



IAN
P.McGREAL

n h ữ n g **TU**
TUỞNG
GIA
VĨ ĐẠI
PHƯƠNG ĐÔNG



Nhà xuất bản Lao động

Những tư tưởng gia vĩ đại

Phạm Đông

Nguyên tác: GREAT THINKERS OF THE EASTERN WORLD.

Nxb: HARPER COLLINS PUBLISHER, TORONTO, CANADA, 1995.

IAN .P. McGREAL

Những tư tưởng gia vĩ đại

Phương Đông

(Sách tham khảo)

Người dịch: PHẠM KHẢI



NHÀ XUẤT BẢN LAO ĐỘNG
HÀ NỘI - 2005

Lời nói đầu

Ý HƯỚNG SOẠN THẢO

NHỮNG TƯ TƯỞNG GIA VĨ ĐẠI PHƯƠNG ĐÔNG bao gồm các "triết gia" theo truyền thống tư tưởng Đông phương, thường được gọi chung là các bậc thánh hiền, hiền giả hay hiền triết. Trong khu vực văn hóa Trung Hoa, chỉ có Lão Tử và Khổng Tử được tôn lên bậc Thánh. Ấn Độ chỉ có một vị Phật là Thích Ca. Vĩ đại như Gandhi, khi qua đời, mới được tôn lên Thánh vị. Các nhà tư tưởng Trung Hoa theo khuynh hướng Nhập thế của Khổng Tử được gọi là Nho sĩ, xuất thế theo Lão Tử là Đạo sĩ. Trăm nhà tư tưởng lập nên các tông phái triết học đời sau được gọi là "Bách gia chư tử": Mặc Dịch là Mặc Tử, Trang Châu là Trang Tử, Thiệu Khang Tiết là Thiệu Tử... Riêng chữ "Tử viết" chỉ dành riêng để tường thuật lời của đức thánh Khổng, như ở câu: Tử viết: "Thuật nhi bất tác, tín nhi hiếu cổ...".

Người nói: *Ta tin lời dạy cổ nhân, chỉ thuật lại chứ không hề sáng tác.*

"Chư tử" được dùng để nói về các hiền triết sau Khổng Tử và Lão Tử. "Bách gia" là nói đến trường phái tư tưởng của họ, như "Âm Dương gia" chỉ những nhà tư tưởng theo hệ phái Âm Dương. "Gia" đồng nghĩa với "phái".

Sách này có phần "Tổng Luận về Bách Gia Chư Tử" Đúng nhất nên gọi là *"Đại cương Tư tưởng của các hiền triết Đông phương"*, vì ở đây, chúng tôi cố gắng đúc kết tinh hoa tư tưởng của từng triết gia, từng trường phái để trình bày điểm cốt tủy của từng triết gia, triết thuyết

từ Trung Hoa, Ấn Độ, Nhật Bản, Triều Tiên cho đến vùng Trung Đông. Phải viết thật giản dị, phân chương xếp đoạn sao cho ngắn gọn, sáng sủa để độc giả dễ hiểu, dễ nắm được mấu chốt "đại cương" của từng tư tưởng cá biệt, từng trường phái triết học:

Đầu trang mỗi khảo luận về một triết gia đều có vài dòng lý lịch: năm sinh tử, liệt kê tác phẩm chính và kể đó là vài dòng tóm lược đại cương về chủ điểm tư tưởng của vị đó.

Thí dụ:

KHÔNG PHU – TỬ
(Kongfuzi/ K"ungFu – Tzu - Confucius)

Sinh: 551 trước CN, tại nước Lỗ, nay thuộc tỉnh Sơn Đông (Shantung, Shantung).

Tử: 479 trước CN tại nước Lỗ.

Tác phẩm: Kinh Xuân Thu

Chủ điểm tư tưởng:

NHÂN hay "Nhân tâm" được Khổng Tử đề cao nhất trong triết lý giáo dục Nho gia. Nhân là Đạo, tuyệt đích ở đời. Trọng Cung hỏi "Sống thế nào gọi là đúng Đạo?" Khổng Tử đáp ngay: "*Kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân*".

Cứ theo đúng lương tâm mình, cái gì mình không muốn thì chớ nên làm cho người khác...

— — —

Kể đó mới viết về tiểu sử, tác phẩm, tư tưởng và sự nghiệp, ảnh hưởng của từng vị. Phần chính là căn cứ vào lời nói, luận thuyết ghi chép trong tác phẩm, kinh sách và lịch sử để nhận định giá trị của từng tư tưởng gia trong toàn cảnh văn hóa sử.

Phần cuối mỗi bài là tên sách tham khảo để độc giả có thể tìm đọc thêm, nếu cần.

Mặc dầu đã cố gắng hết sức tìm cách bố cục, dàn bài mạch lạc và viết bằng lời bình dị, nhưng khi đề cập đến những nhà tư tưởng gọi

là "Xuất thế" khó hiểu như Lão, Trang, thì chúng tôi vẫn có phần lúng túng, dù đã cố gắng hết sức cũng chưa dám nhận là đạt mức giản dị, dễ hiểu nhất.

Còn về sự tuyển chọn "101 Tư tưởng gia vĩ đại" chúng tôi e rằng có độc giả chưa vừa ý vì còn thiếu những "tên tuổi" mà độc giả cho là không thể không đề cập đến trong nội dung cuốn sách này. Thú thật là chúng tôi rất hiểu giới hạn của cái "chủ quan" trong lựa chọn. Ngoài chủ quan cá nhân mình ra, cái nhìn của chúng ta còn bị bao phủ bởi "màn sương" chủ quan của thời đại mình khi phóng nhìn sang các thời đại khác. Triết gia Heidegger từng than rằng "Không ai trốn thoát khỏi cái bóng của chính mình". Đó là khi ông thấy, qua màn sương kia, ẩn hiện một cái mà ông tin là chân lý "khách quan tuyệt đối!". Rốt cuộc, ông nhận ra nó chỉ là cái bóng chính mình do ánh sáng thời đại mình phóng chiếu ra. Càng gần nguồn sáng thì hình phóng càng lớn, bóng càng "vĩ đại" hơn. Một nhà vật lý Quán tâm (Quantum physics - vật lý lượng tử) cũng đồng ý khi nhận định: "Qua nhãn quan con người, mọi sự đều xuất hiện trong tính tương đối. Khoa học của loài người cũng không có hy vọng đạt tới chân lý khách quan tuyệt đối".

Vậy thì con số 101 người trong bản "phong thần" này vẫn có thể tùy chủ quan độc giả, tùy ý thêm bớt bằng cách tham khảo các sách khác nữa. Nhận xét hay bình luận của chúng tôi về các tư tưởng gia cũng không thể coi như "phán xét cuối cùng"... của một "Thượng đế".

Tuy nhiên trong công trình nghiên cứu tổng hợp tài liệu và kiến văn của hơn 40 học giả Đông Tây, chúng tôi hy vọng thiết lập được một nền tảng cho diễn đàn tư tưởng để độc giả cùng chúng tôi hình dung ra hoạt cảnh văn hóa Đông phương hơn 25 thế kỷ suốt từ thời đại "Bách gia chư tử" đến hiện đại.

Trong hàng trăm tư tưởng gia, có khi tới số ngàn, chúng tôi chỉ tuyển lựa những nhà lập thuyết có nét tương phản rõ rệt, khác họa nổi bật trắng đen, như hai khuynh hướng xuất thế và nhập thế của Nho gia và Đạo gia, điển hình là Khổng, Mạnh và Lão, Trang. Đồng thời, chúng tôi cũng không quên những vị có tư tưởng "bắc cầu" giữa Nho Đạo như Dương Hùng trong Thái Huyền Kinh. Hy vọng công trình khảo

luận này có thể tạo chất xúc tác tư tưởng, khởi động tư duy sáng tạo, mở đường hướng, hoặc bắc nhịp cầu tư tưởng giữa cổ kim.

Biết đâu, nhân loại hôm nay lại có thể tiến tới một chủ nghĩa Nhân Bản Mới (Neo Humanism) như thời Phục Hưng ở Ý và tư trào Tam giáo đồng lưu thời Tống ở Trung Hoa! Ít ra chúng ta vẫn còn một hoài bão ở đây, hôm nay còn có người tin tưởng như một Khổng Tử:

"Thiên hạ đồng qui, nhi thù đồ, nhất trí nhi bách lự!"

TỬ TƯỚNG ẨM ĐỘ

NHỮNG KIỆT TÁC TỬ TƯỚNG KHUYẾT DANH

“UPANISHADS” – ÁO NGHĨA THƯ

Tác giả: Vô danh thị – tập hợp tác phẩm của triết gia, thi nhân, đạo sĩ thượng cổ.

Niên đại: khoảng 700 – 400 năm trước CN.

Thể loại: Thi phẩm và văn phẩm với đề tài triết lý và tôn giáo.

Chủ điểm tư tưởng:

Con đường giải thoát phải thông qua trí thức để đạt giác ngộ, đồng nhất hóa với bản thể tuyệt đối Brahman.

Vạn vật sinh ra, tồn tại để rồi hủy thể trong Brahman.

Tuyệt đối thể đó vượt ngoài mọi phạm trù không gian, thời gian và vượt trên qui luật nhân quả.

Tự ngã “ta” cũng là một Brahman, nhưng gọi tên là Atman.

Ảo hóa “mà-yà” là tấn tuồng huyền bí do Brahman tạo dựng để tự ẩn che khuất bản thể. Chỉ có bậc Đại ngộ mới hé mở được tấm màn sân khấu Ảo hóa mà thôi.

Kẻ bị cuốn hút vào tuồng Ảo hóa thường bị mê loạn vì khổ não, lầm lạc, như lạc vào “mê hồn trận”, không biết đâu là lối thoát.

Nghiệp báo là qui luật nhân quả, đưa ta vào vòng Luân hồi: kẻ chưa giác ngộ, hết kiếp này, sẽ phải trở lại cảnh giới Ảo hóa để tiếp tục cố gắng tìm lối giải thoát.

Do đó, Luân hồi là qui luật cần thiết giúp chúng sinh hoàn thiện tiến tới chân lý tuyệt đối. Nó hàm ngụ tinh thần lạc quan, tích cực chứ không hề bi quan (như người ta thường hiểu lầm).

Phép DzuDzà (YoGa) – sau này Đạo Sĩ Trung Hoa gọi là Tọa vong, nhà Phật gọi là Tọa thiền là một kỷ luật tự tập nội quan, cách ngồi trầm tư để tự nhận ra chính mình, soi sáng tự ngã Atman, trong Brahman. Đạt tới trình độ tự chủ, đạo sĩ Yoga sẽ tự diệt được lòng ích kỷ, tính qui ngã, tự phụ, tự tôn để trở thành bình đẳng, hòa đồng với mọi người, hợp nhất với vũ trụ đại đồng. Đó là ý nghĩa uyên áo của Upanishads – Áo nghĩa thư.

— — —

"Upanishads" gồm ba chữ kép: "Upa – nghĩa là gần, "ni" là xuống, và "shad" là ngồi. Đại ý hãy tìm đến chân sư, ngồi xuống gần thầy, lắng nghe lời tâm truyền để nắm lấy mật ngôn, thông suốt áo nghĩa, tiếp cận chân lý tuyệt đối, "sự thật của tất cả sự thật". Ngồi dưới chân thầy cũng là đang thân cận đối diện với Brahman tuyệt đối! Thân cận đến mức độ "thầy trò" gần như nhập thân, đồng hóa, hợp nhất với nhau. Đó là trạng thái tuyệt đối, vượt thoát mọi tương đối, nhị nguyên, gọi là "Advaitam" chân tướng Bất nhị! Chính vì thế, Upanishads được viết bằng thể văn đối thoại giữa thầy trò, vua tôi, bằng hữu, cha con vợ chồng... Ngôn ngữ trong Áo nghĩa thư toàn là những ẩn dụ uyên thâm.

Đây là một đoạn văn kể chuyện đối thoại giữa hai cha con Aruneya:

- Này con, hãy vào trường Bà La Môn (Brahman), học kinh Vệ Đà (Veda) để thành người Bà La Môn chính thống.

Từ 12 đến 24 tuổi Svetaketu Aruneya đã thông suốt kinh Veda, tỏ vẻ tự mãn, kiêu căng.

Người cha nhắc nhở:

- Này con, con tự cho là thông thái, đã biết hết mọi sự. Nhưng thử hỏi – con có biết một cái biết lạ lùng: nó cho biết tất cả những gì con

đã học cũng như chưa học, biết tất cả những gì con đã nghĩ cũng như chưa nghĩ đến, tất cả những gì người ta đã hiểu cũng như cái chưa từng có ai hiểu, hay chẳng?

- Cái biết gì lạ lùng, kỳ diệu như thế?

- Rất giản dị, ví như con biết rõ bản chất của đất sét, con sẽ hiểu biết tất cả những gì làm bằng đất sét. Thế thôi!

- Ôi, con chưa từng nghe điều sâu xa, huyền bí đó ở trường học. Không lẽ các thầy con không biết, hoặc giấu giếm bí quyết. Xin cha giúp con vén màn bí mật, cho con thấy rõ thêm chút nữa đi?

- Con hãy hái quả vả kia đem lại đây, và bửa nó ra. Con thấy gì trong ruột nó?

- Rất nhiều hạt li ti.

- Hãy tách một hạt, bóp vỡ nó ra xem có gì trong đó.

- Thừa cha, không có gì cả.

- Thực ra, có một thực thể vi tế hầu như vô hình ở trong đó. Nếu không nhờ có nó, cây vả không thể mọc cây, sinh trái. Tất cả vạn vật trong vũ trụ đều nảy sinh và phát triển như cây vả này. Nguồn sống vô hình, y như con đã thấy giữa hạt nhân trái vả này. Đây là thực chất của vạn hữu. Cái đó gọi là Tự ngã, Atman. Cái đó cũng chính là con - "Tat tvan asi"!

BRAHMAN: BẢN THỂ LUẬN

Trong truyền thống thi tụng Veda (Vệ đà), chữ Brahman được hiểu theo nghĩa gốc, từ "brah" là sinh khí phát động thành âm thanh, lời tụng kèm theo nhiều thủ tục hành lễ. Âm thanh thi tụng có tác dụng thần chú, huyền thuật.

Trong tiếng Phạn (Sanskrit) âm gốc của Brahman là "Bra" nghĩa là sinh thành từ nguyên lực sang thời đại Upanishad, hiền

giả Ấn Độ từ bỏ lễ nghi tụng niệm, chuyển sang phương thức trầm tư mặc tưởng, suy nghiệm về Brahman như nguyên lực sáng tạo vũ trụ.

Brahman là tuyệt đối thể, vượt ngoài mọi phạm trù không gian, thời gian và hiện tượng nhân quả. Tuy Brahman "không phải cái này, cái kia" (Neti, neti!) nhưng phải thông qua Brahman mới hiểu được bản ngã ở cá nhân và cá thể gọi là "Atman".

"*Brahman là Atman*", cũng có nghĩa mọi linh hồn đều hợp nhất với nhau trong một chủ thể sáng tạo thế giới vạn vật, và mỗi cá thể là một biểu hiện của Đại ngã. Đó là yếu nghĩa của câu: TAT TVAM ASI!

Cái đó là Người.

"Cái đó" là Đại ngã, chân lý tuyệt đối.

Brahman ở mặt trời và Brahman ở trong ta, hai cái đó là một.

Một nhà Ấn Độ học người Đức, P. Deussen, nhận định:

"Sự đồng nhất giữa tiểu ngã Atman thực tính nội tại trong ta, và thực tại đại ngã Brahman của vũ trụ vạn vật – đó là khám phá độc đáo của các nhà tư tưởng cổ đại Ấn Độ". Sự đồng nhất này được gọi là "*Advaita*": Bất nhị.

Kẻ nào biết được cái Đó, vui chơi với cái Đó là hết mọi lo âu, hoàn toàn giải thoát.

"Nhu một ai được người tình ôm ấp, không còn biết gì khác ở trong hay ở ngoài; tâm hồn cá nhân được đại thể tâm linh ôm ấp cũng vậy, cảm thấy được giải thoát khỏi mọi lo âu... lúc đó thần thánh không còn là "thần thánh", kẻ trộm cướp không còn là "trộm cướp", một đạo sĩ không còn là "đạo sĩ" nữa. Nó đã vượt tới bờ bến giác ngộ, đâu còn lo âu, phân biệt gì nữa".

(*Brhadaranyaka, Up. IV*)

Tri thức sách vở, tài năng, sức học đến mấy cũng không hy vọng đạt được ý thức tự ngã Atman, như trong thi tụng Brh. H

đã khuyên: "Tín đồ Balamôn hãy quên kinh sách đi, trở về làm đứa bé hồn nhiên thì hơn". Và thi hào Tagore cũng đồng một ý:

Thực thể đó chỉ có thể biết trong an lạc qua tình yêu chân lý. An lạc là một cách cảm nhận bằng cả tâm hồn, một tri thức viên mãn vì chủ thể hòa làm một với đối tượng, một cách trực tiếp, không chút nghi ngại. Ý như tự hiểu chính ta, hay còn hơn thế nữa.

MÀN ẢO HÓA "MĀYĀ"

Người ta không thấy được những cái đó và cái Đó giữa cõi hiện tượng, vì bị một tấm màn u minh che mắt. Tấm màn ấy ví như tấm màn che khuất hậu trường sân khấu trong đó đạo diễn Brahman đang ẩn mình để điều khiển tấn trường ảo hóa Maya.

Gọi là "ảo hóa" bởi vì những hiện tượng biến hóa vô thường ấy đều là hư ảo, huyễn mộng. Cái Ảo Maya do chính Brahman tạo ra, như tạo tấm mạng che giấu chân tướng của mình. Hình như Brahman dùng màn hiện tượng tương đối để bảo toàn Tuyệt đối! Kẻ muốn thấy chân lý phải trải qua nhiều kiếp gian nan để phá màn u tối, mê muội do chính nó gây ra: Chưa giác ngộ thì còn phải đầu thai sang kiếp sau, cho đến khi đạt thành chính quả. Chẳng nào còn nhìn bóng tưởng là hình, nhìn hình tưởng là vật, "trông gà hóa cuốc", là còn quay cuồng trong tấn trường Maya, và còn nằm trong Luân hồi.

Thuyết nghiệp báo Luân hồi "*Samsara*" nói lên một điều đơn giản: Sống là phải hành động và Con người phải chịu trách nhiệm về mọi việc mình làm. Một cách gián tiếp, nó nói lên ý chí tự do của con người.

Tổng thể mọi việc làm của mỗi người là một "nghiệp" (karma). Nghiệp lành hay dữ, tốt hay xấu trong kiếp sống hiện

tại là hậu quả của kiếp trước. Nghiệp hiện tại sẽ là nguyên nhân hay "vốn liếng" đầu tư cho kiếp sau.

Riêng bậc giác ngộ thì không còn kiếp nào về sau nữa. Giác ngộ là vượt thoát ngoài tấn tửng Áo hóa, thoát kiếp luân hồi.

ẢNH HƯỞNG ÁO NGHĨA THƯ

Tình thần lạc quan trong Upanishads kêu gọi người ta tự giải phóng, vượt thoát vòng luân hồi đã có ảnh hưởng quyết định đến Phật giáo và mọi dòng tư tưởng đề cao ý chí tự do, tự quyết suốt từ cổ đại cho đến thời đại Gandhi và Tagore ở thế kỷ 20.

Chủ trương màn Áo hóa bằng trí tuệ ở Phật giáo là kết tinh áo nghĩa của Upanishads. Kể từ Phật, "Tri" đồng nghĩa với "Thiện", và Giác ngộ là diệt "vô minh" (Avidya), thoát khỏi bến Mê. Trí tuệ là ánh sáng, nên đạo Phật được mệnh danh là Ánh Đạo Vàng, màu vàng của trí tuệ! Y như áo nghĩa của Upanishads, Đạo Vàng có huyền lực soi chiếu xuyên suốt cả Brahman và Atman.

Áo Nghĩa Thư còn mở ra đại lộ thênh thang cho các dòng tư tưởng xuôi ngược trên chính tuyến nhất nguyên luận, kết tinh ở thuyết Bất Nhị (Advaita) của hiền giả Ấn Độ Shankara (788 – 820).

Tham khảo

- Müller, F. Max. *The Upanishads* Vol 1 & 15 of *The Sacred Books of the East*. Oxford: Claredon Press, 1879 – 84.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *The Principal Upanishads*. NY: Harper & Brother, 1953.
- Beidler, William. *The Vision of Self in Early Vedanta*. Dehhi: Motilal Banarsidass, 1975.

Một nghiên cứu sâu rộng về ý nghĩa của những dụng từ khác nhau của chữ "Ngã" như purusha, Atman, Brahman. Bằng cách dùng những khái niệm tương phản, tác phẩm này còn giúp học giả hiểu sâu hơn về khái niệm Ngã ở *Bhagavad – Gita*.

- Deussen, Paul. *The Philosophy of the Upanishads*. Edinburgh: T&T. Clark, 1906.

BHAGAVAD GĪTĀ (CHÍ TÔN CA)

Tác giả: VYĀSA (theo truyền thuyết)

Niên đại: giữa thế kỷ V và I trước CN.

Văn loại: Thánh thi (Thiên trường thi).

Chủ điểm tư tưởng:

Bản ngã đích thực là Tự Ngã Atman, siêu vượt không - thời gian.

Mục đích cao nhất của nhân loại là vượt thoát không - thời gian từ túng, vươn lên trên cuộc đời tục lụy.

Vũ trụ do Thượng đế sáng tạo và điều động.

Một con đường giải thoát là hành động vô điều kiện, vô kỷ, vô công.

Một đường nữa là tận hiến, tận tín ở Thượng đế.

Tri thức cũng có thể giúp ta vượt thoát ảo tưởng, vô minh để tiếp cận chân lý.

— — —

CHÍ TÔN CA, *Bhagavad Gita*, có thể gọi là một Thi tụng, tập thơ trường thiên ca ngợi ánh sáng chân lý, hướng dẫn người ta từ ảo ảnh mê mờ tới chân trời sự thực, từ bản năng dục vọng tới tự ngã Atman đồng nhất với bản thể vũ trụ.

Chí Tôn Ca bao hàm ba con đường tiến tới giải thoát: Tri thức, Hành động và Thành tín. Theo triết gia Hegel, *Chí Tôn Ca* là một

thành phần đặc sắc nhất trong đại thi phẩm cổ kính nhất Ấn Độ, và cũng là kiệt tác văn chương, tư tưởng trong lịch sử văn hóa nhân loại.

Mahabharata: Trong số 110 ngàn câu thi tụng ở *Mahabharata*, *Chí Tôn Ca* chiếm 700 câu thơ, những lời đối thoại triết lý giữa hai đối thủ trước khi lâm chiến, Arjuna và Krishna: trước khi lao vào cuộc chém giết tương tàn, họ khắc khoải, tranh luận về chủ đề: "Đâu là con đường sống!".

Arjuna biểu lộ một tâm trạng giao động trước cái chết không thể tránh được của những anh em ruột thịt và đồng bào cả bên này và bên kia chiến tuyến. Hai bên đang dàn quân, chỉ chờ một lệnh hô lên là nhắm mắt xông lên chém giết lẫn nhau. "Tại sao phải làm như thế? Hy sinh vì "tổ quốc", vì "nghĩa vụ", vì "công lý" hay vì quyền lợi, vì tham vọng mù quáng, vì bản năng, thú tính khát máu?".

Krishna xuất hiện như một ông hoàng, hóa thân của thần Vishnu, thần Hộ mệnh, bảo vệ sự sống. Trước khi giải đáp những nghi vấn về hoàn cảnh chiến tranh cụ thể trước mắt, Krishna nói về mâu thuẫn tương đối giữa sự sống và sự chết, giữa tự ngã Atman hay linh hồn bất tử và thân xác giới hạn trong cuộc trăm năm: đó là biện chứng về một cái trường tồn nhập thể vào một cái hữu hạn. Thể xác là cái hữu hạn, trước sau gì cũng chết, hoặc vì tuổi già, hoặc chết vì chính nghĩa, chết trong hành động vô cầu, vị tha. Hành động vô cầu là con đường chính dẫn đến tự do giải thoát, tự ngã. Chết trong hành động vô cầu là một cách giải thoát, (moksha) cho linh hồn bất tử trở về hội hợp với Đại ngã Brahman.

Chiến trường trong *Bhagavad Gita* phản ánh chính sự sống ở đời qua đối thoại giữa Krishna và Arjuna.

Theo Arjuna, trong trận chiến này, muốn thắng thì phải giết ông nội, giết thầy học và bằng hữu, những người thân yêu của mình và giết biết bao người vô tội khác. Ông nói: "Chiến thắng

mà phải trả giá bằng bao sinh mệnh như thế là một chiến công phi nhân. Một cuộc chiến tranh phi nghĩa. Chiến thắng bằng máu là thất bại.

Krishna, trong vai người lái chiến xa cho Arjuna, đáp: "Quả thật, cái nghiệp của chúng ta là chiến sĩ, ta phải lãnh nghiệp quả gọi là "nghĩa vụ" chiến đấu. Nếu cuộc chiến có chính nghĩa, và chúng ta hành động vô tư, vô cầu thì linh hồn có thể thăng lên Thiên giới. Tuy nhiên đây không phải con đường giải thoát để Atman được trở về hợp nhất cùng Brahman.

Hành động dũng cảm trong tinh thần Từ bi, Trí tuệ, Vô cầu và Thành tín mới dẫn ta đến gần được Đại ngã Brahman.

Trong một trường hợp khác, Krishna còn cho thấy *Thành tín* là con đường rộng mở cho toàn thể chúng sinh, không phân biệt giai cấp hay giới tính nam nữ. Phụ nữ Ấn Độ thường bị liệt vào đám hạ đẳng, giai cấp hèn hạ nhất trong xã hội – nay lại được đối xử bình đẳng ít nhất là trong lãnh vực tôn giáo ở Ấn Độ. Đến cận đại và hiện đại, Ram Mohun Roy, nhà cải cách xã hội đã vận dụng quan điểm Gita trong lập luận chống hủ tục *thieu quả phụ* cho chết theo chồng (Suttee).

Mahatma Gandhi (Thánh Cam Địa) cũng nêu nguyên lý Gita trong cuộc "*Thánh chiến*" chống những tội ác và hủ tục kỳ thị "*con cái của Thượng đế*" tức là những người bị hắt hủi trong xã hội ("the Children of God")!

Gandhi coi *Chí Tôn Ca Bhagavad Gita* là "*Thánh thư Tự điển*" của mình, một Thánh kinh chỉ đường giải thoát cho nhân loại suốt hơn hai thiên niên kỷ nay.

Tham khảo

– Radhakrishnan, S. *The Bhagavad Gita*. London: Allen & Unwin, 1948.

Sách có phần chính văn chữ Phạn (Sanskrit), bản dịch Anh ngữ, đặc biệt là phần bình luận, chú thích của Radhakrishna, triết gia hàng đầu của thế kỷ XX,

- Zaehner, R.C. *The Bhagavad Gita, with Commentary Based on Original Sources*. London: Oxford University Press, 1969.
- Minor, Robert. *Modern Indian Interpreters of the Bhagavad Gita*. NY: SUNY Press, 1986.
- Sharpe, Eric J. *The Universal Gita*. Illinois: Open Court Publishing Co., 1985.

PHẬT (THÍCH CA MÂU NI/SHĀKYAMUNI)

Sinh: 563 trước CN, ở Kapilavastu (Ca Tỳ La Vệ)

Tử: 483 trước CN, ở Kushinagara.

Tác phẩm chính: Phật không hề viết, nhưng lời Phật dạy được đời sau ghi nhớ, truyền tụng và chép thành Tam Tạng Kinh Điển bằng tiếng Pali (Tripitaka).

Chủ điểm tư tưởng:

Đời là khổ.

Mọi hành vi của con người là "Nghiệp" (Karma). Tùy theo nghiệp quả tốt hay xấu đời này mà kiếp sau sẽ tương đối tốt hay xấu hơn.

Mục đích tu hành là tiến tới giải thoát khỏi vòng nghiệp quả "Luân Hồi" (Samsara) để đạt đến một trạng thái tuyệt đối. Trạng thái tự do tuyệt đối đó gọi là Niết Bàn (Nirvana).

Muốn đạt đến Niết Bàn, người tu hành cần phải quán thông Tứ diệu đế để nhận thức rõ sự thực đau khổ, hiểu rõ nguyên cơ tại sao khổ để diệt khổ. Thoát khổ là đại Đạo giải thoát.

Quan trọng nhất là đức Từ bi: "Thương yêu chúng sinh". Bậc giác ngộ chỉ có một tâm nguyện là mở đường giải phóng cho tất cả chúng sinh thoát khổ.

Con đường giải thoát khỏi từ tự do đầu tiên để đến từ tự do cuối cùng: mỗi người đều có quyền tự do tuyển chọn con đường đi tìm từ tự do tùy thuận với nhận thức riêng của mình. Đạo Phật chỉ là một trong những con đường có thể dẫn đến từ tự do, giải thoát.

Phật là một trong số thiên tài hiếm thấy trên thiên hạ, một nhân cách toàn hảo được tôn kính nhất lịch sử, ngự trong tâm khảm nhân loại suốt hơn hai ngàn năm trăm năm nay, từ cổ đại qua hiện tại.

Bởi đức từ bi và trí tuệ siêu việt, Phật đã vượt ngoài những danh hiệu tương đối như "triết gia, thánh hiền, giáo tổ"... vượt ngoài mọi thành phần xã hội và giai cấp, vượt cả thời gian và không gian. Đạo Phật, từ Ấn Độ, lan tỏa ra toàn vùng châu Á, và cho đến nay, đang ngự trị khắp hành tinh chúng ta. Phát xuất từ tâm đại từ bi, qua khắp các nẻo đường truyền giáo, Phật tử có thể gặp pháp nạn, phải tự thiêu hay hy sinh xương máu mình trong tinh thần bất bạo động, nhưng chưa bao giờ gây thánh chiến hay làm mất một giọt máu tha nhân vì tín ngưỡng tôn giáo.

Xã hội Ấn Độ vào sinh thời đức Phật, đang chuyển mình thoát xác qua khỏi thời Tân Thạch kỳ (Đồ đá mới), nước lớn thôn tính dần những nước nhỏ, tương tự thời Xuân Thu Chiến quốc bên Trung Hoa. Kỳ thị giai cấp tạo ra phân hóa xã hội và nạn bóc lột. Tín ngưỡng Vệ Đà (Veda) cũng đang suy thoái, biến thành một dạng cúng lễ vụ hình thức, không còn nội dung thi tụng trong sáng như xưa. Song từ bối cảnh bi đát đó lại nảy sinh những nhân vật khắc khoải nuôi tâm nguyện cứu khổ, khởi hứng từ trí tuệ Áo Nghĩa Thư. Những khái niệm về Đại ngã (Brahman), Tiểu ngã (Atman), Nghiệp quả (Karma), Luân hồi (Samsara) và Giải thoát (Moksha) là những chìa khóa mở lối thoát sang những nẻo đường tư tưởng mới, vượt cả truyền thống đa thần Vệ Đà và nhất thần luận ở Áo Nghĩa Thư. Riêng đạo Phật là một luồng gió mới, quét sạch mọi hủ tục Vệ Đà thời suy mạt.

NHÂN VẬT CỒ ĐÀM (GAUTAMA)

Phật sinh trong gia tộc Gautama (Cồ Đàm), tên gọi là Siddhartha (phiên Hán âm là Tất Đạt Đa). Ở Á đông, người ta quen danh hiệu *Thích Ca Mâu Ni Phật* do chữ Shakyamuni, người thuộc một bộ tộc thiện chiến Shakyas ở vùng ven đồi núi Himalaya (Hy Mã Lạp Sơn), Ấn Độ.

Thân phụ của Gautama là một vương hầu có triển vọng trở thành quốc vương một ngày không xa, và con ông sẽ là thái tử nối ngôi. Vì thế, ông lo tìm danh sĩ luyện tập cho thái tử phong cách làm vua, cách sống của giai cấp quyền quý, lánh xa quần chúng, nhắm mắt làm ngơ trước hệ lụy ngoài đời. Nhưng một hôm ra ngoài thành, Gautama thấy kẻ già yếu, bệnh hoạn và xác một người chết vô thừa nhận, những cảnh khổ khiến ông chấn động lương tâm. Ông bắt đầu suy nghĩ về khổ lụy nhân sinh: Người ta thường nói đến "hạnh phúc" nhưng nó là cái gì? Nó có thực hay chỉ là một ảo tưởng như một liều thuốc an thần, cho quên đau và khổ? Sự thực hiển nhiên, trước mắt Gautama, là sinh khổ, bệnh khổ, lão tử khổ... tất cả cuộc sống chỉ có khổ... và khổ!

Gautama quyết định rời bỏ vợ con, bỏ cái gọi là "hạnh phúc gia đình" và cả ngai vàng, cuộc sống dư thừa của cải và quyền thế. Một đêm, ông quyết tâm lên đường, tìm phương cứu khổ. Ông gặp hai ẩn sĩ Yoga (Du già), theo chân họ tu lối khổ hạnh, tưởng rằng ép xác, diệt dục thì tâm linh sẽ sáng lên. Ông ngồi thiền đến mức siêu đẳng, nhưng rốt cuộc cũng không tìm ra giải đáp cho vấn đề "*diệt khổ*". Ông quay sang thực hành phương pháp "tuyệt thực" và "điều tức" nhịn ăn, nín thở, đến nỗi gần chết... mà chẳng đi đến đâu. Nhờ một cô gái chăn dê cho uống sữa, sống lại, ông bừng tỉnh ngộ, nghĩ ra con đường "*trung đạo*" giữa hai nẻo cực đoan "hưởng lạc" và "kiết xác". Ông nghĩ: thân tâm phải quân bình thì mới đạt được trạng thái an lạc, mới có thể sáng suốt nhìn ra chân lý.

Nghĩ là làm, ông trầm tĩnh ngồi thiền dưới một bóng cây "pippala" cho đến khi ngộ đạo. Đời sau, người ta gọi cây này là Bodhidruma hay "*Cây Bồ Đề*" ("druma" là cây, "Bodhi" là *giác ngộ*). Khu đất quanh đó gọi là Bôdhimanda, *Trường giác ngộ*.

Gautama đặt danh vị "*Phật*" (hay "*Bụt*", phiên Âm chữ "Buddha" vào đêm rằm tháng Năm, khi ngài vừa tròn 35 tuổi.

Lần đầu, đức Phật "*Chuyển Pháp Luân*" (thuyết pháp) cho năm người bạn đồng tu khổ hạnh khi xưa về Trung Đạo.

Người muốn theo con đường giải thoát phải tránh xa hai cái cực đoan – không nên hoang dâm, không nên ép xác.

Phật giảng "*Hồi hành giả*, chạy theo thú vui thể xác là điều thấp hèn, u mê, vô ích. Ngược lại, tu khổ hạnh, ép xác chỉ làm hại thân, khiến tâm càng u mê, chẳng lợi ích gì. Theo trung đạo thì phải tránh hai nẻo cực đoan đó, mới có thể thấu suốt chân tâm, trí tuệ sáng láng, thân tâm an lạc. Đây là con đường dẫn tới giác ngộ, giải thoát, cực lạc".

Đây cũng là lần thứ nhất, ở rừng Mrigavana, Phật thuyết minh về bốn phương diện của chân lý "*Tứ Diệu Đế*" (*Aryasatyani*): Khổ, Tập, Diệt, Đạo.

"*Khổ đế*" (Dukkha) là gì?

Phật nói: sinh, lão, bệnh, tử là những cái khổ không ai tránh được. Gặp điều bất ứng là khổ, không đạt được những gì ưa thích, ước ao hoặc mất mát, xa lìa nó cũng gây khổ.

"*Tập đế*" (Samudaya) nói về nguồn gốc, hay nguyên do vì đâu mà khổ!

Phật nói: do tham, sân, si, dục vọng khoái lạc tích tập thành tràng chuỗi "thập nhị nhân duyên" gây ra mọi khổ não.

"*Diệt đế*" (Nirodha) là quyết tâm từ bỏ, diệt trừ tận gốc cái khổ.

"*Đạo đế*" (Marga) vạch ra 8 chặng đường tiến tới giải thoát, gọi là "*Bát chính đạo*":

Chính kiến: nhìn đúng, hiểu đúng sự thật.

Chính tư duy: suy nghĩ chính đáng.

Chính ngữ: lời lẽ chính đáng, xác thực.

Chính nghiệp: hành động chính đáng.

Chính mệnh: nghề nghiệp làm ăn đúng đắn, lương thiện.

Chính tinh tiến: kiên trì, cố gắng tiến tới gần chính đạo.

Chính niệm: luôn luôn tâm niệm, nghĩ đến việc thiện, lẽ phải theo chính nghĩa.

Chính định: tập trung tư tưởng vào mục đích duy nhất là giác ngộ để giải thoát và cứu khổ cho chúng sinh.

Nhờ *chính định* sẽ đạt tuệ giác, nhận biết vạn vật đều biến đổi vô thường vô ngã. Khi không còn chấp vào những khái niệm "tuyệt đối, vĩnh cửu" là lúc tâm ta hội nhập cảnh giới Niết Bàn (nirvana) giải thoát, vượt ngoài sinh tử, luân hồi vì "*Thập nhị nhân duyên*".

PHẬT GIÁO TRÊN ĐƯỜNG PHÁT TRIỂN

Hơn trăm năm sau khi Phật nhập diệt, giáo hội bắt đầu có hiện tượng phân hóa vì những cách lý giải giáo nghĩa khác nhau. Đầu thế kỷ III trước CN, các vị trưởng lão họp nhất thành phái Thượng tọa bộ, cố gắng bảo vệ giáo lý nguyên thủy, chống lại khuynh hướng muốn phát huy những tư tưởng tâm linh siêu hình.

Phái nguyên thủy nêu tôn chỉ "*tự giác*", cá nhân giác ngộ, tự giải thoát để đạt danh vị "*La Hán*" (Arhat), nên về sau gọi là "*Tiểu thừa giáo*". Phái đối lập chủ trương "*tự giác, giác tha*" sau khi tự giải thoát, tự nguyện ở lại thế gian để hóa độ chúng sinh. Đại nguyện của đấng Bồ Tát (Bodhisattva):

"Còn một chúng sinh chưa giải thoát, ta nguyện ở lại thế gian, không lên cõi Phật".

Mục đích tối thượng của *Đại thừa giáo* giải cứu tất cả thế gian thoát khổ.

Đó là tinh thần dân chủ độc đáo, bác bỏ độc quyền nắm chân lý của giai cấp giáo sĩ Bà La Môn.

Sau này, ánh đạo vàng tỏa sáng khắp thế giới là nhờ đức từ bi, trí tuệ siêu việt, tinh thần dung hóa vượt trên truyền thống dân tộc Ấn Độ, dễ dàng hòa đồng với mọi màu sắc tư tưởng dị biệt từ cổ chí kim.

Bởi tinh thần tự do phóng khoáng đó, bốn trăm năm sau Đại tịch diệt, Phật giáo phát triển thành hai mươi bộ phái. Trước khi truyền bá sang Đông Á, Phật giáo hình thành ba luồng tư tưởng chính yếu: "*Hữu luận*" của phái bảo thủ "*Không luận*" của phái cấp tiến, và "*Trung luận*" theo chủ trương dung hòa cả giáo nghĩa Tiểu thừa và Đại thừa.

Khoảng thế kỷ I trước CN, Mã Minh bồ tát soạn bộ "*Đại Thừa Khởi Tín Luận*". Trăm năm sau, Long Thọ bồ tát viết bộ "*Trung Quán Luận*". Ba thế kỷ sau ngài Vô Trước và Thế Thân viết "*Nhiếp Đại Thừa Luận*" góp công thiết lập nền móng tư tưởng Đại thừa. Từ đó, Phật giáo tiếp tục khai triển các tông phái Hoa Nghiêm, Chân Ngôn hay Mật Tông, rồi kết hợp tư tưởng Lão Trang để hóa thân thành Thiên Tông Trung Hoa, với chủ trương đốn ngộ, "bất lập văn tự". Truyền thống Thiên manh nha từ thời Võ Đế nhà Lương (520 CN) khi Bồ Đề Đạt Ma (Đại sư Ấn Độ Bodhidharma) vào chùa Thiếu Lâm ở Tung Sơn. Sau 9 năm "diện bích" quay mặt vào tường thiền định cho đến khi viên tịch, năm 529, Ngài trở thành Đệ nhất tổ Thiên tông Trung Hoa. Y bát truyền qua Tuệ Khả, Tăng Xán, Đạo Tín, Hoằng Nhẫn qua Huệ Năng là đệ lục tổ.

Trong mắt đại chúng, tư tưởng "xuất thế" của Phật giáo có vẻ rất thân cận với Đạo giáo, một phần vì các nhà Phật học từ thời Nam Bắc Triều qua Tùy, Đường thường dùng chung nhiều danh từ như Hữu, Vô, Hữu Vi, Vô Vi, Đạo... của Lão Trang.

Tham khảo

- Rahula, Walpola. *What the Buddha Taught*. New York: Grove Press, 1974.
- Warder, A.K. *Indian Buddhism*. Delhi: Botilal Banarsidass, 1980.
- Couze, Edward. *Buddhist Thought in India*. London: G. Allen & Unwin Ltd. 1962.
- Buddhist Scriptures. Penguin Books Ltd. 1959.

ĐẠI SƯ MAHĀVĪRA

Sinh: 599 trước CN (Theo truyền thuyết).

540 trước CN (Theo học giả cận kim), ở Đông bắc Ấn Độ.

Tử: 527 trước CN (Theo truyền thuyết).

468 trước CN (Theo học giả cận kim), ở Bihar, Ấn Độ.

Chủ điểm tư tưởng:

Hành vi cá nhân, những việc làm hại người sẽ tạo Nghiệp dữ.

Lý tưởng sống ở đời là làm việc thiện, giải thoát khỏi nghiệp (Karma).

Tự do, thoát vòng nghiệp báo sẽ dẫn tới giác ngộ (Kevala) nhờ kỹ thuật tu hành thanh tịnh, tránh những hành vi và tư tưởng ô trọc. Phải thực hành tôn chỉ Bất bạo động (Ahimsa), và nuôi dưỡng thiện chí, thiện nguyện.

— — —

Mahavira là người đồng thời với Phật Thích Ca, tư tưởng có những điểm tương đặc, nhất là về đức từ bi. Ông chủ trương đường tu *khắc kỷ, bất bạo động*. Mahavira cũng lập gia đình sớm, nhưng 30 tuổi từ bỏ gia đình của cải, lên đường phiêu du tìm chân lý. Ông lang thang khắp vùng đồng bằng sông Hằng (Ganges), khi ngồi thiền, khi tuyệt thực, có khi bị

những kẻ vô hại hành hung, có khi phải chống chọi với thú dữ, thường xuyên đối diện cái chết trước mắt. Trải qua bao gian khổ, Mahavira đạt thành chánh quả (Kevala) tự giải thoát khỏi vòng nghiệp báo (Karma), trở thành vị tổ thứ 24 (Tirthankara) trong Kỳ Na giáo (Jainism).

Sáu năm trước khi đạt đạo giải thoát, Mahavira từng trải qua bốn tầng khắc kỷ *Parshva*: Bất bạo động (*Ahimsa*), Chân thực (*Satya*), Chính trực (*Asteya*) và "Xả hữu" (*Aparigraha*).

Theo Mahavira, linh hồn bất tử (Jiva) tồn tại song hành với vật thể trong bản thân nặng nề nghiệp quả của mỗi người. Muốn giải thoát, phải tìm phương thức khổ hạnh, ép xác để linh hồn không bị ô nhiễm vì thân nghiệp (Karma), thoát ngoài vòng vật dục. Giáo lý này cho thấy ẩn hiện ảnh hưởng tín ngưỡng tối cổ từ thời Veda.

Con đường giải thoát gồm 14 chặng (Gunasthanas). Muốn nhập đạo, bước đầu là phải diệt trừ *vô minh* để tiến tới những bước giải trừ dần những nghiệp lực tạo ác căn. Phải phát đại nguyện từ bỏ bạo lực, không trộm cắp, không hoang dâm, không tham giữ của cải tư hữu. Cuối cùng, trước khi bước sang diệt hóa để vào cõi chết, bậc giác ngộ đã gột sạch mọi nghiệp ác.

Ngày nay, tín đồ thuần thành của Kỳ Na giáo vẫn một mực tuân thủ 14 bước giải nghiệp của Đại sư Mahavira. Mọi người đều ăn chay trường, thường tuyệt thực theo định kỳ, dùng mạng che mặt để tránh thở hít nhằm phải côn trùng, lại còn dùng chổi quét trước mỗi bước đi cùng là tránh sát sinh vì vô tình giẫm đạp lên những sinh vật bé nhỏ. Tu sĩ Kỳ Na thường khát thực, từ bỏ mọi vật sở hữu, kể cả quần áo. Chi phái Svetambaras kể rằng Đại sư Mahavira và 11 môn đồ đều trần truồng, có lần Đại sư băng qua bụi cỏ gai, áo khoác bị vướng mắc, ông bỏ đi luôn, thân thể trần trụi.

Cộng đồng Kỳ Na ngày nay qui tụ ở Gujarat và vùng phía tây Rajasthan, Ấn Độ. Có khoảng gần mười ngàn người di cư

sang Mỹ và Anh. Tuy sống thích nghi với xã hội hiện đại, họ vẫn đề cao tôn chỉ *Bất bạo động* thường tham gia những phong trào chống chiến tranh, chống bạo lực và những hội đoàn phục vụ Hòa bình, Nhân đạo, Nhân quyền... Tín đồ Kỳ Na thường chọn những ngành nghề thương mại, nghệ thuật, xuất bản, hay phát hành sách, hoặc những nghiệp vụ không vi phạm tôn chỉ Bất bạo động. Họ còn vận động, kêu gọi những phòng thí nghiệm y khoa, thú y, xin phóng sinh những con vật thí nghiệm...

Tham khảo

- Chapple, Christopher Key. *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. NY: SUNY Press, 1993.
- Dundas, Paul. *The Jainas*. London: Rouledge, 1992.
- Von Glasepapp, Helmuth. *The Doctrine of Karman in Jain Philosophy*. Bombay: Panalal Charity Fund, 1942.
- Jaini, Padmanabh S. *Gender & Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. Berkeley: Univesity of Calif. Press, 1991.
- *The Jaina Path of Purification*, 1979.

NĀGĀRJUNA (LONG THỌ)

Sinh và tử: Ở Ấn Độ, vào khoảng giữa thế kỷ I và II.

Tác phẩm chính: *Mūla-Madhyamaka-Kārikā* (Trung Đạo Thi Tụng).

Chủ điểm tư tưởng:

Mọi sự, mọi vật, mọi biến cố, và tư tưởng đều là "không", vì chúng không tự tạo, không tự sinh, tự diệt, nhưng sinh diệt là do nhân duyên tự ngoại.

Xét cho cùng, hầu hết mọi hệ thống, mọi cấu trúc nhân tạo – kể cả "Phật giáo" đều là hư cấu, phi lý.

Mọi sự, mọi vật đều không thể lý giải bằng ngôn ngữ. Mỗi sự thể, tự nó không thể tự xác định là tồn tại một cách độc lập, tự do, tự tại. Không một cá thể nào tự sinh, tự khởi, hoặc sinh khởi từ cái khác, hoặc do nó và do cái khác, hoặc không do tự nó và không do cái khác.

Sự vật cụ thể không có tương quan gì với ngôn ngữ diễn tả hay nói về sự vật. Ngôn ngữ trừu tượng chỉ tự nói lên chính nó, chứ không thể nói lên được sự thật cụ thể.

Vạn hữu là "có", ngôn ngữ là "không"!

— — —

Năm trăm năm sau khi Phật tịch diệt, Phật giáo phân phái cả về lý thuyết và thực hành. Các phái vừa tranh

luận trong nội bộ giáo hội, vừa lo tự vệ và phản bác những giáo lý đối kháng như Ấn giáo, Balamôn. Long Thọ phải đứng ra làm một việc cần làm: sưu tập lại những lời chính giáo của Phật, hệ thống hóa và quan trọng nhất là luận giải, khai sáng những tư tưởng còn tiềm ẩn trong lời nói và hành động của Phật.

Tất cả kết tinh trong kiệt tác *Bát Nhã Balamật* (Prajñā – Paramita: Chính Giác Toàn Thiện). Ngôn ngữ mới lạ trong *Bát Nhã* đã khai mở cả một chân trời triết luận mới trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ. Nó dùng *ngôn ngữ phủ định*, khởi từ chữ "không", *sunyata* trong thuyết *Không Luận* của Nagarjuna.

Không luận là cơ sở và khởi điểm của trào lưu mới: Đại thừa Phật giáo (Mahayana), qua hai ngàn năm, còn tồn tại và đang phát triển ở Tibet (Tây Tạng), Trung Á, Đông Á và Việt Nam ngày nay. Long Thọ được suy tôn là Bồ Tát, kế vị Phật Thích Ca ở hạng thứ.

HUYỀN THOẠI NAGARJUNA

Chỉ biết rằng Nagarjuna sinh ở miền nam Ấn Độ, rồi lên miền bắc thụ giáo ở Phật học viện Nalanda, căn cứ địa của Phật giáo suốt mười lăm thế kỷ. Ngoài ra, cuộc đời ông như thế nào thì chưa có ai biết rõ. Tất cả chỉ còn lại truyền thuyết: ông nổi tiếng là một nhà ma thuật, hoang dâm vô độ, nhiều lần tâng tịu với một số cung phi trong triều, một lần bị vua bắt gặp. Sau đó, không biết vì sao, ông bỏ nhà đi tu. Một số kinh sách Bí giáo và Mật tông Tây Tạng còn ghi lại những truyền thuyết tương tự, như kinh *Ratnamala*.

Danh hiệu "Long Thọ" cũng là cả một huyền thoại: trong Rig Veda (Lực Vệ Đà) của Ấn giáo có rất nhiều thần thoại kể chuyện Vritra, Long Thần Nữ từ thuở chưa có "thời gian", sống ẩn mình dưới đáy một đại dương không biết ở đâu. Nàng ôm

giữ trong bụng một bầu phôi thai, vũ trụ (Asat: Phi hữu). Vạn vật bị giam hãm trong phôi thai Phi hữu đó không biết bao lâu, cho đến khi thần Indra bắt được nàng, mổ bụng nàng, giải phóng cho tất cả chúng sinh và nước trong bụng Vritra thoát ra, hình thành một cõi *Hiện sinh (Sat)*.

Nhà Phật mượn truyện đó, bỏ bớt những chi tiết ghê rợn như việc mổ bụng, dựng thành huyền thoại anh hùng Nagarjuna, Đại sư Long Thọ.

Đại sư chu du bốn biển, gặp *Hải Long Vương Naga* và bị bắt giam chờ tử hình. "Nàgās", trong thần thoại Ấn giáo, là giống rắn nước hình rồng, rất thù ghét loài người. Sau khi nghe Đại sư thuyết pháp, Long Vương bỗng giác ngộ, truy phong cho Đại sư danh hiệu Long Thọ Bồ Tát, đồng thời trao tặng ngài toàn bộ kinh điển *Prajna – Paramita*. Theo Long vương, đây mới là chính truyền lời Phật thuyết pháp lúc sinh thời.

Huyền thoại này muốn nói: Lời Phật ẩn tàng một chân lý sâu rộng như biển, không ai đủ sức tiếp nhận, trừ một vài bậc đại giác trên đời. Theo nhận định của đại sư Candrakirti (thế kỷ VIII), huyền thoại này có ý tôn vinh trí tuệ siêu việt của Nagarjuna thể hiện ở lời luận giải kinh Bát Nhã Balamật.

KHÔNG

Không là đạo pháp vô thượng của Long Thọ Bồ Tát. Chữ "Không" này thường bị hiểu lầm, nhất là từ khi học giả Tây phương dịch nó là "Emptiness" (Dan Lusthaus, Fredrick, J. Streng...).

Trước hết, *Không* của Long Thọ không có nghĩa là "trống không" (*Emptiness*). Cũng không có nghĩa là "không có gì, không hiện hữu". Trong Trung Đạo Luận, nó ở giữa cái gọi là "có" và cái gọi là "không" để thông suốt qua hai cái đó.

Không là tên gọi con đường Trung đạo. Nó đi lại giữa hai đầu đường, giữa hai khái niệm cực đoan "có và không", cho nên nó "không là gì" trong mỗi một cực đoan, cũng không có gì giống như hai cái đó: không có, không không.

Nói về mặt ngôn ngữ, "Không" là cái không thể diễn tả không thể lý giải bằng lời. Nó cũng *không thể xác định* là cái gì, mà chỉ có thể xác nhận bằng ngữ pháp phủ định (y như khi ta muốn xác nhận một thực thể A, phải nói rằng *A không phải là B hay C* chứ không thể nói A là A).

Tiến xa hơn một bước Long Thọ đã đặt ngôn ngữ vào tư thế song chiếu với thực tại: so với hiện tượng sự vật biến động thì ngôn ngữ toàn là những khái niệm tĩnh chỉ, bất động, bất biến. Nhưng người ta vẫn thường dùng danh từ để biểu thị sự vật, nghĩa là lấy một cái *tĩnh* làm "đại diện" cho một cái *động*. Hai cái không tương đồng như nhau, không tương xứng với nhau, không thể đồng nhất hóa thành một thực thể được khi *danh* với *sự* là hai cái dị biệt, không đồng nhất, thì *không có một sự thực nào cả* nên phải gọi là "*không*". "*Danh*" không tương ứng với cái thực – nên phải gọi là "*giả*".

Giả danh không thể biểu hiện được *sự thực*. Đó là cơ sở tri thức luận trong Tánh Không Luận của Long Thọ. Theo tinh thần Trung Đạo, Nagarjuna không hề phủ nhận giá trị của ngôn ngữ. Trái lại, nó còn đóng vai trò hướng đạo, chỉ dẫn cho con người trên đường tiếp cận chân lý, "như ngón tay chỉ trăng". Tuy ngôn ngữ là giả danh, không phải sự thực nhưng qua *cái giả*, ta có thể nhận ra *cái thực* (như ngón tay không phải là mặt trăng, nhưng nó vẫn có thể chỉ cho ta thấy trăng). Nhưng ông luôn luôn cảnh báo: ngôn ngữ là con dao hai lưỡi. Ông tận tâm chỉ vạch tỉ mỉ từng điểm nguy hại của nó:

Ngôn ngữ luôn luôn vận dụng khái niệm "*đồng*" (identity) hoặc "*dị*" (differentiation), hoặc cả hai – để định nghĩa sự vật. Theo ông, những cặp khái niệm tương đối đó không thể nào

diễn tả được thực thể tuyệt đối, vượt ngoài mọi khái niệm đồng dị đó.

Luận lý hình thức của Tây phương (formal logic) luôn luôn thiết lập khuôn khổ tĩnh để ép sự thực sống động vào khái niệm đồng dị tương đối bằng những ký hiệu trừu tượng, như:

$(X = Y)$ như tự ngã đơn phương, độc lập hoặc cá thể có những tương quan dị biệt với những cá thể khác nó.

$(X = Y, X \neq Y, X \leftrightarrow Y \dots)$

Theo lý Duyên sinh của nhà Phật, Long Thọ nói:

Bất cứ cái gì do từ cái khác mà sinh khởi thì cái này không có tự tính riêng mà cũng không khác cái kia.

Nhưng khi người ta nói X tương quan với Y, tất nhiên phải xác định cái này tương đồng (giống) hoặc tương dị (khác) so với cái kia.

Vẫn theo lý Nhân duyên đồng sinh khởi (Conditional Co-arising): *Pratitya – samutpada*): không sự vật nào sinh khởi mà không có nguyên nhân ngoại tại, nên không có cái gì có tự tính cá biệt. Không cái gì có tự ngã trường tồn. Tất cả đều *biến dịch, vô thường, vô ngã*, trong khi ngôn ngữ lại giả tạo những khái niệm biệt lập, bất biến.

Thí dụ: những vật như *củi* và *lửa*, khi định danh, thì củi là "*củi*", lửa là "*lửa*" (A là A, B là B), hai tên hoàn toàn khác biệt, không có liên hệ gì với nhau về mặt khái niệm luận lý [A không phải là B, cũng không liên hệ gì đến B]. "Lửa" không có "củi" vẫn có thể tự nó cháy. Ngôn ngữ luận lý cho phép người ta tạo ra vô số những sự việc hư cấu như thế.

Trong khi sáu thức kia chỉ hiện hoạt lúc tỉnh thức thì Đệ thất thức (Matras) và Đệ Bát thức (Alaya) vẫn liên tục hoạt động triền miên lúc người ta ngủ say, mộng mị hay bất tỉnh. Nó làm việc tương tự như *tiềm thức, vô thức*, hay *siêu thức* trong Phân Tâm Học hiện đại. Nó có khả năng tạo ra *Độc ảnh cảnh* trong

mộng, những hình ảnh hư cấu, từ khi hình tượng của Tàng thức Matna – không cần đến hình sắc giác quan cung cấp. Trong giấc mộng của Trang Tử, chính nó tạo ra con bướm khiến Trang Tử tưởng mình là bướm – và khiến Trang Tử, lúc thức giấc, sinh ra hoài nghi: "Không biết mình là bướm hay bướm là mình". Ẩn dụ này phản ánh rõ sự hiện hữu và hoạt lực của Tâm thức. Nhưng Duy thức học không vì thế mà phủ nhận sự hiện hữu tương đối của vạn vật. Giáo lý Duy thức chỉ xác nhận "*Tâm là thực hữu*" để phủ nhận khái niệm "*độc lập*". Mọi sự chỉ có thực trong tương quan. Không có gì tồn tại độc lập. Đây là thông điệp chính trong Nhị Thập Thi Tụng của Thế Thân Bồ Tát.

YẾU CHỈ TRUNG ĐẠO

*M*ula – *madhyamaka* – *karikā* là thi tập của Long Thọ gồm 27 bài kệ độ dài ngắn khác nhau, nói lên yếu chỉ Trung Đạo. Tuy là luận thuyết triết học, nhưng những câu văn vần này toát ra một phong thái thi ca tuyệt mỹ siêu thoát chưa từng thấy trong văn chương tư tưởng Ấn Độ.

Luận về Nhân Duyên sinh, ông nói: luân lý và kinh nghiệm sống, cũng như giữa các sự vật, mọi sự đều lệ thuộc và tương liên khăng khít với nhau trong vòng luân hồi chuyển hóa từng giây phút. Qua lịch trình biến động từng *sát na*, không vật nào duy trì được bản ngã quá một sát na; chưa đầy một tích tắc đồng hồ, anh A đã biến thành A1, A2 hoặc B, C... Dĩ nhiên, theo ngôn ngữ luận lý, A không phải là A1, A2. Ở bình diện hiện tượng, anh A từ khi sinh ra cho đến chết vẫn chỉ có một lý lịch, dù anh ta có chuyển đổi nghề nghiệp hay địa vị xã hội, dù anh có tự xưng là "tôi", "ta" ... trăm, hay cô gia, quả nhân"... anh ta vẫn nghĩ mình là A, vẫn tưởng mình là anh A "tiến bộ" từ một nông dân áo vải, gặp thời, nhảy lên ngôi vua! Mặc dù thân thể

và gương mặt anh ta lúc trông gầy gò, khổ não, lúc phì nộn trưởng giả; anh A tưởng mình vẫn là A, có tự ngã, có bản sắc riêng của mình. Theo quan điểm nhà Phật, anh ta không là gì cả, hoặc là quá nhiều thứ như A1, A2, B, C, D... Long Thọ Bồ Tát không phủ nhận sự hiện hữu của cá nhân anh A ở đời, cũng không phủ nhận vô số những cái tên khác biệt của anh ta: sự thực nằm ở giữa hai vế *đanh* và *sự*: cái ở giữa đó là cốt yếu Trung Đạo Luận.

Tham khảo

- Bhattacharya, Kamakeswar. *The Dialectical Method of Nagarjuna: Vighraha vāyavartani*.
Một bản dịch xuất sắc, có phần chính văn Sanskrit.
- Inada, Kenneth. *Nagarjuna: A Translation of his Mūla – Madhyamaka – kārika with an introductory Essay*. Tokyo: Hokuseido Press, 1970.
- Kalupahama, David I. *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*. NY: SUNY Press, 1986.

VASUBANDHU (THỂ THÂN BỒ TÁT)

Sinh: Khoảng thế kỷ IV, ở tiểu quốc Gandhara tây bắc Ấn Độ.

Tử: khoảng thế kỷ IV.

Tác phẩm chính: Abhidharma – kosha (A Tì Đàm – Câu Xá), Trimshika (Tam Thập tụng), 100 Dharmas (Bách Pháp Luận).

Chủ điểm tư tưởng:

"Vạn pháp duy thức (Cittamatram Lokam)": Bất cứ điều gì ta kinh nghiệm, cảm giác, tư tưởng và khái niệm hóa đều xuất hiện trong tâm trường mà thôi. "Mọi sự đều do tâm tạo".

Chỉ có tâm thức là thật. Ngoại vật, ngoại cảnh, hiện tượng là hư ảo như huyễn mộng.

Mọi dữ kiện kinh nghiệm (các pháp: dharmas) đều có thể liệt kê phân loại và phân tích.

Mỗi cá nhân đều có 8 tầng lớp ý thức, nhưng bậc Giác ngộ có khả năng chuyển hóa tận nền tảng ý thức, đạt đạo tâm thanh tịnh, trực nhận chân lý, "kiến tính, thành Phật".

— — —

Tuy đời sau coi tôn ông là bậc tổ tôn đồng đẳng với Asanga (Vô Trước) của phái Dugia (Yogacara), nhưng tác

phẩm chính của Vasubandhu trước sau vẫn là *Abhidharma* – (Câu xá luận). Ông chính là bậc tổ khai sáng Câu Xá Tông.

Ông vừa sáng tác, biên tập vừa chú giải vô số kinh sách Đại thừa giáo, chú trọng cả về luận lý và siêu hình học. Các nguyên tác của Thể Thân Bồ Tát đều viết bằng tiếng Phạn (sancrit), nhưng phần chú giải hầu hết đã thất lạc, chỉ còn lại những bản phiên dịch ra tiếng Trung Hoa và Tây Tạng.

Vasubandhu sinh ra ở Gandhara, một vùng thuộc địa của Hy Lạp từ thời Alexander đại đế. Đây là vùng nghệ thuật triết học và văn chương, từng sản xuất những pho tượng Phật đầu tiên khoảng thế kỷ II mang nhân dạng thần Apollo của Hy Lạp cổ đại. Cùng với trào lưu Phật giáo đại thừa, nền điêu khắc Gandhara đã góp công tạo ra "Vạn thần đài" Phật giáo, nhân cách hóa Phật và Bồ Tát thành những vị thần mang dạng người, nửa Ấn Độ nửa Hy Lạp. Nền nghệ thuật này được mệnh danh từ thời đại Kushana ở Tây Bắc Ấn Độ. Trước đó, thời Ashoka (A Dục Đế), thế kỷ III trước CN, nghệ thuật Phật giáo không hề có tượng Phật hình người vì chủ trương *Vô ngã*. Người ta tạc trên đá những bánh xe Pháp Luân, cái ngai tượng trưng Tam Bảo Phật, Pháp, Tăng bàn chân Phật khổng lồ, khắc sâu vào tảng đá lớn tượng trưng sự hiện diện của Phật trong cõi chúng sinh vô thường.

Vasubandhu hướng theo gót chân Phật, tu học từ những đạo tràng vùng Kashmir đi dần xuống hướng Đông Nam, về gần đất Phật ven đồng bằng sông Hằng (Ganges). Sau khi đắc đạo, ông quay về cố hương. Theo truyền thuyết, Vasubandhu hằng say thuyết pháp suốt ngày, đến tối, đúc kết thành thơ. Tư tưởng viên mãn của ông kết tinh trong 601 bài thi tụng A Tì Đàm, tạo thành nền tảng triết học Câu Xá Tông.

Câu Xá Luận hệ thống hóa kinh nghiệm sống thành 5 phạm trù lớn và phân tích các pháp *dharma*s theo quan điểm Vaibhashika bao gồm 75 pháp:

1. *Avijnapti* bao hàm những cảm giác ghi nhận ngoại vật ở ngoại cảnh không thể diễn tả bằng lời lẽ hoặc cử chỉ (gồm 11 loại).
2. *Citta*: Tâm thể.
3. Gồm 46 yếu tố nội tâm (thái độ, cảm xúc, sự chú ý... kèm theo tri giác tùy từng lúc).
4. Gồm 14 điều kiện hoặc tình trạng nhân tạo, không liên quan gì đến Tâm khởi (ngôn ngữ, khái niệm, luân lý, sự liên tục hay gián đoạn trong cảm nghĩ cá nhân – *nirodha* – *samapatti*).
5. Ba pháp vượt Nhân duyên, hệ quả, thoát vòng luân hồi, sinh diệt.

Đó là bản đồ "vượt biên khổ ải", thoát biển mê mờ, tới bờ giác ngộ (*Kosha*).

Giác Ngộ là thoát mọi Nghiệp quả (*Karma*).

Mọi hành vi, việc làm ở đời, đều tạo thành Nghiệp.

Tuy nhiên, có những hành vi không cố ý, không "ý đồ", thì gọi là *kriya* không tạo hệ quả thiện ác, không phải là Nghiệp (*karma*). "Nghiệp" bao hàm những động tác tư duy (*ý nghiệp*), lời lẽ (*khẩu nghiệp*) và hoạt động thể xác (*thân nghiệp*). Các phái Hữu bộ, theo truyền thuyết *Mahavibhāsa* tin rằng pháp thể có thật trường tồn suốt từ quá khứ qua hiện tại và tương lai, nhưng Câu Xá Tông cho rằng chỉ có *Hiện thể là thực*, còn quá khứ đã qua và tương lai chưa tới thì coi là vô thể. Tuy nhiên, xét về nghiệp quả, mọi phái đều đồng ý rằng việc làm quá khứ có gây hậu quả tác động đến hiện tại và tương lai. Cái trước là nguyên nhân dẫn đến cái sau. Nhưng có những việc trước chưa thể dẫn đến hậu quả vì thiếu điều kiện cần và đủ để hiện thực. Điều kiện đó gọi là "*duyên*". Nhân cần có *duyên* mới thành *quả*. Có khi duyên cũng được coi như là một loại nguyên nhân. Suốt đời người, việc trước nối việc sau, nên quả trước lại trở thành nhân sau. Và theo thuyết luân hồi, nghiệp quả đời trước sẽ trở thành nguyên nhân gây nghiệp cho đời sau, liên miên không dứt. Chỉ có bậc giác ngộ mới chặn đứng được vòng xoáy của nghiệp quả luân hồi.

VASUBANDHU, THI SĨ SIÊU VIỆT

Trong 30 thi tụng (Trimshikà), Vasubandhu đã thu gọn cả vũ trụ hiện tượng vào một chữ *Tâm thức (Citta)*: “Tam giới duy Tâm, vạn pháp duy Thức”. Ba cảnh giới Dục, Sắc và Vô sắc (Trilokaya) đều do tâm tạo, nghĩa là vạn vật chỉ có thật trong tương quan với Tâm thức, không có vật nào độc lập khách quan. Duy *Tam thập tụng*, (Vijnana Matravada), mặc dầu ngắn gọn so với các luận đề trường thiên khác, nhưng nó được hậu thế tôn sùng như tác phẩm siêu việt của Bồ Tát Thế Thân. Chữ “Duy” được dùng ở Duy thức luận này để xác định rằng “chỉ có” bên ngoài Tâm thức là không thực. Một sự vật có Thực là có tương quan với vật khác, đồng thời liên quan với Tâm qua Thức. Nhưng “Thức” là gì?

Nó là khả năng nhận thức, biết phân biệt trắng đen, biết phân tích cũng như biết tổng hợp những cái giống nhau (đồng) với những cái khác nhau (dị). Trước hết, qua ngũ quan, nó biết phân biệt hình sắc (nhãn thức), Âm thanh trầm bổng (nhĩ thức), mùi, vị (tỷ thức), thiết thức và biết phân biệt trong ngoài, nội tâm đối với ngoại cảnh, phân biệt “ta” với “người” ý thức.

Nhưng cái gì là “Ta”, cái gì “không ta”?

Hằng ngày, ta nói: “Tôi thấy, tôi nghe, tôi vui hay buồn, tôi đau, tôi hoài nghi, suy nghĩ... Tôi biết có tôi”. Nhưng “tôi” lại không biểu cái “Ngã” này là do ý thức tổng hợp các cảm giác, tri giác về ngoại vật qui tất cả về một mối, để tự xưng là “Tôi”, và tự phân biệt mình với người khác, vật khác.

Việc làm của Ý thức có thể ví như phận sự của một con thoi trên khung cửi: nó chạy qua chạy lại giữa hai cực “tả hữu” hay “trong ngoài”, để thêu dệt thành tấm thảm gọi là “bản ngã”. Theo Vasubandhu, *con thoi ý thức* này không phải là ta cũng chẳng phải là vật. Nó chỉ vận động, tạo tương quan nối liền hai cực thành một thực thể, gọi là *ta*.

Ý thức cùng với năm thức nhãn, nhĩ, tỉ, thiệt, thân thức (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể) tiếp thu tất cả tri giác “ngoại giới” và cất giữ vào Mat na thức (Matnas) ở tầng sâu, chuyên thiết kế ra *Ngã tướng* để xưng “Ta”. Sâu rộng hơn cả là Tạng thức (Alaya), chứa tất cả mọi loại mầm phát sinh ra tri thức về Ngã tướng và Pháp tướng, bao hàm mọi khái niệm nội giới và ngoại vật” từ quá khứ đến hiện tại và tương lai. Thức thứ tám này có thể ví như *siêu thức, siêu ngã* (Super- ego) hay “*bộ nhớ*” ẩn tàng trong não bộ vi tính của loài người.



Duy Thức Học của Vasubandhu thuộc truyền thống tư tưởng Duy tâm, khởi sắc từ Asvaghosha (Mã Minh Bồ Tát), thế kỷ I Tây Lịch, và được Asanga (Vô Trước) và Vasubandhu (Thế Thân) hệ thống hóa thành cơ sở Luân lý siêu hình hoàn chỉnh của Đại thừa giáo. Qua đại đệ tử Dignaga (Đại Vực Long), nhà Danh lý học cự phách giữa thế kỷ V và VI, đến Dharmapala (Hộ Pháp), tới Silabhadra (Giới Hiền) thì truyền cho Đường Huyền Trang ở quốc tự Nalanda, thế kỷ VIII.

Kể từ đời nhà Đường, Huyền Trang đã dịch chữ *Vijnana* của Phạn ngữ thành chữ Thức mà đến nay chúng ta còn đang sử dụng, và thường lầm tưởng là “*Ý thức*” (Consciousness).

Ý thức trong Phân Tâm Học Freud, cũng như trong Duy Thức Học, chỉ hiện hoạt lúc người ta tỉnh thức, trong khi Thức bao hàm cả Matna và Alaya thức trong mọi trạng thái tỉnh thức, mộng, ngủ say (thụy miên) và bất tỉnh. Thức bao hàm cả ngã tướng (Ego) và các pháp tướng vô ngã, tiềm thức, vô thức, siêu ngã (Super ego) hay siêu thức tập thể.

Đối với triết học thế kỷ 20, Duy thức học vẫn còn là suối nguồn tâm linh học chưa hề cạn kiệt.

TÂM TA TÂM NGƯỜI

Trong tập thơ 12 *Thi Tụng*, Vasubandhu nêu lên tương quan giao cảm giữa "ta và người". Mỗi người có một nghiệp riêng, nhưng trong tương quan xã hội, người ta cùng nhau tạo nên một *công nghiệp* với gia đình, cộng đồng, và những tập thể dân tộc. Như vậy, công nghiệp là một mạng lưới giao lưu, kết hợp mọi "biệt nghiệp" của những cá nhân trong một tập thể.

Công nghiệp giới hạn mức độ tự do hành động của cá nhân. Nó có trước cá nghiệp: vì khi ta chưa mở mắt chào đời, thì gia đình và xã hội từ bao đời trước đến nay đã và đang sinh hoạt, tạo ra bao nghiệp lực truyền thống như phong tục, tập quán, thành những dạng gia phả hay lịch sử dân tộc.

Một hài nhi sơ sinh ở Hiroshima năm 1945 chưa kịp tạo nghiệp gì thì đã lãnh công nghiệp và bi thảm sát trong vụ nổ trái bom nguyên tử, một hậu quả do bọn lãnh đạo hiếu chiến Nhật gây ra.

Về nhận thức hay tri thức, cá nhân cũng chịu ảnh hưởng công nghiệp: nhãn quan hay nhân sinh quan của ta đã bị kinh nghiệm ha thành kiến xã hội, lịch sử khuôn nắn, khiến ta khó nhìn thẳng vào sự thực bằng "cái nhìn riêng" của mình.

Trong tương quan giữa cá nghiệp và công nghiệp, ông nêu vấn đề: Ta có thể giao cảm, biết được tâm tư người khác không?

Có nhiều người cho rằng tâm người ta không thể biết được. Vashubandhu đối đáp rằng đối với bậc giác ngộ, đã phá màn vô minh dày đặc, như Phật có thể soi thấu tâm ta, hiểu ta hơn chính ta. Trạng thái giác ngộ được ví như lúc tỉnh ngủ, vừa thoát một giấc mơ. Lúc đang mộng, tâm ta đầy hình ảnh hỗn độn, phi lý. Giả như ta mộng thấy mình nằm với người tình, tưởng là người thật, cả thân ta rung động trong lạc thú. Cái tâm mê muội điều khiển luôn cả cái thân. Người giác ngộ hiển nhiên là hiểu được "giấc mơ" của kẻ mê vọng.

Theo Vasubandhu, chẳng những tâm ta có thể giao cảm với tha nhân, chúng ta còn có khả năng ảnh hưởng lẫn nhau về mọi mặt, cả xấu và tốt. Trong tương quan động giữa các cá nghiệp, người ta đã và đang kết mạng công nghiệp, hoặc tốt hoặc xấu.

Tham khảo

- Anacker, Stefan. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal B., 1984.
- Pruden, Leo, trans. *Abhidharma Kosa Bhasyam*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988.
- Kochumuttom, Thomas. *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogàcarin*. Delhi: Motilal B., 1982.

HARIBHADRA

Sinh: 459, theo truyền thuyết.

Tử: 529; theo học giả hiện đại, ông chết năm 770, ở Ấn Độ, thọ 70 tuổi.

Tác phẩm chính: Anekāntajayapatakā (giờ chiến thắng của chủ thuyết tương đối), Ashatakaprakarāṇa (Luận giải về Bát chính), Yogabindu (Căn Cơ Thiền định).

Chủ điểm tư tưởng:

Tư tưởng đa nguyên có khả năng thực tiễn dẫn đến chân lý toàn diện.

Chủ trương Bất bạo động, với tinh thần đại đồng, bao dung tất cả mọi quan điểm, mọi truyền thống tư tưởng dị biệt – Kỳ na giáo đã trở thành cái nôi, hay môi trường nuôi dưỡng tư tưởng đa nguyên ngay từ một ngàn năm trăm năm trước.

Chân lý ở khắp mọi nơi. Mỗi truyền thống tư tưởng tiếp cận chân lý và thực hiện nó một cách khác nhau, nhưng các bậc giác ngộ đều đáng tôn sùng như nhau.

Xuất phát từ chủ trương Bất bạo động, tinh thần nhân ái và hòa đồng tôn giáo, tín đồ Jaina (Kỳ Na) sẵn sàng chung sống và hợp tác với tín đồ Yoga (Dugià) và Phật tử trong mọi lãnh vực tôn giáo và xã hội để tiến tới một thế giới đại đồng.

Haribhadra là một ẩn sĩ, có tác phong tương tự như Lão Tử bên Trung Hoa nên lý lịch không có điểm nào rõ ràng, chính xác. Cuộc đời ông toàn là truyền thuyết, huyền thoại. Nghe nói ông xuất thân ở giai cấp tu sĩ Balamôn (Brahmin) tài cao, học rộng, uyên bác phi thường. Tương truyền rằng thời trẻ Haribhadra là một thanh niên cao ngạo, tự cho là một người đã thấu thái hết tư tưởng thời đại, nên ông đeo một đai lưng lớn ôm giữ “bụng chữ nghĩa” kéo sợ bất ngờ nó nổ tung ra bất cứ lúc nào... thì phiền cho thiên hạ. Ông thách bất cứ ai có thể nói với ông một điều gì mới lạ. Nếu có, ông sẽ nắm bắt ngay vấn đề để tìm hiểu đến cùng. Một hôm, Haribhadra gặp một ni cô Kỳ Na tên Yakimi, đọc một bài thi tụng ông chưa từng nghe và không hiểu nổi. Qua phút dao động, ông tỉnh lại, thành khẩn xin Yakimi chỉ giáo. Sau đó, ông được giới thiệu bậc thầy của cô, thành tín thụ giáo, để rồi trở thành một bậc đại giác trong Kỳ Na giáo.

KHO TÀNG TRIẾT LUẬN VÀ VĂN HỌC CỦA HARIBHADRA

Kho tàng triết học Ấn Độ còn lưu giữ hàng trăm tác phẩm mang tên Haribhadra, về đủ mọi đề tài từ văn chương đến triết học, tôn giáo như *Truyện Samaraicakaha*, kể những hành vi tạo nghiệp, như chuyện một kẻ gian tham bị tái sinh thành một cây dừa, và *Truyện Dhurtakhyana*, thần thoại Ấn Độ với những nhân vật có tác phong tương tự một số thần thánh trong Ấn Độ giáo...

Nhiều luận văn triết học bằng chữ Phạn, như *Anekantajayapataka* và *Sastravartasamuccaya* bàn về các giáo phái trong cả Ấn giáo và Phật giáo. Mặc dầu tận tụy ở giáo lý Kỳ Na, nhưng Haribhadra sẵn sàng chấp nhận chân lý được khai tổ ở

các tôn giáo khác. Chính ở phong cách và thái độ phóng khoáng này, ông đã thể hiện tư tưởng Bất bạo động và hòa đồng chân chính của Kỳ Na giáo một cách hùng hồn nhất. Cụ thể là ở cuốn *Ashtakaprakarana*, ông đề ra tám phẩm hạnh cho mọi tín đồ thuần thành của bất cứ tôn giáo, tín ngưỡng nào trên thế gian: Bất bạo động, chân thực, lương thiện, trinh tiết, vô vị lợi, tôn kính thầy, chay tịnh và tịnh tiến hướng về đích giác ngộ.

Trong sách *Yogabindu* (Căn Cơ Thiền quán trong Dugìà), ông suy tôn Phật là *Mahamuni*, Đấng Đại Giác của toàn thể nhân loại. Những hiền giả của Kỳ Na cũng được gọi là Bồ Tát, *Boddhisattva*. Đây là quan điểm Đa nguyên, đa diện, *anekanta*, hoàn toàn tương đồng với quan điểm “Đồng qui nhi thù đồ” của Khổng (xin xem thêm Lời tựa và Khổng Tử ở phần đầu sách này).

Nó cũng là biểu hiện tích cực của tinh thần Bất bạo động *Ahimsa* sẽ được Gandhi thể hiện ở phong trào Bất bạo động giành độc lập cho Ấn Độ vào thế kỷ XX.

Tham khảo

- Granoff, Phyllis. “Jain Lives of Haribhadra: An Inquiry into the Sources & Logic of the Legends”. *Journal of Indian Philosophy*, 17, no. 2 (1989).
- Tatia, Nathmal. *Studies in Jaina Philosophy*. Banaras, India: Jain Cultural, Research Society, 1951.

JAYARĀSI BHATTA

Sinh: Khoảng thế kỷ VII, Ấn Độ.

Tử: không rõ.

Tác phẩm chính: Tattvopaplavasimha (Nghịch Đảo Mọi Nguyên Lý Cổ Truyền)

Chủ điểm tư tưởng:

Mọi tri giác, nội quan, đều không dẫn đến tri kiến đích thực. Không có Thượng đế, thần linh, hay tiểu ngã Atman: tất cả là hư cấu.

“Giải thoát” cũng là Ảo tưởng.

Chết là chấm dứt cuộc sống.

Chỉ có lạc thú ở đời là có thực và đáng quý nhất.

— — —

Bhatta là triết gia tiêu biểu cho trường phái Duy vật Ấn Độ mệnh danh là Carvaka, hay Lokayata. Luận thuyết của ông cực kỳ quan trọng trong tư tưởng giới Ấn Độ, vì nó là tác phẩm độc nhất của phái Duy vật còn lưu giữ được đến nay. *Tattvopaplavasimha* còn được dịch là “Mãnh Sư Nuốt Sống Tất Cả/ Tiêu hủy mọi phạm trù tư duy”

Ông chủ trương tấn công, phản kháng tất cả những tín ngưỡng và tư tưởng Thần học, tôn giáo theo truyền thống *Veda*.

Ông đề cao cuộc sống hiện tại, dả phá mọi tín ngưỡng về thiên đàng, địa ngục, và những cảnh giới siêu nhiên, huyền thoại. Ngoài cõi trần gian ra, không có gì có thực. Tư tưởng đó được trình bày trực tiếp trong tác phẩm độc nhất của Bhatta. Và gián tiếp qua những bản tóm lược về phái Carvaka trong tác phẩm của các đối thủ Madhva Acharya và Shankara, ta có thể tổng hợp để tái thiết khung sườn của trường phái duy vật này.

Theo học giả Giuseppe Tucci, trong cuốn khảo luận về phái Duy vật Ấn Độ (*Linee di una storia del materialismo indiano* – 1924, Roma) tư tưởng phái Carvaka qui về một số chủ điểm, như sau:

Mọi kinh sách tôn giáo đều giả dối, vô dụng.

Mọi thần thánh đều hư cấu.

Mọi vật đều phải chết, không có gì bất tử, kể cả linh hồn.

Vạn vật đều kết cấu bằng các nguyên tố vật chất (*mahabhūtas*)

Trí tuệ cũng chỉ là một dạng biến hóa của vật chất.

Chỉ có tri giác về sự vật cụ thể hay cảm giác trực tiếp mới cho ta kiến thức chân chính.

Mục đích cuộc sống là hưởng thụ tối đa, tận hưởng lạc thú ở đời (*pratyaksha*).

Phái Carvaka là một phong trào phản động, chống phá mọi tín ngưỡng và tư tưởng phiến thần xuất phát từ kinh Veda, cụ thể là những ý niệm siêu hình như *Brahman/Atman* coi Đại ngã Brahman (Phạm Thiên) như đấng tạo hóa điều khiển vũ trụ vạn vật. Nó khiến quần chúng rời xa cuộc sống thực tế, quên lãng bản thân, lúc nào cũng sẵn sàng lìa bỏ thân xác "ô trọc", hồ hởi chấp nhận cái chết để được hòa nhập với Đại ngã thanh thoát ở cõi cực lạc bên kia cuộc đời.

Jayarasi Bhatta kịch liệt chống đối chế độ biệt đãi tu sĩ Bàlamôn chiếm độc quyền tế lễ thần linh và xúi giục tín đồ thờ cúng linh hồn tổ tiên, chỉ hướng về những bóng ma quá khứ và thiên đường vị lai, chạy trốn hiện tại. Phái Duy vật chống tận

gốc rễ nền văn hóa duy thần này ở kinh Veda. Họ nêu vấn đề chiến lược, chất vấn đối thủ: “*Bằng cách nào quý vị biết là những thần linh có thực?*”.

PHƯƠNG PHÁP TƯ DUY

Vào thời Bhatta có ba cách tri thức (pramanas) được công nhận trong giới lý luận triết học: nhận thức, suy luận và bằng chứng.

Nhận thức được phân định rõ thành hai phần: *hướng ngoại* là phần tìm hiểu ngoại vật bằng ngũ quan, và *hướng nội* là phần hiểu biết sự trạng tinh thần nội tâm. Phái Carvaka chấp nhận cả hai, nhưng vẫn chất vấn về tính khả tín của phương pháp suy luận cổ điển.

Các luận giả Ấn Độ thường lập luận theo một khuôn mẫu chung. Thí dụ:

Đề tài chứng minh: D là L (Trên đồi có lửa)

Luận giải: (1) D là K (Trên đồi có khói)

(2) Tất cả K là L (Bất cứ đâu có khói là có lửa)

(3) Do đó, D là L (Trên đồi có lửa)

Luận giả Ấn Độ gọi (1) là *sadhya*, tương tự mệnh đề chính (major term), (2) là *hetu*, tương tự mệnh đề trung gian (middle term) ở logic tây phương, (3) là *paksha*, tương tự mệnh đề phụ kết (minor term). Điều đáng hoài nghi là: có chắc chắn rằng “cứ ở đâu có khói là có lửa”, hoặc “có lửa là có khói”. Khẳng định như thế là đề ra một sự thật phổ quát đúng trong mọi trường hợp. Nhưng, phái carvaka lập luận rằng: muốn lập một mệnh đề phổ quát để diễn đạt một chân lý phổ quát (universal truth) người ta phải có tri thức phổ quát, nghĩa là biết *tất cả mọi sự thật* trong mọi trường hợp có thực. Không thể lấy một vài trường

hợp cá biệt như “khói lửa trong bếp” để suy rộng ra mọi trường hợp, để đi tới kết luận chung: “bất cứ khi nào thấy khói là biết rằng có lửa”.

Theo Jayarāsi Bhatta, tri giác hay tri thức con người rất giới hạn, không thể biết hết mọi sự xảy ra trong vô số trường hợp từ quá khứ, hiện tại suốt tới tương lai vô tận.

Dù đối với một sự kiện “khói kèm theo lửa”, có biết bao trường hợp và điều kiện hiện thực vượt ngoài giới hạn tri giác của con người.

Riêng về mặt luận lý, khi phát biểu “tất cả K là L” (Đâu có khói, ở đó có lửa), nó có nghĩa tương đương với câu nói: “Ở đâu không có lửa, tất nhiên không có khói” (Tất cả *không L là không K*). Nhưng muốn lập một mệnh đề phổ quát như thế, người ta buộc phải quan sát mọi trường hợp thường xuyên suốt từ quá khứ tới tương lai xem có trường hợp nào *ngoại lệ* hay không. Việc này hiển nhiên là bất khả thi.

Ta chỉ có thể xác tín khi phát biểu về một chân lý chung hay sự thực phổ quát nếu nó hoàn toàn *vô điều kiện* (unconditional). Thí dụ, ở mệnh đề phổ quát: “Tất cả $K = L$ ”

Phải thiết lập thành *điều kiện cách*:

“Tất cả $K = L$ với điều kiện V”

nghĩa là thuộc từ L phải có điều kiện xác minh.

Thí dụ, ta đã từng thấy nhiều khi bếp đun củi thì bốc khói. Nên ta sẵn sàng tin rằng: “tất cả gỗ hay củi khi cháy đều bốc khói”. Nhưng ta quên một điều kiện là củi khô mới dễ bắt lửa. “Khô ráo” là *một điều kiện* cho lửa cháy. Phải nói thêm: Mọi gỗ cháy đều là gỗ khô. Nếu nói “tất cả” thì không có ngoại lệ:

Có khi gỗ không khô (ẩm ướt) cũng bốc khói. Nên một mệnh đề biểu thị sự thật phổ quát, hoặc một qui luật khách quan tuyệt đối phải vượt ngoài mọi điều kiện, mọi ngoại lệ. Nhưng, theo Bhatta, loài người không bao giờ có thể đạt được chân lý

tuyệt đối, sự thực toàn diện bằng tri giác tương đối hay kiến thức giới hạn của mình.

Quan điểm về chân lý *bất khả tri* trong tư tưởng Duy vật Ấn Độ thời Bhatta khác biệt hẳn với các phe phái Duy Vật Tây phương theo tư tưởng Tiền Định Luận (Determinism) của Newton và thuyết Tiến hóa của Darwin. Quan điểm hoài nghi của Bhatta từ ngàn năm trước gần với David Hume, và khác xa niềm tin gọi là “tích cực” ở *qui luật khách quan tất yếu của lịch sử*, của Marx một ngàn năm sau. Đối với Jayarasi Bhatta, những cái gọi là qui luật tất yếu, thuyết tất định đều là hư cấu do chủ quan con người ngụy tạo.

Điểm độc đáo nhất ở Bhatta là thái độ cận nhân tình; khi ông chấp nhận thông thức, cho rằng những kiến thức tương đối của tri giác vẫn có lợi ích thực tiễn cho quần chúng hơn là những chủ nghĩa hay tư tưởng phức tạp, những lý tưởng rời xa cuộc sống bình thường.

Tham khảo

- Jha, Ganganatha. *Purva – Mimamsa in its Sources*. Varanasi, India: Banares Hindu University, 1964.
- Peresira, José. *Hindu Theology: A Reader*. NY: Doubleday, 1976.
- Radhakrishnan & Charles Moore. *A sourcebook in Indian Philosophy*. NJ: Princeton U. Press, 1957.
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Cambridge University Press, 1922
- Hiriyanna, M. *The Essentials of Indian Philosophy*. London: Allen & Unwin, 1949.

SHANKARA

Sinh: 788, ở Kerala, Ấn Độ

Tử: 822

Tác phẩm chính: Bhagavadagitabhashya (Luận giải Bhagavad Gita), Atmabodha (Tri kiến Tự Ngã), và Các luận giải về Áo Nghĩa thư (Upanishads).

Chủ điểm tư tưởng:

Brahman là bản chất thực tại Phi – Nhị (Advaita). Hiện tượng giới là một tuồng Ảo Hóa (Mây) của Bhraman. Trí tuệ thiền quán là chính đạo dẫn đến giải thoát. Thử nghiệm Đại Ngã Brahman là mục đích tối thượng của nhân loại.

— — —

Shankara xuất thân từ một gia đình Balamôn, theo các đạo sư (guru) học lối ẩn tu xuất thế (sannyasa). Sau ông theo đại sư Govinda, được điểm đạo từ tuổi thiếu niên. Shankara có biệt tài biện chứng thường tranh luận ngang ngửa với nhiều luận giả **đanh tiếng** đương thời. Tiếc thay, mới 32 tuổi ông đã tạ thế!

Nhưng với khoảng đời ngắn ngủi như thế, Shankara đã thành đạt sự nghiệp vĩ đại của một thi sĩ, đạo sĩ, được tôn là thánh

nhân trong truyền thống Vệ đà qua Áo nghĩa thư *Upanishads*. Ông là người sáng lập tông phái Vệ đà Phi Nhị (*Advaita Vedanta*). Tư tưởng giới từ Đông sang Tây đều phải thông hiểu tinh hoa tư tưởng của Shankara, đúc kết trong câu: “Brahman là thực hữu, hiện tượng giới là hư ảo, tự ngã không khác với đại ngã Brahman” (*Brahman slatyam, pagan mithya, jivo brahmaiva naparah*).

ATMAN (LINH HỒN), JIVA (CÁ NHÂN) VÀ BRAHMAN (ĐẠI NGÃ)

Shankara dạy rằng tiểu ngã của một người ngự tại phần tâm thức sâu thẳm, vô hình, vô trạng, vô phân biệt. Tại tâm thì Tiểu ngã với Đại ngã là một, “cái đó là người” (*tat tvam asi*). Câu này, trong Áo Nghĩa Thư, chính là nền tảng thiết lập triết học Phi Nhị, *Advaita* của Shankara. Nó xác định rằng mọi vật, mọi sự đều là *brahman*, vì không có gì là thực hữu ngoài *Brahman* cho dù mỗi sự vật mang một tên gọi khác nhau. Chính vì thế, “*Atman*” chỉ khác tên gọi với “*Brahman*”, tuy hai mà là một. Tất cả hợp nhất trong một thực thể đại đồng, gọi là Phi Nhị (*advaita*). *Brahman* là thực thể, thuần khiết, là tâm thức siêu hình, và chính là suối nguồn cực lạc.

Cá thể *Jiva* bị giới hạn trong hai thành phần tương đối: ngã và phi ngã. Do sự phân biệt cái trong, cái ngoài, “ta” với “người” nhận thức mê vọng (*adhyasa*). Nhà Phật thường nêu ví dụ về ảo giác nhìn lầm khúc dây thành con rắn (dây là dự kiện giác quan trực tiếp, là cái ta nhìn thấy trong hiện tại, nhưng nó bị hình bóng “con rắn” từ ký ức quá khứ trùm phủ lên sợi dây trước mắt). Ảo giác “rắn – dây” cũng y như khi ảo ngã trùm phủ lên thực ngã *atman*.

Những đặc tính ích kỷ hay vị kỷ của ảo vọng cá nhân khiến nó nhìn mọi sự vật bằng quan điểm kỳ thị, tự tách rời ra khỏi

tương quan tự nhiên, cá thể không còn hòa đồng được với toàn thể vũ trụ và nhân sinh nữa.

GIÁC NGỘ VÀ KHÁI NIỆM "GIẢI THOÁT"

Theo truyền thống Áo Nghĩa Thư, *moksha* là trạng thái tự do, giải thoát khỏi vòng ảo hóa, thoát khỏi tình trạng vô minh, ngu dại. Song Shankara nhận thấy khái niệm "thoát khỏi vòng" hay "giải thoát" nghe vẫn còn có vẻ tiêu cực, chưa thể đạt tới giá trị tối cao, tuyệt đích của nhân loại. *Moksha*, trong nghĩa tích cực, là biến cố *thần hóa* (extase), một khám phá tự ngã, nhận biết ta là ai, ta là gì – một thể nghiệm viên mãn mọi tiềm năng trí tuệ, thấy rõ toàn thể vũ trụ thu gọn trong ta. Nó là chính tri kiến đạt chân lý Phi Nhị, không còn phân biệt ta với người hay ngoại vật, không còn chủ khách, trong ngoài. Tiểu ngã đã hóa thân thành Đại ngã, và ngược lại. Đó là giác ngộ! Đó là lúc ta là *Brahman*, và *Brahman* là ta, là tất cả.

Một số người chống thuyết Phi Nhị (Advaita) không phân biệt thực thể Brahman với hiện tượng hư ảo: nếu thế thì mọi sự phân định chân giả đều trở thành vô nghĩa! Họ cho rằng phái Advaita gạt bỏ luân lý xã hội vì không đặt vấn đề "*thiện ác*"!

Theo Shankara, phê bình của họ tỏ rõ sự ngộ nhận, lẫn lộn hai bình diện thực nghiệm và thực tại. Trong thuyết nghiệp báo, mỗi người đều phải chịu trách nhiệm về hành vi tốt xấu của mình. Do đó, trên bình diện thực nghiệm, sự phân biệt tốt xấu chẳng những có đầy ý nghĩa, mà còn rất quan trọng cho đến khi cận kề giác ngộ (*moksha*). Mỗi hành vi tốt là một bước dẫn ta đến gần *Brahman* và ngược lại, việc xấu là một bước rời *Brahman*. Không giống như Tuyệt đối thể toàn trí, toàn năng của Hegel (*Hegel's Absolute*) vì *Brahman* không bao giờ trở thành

một đối tượng hay một vật gì, dù là đối tượng của tri thức. Đơn giản, *Brahman* chỉ là *thực tính*.

Tham khảo

- Deutsch, Eliot A. *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu, Hawaii: University Press, 1968. *A Sourcebook of Advaita Vedanta*, 1971.
- Puligandla, R. *Fundamentals of Indian Philosophy*. New York: Abingdon Press, 1975.

Sách này giới thiệu những vấn đề, phương pháp và những dị biệt giữa các hệ thống triết học Ấn Độ, và một luận đề quan trọng về Phi Nhị.

RĀMĀNUJA

Sinh: 1017, ở Shriperumbudur, Ấn Độ.

Tử: 1137, ở Shrarinangam, Nam Ấn .

Tác phẩm chính: Shribhashya (Luận giải kinh Phạm Thiên), Gitabhashya (Luận giải Gita), Vedantasara (Yếu nghĩa kinh Veda).

Chủ điểm tư tưởng:

Brahman được xem là Chúa Trời.

Thế giới vạn vật do Chúa Brahman tạo ra có thực thể như chính Brahman. Vật chất và mọi cá thể đều trường tồn như Brahman. Linh hồn vạn vật đều giống nhau. Vô minh là nguồn gốc nô lệ đau khổ. Sùng tín có thể là con đường giải thoát.

— — —

Ramanuja xuất thân từ giai cấp tu sĩ Bàlamôn (*Brahmin*). Ông lấy vợ từ năm 16 tuổi, nhưng sau khi thân phụ ông mất, Ràmànuja bỏ nhà đi tu. Theo học Yadvaprakasha ít lâu, ông bất mãn với tư tưởng duy vật độc đoán, bèn tìm tới các vị thi thánh (*alvars*) ở miền Nam Ấn Độ, như Yamuna, Mahapurana... theo con đường Huyền học Đốn Ngộ. Từ đó Ramajuna luận giải Áo Nghĩa Thư bằng trực giác của thi thánh.

Học giả Tây phương ví ông như một *nhà thần học Ấn Độ* có tinh thần Thiên Chúa Giáo do quan điểm coi Brahman như Thiên Chúa hữu ngã. Tư tưởng Ramajuna thuộc khuynh hướng Nhất nguyên. Triết học của ông là một nỗ lực kiến thiết và sáng tạo một hệ thống tổng hợp ba dòng tư tưởng truyền thống: *Upanishads, Gita và Brahman sùtras*.

Khởi điểm là vấn đề cơ bản nêu lên từ Áo Nghĩa Thư: cái gì cho ta khả năng biết và hiểu được chân lý? Ràmànuji kết luận: *Brahman*. Chính Brahman là nguồn chân lý, là đáng toàn trí, toàn năng có khả năng tri kiến toàn thể.

BRAHMAN TOÀN TRÍ, TOÀN NĂNG

Từ khởi điểm Tri thức luận, Ràmànuja đã định nghĩa: Tri thức là khả năng phân biệt. Người ta không thể nhận định sự vật nếu không có khả năng phân tích cái *đồng*, cái *dị*. Phải biết nhận định những đặc tính cá biệt của mỗi sự, mỗi vật. Nhưng đồng thời cũng phải hiểu rằng không có cái gì đơn thuần, không có cái gì hoàn toàn khác, hay hoàn toàn giống nhau. Trong những cái dị biệt có điểm tương đồng, và ngược lại, có điểm dị biệt trong những cái tương đồng. Ông đưa ra hệ luận “Nhất thể trong thiên sai, vạn biệt”: cái Một bao hàm trong tự thân nó sự dị biệt, đa dạng. Tuy Ràmànuja đồng ý với Shankara rằng “*Brahman* là thực hữu”, nhưng ông không tin rằng Brahman tuyệt đối tách rời mọi cá biệt tính. Khi Áo Nghĩa Thư nói “*Brahman* thuần khiết không có yếu tố tiêu cực nào”, không có nghĩa là Brahman không có đặc tính gì cả. Nhất định Brahman phải có những đặc tính tốt (*saguna*), như những đức tính của Đáng toàn trí, toàn năng trong sáng tạo. Đặc tính độc đáo của Đại ngã Brahman là khả năng tự biến, tự hóa thành mọi thể dạng dị biệt. Vũ trụ Brahman gồm ba thực thể cơ bản: Phạm

Thiên (Brahman), Linh Hồn (Jiva) và Vật Chất. Mặc dầu cả ba thành phần đều có thực, nhưng Linh hồn và Vật chất ở ngôi thứ yếu, phải phụ thuộc ngôi chủ yếu là Phạm Thiên: chúng là phần thể xác của Linh hồn Đại ngã Brahman. Dĩ nhiên, hồn không thể phân ly, tách rời khỏi thể xác. Chính khái niệm "*aprithak - siddhi*" (bất khả ly gián) này sẽ giải thích mối quan hệ nhất quán giữa thể chất và phẩm tính của một thực thể trong toàn thể. Phẩm tính phải tương nhập với vật chất mới hiện hữu được. Cũng theo nguyên lý đó, vật chất và linh hồn không thể hiện hữu nếu thiếu Phạm Thiên. Nói cách khác, theo Rāmānuja, Phạm Thiên không phải là một thực thể phi ngã, phi bản sắc. Phạm Thiên sinh ra vạn vật, mỗi vật đều có bản sắc, có linh hồn và thể xác cá biệt. Tất cả đều có thực vì tất cả đều xuất sinh từ Phạm Thiên, từ Brahman. Rāmānuja muốn nói rằng: tất cả trong một, và một trong tất cả.

Một vấn nạn mà Rāmānuja thường phải đối đáp, là câu hỏi: "*Làm sao thiếu số Một có thể bao hàm đa số dị biệt như thế?*"

Để giải thích, ông chỉ ra nguyên tắc văn phạm gọi là *Sāmānādhikarnya*, tức là cách kết cấu những từ ngữ dị biệt lập nên một mệnh đề. Lấy thí dụ một câu nói thông thường: "Đây là ông *Devadatta*". Ông này từ nhỏ đến lớn chỉ có một tên riêng là *Devadatta*, nhưng con người hay thân xác ông ta từ lúc nhỏ đến già, từ quá khứ đến hiện tại đã nhiều lần đổi khác, từ hình dáng đến tâm trạng đều khác biệt, không phải là một. Tuy nhiên, từ quá khứ đến hiện tại, từ nhỏ đến lớn ông ta vẫn chỉ là một người, có tên gọi *Devadatta*. Cũng y như những chữ kết hợp thành một câu văn, tuy mỗi chữ một nghĩa khác nhau, nhưng cả câu chỉ biểu hiện một sự thể độc nhất mà thôi. Những cá thể dị biệt, như vật, không hề mâu thuẫn với toàn thể duy nhất. Và lại, mọi cá thể thuộc thành phần dị biệt với toàn thể, cũng như thành phần vật chất và linh hồn, vẫn tùy thuộc và thuận theo ý chí chủ đạo của Phạm Thiên thì không thể nào phát sinh bất cứ mâu thuẫn nào trong tổng thể được.

Ý trên đã được Ramanuja khai triển theo sát “nghĩa đen” của Áo Nghĩa Thư mô tả vũ trụ vạn vật như là những sinh linh nảy sinh từ bào thai vĩ đại trong lòng Phạm Thiên. Để phù hợp hay phụ họa với thuyết luân hồi trong truyền thống Ấn Giáo, Ramanuja đề cập đến giới hạn thời gian của đời sống: không có vật gì không hư hoại, không ai có thể sống mãi. Cái chết của từng người hay hư hoại của mỗi vật là do sự phân hủy của vật chất mà thôi.

Vạn vật do Phạm Thiên tạo dựng bằng vật chất và mỗi vật được phú cho một linh hồn. Mỗi loài có một hạn kỳ sống chết, tùy theo chất loại và môi trường sống. Mỗi vật đến hạn kỳ riêng, thân xác của cá thể đó trở về tổng thể vật chất. Vì vật chất tồn tại cùng linh hồn và Phạm Thiên, thể xác đó “là cát bụi, trở về cát bụi”, làm nguyên liệu cho cuộc tái sinh, một kiếp sống mới trong chu kỳ sinh hóa mới, do Phạm Thiên định liệu theo qui luật Nghiệp quả (*karma*).

TIỂU NGÃ TRÊN ĐƯỜNG TIẾP CẬN ĐẠI NGÃ

Theo Ramanuja, tuy Tiểu Ngã (Atman) xuất sinh từ Đại Ngã (Brahman), nhưng đó chỉ là tương quan “dòng giống”, như cha với con. Con chỉ có thể tiến tới chỗ thân cận với cha, chứ nó không thể... trở thành cha nó! Đó là quan điểm trái ngược với Shankara và nhiều chi phái khác trong truyền thống Upanishad: xuất sinh từ Brahman để rồi trở về hợp nhất với Brahman, trở thành Brahman”. Ramanuja nhất quyết phân biệt cái hữu hạn với vô hạn. Phạm Thiên là tuyệt đối vô hạn. Vạn vật thuộc cõi hữu hạn, không thể nhập vào vô hạn. Ngay cả linh hồn, tuy vĩnh cửu, nhưng thuộc hàng thứ yếu cũng không bao giờ trở thành Phạm Thiên. Con không bao giờ trở thành cha, tạo vật không thể trở thành tạo hóa, Brahman, Đấng

toàn trí, toàn năng, toàn thiện, toàn hảo. Tóm lại, Phạm Thiên tuy cùng một *bản chất* như tạo vật, nhưng không đồng một *bản tính*. Đây là trọng điểm khác biệt giữa Rāmānuja và Shankara: tiểu ngã của Ramanuja giữ nguyên bản sắc linh hồn vĩnh cửu cùng, để mãi mãi giao cảm với Đại ngã, nhưng không thể nhập làm một với Đại ngã được. Ngược lại, theo Shankara, cá thể tự xóa, tự hủy để giải thoát và nhập làm một với Brahman.

Về mặt xã hội, Ramanuja chủ trương không phân biệt giai cấp, địa vị xã hội, bất cứ ai theo đường lối tôn sùng và tận hiến cho Phạm Thiên đều có thể giải thoát khỏi nghiệp quả luân hồi. Quan điểm này được quần chúng Ấn Độ hân hoan đón nhận, nên giáo phái của Ramanuja được phổ biến và tồn tại lâu dài nhất ở Ấn Độ từ xưa đến nay.

Tham khảo

- Bhatt, S. R. *Studies in Ramanuja Vedanta*. New Delhi: Heritage Publishers, 1975.
Cuốn sách này là chuyên đề về siêu hình học của Ramanuja.
- Sharma, C.D.A. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. N. Delhi. Motilal Banarsidass, 1964.
- Srinivasachari, P.N. *The Philosophy of Visistadvaita*. Madras, India: The Adyar Library, 1978.
- Varadachari, K.C. *Sri Ramanujas Theory of Knowledge*. Madras: Devasthanama Press, 1943. Nhận định về Tri thức Luận của Ramanaju.

MADHVA

Sinh: 1197, ở Rajatpitha tiểu quốc Karnataka, Nam Ấn .

Tử: 1276, ở Nam Ấn Độ.

Tác phẩm chính: Madhva bhashya (Luận giải về kinh Phạm Thiên), Gitabhashya (Luận giải về Gita).

Chủ điểm tư tưởng:

Phạm Thiên là thực thể độc lập duy nhất.

Mặc dầu vật chất và các linh hồn cũng là những thực thể vĩnh cửu, nhưng vẫn phải tùy thuộc Phạm Thiên.

Ân sủng của Thượng đế không phải là món quà cho không, mỗi người phải tỏ lòng thành khẩn với Phạm Thiên mới có hy vọng được ban ơn.

— — —

Tiểu sử Madhva rất mơ hồ, chỉ còn những truyền thuyết: Ông theo thầy Achyutapreksha, đệ tử của Shankara, học về Phi Nhị Luận (*Advaita*), nhưng không thoả chí, quay sang học Vimuktatman về Kinh điển Veda. Chẳng bao lâu, ông lại bất mãn, đổi tên là Anandatirtha. Vài năm sau, ông lại đổi tên là Madhva, kịch liệt chống đối Shankara qua gần bốn chục cuốn sách luận về tín ngưỡng Vishnu. Với ông, Vishnu chính là Brahman.

Shankara thuyết giảng về Phi Nhị thì Madhva phản bác bằng thuyết Nhị nguyên (*Dvaita*), lấy dị biệt làm bản chất vạn vật. Trong tiếng Phạn (sanskrit), chữ gốc *dvi* nghĩa là *hai*.

Madhva cho rằng mỗi sự, mỗi vật đều khác biệt nhau, xét cả về lượng cũng như phẩm. Hai vật trông giống y hệt nhau, nhưng mỗi vật có một bản chất cá biệt, độc đáo. Ông tạo nền tảng cho một *bản thể luận đa nguyên*, đề cao những cá thể dị biệt giữa Thượng đế và linh hồn, linh hồn và vật chất... Mỗi linh hồn cá biệt hẳn là phải khác nhau, cũng như từng hình thể, vật chất đều khác biệt nhau từ chi tiết đến toàn thể.

DỊ BIỆT TÍNH

Cá biệt tính trong Nhận thức luận của Madhva dựa trên sự quan sát thường thức. Ông cho rằng mọi sự vật đều liên quan và phụ thuộc nhau, thí dụ như thân xác phụ thuộc linh hồn, cũng như con cháu phụ thuộc cha mẹ, ông bà vậy. Từ đó suy ra cả vũ trụ vạn vật đều tùy thuộc ở Thiên ý của Brahman. Chỉ riêng chúa tể Phạm Thiên là độc lập, “độc nhất vô nhị”.

Cũng như Ràmànuja, ông công nhận Phạm thiên, linh hồn và vật chất là thực hữu, nhưng chỉ riêng Phạm thiên là thực thể độc nhất, thuần túy độc lập, có bản sắc, cá tính độc đáo, (*saguna Brahman*) khác với Brahman vô ngã của Shankara (*nirguna Brahman*).

Linh hồn gồm ba loại khác nhau: (1) loại có tự do vĩnh cửu, (2) loại đạt được tự do ở thế gian, (3) những linh hồn vĩnh viễn bị đày đoạ. Tư tưởng này hoàn toàn xa lạ với mọi tín ngưỡng truyền thống của Ấn Độ. Có lẽ Ramanuja chịu ảnh hưởng Thiên chúa giáo về Thiên thần và quỷ sa tăng.

Tham khảo

- Ramachandran, T.P. *Dvaita Vedanta*. New Delhi: Arnold – Heinemann, 1976.
- Rao, Nagaraja P. *The Epistemology of Advaita Vedanta*. Madras: Adyar Library, 1976.
- Sharma, B. N. K. *History of the Dvaita school of Vedanta & Its Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1960.

JAYATIRTHA

Sinh: 1365.

Tử: 1388.

Tác phẩm chính: Nyayasudha (Tràng hạt Luận lý) Luận giải về kinh Phạm Thiên (Brahman Sutras).

Chủ điểm tư tưởng:

Madhva đáng được suy tôn là bậc đại sư vì quán triệt tình nghĩa sâu xa của kinh Phạm Thiên (Brahman Sutras): vũ trụ hiện tượng hoàn toàn khác biệt với Thượng đế siêu việt bên ngoài cõi vật chất.

Thuyết Dị Biệt (Vishesha) biện giải rất rõ sự khác biệt thật sự giữa thần thể và thần tính của Thượng đế. Nó cũng phân tích tỉ mỉ những khác biệt giữa các sự vật tương đối.

— — —

Jayatirtha được coi là nhà luận giả quan trọng bậc nhất trong tông phái Nhị Nguyên Luận theo Madhva. Cuốn *Nyayasudha* (Tràng hạt luận lý) của ông được coi là “kiệt tác về luận lý thần học của Ấn Độ” (Pereira, 1976).

THƯỢNG ĐẾ VÀ THẾ GIỚI VẬT CHẤT

Theo Jayatirtha, toàn thể thực tại có 5 phạm trù của Dị Biệt: Thượng đế và vật giới, Thượng đế và những linh hồn có ý thức, Vật giới và những linh hồn có ý thức, linh hồn tương đối với linh hồn, và vật thể tương đối với vật thể. Muốn đạt tri thức thông suốt về Thượng đế người ta phải thông tỏ ý nghĩa trong kinh điển, để biết *Vishnu Narayana* là thực thể độc lập, toàn tri, toàn năng, đủ mọi đức tính toàn thiện, toàn hảo. Đây là những tính cách độc đáo của Dị Biệt Tính (*Visheshā*) không tạo vật nào có được. Những đặc trưng đó của Thượng đế vô hạn, vô lượng, không thể đo đếm trong khi mỗi sự vật đều có riêng một cá biệt tính độc đáo nhưng không thể tồn tại độc lập như Phạm Thiên. Sự tồn tại của chúng sinh hoàn toàn tùy thuộc ở ý chí Thượng đế. Giáo lý này khác xa với các tông phái truyền thống nhưng lại rất gần với Thần học Thiên Chúa giáo, nên ngày càng phát triển vào thời cận đại (Pereira, 1976).

Tham khảo

- Jayatirtha. *Vādāvalī*, trạn, P. Nagaraja Rao. India. Adyar Library, 1943
- Pereira, José. *Hindu Theology: A Reader*. NY: Doubleday, 1976
- Rao, P. Nagaraja. *The Epistemology of Dvaita Vedānta*. India, 1958

NĀNAK

Sinh: 1469, ở Talwandi (Nānkara bây giờ), Ấn Độ.

Tử: 1539 ở Panjab, Ấn Độ.

Tác phẩm chính: Asa Di Var (Thi Tụng), Japji (Thơ).

Chủ điểm tư tưởng:

Chỉ có một Thượng đế vô hình, vĩnh cửu, vượt ngoài vòng luân hồi.

Tụng niệm, kêu tên Thượng đế, Nām, có huyền lực xua đuổi tà ma.

Xuất gia (grihastha), cúng lễ, hành xác không phải là con đường dẫn đến giác ngộ hay giải thoát.

Làm việc thiện, bố thí, thờ phụng là hành vi tốt lành cho bản thân và xã hội.

Thi ca, âm nhạc, nghệ thuật và triết học đều cần thiết cho người ta muốn tiến tới giác ngộ, nhưng chỉ tôn giáo là có thể đưa tới giải thoát trọn vẹn.

— — —

Sống giữa một xã hội rối loạn, mâu thuẫn giữa hai thế lực Ấn giáo và Hồi giáo, Nanak thấy cần phải tìm một giải pháp để tái thiết nền tảng tư tưởng hòa bình, ổn định xã hội. Ông nêu cao tín ngưỡng ở một đấng Chí Tôn và tình nhân loại,

bác ái. Ông nỗ lực tổng hợp tinh hoa của các triết học và tôn giáo như Ấn giáo, Hồi giáo, Thánh giáo, Sufi, Bhakti... đồng thời tìm cách loại trừ dần những hủ tục và tư tưởng độc tôn, cực đoan như óc kỳ thị chủng tộc, phân chia giai cấp giữa tu sĩ Bàlamôn (*Brahmins*) và chiến sĩ (*Kshatriyas*), thương nhân (*Vaishyas*), giới lao động chân tay (*Shudras*) và đám cung đình là khốn khổ nhất xã hội. Nanak còn chống đối cả khuynh hướng đa thần hay phiếm thần (*Polytheism*).

Ông khắc khoải tìm kiếm một ý nghĩa nhân sinh và tìm cách lý giải nó, gạt bỏ những tín điều phi lý, phi nhân, rời xa cuộc đời thường và luật tự nhiên.

ĐẠO THI JAPJI

Tư tưởng triết học của Nanak kết tinh trong Thi tụng Japji, lời của Đạo sư (*Guru*). “Đạo sư” trước tiên là đại diện cho Đấng Chí Tôn vô hình, vô hạn, bất tử. Chân lý của Chí Tôn cũng siêu hình, vượt ngoài mọi ngôn ngữ loài người, nên cần đến tiếng nói của Đạo sư là người chuyển hiện chân lý siêu hình thành hữu hình. Đạo sư, do đó là bậc thầy khai tổ chân lý cho đại chúng. Tuy không phủ nhận vai trò khai hóa của nghệ thuật và thi ca, nhưng Nanak tích cực loại trừ tượng ảnh khắc họa Đấng Chí Tôn vô hình. Ông cho thi ca là dạng ngôn ngữ tuyệt diệu nhất giữa các ngôn ngữ tương đối tạo mối giao cảm và cộng thông với thực thể siêu việt.

Về mặt luân lý xã hội thực tiễn, Nanak dạy tín đồ giữ đức Chân thật vì Thượng đế là chân lý, là sự thật (*Sat*). Mọi hành vi và tư tưởng đều phải theo sát tiêu chuẩn chân thành, thực thà. Đó là việc thiện đầu tiên dẫn vào con đường thiện để tiếp cận Đấng Chí Tôn.

Giữa người với người chỉ có chân thật là nhân duyên kết hợp con người với nhau, và với siêu việt thể Chí Tôn. Đấng Chí Tôn cao quý, nhưng giai cấp “cao quý” trong xã hội không thể tiếp cận, nếu thiếu đức thành tín chân thực. Hành động trong phong cách cao thượng chứ không phải giai cấp cao hay quý tộc thì gần Thượng đế.

Nānak dạy rằng “Thiện nghiệp giúp ta thoát khỏi luân hồi”. Bằng hành động, con người tự kiến tạo vận mệnh của chính mình. Thi ca và nghệ thuật cũng là những phương thức tuyệt hảo giúp ta thăng hoa lên gần cảnh giới siêu thoát, đồng thời lại giúp ta xa lánh những tư tưởng duy vật, vụ lợi, ích kỷ và ảo vọng.

KINH NHẬT TỤNG ASA DI VAR

Nānak soạn bộ kinh này cho tín đồ tụng niệm hằng ngày, từ sáng sớm: mọi hành động đều thể hiện lòng thành kính Đấng Chí Tôn, lòng ngưỡng mộ những việc làm thánh thiện của con người ở trần gian. Hãy phân xét con người ở hành động chứ không phải ở giai cấp hay dòng giống. Những hành vi lương thiện, từ bi, hỉ xả sẽ giúp ta cộng thông với Thượng đế và đạt được tri kiến sâu xa qua lời chỉ dạy của Đạo sư chân chính (*satguru*).

Đạo sư Nānak nêu gương sống bình đẳng, thân ái và dân chủ bằng nhiều cách: lập những trung tâm sinh hoạt cộng đồng, quán cơm xã hội miễn phí và chính ông cùng ngồi chung mâm với mọi người. Ông thường nói: “không có ai là người Ấn, cũng không có ai là người Hồi...”, không phân biệt giai cấp hay chủng tộc. Luôn luôn tụng niệm *Nām* (namsimran), vinh danh Đấng Chí Tôn để tẩy rửa vọng niệm, ác ý.

Ở các đền thờ hay đạo tràng *Sikh*, các tín đồ và đệ tử của ông hàng ngày tụng niệm thánh thi *Japji* và *Asa Di Var*. Qua chín

Đạo sư đại đệ tử của Nanak, đạo Sikh đã và đang tiếp tục truyền bá cho đến hiện nay.

Tham khảo

- Gill, Pritam Singh. *The Doctrine of Guru Nānak*. Jullundher: New Book Co., 1969.
- Puri, J.R. *Guru Nānak: His Mystic Teaching*. Delhi: Radha Soami Satsang Beas, 1982.
- Singh, Gurmukh Nihal. *Guru Nānak, His life, Time and Teachings*. Delhi: G. Nānak Foundation, 1969.

RABINDRANATH TAGORE

Sinh: 1861 ở Calcutta, Ấn Độ.

Tử: 1941 ở Calcutta, Ấn Độ

Tác phẩm chính: Gitànjali (Tâm Tình Hiến Dâng, 1912), Sadhnà (1913), Personality (Tâm Linh Nhân Bản) (1917), Gorà (Hoàng Tử Gorà) (1924), The Religion of Man (1931).

Chủ điểm tư tưởng:

Thái Nhất (the Supreme One) là thực thể có cá tính, sáng tạo ra thế giới và con người để biểu hiện bản sắc độc đáo của mình.

Thái Nhất với con người hòa đồng với nhau trong tinh thần tương ái, bình đẳng.

Mục tiêu cao quý nhất ở đời là tự do, tự giải thoát khỏi dục vọng vị kỷ để thể hiện Nhân vị giữa xã hội và thiên nhiên. Tôn giáo là một đường lối hay môi trường Hòa Đồng cho mọi bản sắc cá biệt: "hòa nhi bất đồng".

Giáo dục chân chính nhằm mục đích giáo hóa bằng tinh thần nhân ái, bình đẳng, tự do – giúp con người thoát vòng dục vọng, ảo tưởng. Trí tuệ được nuôi dưỡng bằng thi ca, nghệ thuật và tư tưởng đại đồng.

Tagore là một người Á châu đầu tiên nhận vòng Nguyệt quế giải Văn chương Nobel năm 1913. Năm phút trước khi trút hơi thở cuối cùng ông còn đọc câu thơ chót cho đủ 1000 bài, bên cạnh 2000 ca khúc, 200 truyện ngắn, 38 kịch bản và vô số luận đề văn chương, tôn giáo, phê bình văn học, nghệ thuật, chính trị... Về truyện ngắn, có người so sánh Tagore với văn hào Chekhov và Guy de Maupassant. Mười sáu năm cuối đời, ông còn vẽ thêm 2500 họa phẩm và hàng trăm tiểu phẩm hình họa. Về kịch, ông vừa viết kịch bản, vừa làm đạo diễn và diễn viên.

Tri thức bách khoa và sức sáng tạo của Tagore khiến người ta liên tưởng ngay tới ngôi sao Bắc Đẩu trên vòm trời văn hóa Phục Hưng ở Ý: Leonardo da Vinci. Nhạc của Tagore được đại chúng mệnh danh là *Rabindra Sangeet* (Nhạc Rabindra) thường được ca sĩ trình tấu và cả nông dân, ngư phủ, thợ thuyền, kỹ nữ ngâm nga. Trong giai đoạn sinh viên, trí thức “xuống đường” đấu tranh cho Tự do, Dân chủ, nhiều thanh niên bước vào pháp trường còn hiên ngang hát vang những lời thơ Gitanjali “Tâm Tình Hiến Dân” và điệu hát Shantiniketan của Tagore. Anh hùng ca của ông được cả hai quốc gia Ấn Độ và Bangladesh chọn làm quốc ca. Tuy là người tự học, không tốt nghiệp trường nào, nhưng suốt đời bao giờ Tagore cũng tận tâm tận lực lo cho thế hệ tương lai. Ông sáng lập trường *Shantiniketan* “Quê Hương An Bình” cho thiếu nhi, và Đại học *Visva – Bharati*, những nơi từng bảo dưỡng và giáo dục những nhân vật xuất chúng như Pandi Nehru, một Thủ tướng, và India Gandhi, một nữ thủ tướng của Ấn Độ.

Sau khi nhận giải Văn Chương Nobel 1913, Rabindranath Tagore được mời thuyết giảng tại nhiều nước ở Hoa Kỳ, Âu Châu, Nam Mỹ, Trung Hoa, Nhật Bản, Mã Lai, Nam Dương, Iran và Iraq. Năm 1915, Tagore được Hoàng gia Anh phong tặng *Hiệp sĩ* (Knight), nhưng đến năm 1919 ông hoàn trả lại để tỏ thái độ phản kháng vụ quân Anh thăm sát đám lương dân vô tội ở

Amritsa. Như một sứ giả Hòa bình, ông có tới thăm Việt Nam vào năm 1929 sau khi ghé Nhật Bản.

Tagore xuất thân từ một danh gia vọng tộc, gốc Bengali. Ông nội, Dwàrkànath, là một lãnh tụ văn hóa, một đại gia kinh doanh, rất thân với Raja Rammohun Roy nổi tiếng là “kiến trúc sư” thiết kế thời Phục Hưng Ấn Độ. Thân phụ, Debendranath (1817 – 1905) tuy chuyên về kinh doanh nhưng rất sùng đạo và có tri kiến tâm linh sâu sắc, được tôn là *Maharishi* (Đại hiền). Tagore là trai áp út trong gia đình 15 anh em.

Sống trong môi trường đượm màu sắc văn hóa và văn nghệ, từ trẻ, Tagore đã ham thích nghệ thuật. Hồi 12 tuổi, theo chân cha lên rừng phía tây Hy Mã Lạp Sơn (Himalayas), ông chợt ngộ ra vẻ đẹp hùng vĩ của thiên nhiên cùng nguồn cảm hứng thánh thi *Upanishads* và Tagore trở thành thi sĩ.

Rabindranath Tagore tạ thế ngày 7 tháng tám 1941 tại Calcutta, Ấn Độ.

THI HÀO TAGORE: MỘT TRIẾT NHÂN ĐA TÌNH

“**T**uổi mười tám, một thoáng gió mùa Xuân tạt qua, lần đầu tiên trong đời tôi cảm nhận ngay được một cái gì rất là thật, rất cụ thể đánh động vào tim tôi”. (*Hồi Niệm*)

Tình đầu là tình yêu thiên nhiên! Tâm thức vừa mở, đã thấy Yêu, viết bằng “Y” hoa! Tagore cảm nhận lời vũ trụ: “Ta yêu người và xin người cho lại một tấm tình. Chúng ta khao khát tình yêu, vì cả hai cùng thiếu thốn. Ta là tạo hóa, có thể tạo ra tất cả, trừ tình yêu tự nguyện, tình yêu tận hiến. Cả thế gian này là một sân khấu của Tình yêu. Và, Yêu là tất cả”.

Tagore nói: “Không có tình yêu thì không có Thượng đế”, Yêu là Thượng đế khi tình yêu ở ngôi vị chí tôn. Tình yêu là thực thể tuyệt đối”!

Tuy thi húng Tagore khởi từ thi tụng Upanishads, nhưng từ thâm tâm, ông không thể nào tin rằng có một Tuyệt đối thể vô ngã, vô tình. Cho dù Đấng Chí Tôn là tuyệt đối, nhưng trong thời điểm sáng tạo thế giới tương đối này, ngài phải tư duy về cá biệt thể, về những đặc thù trong vạn vật. Ông viết bằng Anh ngữ: “*God, The Supreme, is personal when he creates!*”.

Ngoài ra, Tagore còn phản bác những luận giả phái Veda, nghĩ rằng Tạo hóa là toàn hảo, viên mãn, vô ngã và siêu hình. Nhưng ông nghĩ giả như Tạo hóa tự mãn trong trạng thái vô hình (formless) thì tại sao lại tạo dựng ra vũ trụ hữu hình... để làm chi? Theo Tagore, Vô hình (the Formless) cần Hữu Thể (the Form) để tự biểu hiện mình (Self-realization). Cũng nhờ ở hiện tượng vạn vật mà con người nhận biết sự hiện diện của Tạo hóa. Và khi tinh thần vô biên nhập vào từng cá thể vật chất hữu hạn, nó hiện thành *cá tính (personality)*. Tinh thần xuất hiện trong vẻ đẹp của muôn hình, muôn thể. Với Tagore, nó chính là nguồn thi húng vô tận, nguồn lạc thú (joy) cảm nhận được trong một sátna của trực giác. Trong *Gitanjati* (Tâm Linh Dâng Hiến), Tagore viết:

“Niềm vui của Người tràn ngập hồn tôi. Ấy là lúc Người đã xuống với tôi. Ôi, đấng Chí Tôn từ trăm tầng trời, tình Người sẽ về đâu nếu tôi không hiện hữu?

Và Người đã hiện thể thành mỹ cảm choáng ngợp tim tôi. Bởi tình Người san sẻ cho người mình yêu, cả hai phải hao hụt phần nào cho nhau trong giao cảm, trong hợp nhất, khi hai thành một!”

Sadhnà, hiện thực hóa sự sống, thì tự ái trở nên tình yêu tha nhân như bạn bè, hoa lá, chim muông. Yêu đấng Chí tôn là yêu cả vũ trụ muôn màu, là lạc thú sáng tạo. Tagore tâm sự:

“Ta có thể quan sát nội tâm để thấy cả hai mặt: một là cái ngã tự phô diễn, và một cái tự vượt lên cao... Như Ngọn đèn dầu, lơ lửng giữa ban ngày, vô tích sự. Chỉ khi thấp sáng trong bóng tối, nó mới bùng sáng lên thành một ý nghĩa, cho mọi vật xung quanh tỏ tường. Đĩa dầu hao, bắc lụi tàn... lại khiến lòng ta xao xuyến; dầu hao cho lửa sáng. Tim ta cũng bùng sáng như đèn. Tình yêu là dâng hiến. (*sadhna*).

Đó là một thi tụng về Sáng tạo đầy sáng tạo!

Thi sĩ không xuất hồn vào hư vô. Thơ Tagore chiếu sáng vũ trụ và nhân sinh, trong một lời ẩn dụ: “Đấng Chí Tôn mong sao cho sớm xong ngôi đền xây bằng Tình yêu.

Chúng ta là người chuyên chở vật liệu kiến thiết”.

TAGORE: THÔNG điệp TÌNH YÊU

T toàn bộ thơ Tagore là những lời tình và ông tự nhận là Người Tình của Nhân loại:

“Ta không còn nữa. Cây ơi!

Thì xin lá mới thay đời xuân ta.

Nhấn giùm lữ khách qua nhà

Rằng thi nhân ấy...

Đã là Tình nhân”.

Và Người tình của Tagore có thể là một nàng thơ, cô thôn nữ, một dòng sông trong làng:

Làng tôi tên là Khanjana

Với một dòng sông Anjala

Tên tôi thì cả làng không lạ

Còn tên nàng, xin gọi: Ranjana.

Tagore thiết tha yêu con người trong cõi trăm năm hữu hạn:
Tim tôi, nhịp sóng ven bờ Trần gian. Chân dung Nàng thơ của
 Tagore nằm giữa cảnh Thực và cõi Mộng:

She's one half Woman,

One half Dream!

Ông say đắm cõi tử sinh, yêu đời nên... yêu cả cái chết. Vào tuổi tám mươi, Tagore âu yếm thủ thả với Tử thần:

Ta yêu em,

Vì ta yêu đời

Và vì chính em...

Là cực điểm cuộc đời

Với thi hào Tagore, cái chết có vẻ đẹp như buổi hoàng hôn rực rỡ:

"Từ bình minh cuộc đời này, tôi đã tận hưởng bao âm điệu linh thiêng. Đến khi vĩnh biệt, xin Hoàng hôn hãy vì tôi chiếu soi muôn sắc cầu vồng".

Yêu đời là yêu người. Tình yêu không phải là khái niệm mơ hồ, hay một lời "yêu" đầu môi, chót lưỡi. Ông có một người yêu bằng xương bằng thịt... Victoria Ocampo. Họ gặp nhau ở Á Căn Đình (Argentina): Năm 1924, sau khi ghé qua Trung Hoa và Nhật Bản, ông được mời tới dự lễ Độc lập của Cộng hòa Peru. Khi băng qua biển Đại Tây Dương (Atlantic), ông lâm bệnh nhẹ vì tim hơi yếu, phải ghé Buenos Aires tĩnh dưỡng ít lâu. Không ngờ lại gặp một nữ sĩ tôn sùng Tagore như vị thánh. Nàng là nhà văn có tác phẩm nổi tiếng bằng tiếng Tây Ban Nha (Spanish) và tiếng Pháp. Victoria Ocampo lưu giữ Tagore ngót hai tháng ở San Isidro, trong một biệt thự ven sông Plate. Không ai biết Tagore đã khỏi bệnh từ bao giờ và vì sao, nhưng ông có nói trong bài thơ số 17 trong *Tâm Tình Hiến Dâng* (Gitanjali):

Tôi "bệnh" vì người ta trời buộc

Những luật lệ lễ nghi, qui ước.

*Nay tôi đã thoát ngoài vòng
Chỉ còn mong tình yêu tới
Sẵn sàng trao trọn tấm lòng.*

Năm sau, 1925, Tagore xuất bản thi tập *Puravi*, trang đầu đề tặng *Vijaya* (tiếng Anh là "Victory", tên của Victoria):

"Nhiều bài thơ trong tập này tôi viết ở nơi em, San Isidro đó mà... Nó tàng ẩn những dòng mong trao tặng, không biết em... có biết hay chưa!

*Những bóng chim năm cũ
Lại vươn cánh trở về
Lại liu điu xây tổ
Vẫn ven bờ sông xưa
Những dư âm phai mờ
Lại ngâm tiếng trúc tơ.*

Vĩnh viễn vẫn một dòng thanh nhạc diễm tình, "lãng mạn" theo tâm ý Tagore: "Lãng mạn là cái gây xao xuyến đập dồn như sóng vỗ, xô dạt cả đời ta. Nó mở rộng không gian, vượt chân trời xanh lơ, vô tận, tím ngát".

SHANTINIKETAN: MÁI TRƯỜNG TÌNH YÊU HÒA BÌNH & BÁC ÁI

Tagore thiết kế và xây dựng một ngôi trường cho thiếu nhi, đặt tên là Shantiniketan (The Abode of Peace: nơi ẩn cư an bình).

Lúc khởi đầu, nó chỉ là một ngôi nhà nhỏ giữa sân vườn bao la. Tagore thu nhận năm em bé mồ côi. Ông tự nhận vai trò người thầy, người cha, vừa dạy vừa chơi với chúng như bạn bè hay anh em trong nhà. Tagore kể chuyện cổ tích, dạy trẻ viết truyện, tự

dựng kịch bản để diễn với nhau. Ngoài những giờ học, thầy trò cùng nhau săn sóc chim và những con vật trong vườn.

Sau, ngày càng đông, ông xây khu nội trú dành riêng cho nữ sinh và mời chị dâu hợp tác. Bà Pratina Devi cố gắng để cho trẻ tất cả trí tuệ, ý thức sáng tạo và tình yêu cao cả.

“Mục đích chính của giáo dục học đường nếu chỉ giới hạn vào việc trí dục và thể dục, thì chưa đủ để phát huy *nhân cách* con người”. Ông phê phán lối dạy học “nhồi sọ” là loại trí dục phi nhân, dã man:

Nhà trường của chúng ta hiện nay là loại nhà tù bởi *chế độ giáo dục khổ sai*, bắt trẻ mặc đồng phục như những tù nhân vô tội.

... Nhà trường ở đất nước ta hiện nay cho thấy một nền giáo dục phi nhân cách... Nó đề cao Nữ Thần Trí Tuệ *Saraswati* có gương mặt trắng lạnh lùng, lãnh cảm. Nên cả thầy lẫn trò cũng mang bộ mặt trắng bệch mà nhợt nhạt như những bức tường vôi đã hoen ố vì nắng mưa lâu đời. Tính cách lạnh lùng đó hiện thân ở đám đông tôn sùng bọn “có đầu óc” chứa đầy tính toán, âm mưu, của trí xảo được xưng tụng là “đỉnh cao trí tuệ”.

Đó là khi trí tuệ bị tước mất chân lý. Sự thật là thực chất, là sinh khí cho trí tuệ nảy nở một cách tự nhiên, trong khi việc “nhồi sọ” trẻ em bằng những kiến thức căn cỗi giáo điều độc đoán là phản tự nhiên, phản chân lý.

Nhà trường không phải cái lồng tù túng nuôi những con chim non bằng đồ ăn nhân tạo trái khẩu vị tự nhiên của chúng.

Ở Shantiniketan, tôi đã tận lực tạo bầu khí tự do, giúp trẻ sống hòa mình với thiên nhiên bằng những bài học thơ, nhạc, hội họa ngoài trời, và vui chơi, diễn kịch dưới tàn cây cao bóng cả. Đối với tôi, trong Hoa có Thơ, trong Thơ có Nhạc, và trong Nhạc có tiết điệu bốn mùa. Nghệ thuật đưa ta vào sâu tận đáy lòng vạn vật và vươn cao tới chín tầng thanh không:

Trong tiếng lá non tơ rung rinh xao xuyến.

Nghe không trung dâng vũ điệu vô hình

Những giọt nắng lung linh muôn sắc

Nghe âm vang nhịp thở Trời xanh

Đó là tiếng thi nhạc cất lên từ khu vườn dành riêng cho những lớp mỹ nghệ thực hành xây dựng ngay sát bên trường Shantiniketan.

"Bản chất con người là mơ mộng, hướng tới tương lai. Thi ca biểu hiện những giấc mơ tha thiết nhất đầy hoạt lực sáng tạo. Nó xuất hiện không phải chỉ bằng lời thơ, điệu hát, bằng vũ điệu, đường nét và màu sắc, mà bằng cả đất đá, kim loại, bằng tư tưởng và bằng cả thâm tâm con người".

Nó thể hiện cụ thể ở chính Tagore: bản thân ông vừa là thi sĩ, vừa là họa sĩ, nhạc sĩ, kịch tác, đạo diễn kiêm diễn viên, và một triết gia thường lên sân khấu nhảy múa trước công chúng.

*"Tư tưởng tôi băng vượt mọi ngôn từ,
như cánh chim thơ tung tăng múa hát..."*

Kho tàng tác phẩm của Tagore gồm đủ loại: (1) Thơ, (2) Kịch, (3) Tiểu thuyết, (4) Truyện ngắn, (5) Tiểu luận và (6) Hồi ký. Đáng kể nhất là:

- (1) *Gitanjali* (Tâm Tình Hiến dâng)
The Crescent Moon (Trăng non)
Stray Birds (Chim Lạc Đàn)
Crossing (Vượt biển)
A Flight of Swans (Vỗ cánh Thiên nga)
Wings of Death (Đôi cánh Tử thần)
- (2) *The Cycle of spring* (Xuân miên trường)
Sacrifice & Other Plays (Tuyển tập kịch Hiến Lễ)...
- (3) *The Home & the World* (Gia đình và thế giới)
The Wreck (Đắm chìm)
- (4) *Stories from Tagore* (Truyện ngắn Tagore)

Broken Ties, The Runaway & other Stories

(Tan vỡ, Tẩu thoát & các truyện khác)

(5) *Creative Unity* (Nhất tính sáng tạo)

Personality (Nhân vị)

The Religion of Man (Tôn giáo Nhân bản)

Sadhana (Thể nghiệm Đời người)

(6) *My Boyhood Days* (Thời thơ ấu)

My Reminiscences (Những ngày chưa quên).

GHÉ THĂM SÀI GÒN TRÊN ĐƯỜNG VIỄN DU

Việt Nam từng nghe danh thi hào Tagore từ thập niên thứ hai của thế kỷ: Năm 1924, báo chí loan tin “thi hào sắp ghé thăm Việt Nam”. Trí thức, văn nhân, nghệ sĩ Việt Nam ngóng chờ suốt 5 năm... hầu như vô vọng. Mãi đến 1929, theo thi sĩ Đông Hồ, “Trên đường từ Nhật Bản về, Tagore ghé thăm Saigon... giới trí thức Việt Nam tổ chức đón rước Tagore “như một Gandhi”. Đã không được công khai đón rước những Phan Sào Nam, Nguyễn Thượng Hiền thì đón tiếp Tagore cho hả dạ “vậy”.

“Ngoài việc nghinh tiếp, tôi nhớ có một việc thú vị là khi Tagore thấy quốc phục Việt Nam thì lấy làm thích lắm. Ông nghĩ muốn có một chiếc áo dài. Ban tổ chức đưa thi hào đến một hiệu may... cắt may một chiếc áo dài bằng gấm màu, chỉ trong vòng ba tiếng đồng hồ, để ban tặng thi hào cho kịp mặc đi du ngoạn”.

Ba chục năm sau, nhân dịp chuẩn bị lễ kỷ niệm Đệ bách chu niên (100 năm) ngày sinh Tagore, Hàn Lâm Viện Ấn Độ cử phái đoàn sang Saigon tìm tài liệu liên quan đến Tagore, không ai biết rõ kết quả ra sao, nhưng hẳn là có một số thơ văn của ông

đã được dịch sang Việt ngữ. Có bài thơ Lời Nguyện Cầu của Tagore, do thi sĩ Đông Hồ dịch thành thơ Việt:

*Cầu nguyện đấng Toàn năng Toàn trí
Đánh tan lòng vị kỷ đê hèn
Cầu cho lòng được tự nhiên
Khi vui vui thoảng, khi buồn buồn qua
Cầu cho được tài hoa lỗi lạc
Để đem thân gánh vác việc đời
Lòng ta nguyện với lòng trời
Gần đời cao thượng, xa đời bon chen
Nguyện đừng khuất phục quyền uy
Nguyện không khinh kẻ khổn cùng long đong
Lòng trời xin tựa cho lòng
Trong khuôn số mạng vui cùng Hóa nhi.*

Ngoài sự nghiệp thi ca, nghệ thuật, tư tưởng, Tagore đã tận hiến cả đời thể hiện tình yêu thiên nhiên và nhân loại.

Dưới mái trường *Shantiniketan*, ông đã thực sự giáo hóa trẻ thơ bằng thi ca, nghệ thuật, âm nhạc và những gương danh nhân thánh thiện. Nhất là phải hướng đến *thực học* để hòa nhập cuộc sống thực tế, cải tiến xã hội, sẵn sàng hành động, tâm tình vị tha nhân, góp công xây dựng Tự do, Hoà bình thế giới.

Phút lâm chung, Tagore thủ thi một lời di chúc:

*"Hơi thở tôi,
khi con tim ngừng đập
còn nghe như tình tự:
"Yêu biết bao cho vừa".
(My breath will cease
with these my parting words:
"How much I have loved!")*

NARAYAN CHAMPAWAT

Tham khảo

- Tagore, Rabindranath. *Collected Poems Plays*. NY: Macmillan, 1936
- Thomson, E.J. *Rabindranath Tagore: Poet and Dramatist*. London: Oxford University Press, 1948
- Kripalani, Krishna. *Rabindranath Tagore: A Biography*. NY: Grove Press, 1962
- Tác giả chuyên viết tiểu sử, người rất thân cận gia đình Tagore.
- Chakravarty, Amiya. *A Tagore Reader*. NY: Macmillan, 1961
- Nhật Chiêu. *Tagore: Người Tình Của Cuộc Đời*. Saigon: NXB HNV, 1991.

MAHATMA GANDHI

Sinh: 1869 ở Porbandar, Ấn Độ

Tử: 1948 ở Tân Delhi, Ấn Độ

Tác phẩm chính: The Story of My Experiments with Truth (Tường thuật Những kinh nghiệm Riêng về chân lý, 1927), Satyagraha in South Africa (Phong Trào Bất Hợp Tác ở Nam Phi, 1938), Tuyển Tập Gandhi (do N.K. Bose Ấn hành, 1948).

Chủ điểm tư tưởng:

Chân lý là Thượng đế.

Mục đích sống tự thể hiện bản tính Người.

Tình yêu là Nhân bản tính có giá trị siêu việt.

Bất Hợp Tác (satyagraha) là biện pháp duy nhất chống Bất công.

Tinh lý của mọi tôn giáo biểu hiện trong hành vi Nhân đạo.

Mọi tôn giáo chân chính đều bình đẳng, đáng tôn kính.

Mọi người đều bình đẳng trong tình huynh đệ cùng lý tưởng Đại đồng.

Chính trị không thể tách rời những giá trị tâm linh.

— — —

Mohandas Karamchand Gandhi sinh ngày 2 tháng Mười 1869 ở Porbandar, Ấn Độ. Gia đình ông thuộc giai cấp

Vaishya (thương nhân), thờ thần *Vishnu* trong Ấn giáo, sống trong một cộng đồng theo khuynh hướng khắc kỷ của Kỳ Na giáo (Jain). Cha ông kết giao với bạn bè đủ mọi thành phần tôn giáo như Ấn, Hồi, Hỏa giáo (Zoroastrianism). Gandhi chịu ảnh hưởng sâu đậm nhất là đức nhẫn nhục (*tapasya*) của mẹ. Ông cũng không bao giờ quên lời thiềng liêng thường “được cha chú nhắc nhở”. *Chỉ những người biết cảm thương sự đau khổ của tha nhân mới xứng đáng quì dưới chân thần Vishnu... Chỉ có bậc chính nhân quân tử mới hiểu rằng loài người là Một, tất cả cùng một linh hồn*”.

Hồi nhỏ, Gandhi là cậu bé nhu mì, rụt rè, không bao giờ biết nói dối, dù chỉ là đùa bỡn, mách khoé, một chút thôi. Năm 13, cậu theo tục lệ cổ, lấy cô vợ cùng tuổi, Kasturba, do cha mẹ đôi bên định đoạt (tương tự tục “tảo hôn” ở Việt Nam xưa). Hai vợ chồng sống hạnh phúc đến già, sinh hạ được bốn người con.

Năm 15 tuổi, có một lần ông ăn cắp ít vàng để giúp anh trong một hoàn cảnh khó khăn. Nhưng rồi lương tâm cắn rứt, ông viết thư thú tội. Cha ông đọc xong, ôm con khóc ròng thông cảm và tha thứ ngay. Bài học đầu tiên này khai tâm cho Gandhi hiểu được mãnh lực của sự thật và chân lý có thể khơi động tình yêu. Và tình yêu cũng là mãnh lực cải hóa tâm hồn. Năm 19 tuổi, ông sang Anh học luật. Ông tuyên hứa với mẹ sẽ không đụng đến rượu, thịt và đàn bà.

Chính ở Luân Đôn, Gandhi bắt đầu phát huy dòng triết lý nhân sinh của mình. Ông nhận ra nền tảng duy lý trong bản năng dưỡng sinh bằng chay tịnh khi nghiên cứu giáo lý Tân ước thiên chúa, Phật giáo, Ấn giáo và *Bhagavad Gita* (Chí Tôn Ca).

“Tâm hồn non trẻ của tôi khám phá ra duy nhất tính trong Bài thuyết giảng trên núi của Chúa, Chí Tôn Ca và Nguồn Sáng Á Châu”.

Gandhi trở về Ấn Độ hành nghề luật sư từ 1891. Nhiều dụng độ pháp lý với chính quyền Bảo hộ dẫn ông từng bước tới con đường *Ahimsa* (Bất bạo động), dùng sức mạnh của sự thật để chống bất công.

Năm 1893, ông sang Nam phi với tư cách đại diện cho người Ấn và thể nghiệm thêm nhiều trường hợp chống bất công. Về tư tưởng, ông có dịp tiếp nhận ảnh hưởng Tolstoy trong *The Kingdom Of God Is With In You*, và *Unto This Last* của Ruskin.

CHÂN LÝ, NHẢNH NHỤC VÀ BẤT BẠO ĐỘNG: SATYAGRAHA

Sau khi thành công trong vụ chống đạo luật hạn chế sự di trú của người Ấn và chính sách thuế khóa bất công của chính quyền Anh, Gandhi trở về nước, gia nhập đảng Quốc đại, nhưng không tán thành chủ trương cách mạng bạo lực và khẩu hiệu của chủ tịch đảng, Tilak: “Thủ đoạn nào cũng tốt, miễn là đạt mục đích, cứu cánh”.

Mùa thu năm 1920, ông đề ra tại Quốc hội Calcutta biện pháp đối tác với chính quyền bảo hộ, *bất hợp tác* với Anh. Biện pháp *Satyagraha*, thường được dịch là “civilian disobedience” (bất phục tùng). Chữ “civilian” là *dân sự* nói lên được một khái niệm tương phản với chữ “military”, quân sự hay bạo lực. Nguyên tắc bất hợp tác hay bất phục tùng “dân sự” của Gandhi lập cước trên tinh thần Bất bạo động – *Ahimsa*. Biện pháp cụ thể trong *đường lối Ahimsa* là vận động quần chúng Ấn Độ tẩy chay hàng ngoại (cụ thể là không mua, không dùng hàng dệt của Anh), xuống đường phản đối (như cuộc xuống đường đòi muối ở Dandi), biểu tình ngồi, những cuộc biểu dương lực lượng đoàn kết của đại chúng.

Gandhi nhận thấy, xưa nay, có hai cách đối đầu với cường quyền bất công: một là tiếp tục cong lưng làm nạn nhân, hai là đấu tranh, trả đòn bằng bạo lực, Ông còn nhận thấy rằng sự bất công, bất chính làm bại hoại tâm hồn, cả thủ phạm và nạn nhân. Nhưng để cho bất công lộng hành bó tay không làm gì cả

thì còn tệ hại hơn nữa. Hoặc trả đòn bằng đòn, dùng bạo lực để đối đáp bạo lực sẽ gây thù hận và tai họa chập chùng. Gandhi chỉ ra con đường thứ ba vượt khỏi hai thái độ cực đoan trên.

Đó là *satyagraha* gồm ba giá trị: chân lý, bất bạo động, và đức nhẫn nhục. Chủ đích là chấm dứt bất công, bất chính bằng tâm hồn công chính và từ bi, nhẫn nhục, đem yêu thương và lòng thành thực để cảm hóa tha nhân.

Lúc đầu thoát nghe, nhiều người lắc đầu, cho rằng *satyagraha* chỉ là ảo tưởng của một nhà tu. Nhưng thực tế xảy ra ở Nam Phi và Ấn Độ đã lên tiếng hùng hồn giải đáp: đường lối Gandhi đã khiến chính quyền Anh phải rút bỏ những đạo luật và chính sách áp bức người Ấn ở Nam Phi. Các phong trào quốc gia đấu tranh đã từng bước giành lại độc lập chân chính cho tổ quốc Gandhi.

Trước tiên, ông vạch rõ trước công luận mọi dữ kiện bất công, bất chính, yêu cầu chính quyền thương thảo để đi đến giải pháp đáp ứng từng yêu sách chính đáng. Trong quá trình đó, ông chủ trương đối thoại cởi mở, thành thực, để cả hai phía đều phải công nhận rằng quan điểm mỗi phe “chỉ đúng một phần”. Chọn ra cái thật, cái đúng, bỏ những điều không chính đáng.

Nếu việc hòa giải không thành, người dân (chủ xướng bất phục tùng – *satyagrahi*) sẽ chuẩn bị cho tập thể hành động trực tiếp: chuẩn bị tinh thần nhẫn nhục, không đánh, không đỡ đòn khi bị bạo lực hành hung, sẵn sàng tỏ thái độ bình tĩnh khoan dung khi đối đầu với kẻ hung hăng đàn áp. “Hành động trực tiếp” là lời tuyên bố bất phục tùng bạo lực cho đến khi yêu sách chính đáng được giải quyết thỏa đáng... cho cả đôi bên. Trong chiến dịch Bất phục tùng, ta chỉ có thể tuyên bố toàn thắng khi đối phương tự nhận là “thắng”. Theo Gandhi, “không ai cảm thấy thua” tức là thắng, một chiến thắng của lẽ phải. Chỉ có công lý là thắng.

Phong trào Bất bạo động lần đầu thành công ở Nam Phi, và theo chân Gandhi trở về Ấn Độ, năm 1915. Hai năm sau, 1917,

ông tiếp tục đấu tranh cho nông dân ở Champaran rồi đến công nhân ngành dệt ở Ahmedabad, 1918. Sau đó là ba chiến dịch *Satyagraha* đại qui mô chống chính quyền Anh ở Ấn Độ.

(1) Chiến dịch Bất hợp tác (1920 – 22) phản kháng vụ Tàn Sát Jalianwallah

(2) Phong trào 1930 – 32, vụ *Xuống đường đòi Muối* lừng danh lịch sử.

(3) Phong trào Hãy Rời Ấn Độ (*Quit Indian*) 1940 – 42.

Kết cuộc, đế quốc Anh đã phải trao trả độc lập cho Ấn Độ năm 1947, nhờ chính sách Bất Bạo Động – *Ahimsa*. Lịch sử thế giới nhận định: đây là một cuộc trao chuyển quyền hành thân thiện nhất trong lịch sử nhân loại.

Gandhi đã cho toàn thế giới nhận biết một thể thức độc đáo – *Satyagraha*, một biện pháp hóa giải mọi mâu thuẫn – giữa các quốc gia, giữa các tập đoàn thiểu số với chính quyền, giữa các phe nhóm trong một cộng đồng xã hội, và cả những mâu thuẫn giữa mọi người, giữa cá nhân với cá nhân. Tuy là một con đường khó đi, có khi phải kiên nhẫn lâu dài, nhưng thành quả sẽ trường tồn, bền vững hơn cả. Nó là kết quả của tử bi, trí huệ và dũng cảm.

Đối với toàn dân Ấn Độ, Gandhi là Quốc phụ (*Bapuji*). Thi hào Tagore suy tôn ông là *Mahatma*: Đấng Chí Thánh. Bác học Einstein viết: “Các thế hệ mai sau ít ai tưởng tượng được rằng trong nhân loại đã xuất hiện một người như thế, bằng xương bằng thịt, từng bước chân trên hành tinh của chúng ta”. Con người như Gandhi, chỉ có một khát vọng đơn sơ: “Lau sạch từng giọt lệ cam khổ trên mắt người” như Mahatma Gandhi từng nói: “To wipe out every tear from every eye”.

Tham khảo

– Bondurant, Joan. *Conquest of Violence*. Berkeley: Calif. University Press, 1965.

- Một phân tích sâu sắc về những chiến thuật Bất bạo động của Gandhi.
- Chatterjee, Margaret. *Gandhi's Religious Thought*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.
- Iyer, Raghavan N. *The Moral & Political Thought of Mahatma Gandhi*. Oxford University Press, 1973
- Fischer, Louis. *The Life of Mahatma Gandhi*. NY: Harper, 1950

SARVEPALLI RADHAKRISHNAN

Sinh: 1888 ở gần Madras, Ấn Độ.

Tử: 1975 ở gần Madras, Ấn Độ.

Tác phẩm chính: Indian Philosophy (Triết học Ấn Độ, 1923 – 27), The Hindu View of Life (Nhân sinh quan Ấn giáo, 1927), An Idealist View of Life (Một Quan điểm Lý tưởng về Sự sống, 1932), The Brahma Sutras (Kinh Phạm Thiên, 1959), Eastern Religious & Western Thought (Tôn giáo Đông phương & Tư tưởng Tây phương, 1939).

Chủ điểm tư tưởng:

Chủ nghĩa độc thân là một triết lý chính đáng nhất.

Trực giác có khả năng trực nhận thực tại trực tiếp.

Thể nghiệm tâm linh là nền tảng của tôn giáo đích thực.

Cái Thực là Tinh Thần Tuyệt Đối. Tự ngã đích thực đồng nhất với Thực thể Tuyệt Đối.

Mọi người bình đẳng tại bản thể tâm linh, cũng như bình đẳng về nhân quyền.

Mọi con đường dị biệt đều có thể dẫn đến chân lý Tuyệt Đối – nên Thượng đế có nhiều tên gọi khác nhau.

Radhakrishnan là triết gia ưu tú nhất của Ấn Độ thế kỷ 20. Ông có khả năng song ngữ Anh – Ấn, là người có tác phẩm được tham khảo và trích dẫn rộng rãi khắp Âu và Á châu, có uy tín nhất trong lãnh vực tôn giáo và triết học đối chiếu (*Comparative religion, philosophy*). Radhakrishnan là hiện thân của một hiền giả theo truyền thống triết học duy linh. Từ địa vị một giáo sư đại học Calcutta và Oxford ông tiến sang vai trò lãnh đạo chính trị, trở thành tổng thống Ấn Độ. Ông nổi tiếng là người dùng Anh ngữ như tiếng mẹ, một diễn giả hùng biện, một lãnh tụ năng động, cá tính quảng đại.

Radhakrishnan được giáo dục và trưởng thành ở đất nước nô lệ, gọi là “thuộc địa Anh”, nơi đầy rẫy những phái đoàn truyền giáo, tuyên xưng đạo Thiên Chúa là tôn giáo đích thực trong khi Ấn giáo bị coi như một tín ngưỡng lạc hậu. Đối lại, Radhakrishnan minh giải tinh hoa Ấn giáo trên cơ sở thuyết *karma* (Nghiệp quả): cõi nhân sinh, cũng như mọi cõi giới khác trong vũ trụ đều tuân theo qui luật phổ quát của vũ trụ (Rita) – “mọi hành vi, động tác của mỗi người, mỗi vật đều tác động đến xung quanh, gây ra hậu quả nào đó”. Hành động của mỗi người đều gây “nghiệp quả” – *karma*. Việc sau là hậu quả của việc trước, theo tương quan nhân quả. Thuyết nghiệp quả, như vậy, đã không phủ nhận, mà trái lại, còn xác nhận ý chí tự do trong hành động. Mỗi người tự tạo nghiệp riêng của mình.

Radhakrishnan dùng ẩn dụ “Người chơi bài”: nếu ví bàn tay chia bài như thói quen từ quá khứ của người chuyên nghiệp bài bạc, (*karma*), thì quyết định lựa chọn từng con bài là tùy ở ý chí tự do của người chơi... mà ta nhận thấy ở những nước bài bất ngờ khó đoán. Chuyển sang bình diện đức lý, nhiều người chống Ấn giáo đã ngộ nhận hay xuyên tạc rằng truyền thống Vedanta phủ nhận đời sống: Rời xa lạc thú trần gian hoặc từ chối của cải vật chất là một cách loại bỏ dần chương ngại vật trên đường tiến tới Tự do tâm linh. Như người muốn bơi vượt trường giang, trước hết, phải cởi bỏ mọi quần áo, giày dép, đồ

vật nặng nề... cho dễ vẫy vùng trên sông nước. Hình tượng vẫy vùng này chưa phải là tự do, nhưng nó tượng trưng cho hoạt động của con người giữa dòng đời gian lao. Muốn “đáo bỉ ngạn”, trước khi tới bến bờ Tự do, người ta vẫn phải lao đao vùng vẫy, tích cực hoạt động giữa đời, không thể từ chối phận sự xã hội. Theo truyền thống Vedanta, người tín đồ Ấn giáo hoạt động hay làm bất cứ việc gì cũng duy trì tâm trạng vô tư, vị tha (ahimsa) không quan tâm đến thành tích cá nhân.

Kiệt tác phẩm đầu tay của Radhakrishnan là *Indian Philosophy*, Triết học Ấn Độ, trình bày toàn cảnh tư tưởng Ấn Độ từ cổ đại tới hiện kim ở thế kỷ 20. Và lần đầu tiên, thế giới nói chung và những vùng sử dụng Anh ngữ có cơ hội thưởng lãm vẻ đẹp huyền diệu trong tư tưởng triết lý độc đáo của Ấn Độ. Do đó, hội đồng tổng biên tập Encyclopedia Britannica (Bách Khoa Toàn Thư Anh Quốc) đã trân trọng mời Radhakrishnan viết riêng một bài dẫn nhập vào phần Triết học Ấn Độ (lần tái bản thứ 14).

Năm 1921, Radhakrishnan được tôn vị tối cao “George V” bổ nhiệm làm Giáo sư Triết học ở Đại học Calcutta. Năm 1926, ông được mời thuyết giảng về chủ đề Tôn giáo Đối chiếu ở phân khoa Nhân văn Manchester, Đại học Oxford. Nội dung đó được in thành tập *The Hindu View of Life* (Nhân Sinh Quan Ấn giáo, 1927).

NHÂN SINH QUAN ẤN GIÁO

Radhakrishnan nhận thấy, từ những thành tựu của khoa học hiện đại, nhiều triết gia dựa theo đó lập thuyết, xây dựng tri thức luận trên nền tảng tri giác (sense – perception) và luận lý hình thức (logic). Theo ông, ngoài hai nguồn hiểu biết đó, còn phải xét đến vai trò của trực giác (intuition). Chính nó,

trực giác, là suối nguồn tươi mát, sống động, không bao giờ khô cạn trong tâm thức nhân bản. *Pramāṇas* là tri năng tiềm tàng ở đáy sâu tâm thức, vừa để tự vệ tự tồn, vừa để điều động mọi tầng ngoại vi, bất cứ ở đâu và lúc nào. Nó có vẻ huyền nhiệm, chỉ vì nó vượt ngoài mọi khái niệm luận lý, vượt trên mọi tri giác tương đối. Nó thân cận với thực tại tuyệt đối hơn hết mọi loại tri thức khác. Đó là phần cốt yếu trong Nhân sinh quan Vedānta.

Theo Radhakrishnan, cái gì có khả năng hòa đồng hợp nhất là chân chính, vì thực tại là nhất thể. Tuy hiện tượng là đa dạng, đa đoan, nhưng bản chất vũ trụ là duy nhất. Mọi khuynh hướng chia rẽ nhân loại như kỳ thị chủng tộc, kỳ thị tôn giáo đều phát sinh từ tư tưởng độc tôn, độc đoán dẫn đến độc tài, đảng trị...

Trong tình trạng thế giới phân hóa, mâu thuẫn vì đấu tranh giai cấp, kỳ thị chủng tộc, khắp nơi reo rắc căm thù, Radhakrishnan nỗ lực rao giảng chân lý từ bi, hỉ xả, tình nhân loại. Ở Ấn Độ, người ta suy tôn ông là nhà “ái quốc”. “Không”. Ông nói: “Tôi sinh ra là người, nghĩa là một thành phần của nhân loại. Xin cho tôi sống và chết... vì Nhân Loại!”. Chính cuộc đời ông đã từng nói lên điều đó, một cách hùng hồn. Thử nhìn lại nó, thêm một lần nữa, qua vài sự kiện nổi bật:

Radhakrishnan nhận làm đại sứ Ấn Độ tại Liên Bang Xô Viết (USSR) từ 1949 – 1952. Phó tổng thống Ấn Độ từ 1952 tới 1962, để rồi lên làm tổng thống Cộng Hòa Ấn Độ từ 1962 – 1967. Suốt dòng thời gian gần hai thập niên, Radhakrishnan đã dành một phần ba cuộc đời cho tha nhân. Hai phần còn lại, dành cho “*cá nhân*”: một người “*nằm*” trong loài người, một Radhakrishnan luôn luôn tạo cơ hội cho từng cá nhân phát huy cá tính. Ông từng tham gia Ủy hội Hợp Tác Trí Thức Quốc Tế (International Commission for Intellectual Cooperation, 1931 – 39) và được bầu làm chủ tịch Hội đồng Giáo dục, Khoa học và Văn hóa Liên Hiệp Quốc (UNESCO, 1952 – 54).

Song song với những hoạt động chính trị và văn hóa quốc tế, Radhakrishnan còn kiên tâm phát huy truyền thống Ấn Độ qua những luận giải *Upanishads* (Áo Nghĩa Thư), *Bhagavad Gita* (Chí Tôn Ca) và *Brahma Sutras* (Kinh Phạm Thiên). Ông đã chiếm một vị trí cao cả trong vạn thần đài (pantheon) Vedanta giữa thế kỷ 20.

Tham khảo

- Schilpp, Paul A. *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*. Library of Living Philosophers. NY: Tudor Publishing Co., 1952.
- McDermott, Robert A. *Radhakrishnan*. NY: E.P. Dutton Co., 1970
- Arapura, J. G. *Radhakrishnan & Integral Experience*. NY: Asia Publishing House, 1966.
- Gopal, Sarvepalli. *Radhakrishnan, A Biography*. London: Unwin Hyman Ltd., 1989.

JAWAHARLAL NEHRU

Sinh: 1889 ở Allahabad, Ấn Độ.

Tử: 1964 ở Delhi, Ấn Độ.

Tác phẩm chính: Soviet Russia (Nga Xô, 1928), Diễn từ và Văn bản (1929), Thư gửi cho con gái (1930), Nhìn qua thế giới sử (1934), Tự thuật (1936), Khám phá Ấn Độ (1946).

Chủ điểm tư tưởng:

Một quốc gia vận hành trên ba bình diện vật chất, kinh tế, và ý thức hệ.

Không nhà nước nào sẵn sàng trao nhượng quyền hành, trừ khi bị áp lực thúc bách đến đường cùng.

Biện pháp Bất hợp tác, satyagraha, bất bạo động hay bất phục tùng chỉ là một phương tiện đấu tranh giành độc lập chứ không thể trở thành cứu cánh.

Quốc gia Ấn Độ cần phải được thiết lập trên nền tảng dân chủ, dân sinh, xã hội.

— — —

Là người hoạt động tích cực hàng đầu trong phong trào Quốc gia giành độc lập cho Ấn Độ, Nehru từng bị chính

quyền thuộc địa Anh bắt chín lần và giam giữ tám năm trong khám tù chính trị. Nhưng ông đã coi nhà tù như nơi ẩn tu, chờ thời, viết ra vô số kế sách đấu tranh giành độc lập và kiến thiết xứ sở.

Lần thứ bảy vào tù Dehra Dun Goal, năm 1934, Nehru viết cuốn *Autobiography* (Tự thuật). Đặc biệt khác với loại tự sự hồi ký riêng tư, Nehru ít khi nhắc đến gia đình, vợ con. Ông nhắc nhiều đến thân phụ, không phải chuyện giữa cha con trong nhà, nhưng vì Motilal Nehru là nhân vật tích cực hoạt động trong Đảng Quốc Đại.

Bốn chương đầu dành cho thời niên thiếu, Nehru vẫn nói lên chủ đề chính là hoàn cảnh giáo dục và phản ứng của cá nhân ông trong môi trường gia đình và xã hội đương thời. Nhiều chỗ đề cập đến cha, Nehru nói khá tỉ mỉ về những điểm bất đồng chính kiến giữa hai cha con. Đối với ông, thái độ Motilal “hơi... quá ôn hòa”.

Còn lại toàn là những chương phân tích về các phương diện tranh đấu giành “độc lập hoàn toàn” (ông không thỏa mãn với chủ trương Gandhi đòi “quyền tự trị” mặc dầu “qui chế tự trị” cũng không xa “độc lập” là mấy!): chương (10) nói về “Bất hợp tác”, (12) “Bất bạo động & chủ trương Sát Thép”, (19) “Chủ nghĩa Cộng Đồng”, (29) “Dân chủ: Phương Đông và Phương Tây.

Thời niên thiếu, ông học với gia sư và một số mệnh phụ người Anh tại tỉnh nhà, Allahabad. Khi cuộc chiến Boer II của Anh ở Phi Châu (1889 – 1902) và Nhật – Nga chiến tranh (1904 – 05), chàng Jawaharlal bắt đầu chú ý đến thời cuộc chính trị, mạnh mẽ nảy ý tưởng đòi độc lập cho Ấn Độ.

Tuy nhiên, ngay sang năm 1905, Nehru được gia đình gửi sang Anh du học, tạm trí tạm thời dồn sang vạn vật học, nhưng lại kết thúc bằng luật khoa, 1912. Trở về nước, ông phục vụ tại Tòa thượng thẩm Allahabad, và sau đó là một số công vụ khác. Mãi đến 1919, khi xảy ra vụ tàn sát gần bảy trăm người dân biểu tình ôn hòa ở Jallianwala Bagh chống điều luật Rowlatt,

Nehru bàng hoàng nhận ra sự thật chua chát: tranh đấu ôn hòa trong vòng luật pháp của chế độ thực dân là... không tưởng.

Lúc đó, Nehru đang làm Phó uỷ viên “Ủy Ban Điều Tra” chính trong việc điều tra vụ án Jallianwala này, Nehru đã có cơ hội giao tiếp chặt chẽ với Mahatma Gandhi. Ngay sau đó, Nehru quyết định rũ áo luật sư, dấn thân vào trường đấu tranh “một mất một còn” với bạo quyền. Và từ đó, ông gia nhập đảng Quốc Đại, sát cánh với Gandhi cho đến khi giành được độc lập hoàn toàn cho Ấn Độ.

Ngày 15-08 – 1947, Anh tuyên bố trao trả Độc lập cho Ấn Độ.

Ngày 26 – 01 – 1950, Cộng Hòa Ấn Độ chính thức ra đời với Hiến pháp Cộng hòa và vị Thủ tướng đầu tiên: Nehru.

Ông bắt tay ngay vào cuộc công nghiệp hóa song song với kế hoạch phát triển nông nghiệp, gấp rút thanh toán nạn nghèo đói, lạc hậu. Theo đà tiến công nghiệp, lực lượng quốc phòng Ấn Độ cũng tiến theo.

Về mặt ngoại giao, Nehru đề ra chủ trương *Phi liên kết*, kêu gọi các nước mới được độc lập “hãy cùng Ấn Độ liên minh, hợp tác kinh tế” để cùng nhau phát triển, không phân biệt chế độ xã hội hay ý thức hệ. Trong thời kỳ Chiến Tranh Lạnh giữa Tư bản và Cộng sản, đối với chủ trương “không liên kết”, không đứng về phía nào, có dư luận cho rằng Nehru “chơi... trò chơi Trung lập”.

VÀI ĐIỂM DỊ ĐỒNG VỚI GANDHI

Lòng tương kính giữa Nehru và Gandhi là điều không ai phủ nhận được. Không riêng Nehru mà cả từ Tagore qua Indira Gandhi là ái nữ của Nehru, và suốt tới hiện thời, sang thế kỷ 21, Gandhi vẫn còn ở nguyên vị thánh nhân, *Mahatma Gandhi*!

Tuy nhiên, ở lãnh vực hoạt động chính trị, xã hội, cụ thể là trong công cuộc đòi đế quốc Anh trả lại quyền tự chủ cho Ấn Độ, Nehru thấy có một số điểm bất đồng chính kiến với Gandhi. Điểm “dị ứng” nhất ở Nehru là “khi nghe Gandhi nói đến “*Rama Raj*” “thời đại hoàng kim” trong huyền thoại Ấn giáo”. Có hai điểm Nehru không chịu nổi: một là ý hướng “quay về” (revivalism) tình trạng cổ lỗ như thời “đồ đá cũ”. *Rama Raj* còn biểu thị một chế độ xã hội bất bình đẳng về kinh tế! Nhưng Gandhi lại nhìn ở khía cạnh khác: nó giống y như khái niệm “phục cổ” của Lão Tử. Ý hướng bỏ cái phồn vinh giả tạo ở Ấn Độ trước mắt là... “hàng ngoại” để phục hồi cuộc sống mộc mạc, giản dị nhưng no đủ như đời một người cày...có ruộng – từ thượng cổ. Bản thân Gandhi đã nêu gương khắc kỷ, suốt đời ông đã sống y như điều đã nói, từ bỏ tất cả những hưởng thụ vật chất, không hề quan tâm đến bất cứ cái gì gọi là “kinh tế”.

Tâm tư Nehru suốt đời tận tụy vì dân vì nước, vô tư, trong sáng. Trong giai đoạn chịu ảnh hưởng lý thuyết Mác xít, từ hướng tả nhìn qua phía hữu, ông thấy Gandhi... đã “lãng mạn hóa” cả nông dân lẫn sự nghèo khổ, thậm chí còn thần thánh hóa đức tính nhẫn nhục, coi nó như một con đường giải thoát. Vẫn nhân quan đó, ông thấy Gandhi chỉ chú trọng *moksha*, giải thoát cá nhân chứ không quan tâm đến quảng đại quần chúng!

Ngoài những điểm vừa kể, Nehru vẫn một lòng tôn kính thánh đức của *Mahatma*. Nehru xác định lập trường quốc gia, phục vụ quyền lợi dân tộc trên hết và trước hết, không thiên vị giai cấp. Vì, một khi giành được độc lập, Ấn Độ sẽ quay sang giải quyết ngay vấn đề bất bình đẳng kinh tế (“the problem of economic inequality”).

Nehru tuyên bố thế vào năm 1947, và ông đã bắt tay vào hành động đúng như thế. Cho đến đời con ông, nữ Thủ tướng Indira Gandhi, đảng Quốc Đại vẫn liên tục đưa Ấn Độ tiến tới theo đúng chủ trương đó, biến đất nước nghèo khổ đó trở thành một cường quốc văn minh trên thế giới hiện đại.

Tham khảo

- Chattejee, Partha. *Nationalist Thought & the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books, 1986.

Luận giải Tư tưởng Quốc gia và Thực dân, Chattajee phân tích tư tưởng quốc gia của Nehru, và đối chiếu với chủ nghĩa quốc gia của Ấn Độ, và của Gandhi, nói riêng.

- Akbar, M. J. Nehru. *Nehru: The Making of India*. London: Viking Penguin Inc., 1988. Toàn bộ tiểu sử Nehru.
- Alphonso – Karkala, John B *Jawaharlal Nehru*. Boston: Twayne Publishers, 1975. Tương quan giữa tác phẩm và cuộc đời Nehru.
- Nehru, Jawaharlal. *An Autobiography*. London: the Bodley Head, 1958.

TỬ TƯỚNG TRUNG HOA

NHỮNG KIỆT TÁC TỬ TƯỚNG KHUYẾT DANH

KINH DỊCH

YI JING / I CHING / BOOK OF CHANGES

Tác giả: Khuyết danh.

Theo truyền thuyết từ tiền sử, Kinh Dịch được thiết kế “từng tầng một”, trải qua quá trình xây dựng khoảng ít nhất là 800 năm lẻ. Những tác giả, thời thượng cổ khuyết sử, trước tiên là Phục Hy vạch ra Bát quái, mỗi “quái” gồm ba vạch Âm Dương. Đời sau, Văn Vương nhà Chu, chồng đôi Bát quái, làm thành 64 “trùng quái”, mỗi quái gồm sáu vạch. Chu Công kế nghiệp, thêm lời “từ”, chú giải ý nghĩa cho từng vạch, gọi là “hào từ”. Đó là phần thiết kế cơ bản của Kinh Dịch.

Theo truyền thuyết Nho gia, Khổng phu tử (551 – 479 trước CN) thêm phần “lông cánh”, gọi là Thập dưc, luận giải về đạo lý biến dịch với chủ đích ứng dụng vào nhân sinh, xã hội.

Niên đại của tác phẩm: trong phần Hào từ, ta thấy nói đến nhiều sự kiện, biến cố từ thời sáng lập nhà Chu (khoảng 1027, trước CN). Theo ký sự như Tả Truyện (672 trước CN) có đoạn nhắc đến Chu Dịch (hay kinh dịch đời Chu). Tuy nhiên, toàn bộ kinh đầy đủ “lông cánh” Thập dưc chỉ mới xuất hiện vào khoảng năm 136, trước CN.

Chủ điểm tư tưởng:

Vũ trụ hiện tượng là một diễn trình sinh hóa theo qui luật Nhị phân, giản dị như một tế bào sống tự phân thân ra làm đôi: Một hóa thành hai, hai thành bốn, bốn thành tám. Từ mô thức đó, cứ thế mà sinh, sinh, hóa, hóa. Định nghĩa của Kinh dịch rất là giản dị:

Sinh sinh chi vị Dịch

Nguyên lực “sinh” gọi là Dương, vẽ bằng một nét vạch ngang (—). Nét “dương” tự cắt đôi, tạo ra nét đứt (— —).

Dương biểu thị nguồn sống vũ trụ, phát xuất từ ánh sáng và nhiệt lượng mặt trời. Chữ “dương”, trong Hán tự, chỉ phía núi đồi thường có nắng ấm, hướng Đông Nam. Chữ “âm” chỉ hướng Tây Bắc, thiếu nắng, lạnh lùng.

Nắng là Dương, thiếu nắng là Âm. Nắng là nguồn sống, thiếu nắng là chết. Từ khái niệm tương đối đó, Kinh Dịch chỉ ra tất cả các cặp tương đối khác trong cõi nhân sinh, vũ trụ: Sáng tối, nóng lạnh, nam bắc, trống mái, nam nữ, mạnh yếu, cứng mềm, sống chết. Như vậy, Âm Dương là hai cực tương đối, hai lực thôi thúc nhau, giao hợp nhau liên tục, để sinh ra vạn vật, hóa thành thiên hình vạn trạng:

Âm Dương tương thôi, nhi sinh biến hóa.

Vũ trụ biến hóa, tuy có qui luật, nhưng lý trí con người không dễ gì nắm bắt được mọi bất trắc, mọi đột xuất tình cờ của Âm Dương, ở ngoại vật cũng như trong nội tâm. Chỉ khi nào tâm ta tĩnh lặng như mặt nước trong, ta mới thể nghiệm được trạng thái biến động của Âm Dương, gọi là Đạo.

Nhất Âm, nhất Dương chi vị Đạo.

Kinh Dịch biểu thị đạo lý ấy bằng ba nét (☷); nét dưới thấp tượng trưng Đất, nét trên cao tượng trưng Trời, nét giữa là Người.

Ở đây, nét Âm là tĩnh, nét Dương là động: Lấy “tĩnh” để hiểu “động”. Kinh là tác phẩm của Người, Dịch là sự thể biến động của vũ trụ tự nhiên.

ÍCH DỤNG KINH DỊCH

Thời Thương cổ, trước ba triều đại nhà Hạ, Thương và Chu, dân chúng coi bói bằng mai rùa, hơ lửa nóng để xem xét rạn nứt, đoán cát hung. Người Thương cổ chưa biết dùng nét vẽ hay chữ viết, chỉ dùng dây thắt nút làm dấu như ký hiệu để ghi nhớ hoặc thông tin với nhau, sử gọi là loại chữ “kết thừng”. Đến đời nhà Chu, quần chúng còn bói mai rùa, nhưng ở triều đình vua quan dùng cỏ thi. Phép đếm số cộng cỏ để đoán vận mệnh dần dần phát triển thành chuyên khoa số mệnh, gọi chung là “bốc phệ”.

Theo truyền thuyết, Kinh Dịch có ba bộ: Liên Sơn Dịch, Qui Tàng Dịch và Chu Dịch. Hai bộ trước thuộc đời Hạ và Thương đã mất tích, chỉ còn bộ kinh đời Chu nhưng không ai rõ nội dung nó gồm những gì ngoài 64 quẻ vẽ bằng những nét Âm Dương. Đời Tần Thuỷ Hoàng coi Kinh Dịch là sách bói, nên không đốt. Theo sách Khổng Tử Gia Ngữ, chính Khổng Tử cũng thường bói quẻ Chu Dịch, có lẽ ông dùng cỏ thi. Đời Hán, Hòa Đế rút cỏ thi lập quẻ bói xem bao giờ hạn hán. Gia Cát Lượng thời Tam Quốc thường bói Dịch trước khi xuất quân, và những lúc hoài nghi, tiến thoái lưỡng nan. Đời sau sư sãi làm thành tập sách Mã tiền khóa (Quẻ bói trước ngựa chiến).

Trong sách Uyên Nguyên Triết Học, Bạch Hồ Thuận giải thích về lý do bói của nhà Nho: “Nỗ lực làm hết sức người, suy nghĩ hết sức mình mà vẫn chưa tìm ra giải pháp toàn vẹn thì mới tìm gợi ý ở quẻ Dịch. Như Vương Sung bói để soi rõ triệu chứng trong tâm trạng của chính mình trong một hoàn cảnh cụ thể, chứ không phải cầu xin điều lành ở quỷ thần”.

Cái kỹ thân chi tính thần tác dụng, ngẫu nhiên tiên kiến triệu tượng...

Tuy là sách bói thời cổ nhưng Kinh Dịch hàm chứa cả nguyên lý sâu sa về vũ trụ và nhân sinh, được học giới và nhiều tư tưởng gia Âu Mỹ, cận đại và hiện đại, ca tụng là một “kho tàng tâm linh” (un véritable trésor spirituel), hiện thể cả một nền văn hóa, tư tưởng minh triết, tuyệt hảo. Liên Hiệp Quốc, từ khi có Ủy ban Văn Hóa Giáo dục và Khoa Học – UNESCO đã thành lập *Hội Nghiên Cứu Dịch Lý*, tổ chức được nhiều lần hội thảo quốc tế ở New York. Người ta nhận thấy, ở Kinh Dịch, một vũ trụ quan, nhân sinh quan và tri thức luận – ba thành phần không thể thiếu trong triết học, từ cổ chí kim. Theo triết gia Félicien Challaye, Kinh Dịch rất đáng chú ý. Nó không phải là một cái gì mới lạ, nhưng không bao giờ cổ hủ, bởi nó có khả năng biến hóa phi thường. Nó như một dòng sông trong triết luận *Panta Rei* của Heraclitus: “Tất cả đều qua, mọi sự đều trôi, không có gì ngừng nghỉ. Vũ trụ như một dòng sông không ai có thể tắm hai lần trong một dòng nước. (Tout marche, tout coule, rien ne s'arrête. L'univers est comme un fleuve, l'homme ne se baigne pas deux fois dans la même eau).

Vì bản chất biến hóa, nên Dịch vừa đa dụng, vừa đa dạng. Nó tùy thời, tùy nơi mà chuyển hóa.

ỨNG DỤNG KINH DỊCH

Tào Thăng đời Thanh, trong *Chu Dịch Chiết Trung*, nói về Kinh Dịch từ ĐỜI CHU ĐẾN NHÀ THANH, viết: “Nền văn hóa Trung Hoa từ cổ đại, không một thứ gì không bắt nguồn từ Kinh Dịch. Văn chương trong lục nghệ, lục kinh, học thuật chư tử, kế sách của bách gia, tất cả đều tham khảo Dịch tượng”. Phải nói rõ hơn nữa: trong văn hóa còn văn hiến và văn minh – từ những thể chế tổ chức gia đình và xã hội, những sáng kiến thiết lập luân thường đạo lý, nghi thức cúng tế, nguyên tắc

vận dụng chính trị, chiến lược, cũng như toán số, âm nhạc, thiên văn, địa lý, những phát minh dụng cụ, cải tiến phương pháp sản xuất nông nghiệp và bách nghệ... đều có thể coi là những “hóa thân” của Dịch lý, mô phỏng Dịch tượng bát quái cả.

Quái (卦), vào thời thái cổ, là những mảnh đá, ngọc, hay thẻ tre có khắc hình nét như văn tự, ký hiệu treo rải rác trong hang động hay khu rừng núi có dân cư để làm dấu chỉ đường hay thông tin, hiệu lệnh sai khiến, chỉ bảo cho dân trong bộ lạc

Bát quái cũng thuộc loại ký hiệu “treo” (quái 卦) như thế.

Theo truyền thuyết ghi trong Dịch vĩ và di tích khảo cổ, ta có thể phác lược một số công dụng của quái tượng:

Đời Thần Nông mô phỏng bát quái làm ra lưới cày, đời Hoàng Đế phát minh kim chỉ nam, xe thuyền, cung tên, chày cối và còn lập nền tảng toán số, âm luật, văn tự, y phục và lịch Giáp tý. Có thể là Liên Sơn dịch và Qui Tàng dịch xuất hiện vào hai đời này. Về sau, nhà Hạ dùng Liên Sơn, đề cao chữ “Trung” để chấn chỉnh kinh tế, dân sinh. Nhà Ân lấy Qui Tàng, đề cao chữ “kính” đối với trời đất, chú trọng lễ nghi cúng tế, bói toán để biết về Dịch học, bốc phệ.

Đời Chu Văn Vương và Chu Công, phát huy Dịch lý ở bình diện vũ trụ siêu hình, tìm hiểu nguyên lý sinh hóa của Âm Dương. Đến đời Xuân Thu, Khổng Tử nhận thấy vương chính suy vi, xã hội hỗn loạn, nên chuyển hóa vũ trụ quan đời Chu thành nhân sinh quan thực tiễn, viết Thập đực để tạo lập nền tảng chính trị trên cơ sở Nhân ái, vạch rõ 8 bước thực hành tuần tự: cách vật, trí tri, thành ý, chính tâm, tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ. Tuy không đề cập đến Dịch tượng, nhưng 8 bước “vương đạo” của Khổng học biểu hiện rõ một tràng luận lý theo mô thức diễn biến của Bát quái.

Vương đạo của Khổng Tử, tiếc thay, bị chìm đắm trong máu lửa, bạo lực thời Chiến Quốc, rồi bị Tần Thủy Hoàng “chôn sống” theo đám nho sĩ, cùng trận hỏa thiêu kinh sách Nho giáo.

Riêng Kinh Dịch sống sót vì Tần coi nó là cuốn sách bói vô hại. Qua đời Hán, đời Đường nho sĩ mới được trọng dụng, nhưng chưa ai làm sáng tỏ được Nhân sinh quan Dịch lý cho bằng Nho gia đời Tống. Theo sử gia Tiền Mục trong *Trung Quốc Tư tưởng sử*:

“Nho học đời Tống, Nguyên, Minh – nhờ Thiên học tiếp sức – tiến thêm được một bước đáng kể về khuynh hướng vị nhân sinh. Họ trở lại phục hồi chủ trương “Tu, Tề, Trị, Bình”... là vấn đề mà Khổng Tử và triết gia đời Tiên Tần xây dựng để phụng sự nhân sinh xã hội... Đồng thời triết học ở Dịch truyền và Trung dung cũng hội thông với tư tưởng Lão Trang để khơi sâu mở rộng nghĩa lý thực tiễn của Nho học”.

Nhân sinh luận đời Tống khởi sắc từ *Dịch thông thư* của Chu Đôn Di. Theo ông, chủ yếu của nhân sinh là vấn đề Thiện Ác, nên ông căn cứ vào Hệ từ của Kinh Dịch đã phân định Thiện Ác: “Một Âm với một Dương là Đạo. Noi theo Đạo ấy là con đường Thiện, đạt tới Đạo ấy là thành tựu bản Tính Thiện”.

(Nhất Âm nhất Dương chỉ vị Đạo, kế chi giả Thiện dã, thành chi giả Tính dã).

Chu Tử chú giải thêm cho rõ: “Sống hay chết u uẩn hay minh bạch, Quĩ cũng như Thần, tất cả đều biến tướng của Âm Dương, là Đạo của Trời Đất. Âm Dương, ở thiên văn là ngày đêm, ở địa lý có nam bắc, trên dưới cao sâu. Âm là tinh, Dương là khí, tụ lại thì thành vật thể”. Ở phần *Thái Cực Đồ Thuyết*, ông muốn tỏ rõ nguồn gốc của Thiên lý, xem xét nguyên nhân khởi đầu và cứu cánh của muôn vật. Chu tử viết:

Trở về nguồn, tới tận ngọn (hiểu Đạo rốt ráo) thì hiểu biết trọn vẹn nghĩa lý sinh tử.

Quân tử theo chính nghĩa là tu thân thì thiện, tiểu nhân làm trái đạo lý thì ác.

Đạo có ba bình diện:

Trời lập Đạo bằng Âm Dương.

Đất lập Đạo bằng Cương Nhu.

Người lập Đạo bằng Nhân với Nghĩa.

Trong khi Chu Tử tìm cách qui ba cảnh giới Tam tài về tâm điểm Thái nhất thì Thiệu tử lại lấy số 1 ở Thái cực làm khởi điểm diễn giải hiện tượng sinh thành vũ trụ vạn vật.

Trong *Tiên Thiên Đồ Thuyết*, họ Thiệu giải trình Bát quái của Phục Hy bằng tượng số học của mình. Ông nói: “Đạo thể hiện ở sự sinh hóa, gọi là Dịch”. Sinh rồi lại sinh, sinh mãi theo nguyên lý nhị phân, gọi là “*hóa*”. Tiến trình *Dịch hóa* khởi từ 1, phân đôi thành 2, 2 phân đôi thành 4, 4 chia làm 8, 8 thành 16, 32, và tới 64 là đầy đủ nghĩa lý biến dịch.

Bảo Ba đời Nguyên nhận thấy họ Thiệu theo đà Tượng số khai triển Âm Dương đến chỗ vô cùng trừu tượng, bèn chuyển ngược về đạo lý *giao hợp* hiển hiện ở phương vị Bát quái trong Tiên Thiên Đồ:

“Kiền ở Nam, đối diện với Khôn ở Bắc là lúc Trời Đất phân ngôi, định vị. Một Dương giao đối với một Âm, như cha Kiền giao hợp với mẹ Khôn. Chấn trưởng nam đối với Tốn trưởng nữ, Khảm trung nam đối với Ly trung nữ, Cấn thiếu nam đối với Đoài thiếu nữ. Cứ một Mái ngậm một Trống, một Âm tiếp đãi một Dương, một Cứng một Mềm cọ xát nhau. Như thế mới rõ cái ý nguyên thủy của Phục Hy khi vạch ra Bát quái: hình dung Đại vũ trụ như một “tiểu gia đình”, trên hết có Kiền làm cha, Khôn làm mẹ, sinh ra ba trai là Chấn, Khảm, Cấn và ba gái là Tốn, Ly, Đoài, phân định thứ bậc rõ ràng. Do đó, Hệ từ thượng đã nói: Đạo Kiền làm nên trai, Đạo Khôn làm nên gái” – (Kiền đạo thành Nam, Khôn đạo thành Nữ).

Bảo Ba diễn giải trong *Bát quái Phụ mẫu sinh Lục tử đồ*:

“Sáu con tùy thuận thể chất của Cha Mẹ.

Ba trai đều thuộc thể Khôn; Quẻ Khôn giao hợp lần đầu cần được một “sơ hào” của Kiền thành trưởng nam (☷☳) = Chấn (☳).

Lần sau, được “trung hào” thành Trung nam, quẻ Khảm (☵).

Lần chót, được “thượng hào” thành Thiếu nam, quẻ Cấn (☶).

Ba gái đều thuộc thể Kiền.

Quẻ Kiền giao hợp lần đầu, cầu được “sơ hào” của Khôn, thành Trưởng nữ (☶☵) = Tốn (☴).

Lần sau, được “trung hào” thành Trung nữ, quẻ Ly (☲).

Lần chót, được “thượng hào” thành Thiếu nữ, quẻ Đoài (☱).

Hồ Cư Nhân, do đó, kết luận:

“Quái vị của Tiên thiên đồ cho 3 gái theo cha Kiền, 3 trai theo mẹ Khôn”.

(Tam nữ tông Kiền, tam nam tông Khôn).

Tuy nhiên, họ Hồ chủ trương Nhất nguyên luận, cho rằng: “Ở Tiên thiên Bát quái đồ, chỉ có một mình Kiền làm chủ”.

(Tiên thiên Bát quái, chủ nhất Kiền).

Như thế mới có thể hiểu được đức tính của Khôn là “nhu thuận”. Cũng khởi từ đây, xã hội Trung Hoa hình thành cơ chế “trọng nam khinh nữ”.

BIỆN CHỨNG ÂM DƯƠNG

Am Dương, theo Dịch lý, không phải là hai thực thể biệt lập hay mâu thuẫn, đối kháng nhau. Nó biểu hiện hai mặt của một thực thể, hai phương diện hỗ tương của một vấn đề, như ta thấy ở những khái niệm tương đối Trắng và Đen, như Sáng và Tối, Sống và Chết, Có và Không. Bàng càng đen thì nét phấn càng trắng. Mọi định nghĩa của người ta thường phải vận dụng những khái niệm tương phản, phủ định lẫn nhau, như: Sáng là không tối, Chết là... không còn sống nữa. Như Lão Tử nói trong Đạo đức kinh:

Hữu Vô tương sinh, nan dị tương thành, tiền hậu tương tùy: Có với Không cùng sinh, Khó với Dễ cùng hình thành, Trước và Sau nối theo nhau...

Nói như thế không hề mắc lỗi mâu thuẫn vì Lão Tử không khẳng định “Có là Không, Khó là Dễ”. Trong biện chứng Dịch lý, khi ta nghe nói “Âm biến thành Dương”, y như nói “A trở thành B”. Ta chỉ mắc lỗi mâu thuẫn trong Luận Lý Hình Thức khi nói “A là B”. Bằng phương thức Âm Dương, Kinh Dịch đã tạo ra mô thức biện chứng sinh hóa để diễn tả sự sống sinh động của vũ trụ, vạn vật. Liệt Tử nói: “Từ xưa thánh hiền nhờ lý Âm Dương mà thấu suốt lẽ sinh hóa trong trời đất: cái hữu hình sinh ra từ cái vô hình. Đây là phép sinh thành tự nhiên, êm đềm nhất của Tạo hóa. Nên cổ nhân nói đến bốn Thái cực kỳ lớn lao, cực kỳ quan trọng là *Thái dịch, Thái sơ, Thái thủy và Thái tố*. Một là khi chưa có gì cả đến những vi vật tinh tế nhất. Hai là lúc sơ khởi, bắt đầu có sinh khí siêu hình. Ba là thời điểm bắt đầu có hiện tượng hữu hình. Bốn là khi có vật chất và sinh vật. Khí, hình, chất là những cái cụ thể có tương quan mật thiết, không bao giờ tách rời nhau được *Khí, hình, chất, cụ nhi vị tương ly*.”

(*Xung Hư Chân Kinh*)

Lão Tử trong Đạo Đức Kinh thì nói rằng cái Có với cái Không cùng xuất hiện một lúc, nhưng hai tên gọi khác nhau:

Thử lưỡng dã đồng xuất nhi dị danh

“Vô” là tên gọi *khởi thủy* của trời đất.

“Hữu” là tên gọi *Mẹ đẻ* ra vạn vật.

Tống Nho cho rằng Hữu sinh ra từ cái Vô, từ cái Không Hình mà hóa hiện ra cái Có Hình. “Không” là cái có trước, có trên cái Có Hình, nên gọi là Hình nhi thượng. Liệt Tử viết:

“Cái đó tự sinh, tự hóa. Khả năng đó muôn thuở sinh sinh hóa hóa vĩnh viễn như thế. Tự nhiên, nó không thể không sinh, không hóa. Không thời nào nó không sinh, không lúc nào nó không hóa. Đó là Âm Dương, đó là thời tiết bốn mùa”.

Vô thời bất sinh, vô thời bất hóa

Âm Dương nhĩ. Tứ thời sinh nhĩ.

Nhà Nho gọi “cái đó” là *Thiên*, hay Đạo trời để biểu thị sức sáng tạo mạnh mẽ và liên tục.

Thiên hành hiện

Quân Tử quý tự cường bất tức.

Người ta nên học theo tính Dương mạnh khoẻ của Trời, học hành, làm việc không ngừng nghỉ. Nhân đó, Liệt Tử bèn viết một truyện ngụ ngôn, kể rằng Tử Cống chán học, xin nghỉ phép, và hỏi thầy: “Có chỗ nào nghỉ ngơi được không”? Trọng Ni đáp rằng: “Có! Nó ở nơi phần mộ, chỗ chết”. Ông bảo rằng không có chỗ nào yên nghỉ được ở cõi sống của con người:

Sinh vô sở tức.

Đây là một cách lập luận theo Biện chứng Âm Dương, dùng khái niệm cái chết “yên nghỉ” ở cõi Âm để minh họa cho sự sống, hoạt động ở Dương thế.

Biện chứng Dịch hóa thường khó hiểu đối với người học theo biện chứng pháp Plato, Hegel hay Mác xít. Biện chứng pháp Tây phương diễn tiến theo nhịp ba: Chính đề (Thesis), Phản đề (Antithesis), để kết luận ở Tổng hợp đề (Synthesis).

Biện chứng Dịch hóa pháp chỉ dùng hai nhịp Âm Dương là đủ, để mở ngoặc phần kết – như ta thấy ở quẻ số 64, cuối Kinh Dịch: quẻ Vị tế, nghĩa là “chưa xong, chưa kết thúc”. Đạo học Đông phương chủ trương dùng *luận lý hủy luận lý*: vượt qua nhịp cầu ngôn ngữ để “tới bờ bên kia” (*đáo bỉ ngạn*) tức là đạt được Thực tại, đạt Đạo. Theo Lão Tử, Đạo theo luật tự nhiên, không theo ngôn ngữ, luận lý nhân tạo. Lão Tử Đạo Đức Kinh viết:

“Người theo gương mẫu Đất, đất theo Trời, trời theo Đạo, Đạo theo luật Tự nhiên”.

Nhân pháp Địa

Địa pháp Thiên

Thiên pháp Đạo

Đạo pháp Tự nhiên.

Tuy biện chứng pháp Không Luận của nhà Phật diễn ra bốn bước, nhưng thực ra là nhấn mạnh hai bước cơ bản.

Có và Không, Không có và Không không.

Đây chỉ là một cách nói rằng loài người muốn chỉ bảo, điều dắt nhau trên đường tìm Chân lý tuyệt đối thì khó mà thoát qua khỏi ngôn ngữ tương đối. Biện chứng Phật giáo dùng bốn bước để dẫm nát ngôn ngữ luận lý, đập tan giả danh để đạt cái Đích Thực, nhìn sự thực đúng như là “như thị, như thị”.

Triết gia Tây phương cũng có người như J.Wahl, Levi – Strauss, Heidegger, thâm hiểu đường lối biện chứng thực tiễn của Đông phương.

J.Wahl viết: “Biện chứng pháp là con đường hướng tới Thực tại chứ không phải là tất cả Thực tại. Nơi chữ *dialectique* (biện chứng pháp) tiếp đầu ngữ “*dia*” nghĩa gốc Hy Lạp, là “vượt qua, cả hai”. Nên biện chứng pháp là trung đạo, con đường giữa khởi điểm và đích. Nó không phải là nguồn sâu, cũng không phải là ngọn cao của thực tại, không phải khởi điểm cũng không phải kết luận về chân lý”. *Đi đến chân lý là một hành động bằng chân chứ không phải là biện luận bằng mồm.*

Heidegger nhận thấy ngôn ngữ thi ca như ở thơ Holderlin và ẩn dụ Lão Trang, công án Thiền và Dịch tượng gần chân lý hơn là ngôn ngữ luận lý Tây phương. Dịch tượng thiết kế bằng những nét Âm Dương là một dạng ngôn ngữ ẩn dụ tài tình nhất của loài người, kỳ diệu nhất trong phong cách khai thị chân lý, thực tại.

KINH TRUYỆN CHU DỊCH

Chu Dịch gồm hai phần chính: Kinh và Truyện.

Tác phẩm của *thánh nhân* được gọi là “*kinh*”; lời viết của hiền giả gọi là “*Truyện*”. Tám quẻ Phục Hy, được Văn Vương diễn ra 64 trùng quái, Chu Công viết lời ghi chú từng quẻ và từng hào gọi là “*quái từ*” và “*hào từ*” – đây là phần Kinh của tam thánh. Truyện là phần chú giải, luận thuyết những lời của hiền giả đời sau từ Chiến Quốc qua Tần, Hán, Đường, Tống. Các thiên truyện gồm có Tượng (2 thiên), Thoán (2 thiên), Hệ từ (2 thiên), Văn Ngôn, Thuyết quái, Tự quái và Tập quái truyện. Phái nhà Nho gọi 10 thiên đó là Thập Dục, cho là lời của Khổng Tử đời Xuân Thu. Sau thời Tam quốc, Vương Bật đời Ngụy sắp xếp lại, đem phần Văn ngôn, Thoán và Tượng truyện đan xen vào phần Kinh, làm thành cuốn *Kinh Dịch* phổ biến từ đó đến nay.

“*Dịch*” là chữ tượng hình, gồm chữ “*nhật*” 日 (mặt trời) viết trên chữ “*nguyệt*” 月 (mặt trăng), thành chữ *Dịch* 𠄎, hội thành ý biến dịch, tượng trưng sự chuyển biến của Âm Dương trong hiện tượng sáng tối, nóng lạnh, ngày đêm thay đổi không ngừng. Theo sách Thuyết văn giải tự của Hứa Thận, “*Nhật nguyệt ở chữ Dịch tượng trưng cho Âm Dương*”. Có thuyết cho rằng chữ (*Dịch*) còn có thể đọc là “*Dị*” (dễ): Từ khi người ta biết phép bói bằng cọng cỏ thi, việc bói toán trở nên “*dễ dàng*” hơn phép bói “*Bốc*” bằng cách xem vết nứt trên mai rùa. Lại có thuyết cho “*Dịch*” là chữ tượng hình vẽ con kỳ nhông, để sinh tồn giữa thiên nhiên, nó tự động biến đổi màu da tùy lúc tùy nơi để nguy trang, hòa mình trong cảnh vật xung quanh. Đó cũng là một cách giải nghĩa chữ *Dịch* là “*biến hóa*”. Tóm lại, ta có thể hiểu Kinh Dịch mô tả một *qui luật bất dịch của vũ trụ*: “*Mọi sự đều biến chuyển, mọi vật đều thay đổi, giao dịch và chuyển hóa lẫn nhau*”. Tự nội, bản thân sự vật liên tục biến dịch, sinh hóa không ngừng.

Từ Thượng cổ, con người đã biết quan sát và chiêm nghiệm các hiện tượng biến dịch để tìm cách sinh tồn thích ứng với thiên nhiên. Theo truyền thuyết, Phục Hy là vị thánh đầu tiên vạch nét Âm Dương, chỉ dạy người ta qui luật biến chuyển theo phương hướng, bốn mùa. Nét vạch vẽ Âm Dương là những hình tượng có từ cổ xưa, khi người ta chưa tạo ra chữ viết. Ý niệm về Biến Dịch hẳn là có trước Kinh, Truyện.

Căn cứ vào di tích khảo cổ, những mảnh mai rùa, xương trâu bò... đào được ở các mộ cổ đời Ân, đời Thương (khoảng giữa thế kỷ 15 – 17 trước CN), có chữ khắc ghi lời bói toán thì ta thấy Trung Hoa đã hình thành được loại chữ tượng hình trước đời nhà Chu.

Tương truyền rằng Chu Dịch là sách của Tây Bá Cơ Xương viết trong ngục khi bị vua Trụ nhà Thương giam cầm ở Dữu Lý. Sau khi thoát nạn, Cơ Xương diệt Trụ, sáng lập nhà Chu, xưng đế hiệu là Văn Vương. Sáu mươi bốn quẻ vạch Âm Dương của ông được Chu Công kế tiếp viết thêm lời, Thoán từ và Quái từ, để chú thích cho rõ ý tưởng. Cũng có thuyết cho rằng Văn Vương viết Quái từ, Chu Công viết thêm lời giải từng vạch Âm Dương (gọi là Hào Từ), và Khổng Tử viết mười thiên Truyện để hoàn thành Chu Dịch, với đầy đủ nghĩa lý, thông suốt mọi sự biến hóa của Âm Dương trong vũ trụ và nhân sinh. Sau này, nhiều học giả cho rằng *Thập Dục là sản phẩm của các nhà Nho hoặc Bách gia chư tử thời Chiến Quốc chứ không phải là của Khổng Tử đời Xuân Thu.*

Quả thực, nội dung cuốn Kinh Dịch còn lưu truyền đến nay mang nhiều dấu ấn tư tưởng của Danh gia, Đạo gia kết hợp với Nho gia đời Chiến Quốc. Qua thời hậu chiến, đời Tần, Hán thì Kinh Dịch được soi chiếu qua “lăng kính” của Âm Dương gia. Tể tướng Trần Bình tâu Hán Văn đế: “Tể tướng là người giúp vua điều hành trật tự nhân sinh theo lý Âm Dương Ngũ hành, thuận thời tiết bốn mùa, thỏa lòng hy vọng chân chính cho muôn người muôn vật”.

Thuận tứ thời, toại vạn vật chi nghi.

Theo truyền thuyết ghi trong kinh Thư, vua Nghiêu sai người Hy, Hòa ghi sổ thứ tự tinh tú, ngày đêm, làm lịch, dạy dân cày cấy, sinh hoạt theo thời tiết. Các quan làm lịch, xem thiên văn, phân tinh tú theo loại Âm Dương, như mặt trời (*nhật*) là chủ dương tính, mặt trăng (*nguyệt*) là chủ âm tính, 28 sao khác theo đường ngang (*kinh tuyến*), 5 sao theo đường dọc (*vĩ tuyến*) gồm Kim, Mộc, Thủy, Hỏa và Thổ tinh. Đây là cơ sở kết hợp Âm Dương với Ngũ hành. Cuối thời Chiến Quốc, môn sinh của Trâu Diễn đề cao thuyết Âm Dương Ngũ hành phân định thời tiết, hình thái mọi vật theo Ngũ hành: Mùa Xuân, màu xanh thuộc hành Mộc; mùa Hạ, màu Đỏ thuộc Hỏa; mùa trưởng hạ, màu Vàng thuộc Thổ; mùa Thu, màu Trắng thuộc Kim; mùa Đông, màu Đen thuộc Thủy. Thủy Hoàng xác định nhà Tần thuộc hành Thủy, dùng cờ đen, thay đổi đội ngũ, tăng số người thành 6 cho đúng số Thủy: Số 1 và 6 thuộc Thủy, (số 2 và 7 thuộc Hỏa, số 3 và 8 thuộc Mộc, số 4 và 9 thuộc Kim, số 5 và 10 thuộc Thổ). Số chẵn là Âm, số lẻ là Dương.

Qua đời Hán, nhà Nho kết hợp với Âm Dương gia giảng giải đạo lý Ngũ thường (Nhân, Nghĩa, Lễ Trí, Tín) bằng thuyết Ngũ hành. Từ đó về sau, Bát quái của Phục Hy cũng được qui vào mô thức Ngũ hành:

quẻ Khảm thuộc Thủy ở hướng Bắc

quẻ Ly thuộc Hỏa ở hướng Nam

quẻ Chấn thuộc Mộc ở hướng Đông

quẻ Đoài thuộc Kim ở hướng Tây

Các hướng đối nhau như Đông – Tây thì khắc nhau, Nam Bắc kỵ nhau. Các mùa kế tiếp sinh dưỡng cho nhau như Xuân Mộc sinh Hạ Hỏa thì thuận hợp nhau.

Do lý sinh khắc đó mà nảy sinh quan niệm cát hung, tốt xấu – ứng dụng trong khoa Mệnh số học.

BIẾN DỊCH BIỂU HIỆN Ở SỐ ĐẠI DIỄN

T hiện Hệ Từ trong Kinh Dịch:

“Dịch có Thái cực. Thái cực sinh Lưỡng nghi, Tứ tượng và Bát quái. Bát quái định cát hung, cát hung sinh đại nghiệp”. Đó là cách dùng số để nói về hiện tượng biến hóa trong vũ trụ. Số có thể biểu thị tính cách diễn biến tuần tự và minh bạch của sự biến hóa. Số đại diện là hệ thống 50 số mà cổ nhân dùng trong phép bói Cổ thi: lấy 50 cọng cỏ, bắt đầu phân đôi – gọi là “phân nhị”, tượng trưng sự phân định Âm Dương. Sau đó, cài một cọng gọi là “quả nhất”, tượng trưng Tam tài bao hàm ba cõi Trời, Đất, Người thành nhất thể. Rồi tiếp tục đến bốn cọng một – gọi là “thiệt tứ”, tượng trưng Tứ tượng gồm Lão Âm, Thiếu Dương, Lão Dương, Thiếu Âm. Số 4 cũng tượng trưng mỗi năm có bốn mùa Xuân, Hạ, Thu, Đông – như vậy là để nhắc nhở rằng “bốn cũng chỉ là một”.

“Tứ thời vi nhất tuế. Cố tứ tức nhất dã”.

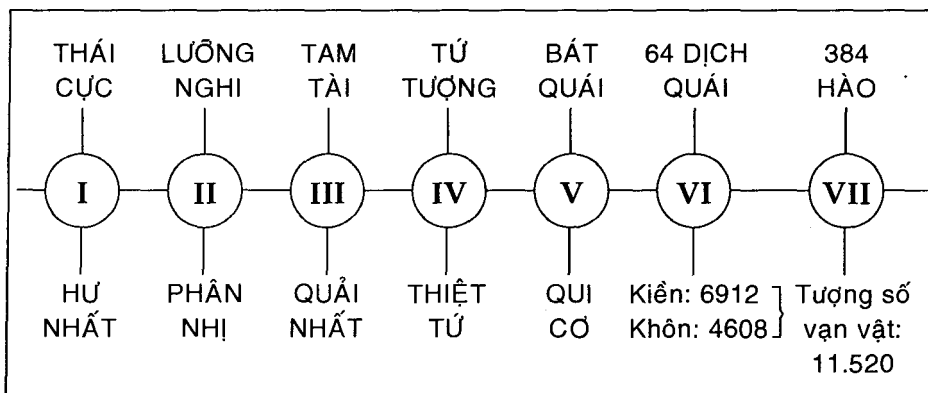
Động tác chót gọi là “qui cơ”: kẹp số cỏ dư vào khoảng ngón giữa để tượng trưng ngày tháng “nhuận”. Xong rồi, tìm số sách của quẻ Kiền là 216, số Khôn là 144 – tổng cộng lại thành 360, đúng với ngày trong một năm Âm lịch.

Theo Chu Tử đời Tống: “Bói cổ thi có 50 nhánh, phải loại ra một cọng không dùng để tượng trưng Thái cực, vì “bản thể bất khả dụng”. Khi phân nhị, chỉ dùng 49 cọng”. Hồ Cư Nhân đời Minh gọi Thái Cực là “Hư nhất”.

“Hư nhất, Thái cực chi thống thể hữu định”.

Hư nhất là thể thức bao quát do Thái cực đã qui định từ trước.

Như vậy, ta thấy những động tác bói cổ thi luôn nhắc nhở tiến trình diễn biến của vũ trụ, từ Thái hư (1) qua Âm dương (2), Tam tài (3), Tứ tượng (4), Bát quái (8) – Từ “vô” qua “hữu” từ Khí, qua Tượng, đến Hình. Quá trình sáng tạo đó được biểu hiện qua số Đại diện ở động tác. Bói cổ thi, theo giản đồ, dưới đây:



Từ Hư Nhất đến Qui Cơ mới cho thấy con số của “*một biến*” mà thôi, chưa đủ: vì biến mới thành 1 hào, còn cần những lần biến kế tiếp cho đủ 6 hào, mới thành một quẻ trong 64 quẻ dịch – nghĩa là phải qua “*Tứ dinh*” gồm 18 biến tất cả.

Ở giản đồ trên, ta còn thấy quá trình sinh hóa gồm 7 chặng đường từ Thái cực hư nhất là số “1” cho đến hằng hà sa số sự vật, tượng trưng bằng con số 11.520. “*Đây cũng là con số cùng cực, nhưng không phải là “tận số”*”. Bởi vì Dịch là sinh sinh, hóa hóa mãi mãi:

“*Sinh sinh chi vị Dịch*”.

Mỗi tiến trình sinh hóa, khi tới cùng cực, nó sẽ quay ngược trở về khởi điểm, để rồi diễn ra chặng đường 7 bước khác nữa. Lão Tử Đạo Đức Kinh gọi “*Phản*” là động tác của Đạo:

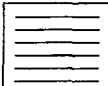
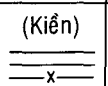
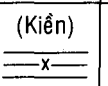
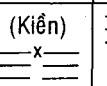
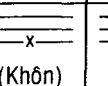
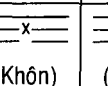
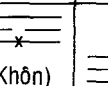
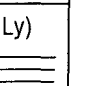
“*Phản giả Đạo chi động!*”

Quẻ Phục trong Kinh Dịch cũng viết:

“*Phản phục kỳ đạo, Thất nhật lai phục, Thiên hành dã*”.

Theo qui luật của Đạo, trời đất vận hành hết một tuần bảy ngày rồi lại tái diễn y như thế. Đó là qui luật *phản phục* được minh họa qua 7 biến của từng quẻ trong Bát quái.

Bảy biến của quẻ Thuận Kiền

KIẾN	Nhất biến	Nhị biến	Tam biến	Tứ biến	Ngũ biến	Du hồn Lục biến	Qui hồn Thất biến
	(Kiến) 	(Kiến) 	(Kiến) 	 (Khôn)	 (Khôn)	 (Khôn)	(Ly) 
	Cầu	Độn	Bĩ	Quan	Bác	Tấn	Đại hữu

Năm biến trước biểu thị tiến trình *tiệm biến*, từ hào 1 lên hào 5. Biến thứ sáu, “du hồn”, biểu thị điểm *đột biến*, thoát lui để chuẩn bị bước “qui hồn”, cả hào Âm của quẻ khôn *phản biến* thành 3 hào dương, trở về gốc Kiền, gọi là *phục vị*.

Qui hồn là bước qui hướng về căn, trở về gốc: “Qui căn, phục bản”. Tiến trình bảy bước biểu thị con đường phản phục của một chu kỳ diễn hình: “Thất nhật lai phục”.

Tất cả các quẻ còn lại (Thuần, Đoài, Ly, Chấn, Tốn, Khảm, Cấn, Khôn) đều thông qua quá trình *tiệm biến*, một biến để phản phục, trở về gốc y như diễn biến “thất nhật” của quẻ Kiền.

Một học giả Việt nam, giáo sư Bửu Cầm, nhận định khái quát về nội dung Kinh Dịch, khá cô đọng như sau:

“Có nhiều triết gia đã do tri thức luận chứng thành vũ trụ luận, như Berkeley và Kant. Có người nghiên cứu nhân sinh trong liên quan với Tri thức luận như Locke và Hume.

Kinh Dịch bao hàm đủ cả ba phần “không thể thiếu được”, trong Triết học, là vũ trụ luận, Nhân sinh luận, và Tri thức luận”.

(Mấy Lời Thanh Khí, gs. Bửu Cầm viết kèm Lời Tựa, cuốn *Kinh Dịch với Vũ Trụ Quan Đông Phương* của Gs. Nguyễn Hữu Lương, ĐH. Văn Khoa Sài Gòn & Huế).

Tham khảo

– Legge, James. *The Yi King*, trong tập 16, sách *The Sacred Books of the East* (Kinh Sách Đông Phương). Oxford: Clarendon Press,

1879. J. Legge là một giáo sĩ thừa sai Anh được biệt phái sang “Viễn Đông” từ 1839 đến 1873. Các bản dịch của ông được nhiều học giả tham khảo, tuy bị phê bình là “phiến diện”, vì chỉ đưa vào chú giải của Chu Hy và Nho gia đời Tống (960 – 1279).

- Wilhelm, Richard. *The I Ching or Book of Changes* Bản tiếng Anh (do Cary F. Baynes dịch từ Đức Ngữ), N.J.: Princeton University Press, 1967. Đây là bản dịch tiêu chuẩn, gồm đủ cả phần Thập Dực, và chú giải riêng của Wilhelm.
- Wilhelm, Hellmut. *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes*. Seattle: University of Washington Press, 1977. Sách gồm 7 bài thuyết giảng về Kinh Dịch.
- Nguyễn Hữu Lương. *Kinh Dịch với vũ trụ quan Đông Phương*. NXB Viện Đại Học Văn Khoa Sài Gòn, 1972.

SÁCH ĐẠI HỌC

Tác giả: không rõ. (Tương truyền là sách của Tăng tử (505- ? trước CN) hoặc Tử Tư (492 – 431 trước CN).

Loại sách: Triết lý giáo dục, luân lý.

Chủ điểm tư tưởng:

Đại Học là sách dạy học đạo làm người quân tử, nhằm 3 mục tiêu, gồm 8 bước thực hành:

Làm sáng tâm tính bản nhiên (minh đức), yêu dân (thân dân) tiến đến chỗ nhân đức toàn hảo (chí thiện): Minh, Thân, Thiện.

Tìm hiểu vật lý (cách vật), phát huy tri thức (trí tri) thành khả năng tu học (thành ý), rèn luyện tâm hồn ngay thẳng (chính tâm), tu sửa bản thân (tu thân), chỉnh đốn gia đạo (tề gia), điều khiển đất nước (trị quốc), và hướng tới hòa bình nhân loại (bình thiên hạ).

— — —

Đại học và Trung Dung là hai thiên nhỏ trong kinh Lễ (Lễ Ký) do đám môn sinh nhà Nho ghi chép vào khoảng thời Chiến Quốc (403 – 221, trước CN). Ngoài những lời giáo huấn của Phu tử, các môn đệ còn ghi chép những thuần phong mỹ tục, lễ nghi thủ tục làm đám cưới, đám ma, cúng giỗ theo đạo Hiếu được đề cao từ thời Tăng tử (505 - ? trước CN).

Đến đời Tống, thiên Đại Học và Trung Dung mới được tách rời khỏi kinh Lễ, tập hợp hai sách Luận Ngữ và Mạnh Tử để thành giáo trình “*Tứ Thư*” trong Nho học từ đời Tống, Minh.

Trình Hạo (Ch’eng Hao) còn có tên là Minh Đạo (Cheng Minh Dao / Ch’eng Ming Tao) coi sách Đại Học là lời giáo huấn của chính Khổng phu tử, “cánh cửa mở vào đạo học làm người Quân tử”. Chu Hy kế tục con đường họ Trình, san định lại Tứ thư cho thành hệ thống sáng tỏ thêm, phân thành hai phần: chính văn và phần chú giải.

Chu Hy định nghĩa “Đại Học” là cái học của “người lớn” (đại nhân). Học giả đời Nguyên, Minh cho Đại Học là con đường tu học của bất cứ ai muốn trở thành con người chân chính.

CON ĐƯỜNG ĐẠI HỌC

Tám Bước Tiến Tới Mục Đích Ba điểm.

Nhà Nho có một quan niệm khác xa tư tưởng Tây phương: họ không muốn tách biệt đời sống cá nhân với cộng đồng. Ngược lại, trong lý tưởng đại đồng, người Đông phương lại nhìn rõ sự cộng thông giữa cá nhân và tập thể gia đình, xã hội, quốc gia và đồng loại. Đại học chính là phương án thực hành vạch rõ từng bước giáo hóa, từ việc khai mở tâm thức cá nhân xuyên suốt đến việc kinh bang, tế thế.

Ba điểm mục đích của Đại học được nêu rõ ngay từ câu đầu sách: Học để khai mở trí sáng, để biết thân yêu người, và để đạt tới chỗ toàn thiện.

Đại học chỉ đạo, tại minh minh đức, tại thân dân, tại chí ư chí thiện.

“*Minh đức*” là trí thông minh bẩm sinh, ví như tấm gương vốn trong sáng, nhưng có thể bị bụi bặm che mờ, cần phải trau chuốt, rèn luyện bằng học vấn thì mới phát huy nguồn sáng rực rỡ lên được: “*minh minh – đức*”.

“*Thân dân*” theo chủ trương Nhân ái của Khổng Tử, là phải biết thân yêu đồng bào. Tiếp đó, Mạnh Tử còn đề ra tư tưởng dân chủ, “*dân vi quý*” lấy dân làm gốc. Đời Tống, Trình Tử và Chu Tử thay chữ “*thân*” bằng chữ “*tân*” là đổi mới, cải tiến:

“Ngày mới, mỗi ngày một mới, mỗi người tự đổi mới mỗi ngày”. *Nhật tân, nhật nhật tân, hựu nhật tân.*

Từ đó đến nay, Nho gia tổng hợp và phát huy cả hai, khái niệm “*thân dân*” và “*tân dân*” vào một mục đích lấy dân làm gốc” yêu dân như người thân một nhà, và giúp mọi người tích cực cải cách, cùng tiến tới chỗ *chí thiện*, theo gương vua Văn, vị thánh Vương nhà Chu:

Làm vua, ngài đạt đạo Nhân ái. Làm quan, ngài giữ đức Thành kính. Làm con, giữ đạo Hiếu. Làm cha, giữ đức Nhân từ. Đối với mọi người trong thiên hạ, ngài đối đãi bằng lòng Thành tín, Bao dung, Hòa đồng.

Muốn được như thế, người học đạo quân tử phải thực hành tám bước: (1) *cách vật* (tìm hiểu vật lý), (2) *trí tri* (biết từ gốc đến ngọn), (3) *thành ý* (quyết chí theo đường thiện), (4) *chính tâm* (gạt bỏ dần những ý đồ vị kỷ, phát huy đức nhân ái, vị tha), (5) *tu thân* (hằng ngày sửa mình theo bốn tôn chỉ: cách, trí, thành, chính), (6) *tề gia* (điều khiển việc nhà), (7) *trị quốc* (điều hành việc nước), (8) *bình thiên hạ* (giúp mọi người, mọi nhà, mọi nước sống hòa đồng, an hưởng thái bình, thịnh vượng). Đó là đại lộ, con đường thênh thang dành cho mọi người, bởi vì khởi điểm của nó là tu thân, mỗi cá nhân tự sửa mình tận gốc rễ.

Nếu nói theo cách phân cấp xã hội từ cao xuống thấp, bậc *minh quân* muốn tỏ rõ *minh đức* của mình thì, trước hết phải biết *trị nước*. Muốn trị nước, trước hết phải yên bề gia đạo. Muốn yên việc nhà, trước hết phải lo tu thân.

Từ vua đến dân, ai cũng phải lấy việc tu thân làm gốc:

“Tự thiên tử dĩ chí ư thứ dân, nhất thị giai dĩ tu thân vi bản”.

Thiên hạ tuy là cao cả, nhưng gốc của nó vẫn phải dựa vào nền tảng cá nhân. Việc thiên hạ tuy là lớn lao, nhưng việc gì cũng phải tiến hành từ nhỏ đến lớn, từ đầu đến cuối. Hiểu gốc ngọn, biết lúc khởi sự và kết thúc có trước có sau, hẳn là có thể tiến gần tới cứu cánh của Đạo.

Sách viết:

Vật hữu bản mạt

Sự hữu chung thủy

Tri sở tiên hậu, tắc cận Đạo hĩ.

Thiên hạ ví như cây đại thụ. Bậc quân vương muốn bình định thiên hạ khác nào người trồng cây lớn, phải chăm lo vun bồi cái gốc: tu thân.

Tu thân là sửa mình, gạt bỏ tư dục, nghĩ đến công ích.

Có đức chí công vô tư, bậc quân vương sẽ được lòng dân. Có dân sẽ có lãnh thổ. Từ đó, mới có thể làm cho dân nước phú cường. Đó là quan điểm Vương đạo của Khổng, Mạnh được kết tinh một cách cực kỳ giản dị, ngắn gọn, có hệ thống khúc chiết, minh bạch trong tám bước, từ gốc lên ngọn, từ đầu chí cuối.

Tham khảo

- Fung, Yu – Lan (Phùng Hữu Lan). *History of Philosophy*. Bản dịch Anh ngữ của Derk Bodde. 1937.
- Gardner, Daniel K. *Chu Hsi and the Ta-Hsüeh*. Harvard University Press, 1986.
- Yutang, Lin (Lâm Ngũ Đường). *The Wisdom of Confucius*. N.Y: Random House, Inc., 1938.

TRUNG DUNG

Tác giả: không rõ (tuy được gán cho Tử Tư, 492 – 431 trước CN).

Niên đại: khoảng giữa thế kỷ III – II trước CN.

Loại sách: Đạo đức và Siêu hình học.

Chủ điểm tư tưởng:

Trời với Người là đồng nhất thể: theo Thiên tính bẩm sinh, người ta có thể phát huy đạo đức. Thành thực là đạo của Trời và đức của Người.

Trung Dung là “con đường giữa”; người quân tử tránh xa những nẻo cực đoan, gạt bỏ tư tưởng độc đoán, độc tài.

— — —

Theo Chu Hy, muốn hiểu thấu Trung Dung thì trước tiên phải đọc Đại Học. Ông cho rằng Đại Học là sách nhập môn Khổng giáo, giúp ta hiểu Luận Ngữ, Mạnh Tử, rồi mới có thể tiếp cận Trung Dung, con đường chính giữa mọi nẻo đường: “Không học Trung Dung thì làm sao người quân tử có thể thiết lập nền tảng tư tưởng giữa nhân sinh và vũ trụ?”.

Chữ “Trung” (Chung “Zhong”) có nghĩa là ở giữa, “trung tâm”, không thiên lệch, do đó, là “chính đáng”. Trung là Chính. Tư tưởng và hành động không thiên lệch, không cực đoan, là chính đáng. Chữ “Dung” (Yong) bao hàm nhiều ý, như

“bình thường (ordinary), giản dị (simple, easy), hay bất biến (unchangeable), thường hằng (constant)...

Học giả Tây phương dịch tựa sách Trung Dung bằng nhiều cách: *The Doctrine of the Mean* (“mean” là trung độ, trung bình, điểm trung độ giữa hai cực độ, như khi nói về “nhiệt độ trung bình trong năm”: *The mean annual temperature*. Ngược lại, khi nói về một thành tích xuất sắc, ấn tượng cực độ, phi thường, người Anh dùng chữ “no mean”, như ở trường hợp “một thiếu nữ đoạt giải quán quân thế giới vào tuổi 17” thì quả là “thành tích phi thường” – no mean achievement).

Có người dịch Trung Dung là *The Golden Mean*, hoặc *The Golden Medium*. Có người phỏng dịch theo ý “Trung hòa”: *The Central Harmony*. Một học giả Việt Nam giữa thế kỷ 20, Bác sĩ Nguyễn Văn Thọ, đã dùng thơ nói lên ý nghĩa sống ở khoảng giữa, lưng chừng, hay “nửa vời” của chữ Trung:

Ta sống quá nửa đời phù phiếm
 Mới nhận ra huyền nhiệm “Trung Dung”
 Lúc mà thấy tâm hồn sống nhất
 Chính là khi tới cấp trung niên...
 Cõi trần lọt lưng chừng trời đất
 Giữa tỉnh quê, ta cất nhà ta...
 Biết vừa đủ, tiền nong vừa đủ.
 Vòng lợi danh vương nửa tấm son
 Ngà say là lúc ly bôi
 Đoá hoa hàm tiếu là thời mê ly...
 Hương đời đừng quá mê say
 Lưng chừng đại khái, thảng ngày tiêu dao.

TIÊU CHUẨN ĐỂ ĐI TÌM ĐƯỜNG LỐI CỔ NHÂN

Nhưng lấy đâu ra tiêu chuẩn để đi tìm đường xưa lối cũ?
 Hãy gỡ Trung Dung và Dịch Kinh, ta sẽ thấy.

Theo Trung Dung, đường lối thánh hiền phải hợp với nhân tâm thế đạo, hợp định luật đất trời.

Trung Dung viết:

*Đạo quân tử phát xuất tự thâm tâm,
 Dem trưng bày phổ cập tới thứ dân.
 Khảo chứng tam vương, không có chi lầm lối,
 Sánh với luật đất trời không phản bội.
 Thánh nhân ngàn đời sau chẳng hề có chê bai,
 So quỷ thần, đường lối đúng không sai
 Thế là đã biết lòng trời đó,
 Thánh nhân ngàn đời sau chẳng chê bai,
 Thế là đã biết lòng người tỏ rõ.*

Dịch kinh viết:

*Thực là mệnh mông rộng rãi sánh đất trời biến hóa tựa bốn mùa,
 theo đúng chiều Âm Dương, sánh với hai vầng nhật nguyệt, tốt lành
 giản dị phối hợp với đức tối cao.*

Hơn nữa con đường lý tưởng ấy được vẽ thành những đồ bản trong Dịch kinh.

Vậy ta chỉ cần nghiên cứu tìm hiểu các đồ bản Dịch để tìm ra con đường đạo lý. Sau đó ta sẽ khảo sát xem con đường đạo lý ấy có hợp với nhân tình thế thái, với định luật đất trời, với chu kỳ nhật nguyệt tinh thần hay không.

Có những tiêu chuẩn như trên, ta sẽ tha hồ lưng túi gió trăng, buồm mây chèo quế, lãng du trong rừng Nho biển Thánh mà không lo lạc nước.

Nghiên cứu các đồ bản Dịch, các họa bản Bát Quái, ta đều thấy ngôi *Thái Cực được đặt vào trung tâm điểm*. Ý cổ nhân muốn nói Dịch, hay Vô Cực, hay Thái Cực hay nói nôm na là Trời, là *Tạo Hóa ở ngay Trung tâm huyền diệu của vũ trụ*, người là tiểu vũ trụ, tức thì Trời cũng ở ngay trong tâm hồn để làm *Trung tâm (Trung) bất biến (Dung)*, làm chân tâm nuôi sống con người, làm trụ cột cho con người nương tựa.

Ta thường thấy dân Á Đông treo bát quái trước nhà mong trừ tà ma phải chăng đó là tục lệ xưa để tỏ lòng tôn kính Thái Cực ở Trung tâm Bát Quái, tượng trưng cho Trời?

Cắt nghĩa như vậy thì Trung Dung lại là Thái Cực, Trung Dung lại là Hồng Tâm cho mọi người ngấm vào, lại là mục đích thâm viển của cuộc đời. Coi Dịch sẽ bao quát mọi sự biến hóa của vũ trụ và của con người mà mục đích tối hậu là thực tiễn trọng điểm hoàn thiện đó.

ĐƯỜNG ĐỜI THEO DỊCH VÀ TRUNG DUNG

Nếu hiểu rằng Trời ở ngay trong Trung Tâm huyền diệu của vũ trụ, ở ngay trong tâm khảm con người, thì ta sẽ hiểu bài toán cao siêu mà trời ra cho nhân loại là: Đứng trong khoảng càn khôn biến hóa vô lường làm sao tìm ra được lối về Trung Tâm bất biến?

Biên khu luân lạc từ bao,

Tìm sao cho thấy đường vào Trung Dung?

Đường Trung Dung lung linh ẩn khuất.

Nẻo Bồng lai gai lấp lau che!

Phục Hy đã giải bài toán đó trước tiên bằng mấy họa bản không lời. Nghiêu, Thuấn, Văn Vương, Khổng Tử, Lão Tử, Mạnh Tử, Chu Tử đều linh hội được vi ý của Phục Hy đã cố

giảng giải cho ta, nhưng bức màn bí mật vẫn còn như khép kín, vì lời lẽ quá cao làm ta lạc lõng.

Thiệu Khang Tiết là người đầu tiên giải thích rõ ràng hơn, chỉ vẽ cho ta biết đâu là đường lối trời, đâu là đường lối người bằng cách đánh số tám quẻ.

Và bằng bài thơ sau đây:

*Nhĩ mục thông minh nam tử thân
 Hồng Quân phú dữ bất vi bản
 Tu tham nguyệt quật phương tri vật
 Vị nhiếp thiên căn khởi thức nhân.
 Càn ngộ tổn thời quan nguyệt quật
 Địa phùng lôi xú kiến thiên căn
 Thiên căn, nguyệt quật thường lai vãng
 Tam thập lục cung đô thị xuân*

Tạm dịch như sau:

*Tai mắt nam nhi đứng cõi đời,
 Lòng mang Tạo hóa há đâu chơi
 Quyết thăm nguyệt động cho hay vật
 Cố hiểu thiên căn để biết người
 Trời nổi gió giông thông động nguyệt
 Đất vang sấm chớp lộ căn trời
 Căn trời động nguyệt thường lai vãng
 Ba sáu cung xuân trọn vẹn đời.*

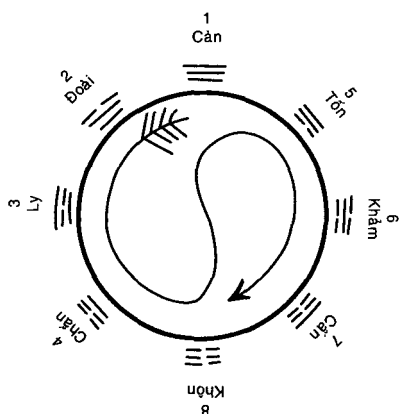
Hội ý Thiệu Khang Tiết, ta thấy rằng công cuộc tạo thành vũ trụ luôn đi từ chỗ phác giản đến tầng phiên theo hình vẽ sau (xem trang bên).

Còn công cuộc tu luyện con người phải chia làm 2 giai đoạn:

1. Nửa đầu đời, đi từ phác giản đến tầng phiên. Tinh thần phải mạo hiểm vào trần hoàn và vật chất để tìm hiểu vũ trụ, để mưu sinh. Đó là *giai đoạn hướng ngoại*, giai đoạn nghịch mà

tinh thần sẽ bị nô lệ hoàn cảnh rất nhiều (khuất), đó là giai đoạn ra đi (khứ).

2. *Nửa đời sau*, đi từ tầng phiên đến phác giản, từ thô đến tinh, dùng vật chất để tài bồi cho tinh thần ngày thêm cao đẹp cho đến chỗ thuần túy chí thiện, nên như ảnh tượng trời (Càn), khả dĩ có thể kết hợp với trời, vào yên nghỉ được ở Trung tâm huyền diệu của vũ trụ (Thái cực, Trung Dung). Đó là giai đoạn thuận, giai đoạn trở về (lai). Trong *giai đoạn này tinh thần dần dần sẽ chế ngự được hoàn cảnh*, sẽ được thành thời thoải mái (thân).



Nếu nhìn kỹ 32 quẻ thiên tiên bát quái phía hữu, ta thấy hào sơ (Hào nằm trong cùng) toàn là hào Âm, còn nhìn sang 32 quẻ phía trái, ta thấy hào sơ đều là hào Dương. Vì thế Hệ Từ đã nói: Nhất Âm nhất Dương chi vị đạo...

Đó là lẽ “Âm Dương đối trí” của Dịch Kinh.

Thánh hiền thiên cổ đã đem quẻ Cấu “Phong trần” để tượng trưng bước đầu đường luân lạc của con người, và đem quẻ Phục “Hồi Phục” để đánh giá giai đoạn sau, giai đoạn trong sáng của những người đã thấy “Thiên địa chi tâm”.

Đường lối này là theo đúng lẽ Âm Dương tiêu trưởng của đất trời.

Giai đoạn đầu là “Dương tiêu Âm trưởng” con người sa đọa, lạc lõng dần vào cảnh phù du, hư ảo bên ngoài, đem tâm thần bán rẻ lấy bát cơm manh áo, đem thân làm tôi tớ cho hoàn cảnh xã hội, mà vẫn lấy thể làm vinh dự. Trong giai đoạn này, vật chất dần dần đóng vai trò tối thượng. Nhưng có giai đoạn này

thì giang sơn mới được tô điểm, hoàn cảnh vật chất của quần chúng mới được cải thiện. Tinh thần trong giai đoạn này lần thu gọn lại như một ánh sao trên bầu trời vãn vũ...

Hệ Từ viết: “Con sâu đo nó co để rồi nó đuổi. Con rồng, con rắn, nó ẩn để bảo tồn tấm thân. Có hiểu kỹ càng mới thấy lợi ích lớn lao. Cầu an thân trước rồi mới mong có ngày sùng Đức cả”.

Đó tức là:

Anh hùng khi gặp khúc lươn.

Khi cuộn thời ngắn khi vươn thì dài [ca dao].

Giai đoạn sau là “Âm tiêu Dương trưởng”. Tinh thần đã biết hướng thượng, tìm ra nguồn mạch cao cả của mình, và sẽ dùng vật chất làm thang mây mà tiến dần về Trời. Trong giai đoạn này, tinh thần dần dần đóng vai trò tối thượng. Nó thích hợp với những con người đã đứng tuổi, đã già, những người đã biết quẳng gánh lo, thoát vòng danh lợi để quay về tu luyện bản thân nêu gương sáng cho đời, mong kết hợp với trời để được trường sinh bất tử. Ngược lại, vật chất giảm xuống dần để cuối cùng biến thành chiếc xe mây cho khách du rong ruổi trên đường “thiên lý” sáng trong như ngọc thạch.

Con đường lý tưởng này gồm cả 2 bề vật chất, tinh thần uyển chuyển diễn tiến theo đà tuổi tác, như một bài thơ, một bản nhạc mà tiết tấu hòa nhịp với trăng sao.

ĐỜI SỐNG CON NGƯỜI LÝ TƯỞNG VỚI CHU KỲ NHẬT NGUYỆT, TINH THẦN

Con người lý tưởng mong mỗi khi già từ thế tục, tâm hồn sáng quắc như mặt trăng ngày rằm, như mặt trời chính Ngọ, hay mặt trời ngày Hạ chí. Mà kỳ diệu thay nếu ta

theo vòng dịch trên mà đi tuần tự như vậy, thì ta sẽ thấy lúc ta thoát tục, cũng là trong lúc trăng tròn, hay lúc mặt trời chính ngọ.

Con người lý tưởng lúc sơ sinh cũng như vầng trăng vừa quá rằm đẹp dễ. Nhưng dần dà lớn lên, lạc lõng vào cuộc đời tìm sinh kế, cũng như vầng trăng khuyết dần, mờ dần, đến lúc công danh ở đời rục rở, lợi lộc ở đời dồi dào, thì lại là lúc mà tinh thần nghèo nàn nhất.

Nhưng con người lý tưởng không thể bị vật dục che mờ mãi; nhờ suy tư về phù du của thế giới bên ngoài, con người đó có ngày sẽ tìm lại được nguồn sống bên trong, sẽ dần dần tài bồi cho tâm hồn mình thêm hoàn bị.

Con đường lý tưởng nói trên, cũng vạch lại sự thăng trầm của vầng dương.

Sau ngày Hạ chí, mặt trời vào cung Cự Giải, ánh sáng và sức nóng ngày một giảm cho tới cực độ ở ngày Đông chí.

Nhưng từ ngày Đông chí trở đi thì mặt trời lại nóng lên sáng dần lên mãi, đem ánh dương quang đượm nhuần cho hoa lá trở sinh, từng bừng rộn rã với ngày xuân, và dần dần trở lại ngôi vị tối thượng vào ngày Hạ chí.

Nếu xét vòng chu thiên trong một ngày đêm, thì cuộc đời lý tưởng của người quân tử lúc sơ sinh cũng đẹp y như mặt trời vừa quá ngọ. Lúc lớn lên, bị vật dục che mờ, người quân tử cũng như mặt trời trải dài qua những cảnh hoàng hôn và cảnh đêm dài tịch liêu u tối; nhưng rồi ra con người lý tưởng ấy dần dà sẽ gỡ được mọi tầng phiền, để cùng mặt trời, trang trọng hiện lên trên nhân giới lúc bình minh muôn thuở: cùng bình minh hứa hẹn một trời trong sáng mới và khi lìa thế sự, sẽ là "Nhật lệ trung thiên" sáng quắc cả bầu trời...

Hơn nữa, con đường Hoàng Đạo mà người lý tưởng đi cũng là con đường mà Nhị Thập Bát Tú rong ruổi.

ĐƯỜNG ĐỜI LÝ TƯỚNG VÀ LỄ BIẾN THÔNG CỦA 4 MÙA

Đem sánh với bốn mùa, ta thấy con đường lý tướng này hợp lẽ biến thông của thời tiết.

Lúc sơ sinh là lúc nhựa sống tràn đầy như muôn hoa khoe sắc trên cành ngày Hạ chí. Lúc lớn lên bước dần vào cuộc đời, thấy làn tâm sự cũng dần ngả sang thu, và đến lúc hoa niên, khi đã tiêu pha hết vốn liếng tinh thần, khi đã:

Mùi tục lụy lười tê tâm khổ,

Đường thế đồ gót rổ kỳ khu,

Tâm hồn lấm lúc cảm thấy lạnh lùng như băng giá.

Nhưng có sương tuyết lạnh lùng mới có lại ngày xuân ấm áp.

Trong những giờ phút con người chán ngán nhân tình thế thái lại là lúc con người thấy mở tung trong tâm khảm mình một nhãn giới vô biên.

Thế là khi mái tóc hoa râu thì tinh thần lại đượm màu xuân sắc. Một nguồn thơ mộng mới dâng lên giữa những cảnh ngộ éo le của cuộc đời. Mùa xuân đầy hy vọng trở về với một nguồn sống tinh thần mới...

CON ĐƯỜNG LÝ TƯỚNG VỚI NHÂN TÂM THẾ ĐẠO

Con đường lý tướng đó cũng rất phù hợp với nhân tâm, thế đạo.

Con người ta bao ngàn năm nay, vì không hiểu định luật thiên nhiên nên đã không đi theo đúng nhịp thời gian tuổi tác, gò bó mình vào những khuôn khổ chật hẹp, máy móc hóa một

cuộc đời đáng lý là thơ mộng, hay lại quá phóng túng mình đến tan nát cả cuộc đời.

Mặc dù vậy, họ vẫn phác họa lại trong cuộc đời mình bóng dáng cuộc đời lý tưởng đó.

Bé thì thơ ngây, hồn nhiên, vô tư, rồi dần dà trở thành phóng ngoại, trở nên tò mò, rồi cũng tranh đấu, xông xáo, cũng dần thân vào phong trần vật chất như ai. Lúc mái tóc hoa râm, lúc cũng giật mình muốn đoạn tuyệt với cuộc đời phóng đãng của mình, muốn “hồi tâm tu tỉnh”. Khi trở về già thì không ai bảo ai, bất kỳ thuộc tôn giáo nào, con người cũng muốn quay về vùng Trời Phật thần thánh...

Càng dần thân (engagement) vào đời phong vũ bao nhiêu lại càng mong muốn thoát thân (dégagement) ra ngoài vòng cương tỏa bấy nhiêu. Nếu như thấy được “Thiên địa chi tâm”, tìm ra được ảnh tượng Trời trong đáy lòng mình là sẽ bước được vào con đường giải thoát.

Nói rộng ra thì nhân loại cũng đang đi trên vòng càn khôn đó, nhưng chậm chạp...

Giai đoạn đầu là giai đoạn đạo hạnh phù phiếm xốc nổi bên ngoài, để rồi dần dần lạc lõng vào giai đoạn mê tín. Càng phóng ngoại bao nhiêu, càng chạy theo cái học “Trục vật” bao nhiêu thì lại càng đi đến chỗ sa đọa tinh thần bấy nhiêu, càng “nghịch Thiên”, “bối Thiên” bấy nhiêu. Nhưng chính nhờ giai đoạn sùng thượng vật chất này nhân loại đã giải quyết được những vấn đề mưu sinh, thích ứng với hoàn cảnh, và xây dựng được hạ tầng cơ sở cho vững chắc.

Nhưng khi đã trưởng thành, khi đã quá mệt mỏi với tranh đua, giành giật nhau, nhân loại sẽ dần dần trở lại sùng thượng các giá trị tinh thần vĩnh cửu.

Hiếu cuộc đời theo lẽ Dịch nói trên sẽ mở một con đường tiến hóa bao la cho cá nhân cũng như cho nhân quần xã hội.

Cá nhân sẽ tùy theo tuổi tác mình, tùy theo “thời”, tùy theo khuynh hướng của từng tuổi mà làm những công tác mình phải làm để cây đàn bản thân lúc nào cũng hòa âm theo đúng cung điệu tiết tấu gia đình, xã hội, quốc gia, quốc tế, nhân loại và đất trời. Đó tức là biết “ứng biến theo thời”.

Nhân loại và cá nhân sẽ không ăn rễ sâu xa vào vật chất mà chỉ coi vật chất là phụ thuộc, văn minh vật chất là một chặng đường tiến hóa của mình, một lớp lang nhỏ bé trong tấn tuồng vĩ đại của trời đất.

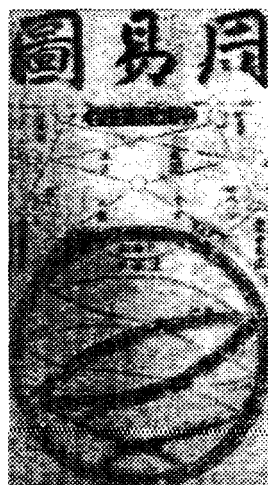
ÂU Á GẶP NHAU TRÊN ĐƯỜNG HOÀNG ĐẠO

Các nước cổ Ba Tư, Ai Cập, Chaldée không biết vòng Dịch Chu thiên của Phục Hy, nhưng lại nghĩ ra vòng Hoàng Đạo với những ẩn ý tương tự như vòng Dịch.

Vòng Hoàng Đạo cũng có 12 cung, ứng với 12 cung Tí... Ngọ của vòng Dịch. Cung Mùi là Cung Cự Giải (Cancer). Cung Tỉ là Cung Nhân Mã (Sagitaire), Cung Sửu là Cung Ma Yết (Capricorne), Cung Ngọ là Cung Song Tử (Gémeaux).

Đồ Bản: Vòng Hoàng Đạo đối chiếu với vòng Dịch (hình).

Thiệu Khang Tiết phân biệt hai chặng đường Cấu và Phục, thì Macrobe cũng cho rằng Cung Cự Giải là của người và Cung Ma Yết là của thần minh, đôi bên cách nhau bằng một dải Ngân Hà. Dải Ngân Hà ấy phải chăng đã được tượng trưng bằng con đường lượn qua giữa vòng Bát quái của Chu Dịch?



Các sách cổ Á Đông dùng con rồng để tượng trưng các đấng thánh nhân, nên cũng cho con rồng biến hóa theo vòng dịch trên:

“Rồng có thể tối hay sáng, ngắn hay dài. Xuân phân bay bổng lên trời, thu phân lặn sâu đáy vực”.

Các sách cổ Ai Cập thì lại có câu chuyện thần thoại về thần Osiris (Thái Dương Thần) thay vào đó. Thần Osiris mới đầu cũng bị gian truân dọa dẫm, hãm hại nhưng sau Đông chí, thì phục sinh, sau Xuân phân lại trở về ngôi cửu ngũ.

Tóm lại các đồ Dịch cũng như vòng Hoàng Đạo; tuy không lời nhưng chứa chan ý nghĩa.

Thiệu Khang Tiết nói: Đồ Dịch tuy không văn tự, nhưng ta nói suốt ngày cũng không ra ngoài được vấn đề, vì tất cả nghĩa của trời đất muôn vật đều nằm trong đó.

VI Ý CỔ NHÂN

Thánh hiền Đông Á mượn đồ Dịch để biện minh thuyết “Nhất sinh vạn” và chỉ lối đường để ta có thể “Vạn qui nhất”.

Dịch gọi đó là phương pháp “Khai vật thành vụ”, cho xem trước đầu đuôi chuyện đời rồi mới dạy cho biết cách hoàn thành lý tưởng.

Đường đời, theo Dịch kinh, đều do một tâm điểm tung ra muôn vạn ngã. Ta có lao đao suốt đời cũng chẳng sao đi hết muôn vạn ngã đường. Càng phiêu lưu, càng lạc lõng. Càng đi sâu vào một con đường, càng thông tỏ chi tiết về một vấn đề, thì lại càng thấy mình bất lực kém cỏi, lại càng mù mờ về toàn thể vô biên. Đi ra *vạn*, phiêu lãng trên muôn vạn ngã đường, dù có thành công đến đâu, trong thâm tâm vẫn thấy thiếu thốn, vẫn bị ám ảnh bởi cảnh phù du tạm bợ, vẫn thấy mình như thân

phận cánh bèo, bênh bồng mặt nước chân mây, mà chẳng biết sẽ trôi giạt về đâu, bởi vì *vạn* chỉ là như một bóng hình hư ảo của nhất:

*Đồ tri tụ xứ ninh tri tán,
Đãn thức phù thời ná thức trầm?*

Trở lại được với NHẤT sẽ là con người lý tưởng.

Người xưa gọi thế là chí nhân, chân nhân.

Đào Hư Tử cho thế là “tâm hồn trở về với đất có trước đất trời”.

Lối đường do “vạn qui nhất” đã được xác định bằng các đồ Dịch của cổ nhân, theo đúng chiều ngũ hành tương sinh.

Chu Hy cũng vẽ con đường đó bằng cách tán phân bốn chữ *nguyên, hạnh, lợi, trinh* lên vòng càn khôn.

HAI NGÃ ĐƯỜNG ĐỜI

Con đường từ “vạn qui nhất” trên vòng Dịch, mới trông tưởng là tròn trĩnh không kẽ hở. Nhưng thực ra con đường đó vẫn phân làm đôi ngã Âm Dương.

Nửa đời đầu, vì con người ngày một chìm đắm vào bóng tối vật chất nên Kinh Dịch gọi là Âm đạo, Địa đạo hay Khôn đạo.

Nửa đời sau vì con người ngày một vươn lên trong ánh sáng tinh thần nên Dịch kinh gọi là Dương đạo, Thiên đạo hay Càn đạo.

Hệ Từ viết:

*“Nhất Âm nhất Dương chi vị đạo
Kế chi dã thiện dã, thành chi dã tính dã”.*

Đường đời có 2 chiều: 1 chiều Âm , 1 chiều Dương, bước được vào đường đời đã là hay, đi cho đến cuối đường sẽ phục hồi được tính trời.

Đi chiều Âm , đi vào con đường vật chất sẽ tiến tới chỗ Bất nhân, chỗ không toàn thiện.

Đi chiều Dương, đi vào con đường tinh thần sẽ tiến tới chỗ Nhân, chỗ toàn thiện.

Đức Khổng nói:

Đường có 2 ngã: “Nhân và bất nhân”.

Đào Hư Tử, theo ý đó, cũng đã viết:

“Năm mươi năm đầu cuộc đời, là tiến số, là học để giúp đời; càng ngày càng phải rạn nứt với đời.

Năm mươi năm sau, là thoái số, là học để treo gương cho đời, càng ngày càng phải tu nhân tích đức”.

Luận ngữ viết:

... “Đến chừng bốn năm mươi mà ta chưa nghe danh tiếng họ, chừng ấy ta chẳng còn sợ họ nữa”.

KẾT LUẬN

Nghiên cứu các đồ Dịch chúng ta đã thấy cổ nhân đã phơi bày lẽ “cần khôn hạp tịch”, đã tháo gỡ guồng máy Âm Dương, đem cài lên những bức họa không lời, để vẽ đường chỉ lối cho ta. Càng suy cứu vì ý cổ nhân, ta càng thấy lý thú. Đồ Dịch tiên thiên còn phân ngôi chủ khách đem lẽ cát hung thiện ác làm thành hai bức câu đối vĩ đại treo giữa đất trời cho tạo nhân mặc khách muôn đời thưởng thức.

Tham khảo

- Chan, Wing – tsit. *Doctrine of the Mean*, chapter 5 of *A source book in Chinese Philosophy*. N.J: Princeton University Press, 1963.
- Collie, David. *Chung Yung or the Golden Medium in The Chinese Classical Works Commonly Called "The Four Books"*. Gainesville, Florida, 1970.
- Hughes, E.R. *The Great Learning the Mean – in – Action*, edited with an introduction by Lin Yutang (Lâm Ngữ Đường). N.Y: Random House Inc. 1938
- Fung, Yulan. *History of Chinese Philosophy*.
- London; G. Allen & Unwin Ltd., 1937
- Dr. Nguyễn Văn Thọ. *Một Nhân Sinh Quan Theo Trung Dung & Dịch Lý*. Tạp chí Tư tưởng, VDH Vạn Hạnh, Saigon, 1970.
- Prof. Nguyễn Đăng Thục. *Lịch sử Triết học Đông Phương*, ch. II. Tập 2. NXB Khai Trí, Saigon.

KHỔNG PHU TỬ²

(CONFUCIUS/KONGFUZI/KUNG FU – TZU)

Sinh: 551 trước CN – Ở nước Lỗ (nay thuộc tỉnh Sơn Đông) Hoa Bắc.

Tử: 479 trước CN – ở nước Lỗ

Tác phẩm: Luận Ngữ được nhiều học giả công nhận là tác phẩm thể hiện trọn vẹn tư tưởng nhất quán của Khổng Tử, do môn đệ ghi chép và biên tập thành sách sau khi thầy quá cố.

Chủ điểm tư tưởng:

Tuyệt đích trong triết lý giáo dục của Khổng Tử kết tinh trong một chữ Nhân. Ông đề cao chính sách Nhân trị của Chu Công và Văn Vương đời nhà Chu, nêu lý tưởng Vương đạo của vua Nghiêu, vua Thuấn đời thái cổ.

Khổng Tử viết kinh Xuân Thu để nêu cao những tấm gương Nhân trị theo chính sách Vương đạo, đồng thời phê phán những kẻ trị nước bằng bạo lực, Bá đạo. Ông san định lại kinh Lễ, khảo sát các chế độ pháp luật, lễ nghi, qui củ, trật tự xã hội, lấy nghĩa lý Nhân đạo để phân biệt phải trái, thị phi. Theo ông, Lễ tức là lý: “Lễ giả lý dã”.

Trong thiên Lễ vận, Khổng Tử nói: “Vua chúa thời cổ sơ thi hành Vương đạo, chọn người tài năng hiền đức, giảng điều tín nghĩa, dạy dân cách sống hòa thuận. Không vì lo riêng cho gia đình mình mà bỏ quên mọi người trong xã hội. Cổ nhân săn sóc người già, kẻ cô quả, trẻ mồ côi, tàn tật. Từ quan đến dân không xa xỉ, lãng phí của công... Bởi vậy, không có gian phi, trộm cướp, loạn lạc. Nhà nhà mở ngõ, không cần đóng cửa ngoài. Đó là một xã hội Đại Đồng, lý tưởng.

Thời đại lý tưởng đó, nay còn đâu! Một thiểu số đã giành lấy thiên hạ làm của riêng, chiếm đoạt tài sản, bóc lột dân chúng, lập ra chế độ cha truyền con nối, thu tóm hết tất cả. Đến khi xuất hiện minh quân như vua Võ, Thang, Văn, Vũ, Thành vương và Chu công thì xã hội mới được chấn chỉnh bằng Lễ, công lý được tôn trọng, kẻ có lỗi bị tố giác và nghiêm trị theo phép nước. Vua chúa vi phạm quốc pháp sẽ bị truất phế để trừ họa cho dân”.

Để củng cố Lễ pháp, ông nêu thuyết Chính Danh, qui định tương quan phận sự con người từ trong gia đình ra ngoài xã hội. Căn bản thiết lập trên ba giềng mối tương quan vua tôi (quân thần), cha con (phụ tử), và vợ chồng (phu phụ).

Theo ông, muốn chấn chỉnh một xã hội hỗn loạn “vua không ra vua, quan không ra quan, người không ra người...” thì phải phục hồi lễ nghĩa, đề cao đức Nhân ái:

Phục lễ vi nhân

Riêng đối với tầng lớp lãnh đạo, Phu tử khuyên học kinh Dịch để hiểu Thiên mệnh, biết thuận theo thời thế, lúc tiến, lúc thoái theo qui luật đào thải tự nhiên của vũ trụ, vạn vật:

Dịch chi thời nghĩa, đại hỉ tại!

THÂN THỂ KHỔNG TỬ

Ông sinh ra giữa một thời hỗn loạn, khi Lỗ hầu đang giao tranh, xô xát với các nước Tần, Sở, Tề, Yên các nước chư hầu của nhà Chu. Họ Khổng xưa, gốc người nước Tống, lưu lạc sang Lỗ. Khổng Tử tên thật là Khâu, tự là Trọng Ni. Mồ côi cha từ 3 tuổi, thích chơi trò cúng tế. Năm 17 tuổi đã nổi tiếng học giỏi, phẩm hạnh tốt, được Lỗ hầu nhắc tên khi trăng trời với thế tử: “Khâu thuộc dòng dõi quý tộc, tổ tiên là ngành huynh trưởng của Tống hầu nhưng nhường ngôi cho em, xuất hiện là khiêm tốn. Thường thì các bậc hiền triết hay xuất hiện ở gia đình quý phái. Dù hiện thời không có quyền thế, nhưng nổi tiếng thanh liêm, trọng chữ tín. Con nên tìm cách gần người đó mà học hỏi”.

Đối với đám bình dân, Khổng Khâu lại càng nổi bật, vì họ không đủ điều kiện học “chữ” thánh hiền. Còn bọn cầm quyền phần đông vốn xuất thân từ đám võ biên thất học rất cần các Nho sĩ làm quân sư. Giữa hai đám người đó, người giỏi chữ Nho nghiêm nhiên trở nên *người cần thiết cho xã hội* (theo chiết tự, chữ “Nho” (儒) gồm chữ “nhân” (人) ghép với chữ “nhu” (需): người + cần) Khổng Tử cũng như Mạnh, Mặc, Tuân, Trang Tử... đời sau đều xuất thân từ giai cấp Nho sĩ này, trở thành chính trị gia, làm quân sư chỉ dạy, phò tá cho các vương hầu.

Khổng Khâu nhà nghèo, 19 tuổi lập gia đình, nhận chức Ủy (coi kho thóc lúa), rồi chức Sử (coi việc nuôi bò dùng vào việc cúng tế). Gần 30 tuổi, ông nổi tiếng học giỏi, chuyên về Lễ nhạc. Vài năm sau, nước Lỗ loạn lạc, ông bỏ sang Tề. Từ đó, Khổng Tử đi sâu vào nhạc thiều, tương truyền là có từ đời Vua Thuấn (2255 – 2204, trước CN).

Phương án giáo dục của Khổng Tử: khởi hứng bằng thi ca, dạy dỗ uốn nắn bằng lễ độ, kỷ cương để đạt hạnh phúc thanh cao ở nhạc:

Hứng ư Thi, lập ư Lễ, thành ư Nhạc. (Luận ngữ)

Lễ nhạc quan hệ mật thiết với đức Nhân, cho nên: “Với kẻ bất nhân thì lễ và nhạc chẳng có nghĩa lý gì!” Năm 42, ông bỏ Tề, trở về nước Lỗ vì bị đại phu Án Anh (LN) gièm pha, muốn gạt bỏ “chủ trương” lập lại nghi lễ trong triều, ngoài miếu”. Từ đó, Khổng Tử rút lui khỏi chính trường, về nhà viết sách, dạy học, san định lại ngũ kinh: Thi, Thư (sử), Lễ, Nhạc, Xuân Thu và kinh Dịch. Học trò có đến vài ba ngàn người. Họ cung kính gọi thầy là *Phu Tử*.

Khổng Phu Tử, hồi 50 tuổi được Công tôn Phát Nhiều mời làm quân sư, mưu định nổi lên chống nhà Chu, dựng vương nghiệp. Thầy Tử Lộ can ngăn vì cho là Phát Nhiều làm việc phản nghịch, trái đạo quân thần. Khổng Tử luận rằng Văn vương, Vũ vương xưa thể theo Thiên mệnh, dứt bỏ hôn quân bất lực, làm việc *thế thiên hành đạo* là việc tốt. Nhưng rốt cuộc thầy không làm, có thể là vì nhận thấy Phát Nhiều chưa đủ đức độ thi hành Vương đạo.

Năm 63 tuổi, Khổng Tử qua ở nước Vệ mấy năm chẳng được việc gì đành trở về cố hương sau 14 năm du thuyết về Đạo làm người Quân tử, đề cao lễ nghĩa và chính sách Nhân đạo.

Tổng kết sự nghiệp lúc sinh thời, Khổng Tử thất bại liên miên trên chính trường. Trong quá trình du thuyết Vương đạo, ông gặp toàn kẻ bá đạo, chuyên dùng bạo lực cướp chính quyền, chủ trương “lấy ngắn nuôi dài”, làm thượng sách kinh tế. Nhưng sau khi qua đời, học thuyết Khổng Tử ngày càng sáng tỏ. Từ thế kỷ II, nhà Hán tôn Khổng học lên thành quốc giáo. Suốt 20 thế kỷ, Khổng Phu Tử được vinh danh là Bậc Thầy của Muôn đời – *Vạn thế sư biểu*. Ngày nay, các nước Nhật, Hàn, Singapore đang tích cực xây dựng văn hóa, giáo dục trên nền tảng Khổng học, hình thành một trào lưu Tân Nhân Bản Á Đông.

CHỦ NGHĨA NHÂN BẢN

Khổng Phu Tử chỉ dạy *đạo làm Người*, qui về một chữ “*Nhân*”. Ông nói: “Đạo của ta chỉ lấy cái Một đó mà bao hàm Tất cả”.

Ngô đạo Nhất dĩ quán chi!

Đạo biểu hiện ở đức Nhân ái, lòng yêu người:

Nhân giả ái nhân.

Nhân đạo của Khổng Tử có ý nghĩa đặc biệt, khác hẳn những chủ trương Ái Nhân như thuyết Kiềm Ái của Mặc Tử, Bác Ái của Kitô giáo... Châm ngôn “*Nhân – Trí – Dũng*” của nhà Nho cũng không giống “*Bi – Trí – Dũng*” của nhà Phật. Học giả Lâm Ngữ Đường, trong tác phẩm “*Dân Tôi & Nước Tôi*” nhận định một đặc điểm: Người Trung Hoa cho rằng cái gì phù hợp với bản tính tự nhiên mới thực là hợp lý, còn lý luận “logic” chặt chẽ đến đâu mà trái với bản tính con người thì không chấp nhận được.

Mục đích giáo dục cổ điển Trung Hoa như Nho giáo luôn luôn bồi dưỡng một mẫu người hiểu biết, có học và biết sống một cách hợp tình hợp lý.

Tử viết: “Duy nhân giả năng hiếu nhân, năng ố nhân”. Người theo đạo Nhân biết yêu người đáng yêu, ghét người đáng ghét – trong khi người Kiềm ái chỉ muốn yêu tất cả, mà không biết ghét. Và Chúa Kitô dạy đức Bác ái, “ai tát ta má bên phải, ta chìa nốt má trái ra”... cho người ta tát thì nhà Nho cho rằng không hợp tình, hợp lý, không tự nhiên đúng bản tính con người.

Người quân tử phân biệt ân oán rõ ràng, lấy đức báo đức, lấy lễ công bằng mà báo oán. Ông chủ trương “*Dĩ trực báo oán*”. Ghét kẻ bất nhân cũng là thái độ đúng. Nhân đạo: “*Ố bất nhân quả, kỳ vị nhân hỹ*”. Mỗi người tiếp cận Đạo, tùy theo phẩm cách, địa vị xã hội của mình vua phải hướng tới đạo Nhân, quan phải Cung kính, cha mẹ phải Tử ái, con phải giữ đạo Hiếu, và ai ai cũng phải giữ chữ Tín.

Giáo sư họ Lương (Liang Sou Ming), một triết gia Trung Hoa hiện thời nhận định rằng tính Nhân ái của nhà Nho phát xuất từ mối từ tâm, tấm lòng trắc ẩn đối với mọi người.

Nó tự nhiên như một trực giác, không dẫn đo suy nghĩ thông qua mạng lưới lý trí, nhưng cũng không hẳn là tự nhiên, tự phát như bản năng sinh vật. Nói cách khác, nó là thành quả giáo dục, văn hóa của con người sống trong một xã hội văn minh. Với Khổng Tử, con người được giáo dục căn bản từ gia đình, và trở thành con người xã hội, biết sống “cận nhân tình”. Đơn vị căn bản của xã hội là gia đình.

“Quân tử thi đạo, tao đoan hồ phu phụ”.

Nghĩa vợ chồng là đầu mối Đạo làm người Quân tử. Một người họ Trọng hỏi “Sống thế nào gọi là đúng? Đạo nhân?”. Khổng Tử đáp: “Kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân”. Điều gì mình không muốn thì đừng làm cho người khác!

Đã là người thì nhân tâm ai cũng như ai. Cứ tự xét lương tâm mình muốn điều tốt lành cho mình thì người khác cũng vậy. Đạo như vậy nghe thật là giản dị, dễ hiểu, nhưng xưa nay vẫn ít ai làm được. Có lẽ vì người ta chưa thực sự thấu hiểu nghĩa lý của chữ “kỷ” trong Nho học. Như ở câu: Quân tử cầu ư kỷ. Tiểu nhân cầu ư nhân.

Nó quyết định thái độ và nhân cách của bậc quân tử.

Nó được chỉ dẫn ngay ở câu mở đầu sách Đại Học:

“Tại minh minh đức”.

Người quân tử phải tu thân, làm sáng đức sáng của mình, không như tiểu nhân chạy theo cái lợi, sống bám kẻ quyền thế, không biết quý trọng cái “kỷ”, cái chí tự lập, tự cường, tự tin ở mình.

Để xây dựng nền tảng Nhân bản, mọi người đều phải học cách tu thân, vun bồi đức nhân ái:

Tự thiên tử dĩ chí ư thứ dân,

Nhất thị giai dĩ tu thân vi bản.

NHÂN VỊ BÌNH ĐẲNG TRONG XÃ HỘI VƯƠNG ĐẠO

Trọng Do, một học trò thân yêu của Phu Tử, thường tỉ mỉ ghi chép từng chi tiết, từng lời thầy dạy. Bản tính trung thực, rất mộc mạc, đôi khi thiếu tự tin, sợ không hiểu đúng ý thầy, hay hỏi... hơi nhiều – nên có lần Phu Tử mắng yêu là “Do” quê mùa! ngài dặn bảo tất cả học trò rằng:

“Đạo ta chỉ cần lấy cái Một mà bao trùm Tất cả”.

Ngô đạo nhất dĩ quán chi!

Mọi sự đều lấy gốc mà suy ra ngọn. Gốc đạo Nhân là lòng nhân ái, yêu người. Từ đó suy ra: đã là người, có lòng nhân, thì ai nấy đều bình đẳng, không có giai cấp:

Hữu giáo vô loại.

Khổng học chủ trương dùng biện pháp *giáo hóa* để mọi người dẹp bỏ đố kỵ, không phân biệt giàu nghèo. Ông chủ trương dùng học đường để giảm bớt nhà tù. Khổng Tử khen Nhan Hôi là người gần Đạo nhất, vì “chỉ có bầu nước lã, ở căn lều xơ xác, nhưng Hôi bao giờ cũng vui với Đạo”: *An bần lạc đạo!*

Đạo có thể ví như nước, thường chảy xuôi xuống chỗ thấp, thấm sâu vào lòng đất. Gần đạo “*cận đạo*” cũng có nghĩa là cận nhân tình, gần gũi, thân yêu mọi người.

Tử viết: “*Đạo bất viễn nhân*”.

Đạo không tách xa con người, nên đạo nào xa cách con người bình thường thì không phải là chính đạo.

Học giả Lâm Ngữ Đường vận dụng hình tượng kiến trúc Trung Hoa để nói lên đạo lý cận nhân tình của Nho học: “Hãy nhìn xem nóc nhà mái cong của người Á Đông. Nó thấp lè tè, ẩn mình dưới những tàng cây xanh. Mái chùa khác hẳn những nóc nhọn nhà thờ, vươn lên trời cao như ta thấy ở kiến trúc Gô tích thời Trung cổ Tây phương. Tinh thần nhà Nho cũng

vậy, nó kết hợp với những con người sống gắn bó với đất đai chứ không vươn lên những lý tưởng trên trời.

“Nóc nhà Trung Hoa còn gợi ý hạnh phúc, trước hết, là niềm vui trong gia đình, và tôi cho gia đình là biểu hiện của chủ nghĩa Nhân bản Trung Hoa”.

Còn về tình yêu trai gái, nó là hạnh phúc thiêng liêng hay phàm tục?

“Theo tôi, có ba hình ảnh chứ không phải hai: một ni cô xanh xao (hoặc một bà phước che chiếc dù đen) so với một ả giang hồ gợi tình, và một thiếu phụ tươi cười có thai ba tháng. Tôi thấy hình ảnh thiếu phụ bình thường, tự nhiên, chất phác và dễ coi nhất. Nó tượng trưng vẻ đẹp nhân văn, khác hẳn hình thái tôn giáo khắc khổ và các dạng hưởng lạc quá độ”. Người Á Đông thấm nhuần nền giáo hóa Nho học đều có khuynh hướng thích sống bình đẳng, tự do, hòa đồng với thiên nhiên và con người. Đó là vài đặc trưng Nhân bản Á Đông.

TƯ TƯỚNG TRUNG DUNG

Nhiều học giả thời cổ cho rằng muốn tìm chân lý trong tất cả các tư tưởng triết học thì cứ *nắm lấy cái gì ở giữa*, cái bình thường, cái thích hợp nhất với con người tự nhiên. Nhà Nho dùng chữ *Trung Dung* làm định lý để định nghĩa chính đạo, phân biệt với tà giáo.

Mũi kim ở giữa cán cân chỉ số không (0) ở giữa cái cân là hình ảnh cụ thể của chữ “Trung”. Nó cũng là biểu thị chính xác thế quân bình giữa hai đĩa cân, không thiên lệch bên phải hay bên trái. Đó là lý do người ta dùng cán cân làm biểu tượng công lý.

Sách *Trung Dung* có câu: “Trung” là chính đạo, “Dung” là định lý chung cho mọi sự việc trên đời”.

Trung giả thiên hạ chi đạo

Dung giả thiên hạ chi định lý.

Khi ta hiểu hàm ý của chữ “Trung” là *bình*, nó khiến ta liên tưởng đến các biểu hiện khác của nó, như là: bình dị, bình dân, bình thường, bình quân, bình hòa, bình đẳng... Nhà Nho thì nghĩ ngay đến lý tưởng *Thái hòa*, đến cảnh tượng thái bình trong thiên hạ. Trong tình cảnh hỗn loạn thời Xuân Thu của Khổng tử và thời Chiến quốc của Lão Tử, Trang Tử, Mạnh Tử, Dương Tử, Mặc Tử, ai là người không mong muốn cuộc sống thái bình! Nhà Nho đề ra đạo lý Trung Dung, cũng là một cách biểu lộ khát vọng Hòa bình. Người bình thường thì nghĩ đến những điều bình thường xoay quanh cuộc sống thường nhật như ăn, ngủ... Ăn không quá độ đến nỗi bội thực cũng đã là một cái trung dung. Mọi thái độ quá khích, là bất bình thường, trái đạo Trung Dung. Ở Trung Hoa, ai không biết yêu, không thích lập gia đình là những người khó hiểu, không cận nhân tình. Người Á Đông coi tình dục là chuyện tự nhiên, mà còn là việc tốt, sinh con đẻ cái để “nối dõi tông đường”. Khi nghe nhà sư đưa ra đủ lý lẽ hùng hồn về cuộc đời ảo vọng và khuyên mọi người “tu là cội phúc, tình là dây oan”, nghe rất là “lôgic” đấy, nhưng nhiều người vẫn bất chấp mọi lô gích, phản bác rằng: ai cũng thoát ly gia đình, gạt bỏ ái tình để đi tu, thì quốc gia và thế giới, nhân loại sẽ ra sao? Cả thế giới khen Vạn Lý Trường Thành là kỳ quan vĩ đại, và nhà nước Trung Quốc tận lực khai thác nó để móc tiền khách du lịch, nhưng nhân dân Trung Hoa hơn 20 thế kỷ nay vẫn không ngừng nguyện rửa nó và cả bọn Thương Ưởng, Tần Thủy Hoàng. Nhiều sử gia khen họ Thương là chính trị gia đại tài, dựng thuyết Pháp trị, giúp Tần Huệ Công mạnh như hổ báo, nhưng kết quả là chính ông bị phanh thây. Chính sách độc tài của ông giúp Tần Thủy Hoàng chiếm trọn Trung Quốc nhưng nó ức hiếp nhân dân quá mức, thất nhân tâm, nên chưa đầy hai chục năm, đế quốc nhà Tần đã bị diệt vong. Lâm Ngữ Đường nhận định rằng mọi học thuyết Tây phương, đối với

người Á Đông đều có tính quá khích. Người Trung Hoa không bao giờ tâm đắc hay tâm phục những người nô lệ các chủ nghĩa tuyên truyền hoặc ép buộc người dân rời bỏ hạnh phúc bình thường để phục vụ lý tưởng vĩ đại. Họ tin yêu Mạnh Tử và chủ trương yêu dân, quý dân, hơn cái gọi là “xã hội hay xã tắc”.

Dân vi quý, xã tắc thứ chi

Các lý thuyết cực đoan về tình dục cũng không có chỗ đứng ở Á Đông. Dù có tu, họ cũng thích tu thân, “tu tại gia” hơn là đi “tu chùa” theo lối diệt dục.

Có thể nói là đạo Trung Dung đã thấm thấu, hòa vào mạch máu và não tuỷ của dân Á Đông, khiến họ sẵn sàng tẩy chay mọi tư tưởng cực đoan, thiên hữu hay thiên tả.

THUYẾT CHÍNH DANH

Tuy Khổng Phu Tử được tôn vinh là Vạn thế sư biểu, bậc thầy muôn thuở trong văn hóa giáo dục nhân loại, nhưng sinh thời, thầy Khổng chưa bao giờ thành công trên chính trường. Không tham chính, không đứng được vào địa vị lãnh đạo thì không thi hành được chính đạo. Do đó, có người cho rằng phương án giáo dục theo Vương đạo của Phu Tử... “có vấn đề”! Ngài có hơi lạc quan, hay có điểm “chủ quan” nào chăng?

Phải công nhận rằng ngài rất lạc quan, yêu đời, yêu người: Ta sinh ra vốn là người hữu dụng, đâu phải như là quả bầu treo lủng lẳng mãi... không ai ăn!

“Ngô khởi bào qua bất tai? Yên nặng hệ như bất thực”.

Đấy là lời than sau khi ngài bị một võ quan nhà Tống truy sát, phải bỏn tẩu cùng Tử Cống sang nước Trần, nước Trịnh. Trò lạc mất thầy ở Trịnh tìm hỏi không ai biết Khổng Khâu là ai?

Có người mách bảo Cống “Ta thấy một người đang đứng ở cửa đông, trán rộng như vua Nghiêu, mình thấp hơn vua Vũ vài tấc. Y có vẻ mệt mỏi, ngơ ngác như con chó lạc mất chủ”. Nghe thuật lại như vậy mà ngài vẫn cười, khen là chi lý!

Còn cái “chủ quan” thì ai mà tránh được. Nhưng có một điểm ngài tỏ ra rất khách quan, sáng suốt khi tâm sự với Tử Lộ rằng: Dù cho đạo quân tử chưa thi hành được, nhưng vẫn phải cố gắng làm được phần nào hay phần đó. Dẫu sao cũng phải tròn nghĩa làm người.

Ngài đề ra thuyết Chính Danh như một phương án phụ. Thực ra nó là biện pháp chính trị để đối phó với tình trạng một xã hội hỗn loạn, suy đồi. Nhiều người chê Khổng tử không thể cố “bền vững hóa” bằng văn hóa giáo dục trường kỳ được.

Trong một xã hội băng hoại, nền tảng giáo dục và luân lý hủ bại tan tành tận gốc rễ, bọn theo thời cơ chủ nghĩa và quan lại kết bè hợp đảng với bọn phi pháp thì chính quyền bá đạo thường phải “dụng hình”, dùng luật hình sự và những biện pháp bạo lực với hình phạt để trấn áp mối loạn. Không thể dùng đạo đức, lễ nghĩa. Nhưng đạo Khổng vĩnh viễn cự tuyệt bạo quyền. Vì vậy, Khổng Tử quay sang phương án Chính Danh, với mục đích tái lập trật tự, bình thường hóa các thế lực trong tương quan chính trị và xã hội.

Ngài nhận định rằng mọi suy đồi về mặt chính trị và xã hội đều bắt nguồn từ trên cao xuống dưới thấp. “Thượng bất chính, hạ tắc loạn”.

Khổng Tử chủ trương giáo hóa, cải cách ôn hòa chứ không dùng bạo lực, (tuy đã có lần bất đắc dĩ định hợp tác với Phát Nhiêu phát cờ khởi nghĩa).

Chính Danh là cách tái lập trật tự từ trên xuống dưới, củng cố từ đầu não chính quyền. Đây là ý chính khi Khổng Tử khuyên Tề Cảnh Công: Vua làm tròn đạo Vua, Tôi trọn đạo làm Tôi, Cha trọn đạo Cha, Con trọn đạo Con. Cảnh Công khen phải, nói: Quả

thật, “vua” không ra vua, “quan” không ra quan, “Cha con” không ra cha con – thì xã hội mất cương thường, xã hội rối loạn. Dù thóc đầy kho liệu ta có yên thân ngồi ăn được chăng?”.

“Vua tôi, Cha con” là chỉ danh phận, những danh xưng đúng với danh vị. Xưng danh “Vua” mà không làm đúng phận sự, địa vị Vua là Bất chính danh. Mang danh “Bầy tôi” mà lạm quyền, lấn lướt vua, khuynh đảo trật tự triều chính cũng là Bất chính. Làm con em trong nhà không giữ hiếu đễ, ngỗ nghịch, lấn quyền cha anh cũng tạo cảnh hỗn loạn, đảo lộn trật tự gia đình.

Mục đích của Chính Danh là *định phận*. Danh để chỉ định phận sự, đề ra tiêu chuẩn cho việc phân công trong sinh hoạt xã hội.

Tử viết: “Danh bất chính tắc Ngôn bất thuận. Ngôn bất thuận tắc sự bất thành”.

Danh từ phải tương ứng với sự việc.

Trong đời thường danh là để chỉ sự vật, sự thể có thật. Mỗi vật mỗi người có một tên mà người ta dành cho nó. Muốn chính danh thì, cái tên phải tương ứng với sự thật. Một Danh không tương ứng với một sự thật, là một giả danh, là hư ngụy, bất chính. Tóm lại, nội dung của danh từ phải có thực chất, thực tính. Có thể ví danh từ như cái *vỏ hộp*, và nội dung giống như *vật đựng trong hộp*: nếu ta mua phải một hộp thuốc đề tên là “sâm” mà ở trong chứa đựng củ cải khô thì đó là đồ giả, sâm giả, mà tên cũng giả. Thế là bất chính. Khổng Tử cũng có lần dùng hình tượng cái ly (cốc) để than về hiện tượng cái danh không biểu hiện cái thực.

“Cô bất cô, cô tai cô tai!”

Ly là phải vuông góc. Góc không vuông thế này mà cũng vẫn gọi là “ly” ư? Đường thời ly uống rượu có góc vuông mới được gọi là “cốc”. Thế là cái bất chính. Ngài muốn nói: trong một xã hội hỗn loạn thì duyên do là “danh bất chính”. Cái ly bất chính là tội ở người trên, chứ không phải do cái bọ làm ly, làm cốc.

Khổng Tử viết kinh Xuân Thu để thuyết minh đường lối Chính Danh, chỉ vạch con đường thực hiện thuyết Chính Danh. Mạnh Tử sau này có nói: Khổng Tử làm ra kinh Xuân Thu khiến bọn nghịch thần bất chính hoảng sợ.

“Khổng Tử thành Xuân Thu nhi nghịch thần tặc tử cụ”. Mục tiêu của Chính Danh là lập ngôn thuyết để thực thi chính đạo. Khổng Tử lập danh, lập ngôn để hành sự:

“Danh chi, Ngôn chi, Hành chi”.

Sau khi vua Lỗ băng hà, bốn năm sau Ngài giữ chức Nhiếp Tướng Sự, cầm quyền nhiếp chính vừa 7 ngày đã hạ lệnh giết nghịch thần, đại phu Thiệu Chính Mỗ. Chỉ trong ba tháng đã chấn chỉnh trật tự triều chính phân minh, xã hội phồn vinh, thịnh vượng khiến lân bang là Tề phải cầu thân, xin hoàn trả ba ấp đã chiếm đoạt trước kia.

Tham khảo

- Waley, Arthur. *The Analects of Confucius* (Bản dịch Luận Ngữ) London: G. Allen & Unwin, 1938.
- Chan, Wing – tsit. “The Evolution of the Confucian Concept of Jen” in *Philosophy East & West*. Vol. IV, 1955: Khổng Tử trong quá trình phát huy đạo Nhân.
- Creel, H.G. *Confucius & the Chinese Way* (Khổng Tử trên Đường Tư tưởng Trung Hoa). New York: Harper & Row Publishers, 1960.
- Fung, Yu – lan. *A History of Chinese Philosophy* (Lịch sử Triết Học Trung Hoa) Princeton University Press, 1952 – 53.
- Wu, Joseph. *Essays in Comparative Philosophy*. University Press of America, 1978 (Triết học Đối chiếu).

MẶC TỬ²

(MOZI / MO TZU)

Sinh: k. 470 trước CN, hoặc ở nước Lỗ (nay là tỉnh Quảng Đông), hoặc ở Tống (nay là tỉnh Hà Nam).

Tử: k. 391 trước CN.

Tác phẩm: Sách Mặc Tử, do phái Mặc gia kết tập lời giáo huấn của ông, đặc biệt là những chương 51 – 79 dạy về chiến lược quốc phòng và chương 40 – 45 nói về phương pháp luận lý gọi là Tam biểu.

Chủ điểm tư tưởng:

Mặc tử lập thuyết Kiêm Ái không phải cố ý phản đối thuyết Nhân Ái của Khổng Tử, nhưng là một biện pháp đối phó với tình hình “sứ quân”, các nước chư hầu tranh nhau lấn át nhà Chu để giành quyền bá chủ – sử gọi là thời Chiến Quốc, lòng người phân tán, các nước gây căm thù sâu sắc, tìm cách tiêu diệt lẫn nhau. Môn đồ Khổng Tử như Tăng Tử lại thu hẹp đạo Nhân thành đạo Hiếu, chỉ dạy người ta kính tôn cha mẹ, yêu anh em trong nhà, lấy hiếu để làm gốc đạo Nhân.

Hiếu dễ dả giả, kỳ vi nhân chi bản dư?

Mặc Tử cho đó là đầu mối chia rẽ lòng người, nên phải dùng thuyết Kiêm Ái kêu gọi người ta yêu người như yêu mình, tôn trọng

nước người như nước mình, coi thiên hạ như nhà mình. Ông đề cao Thiên Chí, dạy dân theo ý trời, thương yêu lẫn nhau. Từ đó, dẫn tới hệ luận Thượng đồng, toàn dân phải thống nhất tình ý, tuân phục Thượng đế và thượng cấp, trên dưới đồng một lòng làm việc công ích, xây dựng quốc gia xã tắc. Ông nêu tôn chỉ Thượng hiền, trọng đãi người tài đức, tuyệt đối không dùng kẻ thân thích bất tài, bất nhân. Trong lịch sử tư tưởng, ông là người đầu tiên đề cao vai trò hiền tài trong việc trị nước, an dân.

Theo truyền thuyết, Mặc Tử tên là Dịch, sinh sau thời Xuân Thu của Khổng Tử, và là người đồng thời với Socrate bên Hy Lạp. Chủ thuyết của ông là một đối sách với cảnh đại loạn thời Chiến Quốc: Kiêm Ái kêu gọi tình yêu nhân loại, nêu lý tưởng thái bình, rất gần với chủ trương Bác ái của đạo Thiên Chúa bên Tây phương. Chữ "Thiên" của Mặc Tử cũng được nhân cách hóa thành vị chúa tể tối cao đầy tình thương đối với nhân loại.

Xét toàn cảnh tư tưởng Trung Hoa thời đó, Mặc học đứng vào thế chân vạc, chia ba ảnh hưởng với Khổng học và Dương học khiến Mạnh Tử lo ngại:

"Vương đạo của thánh hiền vắng bóng nên ngày nay chư hầu làm loạn, sĩ tử bàn ngang tán dục, lời Dương Chu, Mặc Dịch lan tràn khắp nơi. Thiên hạ không theo Dương thì theo Mặc". Sách Mặc Tử gồm 15 tập, chia làm 53 chương, giáo lý căn bản nằm từ tập 2 đến tập 9, nói về nghĩa lý Kiêm Ái, Thiên Chí, phương thức ổn định xã hội và phép luận lý Tam Biểu đặc biệt khác với Khổng học.

ĐẠO KIÊM ÁI

Mặc Tử đề cao tình nhân loại, rộng yêu tất cả để dẹp bỏ vị kỷ, hy sinh tư lợi để cho công ích xã hội. Ông phản đối đường lối nhân ái căn cứ vào lễ nghĩa của Nho gia, yêu người mà phân biệt tôn ti hay họ hàng thân sơ. Và đạo Hiếu

của nhà Nho cũng khiến người ta quá thương yêu gia đình mà lãng quên quốc gia, xã tắc. Ông chê trách Khổng Tử chỉ biết tôn trọng giới quý tộc và kẻ cầm quyền, coi đại chúng như đám tôi tớ, suốt kiếp phải làm lao động chân tay để phục vụ cho thiểu số lao động trí óc.

Vì Khổng Tử nói: Trên đời có hạng quý phái lao tâm, có hạng quê mùa chỉ biết bạo lực. Kẻ lao tâm thì trị người, kẻ lao lực thì bị người trị. Kẻ lao nô phải làm việc phục dịch cung cấp miếng ăn cho người cai trị. Cho nên kẻ cầm quyền chính trị có quyền ăn của người.

“Trị ư nhân giả, thực nhân. Trị nhân giả, thực ư nhân”.

Mặc Tử trách mắng bọn cầm quyền là lũ tham ăn, lười biếng, vô dụng:

“Tham ư ẩm thực, nã ư tác vụ”.

Ông đại diện cho giới bình dân lao động, bảo đảm tham quan rằng: Không quan nào phú quý mãi, không dân nào bần tiện mãi mãi.

“Quan vô thường quý, dân vô chung tiện”.

Do chủ trương Kiêm Ái, những người theo Mặc Tử tự nhận là Kiêm phái, gọi bọn bám theo giới quan quyền là Biệt phái. Kiêm phái theo Mặc Tử, mặc quần áo màu đen. Mạnh Tử thường gọi họ là đám người “diện thâm mặc”, mặt đen xì. Thời đó, kẻ bị tội hình sự hạng nhẹ (khinh hình) bị khắc dấu vào mặt và bôi mực đen kín mặt, bị đầy làm lao công nô dịch, nhục nhã và cực khổ vô cùng.

Nếu bảo Mạnh Tử đại diện cho giới cầm quyền, thì Mặc Tử là hiện thân của *đám dân đen*, theo đạo khổ hạnh, sống lam lũ, sẵn sàng hy sinh vì mọi người. Theo học giả Giang Tuyền đời Thanh, một người họ Cần theo học Mặc Tử ba năm hầu hạ thầy mà chân tay chai cứng, mặt mũi đen xạm đi, xả thân làm việc cho mọi người, không đòi hỏi, không ham muốn gì riêng cho bản thân:

Cần... diện mục lê hắc, dịch thân cấp sử, bất cảm vấn dục!

Mạnh Tử cũng nói rằng “Mặc Tử mòn trán lỏng gót, cái gì lợi cho thiên hạ thì làm”.

Đó là cái ý Biệt phái muốn chê Kiêm phái và đám người cần lao thiếu “đầu óc”, lo cho công lợi, lo ngoại vật mà quên mình là vong tâm, vong thân, không thông nhân nghĩa. Kiêm phái lại hiểu Lợi là Nghĩa, làm cái gì có lợi ích cho mọi người là làm việc nghĩa. Thiện hay bất thiện cũng suy ra từ Nghĩa Lợi.

Mặc gia chủ trương ưu ái mọi người không phân biệt giai cấp, nỗ lực làm việc vì lợi ích chung cho nhau:

Kiêm tương ái, giao tương lợi.

Ông nói: “Thánh nhân cai trị thiên hạ, khuyên dạy người ta thương yêu nhau, ngăn cấm sự căm thù”.

Cấm ố nhi khuyến ái.

Trong thiên Pháp Nghi, Mặc Tử nói: “Trời muốn loài người yêu thương, giúp đỡ nhau, không muốn ta căm thù, giết hại lẫn nhau”.

Thiên tất dục nhân chi tương ái tương lợi, nhi bất dục chi tương ố tương tặc dã.

Mặc Tử đề xướng thuyết Thiên Chí, khác hẳn thuyết Thiên Mệnh của nhà Nho.

Ông duy trì tín ngưỡng dân gian, tin có Trời, nhưng không tin ở định mệnh. Trong thiên Phi Mệnh, ông nói: “Ta sở dĩ biết cái “mệnh” có hay không, là xét theo căn cứ sự thực mắt thấy tai nghe, cái trước tai mắt quan sát của mọi người bình thường... Thử hỏi trăm họ, xưa nay, ai đã thấy cái số mệnh là vật như thế nào chưa? Chưa ai dám khẳng định đã nghe có cái đó. Cái mắt thấy tai nghe là có thực.

Chưa từng thấy, chưa từng nghe, là không có”.

Hữu văn chi, hữu kiến chi, vị chi Hữu.

Mạc văn chi, mạc kiến chi, vị chi Vô.

THIÊN CHÍ

Mặc Tử nói: Trời muốn điều nghĩa, và ghét điều bất nghĩa. Theo ý Trời, quỷ thần thương người hiền, phạt kẻ bạo tàn. Còn mệnh là lệnh vua làm ra, dân theo đó mà làm.

Mệnh thị vương sở tác, cùng nhân sở thuật.

Như vậy là ông không tin số mệnh con người do Trời định sẵn như Khổng Tử thường nói rằng người không biết mệnh trời thì không phải là quân tử:

Bất tri thiên mệnh vô dĩ vi quân tử!

Mặc Tử dạy rằng muôn dân đều có quyền thờ cúng Trời đất, quỷ thần. Vì đạo Trời là Kiêm Ái, tất cả loài người đều bình đẳng nên việc tế lễ Trời không phải là độc quyền của giai cấp quyền quý. Thiên Chí, theo đạo nghĩa của Mặc gia, biểu hiện tinh thần chí công vô tư, quảng đại, là chuẩn đích tối cao để đo lường sự thật trong cõi người ta.

Chương *Thiên Chí* ghi lời Mặc Tử:

Ta có cái Chí của Trời như người thợ làm bánh xe có thước tròn (qui) thợ đóng quan tài có thước vuông (củ). Nhờ có qui củ làm thước đo hình vuông, hình tròn, cái gì trúng tiêu chuẩn thì biết là phải (thị), không trúng thì bảo là trái (phi). Nay sách vở của đám tự xưng là quân tử lẫn lộn nhiều chữ không kể xiết. Trên thì thuyết vương hầu, dưới thì dạy dân ngu, đem so với nghĩa lý thì quá xa sự thật. Tại sao ta biết thế? Chính vì ta đã nắm được qui củ, phép tắc minh bạch để đo lường mọi sự trong thiên hạ”.

Ngã hữu Thiên Chí thi nhược nhân luân chi hữu qui, tường nhân chi hữu củ. Luân tường chấp kỳ qui củ, dĩ độ thiên hạ chi phương viên... Ngã đắc thiên hạ chi minh pháp dĩ độ chi.

Thiên chí cụ thể của Mặc Tử, như vậy, quả là khác xa Thiên mệnh, thiên lý vừa trừu tượng vừa thiên vị. Chỉ lo bảo vệ kẻ

quyền quý cao sang. Mặc Tử nói: “Khi xưa, Thượng đế dựng nên các thành thị, quốc gia, lập ngôi trường thượng để trị quốc an dân chứ không có ý đặt ra chức vị cao cho họ bổng lộc xa xỉ, nhàn hạ hơn người. Cho ngôi vị chính trưởng là giao cho nhiệm vụ làm việc lợi ích muôn dân, trừ hại, giúp cho kẻ nghèo hèn trở nên giàu sang, hưởng cuộc sống yên lành, ổn định”.

Cổ giả Thượng đế quĩ thần chi kiến quốc đồ, lập chính trưởng dã, phi cao kỳ tước, hậu kỳ lộc, phú quý... Tương dĩ vi vạn dân lợi trừ hại, phú quý hơn bản quả, an nguy trị loạn dã.

MỘT CHÍ HƯỚNG NHÂN BẢN THỰC TIỄN

Con người khác con vật ở chỗ nào? Đó là vấn đề đã được Mặc Tử giải thích ở chương *Thiên Chí*: Con người theo ý Trời, là kiêm ái, yêu thương mọi người. Nhưng về mặt thực dụng, phải lo cho nhau thoát vòng kìm kẹp của miếng cơm manh áo. Trước hết là làm sao cho kẻ đói có ăn, rét có mặc, kẻ mệt được nghỉ.

Cơ giả đắc thực, hàn giả đắc y, lao giả đắc túc.

Biết lo cho người khác là khởi điểm phân biệt giữa nhân loại và vạn vật. Cho dù loài vật biết chia sẻ miếng ăn cho con cái, nhưng xa hơn nữa, chưa ai thấy con vật nào... lo nghĩ đến đồng loại. Cũng chưa ai nghe thấy con vật nào “nói” lên ý chí lo toan cho đồng loại, không phân biệt lớn nhỏ, mạnh yếu. Chỉ có loài người, trong đó có Mặc gia, biết lo nghĩ cho lợi ích và hạnh phúc mọi người, mọi nhà. Lo đến nỗi “mòn trán, lỏng gót!” Đó là ý chí tự nguyện phát xuất từ tình yêu, từ lý tưởng, đại đồng và từ ý thức công thông với Thiên Chí, với Trời đất, quĩ thần.

Nhưng chính ở điểm này, Mạnh Tử phản đối Mặc gia kịch liệt, vì Nho gia cho rằng những người thờ phụng quĩ thần không

phụng sự cha mẹ, không trung thành với nhà mình, nước mình... thì nguy to.

Đến đời nhà Hán (206 trước CN – 220 Tây Lịch), khi đạo Khổng trở thành quốc giáo thì thuyết Kiêm Ái bị xóa sạch. Tư Mã Thiên chỉ “ban cho” Mặc Tử vốn vẹn có 24 chữ trong Sử Ký của Trung Hoa mà thôi.

Tuy nhiên, nhiều học giả đời nhà Thanh (1644 – 1912) lại nỗ lực truy tầm những văn bản nói về Mặc gia. Đồng thời, học giả Tây phương đã khám phá ra nhiều điểm tương đồng giữa thuyết Kiêm Ái và giáo lý Bác Ái của chúa Kitô. Phái Mácxít cũng có một thời đề cao “lý tưởng cộng sản” sơ khai của Mặc Tử.

Nho gia chống Mặc Tử vì ông bài bác lễ nhạc, nghi thức tống táng xa xỉ của đám quý tộc. Ông chủ trương nên vì dân mà cần kiệm, tiết chế sự chi dụng công quỹ cũng như ngăn cản việc ma chay lãng phí. Trong chương Tiết Dụng, ông bảo giới lãnh đạo hãy từ bỏ những cái vô dụng đi cũng đã đủ ích lợi cho dân cho nước mình, không nên nuôi ý đồ xâm lăng chiếm đoạt đất nước người.

Nhân kỳ quốc gia, khư kỳ vô dụng, tức dĩ bội chi. Không phung phí tài sản quốc gia, dân sẽ bớt lao khổ.

Dụng tài bất phí, dân đức bất lao.

Đã không làm được gì thân lợi cho dân, mà còn lãng phí tiền bạc và thời giờ vào việc lễ nhạc, tống táng linh đình thì không xứng đáng làm kẻ lãnh đạo. Xa xỉ quá độ tất nhiên dẫn đến nạn tham nhũng, hà hiếp, bóc lột dân đen.

Tuy có nhiều điểm dị biệt như thế, nhưng cả hai phái Kiêm và Biệt đều thông cảm, đồng thuận với nhau trong thiện chí đào tạo hiền tài, những cá nhân có phẩm hạnh cao quý, sẵn sàng đảm nhận trách nhiệm giúp dân giúp nước, xây dựng xã hội ổn định, thái bình và thịnh vượng. Cả hai đều đề cao Vương đạo, tiến hành việc giáo hóa để xóa bỏ giai cấp, diệt trừ mầm mống đấu tranh bằng bạo lực và những thủ đoạn gây căm thù giữa

người với người. Chủ thuyết Nhân Ái và Kiêm Ái đều hướng về lý tưởng Đại đồng. Cả hai đều muốn thực thi một đạo lý hợp nhất lòng người bằng tình yêu nhân bản. Đối với họ, hợp nhân tâm, cận nhân tình, là cận Đạo.

Tuy nhiên, điểm độc đáo của Mặc gia là ý hướng phục hồi nhân vị cho người dân đen, những kẻ cùng khổ nhất trong xã hội loài người. Mặc gia đòi lại quyền sống, quyền bình đẳng phi giai cấp cho mọi người. Thanh thế của Mặc gia gây chấn động chư hầu thời Chiến quốc, uy danh không kém Dương Tử, Lão Tử và nhiều khi lấn át Nho gia đến độ Mạnh Tử phải hoảng sợ:

“Thiên hạ không theo Dương thì theo Mặc”.

Sách Hoài Nam Tử nói về khí thế và tác phong *“tử vì đạo”* của Mặc gia: Mặc Tử đi đâu cũng có khoảng một trăm tám mươi người tùy tùng, tất cả sẵn sàng vì đạo nhảy vào lửa, xông pha gươm giáo, chết không quay gót.

... “Giai khả sử phó hỏa đạo nhĩn, tử bất toàn chủng”.

Nhân cách của Mặc Tử, cho dù người bất đồng tư tưởng hay chính kiến, cũng phải yêu mến và khâm phục:

Lý tưởng của Mặc Dịch thật là hay, nhưng không thể thực hành được. Họ sẽ khiến kẻ học Mặc đời sau tự chuốc khổ vào thân, mòn trán lỏng gót, chỉ còn những ống chân rụng hết lông là cùng nhau xông tới... mà thôi. Họ chỉ tiến lên được trong thời loạn, nhưng sẽ chết đứng vào thời thịnh trị. Riêng Mặc Tử là người tốt, trong gầm trời này, mỗi mắt tìm không ra được một người. Quả là một hiền nhân vĩ đại.

(Trang Tử – Thiên hạ)

Điều kỳ lạ nhất là suốt hơn hai ngàn năm lịch sử nhân loại, chưa ai biết ông sinh ở đâu, chết khi nào, và tên thật có phải là Mặc Dịch hay chăng!

Theo học sĩ Giang Tuyền đời Thanh, chữ “Mặc” không phải là tên dòng họ, và “Mặc gia” là để chỉ danh một đạo phái khổ

hạnh mặc đồ đen, đại diện cho đám *dân đen* nô dịch cùng khổ, đói rét, cơm không đủ no, áo không đủ mặc, lao động đến chết không được nghỉ tay, suốt đời chỉ mong “đắc thực, đắc y, đắc tức”.

Theo học giả Hồ Thích, có lẽ Mặc Tử sinh sống ở nước Lỗ, thấy đám Nho gia đời sau không phát huy được tinh hoa đạo lý của Khổng Tử, chỉ loay hoay giảng dạy chữ Hiếu, bày đặt nghi lễ tống táng ma chay phức tạp làm khổ dân gian. Vì thấy tình trạng dân nước Lỗ quá khổ như thế, Mặc Tử đứng lên lập thuyết Kiêm Ái, công kích cái đạo Hiếu và lễ nhạc của bọn hủ Nho kia.

Tham khảo

- Mei, Yi- Pao. *Motse: The Neglected Rival of Confucius*. Conn: Hyperion Press, 1973.
- Tseu, Augustinus, A. *The Moral Philosophy of Mo – tzu*. Taiwan: Fu Jen Catholic University, 1965.
- Sách nêu vấn đề Đối thoại giữa Mặc Học với Cộng Sản Trung Quốc, Cơ Đốc Giáo, và Chủ nghĩa Thực Dụng Anh Quốc.
- Yu – lan, Fung. *A History of Chinese Philosophy*, trans. by Derk Bodde. NJ. Princeton U. Press, 1952
- Họ Phùng (Fung Yu – Lan) nhấn mạnh sự tương phản giữa Mặc Học và Khổng Học.
- Graham, A. C. *Later Mohist Logic, Ethic & Science*. Hongkong: the Chinese University Press, 1978
- Watson, Burton. *Basic writings of Mo – Tzu, Hsun Tzu, and Han Fei Tzu*. NY. Columbia U. Press, 1967.

LÃO TỬ – ĐẠO ĐỨC KINH

Lý lịch Lão Tử: không rõ. Theo truyền thuyết, ông sống thời Xuân Thu, đồng thời với Khổng Tử. Nhưng theo học giả hiện đại, tư tưởng Lão Tử chỉ xuất hiện vào thời Chiến Quốc, đồng thời với Dương Tử, Mặc Tử, Mạnh Tử, tức là thế hệ sau Khổng Tử.

Tác phẩm: Đạo Đức Kinh, khoảng 5 ngàn chữ, phân thành 81 chương.

Chủ điểm tư tưởng:

Vạn vật trong cõi hiện tượng đều có thể qui vào một số dạng thái nguyên sinh, hình thành và phát triển theo những qui cách tự nhiên của vũ trụ, vượt ngoài tầm quan sát, ngoài vòng ngôn ngữ, tư tưởng và luận lý của loài người, tạm gọi là Đạo. Học giả Tây phương thường dịch nó là The Way, theo nghĩa đen là “con đường”.

Năng lực sáng hóa của Đạo ẩn hiện ở Đức, The Power. Do đó, Đạo Đức Kinh có thể chỉ được dịch là The Way and its Power. Nhưng, thiếu nghĩ, chữ Đạo nên để nguyên (The Tao), không nên phiên dịch, như một học giả Trung Hoa chỉ phiên âm Tao Tê Ching. Ở đây, chúng tôi đặt tựa đề LÃO TỬ ĐẠO ĐỨC KINH, chỉ chú trọng ở nội dung tư tưởng hàm ngụ trong 5 ngàn chữ, còn “Lão Tử” coi như là bút hiệu của một ẩn sĩ để ra chủ trương vô kỷ, vô công, vô danh

tự xóa tên, hòa mình vào vũ trụ tự nhiên, làm việc không kể công, không xưng danh. Về mặt chính trị, Đạo Đức Kinh hoạch định một chính sách Vô Vi. Tất cả xây dựng trên chữ Vô.

Ở

chương I, có nói đại ý về chữ “Đạo”:

Đạo là sự thật thường hằng, bao trùm và ẩn hiện trong mọi cảnh giới vĩ mô, trong từng sự thể cá biệt, vi mô. Không thể dùng ngôn từ, khái niệm nhất thời hay giả danh để gọi tên cái thường hằng, thực hữu đó được. Cái có tên là cái giả hay giả danh, nên cái gọi là “Đạo” cũng giả tạm, không phải là Đạo thể thường hằng:

Đạo khả “đạo” phi thường Đạo

Danh khả “danh”, phi thường Danh

Chữ “thường” ở đây có nghĩa là tính thường hằng, vĩnh cửu của Đạo tự nhiên.

“Vô” là tên gọi lúc khởi thủy trời đất,

“Hữu” là tên gọi lúc nảy nở ra vạn vật.

Vô, danh thiên địa chi thủy

Hữu, danh vạn vật chi mẫu

Thật kỳ diệu, Ở cái Vô thì tự nhiên thấy một sự. Ở cái Hữu thì xem xét được những cái tinh vi. Hai cái đó vốn là hai dạng thái mang tên gọi khác nhau, nhưng cùng phản ánh một Thực tại duy nhất.

Đồng một thực thể mà phát sinh hai tên gọi dị biệt, như thế, thì phải gọi là Huyền.

Hết cặp huyền này qua cặp huyền khác là tới cảnh giới tuyệt diệu của vũ trụ vạn vật.

Thường vô, dục dĩ quan kỳ diệu

Thường hữu, dục dĩ quan kỳ hiếu

Thử lưỡng giả đồng xuất nhi dị danh

Đồng, vị chi huyền

Huyền chi hựu huyền,

Chúng diệu chi môn.

Ông thuyết minh về sự thực tương đối giữa Danh và Thực, giữa những khái niệm mâu thuẫn Có và Không, giữa Đồng và Dị. Chân lý hay Đạo nằm ở giữa những cặp tương đối đó. Chương II nói rõ hơn về các khái niệm đối chọi như Tốt xấu, Khó dễ, Ngắn dài, Cao thấp, Trước sau bao giờ cũng đi đôi từng cặp thành chuỗi *biện chứng mâu thuẫn*. Do đó, thánh hiền hành xử theo đạo Tự nhiên, dạy người ta làm mà không nói:

Xử vô – vi chi sự

Hành bất – ngôn chi giáo

Nói nhiều đến cạn lời (mà không thấu lý)

Chi bằng nắm giữ thực chất ở giữa những cái tương đối đó.

Đa ngôn số cùng, bất như thủ Trung.

(Chương V)

Đường lối sống của *bậc Thượng thiện* tự nhiên như nước chảy xuôi. Ở thì xuống chỗ thấp, lòng thì thâm sâu, xử thế thì gần gũi nhân tình, nói lời đáng tin sát sự thật, cai trị thì làm cho cuộc sống an bình, làm việc hợp với tài năng, hành động trúng thời hợp cách. Và y như đức tính của nước, làm lợi cho tất cả thiên hạ mà không tranh công, đoạt lợi: gặp chỗ thiếu nước thì chảy vào, chỗ dư thừa thì chảy ra, trên đời làm mưa, dưới đất thành sông lạch:

Thượng thiện nhược thủy

Thủy thiện lợi vạn vật nhi bất tranh. (Chương VIII)

Ứng dụng vào sự sống bình thường, Lão Tử cũng dùng hình tượng nước để giáo hóa về Nhu đạo: nước uốn lượn mềm mại nhưng có thể bào mòn núi non. Cái cứng không hẳn là khỏe

mạnh bền bỉ như cái mềm. Trong miệng, “răng cứng dễ rụng, lưỡi mềm khó mòn”. Đây là những hình tượng tương đối nói lên công dụng của Đạo tự nhiên. Mềm dịu, linh động là hoạt tính của sự sống. Cứng rắn, bế tắc là chết.

Bậc thượng thiện trị nước theo đường lối tự nhiên của đạo Vô Vi, dường như không làm gì nhưng không việc gì không làm được:

Vô vi nhi vô bất vi.

Đức Nhu Thuận là diệu năng của đạo Vô Vi. Nhu là đức tính của Âm (ở chương 42), Đạo đức hiển thị ở Âm Dương: Âm là hình, Dương là khí. Mọi vật đều có hình lộ rõ bên ngoài, khí lực tiềm ẩn bên trong, như kinh đã nói:

Vạn vật phụ Âm nhi bảo Dương.

Lão Tử thường dùng hình tượng Mẹ, nước, hài nhi để nói lên đức tính Âm nhu linh động huyền diệu của Đức Tự Nhiên.

ĐẠO SINH, ĐỨC DƯỠNG

Lão Tử Đạo Đức Kinh được đời sau phân làm hai phần: Đạo Kinh, từ chương 1 đến chương 37. Đức kinh, từ chương 38 đến 81. Thực ra, khái niệm Đạo và Đức không dễ dàng tách biệt ra như vậy được, vì ở chương II, Lão Tử đã báo trước là trong ngôn ngữ tương đối, nói về cái này là tức khắc nảy sinh ra khái niệm tương phản với cái khác y như viết phấn trắng trên bảng đen: bảng càng đen thì chữ càng trắng. Thí dụ, ở chương 51:

“Đạo sinh chi, Đức súc chi!”

Đạo chủ việc sinh sản, Đức lo việc nuôi dưỡng...

Quả thực, có sinh mà không nuôi... thì làm sao sống được!

Tuy nhiên, xét về mặt khái niệm thì cái nào vẫn ra cái đó.

Đạo sinh Nhất

Nhất sinh Nhị

Nhị sinh Tam

Tam sinh vạn vật

Một, hai, ba là những số biểu thị những sự thể đầu tiên xuất hiện, có thể đếm được và đặt tên: Cái một gọi là Thái cực, hai là Âm Dương. Cái gì có tên, người ta coi như là những cái có thật. Thời đó, hình như Trung Hoa chỉ có 10 ngàn danh từ tức là một “vạn” cái tên chỉ danh sự vật. *Thủy chế hữu danh, danh diệc ký hữu.*

Đạo có trước cái Một, nên không thể đo đếm, không thể đặt tên, tạm gọi là Mẹ của vạn hữu.

Đạo có trước mọi khái niệm, đo đếm, nên tạm gọi là Không, vì nó hằng hữu trước mọi cái gọi là “Có”.

Lão Tử nói: “Cái Có sinh ra từ cái Không”.

Lại nói về số hai và số ba: Hữu sinh ư Vô!

Vạn vật phụ Âm nhi bảo Dương xung khí dĩ vi hòa!

Vạn vật cõng Âm trên lưng, ôm Dương trong bụng. Hai khí xung đột đối chọi để rồi hòa hợp với nhau làm Một.

Đức thì theo Đạo, như lạch nước theo sông ra biển: *Do xuyên cốc chi ư giang hải.*

Đạo vạch đường hướng sáng tạo từ lúc hỗn độn, tự xuất sinh từ trước khi sinh ra Trời và Đất, độc lập, một mình, lặng lẽ cô liêu, vĩnh viễn, tản mạn khắp nơi, không đâu không tới. Nó sinh ra tất cả, có thể làm Mẹ thế gian. Ta không biết tên, tạm gọi đó là Đạo. Rộng lớn bao la nên miễn cưỡng gọi là Đại. Vĩ đại là bành trướng lớn, lớn là đi, đi đến kỳ cùng lại quay vòng trở về:

Đạo viết Đại

Đạo viết Thệ

Thệ viết Viễn

Viễn viết Phản

Quay ngược trở lại là đường hướng vận động của Đạo:

Phản giả Đạo chi động!

Đạo Đức Kinh nói y như lời quẻ Phục trong Kinh Dịch:

Phản phục kỳ đạo,

Thất nhật lai phục,

Thiên hành dã.

Đạo ấy xoay chuyển, bảy ngày vòng trở lại, đó là vận hành của Trời.

Đạo là Mẹ, như thế, thì Đức là quay trở về nguyên thủy, ta cũng theo Đức trở về sống trong lòng Mẹ thật thà:

Ngã quý thực mẫu!

Sơ thủy là cái Một: Trời được một cái trong sáng; Đất được một cái vững bền; Thần được một cái linh thiêng; Suối được cái Một nên đầy, vạn vật có được cái Một đó mới sinh sôi nảy nở được.

VÔ VI ĐỐI VỚI LỄ NGHĨA NHÂN VI

Đạo Đức Vô Vi làm theo đạo pháp Tự Nhiên, như Lão Tử đã chỉ rõ:

Người theo phép Đất, đất theo Trời, trời theo Đạo, đạo theo phép Tự Nhiên.

Nhân pháp địa

Địa pháp thiên

Thiên pháp đạo

Đạo pháp Tự Nhiên.

Do đó, Đạo gia phê phán lễ nghĩa, luân thường của Nho gia là giả tạo, phản tự nhiên.

Đại đạo bị phế bỏ mới bày đặt ra Nhân nghĩa.

Đạo gia chủ trương “tuyệt học, tuyệt thánh, khí trí”, dứt bỏ cái trò học làm quân tử, thánh hiền, những “đỉnh cao trí tuệ” bên Nho gia:

Chừng nào bọn thánh trí đó chưa chết hết thì thiên hạ còn đầy rẫy đạo tặc.

Do thái độ phản kháng quyết liệt này nhiều học giả đời sau không tin rằng Lão Tử sống đồng thời với Khổng Tử vào thời Xuân Thu. Câu chuyện Khổng Tử đến kinh đô nhà Chu hỏi Lão Tử về Lễ nhạc lại càng khó tin: Bấy giờ Lão Đam đang làm chức quản thủ thư khố cho vua nhà Chu. Ông bảo Khổng Khâu: “Lời lẽ của ngài toàn là lời người chết, cả lời và xương thịt họ đã rữa nát từ lâu rồi. Ta nghe có nhiều kẻ theo ngài học đạo quân tử thường lộ khí sắc kiêu căng, đầy dâm trí. Lại nghe nói người quân tử giấu đức, dáng vẻ giống kẻ ngu si, như người lái buôn khôn ngoan giấu của cải kín đáo, làm như không có gì. Còn ngài đi đâu lộ mặt thì trí tuệ chói sáng như mặt trời. Lộ liễu như thế e rằng có ngày hại đến thân.

Khổng Tử nghe nói, hốt hoảng về kể với học trò:

“Hôm nay ta gặp Lão Tử như được thấy Rồng bay...”

Nghe rõ ràng là luận điệu của môn đồ Đạo gia châm biếm Nho gia. Thế mà Tư Mã Thiên ghi vào Sử ký chuyện thật, làm như Lão Tử cũng là nhân vật có thật ở thời Khổng Tử (?!). Sử ký có đoạn kể những chi tiết quá tỉ mỉ, rõ ràng đến nỗi ngàn năm sau đọc giả còn tin tưởng như sử gia nắm trong tay cuốn gia phả nhà Lão Tử, đọc ra vanh vách:

“Lão Tử người nước Sở... họ Lý, tên Nhĩ, tên huý là Đam, làm chức quan nhỏ coi thư khố nhà Chu. Thấy phong hóa nhà Chu ngày càng suy đồi, ông bỏ nước ra đi. Đến cửa ải Tây, gặp người quan canh tên Hỷ biết danh ông, xin để lại “đôi lời vàng

ngọc”. Lý tiên sinh không nỡ phụ lòng, ở lại vài ngày viết hai thiên sách về Đạo và Đức, khoảng 5000 chữ, rồi lẳng lặng cưỡi trâu xanh ra đi, không biết về đâu. Hình như sống rất thọ, ngoài 160 tuổi. Có người nói ông sống hơn 200 tuổi nhờ tu đạo Dưỡng sinh.

Lão tử có con trai tên là Tông, làm tướng nước Ngụy, được phong đất ở ấp Đoạn Can. Con của Tông là Trú, con Trú là Cung. Cháu của Cung là Tôn giả làm quan trong Triều Hiến văn đế nhà Hán”.

Đã rõ gia phả đến thế mà Sử ký còn có câu “Nghe nói Đàm là Lão tử, chẳng biết có phải hay không?”. Nó khiến nhiều học giả từ đời Tống như Chu Hy, Trương Tải rất nghi hoặc, đánh dấu hỏi lớn về mức độ khả tín ở thiên Lão Tử trong Sử Ký. Đến thời Dân quốc, học giả Lương Khải Siêu còn vạch rõ thêm những điểm không tin được ở Sử Ký khi Tư Mã Thiên đã nói Lão Tử là tiền bối Khổng Tử rồi lại nói cháu Lão Tử làm quan nước Ngụy vào khoảng bảy tám chục năm sau khi Khổng Tử mất. Nếu Lão sống thời Xuân Thu, sao Khổng, Mạnh, Mặc Tử không hề nhắc đến. Họ Lương căn cứ vào nội dung tư tưởng và văn bản thì Đạo Đức Kinh là sản phẩm triết học thời Chiến Quốc, không thể có từ thời Xuân Thu được. Sử gia Phùng Hữu Lan cũng đồng một ý, vì Đạo Đức Kinh không viết theo lối *vấn đáp* thời Xuân Thu mà dùng lối *kinh nghĩa* thời Chiến Quốc. Họ Phùng khẳng định: “Đạo Đức Kinh ra đời sau Luận ngữ” và tác giả cuốn kinh 5000 chữ này hẳn là một người sống ở thời Chiến Quốc. Còn cái gia phả 7 đời của nhà họ Lý có bút hiệu Lão Tử, sống hơn 200 tuổi thì quá hoang đường. Chỉ có Lý Thế Dân, tức Đường Cao tổ, tin có Lý Nhĩ, và nhận tổ họ Lý mà thôi.

Chúng tôi nhận định rằng: cho dù Lão Tử có thật là họ Lý hay không, thì Đạo Đức Kinh vẫn có tác giả, một số ẩn sĩ có tư tưởng phóng khoáng sống theo Tự nhiên. Họ tỏ ra khinh miệt bọn đeo bài ngà, ôm hốt ngọc quì mọp dưới sân Rồng, và cả bè lũ hủ nho quì mọp trước bọn quyền thế, lên xe xuống ngựa. Lão

Tử là danh vị tiêu biểu cho những đạo sĩ coi thường thuyết nhân nghĩa, lễ nghi của Nho gia. Ông bảo các đạo sĩ đời Chiến Quốc: “Mất đạo mới bày ra đức, mất đức đặt ra nhân, mất nhân mới bày đặt ra lễ nghĩa. Thất đạo nhi hậu đức, thất đức nhi hậu nhân...”

Nhiều người căn cứ vào thái độ trên và thuyết Vô Vi, cho rằng Đạo gia “tiêu cực” theo khuynh hướng “xuất thế”. Họ tưởng “vô vi” là thái độ lười biếng, trốn việc đời. Thực ra, Lão Tử chủ trương hành động theo qui luật Tự nhiên, hiệu quả khác thường mà không phí sức. Võ thuật Á Đông như Nhu đạo của Jigora Kano, chiến thuật du kích và chiến lược chính trị trong binh pháp Tôn Tử đều vận dụng tôn chỉ “Nhu Nhược” của Đạo Đức Kinh. Ở chương 76, Lão Tử nói: “Người ta sinh ra mềm yếu, uyển chuyển như hài nhi, chết thì cứng đơ, bất động. Cây cỏ sống chết cũng y như vậy. Nên cái cứng là cái chết, cái mềm là sự sống. Kỷ luật sắt thép, cứng rắn quá thì dễ bại, cây cứng quá thì dễ gãy. Cho nên cái lớn, mạnh là hạng dưới, cái yếu mềm ở hạng trên:

Nhân chi sinh dã nhu nhược, kỳ tử dã kiên cường... Cường đại xử hạ, nhu nhược xử thượng.

Ở chương 42, ông nói thêm: “Kẻ dữ, kẻ mạnh, thường chết không kịp ngáp”: *Cường lương giả bất đắc kỳ tử.*

Ông đề cao Âm nhu, nữ tính mềm dịu, những hình tượng trống rỗng... tương đối với Dương cương, nam tính cứng rắn, đầy tràn. Đã gọi là tương đối, trong biện chứng mâu thuẫn, ở đâu có Âm là có Dương. Nó như hai đĩa cân đập dềnh, bên tăng bên giảm để giữ thế quân bình. Lão Tử trọng Âm khinh Dương là một cách vận dụng luật Tự nhiên uyển chuyển để điều hòa phép tắc nhân tạo, lễ nghi cứng rắn của Nho gia. Nhìn toàn cảnh tư tưởng Trung Hoa suốt hơn 20 thế kỷ, từ thời Chiến Quốc đến nay, hai thế lực Nho gia và Đạo gia luôn luôn hiện diện bên nhau như Âm và Dương, khi bên này tỏ ra tiêu cực thì bên kia tích cực, và ngược lại để tái lập thế quân bình đôi bên.

Từ đời Đường qua Tống, tư tưởng Trung Hoa lại tiếp nhận đạo Phật làm vai trò trọng tài, thiết lập thể chân vạc Nho – Đạo – Thích, phát huy trào lưu *Tam giáo đồng lưu*, hình thành một thời đại Hoàng kim rực rỡ nhất trong lịch sử văn hóa Đông phương.

Trong tác phẩm *Dân Tôi và Nước Tôi*, Lâm Ngữ Đường nhận định rằng tính tình của dân tộc cũng như từng cá nhân, ai cũng có hai xu hướng cổ điển song đôi với lẫn mạn, có khi là nho sĩ, có khi là đạo sĩ.

Ở Việt Nam, một kẻ sĩ như Nguyễn Công Trứ, đang khi nhập thế vẫn mơ một ngày làm thi sĩ, ngao du sơn thủy:

Nợ tang bồng trang trắng vỗ tay reo

Thánh thời thơ túi rượu bầu

Ở chương 20, Lão Tử tự họa chân dung một đạo sĩ sống một mình ở một cõi huyền đồng, như hài nhi chưa biết cười, như ngu độn, loanh quanh khắp nhân gian chẳng biết đi về đâu. “Thiên hạ ai cũng đeo đuổi công kia việc nọ, riêng ta không ham bon chen chỉ muốn quay về sống với Mẹ thực thà”. Vậy chẳng là ngu sao? Nụ cười Thánh nhân ngây thơ như hài nhi.

Thánh nhân giai hài nhi

Đó là trạng thái tâm hồn đã hợp nhất, hài hòa với Đạo thể, vượt ngoài cảnh giới Âm Dương mâu thuẫn. Đó là tâm hồn đạo sĩ lãng mạn, thích ở ẩn nơi thôn dã, sơn lâm.

Ở Á Đông, không văn nhân nghệ sĩ nào quên được hình bóng một Lão Tử trút bỏ áo mao tử quan, một mình cười trâu xanh qua cửa Hàm Cốc, vĩnh viễn ra đi, không thấy về. Nhà văn Lâm Ngữ Đường xem Lão Tử như một Nietzsche quyết liệt chống phá mọi tư tưởng theo qui ước truyền thống. Ông mở đường cho Trang Tử và những Danh gia, Biện sĩ thời Chiến Quốc và đời Hán, tiếp tục công phá bọn nhà Nho “hương nguyên” tức là những hủ nho bày vẽ trò lễ lạy gia tiên, giỗ chạp, ma chay.

Tuân Tử, một Nho gia cự phách, từng tỏ thái độ “khó chịu” đối với “hạng người không theo gương các vua đời xưa, không tuân phục Lễ Nghĩa thánh hiền, chỉ bàn luận những lý thuyết dị thường, chủ trương kỳ lạ...”. Đó là lời ám chỉ khuynh hướng Trang Tử, Huệ Thi, Công Tôn Long, ở phần kế tiếp trong sách này.

VỮ TRỤ QUAN CỦA ĐẠO GIA TRONG PHONG THỦY HỌC

Nhập môn

Căn Bản Đạo Dịch

“Huyền chi hựu huyền

chúng diệu chi môn”

Đồng với Dịch không mâu thuẫn mà lại hòa đồng. Như vậy, gọi là “Huyền”.

Hơn một lần Dịch đồng với Đồng dị lại Hòa Đồng. Như vậy, gọi là “Hựu Huyền”.

Đây là cửa Huyền Diệu mở vào cõi chúng sinh vạn vật.

(Lão Tử – Đạo Đức Kinh, Ch. I)

Phong Thủy xây dựng trên nền Dịch lý từ thời Lão Tử. Từ lý thuyết đến thực hành của nó đều xuất phát từ chữ “Đạo”, do Lão Tử viết trong Đạo Đức Kinh.

“Vũ trụ có một sức sống vô tư, vô công, vô danh,

Làm nên vạn sự mà không kể công, không xưng tên,

Y như Mẹ đẻ ra vạn vật mà không nuông chiều thiên vị ai.

Ta không biết tên, nhưng tạm gọi chung những Đức như thế là ĐẠO”.

Đó là đại ý nói lên một vài tính cách của Đạo mà thôi chứ không có lời lẽ nào nói lên được cái toàn thể, toàn năng của Đạo.

Trong Kinh Dịch, có câu:

“Thiên Địa chi đại đức viết sinh”

(Sống là đức lớn nhất của trời đất!)

Hiếu sinh của nhà Nho đề cao đức sinh thành của cha mẹ tương tự đức hiếu sinh của trời đất. Tuy nhiên, đức Sinh trong Đạo vô hình, vô thể, vô tư, đại lượng đến độ không có gì so sánh được. Đức của Đạo như sinh khí mặt trời lan tràn khắp chốn, không biết đến đâu là cùng, đến bao giờ mới hết. Và lại, nếu sinh khí ấy cạn kiệt, thì khi đó còn người cũng không còn, không có cơ hội để thấy cái chết... của *Nguồn sống*.

Người Tây phương phần đông rất khó hiểu “Đạo”. Nói “vô hình” thì họ nghĩ Đạo giống như không khí và họ mong muốn đo tỉ trọng của Đạo. Kiểm tra, thí nghiệm nó như họ từng thí nghiệm không khí vậy. “Đã nghĩ là phải nghĩ đến một cái gì”, như phát biểu của một triết gia Pháp.

Đã đành như thế, nhưng họ còn muốn biến “cái gì” đó phải vừa cụ thể, vừa khách quan – nghĩa là một đối tượng trước mặt hoặc một hình thể hiện rõ trên màn hình tư duy của họ. Một đối tượng như thế thường được đối chiếu với những vật khác hoặc với chính người quan sát. Theo thói quen tư duy đó, họ thường tách biệt mình, “cái chủ quan” với người, cũng như những cái khác mình, ngoài mình, như “cái khách quan”. Xa hơn nữa, họ gán cho đối tượng khách quan đó tính cách đối nghịch, để rồi đối đầu đấu, tranh, khắc phục, điều khiển nó. Từ bước phân biệt *chủ/khách* đến tranh chấp *chủ/nô* là một hệ luận khó tránh được. Như thế thì không thể hiểu “Đạo”.

Người ta muốn chinh phục thiên nhiên để chiếm đoạt nó, làm chủ nó, tha hồ tùy tiện sai khiến nó. Đó là khuynh hướng của những người theo cái gọi là “khoa học khách quan”, ngược hẳn với dự phóng hòa đồng với thiên nhiên để sống cùng *Đạo* của hiền giả Đông phương. Khi đạo sĩ cảm nhận *Đạo* là sinh lực, là sự sống thì không bao giờ tự tách sự sống ấy ra khỏi mình, biến sự sống thành đối tượng tranh thủ, chiếm hữu. Đông

phương chủ HÒA chứ không chủ CHIẾN với thiên nhiên. Đó là cơ bản của ĐẠO HỌC, thái độ chính thống của ĐẠO GIA. Phong Thủy chính là một nghệ thuật tạo điều kiện sinh hoạt hoà hợp với môi trường sống hỗn nhiên, sống cùng vũ trụ. Để truyền đạt khái niệm Đạo, đạo sĩ đời Tống đã biểu thị nguồn sống vô hình, như sau:

1. Vòng tròn trống rỗng biểu thị vô cực, tĩnh lặng tuyệt đối.

2. Ba vòng đồng tâm là Thái cực: trong cùng là Lão âm và Lão dương, vòng giữa là Thái dương và Thái âm, vòng ngoài cùng là Thiếu âm, Thiếu dương. *Vậy Thái cực biểu thị sự vận hành xuôi ngược của Âm Dương tương đối. Một đường đi “trắng – đen – trắng”, đường kia đi “đen – trắng – đen”.*

Từ Thái cực hóa ra Ngũ hành và Bát quái cũng vẫn là những bước giao dịch giữa từng cặp Âm Dương ở từng phương vị khác nhau mà thôi. Khí trời đất giao hội sinh Thủy, Hỏa. Theo *Lạc thư*, số 1 và 6 thuộc Thủy chiếm vùng lạnh phương Bắc, số 2 và 7 thuộc Hỏa chiếm vùng nóng nực phương Nam. Khí lạnh và nóng hợp sinh Mộc và Kim. Số 3 và 8 thuộc Mộc, thịnh ở phương Đông; số 4 và 9 thuộc Kim, thịnh ở phương Tây. Khí trung hòa gọi là Thổ, ở trung ương điều hành tất cả, thuộc số 5 và 10. Những số lẻ (cơ) tượng trưng khí lực sáng tạo, điều hành. Số chẵn (ngẫu) nuôi dưỡng và hoàn thành.

Như thế, từ Không hư sinh 1, rồi 1 sinh 2, từ Thái cực sinh Âm Dương. Cứ thế nhân đôi lên mãi mà sinh ra thiên biến vạn hóa trong muôn vật. Muốn trở về nguồn sống, ta cứ dọc ngược Thái cực đồ, và tất cả sẽ trở về Vô cực. Nhưng ở cõi hiện tượng ta chỉ cảm nghiệm được Thái cực, khi nó hiện hành ở trung ương Thổ, điều động hoặc phối trí 4 hành qua 4 mùa: Xuân hành Mộc, Hạ hành Hỏa, Thu hành Kim, Đông hành Thủy.

Giữa những khoảng giao mùa thường hiển hiện Thổ khí. Do đó ta hiểu rằng Ngũ hành là một cách mô tả thể thức vận hành của sinh khí trong toàn vũ trụ. Nếu muốn thâm nhập dòng vận

hành này để hiểu Vô cực làm sao hóa ra vạn hữu ta phải theo nhịp điệu sinh hóa của từng cặp Âm Dương như sau:

Vô cực:

- trong vận động nảy sinh Dương trong hoàng cực.
- trong tĩnh lặng thai nghén Âm trong hoàng cực.

Hoàng cực:

- trong vận động, sinh Dương trong thái cực.
- trong tĩnh lặng, thai nghén Âm.

Thái cực:

- động, sinh Dương trong Lão dương.
- tĩnh, sinh Âm trong Lão Âm.

Lão Dương:

- động, sinh Thái dương.
- tĩnh, sinh Thiếu Âm.

Lão Âm:

- tĩnh, sinh Thái Âm.
- động, sinh Thiếu dương.

Thái dương:

- động, sinh Kiền.
- tĩnh, sinh Đoài.

Thái Âm:

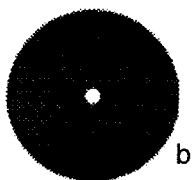
- tĩnh, sinh Khôn.
- động, sinh Cấn.

Thiếu dương:

- tĩnh, sinh Khảm
- động, sinh Chấn.



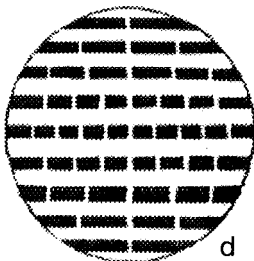
a



b



c



d

Thiếu Âm:

- *động*, sinh Ly.

- *tĩnh*, sinh Tốn.

Qua vận hành động, tĩnh, Âm Dương giao hợp sinh Bát quái, phát triển vạn vật.

Tham khảo

- Waley, Arthur. *The Way and Its Power: A Study of Tao Te Ching & Its Place in Chinese Thought*. New York: Evergreen, 1958.
- Chan, Alan K.L. *Two Visions of the Way: A study of Wang – Pi and The Ho – shang Kung Commentaries on Lao – Tzu*. N.Y. SUNY Press, 1991.
- Rump, Ariane. *Commentary on the Lao Tzu by Wang – Pi*. Honolulu: Hawaii U. Press, 1979
- Erkes, Eduard. *Ho – shang Kung's Commentary on Lao – Tzu*. Switzerland: Artibus Asiae, 1958
- Mặc Uyên. *Vũ Trụ Quan Đạo Gia*. Trích “Mỹ thuật trong kiến trúc” nxb Mỹ Thuật, 2004.

TRANG TỬ²

(CHUANG TZU/ ZHUANG ZI)

Sinh: thế kỷ IV (khoảng 360 – 370 trước CN)

Tử: thế kỷ III (khoảng 280 trước CN)

Tác phẩm chính: Trang Tử Nam Hoa Kinh.

Chủ điểm tư tưởng:

Kinh nghiệm sống và phán đoán của con người lệ thuộc vào hoàn cảnh và ngôn ngữ tương đối, không thể nắm bắt chân lý toàn thể và toàn diện. Do đó, người ta phải tìm cách tự giải thoát khỏi những tiêu chuẩn, qui ước, quan điểm cục bộ hẹp hòi, nhất thời, mới hy vọng tiếp cận được chân lý đại đồng. Ngược lại, nhận lầm cái tương đối vạn vật tưởng là tuyệt đối thường dẫn thiên hạ tới mâu thuẫn, tương tranh khốc liệt.

Bậc chân nhân thường khinh thị kiến thức, học vấn mà người ta gom góp qua sách vở, qua ngôn ngữ, tranh cãi phải trái, thị phi. Chân nhân là người tìm cách trở về Thiên nhiên, phục hồi bản tính tự nhiên của mình, gọi là Thiên chân. “Phản kỳ chân, phục kỳ bản” là trở về Đạo Tự Nhiên:

Đạo có Thiên đạo và Nhân đạo, khác xa nhau. Trong thiên Canh tang sở, Trang Tử nói: “Thánh nhân khéo về Thiên đạo mà vụng về

Nhân đạo". Người theo Trời thì hành xử theo đạo Vô Vi. Đức của Vô Vi là Vô ngã.

"Chí nhân vô kỷ, thần nhân vô công, thánh nhân vô danh".

(Tiêu Dao Du)

Thánh, thần ở đây là người, nhưng tư tưởng đã vượt ngoài vòng sinh tử, coi cái chết là tự nhiên, nằm trong qui luật biến hóa của vũ trụ, vạn vật. Chết là Hóa theo trời đất bốn mùa.

Vô kỷ, vô công, vô danh là Đức của người theo Đạo Tự Nhiên, Vô Vi.

— — —

Bảy chương đầu của Nam Hoa Kinh thường được gọi là Nội thiên, gồm những chương Tiêu dao du, Tề vật luận, Dưỡng sinh chủ, Đức sung phù, Đại tông sư, Ứng đế vương, Nhân gian thế. Có học giả như Diệp Quốc Khánh đề nghị gạt bỏ chương cuối sang phần Ngoại thiên, vì không tin là chính văn của Trang Tử.

Tiêu Dao Du coi đời là một cuộc chơi phóng khoáng, tự do – nghĩa là sống theo thiên tính của mình, vượt ngoài vòng kiểm tỏa của xã hội, không lệ thuộc ngoại vật.

Muốn tự do tuyệt đối thì trước hết phải vượt qua những khái niệm tương đối lớn nhỏ, thọ yếu, ích dụng và vô dụng... Trang Tử dùng toàn ngụ ngôn, ẩn dụ để nói về lý tương đối: "Tại biển bắc có con cá Côn vĩ đại, hóa ra chim Bằng, lớn không biết mấy ngàn dặm. Lúc bay, cánh nó xoè rộng như mây che phủ cả một phương trời, lên cao tới chín ngàn dặm, bay thẳng qua bể Nam. Một con ve và con chim cừu nhỏ bé thấy vậy cười và nói với nhau". Bay cao bay xa như vậy làm chi cho mệt?... Ta thích đến mấy cánh đồng gần đây, kiếm ăn ba miếng no bụng rồi về".

Hai con vật đó biết gì? Kẻ tiểu trí biết là không theo kịp bậc đại trí, thì không theo. Nhỏ tuổi không cần so bì người lớn. Cây

năm mai sống không đầy tháng không biết đêm ba mươi, con ve không thể biết xuân thu là gì. Đó là hạng tiểu niên. Phương nam, nước Sở có cây minh linh sống một mùa xuân của nó là năm trăm năm. Thương Cổ có cây đại xuân một xuân là tám ngàn năm. Xưa nay, ta nghe nói Bành tổ là người sống lâu, nhưng so ra, không đáng thương hại hay sao?

Con ve biết bằng lòng với thân phận nhỏ bé, bay quanh cánh đồng ăn ba miếng đủ no là đủ lấy làm vui thú. Nó tự do là bởi không so sánh với cái thân cồng kềnh của đại bàng. Trời sinh cái thân đã to, cánh lớn thì phải bay cao, muốn nhỏ muốn thấp cũng không được. Tai nắm vốn “mệnh yếu” sống không quá một ngày nhưng cũng kể là thọ như đời người sống trăm năm. Còn Bành tổ so với cổ thụ, núi non lại là yếu tử.

Mỗi sự vật, mỗi con người một thân phận khác nhau, tính tình khác nhau.

“Người ta ở dưới bùn thì đau ốm, nhưng con cá chạch có vậy không?

Người ta leo lên cây thì run sợ, con khỉ có vậy không? Đây là *chính xử*?

Người ăn thịt, hươu nai ăn cỏ, điều quạ ăn chuột? Đây là *chính vị*?

Mao Tường, Lệ Cơ ai cũng khen là đẹp, nhưng cá thấy thì lặn, chim thấy thì bay xa, nai thấy là chạy trốn! Vậy thì đâu là *chính sắc*?”.

Mục đích ở *Tiêu Dao Du* là chỉ rõ cá biệt của từng loài, từng vật. Thánh nhân để cho vật nào cũng tự do sống theo tính cá biệt tự nhiên của nó.

Đó là tôn trọng Đức, tự do theo Đạo tự nhiên.

Trang Tử bài bác mọi chính sách độc tài, chuyên chế, và những kẻ đề ra một tiêu chuẩn độc đoán, bắt mọi cá nhân phải bỏ cái cá biệt, phải đồng nhất hóa trong tập đoàn xã hội. Trang Tử chủ trương *hòa bình trong dị biệt*.

Để hòa đồng với đời mà mỗi người vẫn duy trì được bản tính, Trang Tử đề ra phép *lượng hành* trong ẩn dụ Người nuôi khỉ: “Người ấy bảo khỉ rằng sáng cho ăn ba củ khoai, chiều bốn củ khỉ giận. Người ấy nói lại: vậy thì sáng bốn, chiều ba – khỉ mừng. Số khoai vẫn thế nhưng thay đổi cách nói thì phi cho vui lòng người, vẫn duy trì được thiên lý quân bình, gọi là Thiên quân”.

Chữ này được giải thích trong chương Ngụ ngôn:

“Vạn vật tuy biến hóa, thay hình đổi dạng, nhưng nguyên khí vẫn là một. Hôm nay với hôm qua xoay chuyển như vòng tròn, theo lý *Thiên quân* hay *Thiên nghệ*”.

(*Tề Vật Luận*)

Lại viết:

“Nhan Hồi hỏi Trọng Ni: Mạnh Tôn Tài khóc mẹ mà không có nước mắt, không tỏ ra bi thảm, lòng không xót xa. Sao lại được tiếng là người có hiếu, khéo cư tang nhất nước Lỗ. Bèn trong không thực, sao lại được cái danh như thế? Trọng Ni đáp: “Mạnh Tôn hiếu biết rất ráo, tiến tới bậc Trí rồi. Ông không bỏ thói tục người đời phải theo, nhưng ông gạt bỏ phần bi cảm vì lẽ sống chết chỉ giữ nghi lễ bề ngoài để hòa đồng với người đời mà thôi”.

Trong cách xử trí khác cũng vậy. Nhiều khi áp dụng hình phạt, nhưng trong lòng vẫn khoan hậu, thông cảm. Làm sao cho Trời và Người không nghịch nhau.

(*Đại Tông Sư*)

Tóm lại, *Tiêu Dao Du* và *Tề Vật Luận* bàn về chủ điểm Tự do và Bình đẳng tuyệt đối ứng dụng trong Đạo làm người.

LÝ SINH TỬ

Trang Tử coi cái sống cái chết là tự nhiên, bình đẳng, không xao xuyên trước cái chết, thần nhiên ra vào cuộc

đời: “Bạc chân nhân không ham sống, không sợ chết, vào không vui ra không buồn, thần nhiên mà đến, thần nhiên mà đi”.

Ông lại nói:

“Giả như tay trái ta biến ra con gà, thì nhân đó mà gáy sáng. Tay phải hóa thành cây cung thì ta bắn chim. Xương mông biến thành bánh xe, tâm thần ta thành con ngựa, ta nhân đó mà đi, đâu cần xe ngựa nào khác nữa.

Được là thời, Mất là thuận. An tâm xử sự thuận thời, thì buồn vui không xen vào lòng được.

... Xưa, ta nằm chiêm bao thấy mình hóa thành bướm, tự nhiên thích chí vui theo cánh bướm, không còn biết Châu là ai. Tỉnh giấc, thấy mình là Trang Châu. Phân vân không biết Châu hóa ra bướm, hay bướm hóa ra Châu”.

Đã biết là vạn vật bình đẳng thì bướm hay người cũng như nhau, có gì quý hơn... nhau đâu!

Chuyện Hóa Bướm, từ đó đã trở thành cảm hứng bất hủ trong văn học, tư tưởng Á đông. Kim Thánh Thán tôn vinh Trang Tử là bậc đệ nhất tài tử, và Tư Mã Thiên cũng nói:

“Sách ông viết có hơn mười vạn chữ thường là thể ngụ ngôn. Văn ông bay bướm, lý lẽ minh bạch, thoải mái bài bác phái Nho, Mặc. Bậc thứ giả trí cao học rộng, đương thời một khi bị ông phê phán thì khó mà biện bạch hay tự bào chữa nổi. Văn phong của ông phóng khoáng mênh mông, nghe thật là vô cùng thống khoái. Các bậc vương công, quý tộc không ai hiểu nổi mức cao thâm của ông tới độ nào”.

Văn ông tràn đầy những trùng ngôn, chi ngôn, như “buột miệng nói ra”, không đắn đo, gọt rũa, huyền hóa như hoa trong gương, trăng dưới nước, thực hư phân biệt.

Trong *Nam Hoa Chân Kinh*, Lưu Chấn Tôn luận rằng:

Truyện chim cưu không chịu bay cao như chim bằng, là để nêu lên chủ điểm “Vật biết an phận, sống theo tự nhiên”. Hứa

Do từ chối vua Nghiêu, vua Thuấn, không chịu nhận ngôi cai trị thiên hạ, là nói lên tác phong con người tự do, không ham chức trọng quyền cao. Khi kẻ nghèo hèn không hăm mộ, chạy theo kẻ quyền quý, người nhỏ không bắt chước người lớn, mạnh không hiếp yếu, dám đông không cậy thế đàn áp kẻ thế cô, vua tôi, cha con đều theo đúng phận mình, thì thiên hạ hẳn là được hưởng thái bình”.

Như vậy thì ai dám nói tư tưởng Lão Trang là xuất thế, tiêu cực!

“NGHI VẤN TRANG CHÂU?”

Theo *Sử ký* Tư Mã Thiên (145 – 86 trước CN), Trang Tử tên thật là Châu, sống vào khoảng 370 – 301 trước CN, ở huyện Mông, địa phận tỉnh Hà Nam bây giờ. Ông làm một viên quan nhỏ, được ít lâu, rũ áo từ quan, đi giao du sơn thủy.

Sử Ký kể rằng: “Sở Uy Vương nghe tiếng Trang Châu là bậc hiền giả, sai sứ mang hậu lễ mời đón ông về làm tướng quốc. Trang Châu cười, bảo sứ giả: “Ngàn vàng tuy là lợi lớn, địa vị khanh tướng tuy quý trọng thật đấy – nhưng người không thấy con bò mộng bị đem ra làm vật hy sinh, cúng tế ở Thái miếu sao? Nó được nuôi ăn, tắm rửa, trang sức đẹp để chờ ngày bị cắt tiết ngoài đình. Lúc ấy, dù muốn làm thân con lợn mỡ côi, thì có còn kịp hay không? Người đi đi, đừng làm bẩn mắt ta. Thà ta tự ý lội xuống bùn chơi còn thích thú hơn là để cho kẻ cầm quyền trói buộc chân ta...”

Cái học của ông không đâu không tới, nhưng gốc là ở lời dạy của Lão Tử!”

Nói thế thì chỉ đúng được một phần, và đúng nhất là cả Lão Tử và Trang Tử đều cùng nói về Đạo và Đức, cùng một ý.

Trong *Trung Quốc Triết Học Sử*, học giả Phùng Hữu Lan nói lên được nhiều điểm cá biệt của Trang Tử:

Học giả đời Hán chỉ xoáy vào triết lý chính trị và phương cách Lão Tử đối phó với thời thế, trong khi Trang Tử lại siêu

xuất, vượt ngoài vòng thế sự. Nhưng cả hai đều kịch liệt chống đối chế độ đương thời và những cái gọi là truyền thống.

Đầu đời Hán, luận giả chỉ bàn về công dụng của chính sách Vô Vi của Lão Tử. Đến cuối đời Hán, thiên hạ mới quay sang Huyền học của Trang Tử, dùng Trang để giải thích Lão, nên mới có danh từ “Lão Trang”.

Cũng vì thế, người ta mơ màng, khó nhận ra “mỗi người một vẻ”. Vào khoảng 300 năm Tây Lịch, Quách Tượng san định và bình giải Nam Hoa Kinh, và từ đó đến nay, thiên hạ ngày càng khó phân biệt đâu là ý chính của Trang Tử, đâu là ý phụ giải của Quách Tượng. Nhưng cũng chính vì thế, ngày càng nhiều học giả tìm cách phục hồi nguyên bản, chính nghĩa của Nam Hoa Kinh.

Bản Kinh do Quách Tượng biên tập gồm 33 chương, chia làm Nội Thiên gồm 7 chương, Ngoại Thiên có 15 chương và Tạp Thiên có 11 chương.

Sau Quách Tượng, qua đời Đường, đời Tống, còn nhiều học giả giải thích Nam Hoa Kinh theo quan điểm Nho gia và Phật giáo, nên độc giả đời sau càng gặp nhiều điều khó hiểu.

Đạo sĩ đời sau tin rằng Lão Tử... bất tử, và Trang Tử tiếp tục tìm đạo trường sinh.

Nho gia đời Đường cho rằng Trang Tử học Điền Tử Phương, thuộc dòng thầy Tử Hạ, nên giải thích Trang tử theo quan điểm Khổng học. Họ bảo rằng niềm vui trong *Tiêu Dao Du* là một cách khai triển chữ “Lạc” trong Kinh Thi và Luận Ngữ... của nhà Nho.

Đời Thanh, Lục Thụ Chí cho rằng chữ “Vật Hóa” diễn rộng tư tưởng biến hóa trong Kinh Dịch. Còn Liên Bình và Vương Khái Vận tin rằng Khổng Tử học Lão Tử, rồi Trang Tử dò theo Khổng học để hiểu Lão Tử...

Trong bài tựa “*Trang Tử Khẩu Nghĩa*”, Lâm Hy Dật nêu ra 5 điều khó cho người đọc Nam Hoa Kinh:

1. Những chữ như “Nhân, Nghĩa, Tính, Mệnh”... trong sách Trang Tử đều không đồng nghĩa với những chữ ta dùng đời sau!
2. Ý tưởng trong những lời khích bác, châm biếm nhà Nho và chính Khổng Phu Tử, cũng là một điều “khó”!
3. Lời nói quá cao, nhà Phật gọi là “tối thượng thừa” khó hiểu!
4. Bút pháp biến hóa, vượt ngoài lối viết lách tầm thường.
5. Lời lẽ mạch lạc mà sắc bén, nhà Phật gọi là “kiếm nhẫn”, chưa từng thấy trong sách Nho gia, nên càng khó hiểu và “khó chịu”.

HUỆ THI: BẠN TÂM ĐẮC CỦA TRANG TỬ

Huệ Thi chết, Trang Tử than rằng mất nguồn hứng, không còn ai đủ tâm huyết để đối chất giữa Danh và Thực, luận định rằng Danh với Ngôn và Hành... Lúc sống, Huệ Tử thường gây khó khăn cho các nhà Danh học và các tư tưởng gia đương thời như Mạnh Tử, Công Tôn Long – nhưng nhiều khi cũng bị Trang Tử phản bác như ở câu chuyện “Làm sao biết cá vui”!

Huệ Tử là biện sĩ hàng đầu phái Nhất Đồng Dị được sự biểu đồng tình của Trang Tử, phản bác chủ trương Ly Kiên Bạch của Công Tôn Long. Theo ghi nhận của Tư Mã Thiên “Họ chuyên về việc Chính Danh”, nên đời Hán gọi họ là những biện sĩ thuộc dòng Danh Học. Sách Hán Chí viết:

Danh gia thuộc dòng tư tưởng Lễ Cung. Họ đồng ý với thuyết Chính Danh của Khổng Tử: Danh vị không chính đáng thì lời không thuận, lời nói bất chính thì sự việc bất thành. *Danh bất chính tắc ngôn bất thuận; ngôn bất thuật tắc sự bất thành*:

Trang Tử có nhiều điểm tâm đắc ở Huệ Tử, nhưng ông không chấp nhận kiểu cách ngụy biện của bất cứ ai. Ông nói:

“Có một số người sống kỳ dị khác thường, mà lời lẽ cũng dị thường. Cái không có mà họ cũng tìm cách nói cho thành có, cái ai cũng thấy trái mà họ bảo là phải!”.

Rồi Trang Tử chỉ danh từng người:

“Hoàn Đoàn, Công Tôn Long là đồ đệ phái Biện sĩ... Tô vẽ lòng người, thay đổi ý người, thắng được miệng người, nhưng không thể khuất phục lòng người.

Huệ Thi hằng ngày động não, tận tình biện bác gây khó dễ cho nhiều kẻ nguy biện là ông có một chủ ý riêng”.

Trong chương Thiên Hạ, Trang nói:

“Trương Nghi muốn lấy thế nước Tần, Hàn và Ngụy đánh Tề và Kinh, trong khi Huệ Thi muốn Tề, Kinh bãi bỏ việc binh... vì ông rộng lòng yêu vạn vật, coi trời đất là một”.

Để giải quyết những cái khó đó, họ Lâm lại “đề nghị” người đọc... đọc thêm tứ thư (Đại học, Luận Ngữ, Trung Dung, Mạnh Tử) cho rõ huyết mạch văn tự, qua sách vở nhà Thiệu, rồi hãy trở về đọc Nam Hoa Kinh!

Thang Hán đời Tống đề ra một phép đọc: “Lấy Trang Tử mà giải Trang Tử... không cưỡng dụng ý tưởng nào khác như Nho học hay Thiệu học”.

Lâm Tây Trọng đời Thanh cũng đồng ý với họ Thang “lấy Trang giải Trang” nhưng lại bảo rằng: “Ai hiểu rõ cả ba họ Nho, Đạo, Thích rồi đọc Trang Tử mới... dễ hiểu.

Mâu thuẫn như thế thì dễ hiểu ở chỗ nào.

Ngàn năm trước, Trang Tử đã tiên liệu được điều đó. Ông đặt ra một ngụ ngôn: “Nam Vinh Trừ bọc theo lương thực dư ăn bảy ngày, bảy đêm, tìm gặp Lão Tử. Nghe hỏi: “Người từ Sở lặn lội đến đây, phải không?” Nam thưa là phải. Lão Tử lại hỏi: “Sao người rủ rê nhiều người như thế?” Nam Vinh Trừ đỏ mặt, cúi đầu. Mang sẵn trong lòng bao nhiêu thành kiến của bao nhiêu là người từ bao nhiêu đời, làm sao hiểu được một người như Trang Tử.

Nên kết luận: Lão là Lão, Trang là Trang. Tư tưởng Lão Trang, tuy một mà hai!

Lão và Trang đều vượt ngoài thuyết “*chính danh, định phận*” của Khổng Tử. Vượt cả cái Danh và cái Thực dụng, thực lợi của Mặc Tử. Riêng Trang Tử đã vượt qua cả cái Danh thường hằng và cái Danh bất thường, nhất thời mà Lão Tử đã nói trong Đạo Đức Kinh.

Trang Tử bảo Huệ Thi là kẻ duy lý, nô lệ cái ý luận mà quên chân lý Tương đối nằm ngay trong đời sống thường ngày:

Trang thấy cá bơi tung tăng dưới ao, nói: “Cá vui biết bao!”.

Huệ Thi hỏi: “Anh không phải là cá, sao biết cá vui?”

Trang đáp: “Anh không phải là tôi, sao anh biết là tôi không biết cá vui”.

Phiếm ái vạn vật, Thiên địa nhất thể đã.

Tinh thần *Phiếm ái* của Huệ Tử khá gần tính *Kiểm ái* của Mặc Tử nhưng hơi xa tư tưởng vô tư, “vô kỷ, vô công, vô danh” của Lão Trang. Ở đây, Trang tỏ lòng ưu ái với Huệ là do tư tưởng thiên địa nhất thể. Họ cùng nhau cất cánh bay, vượt cõi tương đối, vươn lên đạo thể tuyệt đối.

Bàn về Danh, thì Huệ với Trang rất tương đắc.

Huệ Tử nói: “Lớn cùng cực, không còn có gì ở bên ngoài nữa, gọi là Đại nhất.

Nhỏ cùng cực, không còn có gì bên trong nữa, gọi là Tiểu nhất”.

Chí đại vô ngoại vị chi Đại nhất. Chí tiểu vô nội vị chi Tiểu nhất.

Vạn vật một mặt giống nhau, một mặt khác nhau, nên gọi là *Đại đồng dị*. Còn về khái niệm giống nhiều (đại đồng) giống ít (tiểu đồng), chỉ đáng gọi là *Tiểu đồng dị* mà thôi.

Trang Tử dùng ngụ ngôn Hà bá, thiên *Thu Thủy*, nói lên khái niệm Tuyệt đối bên cạnh những sự vật tương đối trong thiên hạ.

Luận giả xưa nay đều nói rằng cái tinh túy không có hình, cái cực lớn không thể bao vây được, điều đó có đúng không? – Từ đạo nhìn ra thì vạn vật không sang không hèn. Nhưng vật này tự coi mình là sang, coi vật khác là hèn. Từ thế tục coi ra thì sang hèn không do ở mình. Từ quan điểm sai biệt nhìn ra, nhân cái lớn mà cho là lớn, thì muôn vật đều lớn, nhân cái nhỏ mà xem xét, thì không có gì là không nhỏ.

Hà bá hỏi: Vậy thì tôi cho trời đất là lớn, ngọn lông là nhỏ, được chăng?

Nhược ở bể Bắc nói: Không. Vật lượng không cùng tận, thời không dừng lại, phận không thường, trước sau không duyên cớ. Nói tóm lại, phần biết của người ta không bằng phần không biết, lúc sống không bằng lúc chưa sống... Làm sao biết mấy lông đã đủ làm cỡ cực nhỏ? Sao biết trời đất đủ làm cỡ cực lớn?"

Tham khảo

- Chung, Bruya. *Zhuangzi Speaks!*. NJ: Princeton U. Press, 1992.
- Feng, English. *Chuang Tzu: The Inner Chapters*. NY: Vintage Books, 1974
- Fung, Yulan. *A Taoist classic: Chuang Tzu*. Bijing: Foreign Language Press, 1989.
- Watson, Burton. *Complete Writings of Chuang Tzu*. NY: Columbia U. Press, 1968.
- Wu, Kuang – ming. *Butterfly as Companion*. NY: State University of NY. Press, 1990.
- Chuang – Tzu. *World Philiosophy at Play*. NY: Crossroad, 1982.

VŨƠNG SƯNG (WANG CHONG/WANG CH'UNG)

Sinh: khoảng 27 sau CN

Tử: khoảng 97 sau CN

Tác phẩm chính: Luận Hành, gồm 85 chương (viết năm 82 – 83).

Chủ điểm tư tưởng:

Quỷ thần và những hiện tượng siêu nhiên đều không có thật. Các biến cố thiên nhiên đều theo qui luật tự nhiên, không có liên hệ gì đến đạo đức con người, và loài người cũng không ảnh hưởng gì đến vũ trụ tự nhiên.

Mỗi người có một định mệnh, nhưng không phải do Trời đất, quỷ thần định đoạt.

Bản tính loài người có thể tốt hoặc xấu. Người xấu có thể trở thành tốt, và ngược lại, tốt thành xấu.

— — —

Tư tưởng họ Vương thuộc khuynh hướng duy lý cực đoan, ngược với Mạnh Tử và Mặc Tử, nhưng rất gần với Huyền học của Dương Hùng và nhất là Đạo học của Lão Trang. Trong

cuốn “*Thế thư tục thuyết*”, ông quyết liệt chống những kẻ mê tín sấm vĩ và bói toán. Trong Luận Hành, ông nói:

“Luận hành nhắm mục đích chấn chỉnh cán cân chân giả, cân nhắc lời lẽ nặng, nhẹ, suy xét đến tận cùng nhân tâm, phê phán thói đời mê muội, những lời lẽ kỳ quái, văn chương hư vọng”.

Ông phản bác lập luận của Đồng Trọng Thư cho rằng Trời có mắt, quan tâm theo dõi và có thể trách phạt khi loài người làm trái đạo Trời. Ông nói: “Trời đất giống như chấy rận trên thân người. Dù nó biết việc người hay dở, muốn mách bảo người ta, thì cũng chẳng ai nghe được, vì tiếng nói quá nhỏ bé của chấy rận không thể lọt vào tai người được”.

Ông tự nhận là người theo đạo Tự Nhiên, chủ trương sống Vô Vi theo Hoàng đế, Nghiêu Thuấn, Lão Tử, và chịu ảnh hưởng sâu sắc của Âm Dương gia. Trong thiên *Tế thế*, ông viết: “Một Trời, một Đất, cùng nảy sinh với vạn vật. Mọi vật đều bẩm thụ một Khí”.

Nhất Thiên nhất Địa tịnh sinh vạn vật. Vạn vật chi sinh câu đắc nhất khí.

Người ta sinh ra từ sự kết tụ của khí Âm Dương.

Khí Âm tụ ở xương thịt, Dương sinh tinh thần.

Trời đất hợp khí, vạn vật tự nảy sinh, cũng như vợ chồng hợp khí sinh ra con cái: “Trời đất vận động muôn vật tự sinh, đó là đạo Tự Nhiên, không do ý chí ham muốn, mọi vật tự làm theo Tự nhiên, như thế gọi là Vô Vi, không làm”.

Thiên động bất dục dĩ sinh vật

Vật tự sinh, thử tắc tự nhiên dã

Bất dục vi vật nhi vật tự vi,

thử tắc Vô Vi dã.

“Đạo Trời theo Tự nhiên, Vô Vi là vì sao? Đó là nhờ Khí”.

Vị Thiên tự nhiên, Vô Vi giả hà? Khí dã!

Vương Sung thường lý luận theo phép tỉ giảo, đôi khi dùng ẩn dụ như Lão, Trang – như khi ông ví Trời nói chuyện với Người như chấy rận nói với người, mỗi vật nói một thứ “ngoại ngữ”, làm sao hiểu nhau được. Để châm biếm những kẻ lằm lẩn giữa nguyên nhân và hậu quả, ông kể chuyện một kẻ “rung cây làm gió” vì hắn từng thấy những khi cây rung thì có gió!

Bàn về chính lý, chính nghĩa, ông thường viện dẫn lịch sử, soi gương cổ nhân.

LUẬN VỀ BẢN TÍNH

Vương Sung không đồng ý với thuyết tính Thiện của Mạnh Tử cũng như thuyết tính Ác của Tuân Tử. Trước khi đưa ra luận điểm riêng của mình, ông lược thuật tất cả những thuyết về nhân tính từ đời nhà Chu: Thế Thạc nhà Chu cho rằng tính người có thiện có ác, tùy theo khuynh hướng nuôi dưỡng mà nảy nở thành người tốt người xấu. Mỗi người đều có đủ âm, dương, thiện, ác, chỉ cần chú trọng việc nuôi tính theo hướng tốt mà thôi.

Mạnh Tử giữ thuyết tính Thiện. Có kẻ làm ác chỉ vì dục vọng lằm lẩn, vì giao tiếp với môi trường xã hội xấu, khuất lấp mất bản tính. Cao Tử ví bản tính như nước, khai mở hướng nào nó chảy hướng đó. Tuân Khanh thì nói bản tính là bản năng ích kỷ, vì tham muốn nên làm việc ác. Đồng Trọng Thư theo gương Tuân và Mạnh, lập ra thuyết Tính Tình: Con đường chính đạo của Trời gồm trong một Âm, một Dương. Tính sinh ra từ Dương, tình nảy nở trong Âm. Dương khí có khuynh hướng cao thượng, Âm khí, thô鄙.

Trong sách Luận Hành, Vương Sung viết:

“Mạnh Kha nói với người có bản tính thiện là bậc trung lưu trở lên. Tuân Khanh nói rằng tính ác thấy rõ ở bọn trung lưu

trở xuống. Còn Dương Hùng thì cho rằng trong đám trung lưu lẫn lộn cả kẻ ác người thiện... Nhưng từ trước Mạnh Tử qua đến Lưu Tử Chính sau này, chỉ có thuyết nhân tính của Thế Thạc, Mật Tự Tiêu, Tất Điều Khai, Công Tôn Ni Tử là chính đáng hơn cả: bản tính con người có kẻ thiện có kẻ ác, chứ chẳng phải tất cả đều “tính bản thiện” đâu! Ông chủ trương đề cao giáo dục, để cải hóa kẻ ác thành thiện.

TÍNH, TÌNH & MỆNH

Trong thiên Bản Tính, sách Luận Hành, ông nói rằng chính nghĩa của Trời biểu hiện ở giữa Âm và Dương, nên tính tình của Người cũng từ chính nghĩa đó mà ra. *Tính* sinh ra từ Dương, *tình* do từ Âm. Khí Dương hướng thượng sinh tính thanh cao, nhân ái. Ngược lại, tính Âm nặng nề, tối tăm, thô lậu. Mỗi người, tùy thời và tùy nơi, thu nhận được khí Trời Đất khác nhau, tính tình và định mệnh mỗi người phải khác nhau.

Tính tự nhiên có thiện có ác, mệnh tự đó nảy sinh họa phúc.

“Tính tự hữu thiện ác, mệnh tự hữu cát hung”

Chọn làm điều thiện điều ác là do tính. Họa phúc, tốt xấu là do mệnh:

Thao hành thiện ác giả, tính dã

Họa phúc, cát hung giả, mệnh dã.

(Luận Hành)

Chữ *mệnh* ở đây khác xa ý nghĩa những chữ “*mệnh*” trong truyền thống Nho học đời trước.

Với Khổng Tử, **Mệnh** là tiêu chuẩn mực thước tuyệt hảo của Đạo trời.

Tuân Tử lại coi đó là sự thể đột xuất, ngẫu nhiên: “*Tiết ngộ chi vi mệnh*”. Còn đối với Trang Tử, mệnh là tính tự nhiên của Đạo, người ta chỉ biết tuân theo, không thể nào làm khác đi được:

“*Tri kỷ bất nại hà nhi an chi nhược mệnh*”.

Vương Sung tin định mệnh an bài ở Trời nên ta có thể xem tính tượng mà dự đoán được vận mệnh: “*Thiên hữu kỳ tượng*”. Không riêng gì cá nhân mà cả quốc gia đại sự cũng phải xoay vần trong vòng vận mệnh:

Vận nước đang suy, bậc thánh hiền cũng không làm cho hưng thịnh lên được... Sự trị loạn trong thiên hạ là do thời vận, không phải do ở chính sách. Yên hay nguy là tại số không thể nhờ vào giáo hóa được:

Quốc chi an nguy, tại số, bất tại giáo.

“Trong cuốn “Đại Cương Trung Quốc Học Thuật & Tư Tưởng”, Lâm Doãn cho rằng: “Vương Sung tìm cách vượt thoát những ràng buộc của Tư tưởng [Nho gia] đương thời bằng cách suy tôn chủ nghĩa Duy Nhiên của Lão Trang...”

Quả thực, họ Vương đã “cường điệu hóa” lý tưởng Duy Nhiên (Naturalism) của Hoàng Lão bằng hình tượng Thiên mệnh. Ở Luận Hành, ông viết:

“Hoàng là Hoàng đế, Lão là Lão Tử. Hoàng đế như Nghiêu, Thuấn là bậc đại nhân, đức hợp với đạo Trời... Khí Dương tự nhiên khởi động, muôn vật tự nhiên sinh trưởng. Khí Âm tự nhiên nổi lên, vạn vật tự nhiên tươi tốt. Trời đất vận hành, không cố ý tạo tác mà muôn vật tự sinh, tự thành: Thế là Tự nhiên!

Kinh Dịch viết: “Hợp đức mình với đạo Trời là bậc đại nhân”. Hoàng Lão sống an nhiên điềm đạm, để khí Âm Dương tự động hài hòa, không dụng tâm làm gì mà tự sinh, tự hóa. Không cố ý sáng tạo mà vật tự thành, tự lớn. Nghiêu Thuấn khoan tay rũ áo đứng nhìn mà thiên hạ tự nhiên thái bình, thịnh vượng. Đó là thái độ sống hợp nhất cùng Trời đất theo đạo Vô Vi, không làm gì mà không việc gì không thành! Cứ

theo Dương sưởi nóng vạn vật mùa hè, Âm mát lạnh vào mùa đông”. Đó là năm thể điệu vận hành của Âm Dương, gọi là Ngũ Hành, cơ chế sinh hoạt của vũ trụ tự nhiên.

TRI THỨC LUẬN DUY NHIÊN

Trong thiên Dật Văn sách Luận Hành, ông viết:

Suốt ba trăm thiên kinh Thi, chỉ cần một lời: Không nghĩ bậy. (*Tư vô tà*). Ở Luận Hành, mười thiên rốt cuộc chỉ có một ý: Ghét hư vọng (*Tật hư vọng*).

Ông viết Luận Hành để thiết lập tiêu chuẩn chính đạo, phân định chân giả, thực hư. Mọi sự phải căn cứ vào quan sát, thực nghiệm:

Lược cử hiệu trứ, dĩ định thực nghiệm.

Ông không ưa những lời lẽ kỳ quái, chuyện yêu ma, loại văn chương hư cấu, “*mê vọng*”. Ông đã phá những kẻ tin ở linh hồn người chết và ma quỷ:

“Muông thú và cây cỏ chết không thành ma, thì sao riêng người ta chết lại thành ma quỷ được?”.

Tư duy phải soi chiếu vào kinh nghiệm thực tế, không nên hư cấu, hay thần thánh hóa những lãnh tụ, danh nhân. Trong nhân quan thực nghiệm, họ đều là người như mọi người:

“Giả như Khổng Tử ngày nào cũng uống rượu bí tử, say mềm thì đâu có trở thành thánh hiền được”.

Đã kích bọn cúng tế thịt rượu cho Trời Đất, ông vặn hỏi rằng “Có ai thấy Trời Đất có mồm không? Giả như có, thì mồm Trời phải lớn cỡ nào! Lấy đâu ra thực phẩm cho đủ cúng vào mồm Trời Đất được?”

Ông phê bình lối phán đoán của Mặc Tử là “phiến diện” vì chỉ dựa vào ảo ảnh thính thị, thiếu hẳn cái lý về bản chất sâu

xa ẩn trong lòng hiện tượng. Họ Mặc nghị luận sơ sài, chỉ tin vào điều mắt thấy tai nghe chứ không động não, không vận dụng tâm ý để tìm hiểu sự thực. Nghị luận lạc xa sự thật thì khó mà giáo hóa thiên hạ... vì thế mà Mặc học không truyền lại đời sau được.

"Mặc nghị bất dĩ tâm nhi nguyên vật, câu tín văn kiến... Thất thực chi nghị, nan dĩ giáo... Táng vật sách dụng, vô ích ư thế, thử cái Mặc thuật sở dĩ thất truyền dã".

Tuy nhiên, vì đề cao thực học và chống truyền thống Nho học nên chính cái học của Vương Sung suốt sáu bảy trăm năm sau, từ thế kỷ II đến thế kỷ IX không được ai nhắc tới. Ông bị xếp vào loại "Tập gia" (Miscellaneous Philosophy).

Đến cuối đời Thanh, Vương mới được các nhà cách tân, cách mạng, kể cả sử giả phe Cộng hòa và Cộng sản đều ca tụng *"tinh thần khoa học, óc cấp tiến vượt bậc"*. Phùng Hữu Lan và Hồ Thích đều đồng ý rằng tư tưởng Vương Sung đã giúp Trung Hoa tẩy trừ bớt gánh nặng mê tín dị đoan, phản khoa học.

Wing – Tsit Chan và Randall L. Nadeau thời nay đều công nhận: "Vương Sung là một triết gia cự phách của Trung Hoa". Tinh thần hoài nghi triệt để phép nghị luận duy nghiệm sắc bén, và nỗ lực đả phá lối học hư văn của bọn hủ nho... đã góp công cải hóa tư tưởng lỗi thời của Trung Hoa, đặc biệt là vào thời hiện đại".

A. C. Graham tỏ ra vô cùng thán phục "một tinh thần cấp tiến, *"hiện đại"* đến độ khó tưởng tượng" (astonishingly modern spirit).

Tham khảo

- Forke, Alfred; trans. Lun – heng: *Philosophical essays of Wang Chung*. New York: Paragon Books, 1962. Sách gồm 85 chương, 2 tập.
- Wing – tsit Chan; trans. *A Source Book in Chinese Philosophy*. N. Jersey: Princeton U. Press, 1963.

DƯỜNG HÙNG

Sinh: khoảng 53 trước CN.

Tử: khoảng 18 sau CN.

Tác phẩm chính: Thái Huyền Kinh, sách Pháp Ngôn.

Chủ điểm tư tưởng:

Chân lý tuyệt đối của vũ trụ vốn sâu thẳm và lớn lao vô cùng, vượt ngoài ngôn ngữ, ngoài lý trí con người, nên gọi là **“Thái Huyền”**.

Huyền đứng đầu Thần linh, ở Trời thì không thấy gì, ở Đất thì không hiện hình, ở Người là Tâm tư sâu thẳm. Đến khi Trời chia ra Âm Dương, Đất phân ra Cứng Mềm, Người định rõ Nhân Nghĩa, thì cái Không hiện thành Có, nhưng Thái Huyền vẫn ở giữa cõi Đạo vì không hình trạng nhất định, vẫn liên hợp mọi dị biệt về một mối hài hòa trong qui luật sinh hóa tự nhiên. Đây là đạo Huyền: Ở gốc, Đạo là Một, ở ngọn, Đạo phân hóa thành muôn cành, ngàn nhánh:

Đồng bản, ly mật, Thiên địa chi kinh dã.

Trong cõi nhân sinh, nên theo gương sống của hiền giả, học hành theo kinh điển của thánh nhân. Trong sách Pháp Ngôn, ông viết: “Nói về vũ trụ, không sách nào rõ ràng bằng Kinh Dịch. Nói về nhân sinh xã hội, không gì bằng Kinh Thư...” Do đó ông viết sách Thái Huyền làm sáng tỏ vận hành Âm Dương trong tâm tư ý thức con người cũng như ngoài vũ trụ vạn vật. Nó tổng hợp vũ trụ quan

và nhân sinh quan của Kinh Dịch và Lão Tử Đạo Đức Kinh. Ông còn viết sách Pháp Ngôn nhận định về nhân tính, thiện ác, tốt xấu, bình phẩm về các nhà tư tưởng như Lão Tử, Dương Chu, Mặc Dịch, Trâu Diễn...

Theo sách Hán Thư, Dương Hùng có tên tự là Tử Vân, người đất Thục nổi tiếng hiểu học từ nhỏ, có tư tưởng phóng khoáng, tính tình giản dị, học rộng, hiểu sâu, chí hướng cao thượng, thoát tục. Ông viết rất nhiều sách, như Pháp Ngôn để khơi tỏ tư tưởng Khổng Tử trong Luận Ngữ, viết Từ Phú bàn về văn chương thơ phú, và nhiều thi phẩm của ông.

Pháp Ngôn gồm 13 thiên, phần nhiều viết theo lối vấn đáp, nói về những đề tài thực tiễn như giáo dục, xã hội, tiêu chuẩn đạo đức, tính tình con người. Cũng như Mạnh Tử, ông chú trọng nhất là việc học hành, tu thân. Ông viết:

“Chính hay tà, là do học hay không học”

Học tắc chính, phủ tắc tà.

Mục đích của Học là Hành. Học mà làm được là tốt nhất. Người nói hay, dạy học giỏi là hàng thứ. Ngoài ra là kẻ tầm thường.

Học, hành chi, thượng dã.

Học hành nhắm tới lý tưởng đạo đức chứ không vì danh, vì lợi cho riêng mình:

“Học vì đạo lý là quân tử

Học vì cầu lợi là tiểu nhân”.

Căn bản của việc học là để tu sửa, bồi dưỡng nhân cách

“Học là để sửa tính”.

Có người nêu vấn đề với thầy Dương: Người ta ai cũng tự cho là biết phải trái, nhưng mỗi người nghĩ một khác. Làm sao biết ai là phải?

Ta đáp: Xem xét muôn hình ngàn dạng phức tạp thì phải đối chiếu với luật tự nhiên của Trời. Nghe thấy những lời lẽ trái ngược hỗn loạn thì phải dựa vào tiêu chuẩn ở kinh sách Thánh

hiền... Nói về nguồn lý vũ trụ tự nhiên thì không gì rõ bằng kinh Dịch. Về nhân sự thì rõ nhất là ở kinh Thư...”

Lại hỏi: Kinh điển có thể thêm bớt gì được không?

Ta đáp: Có thể.

Như kinh Dịch lúc đầu chỉ có 8 quẻ, sau Văn Vương cải biến thành 64 quẻ – là đã có thêm.

Lại hỏi: Thánh nhân có xem bói không?

Ta đáp: Có xem bói về Trời Đất.

Lại hỏi tiếp: Vậy thì Thánh nhân có gì khác thầy bói?

Ta đáp: Thầy bói xem điềm Trời để đoán việc người. Thánh nhân xét việc Người để suy ra việc Trời. *Sử dĩ Thiên chiêm nhân. Thánh nhân dĩ Nhân chiêm thiên.*

— — —

Bàn về nhân tính, ông giữ quan điểm trung dung, không theo Mạnh Tử, cũng không đồng ý với Tuân Tử. Theo Dương Hùng, bản tính con người cũng nằm trong điều lý Âm Dương nên thiện ác hỗn hợp: Người ta tu sửa theo hướng tốt thì thành thiện, theo hướng xấu thì hóa ra ác. Ông dùng chữ “ngự khí”, lấy khí lực ở tâm để chế ngự thiện ác.

Khi đó có thể ví như con ngựa ta cho rong ruổi thông qua con đường thiện ác chẳng?

Khí đã giả, sở thích thiện ác chi mã đã dư?

Trong Pháp Ngôn, ông còn bình phẩm về một số khuynh hướng tư tưởng của chư tử:

“Trang Tử và Dương Tử quá phóng túng, vượt ngoài khuôn phép Mặc Tử, Án tử tiết kiệm quá đến độ gặt bỏ lễ nghi. Hàn Phi Tử và Thân Bất Hại khắc nghiệt mà không lo giáo hóa...”.

THÁI HUYỀN KINH

Dương Hùng tự so sức học và tư tưởng của mình với các hiền giả một cách thần nhiên, bình đẳng, nên ông viết kinh Thái Huyền đặt vào giữa hai Kinh Dịch và Đạo Đức Kinh. Chữ “Thái” lấy ở một câu Kinh Dịch:

“Dịch hữu *thái cực*”.

Chữ “Huyền” lấy một câu trong Đạo Đức Kinh:

“Đồng vị chi *Huyền*,

Huyền chi hựu *huyền*

Chúng diệu chi môn.

Đạo Đức Kinh có 81 chương, Thái Huyền cũng có 81 “*Thư*” bởi vì cả hai kinh đều lấy số ba làm biểu tượng cho sự sống. Dương Hùng viết:

“Lấy một sinh ra ba, ba lần ba là chín ($3 \times 3 = 9$)

Lấy chín sinh ra hăm bảy ($3 \times 9 = 27$)

Lấy hăm bảy sinh ra tám mươi một ($3 \times 27 = 81$)

Đó gọi là “*Dĩ tam sinh*”, lấy số 3 tượng trưng cho *sự sinh* trong Kinh Dịch, và sự thành trong Đạo Đức Kinh:

Nhất sinh Nhị, Nhị sinh Tam, Tam sinh vạn vật.

Khi dùng vạch để vẽ tượng quẻ, Dương Hùng vẽ ba vạch cơ bản, một vạch liền, gọi là “*Nhất*”, vạch đứt đôi gọi là “*Nhị*”, vạch đứt ba gọi là “*Tam*”. Đó là điểm bắt đầu có sự khác biệt giữa Dịch và Thái Huyền: Kinh Dịch chỉ dùng hai nét, vạch liền gọi là hào Dương, vạch đứt gọi là hào Âm.

Dịch theo qui tắc *Nhị phân*, Thái Huyền theo phép *Tam sinh*.

Dương Hùng giải thích: “Đạo Huyền có hai đường lối: một là khởi từ ba, hai là sinh từ ba. Ba khởi thành Phương, Châu, Bộ, Gia. Ba sinh là cách chia khí Dương làm ba, chồng lên ba

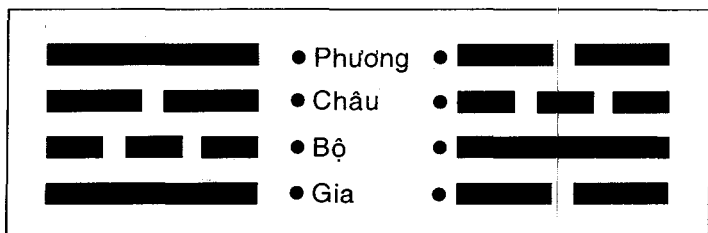
lần, đến chín Doanh là cùng cực. Đó là cách biểu thị đạo Trời Đất thường hằng, từ một góc mà nảy sinh, phân hóa trên ngọn”.

Đồng bản, ly mặt.

Ông nói: “Ba sinh gọi là một Huyền”.

Trong khi quẻ Dịch gọi là “quái”, gồm 6 vạch gọi là “hào”.

Dạng “quẻ” tức là một Thủ trong Thái Huyền gồm 4 vạch, gọi là “Phương, Châu, Bộ, Gia”.



Thái Huyền kinh diễn dịch cuộc đại hóa của vũ trụ qua lịch trình thời tiết, nhưng đồng thời, lại soi chiếu vào biến chuyển nội tâm sâu thẳm trong lòng người. Biến động tâm thức ấy là “Thần”. Vì thế, ông viết: “Huyền là đầu não của Thần”.

Huyền giả, Thần chi khôĩ dĩ.

Thần có nghĩa tương tự như tinh thần, thần thức, tâm thức, hoặc “Thức” trong Duy thức học của nhà Phật.

Dương Hùng dùng 9 số để biểu thị từng tiết nhịp của Thần trong tâm thức:

Bước 1, là lúc ý nảy sinh – 2 là *hồi ý*, tương phản với ý – 3 là *tương ý* – 4 là *hình ý* – 5 là *hiển ý* (tâm thức sáng tỏ) – 6 là *hiện ý* (thành đạt thần thức) – 7 là *suy* – 8 là *trụy* – 9 là *hủy*.

Số năm biểu hiện thế quân bình, thịnh vượng của Thần. Các bước từ 1 đến 4 là giai đoạn tăng trưởng hình thành, từ 6 đến 9 là giai đoạn suy giảm, từ Có trở về Không.

Để thăm dò tâm thức, và đồng thời, làm sáng tỏ mối quan hệ Tam Nghi (Trời Đất Người), Dương Hùng đã thiết lập nền

tặng cho khoa Tượng số Thái Huyền, tương tự phép chiêm tinh hay chiêm bốc Dịch. Ông viết trong thiên Huyền Lý, kinh Thái Huyền:

“Nhìn lên coi tượng Trời, cúi xuống xem tính Đất. Xét Tính biết Mệnh, suy tìm đến ngọn nguồn sự sống, hội hợp Ba nghi vào một mối, tất cả cùng qui về một tâm điểm, sẽ thấy suốt lịch trình Trời đất, gọi là Vũ. Mở rộng tầm nhìn khắp cõi giới, gọi là Trụ.

Số Thái Huyền kết hợp với lịch số, nên người ta có thể “Nạp giáp” tìm vận số của Thiên khí, Địa khí, để suy ra tính Người. Ông dùng Huyền số để thay thế 10 thiên can và 12 địa chi, như sau:

Số 9 thay cho	Giáp và Kỷ	Số 9 thay cho	Tí, Ngọ
Số 8 – –	Ất, Canh	Số 8 – –	Sửu, Mùi
Số 7 – –	Bính, Tân	Số 7 – –	Dần, Thân
Số 6 – –	Đinh, Nhâm	Số 6 – –	Mão, Dậu
Số 5 – –	Mậu, Quý	Số 5 – –	Thìn, Tuất
		Số 4 – –	Ty, Hợi
Huyền số	CAN	Huyền số	CHI

Phép chiêm bốc của Dương Hùng đã thất truyền từ lâu nhưng đời sau tiếp tục khai triển huyền lý của 9 số trong *thiết bản thần số và cửu cung mệnh lý*. Một số học giả Tây phương so sánh ông với Pythagoras của Hy Lạp cổ đại. Theo Ong Hean – Tatt, trong cuốn “The Chinese Pakua, An Exposé”, (1991), số 9 tượng trưng sự viên mãn, “trường cửu”. Chín số, theo truyền thuyết, được vua Vũ khám phá trên lưng rùa thần ở sông Lạc. Từ đó, nó được coi là “thần số” của Trời. Người ta vẽ “bản đồ” 9 số, gọi là “Cửu trụ” trong sách Hồng Phạm, dùng nó để phân chia ruộng đất gọi là phép Tỉnh điền, (vì chữ “điền” gồm 9 ô

vuông đồng đều). Theo Derek Walters số 9 này còn là nguyên tắc căn bản của môn chơi Mã Tước (mạt chược) của người Hoa.

Có thể vì khuynh hướng “huyền bí” trong Huyền học mà Nho gia đời sau không công nhận Dương Hùng, mặc dù chính ông tự ví mình với Mạnh Tử: “Xưa Dương Chu và Mặc Dịch cản đường Nho học, có Mạnh Tử lên tiếng, khai thông. Nay ta dám tự ví mình như một Mạnh Tử vậy”.

Ban Cố, Lưu Hâm, những Nho gia đời Hán, muốn gạt bỏ Thái Huyền Kinh, cho nó là khó hiểu, thừa thải, vì “đã có Kinh Dịch, thì viết Thái Huyền để làm gì”. Ngược lại, Tư Mã Quang đời Tống lại tán dương:

“Sách Huyền có tác dụng làm sáng nghĩa Dịch, chứ không phải cạnh tranh với Kinh Dịch. Sao họ Lưu họ Ban lại cố chấp, coi Huyền là nông cạn mà... chấp sâu như vậy? Dương Hùng làm sách Pháp Ngôn để phát huy Luận ngữ, viết Thái Huyền để mở mang Kinh Dịch. Nay chúng ta chỉ chấp nhận Pháp Ngôn mà loại bỏ Thái Huyền, chẳng phải là lầm lỗi lớn hay sao?”

Tư Mã Quang nói vậy không phải là vô căn cứ. Dựa vào bài phú Thái Huyền trong Cổ Văn Uyển của Dương Hùng, không ai phủ nhận được chủ ý phát huy tinh hoa Dịch lý kết hợp với triết lý huyền diệu ở Lão Tử Đạo Đức Kinh:

Quan đại Dịch chi Tổn, Ích hề

Giám Lão thị, chi ý phục...

“Ta xem xét nghĩa lý lịch sử thăng trầm qua quẻ Tổn (suy giảm) và quẻ Ích (tăng gia) ở kinh Dịch vĩ đại cùng một lúc lại ngắm nhìn Lão Tử nằm nghỉ. Ta thấy một động, một tĩnh... Vui buồn ra vào cùng một cửa; thấy lành dữ ở chung một cảnh... Vạn vật có lúc thịnh, suy, thì việc người cũng có lúc vui lúc buồn, hết cực này sang cực kia, tới cực là quay ngược trở lại.

Từ phù vật hữu thịnh suy hề

Hướng nhân sự chi sở cực

Họ Dương lấy số để tượng hình cho sự vận hành qua lại, lên xuống làm sáng tỏ sự ẩn hiện của khí giữa mọi cảnh giới vô hình và hữu thể: Từ 5 trở xuống 1 là đang vận khí vươn lên, sinh trưởng. Từ 5 trở lên 9 là khí số đang suy hủy, tiêu trầm.

Ngũ dĩ hạ tác tức. Ngũ dĩ thượng tác tiêu.

Xem khí số thăng trầm mà thấy rõ cát hung, họa phúc trong thiên hạ: từ 1 đến 3 là số mệnh của kẻ bần tiện, lao khổ. Từ 4 đến 6 là bậc tôn quý, sang trọng. Từ 7 đến 9 là cuộc đời đầy bất trắc rủi ro hay tai họa.

“Tự nhất chí tam giả, bần tiện nhi tâm lao,

tứ chí lục giả, phú quý nhi tôn cao

thất chí cửu giả, ly cửu nhi phạm tai”...

Thái Huyền Kinh, như vậy, hiển nhiên là đã phát huy đạo lý Dịch tượng và khai mở huyền môn Đạo Đức Kinh, và đồng thời khai quang con đường thên thang cho hậu thế, cụ thể là Lý Khí Học Đời Tống ngàn năm sau. Chỉ với kinh Thái Huyền và sách Pháp Ngôn, chưa kể tới sách Huấn Thoán, Châu châm, Từ phú của ông, Dương Hùng đã chiếm một vị thế đáng kể trong đám bách gia chư tử giữa thời Lương Hán và Ngụy, Tấn rồi vậy.

Tham khảo

- Creel, H.G. *La Pensée Chinoise de Confucius à Mao – Tseu – Tong*. Paris: Payot, 1955.
- Burt, Edwin A. *Man seeks the Divine*. New York: Harper & Brothers. Publishers, 1957.
- Harlez, Charles de.. *Le Livre des Mutations (Yi – King)*. Paris: Denoel, 1959.

HÀN PHI TỬ (HAN FEI TZU)

Sinh: khoảng 280 trước CN, nước Hàn, Trung Hoa

Tử: khoảng 233 trước CN, nước Tần.

Tác phẩm: Sách Hàn Phi Tử.

Chủ điểm tư tưởng:

Bản tính con người là ích kỷ, thích thưởng, sợ phạt.

Thưởng phạt là biện pháp chính của nhà cầm quyền.

Chính quyền mạnh cần luật pháp, uy quyền, và thủ đoạn.

Vua không có thuật cai trị thì yếu, triều thần không có chính pháp sẽ sinh ra hỗn loạn. Thưởng phạt phải công minh, dựa trên tiêu chuẩn chính danh. Công phải thưởng tương xứng với danh phận.

Chính pháp cũng phải nhờ chính danh mới minh bạch, hiệu quả, tạo quyền lực tối thượng cho quân vương.

Kỷ cương trật tự được củng cố nhờ danh phận xác thực: Danh phải ứng với Thực.

Chủ trương chính sách Vô Vi, Hàn Phi viết: “Danh chính đáng, luật nghiêm túc, thánh nhân không cần phải lo làm gì nữa”.

Danh chính, Pháp bị, tặc thánh nhân vô sự

Khi mọi sự, mọi vật ổn định đúng chỗ, đâu vào đó, thì trên dưới còn việc gì phải làm nữa đâu. Như thế gọi là “Vô Vi nhi trị”.

— — —

Hàn Phi Tử là cao đồ của Tuân Tử, nhà Nho cuối cùng thời Chiến Quốc. Ông tổng hợp các thuyết chính danh của Nho gia, Danh gia và Đạo gia để hình thành chính sách Vô Vi độc đáo nhất trong đám Pháp gia, dùng pháp luật thay thế các thuyết Vương đạo, Nhân trị, vạch ra chính sách vương quyền chuyên chế, tiếp tay cho Lý Tư thiết lập chế độ độc tài tàn bạo của Tần Thủy Hoàng. Hàn Phi tuy là công tử nước Hàn, nhưng chủ trương bá đạo của ông không được trọng dụng tại nước nhà. Sử ký viết:

“Hàn Phi thích Danh học, Hình pháp, nhưng cuối cùng qui về Lão học làm gốc, phát huy thành học thuyết riêng của mình”. Bị bạc đãi, ông phần uất, viết sách Cô Phẫn, Thuyết nạn, Thuyết lâm, ghi lại những biến cố thành bại lịch sử các đời trước.

Khi Hàn bị Tần đe dọa thôn tính, vua Hàn sai ông đi sứ sang Tần với hy vọng thuyết phục bạn đồng môn Lý Tư, tể tướng nước Tần. Vua Tần vốn ái mộ Hàn Phi từ lâu, muốn thu dụng ông. Nhưng Lý Tư gièm pha, cho rằng ông không có bụng trung thành, một là nên đuổi về nước, hai là giết quách đi để trừ hậu loạn. Nghe nói ông bị ép uống thuốc độc tự tử trong ngục nhà Tần.

Sau khi ông mất, học sĩ đời sau sưu tập được 55 bài học thuyết, san định thành cuốn *Hàn Phi Tử*. Sử gia cho rằng nhiều bài do người khác viết xen vào không đúng tư tưởng của ông.

THỜI ĐẠI PHẢN ÁNH TRONG HÀN PHI TỬ

Tư tưởng Hàn Phi phản ánh rõ rệt bối cảnh chính trị, xã hội hỗn loạn thời Chiến Quốc. Tích cực hơn hết là ông muốn đưa ra giải pháp tái lập trật tự, thống nhất đất nước.

Trước tiên là phải tìm biện pháp ngăn chặn mối loạn. Xét lại tất cả các phương án trị nước từ thượng cổ, qua Khổng, Mạnh và Mặc Tử, ông thấy tất cả đều lạc hậu hoặc không hợp thời. Mặc dầu Vương đạo của cổ nhân rất tốt đẹp, đáng tôn kính nhưng không thể thi hành ở thời Chiến Quốc. Ông nhận thấy hiện trạng kinh tế, chính trị, xã hội, điều kiện sống và phong cách sống của thời đại mình đã và sẽ biến chuyển ngày càng xa với lối sinh hoạt thời cổ. Không thể dùng lễ nghĩa, luân lý nhà Nho để giáo hóa quần chúng được. Thuyết Tính Thiện của Mạnh Tử xét ra cũng không giúp nhà cầm quyền ngăn chặn làn sóng cạnh tranh, giành quyền đoạt lợi trước mắt.

Lòng ích kỷ, vụ lợi hiển hiện rõ rệt ngay cả trong liên hệ tình cảm gia đình cũng như ngoài xã hội khiến Hàn Phi nghĩ đến biện pháp cai trị bằng Thưởng Phạt. Theo ông, quân chủ muốn vững bền, cần phải tạo uy thế, tổ uy quyền bằng thưởng phạt. Kẻ cầm quyền phải có “hai bàn tay”: Hình phạt là “bàn tay sắt”, Thưởng công là “bàn tay nhung”. Đây là thuật trị dân của bá đạo, bắt buộc nhân dân phải tuân hành luật pháp, buộc họ tuân lệnh. Ai không theo pháp lệnh, thì dù là người hoàng tộc, quan lại... cũng như dân đen đều bị nghiêm trị như nhau. Ông chủ trương “mọi người bình đẳng trước pháp luật”.

Quân, thần, thượng, hạ, quý tiện, giai tòng Pháp.

Muốn thế, hành pháp phải công minh. Thưởng phạt theo phép chính danh định hình.

CHÍNH DANH & CHÍNH SỰ

Hàn Phi viết “Danh có *chính* thì vật mới *định* được. Danh bất chính thì sự vật thay đổi hỗn loạn... Vua muốn ngăn cấm điều gian thì phải ấn định tương quan chính xác giữa Danh và Thực, lời nói phải đi đôi với việc làm. Vua nắm giữ cái Danh, thần dân lấy đó làm Thực, hai cái đồng nhất thì trên dưới sẽ đồng bộ với nhau một cách vẹn toàn”.

Quân thao kỳ Danh, thần hiệu kỳ Hình.

Hình danh tham đồng, thương hạ hòa diệu dã!

Theo tiêu chuẩn Hình danh, kẻ làm việc đúng y lời, y lệnh thì được thưởng công. Nhưng làm ít, nói nhiều, công không tương xứng với danh, việc không đúng với phận sự, làm thiếu trách nhiệm thì phải chịu phạt. Quân thần đòi hỏi quyền lợi nhiều mà công lao ít, hẳn là bị phạt vì công không xứng với danh, chứ không phải vì công ít. Ngay cả khi nói ít mà làm được việc nhiều cũng bị phạt: vì công so với danh không xác thực, mắc tội “không nhất trí”, chứ không phải là vì vua không hài lòng về công lao to lớn đó.

Ngôn tiểu nhị công đại giả, diệc phạt:

phi bất duyệt ư đại công, dĩ vi bất đương danh dã.

Hàn Phi nói: “Công lớn mà danh bất chính thì tai hại càng lớn, vì thế mà tội càng nặng. Phải phạt, không tha!”.

Hại thậm ư hữu đại công, cố phạt!

Thi hành chủ trương Chính danh như vậy thì quả là một biện pháp thống trị sắt thép. Có ai ngờ Hàn Phi đã suy diễn từ một lời phát biểu trong Lão Tử Đạo Đức Kinh:

Trời đất bất nhân, coi vạn vật như đồ chó rơm”.

Thiên địa bất nhân, dĩ vạn vật vi sô cầu!

Đây là một cách nói lên đức chí công vô tư, vạn vật bình đẳng.

Quả thực, Hàn Phi cũng rất mong muốn một nền tảng pháp luật công minh, vô tư. Nhưng ông đâu có học được chữ “ngờ”. Ông không ngờ rằng học thuyết của mình, trong lịch sử, đã trở thành “con dao hai lưỡi”. Thầy ông, Tuân Tử, cũng không ngờ cái thuyết Tính Ác của mình đã trở thành con dao giết người trong tay môn đồ Lý Tư, khi Lý tử tước “dâng dao” cho Tần Thủy Hoàng giết bạn mình và hơn 460 Nho sĩ đồng môn với mình. Lý Tư dâng sớ lên Tần Thủy Hoàng, đề nghị giết hết nhà Nho và đốt hết các loại sách “phản động”.

“Nay Hoàng đế đã thống nhất thiên hạ, phân định trắng đen, bạn thù, thì trên dưới, trong ngoài, bốn phương đều phải nhất trí, đồng ý. Nay bọn quần nho, ra đường thì xúm nhau bàn ngang tán dọc, phỉ báng chế độ, về nhà thì nhỏ to bôi bác tân vương. Nếu để vậy, không cấm đoán triệt để thì “ở trên” ngày càng giảm uy danh, dưới thì kết đảng thành phe phản động. Phải cấm ngay. Thần đề nghị: “Sử quan thấy sách gì không phải sách của nhà Tần ta, xin đốt hết. Ngoài loại sách quan Bác sĩ được phép giữ, còn những loại như Thi, Thư, Bách gia ngữ mà quần chúng nó lén lút cất giấu, bắt chúng nó đem nộp quan Thái thú, đốt hết.

Kẻ nào cả gan thì thăm rĩ tai nhau những câu kinh Thi, Thư, thì chém ngay, bỏ xác ngoài chợ. Ai khen chế độ cũ, chê bai đời nay thì ta bắt giết cả họ. Kẻ nào nghe thấy có vấn đề mà không tố cáo, cũng bị tội đồng lõa.

Lệnh xuống quá ba mươi ngày mà chưa kẻ nào đốt sách thì gọt đầu bôi đen, bắt làm lao công xây Vạn Lý Trường Thành. Sách thuốc, sách bói, sách dạy trồng cây thì được giữ.

Ai muốn học pháp lệnh thì đến phường đăng ký xin học kẻ Lại. Thủy Hoàng hạ chiếu, khen là... tuyệt vời!”

(Sử Ký Tư Mã Thiên, q.6)

Tư Mã Thiên kể lại việc chôn sống Nho sinh, như sau:

“Ở Hàm Dương, ta cho người đi dò la xem chư sinh tuyên truyền bịa đặt ra sao. Ngay lập tức, sai Ngự sĩ tra tấn chư sinh. Thế là chúng tố cáo lẫn nhau. Ta bắt được hơn 460 đứa, đem chôn sống tất cả để khùng bố nhân tâm quần chúng. Sau này, bắt được kẻ nào, dày ải ra đảo xa ngoài biển cho biệt tăm tích”. (Sử Ký, q.4)

Phù Tô, con trai trưởng của Thủy Hoàng thấy việc quá tàn bạo, lên tiếng can ngăn. Vua Tần nổi giận, dày Phù Tô ra làm quản đốc đám quân Mông Diêm ở Thượng Quận.

Bằng chính sách đàn áp, bạo lực sắt máu, Lý Tư đã giúp Tần Thủy Hoàng tiêu diệt sáu nước, chiếm hết lục địa Trung Hoa, thiết lập một chế độ thống nhất. Rốt cuộc, thảm bại vì không thống nhất được nhân tâm. Nhà Tần cướp đoạt được tất cả, ngoại trừ lòng người. Lý tể tướng giết bạn, rồi âm mưu với loạn quan Lao Ái, phế bỏ Thái tử nhà Tần. Hai năm sau, vì vụ Lao Ái, họ Lý bị thanh trừng, chết thảm. Sau đó ít lâu, đế quốc nhà Tần sụp đổ tan tành như tro bụi. Năm 207 trước CN, Lưu Bang diệt Tần nhờ “lá cờ” nhân nghĩa mượn của Nho gia dựng lên nhà Hán. Từ đó, Khổng học được khôi phục dần dần, trở thành quốc giáo. Và cũng từ đó, chủ nghĩa bá đạo của Hàn Phi tiêu trầm, cho đến giữa thế kỷ 20, mới được Mao Trạch Đông đề cao như bậc tiền bối.

HÀN PHI TỬ VỚI ĐẠO LÃO

Trong sách Hàn Phi Tử, có hai chương nói về Lão Tử Đạo Đức Kinh, nhưng học giả đời sau chưa ai xác định được là ai viết. Tuy nhiên, trong thiên 8, cuốn II, sách Hàn Phi Tử, viết:

“Sự việc tản mạn khắp bốn phương nhưng điểm trọng yếu bao giờ cũng nằm ở trung tâm. Thánh nhân nắm giữ yếu điểm

ở trung ương, bốn phương tự động dồn về. Chỗ trống ở giữa cái gọi là “hư không” tự nhiên thu hút quần chúng xung quanh”.

Sự tại tứ phương, yếu tại trung ương

Thánh nhân chấp yếu, tứ phương cầu hậu

Hư nhi đãi chi, bỉ tự dĩ chi!

Nếu câu trên là lời Hàn Phi thì rõ ràng là mô phỏng một ý của Lão Tử:

Tam thập phúc, cộng nhất cốc

Đương kỳ vô, hữu xa chi dụng.

Ba mươi sáu nan hoa, qui về một chỗ trống ở giữa bánh xe, cái Không hóa ra có ích. Nhờ bánh xe mới có xe để dùng.

Lấy cái “Hư” để ứng đối với cái “Thực”, dùng vô vi để trị hữu vi, đó là yếu chỉ của đạo gia:

“Không” là Mẹ của vạn hữu.

Hữu sinh ư vô.

Hàn Phi là người đầu tiên đã minh họa được hiệu quả tư tưởng Vô Vi bằng sách lược Pháp trị, dùng cái Không làm chủ cái Có, lấy qui luật Tự nhiên điều hành nhân sự – “ để cho gà gáy sáng, để mèo bắt chuột” thì chủ nhân một nước cũng như người cai quản một nhà, không cần làm gì mà mọi sự đều yên, xã hội được ổn định một cách tự nhiên, mọi việc diễn tiến tự nhiên như thời tiết bốn mùa tuần tự, vạn vật nảy nở.

Nhưng bản thân ông, cuộc đời ông lại kết liễu một cách thê thảm, và tư tưởng của ông dẫn cả Lý Tư và đế quốc nhà Tần đến chỗ diệt vong trong vòng một giây của lịch sử. “Bạo phát bạo tàn!”. Đó cũng là một qui luật tự nhiên.

Tham khảo

– Liao, W.K. *The Complete Works of Han Fei Tzu*. 2 vols. London: Arthur Probstham, 1959.

- Watson, Burton. *Han Fei Tzu: Basic Writings*. N.Y: Columbia University Press, 1964.
- Wang, Hsiao – po. “The Significance of The Concept of *fa* in Han Fei’s Thought System”. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

TUÂN TỬ (HSÜN TZU)

Sinh: khoảng 300 trước CN

Tử: khoảng 215 trước CN

Tác phẩm: sách Tuân Tử, gồm 32 thiên, do Lưu Hướng san định (77 trước CN)

Chủ điểm tư tưởng:

“Nhân chi sơ, tính bản Ác”: bản tính loài người là Ác. Thuyết Tính Ác phản đối thuyết Tính Thiện của Mạnh Tử.

Người ta ác là do dục vọng hay bản năng cảm tính tự nhiên, không tự kiềm hãm được. Phải dùng Hình pháp, đề ra luật lệ cùng lễ nghĩa làm khuôn khổ trị dân. Đó là chủ trương Pháp trị, thay cho Nhân trị, Vương đạo.

Mọi biến cố trong đời đều có nguyên nhân cụ thể, theo qui luật thiên nhiên chứ không do thần thánh nào cả. Tuy nhiên, nghi lễ tôn giáo và tín ngưỡng vẫn có tác dụng hữu ích, tạo nền tảng luân lý để củng cố trật tự xã hội.

— — —

Tuân Tử, tên là Huống, sống vào những năm cuối thời Chiến Quốc. Cuối đời, ông được chứng kiến việc thống nhất Trung Hoa của đế quốc Tần Thủy Hoàng. Có thể gọi ông

là người cuối cùng trong “Bách gia chư tử” thời Chiến Quốc. Tuân Tử học thầy Tử Hạ, làm quân sư kiêm Tế tướng nước Tề. Tuy tôn kính Khổng Phu Tử, nhưng ông kịch liệt phê phán, đả kích bọn “hủ nho” đương thời, bọn loay hoay với thủ tục lễ nghĩa bề ngoài. Ông phản đối thuyết Tính Thiện của Mạnh Tử, thuyết Kiêm Ái của Mặc Tử và phê phán tất cả 12 nhà tư tưởng đương thời, gọi chung là “*Thập nhị tử*”: Mặc Dịch, Tống Hình, Mạnh Kha, Tử Tư, Huệ Thi, Đặng Tích, Trần Trọng, Sử Do, Đà Hiệ, Ngụy Mâu, Thận Đáo, Điền Biền.

Ông quyết liệt bài bác thuyết Kiêm Ái của Mặc Tử và thuyết Tính Thiện của Mạnh Tử vì không hợp thời, không thực tiễn, không thể dùng để trị nước, an dân trong thời Chiến Quốc được. Chính vì nhìn thấy con người lòng lang dạ sói, xâu xé nhau, tranh quyền đoạt lợi mà ông nghĩ ra thuyết Tính Ác, đối trị nhân dân bằng hình phạt. Qua sách Tuân Tử, các thể chế đời sau có thể hình dung khá rõ bối cảnh sinh hoạt xã hội và các dòng tư tưởng chính ở thời Tiên Tần, gồm sáu trường phái, gọi là “*Lục Thuyết*”: Khổng, Mạnh, Mặc, Đạo, Danh, Pháp học.

THUYẾT TÍNH ÁC

Tuân Tử viết, “*Nhân chi sơ, tính bất ác*”, tính bẩm sinh của con người vốn là ác, vì nó theo dục vọng, muốn được theo sở thích, bản năng mù quáng, “*vị kỷ*” chứ không “*vị tha*” như Mạnh Tử tin tưởng. Tuân Tử cho rằng “*tính tình*” tự nhiên của con người là ích kỷ, ham muốn hưởng thụ. Chất của *tính* là *tình*; phản ứng hay biểu hiện của *tình* là *dục*. Ông nói:

“Dục vọng của người ta thường muốn ăn ngon, mặc đẹp, đi thì muốn lên xe xuống ngựa. Ai cũng muốn giàu có, tích lũy của cải dư thừa. Vậy mà suốt đời không biết thế nào là đủ. Đó là nhân tình”.

*Tình giả, tính chi chất dã. Dục giả, tình chi ứng dã
 Nhân chi dục..., bất tri bất túc, thị nhân chi tình dã!*

Tính biểu lộ ra yêu ghét, mừng, giận, thương, vui, gọi là *tình*.

Người ta sinh ra đã có tình, có dục, cầu mong, ham muốn vô cùng tận.

Thích gì thì mong muốn, tìm đủ cách tranh đoạt.

Thế là đi đến rối loạn. Ông nói trong Lễ luận: “Vua xưa ghét sự cạnh tranh hỗn loạn, nên tạo ra lễ nghĩa để phân chia độ lượng, giới hạn dục vọng và nhu cầu con người”.

Từ tiền đề đó, các chữ Nhân, Tâm, Tính, Lễ, Nghĩa chính danh trong Tuân học đều mang ý nghĩa mới, khác hẳn ý nghĩa truyền thống của Nho gia đời trước.

Có điểm ông đồng ý với Mạnh Tử là *tình người* rất quan trọng, nhưng ông không nghĩ đến chữ “*tình*” là lòng trắc ẩn, tự nhiên biết thương người hay cảm thấy hổ thẹn + như Mạnh Tử vẫn nghĩ theo chiều hướng lạc quan. Theo Tuân Tử, nhân tình biểu hiện ở dục vọng ích kỷ và phản xã hội.

Chữ “Tâm” chữ “Đạo” của ông cũng khác nghĩa chữ Đạo chữ Tâm tiên thiên của Mạnh Tử. Hình như đối với ông, tất cả những cái “Trời sinh” đều có thể “cải tạo” bằng chế độ xã hội, bằng “lễ nghĩa”, kỷ cương nhân tạo. Ông nói:

“Trời có thời vận của Trời, Đất có tài sản của Đất. Người có phép cai trị của người. Ai bảo con người ngang bằng với Trời Đất là lầm to... Đạo Trời không phải là của Trời; Đạo Đất không phải là của Đất. Đạo là con đường của Người, đi theo chỉ dẫn của bậc quân tử”.

Đạo giả phi Thiên chi đạo, phi Địa chi đạo. Nhân chi sở dĩ đạo giả, quân tử chi sở đạo dã.

Lại nói: “Hiểu thấu được phận sự khác biệt giữa Trời và Người, là bậc Chí Nhân”.

Mình ư thiên nhân chi phận, tắc khả vị chí nhân hỷ.

Để phân biệt quân tử với tiểu nhân, ông nói:

“Quân tử kính cái đức ở mình, không tôn kính cái đạo ở Trời, cho nên ngày một tiến lên. Tiểu nhân bỏ quên cái hay của mình, tôn sùng những cái cao siêu ở Trời, nên mỗi ngày một thoái hóa”.

Như vậy, do thuyết Tính Ác, Tuân Tử đã gạt bỏ những định nghĩa căn bản trong truyền thống Khổng Mạnh. Và để hình thành một trường phái riêng trong Nho gia, ông đã thiết lập một thuyết Chính danh khá độc đáo và nghiêm chỉnh.

“LONG CHÍNH”, TIÊU CHUẨN CHÍNH DANH CỦA TUÂN TỬ

Muốn nghị luận, nêu cao chính nghĩa thì, trước tiên, phải chính danh. Tuân Tử thiết lập “Long chính”, nhằm mục đích giúp bọn cầm quyền củng cố thế lực bằng pháp chế mà ông gọi là “vương chế”. Ông nói:

“Không có Long chính thì sự phải trái không thể phân biệt, kiện tụng hay tranh biện không thể quyết đoán được. Định được danh phận, phân biệt được phải trái, mới có thể củng cố được Vương chế”.

Bậc vương giả chế ra Danh, đặt ra qui ước phải trái, bắt dân cứ thế mà theo mà làm. Dân thật thà, dễ sai khiến. Càng dễ sai khiến, họ càng sẵn sàng kính cẩn theo lệnh vương giả. Nhờ thế, sự nghiệp của người cai trị càng dễ dàng. Nhưng, đồng thời không cho phép kẻ nào được tự tiện đặt ra loạn ngôn, nguy ngữ. Như một Đặng Tích tự tiện giảng thuyết, đặt lời, chế danh. Theo Tuân, là làm loạn lòng dân, sinh ra bao nhiêu kiện tụng, đó là kẻ đại gian, tội lớn như tội tự tiện làm giả Ấn tín...”

Luận về phép chế Danh, ông khuyên vua chúa theo phương thức đời xưa: về hình thức nên theo nhà Thương, tước danh theo Chu, văn danh theo kinh Lễ, tẩn danh gọi tên vạn vật thì theo phương ngôn, tục ngữ, ca dao của vùng Chu Hạ. Cũng có thể tham khảo cái hay ở phương xa, tục lạ cho thêm phong phú.

Công dụng của việc chế Danh, một là chỉ rõ các loại người tốt xấu, sang, hèn. Hai là phân loại sự vật giống nhau và khác nhau.

Minh quý tiện

Biệt đồng dị

Muốn thế, trước tiên phải đặt ra tiêu chuẩn luân lý, đạo nghĩa để phán xét kẻ xấu, người tốt. Muốn phân biệt cái đồng, cái dị, phải theo phương án Cách vật trong sách Đại học, xem xét vạn vật từ đại thể tới tiểu tiết: tỉ dụ, trâu ngựa đều có bốn chân giống nhau, nhưng chủng loại khác nhau. Người hăn là khác gà, mặc dù đều đi bằng hai chân. Giản dị như thế, ông lại bảo người ta vận dụng ngũ quan để phân biệt. Dùng mắt để phân biệt hình, thể, nét, màu. Theo mắt biết hình, theo tai biết tiếng. Nhưng tính người, yêu, ghét, vui, buồn thì phải cảm nhận bằng “*Tâm*”. Không có tâm thì ngũ quan chỉ nhận biết chứ không hiểu cũng không thể diễn tả cái biết cho người khác hiểu. Ông nói: “Năm giác quan ghi nhận ngoại vật đủ loại, tâm tập hợp được tất cả, nhưng nếu không biết thuyết minh, không nói ra được thì người ta không ai hiểu được”.

Ngũ quan bả nhi bất tri

Tâm trung chi nhi vô thuyết, tắc nhân mạc bất nhiên, vị chi bất tri.

Ở đây, Tuân Tử đã “chế” ra chữ *Tâm*, khác hẳn ý nghĩa truyền thống. Nó tương tự như chữ *ý thức* ta thường dùng ngày nay.

CHỮ “TÂM” CỦA TUÂN TỬ

Ông nói: “Tâm là vua của hình thể, làm chủ thần minh, chỉ ra lệnh chứ không hề nhận lệnh. Nó tự ý sai khiến, cướp đoạt, tự ý làm, tự ý chấm dứt”.

Tâm giả, hình chi quân dã, nhi thần minh chi chủ dã.

“Khi Tâm vắng mặt thì mắt nhìn mà không thấy gì, tai nghe mà không hiểu gì, ăn không biết ngon”.

Tâm bất tại yên, thị nhi bất kiến, thính nhi bất văn, thực nhi bất tri kỳ vị.

Tâm, ở đây, hình như đồng nghĩa với chữ “Thức” trong Phật học, và tương tự nghĩa “Ý thức” trong Tâm Lý Học phương Tây. Ông nói rằng nhờ Tâm, người ta mới có thể hiểu được đạo lý:

“Nhân hà dĩ tri đạo? – Viết Tâm”

Ông thường ví Tâm như là mâm nước: Khi nước lặng yên, không bị khuấy động thì bụi bặm lắng xuống, nước trong sáng như gương, phản ánh rõ ràng từng sợi râu, lông, tóc. Tâm mà tĩnh lặng cũng có thể soi chiếu đến tận cùng cái lý của vạn sự vạn vật”.

Muốn “ngộ” đạo, nên giữ cho tâm thanh tĩnh, trống trải và lắng đọng như mặt nước không xao động. Khi tâm ở trạng thái Hư, Tĩnh và Thuần nhất, không xao xuyến thì nó có thể quán thông mọi hiện tượng đồng dị, đa đoan, phức tạp.

Khi nghe mô tả hành vi của Tâm như là “vua, chủ quản thần linh”, ta có thể liên tưởng tới Thức thứ tám “Alaya” trong Duy Thức Học của nhà Phật, hoặc một “Siêu Ngã” (Super Ego) trong Phân Tâm Học của Freud.

Cái “Hư” trong Tâm, theo Tuân Tử, hình như là khoảng trống để chứa vạn sự, tương tự Tầng thức Alaya. Cái “Tĩnh” của nó là thế dự động, sẵn sàng huy động mọi yếu tố ẩn hiện trong tâm trường, từ ẩn ngã tình dục (libido) qua bản ngã (Ego). Có

lẽ Freud sẽ gọi nó là “Siêu Ngã”, bởi nó tập trung quyền lực của luân lý xã hội, tập tục truyền thống sẵn sàng đàn áp dục vọng, bản năng sống tự nhiên của con người, mà Tuân Tử gọi là “Tính Ác”. Đối với Tuân Tử, chỉ có cái Tâm là “Thiện” vì nó đại diện cho chế độ chính danh, cho vương quyền, để ngăn chặn cái Ác. Ông đã nói: “Tâm là để tiết chế cái Dục... Điều gì Tâm cho là phải là chính lý, chính nghĩa là điều tốt. Nó ngăn chặn không cho Dục vọng lộng hành, làm loạn. Cho nên trong việc trị loạn, quan trọng nhất là cái Tâm”.

(*Chính Danh, tiết 22*)

TÂM THIỆN ĐỐI TRỊ TÍNH ÁC

Tuân Tử chủ trương “Người thắng Trời”, đào luyện nhân tâm bằng lễ nghĩa, pháp luật, kỷ cương xã hội, để “cải tạo” tính tự nhiên, cái dục vọng vô độ của bản năng mà ông cho là “thú tính”. Phải dùng biện pháp hữu vị, dùng cái tâm “nhân tạo” để dẫn dụ tính tự nhiên vào đường thiện. Hình như ông cho rằng Thi ca kích động cảm tính tự nhiên, nên loại bỏ Kinh Thi, không theo phương án giáo hóa: “*Hứng ư thi, lập ư Lễ, thành ư Nhạc*” của Phu Tử.

Tuân Tử dùng Lễ để tăng cường hiệu lực cho kỷ cương xã hội. Lễ còn tăng lực cho Tâm thiện để đối trị Tính Ác. Ông nói:

“Lễ là phần trọng yếu của pháp chính, là hệ thống ràng buộc người ta trong tập đoàn xã hội”.

Lễ giả, pháp chi đại phân

Quần loại chi cương kỷ dã.

Thứ đến là Nhạc. Tiết tấu của nó đủ khả năng làm cảm động thiện tâm con người, xua tan tà vẩn dục trong tính tình người

ta. Tuy nhiên, theo ông, Lễ Nghĩa cần hơn là Nhạc. Ông viết trong thiên Phù Quốc:

“Cây cỏ có sinh mà không có Nghĩa. Chim muông có tri giác, những không biết thế nào là Nghĩa. Con người cao quý hơn cả vì biết Nghĩa hợp quần. Sức người tuy cày không bằng trâu, chạy không bằng ngựa, nhưng người ta vẫn sai khiến được trâu ngựa vì biết Nghĩa hợp quần. Người biết nghĩa lý là biết phân, biết hợp để sống hòa đồng với nhau trong đoàn thể.

Hợp quần gây sức mạnh tập thể. Mạnh như thế mới thắng được muôn vật”.

“Nghĩa” của Tuân Tử, theo phép chiết tự, gồm có chữ “Ngã” nằm dưới chữ “Dương”, hội ý là bản năng bất kham đã được thuần hóa thành khả năng đoàn kết. Do đó, Lễ Nghĩa của Tuân Tử nhằm mục đích đào tạo cho người ta biết sống hợp quần trong kỷ cương xã hội, giải trừ mầm Ác trong dục vọng cá nhân.

ẢNH HƯỞNG TUÂN TỬ

Tuân Tử đến chết cũng không được các đối thủ theo thuyết Tính Thiện, thuyết Kiêm Ái tỏ lòng thương tiếc. Tuy nhiên, vào cuối đời, ông đã hài lòng nhìn thấy học thuyết của mình được nhà Tần dùng làm quốc sách, và dĩ nhiên môn đồ của ông như Hàn Phi Tử và Lý Tư đều được trọng dụng. Sau khi ông mất, họ rời bỏ Nho học để gia nhập trào lưu Pháp gia nổi lên từ đời Tần Thủy Hoàng.

Đến đời nhà Hán, tư tưởng Lễ Nghĩa của Tuân Tử mới được phục hồi, và sách của ông được nhập chung vào Lễ Ký, tức Kinh Lễ.

Đời Hán cũng có người không tin Thượng đế, quỷ thần, nhưng họ vẫn vận dụng tôn giáo, kết hợp tín ngưỡng với Lễ Nghĩa để duy trì trật tự xã hội, đúng chủ trương Tuân Tử.

Nhưng đời sau, học thuyết Tính Thiện của Mạnh Tử ngày càng thắng thế, có lẽ vì dân Trung Hoa thiên về tình cảm hơn là duy lý kiểu Tuân Tử. Nhà văn Lâm Ngữ Đường nhận xét rằng dân tộc ông vốn coi tính dục là “tự nhiên, mà còn quan hệ tới sự nối dõi tông đường, lưu truyền giống giống tổ tiên”. Ông cho là tư tưởng họ Tuân thuộc loại quá khích, cũng như hai môn đệ của ông, quá lo việc củng cố quyền lực cho giới thống trị, chống lại chủ trương “Dân vi quý, quân vi khinh” của Mạnh Tử. “Một chính quyền độc tài phát xít ở Trung Quốc khó mà thuyết phục giới trí thức Trung Hoa rằng sức mạnh và ưu thế quốc gia quan trọng hơn hạnh phúc nhân dân... Cá nhân mỗi người dân chúng tôi muốn có quyền sống và mưu cầu hạnh phúc – ước vọng cá nhân quan trọng hơn quyền lợi chính trị”.

Học giả Randall L. Nadeau cũng nhận thấy đạo lý Khổng Mạnh vẫn chiếm ưu thế suốt dòng lịch sử. Tuy nhiên, Mạnh và Tuân vẫn tiêu biểu cho hai thế lực mâu thuẫn trong quá trình biến chứng tư tưởng Trung Hoa từ xưa đến nay.

Tham khảo

- Dubs, Homer H. *The Works of Hsiin – Tzu*. London: Arthur Probsthanp 1928
- Knoblock, John. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Stanford, Calif: Stanford Uni. Press 1988, 1990.
- Watson, Burton. *Hsün – Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press, 1963.

MẠNH TỬ²

(MENCIAUS / MENGZI/ MENG TZU)

Sinh: 371 trước CN, ở nước Trâu, tỉnh Sơn Đông bây giờ (Shantung).

Tử: 289 trước CN.

Tác phẩm chính: Sách Mạnh Tử

Chủ điểm tư tưởng:

Bản tính con người vốn là Thiện.

"Nhân chi sơ, tính bản thiện"

Sống trong xã hội, quan trọng nhất là Nhân và Nghĩa.

Muốn giàu nhân nghĩa, người ta phải học tu tâm, dưỡng tính.

Về chính trị, vương hầu phải thi hành Vương đạo.

Về kinh tế, nên theo phép Tỉnh điền.

Trong sách Mạnh Tử, ông viết:

Lòng trắc ẩn, biết thương người, là đầu mối NHÂN

Lòng xấu hổ, là đầu mối NGHĨA

Lòng từ nhượng, là đầu mối LỄ

Biết phân phải trái, là đầu mối TRÍ

Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí gốc ở TÂM.



Nếu so sánh Khổng Tử với Socrates bên Tây Phương, thì Mạnh Tử có thể coi như một Plato ở Đông Phương. Không có Plato thì ngày nay chúng ta không biết Socrates, và không có Mạnh Tử thì chủ nghĩa Nhân đạo của Khổng Tử chưa chắc đã được phát huy rực rỡ và phổ biến suốt hai ngàn năm nay ở Trung Hoa và toàn cõi Á Đông.

Mạnh Tử sinh trưởng ở Sơn Đông, gần quê quán Khổng Tử. Cũng như Phu Tử, ông mồ côi cha từ nhỏ, sống với thân mẫu, một người nổi danh hiền thực và gương mẫu nhất lịch sử Trung Hoa.

Theo Sử Ký Tư Mã Thiên, ông thuộc dòng dõi Lỗ Công, cháu Mạnh Tôn ở Sơn Đông. Từ trẻ, Mạnh Tử đã nuôi mộng trở thành một “Khổng Tử thứ hai”. Ông cũng đi du thuyết các nước chư hầu như Tề, Ngụy, cố võ cho chính sách Vương đạo, tranh biện với Mặc gia và Dương gia.

Mạnh Tử nói: Chữ nghĩa của họ Dương, họ Mặc không dập tắt đi thì đạo của Phu Tử làm sao sáng lên được... Đường nhân nghĩa bị lấp, thì người giống như thú, loài người sẽ ăn thịt lẫn nhau...”.

Sau thời gian du thuyết không thành công, cũng như Khổng Tử, ông quay về nước dạy học, viết sách. Bộ sách *Mạnh Tử* gồm 7 thiên, ghi chép những đề tài tranh luận với các vương hầu và tư tưởng gia đương thời.

THUYẾT TÍNH THIÊN

Bàn về nhân tính, Khổng Tử không khẳng định tính người bẩm sinh vốn là thiện hay ác! Ông chỉ nói: “Tính tương cận, tập tương viễn”. Bẩm sinh thì tính người ta gần như nhau,

vì tập tục khác nhau mà xa nhau dần. Nhưng, Mạnh Tử là Nho sĩ đầu tiên nêu tiêu chuẩn luân lý trong thuyết Tính Thiện.

Ông nói:

“Từ sơ sinh, bẩm sinh người ta vốn ở gốc Thiện”.

Nhân chi sơ, tính bản thiện!

Những đức tính Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí cũng là bản tính tự nhiên của loài người. Nó tiềm tàng trong lòng người từ trước. Từ khởi điểm, gọi là “đoan”. Mạnh Tử từ đầu mỗi tốt lành đó suy diễn là người ta ai cũng có thể trở thành thánh nhân, quân tử nếu biết phát huy khởi đoan thánh thiện của mình. Lập luận này đúng độ với chủ trương của Cáo Tử (420 – 350 trước CN) cho rằng tính tự nhiên của người ta giống như nước, tùy thuận địa thế, hoàn cảnh, cứ theo dòng mà chảy sang Đông hay sang Tây cũng được. Bản chất con người vốn là trung tính, không thiện, không ác. Mặc Tử phản bác, cũng nói rằng tính người y như nước, nhưng nó chỉ chảy xuống thấp, nghĩa là chỉ trở về một gốc thiện mà thôi.

Ông còn lấy thí dụ: thấy một đứa bé sắp rơi xuống giếng, tự nhiên chúng ta động lòng thương, lo cứu nó ngay. Đó là lòng trắc ẩn, đầu mối của đức nhân từ:

Trắc ẩn chi tâm, Nhân chi đoan dã.

Ông cho đó là *lương năng*, không phải học, không phải tập mà tự nhiên làm được.

Cáo Tử lại chất vấn: Vậy thì sao kẻ ác vẫn đầy rẫy trong thiên hạ? Mạnh Tử giải thích rằng một là chúng không phát huy được bản tính tốt, hai là chúng làm mất chân tâm. Vì thế cần phải đề ra chính sách giáo hóa, mà giúp kẻ vong tâm trở về gốc thiện. Chính ở chữ “*Tâm*” này mà Chu Hy và Nho gia đời Tống sau này phát huy thành Tâm Học và Lý học đời Tống.

THUYẾT NHÂN NGHĨA CỦA MẠNH TỬ

Ông nói Nghĩa lý là con đường dẫn người ta trở về gốc tính Thiện, thể hiện lòng Nhân ái với đồng loại. Vì chú trọng vào con đường thực hiện đạo Nhân, nên Mạnh Tử ngày càng phát huy chữ “Nghĩa”.

Mạnh Tử đến nước Lương, Huệ Vương hỏi:

“Ngài từ xa đến, hẳn có phương thức làm lợi cho nước Lương?”

Đáp: “Chỉ có nhân nghĩa, không cần bàn về lợi”.

Nếu vua chỉ nói đến lợi riêng cho nước mình, quan cũng lo làm lợi cho riêng nhà mình, dân chúng ai cũng mưu toan thủ lợi cho thân mình. Người trên kẻ dưới lao xao tranh nhau cái lợi là đầu mối loạn, đất nước lâm nguy!

Vua trọng nhân nghĩa, coi kẻ tùy tùng thân thiết như chân, như tay mình, tất họ sẽ quý mến vua như cha, anh. Nếu bạc đãi họ như chó ngựa, họ sẽ coi vua như khách lạ. Nếu khinh dân như cỏ rác, họ sẽ coi vua như kẻ thù”.

Mạnh Tử là nhà Nho đầu tiên nêu cao tư tưởng “dân vi quý”, lấy dân làm gốc. Ông dùng chữ “*Bảo dân*” để hướng dẫn vương hầu lo bảo vệ dân, tạo xã hội an ninh, thịnh vượng:

Bảo dân nhi vương

Người thực thi Nhân đạo thì phải chuyên tâm chăm lo việc trị an, cũng như “đạo” của Đất là làm cho cây cỏ tốt tươi, như Khổng Tử đã dạy:

Nhân đạo mẫn chính, địa đạo mẫn thụ.

Kẻ cai trị mà không chăm lo cho dân có công ăn việc làm, kẻ bần cùng tất phải làm càn, thành đạo tặc, điều gì mà chẳng dám làm. “Để cho dân mắc tội, rồi lại giăng lưới bắt dân, là trò lừa đảo, có xứng đáng là kẻ lãnh đạo đất nước hay chăng”.

Vì dân sinh, Mạnh Tử đề nghị giới cầm quyền phải tiến hành chính sách cải cách ruộng đất theo phép tính điền, chia mẫu

ruộng ra làm chín ô đều nhau, ô chính giữa là *công điền*, 8 ô xung quanh chia cho 8 gia đình gọi là *tư điền*, nhà nào lo canh tác nhà nấy, nhưng đồng thời phải góp sức cày cấy cho công điền để lấy thóc nộp thuế cho nhà nước. Ông nói:

“Khu đất năm mẫu thì cho dân trồng dâu, người năm mươi tuổi có thể đủ lụa may áo. Lại khuyên họ nuôi gia súc thì người bảy mươi cũng có thịt mà ăn. Ruộng trăm mẫu, nhà nước đừng xâm phạm mùa cấy gặt của dân thì nhà tám miệng ăn cũng không lo thiếu ăn thiếu mặc”.

Tư tưởng *bảo dân* của Mạnh Tử thật là thành khẩn chu đáo và thực tiễn, chưa từng thấy ở Khổng Tử. Tuy nhiên, theo sử gia đời sau, chưa bao giờ nhân dân Trung Hoa được hưởng chế độ *Tĩnh điền*, từ xưa đến nay. Nó vẫn còn là một lý tưởng... trong mơ. Nó là một biện pháp thực hiện vương đạo song song với chủ trương giáo hóa, chống bá đạo, bạo quyền và bạo lực. Và vương đạo, cho đến nay, vẫn còn là giấc mơ ngàn đời. Các chư hầu thời Chiến Quốc đều theo bá đạo và đề cao quân quyền, trong khi Mạnh Tử tuyên bố:

“Đáng quý nhất là dân, quốc gia xã hội là thứ yếu. Hạng chót là vua”.

Dân vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh.

Ông phải thất bại là vì xưa nay không có kẻ lãnh đạo nào muốn nghe điều đó, dù nó là chân lý, là chính nghĩa.

MẠNH TỬ TRÊN MẶT TRẬN TƯ TƯỞNG CHIẾN QUỐC

Mạnh Tử phản ánh bầu khí sinh hoạt thời đại tương tranh, rõ rệt nhất là ở sách Mạnh Tử, ghi chép những trường hợp tranh biện giữa ông và các nhà tư tưởng đương thời.

Quyết liệt nhất là thái độ đối với Mặc gia và Dương gia. Ông nói:

“Ai có thể lập thuyết chống cự với tư tưởng Kiêm Ái của họ Mặc, và chủ trương Vi ngã của họ Dương, đều được chấp nhận là môn đệ của thánh nhân”.

Ông nói: Tà thuyết của Dương Chu, Mặc Dịch tràn khắp, thiên hạ không theo Dương thì theo Mặc học. Họ Dương *Vi ngã*, chỉ biết mình không chịu đem thân giúp đời, là không có vua. Họ Mặc, vì *Kiêm Ái*, coi người thân cũng như người ngoài, là không có Cha. Kẻ không cha, không vua là loài cầm thú... Đạo lý họ Dương, họ Mặc mà không trừ khử đi được thì làm sao Vương đạo của Phu Tử sáng tỏ lên được”.

(*Mạnh Tử: thiên Đằng Văn Công*)

Giữa lúc các chư hầu tranh quyền thôn tính nhau bằng bạo lực thời Chiến Quốc, Mạnh Tử cũng như những danh Nho như Tôn Khanh theo vết chân Khổng Tử đi du thuyết khắp thiên hạ, không được ai ngó tới. Cuối đời, ông trở về quê ở ấp Trâu viết bảy thiên sách như một loại “Hồi ký”, ghi lại những cuộc tranh biện với bách gia và vương hầu đương thời. Đời sau, sách *Mạnh Tử* được liệt vào hàng kinh điển chính thống của Nho học, chi phối hơn hai ngàn năm lịch sử tư tưởng Trung Hoa và cả vùng văn hóa Á Đông cho đến cận đại.

Tham khảo

- Legge, James. *The Life & work of Mencius*. Oxford: Clarendon Press, 1895.
- Richard, I.A. *Mencius on the Mind*. London: Trubner & Co., 1932.
- Ware, James. *The Sayings of Mencius*. New York: New American Library, 1939.
- Waley, Arthur. *Three Ways of Thought in Ancient China*. London: Allen & Unwin, 1939.

CÔNG TÔN LONG (KUNG SUN LUNG)

Sinh: 320 trước CN, ở nước Triệu, nay thuộc tỉnh Sơn Tây.

Tử: 250 trước CN.

Tác phẩm: Công Tôn Long Tử (Kun sun Lung Tzu) gồm 6 thiên.

Chủ điểm tư tưởng:

“Ngựa trắng không phải là Ngựa”

Bạch mã phi mã!

Biện chứng về Danh với Thực, một thuyết chính danh đặc biệt khác lối Chính danh định phận của Nho gia.

“Ngựa trắng” bao gồm khái niệm: “Sắc trắng” và “Hình ngựa”.

Danh từ “ngựa” chỉ một loài vật; mỗi con có một màu sắc “trắng” hay “đen” khác nhau. Mỗi cái khác biệt phải có một tên khác biệt. Cái Danh phải đối chiếu với cái Thực. Danh với Thực phải tương xứng với nhau, đó là nguyên lý Chính danh của phái Danh học.

— — —

Một học giả Tây Phương, Ian P. McGreal, viết: “Công Tôn Long xưa nay được coi là một trong những nhà luận lý học kiêm ngôn ngữ học xuất sắc và vô cùng quyến rũ đối với

chúng ta. Triết học Tây Phương chỉ có một nhân vật tương tự, gần với họ Công nhất là Zeno ở Elea (490 – 430 trước CN), khi ông nói “một người nhanh như Achilles không thắng được kẻ chạy chậm như con rùa, một khi rùa được phép chạy trước một bước”. Nhưng muốn hiểu Công Tôn Long, ta nên xem ông là một triết gia về ngôn ngữ học khởi từ ngôn ngữ Trung Hoa. Nhà luận lý Tây phương, dĩ nhiên không có câu nào giống như “Bạch mã phi mã”. Thật là một nhận định chính xác.

Ngoài ra, để hiểu Công Tôn Long và những biện sĩ như Huệ Thi, nên xem qua hoàn cảnh thời đại của họ: Lúc bấy giờ, vào thời Chiến Quốc hỗn loạn, họ chủ trương chống chiến tranh và tích cực đề xướng thuyết chính danh để thiết lập một nền tảng ổn định. Họ nói lên ước vọng hòa bình.

Tư tưởng, người đồng thời, cũng chia sẻ khát vọng hòa bình ổn định như Huệ Tử và Công Tôn Long, nhưng mỗi người vạch ra một phương án khác nhau. Tình trạng đó minh họa rõ ràng một nhận định của Khổng Tử: Tư tưởng trong thiên hạ là đa nguyên, mọi con đường khác nhau đều đi đến nhất trí, qui về một mục tiêu đại đồng.

“Thiên hạ đồng qui nhi thù đồ,

Nhất trí nhi bách lự”.

“NGỰA TRẮNG KHÔNG PHẢI LÀ NGỰA”

Công Tôn Long nêu câu hỏi: “Nói thế, có thể được không?” Và ông tự trả lời: “Được. Vì ngựa “là để gọi cái hình, trắng để gọi tên màu, gọi màu không phải là gọi hình. Do đó, ta bảo rằng Ngựa trắng không phải là ngựa”.

“Mã” giả, sở dĩ mệnh hình dã

“Bạch” giả, mệnh sắc dã

Mệnh sắc giả phi mệnh hình dã

Cổ viết: “Bạch mã phi mã”.

Mc Greal giải thích rằng: Vì ngựa trắng bao hàm màu (trắng) + hình (ngựa), và màu tách biệt với hình, cái này không phải là cái kia, không phải là toàn thể loài ngựa, cho nên có thể nói: Con ngựa trắng không phải là ngựa.

Công Tôn Long giải thích: “Ngựa trắng” là ngựa có màu.

Giả như có một con ngựa không màu, thì bấy giờ chỉ có ngựa mà thôi... “Ngựa trắng” là “ngựa” với “trắng”. Ngựa với Trắng là hai khái niệm, không phải một. Hai là hai, chứ hai không phải là một. Nên ta nói rằng “Bạch mã phi mã”.

Có người phản đối: Ở đời thường có con ngựa trắng, là có ngựa, chứ không thể nói là không có!

Nhưng biện sĩ vẫn nói: Thử hỏi mua một con ngựa, nếu ta không đòi hỏi màu vàng, màu đen chi hết, thì ngựa nào cũng đạt yêu cầu. Nếu đòi mua ngựa trắng, mà bán ngựa màu khác là không được.

Với chủ trương định danh chính xác như vậy, Công Tôn Long đề ra luận thuyết *Ly Kiên Bạch*. Ông dạy người ta căn cứ vào tri giác để chính danh, phân biệt phải trái, thị phi. “Kiên” là đặc tính cứng, rắn, cảm nhận được bằng xúc giác. “Bạch” là sắc trắng, chỉ cảm nhận được bằng thị giác mà thôi. Ta nhận ra được một hòn đá trắng, rắn chắc là phải nhờ đến hai giác quan khác biệt nhau, phải tách riêng ra, gọi là “ly”. Mỗi cơ quan có một công dụng riêng, một phận sự riêng. Chỉ mắt có khả năng nhìn và phân biệt được màu sắc. Xúc giác ở tay, sờ mó chỉ biết phân biệt cứng mềm, chứ không nhìn thấy được màu trắng. Ông nói:

“Mắt không thể biết được cái cứng, tay không thể thấy cái trắng.

Mỗi cơ quan có một trách nhiệm riêng rẽ, khác nhau, thì cái này không thể đại diện cho cái kia được”.

Mục bất năng kiên, thủ bất năng bạch...

Kỳ dị nhậm dã, kỳ vô dĩ đại dã.

“Khi bạch” tự nó có thể trắng, “kiên cố” tự nó có tính rắn chắc, mỗi cái tự nó có thể hiện hữu riêng biệt, không cần phải nhờ có hòn đá, thì làm sao người ta lại nói: có hòn đá rắn chắc? Nên ta phải tách rời từng phẩm tính riêng rẽ. Như thế, gọi là *nguyên tắc phân ly!*”

Thạch kì vô hữu, ô thủ kiên bạch thạch hồ? Cố ly dã!

Do nguyên tắc Ly dị, Công Tôn Long thiết lập chính danh độc đáo của mình. Ông nói: “Tách rời những cái khác nhau ra thành những khái niệm đơn biệt, đấy là con đường chính danh, chính đạo trong thiên hạ”.

Ly dã giả, thiên hạ cô độc nhi chính!

Thuyết chính danh của họ Công nhằm vào mục đích điều chỉnh cái thực. Cái danh đã chính thì cái điều này nhất định phải chỉ vào cái này, cái tên kia nhất định phải chỉ vào cái kia. Dùng tên này mà chỉ sang vật khác là không được. Mỗi danh từ là một khái niệm tương ứng với một vật cụ thể, có thực:

Danh thực vị dã!

Và điều chỉnh sự thực cho đúng cũng là làm cho danh xưng chính đáng.

Chính kỳ sở thực giả, chính kì danh dã!

(Danh Thực Luận)

BÌNH GIẢI THEO QUAN ĐIỂM TÂY PHƯƠNG

Trong tác phẩm *Lược Sử Triết Học Trung Hoa* (A Short History of Chinese Philosophy) học giả Phùng Hữu Lan giải thích “mật khẩu” của Công Tôn Long, như sau:

Khi nói “Bạch mã phi mã”, hình như ông muốn nhấn mạnh và phân biệt khái niệm phổ quát, một là “mã tính” (horseness) và “bạch mã tính” (white – horseness)

“Mã” là khái niệm phổ quát chung cho mọi con ngựa, cả loài ngựa.

“Bạch mã” là một đặc thù (particular), phải phân biệt với “Mã” phổ quát (universal). Vì vậy, ông phát biểu “Ngựa trắng không phải là ngựa”.

Họ Phùng còn giải thích thêm:

Theo biểu thức luận lý Tây phương, câu nói trên muốn làm nổi bật sự phân dị giữa các khái niệm “ngựa”, “trắng”, và “ngựa trắng”... Vì ba yếu tố dị biệt đó, mà Công Tôn Long nói “Bạch mã phi mã”.

Giả như trong đời thường, tôi muốn mua một ngựa trắng thì đơn giản là phải giao hàng cho tôi một ngựa trắng, chứ không giao bất cứ màu gì khác được.

McGreal cho rằng khái niệm luận của Công Tôn Long hiển nhiên là dễ hiểu đối với những người theo truyền thống luận lý của Plato:

Phổ quát tính “Bạch” không phải là phổ quát tính “Mã”

“Bạch mã” cũng không phải “Mã”

Rốt cuộc, một con “bạch mã” không mang phổ quát tính “Mã”.

Do đó, Bạch mã không phải mã.

TƯ TRÀO CHÍNH DANH Ở MỘT THỜI QUÁ ĐỘ

Từ thời Xuân Thu, Khổng Tử đã phải đề ra chủ trương Chính danh như một biện pháp tăng cường cho phương án giáo hóa Vương đạo. Sách Hán Chí viết: “Thời xưa, danh với

vị không đồng nhất, lễ nghi mỗi nơi, mỗi lúc một khác, nên Khổng Tử thấy cần phải chỉnh đốn danh vị. Ông nói: Danh không chính, thì lời lẽ không thuận, mà ngôn không thuận thì sự bất thành. Với Khổng Tử, *chính danh* nhằm ổn định *chính sự*. Chính danh để định phận sự trong xã hội, theo đúng Tam Cương: Vua tôi, cha con, vợ chồng. Mạnh Tử, thời Chiến Quốc, tiếp tục phát huy sự nghiệp đó, đề ra Ngũ thường: Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí, Tín thiết lập nền tảng luân lý cho thuyết chính danh của Nho gia: Lời nói phải trung thực, nói phải giữ lời, giữ “chữ Tín”. Ông chủ trương xây dựng xã hội từ gốc, coi ý dân là ý trời, lấy dân làm gốc: Quý nhất là cá nhân, thứ đến là xã hội. Vua chỉ là người lo việc nước, làm lợi ích cho dân. Vua không làm đúng phận sự đó, dân có quyền truất phế hôn quân.

Dân vi quý, xã tắc thứ chi. Quân vi khinh.

Những người đồng Chiến Quốc như Công Tôn Long, Huệ Thi, Đặng Tích đưa chữ Danh lên hàng đầu, lập thành phái Hình Danh. Đời nhà Hán, biệt phái này được gọi là Danh gia.

Tuân Tử nhận xét: “Giáo lý của họ không nhằm mục đích thiết lập hệ thống trị dân”.

Sử Ký cũng viết: “Họ chuyên định nghĩa các danh từ, không xét đến nhân tình, thế sự”. Họ đòi hỏi cái Danh phải xác thực. Danh phải biểu hiện cái Thực. Lời lẽ phải hợp luân lý, có trật tự, chính xác và minh bạch. Phát biểu của Danh gia quả thật là tỉ mỉ, công phu, sâu sắc, cần phải suy xét sâu xa mới mong hiểu được.

Tiếc rằng lời lẽ của họ thường có vẻ nghịch lý, quần chúng không ai hiểu nổi, như ta đã nghe Công Tôn Long nói: “Ngựa trắng không phải là ngựa”.

Huệ Tử còn nói: “Mặt trời giữa trưa cũng vừa là mặt trời sắp lặn về chiều. Vật vừa sống vừa chết”.

Nhật phương trung, phương nghệ

Vật phương sinh, phương tử.

Trang Tử, trong Nam Hoa Kinh cũng viết:

“Vừa sống vừa chết. Vừa chết vừa sống...

Trời đất với ta cùng sinh, vạn vật với ta là một”.

Thiên địa dữ ngã tinh sinh

Vạn vật dữ ngã vi nhất

Trang Tử có lời phán xét Huệ Tử:

“Huệ Thi có tài bao la mà không được gì. Đuổi theo ngoại vật hoài mà không biết đường quay về nguồn. Như hình chạy thi với bóng. Thương thay”.

Tuy nhiên, Trang với Huệ vốn là bằng hữu, và lời viết trong Nam Hoa Kinh rõ ràng chịu ảnh hưởng của đám Danh gia và Công Tôn Long. Tuy mỗi người một vẻ, nhưng nhiều tư tưởng gia thời Chiến Quốc đều ngả về khuynh hướng Hoài nghi. Danh học mở đường cho dòng tri thức duy nhiên, để trở thành tư tưởng đại đồng, siêu nhiên ở triết lý Lão Trang và Đạo học thời Tống sau này.

Tham khảo

- Hansen, Chad. *Language and Logic in Ancient China*. Mich: Michigan University Press, 1983. (Hansen cho rằng người Trung Hoa thường dùng danh từ tập hợp, “mass noun”, nên học giả Tây phương không cần và không nên tìm hiểu luận lý Công Tôn Long bằng cách đối chiếu với lối phân định danh loại cá biệt và phổ quát (Individuals and Universals) theo lối Plato).
- Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Illinois: Open Court Publishing Co., 1989.
- Fung, Yu – Lan. *A Short History of Chinese Philosophy*, 1948.

ĐỒNG TRỌNG THỦ (DONG ZHONG SHU / TUNG CHUNG – SHU)

Sinh: Khoảng 195 trước CN, tỉnh Quảng Xuyên – nay là Bắc Kinh, Trung Quốc.

Tử: Khoảng 115 trước CN, Quảng Xuyên.

Tác phẩm chính: Sách “Xuân Thu Phồn Lộ” (Chunqiu fanlu).

Chủ điểm tư tưởng:

Nhân sinh xã hội cũng như toàn cõi hiện tượng đều phải theo qui luật tự nhiên của Trời: đó là qui luật sinh hóa Âm Dương Ngũ Hành.

Người ta sinh ra từ khí Âm Dương, bản tính là Dương, tình là khí Âm hóa hiện. Âm Dương bao hàm năm tính khí Ngũ hành: Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí, Tín – Yêu người, biết phải trái, biết sống đúng lẽ nghĩa, thông minh hiểu biết trước sau, thành thực, giữ lời nói trước sau như một. Nhân ái thuộc hành Mộc ở gan, Nghĩa lý thuộc Kim ở phổi, Lễ thuộc Hỏa ở tim, Trí thuộc Thủy ở thận, Tín thuộc Thổ ở tì. Đó là quan niệm Thiên Địa Nhân đồng hợp Một Thể: “Thiên địa, vạn vật Nhất thể”. Nên lấy số tượng trưng: Trời, Đất, Âm, Dương, Mộc, Hỏa, Thổ, Kim, Thủy là 9 cộng với Người là 10, đầy đủ tất cả Trời, Đất và Người.

Trời sinh ra Người để duy trì và điều hành trật tự thiên nhiên và vua là người chịu trách nhiệm với Trời. Người làm sai đạo Trời thì sẽ bị khiển trách bằng thiên tai, hạn hán, bão lụt.

— — —

Theo sách Tiền Hán Thư, họ Đồng học thông kinh Xuân Thu của Khổng Phu Tử, đến đời Hán Cảnh Đế (143 – 134 trước CN được làm chức Đại phu. Ông thường buông màn đọc sách và giảng dạy đạo thánh hiền; nhiều học trò chưa bao giờ được thấy mặt thầy.

Sách viết: “Vì đạo lý nhà Ân suy đồi, Văn Vương phải làm sáng tỏ Chu Dịch.

Đạo nhà Chu hủ bại, Khổng Tử viết Xuân Thu để bày tỏ đạo Trời chấn chỉnh đạo Người. Sau khi bạo chúa Tần Thủy Hoàng đốt sách chôn học trò, đạo lý thánh hiền lại bị vùi dập tan tành. Đến thời Hán Cảnh Vũ mới có Đồng Trọng Thư nghiên cứu sách Xuân Thu, suy diễn lý Âm Dương, tái thiết nền tảng Nho học”.

Ông chấn chỉnh hệ thống tư tưởng Nho gia từ Khổng Tử qua Mạnh, Tuân, làm sáng tỏ Vương đạo qua quá trình lịch sử đối kháng với bá đạo. Ông nêu cao Thiên đạo làm tiêu chuẩn đạo lý chính trị, lấy luật Trời Đất tự nhiên làm mẫu mực cho nhân sinh, xã hội.

THIÊN ĐẠO TRONG VŨ TRỤ QUAN ÂM DƯƠNG

Vũ trụ quan này, theo Đồng Trọng Thư, bao hàm vạn vật, vạn sự trong nhân sinh, như cá với nước. Ông viết:

“Giữa khoảng Trời Đất có khí Âm Dương bao trùm con người như cá trong nước. Khí chỉ khác nước ở chỗ khi thấy khi không, lặng lẽ, bao la khắp cõi Trời – Đất – Người, nên không

bao giờ người ta rời khỏi nó, như cá không thể ra khỏi nước. Nước so với khí, như bùn so với nước, hòa lẫn với nhau, tuy hai mà một”.

Nhiên tắc Nhân chi cư thiên địa chi gian, kỳ do ngư chi ly thủy, nhất dã!

Do đó nhân sinh phải theo Thiên đạo, như con theo cha. Ông lấy vòng sinh hóa của Ngũ hành để biểu thị Đạo tự nhiên: Mộc sinh Hỏa, Hỏa sinh Thổ... y như cha mẹ sinh con. Trật tự xã hội cũng phỏng theo phương vị Ngũ hành: “Mộc ở bên phải, Kim ở bên trái, Hỏa ở trước mặt, Thủy ở sau lưng. Mộc ở phương Đông chủ khí mùa Xuân, Kim ở Tây chủ khí mùa Thu, Hỏa ở phương Nam, chủ mùa Hạ, Thủy ở phương Bắc chủ mùa Đông. Thổ đóng ở trung ương, gọi là Thiên nhuận, gồm cả khí bốn mùa. Thổ là cánh tay điều động của Trời”.

Năm hành giống như năm vị quan lớn trong một triều đình, mỗi vị một phận sự với một cách hành xử đặc biệt, tuy khác nhau hoặc có khi trái ngược nhau, nhưng bao giờ cũng liên kết, nhất trí cùng nhau thi hành đạo Trời.

Âm Dương là cái tương phản, hoặc đi hoặc về, hoặc bên phải, hoặc bên trái, cùng vận hành một lúc mà không cùng một đường, khi giao nhau thì hội hợp thành một lý. Nên có thể nói rằng: “Đạo Trời chỉ có Một chứ không Hai”.

Nhất nhi bất nhị giả, thiên chi hành dã!

Cái Một là chỗ bắt đầu, khởi điểm của mọi biến hóa, gọi là *Nhất Nguyên*. Chữ “nguyên” (元) cũng nói lên sự nhất trí ở điểm giao hội của các đường lối vận hành khác nhau, gọi là *nhất lý* hay “đại lý”:

Tịnh hành nhi bất đồng lộ, giao hội nhi các đại lý.

Nguyên lý thường hằng của đạo Trời vốn là vận hành tương phản, như thế:

Thiên chi thường đạo, tương phản chi vật dã!

Theo Đồng Trọng Thư, chỉ có thánh nhân mới có khả năng liên hợp mọi sự thể dị biệt về mối uyên nguyên của Thiên đạo.

Duy thánh nhân năng thuộc vạn vật ư nhất nhi hệ chi Nguyên dã. Thánh nhân là người có thể tham gia vào việc Trời Đất vì con người có liên hệ, gắn bó mật thiết với trời;

“Trời là tổ của muôn vật... Trời cũng là tăng tổ phụ của người”. Cho nên, nhân loại mới theo gương Trời, theo ý chí của Trời mà hóa thành nhân ái, lấy Thiên lý làm chính nghĩa”.

Nhân chi huyết khí, hóa Thiên chí nhi nhân

Nhân chi đức hạnh, hóa Thiên lý nhi nghĩa.

Những chữ Thiên của họ Đồng tuy thân thiết với con người như thế, nhưng không hề được nhân cách hóa như một “ông Trời”. Tuy có ý chí và quyền lực vô song, nhưng Thiên vẫn chia sẻ với Địa và để cho con người tham gia vào *cuộc hóa sinh*, bởi vì Người với Trời Đất đồng một thể tính. Nhưng vua đã nắm Mệnh Trời mà làm sai sẽ bị khiển trách bằng thiên tai. Nếu vua không biết sám hối, dân có quyền truất phế. Chính quan niệm này mở đường cho những cuộc khởi nghĩa lật đổ bạo quyền và cả nhiều phong trào tôn giáo làm cách mạng vào những thế hệ sau.

Tham khảo

- Hsiao, Kung – chuan. *A History of Chinese Political Thought*. NJ. Princeton U. Press, 1979.
- Fung, Yu – Lan. *A History of Chinese Philosophy*. NJ. Princeton U. Press, 1953.
- Nguyễn Đăng Thục. *Lịch sử Triết học Đông phương*.

QUÁCH TỬ TƯỚNG (GUO XIANG / KUO HSIANG)

Sinh: Thế kỷ III TL (Tây lịch) ở Hà Nam, Trung Hoa.

Tử: 312 TL.

Tác phẩm chính: Trang Tử chú (sách chú giải tư tưởng Trang Tử).

Chủ điểm tư tưởng:

Vũ trụ theo đạo Tự nhiên, vạn vật tự sinh hóa.

Không có vật nào độc lập, tuy khác biệt và phản trái nhau nhưng bao giờ cũng cần có nhau, không thể thiếu nhau:

Tương phản nhi bất khả dĩ tương vô!

Vũ trụ là một trường biến dịch, tự sinh tự hóa theo luật tự nhiên. Vì theo đạo Tự nhiên nên không cần phải làm gì mà mọi vật đều tự làm một mình, không cần giúp đỡ.

“Vô vi nhi vô bất vi”

Cái biết của người ta rất là giới hạn so với những cái không thể biết. Nên biết dừng lại ở biên giới giữa cõi khả tri và bất khả tri.

Theo lý tự sinh thì “Hữu” không thể từ “Vô” mà sinh:

“Vô không thể hóa thành Hữu và ngược lại, Hữu không thể hóa thành Vô”. Không hề có tạo hóa, chỉ có Độc hóa:

Sự sống tự sinh, do độc hóa mà sống. Vậy thì cái chết cũng là tự chết, không phải do cái sống mà ra.

Sau thời kỳ “Bách gia chư tử” cuối đời Đông Chu (khoảng 771 – 221 trước CN) là đến thịnh kỳ của Đạo học, vào cuối đời Hậu Hán, một giai đoạn chính trị phân hóa, xã hội rối loạn thời Nam Bắc Triều (thế kỷ III – V). Tuy Pháp học và Nho học vẫn còn được trọng dụng, nhưng Đạo giáo bắt đầu vươn cao, mở rộng khắp nơi. Có lẽ vì một nguyên nhân chính là nhân tâm bất an, chính trị rối loạn, các danh sĩ như Vương Bật, Hưởng Tú, Quách Tượng nổi lên gây phong trào Đạo học.

Theo lời sách Tấn Thư, Hưởng Tú là người mở đầu phong trào chú thích Trang Tử, và Quách Tượng tiếp tục phát huy những ý nghĩa uẩn súc trong Nam Hoa Kinh. Nay các văn bản của họ Hưởng đã thất lạc hết, nhưng nhiều điểm tư tưởng đã được đúc kết trong sách của Quách Tượng.

CHÚ GIẢI VỀ ĐẠO “TỰ NHIÊN”

Lão Tử thường dùng chữ “Tự nhiên” với nhiều ngụ ý về công dụng khác nhau của Đạo:

“Người theo phép Đất, đất theo Trời, trời theo Đạo, đạo theo phép tắc Tự nhiên (chương 28). Ta chỉ phụ giúp tính Tự nhiên cho vạn vật tự nảy nở chứ không làm gì cả (chương 60).

Trang Tử cũng hiểu chữ Tự nhiên là Vô Vi:

Làm theo tự nhiên là không tự ý làm theo tư dục.

Vô Vi là làm theo tự nhiên, chứ không phải là không làm.

“Vô vi nhi tài tự nhiên hĩ”

Quách Tượng dùng chữ “Độc hóa” để giải thích “Tự nhiên”: Vật tự nhiên là tự nó không nương tựa vào đâu cả, tự sinh mà không có nguyên do, không mục đích.

Chữ “Đạo” trong chương 6 Nam Hoa Kinh cũng là Tự nhiên độc hóa, không phải là tạo hóa cũng chẳng phải tạo vật. Nói cách khác, Đạo không phải là nguyên nhân đầu tiên, không sinh, không diệt nên phải gọi là “Không”.

Nó không tạo ra thần linh, cũng không sinh ra vạn vật. Quý thần Tự nhiên mà linh thiêng, vạn vật cũng tự nhiên độc hóa. Đạo hiện sinh ở khắp mọi nơi nhưng dù ở đâu thì nó vẫn là Không mà thôi. Chính bởi tính Không đó mà nó trở nên hữu dụng, như Lão Tử đã nói.

Đạo ở giữa tôi và anh, giữa chúng ta và cây cỏ, là tương quan siêu hình giữa tinh cầu của chúng ta với những hành tinh khác.

Bởi đạo, tất cả đều liên quan với nhau, không có gì độc lập.

Về điểm này, học giả Phùng Hữu Lan cho rằng họ Quách gần với khuynh hướng duy vật Mác – xít, theo thuyết tất định (Determinism) của Newton(!). Nói vậy là mâu thuẫn với chính phát biểu của ông về chương 14 trong Trang Tử chú: “Chúng ta nói rằng có thể biết một số nguyên nhân của cõi hiệu tượng, nhưng liệu có thể biết nguyên nhân đầu tiên của những nguyên nhân kia chẳng? Cứ việc tiếp tục truy ngược như thế, chúng ta sẽ có lúc phải ngưng tại một cái tự nhiên sinh, không biết nguyên nhân từ đâu mà có! Nó là cái tự nhiên”.

Ngược lại, nếu theo thuyết Tất định, mỗi sự thể hiện hữu đều có nguyên nhân tiền định, có tính qui luật!”

James D. Shellman cũng cho rằng họ Phùng mắc lỗi “khái quát hóa” vì bất cứ ai đề cao Tự nhiên là “duy vật”, ai phủ nhận nguyên nhân đầu tiên, phủ nhận tạo hóa là “vô thần”.

Theo Quách Tượng, làm theo Tự nhiên là một hành vi tự do, không do thúc đẩy của tư dục, ý chí chống tự nhiên. Ở đây, “tự do” phản nghĩa với qui luật “tất định” và những qui ước nhân tạo: Bất ngựa chạy chậm, bất người ta chạy nhanh là trái tự nhiên, tiêu diệt tự do. Hành động thuận theo tính tự nhiên là hành động tự do.

Để phát huy tính tự do giữa xã hội và vượt qua những qui ước giả tạo, phản tự nhiên, người ta cần phải hiểu nghĩa chữ “quên” của Đạo sĩ: khi hành động vô vi, hồn nhiên, ngẫu hứng thì ta không còn “nhớ” điều lệ, qui luật gì nữa. Chỉ làm theo khả năng của mình, quên hết những “chỉ tiêu” do thiên hạ bày đặt, tổ chức thi đua. Quên hết những “kiến thức”, những mẫu mã quá khứ, và tất cả những dục vọng ngông cuồng, những ý đồ muốn vượt ngoài khả năng tự nhiên của mình. Quên hết tất cả, tự nhiên ta sẽ đạt được tự do, bình đẳng như Trang Tử trong thiên Tề Vật Luận. Phép “quên” này được nhà Thiền vận dụng vào phép “Tọa vong”.

Tham khảo

- Fung, Yu – Lan. *Chuang Tzu, A New Selected Translation with an Exposition of Kuo Hsiang's Philosophy*. Shanghai: Commercial Press, 1933.
- *A History of Chinese Philosophy*. Princeton U. Press, 1952.
- Ziprorym, Brook. “The Self – so & Its Traces in Guo Xiang’s Thought”. *Philosophy East & West*. 43/3, July 1993.

HUYỄN TRANG

(HSUAN – TSANG / XUANZANG)

Sinh: 600 CN – phủ Khai Phong, Hà Nam, Trung Hoa.

Tử: 664 CN – Ngọc Hoa Thiền Viện, Trường An, Trung Hoa.

Tác phẩm chính: Thành Duy Thức Luận (659) (Chengweishi lun), Tây Du Ký (646) (Hsi yü chi).

Chủ điểm tư tưởng:

Phật pháp cần có luận lý.

Những khái niệm siêu hình học như Phật tính, Phật tâm, Như Lai, Pháp đều là giả danh, không có thực.

Cái thực là cái vô thường trong hiện tượng sinh diệt miên man, biến hiện từng phút giây.

Cái “thực” tương đối và phản nghĩa với “giả danh”.

Huyền Trang là vị tăng nổi danh học sĩ và dịch giả vĩ đại nhất về Phật học ở Trung Hoa đời nhà Đường. Tây Du Ký là tác phẩm quan trọng, ghi chép tỉ mỉ cuộc hành hương suốt 16 năm của ông ở Ấn Độ và Trung Á. Trở về cố hương, Huyền Trang còn dành 19 năm để dịch thuật 74 tập kinh Đại tạng Bát Nhã Ba La Mật (Mahā – prajñā-pāramita Sutra) vào khoảng bảy tám ngàn trang.

ĐỘNG LỰC THỨC ĐẨY HUYỀN TRANG QUA ẤN ĐỘ

Vào khoảng đầu thế kỷ VII, Trung Hoa tràn ngập những bản dịch kinh điển Phật giáo, đủ mọi lập luận, dị biệt, phản bác lẫn nhau, bao gồm cả giáo lý của Nagarjuna (Long Thọ) và Vashubandhu (Thế Thân). Đó là thời suy mạt của nhà Tùy, khắp nơi loạn lạc, hạn hán, đói khổ và chết chóc. Quần chúng vô vọng kéo nhau đến chùa tìm nơi cứu khổ.

Chỉ riêng ở Trường An, kinh đô nhà Đường, là nơi yên ổn, an toàn cho giới học sĩ làm việc và nhà Phật truyền bá đạo pháp. Huyền Trang tới Trường An gặp cơ hội học hỏi với khá nhiều danh sư. Ông nhận thấy kinh sách Phật giáo tuy nhiều nhưng vẫn còn thiếu nguồn sách gốc từ Ấn Độ.

Đây là lý do ông quyết định sang Thiên Trúc (Ấn Độ) để thỉnh kinh.

Mặc dầu triều đình không cho phép, Huyền Trang vẫn tự ý tìm đường vượt biên. Trải qua hơn một năm, trèo đèo, lội suối, vượt sa mạc Trung Á, có khi đói gần chết, có khi gặp bọn cướp của giết người, cuối cùng ông cũng tới được đất Phật.

Ở Ấn Độ, Huyền Trang mới khám phá một điều: kinh sách Phật truyền sang Trung Hoa thiếu mất nhiều chương quan trọng, và nhiều bản dịch thô thiển, sai lạc chính giáo. Đáng tiếc nhất là Phật học Trung Hoa chỉ phổ biến sách kinh và luật (*Kinh tạng và Luật tạng*) thiếu hẳn phần *Luận tạng*, tức là phần lý luận thường dùng ở Ấn Độ để củng cố lập trường đức tin, bảo vệ và phát huy Phật pháp, và đặc biệt là lý luận phản bác các luận điệu đả kích của các giáo phái đương thời.

Huyền Trang đi khắp lục địa Ấn Độ, trong vòng 6 năm, qua thăm hơn trăm nước, tham khảo mọi kinh sách nhà Phật. Ông từng được mời làm chủ tọa và luận chủ một đại hội ở thành Kanauj (Khúc Nữ) gồm hơn bốn ngàn tăng lữ Đại thừa và Tiểu thừa, cùng với hơn hai ngàn thánh chúng Bà La Môn và nhiều

giáo phái khác. Ông đọc bài luận giảng “Phá Ác Kiến”, không có ai phản bác được điều gì.

Vào thời đó, có bốn quan điểm tư tưởng nổi bật trong Phật giáo Ấn Độ:

1. Phái Trung Quán với Long Thọ thuộc Đại Thừa.
2. Phái Duy Thức hay Du Già thuộc Tiểu Thừa.
3. Kinh lượng bộ.
4. Nhất thiết hữu bộ.

Họ cùng nêu ra một vấn đề: Cái gọi là “Thực tại” có thực hay chỉ là giả danh. Nếu có thực, thì bản thể của nó là vật chất hay tinh thần? Mỗi phái trả lời một khác.

Phái Trung Quán (Madhyamika) đáp là có. Bản chất của Thực tại là “Chân Không” (Sunyata).

Phái Duy Thức (Vijnana Vada) khẳng định rằng chỉ có Thức là thật, vật chất là giả hợp.

Nhất thiết hữu bộ (Vaibhasika) nhận định rằng tất cả vũ trụ vạn vật khách quan là có thật.

Kinh lượng bộ phản bác lại chủ trương “nhất thiết hữu”.

Còn lại vấn đề Nhận thức “Làm sao biết được thực tại khách quan bên ngoài ý thức là có thực?”

Phái Hữu Luận cho rằng người ta có thể trực tiếp nhận biết ngoại vật bằng tri giác. Kinh lượng bộ không tin ở trực giác đó: phải kết hợp tri giác với suy luận.

TRIẾT HỌC TÍNH KHÔNG

Long Thọ bồ tát (Nagarjuna) quảng diễn nguyên lý Nhân Duyên Sinh của Phật tổ thành luận thuyết Chân Không (Sunyata) bao gồm 8 Không: Không sinh, Không diệt, Không lai,

Không khứ, Không nhất, Không nhị, Không còn, Không mất.

Vạn vật do tương quan nhân duyên mà sinh thành, mỗi vật không có tự tính độc lập, nên coi như “không sinh”. Đã không sinh thì cũng không tự diệt. Hành vi của con người, cũng do các nhân duyên hỗ tương, không thể chủ động, tự động đến, tự động đi, nên coi như không lai, không khứ”. Trong vòng tròn vận hành của nhân duyên, một nguyên nhân này có thể là hậu quả của một nguyên nhân trước nữa, nên trong vòng nhân quả trùng trùng điệp điệp đó, không thể nghĩ bàn gì về cái mất cái còn. Tám điều không thể nghĩ bằng lý trí, không thể làm bằng danh lý đó gọi là “*Bát bất tư nghị*”.

Long Thọ viết: “Không có đặc tính sự vật nào độc lập hay không phụ thuộc nhân duyên (điều kiện) sinh thành của nó, nên không sự vật nào có tự tính cả. Sự thể phụ thuộc nhân duyên như thế gọi là Tính Không, hay là Chân Không”.

Nói đến “Không”, người ta thường hiểu lầm nó là hư vô. Thực ra trong tư tưởng Ấn Độ, “Sunyata” được dùng để chỉ cái Tâm (Citta): nó không hình sắc, trong sáng, thuần khiết, thanh tịnh: “Chân Không cũng chính là chân tâm. Và tâm là Thức, bao hàm cả ý thức, và những tầng sâu thẳm trong Tâm như tiềm thức, vô thức, siêu thức trong phân tâm học Tây phương hiện đại.

Không luận là một biện chứng pháp giải tỏa những tri thức luận cực đoan giữa “Có” và “Không”, giữa những khái niệm Tương đối và Tuyệt đối. Nó giải phóng những tư tưởng hay tín ngưỡng một chiều, phân biệt nội tâm với ngoại vật. Đó là con đường Trung Đạo của Đại thừa.

THÀNH DUY THỨC LUẬN CỦA HUYỀN TRANG

Duy thức học khởi từ Asanga (Vô Trước) và Vasubandhu (Thế Thân) tới Silabhadra (Giới Hiền) và qua Huyền

Trang đời Đường mới truyền sang Trung Hoa. Tác phẩm Thành Duy Thức Luận của Huyền Trang dựa trên 30 bài thi tụng của Thế Thân Bồ tát, nói về 8 thức, 3 tự tính và 100 pháp.

Thành Duy Thức Luận còn lưu truyền đến ngày nay là văn bản do Khuy Cơ san định và bình chú. Phần gốc là 30 bài tụng, mỗi bài gồm 4 câu thơ ngũ ngôn. Các bài đầu thuyết giảng về các tướng dạng dị biệt của hiện tượng, gọi là “Thức Tướng”. Bài thứ 25 nói về pháp tính Duy Thức. Phần cuối đề cập đến một số danh sư về Duy Thức học ở Ấn Độ.

Tiền đề của Duy Thức Luận là phá “nhị chấp” Ngã và Pháp, để nêu lên chân lý Tính Không: các pháp đều Vô thường, Vô ngã, tất cả là Chân Không. Mọi sự thể đều biến hóa từng giây phút không có gì trường tồn, không bản ngã. Ngoài tâm thức ra, mọi sự vật khách quan hay các “pháp” (dharma) đều không có thực tính. Tất cả là giả ngã, giả pháp, chỉ có Thức là thật.

Khởi đầu quyển luận, một người ngoại đạo nêu vấn đề:

“Nếu chỉ có Thức là thật, tại sao thánh giáo và người đời vẫn thường nói rằng có Ngã, có Pháp?”

Luận chủ Thế Thân đáp:

“Nói có Ngã, có Pháp (có Ta, có Vật) là chỉ nói về giả ngã, giả pháp chứ không phải Thực ngã, Thực pháp. Những khái niệm về “chủ thể, khách vật” đó đều do ý thức vọng tưởng, ngụy tạo ra cả.

Do giả thuyết Ngã, Pháp

Hữu chủng chủng tướng chuyển

Bi ý thức sở biến

Dựa vào thức căn bản (thức thứ Tám “Alaya”) 5 tri thức (giác quan) sẽ tùy duyên, tùy trường hợp mà hiện lên như nước gặp gió mà nổi sóng từng đợt, từng lúc. Riêng thức thứ sáu là Ý thức thì luôn luôn hiện diện, chỉ trừ khi người ta đạt cõi trời vô tưởng, hay nhập hai thiền định vô tâm, ngủ say hoặc chết ngắt – thì Ý thức mới tạm lắng xuống mà thôi:

Ý thức thường hiện khởi

Trừ sinh vô tướng thiên

Cấp vô tâm nhị định

Thụy miên dữ muộn tuyệt!

Chính bởi tại Tâm (Alaïda thức), Ý (Mạt na thức) và Thức (Mano vijnana) mà con người vọng tưởng ra Ngã, Pháp và sinh tậ chấp ngã, chấp pháp, tưởng rằng có Ta có Vật thật sự. Sự phân biệt hay ngã chấp đó nằm lì ở thức thứ sáu, tức là Ý thức.

Tham khảo

- Beal, Samuel. *Si – Yu – Ki: Buddhist Records of the Western World* (Tây Du Ký) N.Y: Paragon Book, 1968
- Tat, Wei. *Ch'eng Wei Shih Lun: The Doctrine of Mere – Consciousness*. Pub. Committee, 1973.
- Waley, Arthur. *The Real Tripitaka*. NY: Macmillan, 1952.

CÁT TẠNG (JIZANG/ CHI – TSANG)

Sinh: 549, gần địa phận Nam Kinh (Nanking), Trung Hoa.

Tử: 623.

Tác phẩm chính: Trung Quán Luận Thư (Bình giải Mādhyamika)

Nhị Đế Tạng, Nhị Đế Nghĩa (Ý nghĩa Luận lý học Nhị đế), Tam Luận Huyền Giải, Đại Thặng Huyền Luận (Ý nghĩa Huyền diệu của Đại thừa).

Chủ điểm tư tưởng:

Sự chấp nhất một quan điểm tuyệt đối, hoặc sự gán bó, tin tưởng ở giả danh là rời xa thực tại tương đối, là nguồn gốc đau khổ. Thực tại là vô thường, không có gì vĩnh cửu.

Luận lý Đại thừa là một cách dùng ngôn ngữ để “tố cáo” ngôn ngữ giả tạo trong luận lý. Dùng ngôn ngữ để phản bác ngôn ngữ, thông qua giả danh để đạt tới thực tại như thực: Đó là phép Nhị Đế.

— — —

G giữa các danh tăng Phật giáo, Cát Tạng nổi tiếng “thần đồng”, mới 7 tuổi đã ngộ được nghĩa lý cơ bản của giáo

lý Đại thừa. Ngoài ra, ông còn có thể nắm bắt được mấu chốt của mọi vấn đề trong thiên hạ.

Ông theo Tam Luận Tông (Mādhyamika), chuyên luận về Trung Đạo (Trung quán luận). Tông này khởi từ đại sư Ấn Độ Cưu Ma La Thập (Kumārajīva, 344 – 413, TL), một dịch giả hàng đầu và nhà truyền giáo tích cực nhất trong Phật giáo Đại thừa tại Trung Quốc.

Cát Tạng tiếp nối sự nghiệp Cưu Ma La Thập vào khoảng 160 năm sau, giữa thế kỷ VI. Ông vừa dịch vừa chú giải nhưng việc chú giải các sách luận lý ngày càng quan trọng hơn.

Tác phẩm quan trọng và có ảnh hưởng lớn nhất của Jisang là “Thi tụng về Yếu chỉ Trung Đạo”. (Mulamādhyamika kàrikas). Ngoài ra, phải kể đến “Bách luận (Sata shastra) Thập Nhị Môn Luận (Dvadasa – nikaya shastra).

LUẬN VỀ CHÍNH GIÁC

Theo Tam Luận Tông, có rất nhiều con đường hướng về chân lý, nhưng đường nào cũng đầy trở ngại gian nan. Ba hướng cuối cùng, tập trung mọi chi nhánh, một là thiên về “Hữu” hai là thiên về “Vô”, và ba là Trung Đạo, không “hữu”, không “vô”.

Trung Quán Luận thiết lập nền tảng luận lý để khai mở con đường giữa rừng ngồn luận của những lý thuyết về “thực hay hư, có hay không, đúng hay sai ...”

Cát Tạng dùng chữ “chính” để chỉ hướng Trung Đạo, điểm chính không thiên lệch sang bên phải hay bên trái. Quan điểm này tương tự đường lối Trung Đạo của Nho gia. Nhưng nội dung tư tưởng gần với Đạo gia, Danh gia, hơn là Nho gia. Dụng ngữ Phật học Trung Hoa hầu hết là danh từ của Đạo gia, căn bản nhất là những chữ “vô, hữu, vô thường, vô ngã ...”

Trong Trung Quán Luận sơ, Cát Tạng viết:

“Thế giới hiện hữu xuất sinh từ Vô, tức là Vô có trước Hữu, Hữu sinh sau Vô, nên gọi là Bản Vô”.

Bản Vô giả vị hữu sắc pháp, tiên hữu ư Vô.

Cùng một ý đó, Lão Tử đã từng nói:

Vật sinh ư Hữu, Hữu sinh ư Vô.

Chữ *Chính* trong Phật học Trung Hoa cũng viết y như chữ *chính* ở các thuyết chính danh của Nho gia và Danh gia, cũng đôi khi chấp nhận khái niệm phân biệt giữa Danh và Thực, vì *chính giác*, ở một số trường hợp, là nhận biết sự dị biệt giữa giả danh và sự thực. Nhưng theo luận lý Nhị Đế (Chân Lý Hai Tầng), muốn đạt chính giác thì phải vượt thoát những khái niệm cực đoan như Hữu và Vô, Sắc và Không, Giả và Thực, Danh và Sự... Tuy nhiên, muốn vươn tới tầng cao siêu thoát đó, người ta vẫn phải thông qua hạ tầng giả danh của ngôn ngữ thông tục. Nên kinh Nhị Đế viết: “Chư Phật thuyết pháp đều dựa vào phép Nhị Đế”.

Muốn thuyết giảng Chân Lý tuyệt đối (Chân Đế), nhà Phật không thể tránh khỏi ba loại khái niệm tương đối (Tục đế):

- Một là nói về sự thật tương đối trong cõi thế (Hữu), phân biệt với chân lý tuyệt đối (Vô).

- Hai là giảng giải rằng cả Hữu và Vô đều là giả danh, vì chân lý tuyệt đối chẳng phải là “Có”, chẳng phải là “Không”.

- Ba là làm sao tránh rơi vào thái độ chấp Vô, chấp Hữu, hoặc chấp nhận không phi Hữu không phi Vô. Dù có hay không, cũng vẫn còn nằm trong vòng Tục Đế.

Phép biện chứng độc đáo này được gọi là *Nhị đế tam chủng*. Nó liên tục phủ nhận mọi cực đoan, phủ nhận Vô và Hữu, phủ nhận cả Chân đế lẫn Tục đế để chỉ ra Trung Đạo. Nhưng tin tưởng tuyệt đối, hay chấp nhất vào một con đường thứ ba này cũng vẫn còn dọa trong vòng chân lý thế gian. Nếu chưa phủ

nhận nốt cả Trung đạo thì vẫn chưa đạt đến nghĩa đế tối thượng của Trung Đạo:

Phi thiên phi trung, nãi thị trung đạo đệ nhất nghĩa đế dã.

Không thiên lệch, không chấp ở giữa, đó là phép biện chứng Nhị Đế tam chủng của Trung Đạo luận. Cát Tạng nói tóm lược: “Tầng thứ nhất của hai chân lý đã gạt bỏ được thì tầng chót cũng nên bỏ luôn”.

Tham khảo

- Chan, Wing-tsit, trans and comp. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N.J.; Princeton University Press, 1963.
- Cheng, Hsueh-Li. *Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources*. New York: Philosophical Library, 1984.
- Gadjin, Nagao. *The Foundational Standpoint of Madhyamika Buddhism*. Translates by John Keenan, Albany, N.Y.: Suny Press, 1989.
- Robinson, Richard. *Early Madhyamika in India and China*. New York: Samuel Weiser Inc, 1978.

HUỆ NĂNG (HUINENG)

Sinh: 638, tỉnh Quảng Đông, Trung Hoa.

Tử: 713

Tác phẩm chính: Lục Tổ Đàn Kinh (Pháp Bảo Đàn Kinh)

Chủ điểm tư tưởng:

Người ta, ai cũng có khả năng giác ngộ, có thể thành Phật.

Phật tính không hình tướng, vốn thanh tịnh, không giao động.

Nên để Tâm tự nhiên, không nên cố ý cưỡng cầu tìm Phật. Không chấp giáo điều thì Phật tính sẽ hiển hiện. Có người không cần tu lâu, không cần kinh sách vẫn có thể “đốn ngộ”: “Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ Tâm”.

— — —

Huệ năng, theo dòng truyền thừa từ Tổ sư Thiền tông Bồ Đề Đạt Ma (Bodhidharma), được kể là Đệ lục tổ (vị tổ thứ VI): Đạt Ma là đệ nhất tổ, truyền y bát cho Huệ Khả. Tiếp đến là Tăng Sán, Đạo Tín, Hoằng Nhẫn (tổ thứ V).

Pháp Bảo Đàn Kinh của Huệ Năng cũng gọi là Lục Tổ Đàn Kinh, được coi như “thánh kinh” của Thiền Tông, Trung Hoa do đệ tử Pháp Hải ghi chép lời tổ thuyết pháp ở Triều Châu năm

677. Bản kinh tìm thấy ở vùng Phật động Đôn Hoàng năm 1900, theo các học giả như Philip B. Yampolsky và Wing – tsit Chan, được coi là văn bản chuẩn xác nhất.

Quá trình tu hành của Huệ Năng được ghi trong Đàn Kinh theo lời tự thuật của ông, như sau:

“...Ta mồ côi cha từ sớm, cùng mẹ già từ Lĩnh Nam qua Nam Hải, sống đời cùng khổ, phải ra chợ bán củi. Một hôm gánh củi qua một nhà, nghe có tiếng tụng kinh. Vừa nghe kinh, tâm ta bỗng sáng. Hỏi ra mới biết là kinh Kim Cương.

Lại hỏi: học kinh ở đâu. Người ấy đáp:

Ở chùa Đông Thuyền, huyện Hoàng Mai, xứ Kỳ Châu. Sư trụ trì là ngũ tổ Hồng Nhẫn, nuôi dạy hơn năm ngàn người. Ngài dạy rằng kẻ tu hành, dù tại gia hay xuất gia, chỉ cần kiên trì tụng một kinh Kim Cương là có ngày giác ngộ.

Ta nghe rất mừng, nảy ý nguyện đi tu. Vừa nay, có người cho mười lượng bạc, ta vội thu xếp lo cho mẹ già, rồi tìm đường lên chùa. Đi hơn một tháng mới tới làng Hoàng Mai, vào chùa lạy Tổ.

Ngài hỏi: Người từ đâu đến, có ý nguyện gì?

Ta thưa: Con là dân đen ở Lĩnh Nam, tới đây chỉ vì muốn cầu học thành Phật.

- Dân mừng mán ở Lĩnh Nam thì làm sao thành Phật được.

- Phật tính vốn không phân biệt Bắc Nam, chủng tộc... Con tuy là thân mừng mán, nhưng Phật tính có gì khác biệt với Tổ đâu?

Tổ nói: Thằng mán này thực là có căn tu. Thôi được, xuống nhà dưới theo mọi người làm việc đi.

Từ đó, ta làm việc giã gạo, bổ củi... được hơn tám tháng.

Một hôm, Tổ tập hợp môn đồ, dạy rằng: Các con hãy y theo Bát nhã mỗi người từ tâm làm một bài kệ cho ta xem. Ra làm ngay đi, không dẫn đo suy tưởng. Người giác ngộ nói ra là kiến

tính tức thời thành Phật ngay. Ai tỏ ra giác ngộ như thế, ta sẽ truyền y bát cho làm Đệ lục tổ.

Nửa đêm, thượng tọa Thần Tú lên ra vách tường phía nam, viết bài kệ:

Thân là cây Bồ đề

Tâm như đài gương sáng

Luôn luôn chăm lau chùi

Chớ để vương bụi trần.

(Thân thị Bồ đề thụ, Tâm như minh kính đài, thời thời cần phát thức, vật sử nhạ trần ai).

Sáng hôm sau, Tổ thấy bài kệ, bảo mọi người chép lấy mà tụng niệm thì có thể tránh xa đường xấu. Ai cũng khâm phục, khen hay. Nửa đêm, Tổ gọi Thần Tú hỏi có phải ông làm bài kệ kia không. Tú vỗ ngực xác nhận, rồi hỏi: Tú không dám mong cầu ngôi vị Tổ, chỉ xin ngài xét xem đệ tử có chút trí tuệ nào không?

Tổ dạy: Các hình tướng đều là hư vọng.

Nay người ví thân tâm như cái cây, cái gương, thì chưa thấy được chân tâm bản tính. Cách kiến giải đó chỉ mới ở ngoài cửa ngõ, chưa nhập được vào cội Vô thượng Bồ Đề, trong đó vạn vật hiện tượng dường như không biến dịch, tâm như không thay đổi, tất cả không còn hình tướng hư vọng.

Hãy thử làm một bài khác xem sao.

Tú mất ba bốn ngày không được một câu, có vẻ hốt hoảng ra mặt. Trong khi đó, bài kệ kia vẫn được nhiều người ngợi khen và truyền miệng. Một hôm nghe một chú tiểu đọc kệ, Huệ Năng hỏi bài gì của ai. Chú thuật lại việc sư Tổ muốn truyền y bát cho một người nào giác ngộ, nói lên Phật tính trong một bài kệ. Thượng tọa Thần Tú đã viết bài “vô tướng” này trên vách phía nam. Tổ dạy mọi người nên tụng bài này sẽ tránh được con đường ác, ích lợi cho đường tu hành.

Huệ Năng nhờ chú tiểu dẫn lên thiền đường để chiêm bái bài kệ. Gặp quan biệt giá Giang Châu họ Trương, ông nói là không biết chữ, nhờ đọc lên cho nghe. Rồi ông lại nhờ họ Trương:

- Tôi cũng có một bài, phiên ngài viết giùm lên tường.
- Anh không biết chữ mà làm được kệ ư?
- Tôi tuy còn sơ học, nhưng cũng có thể nói lên chút tâm Bồ đề. Xin viết rằng:

Bồ đề bản vô thụ

Minh kính diệc phi đài

Bản lai vô nhất vật

Hà xứ nhạ trần ai.

(Bồ đề vốn không có cây, gương sáng cũng chẳng có đài

Phật tính không phải là vật có hình tướng

Vậy thì bụi trần bám vào đâu được).

Tuy đời sau không biết rõ chuyện hai “thi sĩ” tranh tài có thật hay chỉ là truyền thuyết, nhưng có nhiều sử liệu đối chiếu cho ta biết chắc rằng Tổ Hoằng Nhãn đã trao y bát cho Huệ Năng làm Tổ thứ VI vào năm 661.

Vào năm 676, Lục Tổ di chuyển xuống Quảng Đông, rao giảng phép Đốn Ngộ ở phương Nam, hình thành Thiền tông Nam phái, trong khi Thần Tú chủ trương đường tu Tiệm ngộ ở phương Bắc, chú trọng vào kiến thức kinh sách và quy thức tu tập của người xuất gia.

Trong Đàn Kinh, Lục Tổ nói:

“Muốn thành Phật thì nên hướng vào thể hiện Tự Tính bên trong, chớ nên hướng ra cầu tìm ở ngoại vật. Dứt hết mê muội thì tự nhiên Tự Tính sáng tỏ, giác ngộ thành Phật. Muốn tu hành thì ở nhà cũng đắc đạo được, không cần phải ở chùa”.

Nhược dục tu hành, tại gia diệc đắc, bất do tại tự.

Phật tính là chân tâm tự nhiên, vô tư, không phải là vật gì có thể chiếm đoạt lấy hay mất được. Chữ “vô tâm” của Huệ Năng có ý nghĩa rất gần với tư tưởng Vô Vi, Tự nhiên của Lão Trang.

“Tâm ta lấy vô niệm làm tông, vô tướng làm thể, vô trụ làm gốc.

Không để tâm bị vướng vào những ý niệm nhất thời đã, đang hay sẽ liên tục nổi lên thì gọi là vô niệm.

Niệm là một dạng hình tượng trong tâm trường, cũng có khi gọi là “tượng”. Nó tương ứng với những hình tượng khách quan ở ngoại vật. Nếu tâm ta không chấp chặt một ý niệm, một hình tượng nào là đạt được “tâm vô trụ”. Nó coi mọi điều tốt xấu, vui buồn như không, không bận tâm tranh chấp, oán hận.

Vô niệm không phải là diệt bỏ mọi tâm niệm, “tuyệt niệm hay cự tuyệt mọi sinh hoạt tư tưởng. Niệm tướng là hiện tượng giao lưu sinh động giữa nội tâm và ngoại giới. Nó phản ánh sự sống biến dịch và sáng tạo. Có thể ví niệm tướng như một cuốn phim truyền hình trực tiếp của cuộc sống con người. Huệ Năng nêu tôn chỉ: “Ư niệm vô niệm”, là một cách để tâm tư tự nhiên chuyển biến theo dòng sống như theo dõi các hình ảnh diễn biến miên tục của cuốn phim dài, nhưng không trụ vào một ảnh tượng đơn phương, cá biệt nào. Trụ là đứng lại một chỗ cố định, là ngưng đọng trong khi dòng đời đang trôi chảy. Một tĩnh một động. Sống là động, tĩnh là chết. Trụ là tĩnh, là chết. Vậy thì thái độ “vô trụ” là thoát chết, thoát vòng sinh tử, có thể hòa nhập dòng sống miên man, vĩnh hằng. Và người ta chỉ có thể sống tự nhiên, tự do, phóng khoáng nhờ tâm vô trụ.

Tư tưởng “Tự nhiên”, phép Đốn ngộ của Nam phái Thiền Tông được chỉ dẫn trong Lục Tổ Đàn Kinh và thể hiện ở bản thân Tổ sư Huệ Năng một người không biết chữ, chỉ ở chùa tu hơn tám tháng đã đắc đạo. So sánh với đường lối tu hành bằng học vấn, và kinh sách của Bắc Tông, thường gọi là Tiệm ngộ – thì giáo pháp Đốn Ngộ là một cách mạng tư tưởng:

Với chủ trương thực chứng, thực nghiệm, “bất ly thế gian”. Đốn giáo đã khai quang một con đường tự do, tự giải thoát khỏi những tư tưởng giáo điều, nghi lễ phức tạp, và cả những tư tưởng siêu hình trừu tượng xa rời cuộc sống thông tục. Người tu không cần phải xuất gia tập thiền hay tụng kinh gõ mõ ở nơi thâm sơn, cùng cốc, vào chùa để lánh đời. Như Lục tổ đã dạy ở Đàn Kinh:

“Nhược dục tu hành, tại gia diệc đắc, bất do tại tự”

(Quyết Nghi Phẩm)

Nếu muốn thành Phật thì hướng vào Tự tính trong nội tâm mà thực hiện, chớ nên cầu tìm Phật tính bên ngoài thân tâm:

Nếu chấp vào hình tướng bên ngoài thì trong tâm rối loạn

Rời bỏ hình tướng, tâm an tĩnh ngay.

Ở ngoài lìa khỏi hình tướng là thiền.

Ở trong không vọng động là định:

Ngoại ly tướng vi thiền

Nội bất loạn vi định.

Như vậy thì ở đâu cũng có thể thiền, khi nào cũng có thể định, hoàn toàn thông dong, tự tại giữa đời.

Tham khảo

- Yampolsky, Philip B. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. New York: Columbia U. Press, 1967
- Conze, Edward. *Buddhist Wisdom Book: The Diamond Sutra & the Heart Sutra* (Kim Cương & Tâm Kinh). London: G. Allen & Unwin, 1958.
- Cheng, Chen Chi. *The Practice of Zen*, New York, 1959.

PHÁP TẠNG (FAZANG / FA – TSANG)

Sinh: 643, ở Trung Á (Samarkand).

Tử: 712.

Tác phẩm chính: Kinh Hoa Nghiêm (dịch bản tiếng Phạn Avatamsaka Sutra), Đại Thừa Khởi Tín luận, Pháp Tạng Kim Sư Tử chương.

Chủ điểm tư tưởng:

Vạn vật chuyển biến liên tục, nên gọi là “các pháp vô thường”, không có gì vĩnh cửu, không vật nào tự tại, không tự tính, nên gọi là “vô ngã” đó là nền tảng của nguyên lý Duyên khởi.

Vì mọi sự đều vô thường, mọi vật đều vô ngã, không có thực tính nên gọi là Chân Không. Niết bàn cũng là Chân Không. Chỉ có Chân Không là thực.

— — —

Bài thuyết giảng của Pháp Tạng về lý Duyên Khởi, tựa đề “Kim Sư Tử”, là cơ sở giáo lý của Hoa Nghiêm tông. Pháp Tạng lấy tượng sư tử vàng làm thí dụ điển hình cho nguyên lý Duyên Khởi: Tượng sư tử chỉ có hình dáng tương tự sư tử chứ

không phải con vật thật. Cái tượng trở thành một vật là nhờ tài tạo hình của nhà điêu khắc, và chính ông ta cũng phải tùy thuộc ở khối vàng, nhờ có vàng mới đúc nên tượng được. Cái này lệ thuộc cái kia, không có cái gì độc lập, tự tại, tự sinh khởi – nên gọi là “*duyên khởi*”. Mọi sự vật đều là hiện tượng duyên sinh không hề có tự tính, nên coi là hư không:

Các vô tự tính, triệt để duy không.

Do *duyên sinh*, tùy thuộc các điều kiện mà thành nên gọi là *giả hữu*, cái này nhờ cái kia mà tồn tại chứ không tự tại.

Duyên sinh giả hữu, nhị tương song tồn.

Không tự tại, không tự tồn, không tự tính nên gọi là “*không*”, nghĩa là không có thực tính. Vì không vật nào có tự tính nên vạn vật đồng nhất thể, tất cả liên đới với nhau trong chuỗi nhân duyên liên tục, không gián đoạn. Kể cả “*hữu*” và “*vô*” cũng không có tự tính, nên hữu vô cũng đồng nhất thể, hai cũng như một, “*không*” cũng như “*có*”, và “*có*” cũng như “*không*”. Vượt ngoài những khái niệm tương đối, vượt trên ngôn ngữ giả danh là lập tức đốn ngộ, đạt được chân lý tuyệt đối, gọi là Nhất thừa tối tượng “*Ekayana*”:

Không hữu song manh, danh ngôn lộ tuyệt!

Bản thể tuyệt đối có tự tính, như *nước* có tính trong sáng, tĩnh lặng. Thế giới hiện tượng có thể ví như *sóng*, khi chìm khi nổi, vô thường, vô ngã. Trong chương Kim Sư Tử, Pháp Tạng ví bản thể như chất vàng có thực, còn hiện tượng giới ví như hình tượng sư tử, chỉ là giả tượng. Thực chất là vàng chứ không phải là sư tử, nên nói rằng thực thể không có hình tượng, nhưng nó hiện hữu tiềm ẩn trong mọi hình tượng, chân giả đồng nhất thể theo nguyên lý Duyên sinh trong Hoa Nghiêm Tông.

“TÙY DUYÊN HÓA ĐỘ”

Cơ bản Phật học Trung Hoa hình thành từ đời nhà Tuỳ với Thiên Thai Tông (590 – 617) và khởi sắc vào đời nhà Đường với Hoa Nghiêm Tông. Để giải thích lý do tại sao Phật giáo lại phân hóa thành nhiều giáo phái khác nhau – sư Phát Tạng và Đỗ Thuận (640 -) đã thuyết rằng Phật chủ trương “tùy cơ duyên” tùy thời thuyết pháp.

Năm bộ kinh A Hàn (Agama Sutras) nêu lên năm phương án tùy thời thuyết pháp, gọi là “Ngũ thời thuyết pháp”:

1. *Hoa Nghiêm Thời*: Phép thuyết giáo thời đầu, ngay khi Phật đắc đạo dưới gốc Bồ Đề, chỉ dành cho thiên thần. Đó là Hoa Nghiêm diệu pháp Đại thừa, người thường không hiểu nổi.

2. *A Hàm Thời*: Để giáo hóa đại chúng, Phật dùng phép Tiểu thừa, lời lẽ giản dị, thực tiễn, không biện luận sâu xa.

3. *Phương Đẳng Thời*: Phật phải dùng lý luận để biện giải chân lý, giáo hóa những kẻ ngoại đạo bằng phương án phối hợp cả Tiểu thừa và Đại thừa.

4. *Bát Nhã Thời*: Giữa cao trào tranh biện triết lý trong giới trí thức thông thái, Phật phải đề cập tới các vấn đề Bản thể, Nhận thức luận dùng ngôn ngữ cao siêu trong luận án Bát nhã của Đại thừa.

5. *Pháp Hoa Thời*: Phật chỉ dạy các cao đồ về phương án tổ chức giáo hội Tăng Già, quan trọng nhất là chủ trương giáo hóa “tự giác, giác tha” của bậc Bồ Tát, với đại nguyện:

“Ngày nào còn một chúng sinh chưa giác ngộ, Bồ Tát tự nguyện ở lại thế gian để hóa độ tha nhân. Hiểu như vậy thì mỗi “tông” biểu thị một biện pháp giáo hóa, tùy thời, tùy duyên, hay tùy trường hợp, tùy điều kiện văn hóa, xã hội mà thuyết pháp.

Theo phái Pháp Hoa, đại sư Trí Khải còn căn cứ vào *thái độ* giáo hóa của Phật, đề ra 4 “*Hóa nghi*” là Đốn giáo, Tiệm giáo,

Mật giáo và Bất định giáo. Căn cứ vào *nội dung* Phật pháp, ông chia ra 4 loại “Hóa pháp” là Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo và Viên giáo. Pháp Hoa dùng kinh Diệu Pháp Liên Hoa thuyết giảng về Viên giáo.

Tôn chỉ *Ngũ thời thuyết pháp* của Pháp Tạng tạo ảnh hưởng lâu dài và sâu rộng trong truyền thống hoằng pháp của Đại thừa ở Trung Hoa, Triều Tiên và mạnh nhất ở Thiền Tông Nhật Bản. Chủ trương tùy thời hóa độ của ông còn được gọi là phương tiện tuyệt hảo (*upaya*), mở ra nhiều ngã đường tu tập và giáo hóa vô cùng tự do, phóng khoáng.

Tham khảo

- Chang, Garma, C.C. *The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. (Triết lý Hoa Nghiêm Tông) Pa: Penn State Press, 1971.
- Liu, Ming – wood. *The teaching of Fa – Tsang: An Examination of Buddhism Metaphysics* (Khảo luận về Siêu Hình Học Phật Giáo). University Microfilms International, 1979 - Michigan.

CHU ĐÔN DI (ZHOU DUNYI / CHOU TUN- I)

Sinh: 1017, ở đất Đạo, tỉnh Hồ Nam.

Tử: 1073

Tác phẩm chính: Thái Cực Đồ Thuyết (Đồ hình vũ trụ), Dịch Thông Thư (Thông giải Kinh Dịch).

Chủ điểm tư tưởng:

Thái Cực Đồ là một phương thức đưa nguyên lý vũ trụ vào nhân sinh, vạch đường hướng luân lý cho xã hội: Thiện và Ác là hậu quả của những hành vi có thích hợp với thiên lý hay không. Đức thành tín là tiêu chuẩn phán xét thiện ác.

Trung dung là thái độ sống lý tưởng.

Bậc quân vương nên theo Vương đạo, lấy nhân nghĩa lễ nhạc để trị dân. Theo gương chí công vô tư của Thiên đạo.

Tống Nho chủ trương tổng hợp ba tư tưởng Nho – Đạo – Thích, tất cả đều hỗ tương hoàn thiện hóa con người.

Đạo là triết học nhân sinh xây dựng trên cơ sở Vũ trụ quan siêu hình.

— — —

Chu Đơn Di, được coi là người khai sáng dòng tư tưởng Tống Nho (đời Tống: 960 – 1279), tổng hợp tinh hoa Phật học, Đạo học và Khổng học.

Chu tiên sinh là người ở đất Đạo, tỉnh Hồ Nam, sinh năm 1017.

Làm chức chủ bạ rồi lên chức phán quan. Sau ông cáo bệnh rũ áo từ quan về sống ẩn dật dưới núi Liên Sơn cạnh khe nước trong xanh, lấy biệt hiệu là Liêm Khê. Ông yêu thiên nhiên, cỏ quanh sân nhà không cắt. Rất yêu hoa sen. Trong bài thơ “Ái liên thuyết”, ông viết:

Hoa cỏ trên mặt đất hay dưới nước, có nhiều loài hoa khả ái.

Riêng Đào Uyên Minh đời Tấn chỉ yêu hoa cúc. Qua đời Lý đời Đường, ai cũng thích mẫu đơn. Riêng ta yêu hoa sen nhất.

Cúc tượng trưng loại người thích ẩn dật, mẫu đơn là loại ham giàu sang, sen là tâm hồn quân tử.

Ôi, xưa nay chưa thấy ai yêu cúc bằng Đào quân, còn những kẻ cùng một lòng yêu sen như ta, có những ai?

Nhưng yêu thích mẫu đơn, chẳng thiếu gì người!"

Dương thời, có người nhận xét, sau đời Tần, Hán, suốt ngàn năm đạo lý suy đồi, thiên hạ đua nhau tranh đoạt lợi. Mãi đến đời Tống mới có người như Chu tiên sinh xuyên suốt tinh hoa nghĩa lý tam giáo (Nho – Đạo – Thích), truy nguyên ra nguồn gốc sinh thành vũ trụ vạn vật – từ Vô cực, Thái cực qua Âm dương, Ngũ hành.

Do đó mà biết rằng bản tính loài người rất là thiện. Vạn vật sinh hóa theo phép tắc tự nhiên, không hỗn độn.

Bọn nhà Nho bảo thủ trong đó có cả môn đồ của ông, như anh em họ Trình, chê ông là “không kiên định” trong lập trường Nho gia chính thống. Đám theo tư tưởng cải cách của Vương An Thạch gạt bỏ kinh Dịch, kinh Xuân Thu, và cả hai thiên Đại Học, Trung Dung trong kinh Lễ, trong khi họ Chu tích cực bảo tồn nó qua tác phẩm Dịch Thông Thư và Thái cực Đồ Thuyết của ông.

Tuy nhiên, sự nghiệp tổng hợp tư tưởng tam giáo của Chu Đôn Di trong lịch sử tư tưởng Á Đông và ảnh hưởng trực tiếp của ông đến Nho học đời Tống thì không ai có thể phủ nhận được. Bên cạnh Chu Tử còn phải kể đến Thiệu Tử (Thiệu Ung, 1011 – 77) một truyền nhân của Đạo sĩ Trần Đoàn (909 – 989) đồng một chí hướng mở rộng chân trời tư tưởng siêu nhiên trong nhân đạo. Nhưng Chu Tử vẫn là nhân vật số một, mở thời phục hưng tương tự thời Phục Hưng trong văn hóa Tây Phương năm thế kỷ sau.

THÁI CỰC ĐỒ THUYẾT

Đồ hình Thái Cực của Chu Tử thoát nhìn thì có vẻ giống Thái Cực đồ của Đạo gia. Nhưng học giả A.C. Graham nhận thấy nét độc đáo của Thái Cực Đồ Chu Đôn Di ở định nghĩa ghi phía trên hình vẽ:

“Vô cực nhi Thái Cực”

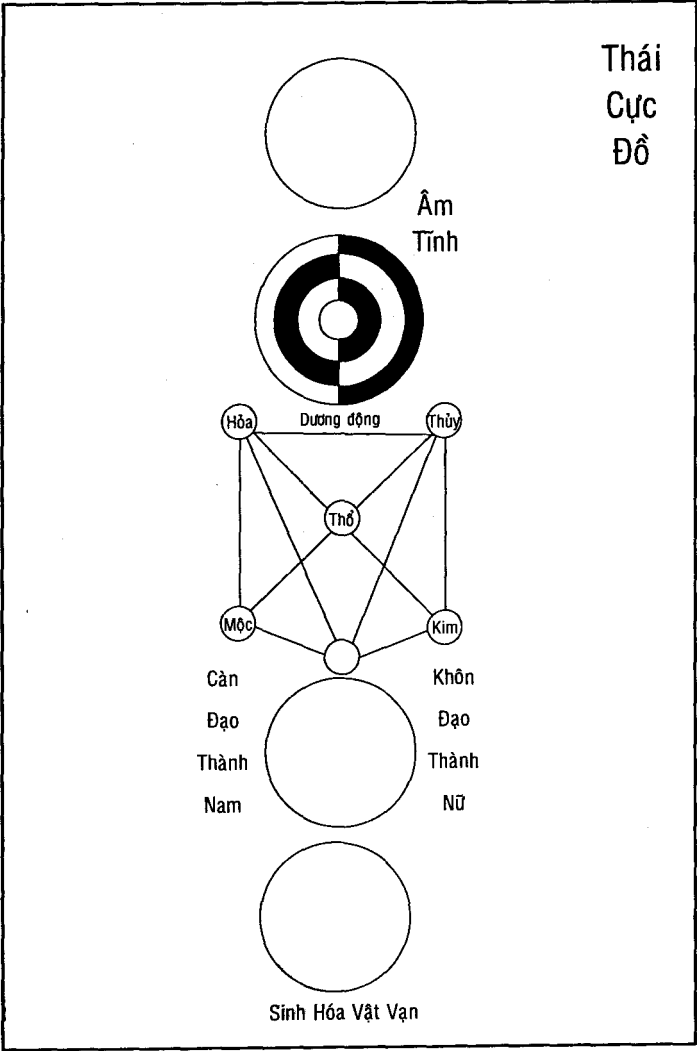
Vô cực là Thái Cực, cái không cùng là cái cực kỳ lớn! (Lời dịch của James D. Sellmann: “The Ultimateless and yet the Great Ultimate”) – “Vô” mà “Thái” là một phát biểu ít có người diễn giải cho rõ được. Theo Tống sử, nó thuyết minh nguyên nhân đầu tiên và cứu cánh của vạn vật:

“Thái cực đồ minh Thiên lý chi căn nguyên, cứu vạn vật chi chung thủy”.

Chu Đôn Di viết:

Thái cực khởi động thì hóa ra Dương. Động đến cùng cực thì hóa ra tĩnh, gọi là Âm. Cực kỳ tĩnh lại trở thành động. Một động một tĩnh đều cùng một gốc phát sinh, phân hóa thành hai mặt biểu hiện là Âm Dương.

Dương chủ sự biến hóa, Âm chủ sự hợp thành, hóa sinh ra Thủy, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ, phân bố nguyên khí thành thời tiết bốn mùa điều độ.



Thái cực đồ của Chu Đôn Di

Năm hành hợp nhất ở Âm Dương và Âm Dương hợp nhất ở Thái cực. Bản thể của nó gọi là Vô cực. Ngũ hành chung gốc, nhưng mỗi Hành một cá tính.

Tính chân thực của Vô cực, tinh túy của hai khí năm hành hòa hợp và kết tinh nên vạn hữu thật là kỳ diệu. Kiền tính cương thành nam, Khôn tính nhu thành nữ. Hai khí giao cảm hóa sinh ra muôn vật. Muôn loài cứ thế mà giao hợp, biến hóa đến vô cùng vô tận.

Loài người bẩm thụ được tinh hoa tứ khí trời đất nên rất linh. Vừa sinh ra đã biết cảm động ứng với khí ngũ hành, nhờ linh khí mà phân biệt được thiện ác:

“Duy nhân đắc kỳ tứ nhi tối linh, hình ký sinh, thần phát tri, ngũ hành cảm động nhi thiện ác phân hỷ...”

Ở Dịch Thông Thư, Âm Dương kết hợp biểu thị đạo vợ chồng:
Quân Tử chi đạo, tạo đoan hồ phu phụ.

Ngũ hành tương ứng với 5 đức: Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí, Tín.

Nhân ứng với Mộc đức, Nghĩa với Kim đức, Lễ với Hỏa đức, Trí với Thủy đức. Chữ “Tín” thuộc hành Thổ, ở trung ương, điều động bốn phương.

Tiêu chuẩn Thiện Ác được thiết lập trên đạo Âm Dương, theo đúng Đạo là thiện, trái Đạo là ác:

“Nhất Âm nhất Dương, chi vị Đạo

Kế chi giả, Thiệt dã!

Chỉ vậy gọn như vậy, Chu Đôn Di đã đưa vũ trụ quan siêu hình vào ứng dụng giữa nhân sinh, xã hội. Ông lấy chữ “Thành” để minh giải chữ “Tín”, nhờ nó mà người ta thành tựu được con đường thiện, thể hiện được nhân ái, hy vọng gần với Đạo. Ông nói: “Thành thật là chí thiện, thuần túy chân thực”. Tâm thành bao hàm cả ba cảnh giới Trời – Đất – Người:

“Thành ở Người gọi là Tâm, ở vật gọi là Tính, ở trời đất gọi là Mệnh”.

Không nhờ tâm thành thì người ta không thể vượt thoát thân phận cá nhân để tham gia sinh hoạt cùng toàn thể vũ trụ được, và cũng chưa thể đồng nhất với tâm thiên địa.

Ba chữ Lý, Tính, Mệnh của Chu Đôn Di sẽ được Chu Hy khai triển toàn diện trong Lý Khí luận của ông sau này.

Tham khảo

- Bruce, J. Percy. *Chu Hsi and His Masters*. London: Probsthain, 1923.
- Chang, Carson. *The Development of Neo – Confucian Thought*. New York: Bookman Associates, 1957.
- Graham, A.C. *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming Tao and Ch'eng Yi – ch'uan*. London: Lund Humphries, 1958.

TRƯỞNG TÀI

(ZHANG ZAI / CHANG TSAI)

Sinh: 1020, huyện Khai Phong, Hồ Nam.

Tử: 1077.

Tác phẩm chính: Chính Mông (giáo dục Tuổi Trẻ), Dịch Thuyết, Đông Minh, Tây Minh.

Chủ điểm tư tưởng:

Hệ thống “tĩnh điển” thời thượng cổ cần phải được phục hồi để tái thiết nền tảng kinh tế ổn định cho cả thời chiến lẫn thời bình.

Thái Cực không phải là một khái niệm siêu hình, trừu tượng. Nó là sinh khí vũ trụ. Ở bình diện hiện tượng, nó là khí lực Âm Dương. Khí kết tụ thành vật, nên khí vốn là một thể chất tinh thần. Khí tan thì trở về Thái Hư, một trạng thái không hình thể. Nói cách khác, nó là thực hữu, là sức sống trường tồn, ở mọi sinh vật hiện thể cũng như tiềm thể.

Những năng lực siêu nhiên như “quỷ thần” cũng biểu hiện hoạt lực của khí. Do đó, vạn vật đều có linh tính tuy có khác linh tính loài người. Tất cả đều chung một nguồn sinh khí xuất phát từ Thái cực.

Tuy rằng “vạn vật đồng nhất thể”, nhưng cần phân biệt nguyên lý tự nhiên với ý chí và khát vọng con người.

— — —

Theo Tống Sử Đạo học truyện; Trương Tái lấy bút hiệu là Hoàn Cừ, thuở nhỏ ham học hỏi về binh pháp. Gặp người họ Phạm biết tài, khuyên Tái học sách Trùng Dung. Chưa thỏa mãn, Tái tìm đọc Đạo học và Phật học, sau nhiều năm không đạt được chí nguyện, lại quay về Nho học, chỉ chuyên vào kinh Dịch và ngũ kinh mà suy ra nguyên lý Thái Hòa rất là đặc ý.

Trương Tái phê phán Lão Trang về quan niệm “Hữu ở Vô mà ra”:

Khí là một thể có giới hạn, trong khi Hư Vô là vô cùng tận. Nói thể thì không xác thực. Ông còn bài bác những nhà Nho thâm thái cả tư tưởng Lão Trang và Phật học vào Dịch lý. Riêng đạo Phật cho thể giới “Kiền Khôn là ảo hóa, là không” thì thật là sai lầm.

Thực tại của Trương Hoàn Cừ xây dựng trên lý Thái Hòa:

Vũ trụ sinh hóa theo dòng thẳng giáng, tụ tán của Khí mà thôi. Có thể gọi đó là “*Khí hóa luận*”. Ông viết:

“Có thể tan hòa tản mạn, cũng có thể kết tụ thành hình tượng cá biệt được, đó là khí. Trong suốt không hình không ảnh là Thần. Như hơi tản mạn nghi ngút có thể gọi là Thái Hòa... Nó thẳng trầm, lúc động lúc tĩnh, tới lui dạt dào như sóng lúc ngắn lúc dài, biến hóa kỳ diệu. Có thấy được như thế mới biết thế nào là đạo Dịch thu gọn trong Dịch tượng Càn Khôn. Bỏ mất Càn Khôn thì không còn có thể nhận biết được Dịch”.

Kiền Khôn hủy tắc vô dĩ kiến Dịch.

TÂM VÀ TÍNH

Trong “*Tính lý thập di*”, ông viết:

“Do ở Thái Hư mà có tên là “Thiên”

Bởi khí Hóa mà có tên là “Đạo”

Hợp cả hai lại, gọi là “Tính”

Hợp Tính với Tri giác, gọi là “Tâm”.

Tâm thống nhất cả Tính và Tình.

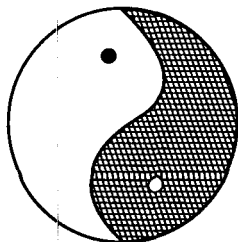
Tình là tác dụng hiện thực của Tâm. Theo Trương Tải, bản thể vũ trụ là “*Tâm hư*”. Tâm là thực thể, nhưng gọi là “hư” vì nó siêu việt, vượt ngoài cá nhân, cá thể. Ông dùng chữ Tâm Hư để phân biệt thực thể phổ quát với tâm ý của cá nhân. Nó siêu ngã, không xác lập tương quan chủ khách như tâm thức cá biệt của con người.

Tâm hư hay khí ngưng tụ lại thành cá thể, nhưng khí tan thì lại trở thành siêu thể, siêu ngã. Ví như nước đóng băng rồi tan loãng thành nước. Tính khí và tính chất đó tuy hai mà một:

“Ngưng thích tuy dị, vi vật nhất dã”.

Tuy nhiên, chủ điểm độc đáo của họ Trương là phân tỏ sự dị biệt giữa hai thể tính tương đồng – nhằm nêu cao lý Đồng Dị và Dịch lý. Trong cái đồng có cái dị và ngược lại. Trong hai cái giống nhau vẫn có điểm khác nhau, cũng như trong hai cái khác nhau vẫn có điểm giống nhau. Đó là yếu nghĩa của Lưỡng nghi và Tứ tượng; như ta thấy minh họa ở hình đồ Thái Cực (hình).

Chấm đen nhỏ trên nền trắng, tượng trưng thiếu Âm nằm trong thái dương: cái nhỏ (thiếu) nằm trong cái to lớn (thái) như khí Âm ẩn trong khí Dương, đen ẩn trong trắng, và ngược lại – những cái dị biệt đó đều nằm trong một toàn thể, gọi là Thái cực: khi cực động thì sinh Dương. Theo



nguyên lý “cực tắc phản thì cực động sẽ trở về tĩnh, cực Dương sẽ sinh Âm .

Trương Tái tiếp thụ Thái Cực Đồ Thuyết của Chu Liêm Khê, chuyển hiện thành luân lý học nhân sinh trong tác phẩm *Tây Minh*. Ông coi Trời đất, Âm Dương như “Cha, Mẹ”: Kiền xưng là Cha, Khôn xưng là Mẹ; Ta là đứa con nhỏ bé hồn nhiên ở khoảng giữa (trời và đất). Trời đất bao bọc, Âm Dương tràn ngập trong ta. Mọi người trong thiên hạ là đồng bào ta, tạo vật với ta cũng vô cùng thân thiết.

“Kiền xưng phụ, Khôn xưng mẫu, di tư mạo yên, mãi hồn nhiên. Cố thiên địa chi tắc ngô kỳ thể... Dân ngô đồng bào, vật ngô dữ dã”.

Đó là cách họ Trương minh giải cái lý “vạn vật đồng nhất thể” và lý *Tam tài*: Trời, Đất, Người hợp thành một toàn thể hài hòa. Nhân sinh quan của ông là một ứng dụng của Vũ trụ quan Dịch lý. Tính tự nhiên và tình người chỉ là biểu hiện của hai khí Âm Dương. Theo ông, luận về “quỷ, thần” cũng không ra ngoài nguyên lý Âm Dương: Từ sự sống ở nhân gian cho đến thần linh đều là kết tinh của Dương khí, gọi là “*thần*”. Khí tan thì thần vật đều rã rời, trở về cõi Âm , gọi là “*quỷ*”.

Tuy nhiên, ông chủ trương nhập thế tích cực, nên thiên trọng cái học hình nhi hạ để thực hành trong xã hội nhân sinh. Vì thế, ông phê phán đạo Phật là “không thể suy ra hành vi thực dụng được. *Phù đồ bất tri cũng lý nhi tự vi chi tính, cố kỳ thuyết bất khả suy nhi hành.* (Chính Mông).

Tham khảo

- Fung, Yu – Lan. *A History of Chinese Philosophy* (Sách đã dẫn).
Phùng Hữu Lan: Trung Quốc Triết Học Sử.
- Chan, Wing – Tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. (sdd).

TRÌNH HẠO & TRÌNH DI (CHENG HAO & CHENG YI)

HẠO

DI

Sinh: 1032

Sinh: 1033

Tử: 1085

Tử: 1107

Tác phẩm chính: Nhị Trình Toàn Thư (Những luận giải, thơ văn và thư từ), Dịch truyện.

Chủ điểm tư tưởng:

Cần phải phân biệt giữa Nhân tính và Lý tính, giữa Hình nhi thượng và Hình nhi hạ, hai cảnh giới tuyệt đối và tương đối: Bản tính của Tuyệt đối là chí thiện. Tương đối có thiện, có ác.

Đức thành thực là thiện tính, nhờ đó con người có thể bắc nhịp cầu từ tương đối sang tuyệt đối.

— — —

Tuy là hai anh em ruột, chỉ hơn kém nhau một tuổi, nhưng tâm tính và tư tưởng Trình Hạo và Trình Di mỗi người một hướng. Hạo hướng về nội tâm, Di đi tìm ngoại lý. Theo “Tống Nguyên học án”: Hai người ở trọ một ngôi chùa ở Hán Châu tỉnh Tứ Xuyên. Hạo thường vào cửa phía bên phải, ai cũng

vào theo cửa đó. Di đi cửa trái, một mình, chẳng ai theo. Người ta lấy chuyện đó để minh họa phong cách nghiêm nghị của Di ai cũng e dè xa lánh. Ngược lại, Hạo thì khoan hòa, tự nhiên.

Quả thật, Trình Hạo chịu ảnh hưởng tư tưởng Vô Vi của Lão Trang và Tâm không của nhà Phật. Nó hiện rõ trong cách tiếp cận Đạo rất chân thành của ông.

“Kể học đạo, trước tiên là nhận biết đức Nhân.

Nó hồn nhiên! Nghĩa, Lễ, Trí, Tín chỉ là những cảnh bày tỏ lòng Yêu người mà thôi. Đã nắm gọn nguyên lý ấy, hãy đem lòng thành kính giữ gìn, tồn dưỡng nó là đủ rồi, việc gì phải kiểm tra, xét nét, học tập hay kìm kẹp nó nữa”. Hiển nhiên, đó là chủ nghĩa Tự nhiên của Lão Trang. Phương châm thực chứng của ông gần gũi với con đường thiền Đốn ngộ của Huệ Năng hơn là Thần Tú. Trình Hạo không hướng ngoại, tìm kiếm những nguyên lý siêu hình trừu tượng như Lý học của Trình Di. Ông nói:

“Kể chưa an tâm nên mới mất công đi đến tận cùng cái lý. Cứ dưỡng tâm thanh tĩnh thì tự nó bừng sáng lên, chứ suy lý làm chi. Đạo không đối đãi, không chủ khách chi cả. Bản thể tuyệt đối thì không đối đãi. Nó là Một chứ không phải là Hai”.

Trình Di đi theo đường hướng Chu Liêm Khê, Trương Hoàn Cừ, tìm nguyên lý vũ trụ khách quan, phi ngã hay siêu ngã, như Thái hư hay Thái cực. Ông lấy cái Lý tuyệt đối đó làm tiêu chuẩn đo lường thực hư, phải trái, thiện ác trong cõi nhân sinh.

Bởi vì Lý tính vũ trụ tương thông, nhất quán với con người và vạn vật. Ở Trời thì Lý ấy gọi là “Thiên”, bẩm thụ được Thiên lý thì gọi là “Tính”, tồn dưỡng ở người thì gọi là “Tâm”. Nên ông nói: “Tâm một người tức là tâm Trời Đất, lý ở một vật không khác cái lý ở vạn vật, một ngày vận hành không khác một năm”.

Nhất nhân chi “tâm” tức thiên địa chi tâm

Nhất vật chi “lý” tức vạn vật chi lý

Nhất nhật chi “vận” tức nhất tuế chi vận.

Tuy nhiên, Thiên lý siêu ngã lại khác hẳn nhân tâm cá biệt gọi là “nhân dục”, hay *tư dục*. Thiên lý không thể đồng nhất hóa với tư dục. Cụ thể như ý chí hay ý muốn làm việc thiện cũng là Dục vọng, khác hẳn Thiên lý chí công, vô tư, vô dục. Quan điểm về Thiên lý biệt lập, tách rời nhân sinh như vậy, thật là khác xa tiên nho như Mạnh Tử. Học giả Phùng Hữu Lan cho rằng cái Lý của Y Xuyên rất gần với tư tưởng thuần lý của Hy Lạp cổ đại, cụ thể là Plato. Phái Lý học, về mặt khái niệm trừu tượng, rất gần với Tượng số học đời Tống, cũng như Lý học Plato chịu ảnh hưởng khái niệm tượng số của Pythagoras. “Số” vốn có tính trừu tượng tách rời sự vật cụ thể.

Lý của Trình Y Xuyên thuộc bình diện Hình nhi thượng, cao xa hơn khí ở bình diện Hình nhi hạ. Tính bản nhiên của Lý khác biệt với tính ở khí chất. Lý thì thuần túy, tuyệt đối là thiện – trong khi khí chất có trong, có dục, có thiện, có ác.

Hai anh em họ Trình, Y Xuyên và Minh Đạo, tuy đồng học một thầy Chu Đôn Di, họ hàng thân thích với Trương Tải – nhưng lại phân hai hướng, thành hai học phái độc đáo *Lý học* và *Tâm học* trải dài ba triều đại Tống, Nguyên, Minh:

Lý học khởi từ Trình Y Xuyên qua Chu Hy. Tâm học khởi từ Trình Minh Đạo qua Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh.

“Hai anh em họ Trình khác nhau ngay từ căn bản “Thiên lý”. Y Xuyên nói về một cái Lý tồn tại độc lập tách biệt với vạn vật tương tự khái niệm “idea” của Plato, Pythagoras bên Hy Lạp trong khi Minh Đạo không hề bàn tới sự tách biệt nhị nguyên:

Lý học của Y Xuyên có thể chịu ảnh hưởng phái Tượng số, phân biệt “Lý” với “Khí”.

Lý là hình tượng (Form), Khí là vật chất (Material), một cái trừu tượng siêu hình, một cái cụ thể hữu hình.

FUNG – YU – LAN

Tham khảo

- Fung Yu – Lan. *A History of Chinese Philosophy* (Sđd).
- Nguyễn Đăng Thục. *Lịch Sử Triết Học Đông Phương* (Sđd)
- Tiền Mục. *Trung Quốc Tư Tưởng Sử*.

CHU HY (ZHU XI / CHU HSI)

Sinh: 1130, ở tỉnh Phúc Kiến.

Tử: 1200.

Tác phẩm chính: Chú giải “Tứ Thư”, Kinh Dịch, Kinh Thi.

Chủ điểm tư tưởng:

Lý và Khí là hai yếu tố của thực thể vũ trụ:

Lý là nguyên lý hay nguyên hình của vạn hữu.

Khí là nguyên tố hay sinh khí của vạn vật.

Thái cực là nguyên lý điều động sự vận hành của vũ trụ.

Loài người bẩm thụ Lý tính, bản tính vốn là thiện, nhưng vì hoàn cảnh xấu có thể trở thành ác.

Giáo dục nhằm mục đích bảo tồn chân tâm và phát huy cái Lý nguyên nguyên đó.

— — —

Chu Hy, hiệu là Hối Am, người ở đất Mân, tỉnh Phúc Kiến bây giờ.

Năm 19 tuổi đỗ Tiến sĩ, làm quan ở huyện Đông An. Năm 24 tuổi mới bắt đầu theo Lý Diên Bình học sâu về tư tưởng Chu Đôn Di và Trương Hoành Cừ: Thái Cực Đồ Thuyết, Lý Tính.

Sau này, ông tập hợp tất cả tư tưởng triết học Tống Nho, từ Thái Cực Đồ Thuyết của Chu, Tượng số của Thiệu, thuyết Khí Hóa của Trương và thuyết Lý Khí của hai anh em họ Trình.

Ông còn chú giải Kinh Dịch, Kinh Thư, Lễ Ký, Luận Ngữ, Mạnh Tử, Đại học, Trung Dung, thuyết Âm Dương Ngũ Hành làm sáng tỏ chủ trương Nhân Ái của Khổng Tử, chữ Nhân Nghĩa của Mạnh Tử.

Cuốn chú giải "Tứ Thư" của Chu Hy từ đó đến nay đã trở thành kinh điển tiêu chuẩn của Nho gia.

"LÝ KHÍ": THỰC TẠI LUẬN CỦA CHU HY

Nói về bản chất vũ trụ, hay Thực tại luận, Chu Hy phân ra hai bình diện: "Lý" là nguyên lý siêu hình hay tiềm thể, dạng thức tiềm sinh khi vũ trụ chưa thành hình, gọi là bình diện "*Hình nhi thượng*". "Khí" là khí chất có năng lực tạo hình, biến hóa ra muôn hình vạn trạng, thuộc bình diện "*Hình nhi hạ*".

Hình nhi thượng giả, vô hình vô ảnh thị thử Lý

Hình nhi hạ giả, hữu hình hữu trạng thị thử Khí.

Một học giả Tây phương so sánh chữ Lý của Chu Hy với chữ "Ý" (idea) hay "Tượng" (form) của triết học cổ đại Hy Lạp, cụ thể là "idea" của Plato. Nhưng, "Ý" của Plato có tính thuần lý, siêu việt, hoàn toàn tách biệt với thế giới sự vật – Ý này là mô thức hay nguyên mẫu mà mọi sự, mọi vật phải mô phỏng. Nó giống như một mặt trăng biệt lập trên Trời, trong khi hình bóng của nó in dưới mặt hồ ao chỉ là phản ánh, giả hình của "ý tượng" nguyên mẫu ở cõi trên. Nó khác với cái Lý luôn luôn ở trong khí, vì Chu Hy nói rằng: "Hình như cái Khí nương tựa vào Lý để hình thành sự vật. Khí tụ ở đâu thì Lý có mặt ở đó".

Nghi thử Khí thị ý bằng giá Lý hành. Cập thử Khí chi tục, tác Lý diệc tại yên.

Lại nói rằng mỗi vật có một lý riêng, nên có bao nhiêu vật trong cõi hiện tượng là có bấy nhiêu cái lý: Người, vật, cỏ cây trong trời đất không vật nào sinh ra mà không có chủng loại, giống nòi. Mỗi loài, mỗi vật có một lý riêng của nó.

Lý tối thượng độc nhất ở cảnh giới “Vô cực”, nếu không bám vào Khí thì không thể hiện thực trong cõi hiện tượng được vì Lý, tự nó, không có tình ý, không có kế hoạch thiết kế hay tạo tác khi thiếu chất liệu của Khí. Chỉ khi nào Khí ngưng tụ, kết tinh thành hình trạng thì Lý kia mới tùy chỗ, tùy vật mà hiện ra:

Lý khước vô tình ý, vô kế độ, vô tạo tác. Chỉ thử Khí ngưng tụ xú, Lý hiện tại kỳ trung.

Lý, như vậy, là khái niệm “*Tinh thần*”, Khí là hình trạng “*vật chất*”. Trong hệ tư tưởng của Chu Hy, Lý và Khí hợp nhất thành “*Thái cực*”. Nên nói rằng, mỗi vật có một Thái cực, mỗi vật có một lý cá biệt trong cái cùng cực của nó:

Sự sự vật vật, giai hữu cá cực, thị đạo lý cực chí.

Nói bằng cách tượng hình, cả vũ trụ có một Thái cực, mà trong vạn vật, mọi vật đều nắm thụ một Thái cực vẹn toàn. Ví như chỉ có một mặt trăng trên trời, nhưng khi phản chiếu xuống sông, hồ thì đâu cũng có trăng, mỗi sông một trăng, mỗi hồ một trăng riêng:

“Bản chỉ thị nhất Thái cực, nhi vạn vật các hữu

Bẩm thụ, hựu tự các toàn cụ nhất Thái cực nhĩ”.

LÝ KHÍ THỂ HIỆN Ở NHÂN SINH

Lý nhập vào khí để hình thành từng người, từng vật cụ thể, mỗi vật có một lý cùng một tính khí – như Chu Hy viết trong *Ngũ Loại*:

“Nhờ Lý với Khí hợp nhất mà sinh ra con người...”

Hai khí Âm Dương giao hòa, kết tinh làm một, do đó mà Lý có nơi nương tựa”.

Lý vốn thiện, nên con người bản tính là thiện. Nhưng có kẻ lệ thuộc hoàn cảnh xã hội, hóa ra ác. Chính vì thế, nhà Nho đặt nặng chức năng giáo dục, trọng việc học đạo, tu thân, theo tôn chỉ Đại học: “làm sáng Đức sáng, giúp dân đổi mới”.

Đại học chỉ đạo, tại minh Minh đức, tại thân dân, tại chí ư chí Thiện.

Tu thân là thực hành ba chữ “Minh, Tân, Thiện” chỉ dừng lại ở chỗ toàn thiện toàn mỹ mà thôi!

Dựa trên cơ sở Lý Khí luận, Chu Hy phát huy nghĩa lý Tính Mệnh. Ông nói: “Cái Trời phú cho gọi là Mệnh, phần ta nhận được, gọi là Tính... Trời dùng Khí ngũ hành hóa sinh ra muôn vật. Khí kết tinh thành hình thể thì vật đã thu nhận được cả cái Lý rồi. Mệnh có thể hiểu như mệnh lệnh, cứ thuận theo ngũ hành gìn giữ cái tính bản thiện kia”. Đây là nói riêng về Tính.

Nhưng luận về Tính mà quên Khí thì không đầy đủ, luận về Khí mà quên Tính thì không tỏ rõ được mối quan hệ Tính Khí. Ông theo giáo lý của Trương, Trình, lập nên thuyết *Tính Lý Học*, xét Tính trên cơ sở “khí chất”. Ông nói:

Thuyết Khí chất khởi từ họ Trương và họ Trình. Có hình rồi, sự vật mới có tính khí chất... Tính như Thái cực, Tâm như Âm Dương, không có gì tách rời khỏi khí Âm Dương được. Tính vốn tĩnh lặng, khởi động lên là Tâm... Đức nhân là Tính, thương cảm là Tình, tất cả đều phát xuất từ Tâm, do Tâm thống lĩnh. Tính chỉ là cái lý chính đáng, thuần túy toàn thiện, không có khí chất, hình trạng gì cả.

Khí hiện thành vật thể cá biệt mới có tốt, có xấu:

Nhược thị hữu để sự vật, tắc kỳ hữu thiện, tất hữu ác.

Tâm ví như nước, lúc tĩnh lặng thì gọi là Tính, lúc trôi chảy náo động là Tình, đến lúc dâng cao tràn bờ là Dục, năng lực

hoạt động của nó là Tài. Tuy nhiên, tài năng tùy lúc tùy nơi mà nhanh chậm, mạnh yếu khác nhau. Tài cũng tùy thuận theo Tâm, Tình, cùng khí hóa mà biến chuyển, thăng trầm. Chỉ riêng Tính trời là tính lặng trong Nguyên lý bất di bất dịch mà thôi.

Tính bẩm ưu thiên, Tài bẩm ưu khí.

ĐỐI KHÁNG “KHÔNG MÔN”

Hầu hết Nho gia đều chống đối chữ “Không” của nhà Phật, như Chu Hy, nhưng riêng ông tổ thái độ cực “Hữu”, coi cái “Không” kia là hư vô. Ông căn cứ vào một tôn phái Duy Thức hay Du Già (Madhyamika hay Yogàcàra), với một câu “nhất thiết do tâm tạo”, để phê phán toàn thể Phật giáo, từ các phân phái Tiểu thừa qua Đại thừa tới Thiền Tông... tất cả là Hư vô luận.

Đó là một lỗi “phiến diện” của Chu Hy, cũng có thể gọi là lỗi “cận thị”, nhìn một cái cây ở gần mà không thấy cả khu rừng đầy kỳ hoa, dị thảo trong Phật lâm. Phật thường dùng chữ Không để phá chấp, phá “giả danh” để chỉ ra thực hữu “như thị”. Không, còn được dùng để nói lên tính cách biến dịch mà nhà Phật gọi là “ảo hóa, vô thường, vô ngã”. Thực hữu bất di, bất dịch được gọi là “Chân không” mà nhiều học giả Tây phương dịch lầm là “Emptiness”. Nó cũng không phải là “Nothingness”!

Chu Hy cũng không hiểu, hoặc không muốn tìm hiểu tinh thần văn nghệ Lão Trang trong Thiền tông, cũng như tinh thần thực nghiệm, tư tưởng tích cực nhập thế trong phép Đốn ngộ của Lục tổ Huệ Năng.

Tham khảo

- Chang, Carsun. The Development of Neo-Confucian Thought. NY: Bookman Associates, 1957.
- Neadham, Joseph. Science & Civilization in China. Cambridge U. Press, 1956.
- Bruce, J. Percy. Chu Hsi & His Masters. London: Probsthain, 1922.

VŨƠNG DƯƠNG MINH

(WANG YANG MING / WANG YANG – MINH)

Sinh: 1472, ở đất Dư Diêu (tỉnh Triết Giang ngày nay)

Tử: 1529

Tác phẩm chính: Vương Văn Thành Công Toàn Thư - 38 quyển (1521 – 27), Đại Học Vấn (1527).

Chủ điểm tư tưởng:

Người ta ai cũng có thể học làm thánh hiền.

Ai cũng có “lương tri” tự bẩm sinh, một tấm lòng tốt tự nhiên, không cần phải học tập hay rèn luyện. Chỉ cần gạt bỏ tư dục như thói hiếu sắc, ham lợi, háo danh, thiên vị thì tự nhiên lương tri sáng lên như tấm gương trong, có thể soi chiếu mọi sự. (Truyền Tập Lạc).

— — —

Họ Vương, tên thật là Thủ Nhân, tự Bá An. Nhân thấy Động Dương Minh phía đông nam thành Hàng Châu phong cảnh u nhã, làm nhà ở và dạy học, nên lấy biệt hiệu là Dương Minh.

Tổ tiên đã mấy mươi đời hiền đạt, cả về văn nghiệp và võ công. Cụ viễn tổ là Vương Hy Chi, làm tướng đời nhà Tấn, lại nổi tiếng về thư pháp.

Nền học vấn khoa cử Trung Hoa, từ năm 1313, lấy “Tứ thư” và “Ngũ kinh” do Chu Hy san định, cùng với Lý Học đời Tống làm sách giáo khoa. Chiều theo ý cha để nối nghiệp nhà, Thủ Nhân cũng phải học hết những sách qui định và đỗ Tiến sĩ năm 28 tuổi (1499). Nhưng ngay từ nhỏ, năm 11 tuổi, ông đã đặt vấn đề với thầy học: “Việc quan trọng nhất ở đời là gì?”

Hà vị đệ nhất đẳng sự?

Chí hướng của ông là muốn làm một việc siêu phàm, không uốn mình theo khuôn khổ, đi vào lối mòn của bọn “nhai vụn, nhá chữ” để đạt làm quan. Kinh, sách, của tiên nho xưa nay ai cũng tôn sùng, coi như “khuôn vàng, thước ngọc”, nhưng Thủ Nhân vẫn chỉ ra những chữ sai hoặc lời lẽ mơ hồ, những ý chưa đủ sức thuyết phục.

Ông có khiếu văn chương, từ nhỏ đã có lời hay ý lạ. Một hôm, có khách đến nhà ngâm vịnh, rồi mời Trúc Hiên Công (là ông nội) và quan Trạng Nguyên Vương Hoa (Thân phụ của Thủ Nhân) lên chùa Kim Sơn vãn cảnh, uống rượu, đề thơ. Nghe tiếng Thủ Nhân có tài làm thơ, khách bảo cậu bé vịnh bài “Tế nguyệt sơn phòng” tả cảnh bóng trăng khuất sau mái nhà. Cậu ứng khẩu đọc ngay một bài tứ tuyệt:

Sơn cận nguyệt viễn, giác nguyệt tiểu

Tiên đạo thủ sơn đại ư nguyệt

Nhược nhân hữu nhân đại như thiên

Hoàn kiến sơn tiểu, nguyệt cánh khoát.

Phỏng dịch là:

Núi gần, trăng xa, trông trăng bé

Tưởng rằng núi nọ lớn hơn trăng!

Khi mắt ta to như trời rộng

Mấy ngàn non nhỏ sánh trăng to?

Từ thuở nhỏ, Thủ Nhân đã lập chí cao xa, nhưng mãi đến ngoài ba mươi vẫn còn băng khuâng, lưỡng lự như đứng giữa

ngã ba đường. Lúc thì nuôi mộng tang bồng, lúc muốn ngao du khắp bốn phương; có khi gặp ẩn sĩ ngồi thiền, lại xin cùng ngồi thiền đêm suốt sáng, quên bẵng cả đêm tân hôn.

Đó là năm 17 tuổi. Và năm sau, ông cùng vợ về đất Việt, gặp được danh sĩ họ Lô, bắt đầu quay trở lại truyền thống Nho học. Suốt đến năm 38 tuổi (1502) sau hơn ba năm bị lưu đày ở vùng đất man di (Long Trường) đầy gian nan, nguy hiểm, hốt nhiên ông giác ngộ được đạo lý “Cách vật”.

QUÁ TRÌNH HÌNH THÀNH VƯƠNG HỌC

Cuộc đời tu học của Dương Minh trải qua ba giai đoạn:

- Thời cực đoan, tư tưởng giao động giữa Nho học, Đạo học và Phật học, nghĩa là giữa hai khuynh hướng xuất thế và nhập thế. Năm 38 tuổi, ông khởi sự bước vào con đường trung đạo, nêu tôn chỉ “*Tri hành hợp nhất*” Biết với Làm là một.

- Đến 50 tuổi, ông đề xướng “Trí lương tri”.

- Giai đoạn thành tựu Tâm học của Vương Minh, đề cao tư tưởng tự do và thực học, coi thường bằng cấp, khoa cử.

CHỮ “TRUNG”

Họ Vương coi tâm là một thực thể của thiên lý mà con người bẩm thụ được. Trọng điểm của nó gọi là “*Trung*”.

Trong đoạn văn đáp về Trung Dung trong Truyền Tập Lục, ông viết:

“*Hỏi: Trung nghĩa là gì?*”

Đáp: Cái đó tự tâm kinh nghiệm, tự tâm thể nhận biết, vì nó chính là Thiên lý. Chỉ cần gạt bỏ nhân dục, không thiên lệch, không tư tâm... là đạt được chữ Trung, là thấy Thiên lý.

Hỏi: Tại sao Thiên lý là "Trung"?

Đáp: Vì Trung là tính vô tư, ngay thẳng của Thiên lý.

Nó sáng suốt như một tấm gương trong sạch khi tâm ta không nhuộm "bụi trần", không tham lợi, háo danh, háo sắc.

"TRI HÀNH HỢP NHẤT"

Vương Dương Minh nêu cao tinh thần thực dụng trong giáo dục, xã hội. Học là một nhu cầu cần hiểu biết, nhưng biết mà không làm thì có học hóa ra cũng như không. Theo ông, "học" với "hành" là một, không nên tách biệt ra thành hai giai đoạn, như Chu Tử thường nói: Học với hành như Âm với Dương theo sát nhau, không phút lìa xa. Ông chỉ ra 5 điều cốt yếu trong việc học hành, như sau:

Học: Tìm hiểu những điều cần biết, nhất là về chính mình.

Vấn: Hỏi cho thấu suốt những điều còn ngờ vực.

Tư: Suy xét từ ý tưởng đến sự việc, xem có quan hệ gì với bản thân và xã hội, hiện tại và tương lai...

Biện: Bàn luận, biện bác lý lẽ phải trái, hay dở, để phát huy chính nghĩa, loại trừ tà thuyết, gạt bỏ những tư tưởng viển vông, phi lý.

Hành: Thực hành từng ý tốt, từng lời hay lẽ phải.

Mỗi bước học, vấn, tư, biện đều là học hành cả. Không thể tách biệt cái học với cái làm được. Năm bước học hành này có thể ví như vòng vận chuyển của Ngũ hành: Học sinh ra Vấn, Vấn sinh ra Tư, Biện, Hành. Do thực hành, ta lại được kinh

nghiệm mới, biết thêm, hiểu sâu hơn – như vậy, sự học là hậu quả của thực hành chuyển sang chu kỳ mới: Hành – Biện – Tư – Vấn – Học.

Ông bác bỏ lối giáo dục của Chu Tử, dựa trên tôn chỉ “Cách vật”, bỏ quên chữ Tâm, trong thuyết “tức vật, cùng lý”: tìm cái lý ở từng sự vật! Dương Minh chủ trương lấy Tâm làm gốc, bởi vì lý của vạn sự, vạn vật đều ở trong Tâm chứ không ở ngoại vật. Nên ông nói: Tâm với Lý là một, trong thể tách rời.

Lối “Cách vật” của Chu Tử sai vì giải thích lầm chữ “Cách” là “chí”: đến – nên mới bảo người ta phải đến tận nơi từng sự, từng vật, mong tìm cho ra từng cái lý nhất định của nó.

Trước năm 38 tuổi, Dương Minh từng tin theo Chu Hy, cùng người bạn họ Tiền ra khóm trúc trước sân, sớm chiều ngồi ngắm trúc, ra công khảo sát tỉ mỉ, thực hành “cách vật”, tìm tòi cái lý của nó. Qua ba ngày, họ Tiền bải hoải tinh thần, phát bệnh. Ông kể lại: “Ta tưởng họ Tiền yếu đuối, nhưng ta thử được bảy ngày cũng ngã bệnh, chẳng tìm ra lý do gì có cây trúc. Đến ba năm sau mới tỉnh ngộ, tự nhủ rằng khắp gầm trời này có muôn sự, ngàn việc, làm sao đến tận nơi mà “cách” như thế được. Ta kết luận: cái lý nằm trong tâm ta, chứ nó không ngụ ở ngoại vật”. Đó là khởi điểm Tâm học của họ Vương. Nó cụ thể và giản dị, chứ không siêu hình, phức tạp như chữ Tâm trong giáo lý thời trước.

Ông nói: “Tâm vốn cụ thể nhưng không phải là hòn máu, cục thịt. Ở đâu có tri giác, ở đó có Tâm. Tai biết nghe, mắt biết nhìn, chân tay cảm thấy đau ngứa, những cái “biết” như thế đều do ở Tâm cả. Xét ở hình thể bao la như trời thì gọi là “Thiên” có quyền năng chủ quản, là “Thượng đế”, xét đến sự vận hành gọi là “Mệnh” phần trời phú cho người ta gọi là “Tính”, phần hành làm chủ thân ta là “Tâm”.

Chủ ư thân dã, vi chi Tâm.

Lại nói: “Tâm tức là tính, tính cũng là lý, tất cả hợp nhất thành một, không thể tách lý ra khỏi tâm được”.

Một tâm thôi, nhưng khi biết tỏ lòng thương cảm thì gọi là Nhân, xét theo lẽ phải là Nghĩa, phân biệt sự thể mạch lạc là Lý. Do đó, không thể cầu tìm nghĩa lý nào ngoài vòng chữ Tâm được.

ẢNH HƯỞNG VƯƠNG HỌC

Từ khi họ Vương nêu tôn chỉ "*Tri hành hợp nhất*", học thống của Tâm nho đời Minh quay về thực học, xã hội và kinh tế phát triển theo hướng thực tiễn hơn. Thuyết *lượng tri* chỉ dạy đường hướng phản tỉnh, khám phá bản sắc, nhận diện chính mình hơn là đi tìm cái lý ở ngoại vật theo lối "cách vật" của Tống nho. Một khi nội tâm trong sáng, tình ý không bị vẩn đục vì dục vọng, thì vật lý tự hiển lộ minh bạch. Do đó, Vương học được mệnh danh là Tâm học, khác xa Lý học đời Tống, nhưng rất gần với Thiền học kể từ khi cao đồ của Dương Minh là Vương Long Khê tham khảo tư tưởng Huệ Năng, chỉnh sửa lại *Tứ cú giáo* của Dương Minh thành thuyết *Tứ Vô*.

Nguyên văn *Tứ cú* là:

Vô thiện vô ác thị tâm chi thể (1)

Hữu thể hữu ác thị ý chi động (2)

Tri thiện tri ác thị lương tri (3)

Vì thiện khứ ác thị cách vật (4)

(Không thiện không ác là bản thể của Tâm)

Có thiện ác là do ý chí phát động

Biết phân thiện ác là Lương tri

Làm thiện bỏ ác là cách vật).

Long Khê sửa câu đầu (1): *Chí Thiện vô ác thị tâm chi thể*. Ý nói: Tâm thể vốn toàn thiện thì không còn gì có thể gọi là "ác" nữa. Ông nêu thuyết *Tứ vô*: "Tâm, Ý, Tri, Vật đều qui về một

Tâm. Khi giác ngộ thì tất cả Tâm, Ý, Tri, Vật đều vô thiện, vô ác". Ông dẫn lời tổ Huệ Năng để thuyết minh cái ý "Không nghĩ thiện, không nghĩ ác là mọi ý phân biệt đều dứt hết".

Bất tư thiện, bất tư ác, khước hựu bất đoạn bách tư tưởng. Từ đó Vương học phân phái ra bốn phương: Ở Chiết Giang có Long Khê và Tiền Hồng Đức, Châu Thủ Ích, La Niệm Am. Ở Thái Châu có Vương Cấn Tâm Trai và các Nam phái, Bắc phái...

Vương học truyền sang Nhật Bản (Yomeigaku) có ảnh hưởng quyết định vận mệnh văn hóa suốt triều đại Tokugawa (1615 – 1867), dẫn đến cuộc cách mạng 1867 đời Minh Trị thiên hoàng (Meiji).

Tham khảo

- Tu, Wei – ming. *Neo Confucian Thought in Action: Wang Yang – ming's youth*. (1472 – 1509). Berkeley: University of Calif. Press, 1976.
- Chan, Wing – tsit. *Instructions for Practical Living & Other Neo – Confucian Writings by W. Yang – ming*. NY. Columbia University Press, 1963.
- Đào Trinh Nhất. *Vương Dương Minh (Người xuống ra học thuyết Trí Lương Tri & Tri Hành Hợp Nhất)*. NXB. Tân Việt, Saigon.
- Phạm Văn Hùm. *Vương Dương Minh (Thân Thế và Học Thuyết)*. Tân Việt.
- Trần Trọng Kim. *Vương Dương Minh (Cái Học Trí Lương Tri)*. Tân Việt, 1950 – 52

ĐẠI CHẤN

(DAI ZHEN / TAI CHEN)

Sinh: 1724, tỉnh An Huy

Tử: 1777, Bắc Kinh

Tác phẩm chính: Nguyên Thiện (Khảo Luận Về Tính Thiện) 1754–66. Mạnh Tử Từ Nghĩa Sớ Chứng (Khảo chứng về Từ nghĩa trong sách Mạnh Tử) 1772 – 77.

Chủ điểm tư tưởng:

Đạo biểu hiện ở vận động và sinh hoạt là vận hành miên tục của khí Âm Dương trong vũ trụ.

Tính người ta bẩm thụ khí Âm Dương và Ngũ hành.

Khí huyết là bẩm chất tự nhiên ở muôn loài. Nhân dục hay tình dục cũng là yếu tố tự nhiên của sự sống, tự nó không xấu nếu không quá độ. Chỉ cần điều hòa Dục với Lý theo đạo Trung Dung, nên lấy Lục kinh (Thi, Thư, Lễ, Nhạc, Xuân Thu, Dịch) làm nền tảng giáo hóa.

Mục tiêu của sự học là tìm hiểu sự thực, nhằm vào thực hành, thực dụng. Kinh nghiệm sống của con người giữa thiên nhiên và xã hội sẽ minh chứng cho các tín lý, đạo đức, nhân sinh quan, và sẽ điều hòa mọi giáo điều cực đoan, không tưởng.

Đái Chấn xuất thân từ một gia đình nghèo ở vùng cao nguyên thuộc địa phận An Huy. Cha mẹ buôn bán lẻ, không đủ tiền cho con ăn học – nhưng từ nhỏ ông đã có chí tự học và rất giàu nghị lực. Ông lập chí cao, nuôi mộng làm bậc thầy trong thiên hạ. Từ 17 tuổi, ông đã “gối đầu” bằng kinh sách cổ sử từ đời Hán, như Thuyết văn giải tự và sách Nhĩ Nhã, nhằm mục đích chính danh, tìm từ nghĩa chính xác trong Lục Kinh, đồng thời minh giải chính lý của Nho học từ thời Khổng, Mạnh. Ông phản đối việc Tống nho lấy tư tưởng Phật, Lão giải thích Khổng học. Ông không đồng ý quan điểm tách biệt Lý và Khí thành hai cảnh giới Hình nhi thượng và Hình nhi hạ.

Ông bài bác khuynh hướng diệt dục trong tư tưởng Tống nho, viện dẫn sách Lễ Ký: “Việc ăn uống và nam nữ là cái dục có quan hệ lớn đến sự tồn tại của loài người”.

Ẩm thực, nam nữ, nhân chi đại dục tồn yên.

Do đó, bậc thánh thể theo cái Tình của dân, giúp người ta thỏa mãn cái Dục, mới có thể thi hành Vương đạo tốt đẹp được:

Thánh nhân trị thiên hạ, thể dân chi Tình, toại nhân chi Dục... nhi vương đạo bị.

Đạo lý Khổng, Mạnh cũng như Lục kinh bao giờ cũng coi tình dục là yếu tố tự nhiên trong nhân tính, không hề đàn áp hay cưỡng chế nó.

Trong sách Nguyên Thiện, Đái Chấn viết:

“Sự ngăn cấm tình dục xét ra còn tai hại hơn là ngăn chặn dòng nước lũ. Diệt dục, loại bỏ tri thức thì con đường nhân nghĩa sẽ bế tắc. Người ta ăn uống để bồi bổ khí huyết cũng như học hành là để nuôi dưỡng tâm trí, đó là điều tự nhiên, là lẽ phải”. Ý ông muốn nói thân thể mạnh khỏe thì tự nhiên tình dục dồi dào, và để điều tiết nó cho quân bình thì phải phát triển tâm trí, nuôi dưỡng tâm hồn cao thượng nhờ hiệu năng giáo hóa của Lục kinh. Ông lấy Trung Dung làm tôn chỉ giáo dục: người quân tử ở một mình thì nghĩ về lòng Nhân, nơi công

chúng thì làm điều *Nghĩa*, hành động hợp lý đúng lẽ, làm việc dốc lòng hết sức gọi là *Trung*:

Phù át Dục chi hại, thậm ư phong xuyên. Tuyệt tình khứ Tri, Nhân Nghĩa sung tấc... Khứ nguy tại hồ thân độc, trí trung hòa tại hồ đạt Lễ.

Vì tư tưởng độc đáo, tính độc lập của người tự học, và cuộc đời tự lập của một học giả, ông không làm việc cho ai được lâu, sống đời thanh bần, nhiều khi chật vật vì sinh kế bất ổn. Lại vì chống đối cái học khoa cử Tống nho, ông thường bị bọn hủ nho đổ ky, bài bác, coi như một phần tử “phản động” nguy hiểm. Vài lần ông thử ứng thi nhưng đều thất bại.

Sự nghiệp của ông nằm ở hai tác phẩm Nguyên Thiện (1763) và Mạnh Tử Từ Nghĩa (1777). Cuốn sau hoàn thành vài tháng trước khi ông mất, được coi là tác phẩm đặc ý nhất. Ngay từ năm 1775, ông đã được hoàng đế Càn Long phong làm Tiến sĩ, có lẽ vì công lao đóng góp vào *Tứ khố*. Cũng có lẽ vì thực tài bác học của Đái Chấn: Ông thông thạo bách khoa, từ lịch sử, địa lý, trị thủy học, ngữ học, âm luật, thiên văn, nhất là toán học và khảo chứng từ nghĩa khởi từ tổ Cố Viêm Vũ (1613 – 1682).

Tham khảo

- Ch’eng, Chung – ying. *Tai Chen’s Inquiry into Goodness*. Hawaii: East – West Centre Press, 1971.
- Chin, Ann – Ping & M. Freeman. *Tai Chen on Mencius: Exploration in Words & Meaning*. Conn: Yale U. Press, 1990.
- Nivision, David. *The Life & Thought of Chang Hsueh – ch’eng*. Calif: Stanford U. Press, 1966 (Related studies on Dai Chen).

KHANG HỮU VI (KANG YOUWEI/ KANG YU – WEI)

Sinh: 1858, ở quận Nam Hải, tỉnh Quảng Đông

Tử: 1927

Tác phẩm chính: Đại Đồng Thư (Book of the Great Unity) 1935, Khổng Tử Cải cách Khảo (Confucius as Reformer) 1896 – 1913, Trung Dung Chú (Chú thích Trung Dung) 1900, Luận Ngữ Chú 1913.

Chủ điểm tư tưởng:

Những tư tưởng trong văn bản “cổ tự” không đáng tin.

Khổng Tử là bậc thầy muôn thuở, bậc thánh đồng thời là một nhà cải cách, nhà giáo dục vĩ đại.

Lịch sử nhân loại trải qua ba thời đại, mỗi thời có ba chu kỳ.

Bản tính con người là lòng từ bi, thương xót đồng loại. Đó là nền tảng chủ nghĩa Nhân ái.

Loài người sẽ tiến tới một thời kỳ Đại Đồng.

— — —

Khang Hữu Vi xuất thân từ một gia đình quý tộc Nho gia. Năm 19 tuổi, ông theo một danh nho họ Chu thuộc hệ

phái Nho học Lục Tượng Sơn (1139 –93) và phái Vương Dương Minh (1472 – 1529) dòng tư tưởng hướng về thực học, thực dụng, thực hành. Ông kể rằng các thầy thường khuyên ông bỏ thái độ trưởng thượng, quý phái, để gần người thường, để “cận nhân tình” hơn – và ông đã làm được điều đó trong sinh hoạt đời thường.

Năm 21 tuổi, ông đắc đạo “Tri hành hợp nhất”, khởi sự cải cách truyền thống cũ, cả về căn bản tư tưởng và phương cách thực thi Nhân đạo. Năm 1888, ông dâng sách lược cải cách chính trị và tôn giáo lên vua Quang Tự (cai trị 1875 – 1908) nhưng bị phe Bảo thủ ngăn chặn.

Năm 1891, ông khởi thảo luận thuyết triết học.

Năm 1895, ông đỗ Bảng Nhãn (học vị cách Tiến sĩ một bậc: Bảng nhãn - Thám hoa – Tiến sĩ) nên tiếng nói họ Khang bắt đầu được lưu ý. Năm đó, Trung Hoa thua trận Trung Nhật chiến tranh. Ông vận động sinh viên trẻ, tổ chức *Hiệp Hội Tự Cường*, dâng lên Quang Tự phương án cải cách nội trị và sách lược chống ngoại xâm. Tiếc thay, thiện chí của ông lại bị bọn hủ nho dè bẹp một lần nữa.

Khang vẫn không chịu bỏ cuộc, và sang năm 1898, ông được phép yết kiến hoàng đế trong hai tiếng đồng hồ. Kết quả là cuộc “Cải cách Trăm ngày” (11 tháng sáu – 20 tháng chín, 1898) lừng danh lịch sử. Quang Tự trao ấn nguyên soái cho Viên Thế Khải, ra lệnh bắt giam Từ Hy thái hậu vì bà chống đối cải cách. Tiếc thay, họ Viên trở cờ, cấu kết với Thái hậu, bắt giam hoàng đế và xử tử 6 người chủ xướng cách mệnh. Khang Hữu Vi kịp thời đào thoát sang Hồng Kông rồi lưu vong sang Nhật.

Suốt mười sáu năm kế tiếp, Khang tiên sinh đi khắp vùng Nam Hải, Mỹ Châu, Âu Châu mưu đồ sự nghiệp cải cách đất nước, lập Đảng Bảo Hoàng. Ông trở về Trung Hoa khi nền Cộng Hòa đã hình thành. Tuy nhiên ông không tham chính vì vẫn giữ chủ trương quân chủ lập hiến, và tôn Khổng học lên hàng quốc

giáo. Những nỗ lực cải cách vào năm 1917 và 1924 đều thất bại, và chết trong âm thầm, tuyệt vọng. Song, những thế hệ sau vẫn tôn trọng Khang tiên sinh như một chính nhân quân tử trong truyền thống Nho gia.

THUYẾT ĐẠI ĐỒNG & CHỦ NGHĨA XÃ HỘI KHÔNG TƯỚNG

Khởi điểm tư tưởng của Khang bắt gốc từ dòng Tâm Học của Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh đời Minh (Phái Lục Vương), với chủ trương “Tri Hành Hợp Nhất”: mục tiêu của kẻ sĩ hay trí thức là nhập thể hành động. Chủ điểm tư tưởng của Khang Hữu Vi là *Cải cách* toàn diện văn hóa chính trị Trung Hoa theo thánh đạo của Khổng Tử được đúc kết ở thuyết *Tam Thế* trong kinh Xuân Thu. Ông đề cao Khổng Tử như một vị thánh, một siêu nhân đã vạch ra đường lối giáo hóa và cải cách xã hội theo Tiến hóa luận siêu việt, có trước và hơn hẳn tiến hóa luận Darwin. *Tam thế* gồm *Đại đồng thế* thời thượng cổ “*Tiểu Khang thế*” thời sáu thánh vương Vũ, Thang, Văn, Võ, Thành, Vương, Chu công; thời “*Đại Đồng Thái Bình Thế*” là thế giới lý tưởng của Khổng Tử sẽ xuất hiện trong tương lai:

Thế giới thượng cổ là thời không có sự phân biệt công tư.

Thời lục thánh vương mới bắt đầu có chế độ phân biệt thiết lập lễ nghi, đạo đức, nhân nghĩa. Kẻ bất nhân, phi nghĩa như Kiệt, Trụ đã bị nhân dân trừ khử.

Theo ông, những chế độ dân chủ Tây phương cận đại là tín hiệu khởi đầu một thế giới Đại đồng trong tương lai.

Để hiểu nguồn gốc thuyết Tam Thế Tiến Hóa Luận và chủ trương Phục Cổ của họ Khang, ta nên ôn lại quá trình phát triển của văn hóa chính trị Trung Hoa từ thời Tần Thủy Hoàng:

Sau khi Tần Chính gồm thâu lục quốc, lập nên nhà Tần và tự xưng “Thủy Hoàng” (hoàng đế đầu tiên... của nhân loại), đã cho phép thừa tướng Lý Tư tìm đủ mọi biện pháp thiết lập nền độc tài chuyên chế. Trước tiên là thống nhất hóa mọi tiêu chuẩn đo lường như cân và thước, hệ thống tiền tệ, giao thông vận tải. Kế đến là hệ thống văn tự mới, gọi là “*Tân Văn*”, một kiểu chữ riêng của nhà Tần. Điểm cực độc là ý đồ triệt hạ tất cả các tư tưởng “phi Tần”, tức là tất cả những gì có trước “Thủy Hoàng”. Cụ thể là lệnh đốt sách, chôn sống những sĩ tử cố giấu giếm kinh sách thánh hiền, hoặc có thái độ, ngôn ngữ phản động “khen chế độ cũ, chê chế độ mới”, năm 213 trước CN. Những kẻ sĩ bất khuất, không “cong lưng” theo bè lũ Lý Tư và Pháp gia đều chịu chung số phận chu di. Riêng sách bói như kinh Dịch, sách thuốc và sách dạy trồng cây nông nghiệp được phép lưu dụng. Tuy nhiên, sau gần hai thập niên, nhà Tần bị diệt (206 trước CN) các sĩ tử còn sống sót đã viết lại những đoạn kinh sách còn ghi nhớ trong ký ức, hoặc chép lại những trang đã lén lút chôn dấu hai mươi năm trước. Họ viết bằng tân văn, nên dạng sách chép này gọi là “*tân thư*”. Đồng Trọng Thư (195 – 115 trước CN) thời Tiền Hán đã dùng những văn bản này để chú giải kinh sách Tiền Tần. Theo sách Tiền Hán Thư... “Nhà Hán dấy lên sau vụ nhà Tần đốt sách, có Đồng Trọng Thư đời Cảnh Vũ nghiên cứu kinh Xuân Thu, suy diễn theo ý Âm Dương, tái lập hệ thống Nho học”.

Đến đời Hậu Hán (25 – 20 TL), người ta phát hiện được những bản kinh sách viết bằng kiểu chữ “*cổ*” (nên nhớ dụng ngữ “*cổ*” và “*tân*” là chỉ kiểu dạng chữ viết, không có nghĩa là tác phẩm “*cũ*” có trước “*mới*” nên gọi là “*cổ văn*”). Các học giả hay Nho gia đời Đường (618 – 907) và đời Tống (960 – 1279) đã căn cứ vào các bản cổ văn này để hiệu đính hay chú giải kinh sách Nho học.

Khang Hữu Vi muốn phục hồi chính nghĩa Khổng học qua Tân văn, vì cho rằng kinh sách Cổ văn là “*ngụy thư*” do Lưu Hâm ngụy tạo (46 trước CN – 23 TL). Từ lập trường đó, Khang

tiến hành việc chú giải kinh sách Khổng Tử theo tư tưởng cải cách. Ông nương theo Xuân Thu Phồn Lộ của Đông Trọng Thư, huyền thoại hóa Khổng Tử như người nắm bắt được Thiên Mệnh – để chuẩn bị việc suy tôn Khổng học lên hàng quốc giáo Trung Hoa. Ông trích dẫn sách Phồn Lộ của họ Đông:

“Việc đi săn, bắt được kỳ lân – là điềm trời báo Khổng Phu Tử nhận được mệnh Trời.

Thế theo Thiên mệnh, ngài đề ra chính nghĩa ở Xuân Thu để thi hành chính mệnh, phán xét những điều bất chính, răn đe kẻ tà ngụy, nhằm mục đích cải cách chế độ, thống nhất thiên hạ theo Vương đạo của Ngũ đế và Tam hoàng. Ngài thấu gồm đạo lý trăm vua, tiếp dẫn đạo Trời vào cõi nhân sinh ...”.

Khang Hữu Vi cho rằng các nước Tây phương mạnh là nhờ sức mạnh tôn giáo và triết học lịch sử, nên ông tích cực vận động cho ngôi vị độc tôn của Khổng giáo.

Cùng với thuyết Đại Đồng và kinh Xuân Thu, họ Khang còn vận dụng cả Khổ đế và đức Từ bi của nhà Phật lẫn tinh thần Kiềm Ái của Mặc gia.

THUYẾT “KHỔ ĐẾ” CỦA HỌ KHANG

Nghe ông phân tích về nguyên nhân đau khổ của nhân sinh, ta có cảm tưởng đang nghe một vị Bồ Tát thuyết pháp Tứ diệu đế. Ông trình bày sáu dạng nguyên nhân gây phiền não:

1. Có những cảnh phiền não vì sinh tử: bệnh tật, già yếu, sống đời man rợ, ở biên cương hẻo lánh, thân phận đàn bà.
2. Những thiên tai như bão lụt, dịch bệnh...
3. Khổ vì đời sống nghèo hèn, góa phụ, trẻ mồ côi, giai cấp thấp hèn...

4. Có năm dạng nguyên nhân gây khổ vì chính quyền nhà nước: tù đầy, hình phạt, thuế khóa, cường quyền, trói buộc gia đình.

5. Có tám cảm tính gây phiền não như: yêu, ghét, tham lam, ngu si, giận hờn...

6. Năm dạng gây phiền não do lòng ham danh vọng giàu sang, quyền quý, phúc, lộc, thọ.

Ngoài ra thiên đế bất tử thánh hiền, hay Phật tuyệt đối hiện hữu ngoài cảnh giới phiền não luân hồi, sinh tử, nhị nguyên tương đối.

Ngoài những phiền não kể trên, con người còn khổ ải vì chín phạm trù kỳ thị: phân biệt chủng tộc, quốc gia, giai cấp, phân biệt nam nữ, gia tộc, địa vị, nghề nghiệp, và sự phân biệt chủng loại chúng sinh. Đó là những nguồn gốc tranh chấp, đấu tranh, bạo lực, phá hoại hòa bình.

Khang Hữu Vi đề ra thuyết Đại Đồng và con đường cứu khổ, giải thoát nhân loại bằng Nhân ái hay Kiêm ái, triệt hạ mọi biên cương phân biệt chủng tộc, tổ quốc, gia đình. Để thực hiện đại đoàn kết, tiến tới thái bình Đại Đồng thế, phải triệt hạ chính quyền bá đạo. Mọi người trong thiên hạ phải sống bình đẳng, tự do, có quyền bầu cử hay tiến cử những bậc hiền nhân, quân tử để trị dân, giáo hóa quần chúng, điều hành xã hội theo Vương đạo của Nho giáo. Trong xã hội Đại Đồng thế, không còn tổ quốc, nhà nước, đảng trị, gia đình trị. Toàn thể nhân dân đều mặc đồng phục, nam cũng như nữ, một kiểu, một màu. Ông viết: "Phật pháp xuất gia cầu thoát khổ, nay triệt bỏ gia đình, thì còn chỗ nào mà "xuất gia" nữa".

... Nhiên bất như "vô gia" chi khả xuất!

Ông cho rằng người có gia đình thì phải mưu đồ tranh giành của cải, đòi quyền tư hữu, sinh ra tính ích kỷ, chỉ lo cho cha mẹ mình, vợ con mình, không nghĩ đến tha nhân, xã hội được. Ông khuyến khích trai gái cứ tự do chung chạ với nhau, không cần

cưới hỏi, và chỉ ăn ở với nhau một năm là cùng, phải thay đổi, lấy người khác. Phụ nữ thai nghén đã có viện “thai giáo” lo việc hộ sinh, rồi nuôi trẻ cho đến lớn, dạy dỗ ở các trường công lập. Người già vào viện dưỡng lão không việc gì phải trông nhờ con cái... Chết thì hỏa táng!”.

ĐÀM TỰ ĐỒNG

(TAN SSU – TUNG)

Sinh: 1865, Bắc Kinh

Tử: 1898, Bắc Kinh

Tác phẩm chính: Nhân học (1896 – 97)

Chủ điểm tư tưởng:

Trung Hoa cần phải xét lại thái độ xử thế, nhất là phải chuyển hóa tư tưởng để thích ứng với thế giới hiện đại.

Tâm điểm tư tưởng Trung Hoa vẫn là tinh thần Nhân ái của Khổng giáo và xung quanh tâm điểm Nhân đạo là lý tưởng Kiêm Ái của Mặc Tử, Từ bi của Phật, Bác ái của Kitô.

Tất cả hướng tới sự nghiệp “tự cường” để cải cách văn hóa và xã hội Trung Hoa, hội nhập với thế giới tiến bộ cả về mặt khoa học kỹ thuật và nhân văn, chính trị.

— — —

Đàm Tự Đồng là nhân vật điển hình cho phong trào cách tân hóa truyền thống Trung Hoa hầu ứng phó với trào lưu văn hóa Tây phương đang tràn vào lục địa Đông Á.

Ông còn nhận được mọi nhược điểm của truyền thống cổ lưu trong lối học từ chương, khoa cử – nguyên do đưa đến tình trạng lạc hậu của văn minh Trung Hoa. Ông quyết tâm cùng với bạn đồng môn Lương Khải Siêu theo thầy Khang tiến hành sự nghiệp cải cách giáo dục và chính trị, mưu đồ lật đổ chế độ quân chủ chuyên chế của Từ Hy Thái hậu.

Đàm Tự Đồng sinh ngày 10 tháng Ba, 1865 tại Bắc Kinh, mồ côi mẹ từ 12 tuổi. Trước khi theo học Khang Hữu Vi, ông từng theo Kim Lăng cư sĩ tìm hiểu Phật học, lại thích tinh thần hiệp sĩ của Mặc gia, giao du rất rộng, học thức uyên thâm.

Cha ông làm nhiều chức vụ lớn trong triều nhà Thanh, có thời gian làm Tổng trấn tỉnh Hồ Bắc. Nhờ vậy, ông có cơ hội đi theo cha tới nhiều nhiệm sở, giao du với nhiều hạng người ở khắp nơi, quan niệm sống phóng khoáng, tự do. Học thuyết Nhân đạo của họ Đàm cũng rất phóng khoáng, không phân biệt hay kỳ thị tư tưởng Đông Tây: “Đức Phật, đức Kitô, Khổng Tử... đều là những vị thánh có công khai mở đường Nhân đạo, phá bỏ bốn khuynh hướng tư lợi (Tứ luận: Nghĩa, Thân, Biệt, Tự). Theo ông, khởi điểm của con đường Đại đồng là tinh thần Nhân ái của Khổng Tử, Từ bi của Phật, Bác ái của Chúa Kitô, chủ nghĩa Dân bản của Mạnh Tử, Kiêm ái của Mặc Tử, tự do của Lão Trang. Tư tưởng dân chủ, tự do của Cách Mạng Pháp cũng là một thể hiện tích cực của lòng Nhân.

Từ năm thân phụ ông nhận chức Tổng trấn tỉnh Hồ Bắc (1880), Đàm Tự Đồng có cơ hội tiếp xúc trực tiếp với giới thượng lưu trí thức, học giả Tây phương. Ông bắt đầu khám phá ra những bí quyết thành công và sự thịnh vượng của văn minh Âu tây, tương phản với tình trạng đế quốc Trung Hoa ngày càng suy đồi thảm hại dưới sự bức bách của các nước Tây phương. Nhìn cảnh Trung Quốc thảm hại dưới gót giày quân phiệt Nhật (1894 – 95) ông càng đau xót, nóng lòng cải cách đất nước. Năm 1897, ông thành lập hiệp hội Cách Tân ở nguyên quán Hồ Nam. Năm sau, hoàng đế Quang Tự chấp thuận giải

pháp canh tân do thầy Khang đệ trình, định lật đổ Từ Hy. Tiếc thay, Thái hậu được tướng họ Viên mật báo, đã đưa tay phản công, câu lưu Hoàng đế, lòng bắt ông và các đồng chí của ông. Thầy Khang đào tẩu sang Hồng Kông. Nhiều đồng chí khác chạy thoát, nhưng ông chủ trương “tử đạo”, nói với họ rằng “không đổ máu thì không còn hy vọng gì đánh thức lương tâm đồng bào”. Ông thần nhiên chờ chết, hy vọng lấy máu mình tô thắm tương lai tổ quốc. Đàm Tự Đồng bị bắt ngày 25 tháng Chín 1898, hiên ngang lên đoạn đầu đài đi vào huyền thoại cách mạng Trung Hoa lúc vừa tròn 33 tuổi đời.

Học thuyết Nhân đạo của Đàm Tự Đồng chấp nhận mọi tư tưởng Nhân bản, Tự do, Dân chủ từ Tây sang Đông, miễn là nó không phản trái với lý tưởng Đại Đồng khởi từ Khổng, Mạnh:

“Thiên hạ đồng qui nhi thù đồ

Nhất trí nhi bách lự”.

Đường lối Nhân Học của họ Đàm khác với Lương Khải Siêu ở điểm: họ Lương chủ trương “Biến pháp Tự cường”, gạt bỏ truyền thống Nho học, theo Phật học và đường lối tư tưởng khoa học Tây phương để cải biến chế độ chính trị và xã hội Trung Hoa. Họ Lương lập Thời Vụ báo, mở trường giảng dạy về Dân quyền. Sau tham gia phe Duy Tân của thầy Khang; âm mưu đảo chính thất bại, chạy sang Nhật Bản. Năm Dân quốc thứ III, Lương trở về, nhận chức Tổng trưởng Tư pháp. Trong Đệ nhất thế chiến, họ Lương chủ trương gia nhập Đồng minh, tuyên chiến với Đức, hy vọng nhờ thế liên lập để tạo cho Trung Hoa một địa vị quốc tế vững mạnh hơn.

Xét về chí hướng, Lương với Đàm cùng nhắm mục đích cải cách đất nước để sánh vai các cường quốc trên thế giới. Họ đều nỗ lực tổng hợp tinh hoa tư tưởng nhân loại để làm giàu, làm mạnh cho văn hóa Trung Hoa mà thôi.

Trong khi Lương chủ trương duy tân, bỏ Cũ theo Mới, thì Đàm Tự Đồng lại vận dụng kiến thức và khám phá mới của

khoa học Tây phương để chứng minh tiềm năng ưu việt của văn hóa Trung Hoa. Đàm cho rằng khí “Ether” chính là “khí” thái cực có khả năng xuyên suốt vạn vật, bao trùm vũ trụ. Chính nó là thực thể đồng hóa mọi sự vật sai biệt thành nhất thể “đại đồng”. Điện khí còn cho thấy năng lực tạo ra nhiều phương tiện như điện tín, điện thoại, lập mạng lưới thông tin, giao tế toàn hành tinh, giúp con người tiến lại mỗi ngày một gần nhau, thông cảm nhau hơn. Ông không bỏ sót một khám phá hoặc giả thuyết khoa học nào phù hợp với luận thuyết Nhân bản Đại đồng, để thuyết minh tính khả thi của nó. Ông tận tụy ở cuộc tổng hợp tinh hoa Đông Tây sẽ đưa nhân loại tới một thế giới Đại Đồng một ngày không xa.

Tham khảo

- Chan, Sin – wai. *An exposition of Benevolence: The Jen – hsüeh of T'an Ssu – t'ung*. Hong Kong: The Chinese U. Press, 1984.
- Chang, Hao. “T'an Ssu – t'ung” in *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order & Meaning*. Calif.: Cali U. Press, 1987.
- Shek, Richard H. “Some Western Influences on T'an Ssu T'ung's Thought” – *Reform in 19th Century China*. Harvard U. Press, 1976.

TÔN DẬT TIỀN

(SUN YIXIAN / SUN I – HSIEN)

Sinh: 1866, Quảng Đông.

Tử: 1925, ở Bắc Kinh.

Tác phẩm chính: Tôn Văn Học Thuyết (1918), Tam Dân Chủ Nghĩa (1924), Kiến Quốc đại cương (1924).

Chủ điểm tư tưởng:

“Tam Dân” là ba yếu tố nền tảng của Dân quốc Trung Hoa:

Dân tộc, Dân chủ và Dân sinh (kinh tế).

Dân chủ cần phải được xây dựng trên nền tảng bình đẳng, mọi công dân đều bình đẳng trước pháp luật, được thụ hưởng mọi cơ hội phát huy tài đức của mình.

Một nền Dân chủ lý tưởng bao gồm năm quyền phân lập: lập pháp, hành pháp, tư pháp, bầu cử và giám sát, gọi là Ngũ Hành Quyền”.

Dân sinh mới, tức là nền kinh tế Dân quốc, cần có chính sách cải cách điền địa, phân chia ruộng đất theo tôn chỉ “Người cày có ruộng”, dứt dai thuộc về Nông dân.

Chủ nghĩa thực dụng chú trọng vào Thực hành.

Câu châm ngôn: “Tri di, Hành nan”. (Quan niệm biết dễ, làm khó khiến người ta e dè, né tránh hành động). Phải phát biểu ngược

lại là “Tri nan, Hành dị”, vận động mọi người dấn thân, tích cực, nhập thế.



Khổng Tử và Mạnh Tử từ cổ xưa, đã nuôi mộng chấn hưng xã hội và văn hóa Trung Hoa, nhưng không gặp thời thế thuận lợi như Tôn Dật Tiên vào đầu thế kỷ 20. Tôn tiên sinh được suy tôn là “Quốc phụ” vị sáng lập Tân Trung Hoa, một Khổng Tử trong hành động chính trị, một nhà Cách mạng vĩ đại. Tuy nhiên, thành công quá lớn về mặt chính trị của ông phần nào đã làm mờ nhạt tư tưởng triết học độc đáo của ông. Những nguyên lý thực tiễn của tiên sinh đã chuyển hướng lịch sử Trung Hoa, mở chân trời mới cho dân tộc.

Tôn Văn sinh ở vùng đất Bắc Macao, thuộc tỉnh Quảng Đông. Sau vài năm học ở trường làng, ông theo anh trai sang Honolulu, Hạ Uy Di. Học hết bậc Trung học, Tôn Văn nhập trường Công lập Trung Ương Hồng Kông. Sau khi tốt nghiệp, ông học Đại học Y Khoa, đậu thủ khoa Bác sĩ. Vì thấy quốc gia suy đồi, ông bỏ nghề y, tìm phương sách cứu nước. Năm 1905, Tôn tiên sinh sang Tokyo (Đông Kinh), thành lập Cách Mạng Đồng Minh Hội, sau trở thành Quốc Dân Đảng (Kuomintang), phát huy chủ nghĩa Tam Dân làm nền tảng xây dựng tương lai dân tộc.

Tôn Dật Tiên lãnh đạo Đồng Minh Hội, vận động quần chúng giới tướng lãnh và nổi lên chống triều đình nhiều lần ở nhiều tỉnh nhưng đều thất bại. Mãi đến cuộc khởi nghĩa Mồng 10 tháng 10, năm 1911 mới thành công. Giữa lúc ông công du vận động dư luận ở Mỹ, Phổ Nghi, vị hoàng đế cuối cùng của nhà Thanh thỏa thuận thoái vị.

Tôn tiên sinh được bầu làm Tổng thống lâm thời nước Cộng Hòa Trung Hoa. Ít lâu sau, ông trao quyền cho tướng Viên Thế Khải, một hành vi tương tự như một Đạo gia, “vô kỷ, vô công”, làm cách mạng với lòng yêu dân yêu nước, thuần túy vô vị lợi,

thực hiện đúng câu: “Công thành thân thoái”, việc lớn đã xong, không bám lấy địa vị, không kể công, không hưởng danh lợi, không cầu vinh thân. Ông hướng đến tương lai dân tộc, tiếp tục khai triển tư tưởng. “Trị quốc, bình thiên hạ”, và tiếp tục con đường du thuyết như một Khổng Tử, vận động quốc tế để Trung Hoa được ủng hộ, tiến dần lên địa vị cường quốc.

Tiếc thay, chỉ vì miệt mài tiến tới tương lai, ông quên mất một sự kiện hiện tại trong quá khứ, quên rằng họ Viên đã từng phản bội, bán đứng Khang Hữu Vi cho Từ Hy, dẹp tan phong trào Duy Tân, và đưa Đàm Tự Đồng lên... đoạn đầu dài. Đã có người giỏi tướng pháp, can gián Tôn tiên sinh chớ tin tưởng một kẻ tên Viên (“khỉ”) lại có tướng diện tai vênh... như khỉ.

Quả nhiên, Viên vừa nắm chức Tổng thống kiêm Tổng tư lệnh quân lực, liền dẹp bỏ chế độ Cộng Hòa, tự xưng làm Hoàng đế.

Tôn tiên sinh đã phải trả giá bài học lịch sử này khá mắc mớ: tổ chức đảo chính họ Viên thất bại năm 1913, Tôn Dật Tiên rời Trung Hoa. Đến năm 1916 trở về, ông cùng các đảng viên Quốc Dân Đảng phải tốn ngót một thập niên mà không lật đổ được triều đình quân phiệt của họ Viên. Năm 1923, ông lập chính phủ riêng ở Quảng Đông. Trước quốc nạn ngoại xâm, Tôn Dật Tiên hợp tác với Đảng Cộng Sản để chống Nhật. Đánh bại quân xâm lăng rồi, ông tái thiết nền Cộng Hòa, thống nhất Trung Hoa.

Tôn Tiên sinh làm việc tận tâm đến kiệt sức, ngã bệnh rồi thăng vào ngày 12 tháng Ba năm 1925. Mười lăm năm sau, chính phủ Quốc gia tôn vinh Tôn Dật Tiên là “Quốc phụ” của Trung Hoa Tự Do, ngày 1 tháng Tư 1940.

VIỄN TƯỞNG TỰ DO DÂN CHỦ

Qua kinh nghiệm sống và quan sát trực tiếp những xã hội dân chủ ở Âu châu và Hiệp Chúng Quốc Hoa Kỳ, Tôn tiên sinh nhận thấy Trung Hoa phải xây dựng chính quyền dân chủ thì mới có thể tự cứu và tồn tại được. Tuy nhiên, ông cũng thừa hiểu rằng đầu óc người dân ù lì, hàng ngàn năm quen sống buông trôi, không ý thức được quyền lợi và bốn phận tham gia vào việc nước, phó mặc việc cai trị cho một vài cá nhân, hay thiểu số cầm quyền. Thói quen sống nô lệ như thế dễ dàng chấp nhận chế độ độc tài, bất công. Cả đời ông tận hiến thời giờ và công sức đi rao giảng, thuyết phục quần chúng tham gia việc nước, đòi quyền dân chủ. Quyền lợi và nghĩa vụ đó phải được bảo đảm vững chắc trên cơ sở Bình đẳng.

Ông không tin rằng con người bẩm sinh đã bình đẳng về năng lực, thể chất cũng như tinh thần. Không có bình đẳng trong cõi tự nhiên, nên bất bình đẳng hay lối sống “mạnh được yếu thua” trong thiên nhiên là điều bình thường, không phải là ác. Nhưng tình trạng bất bình đẳng trong xã hội con người do chế độ độc tài hay quân chủ chuyên chế lại là tội ác, phi nhân bản. Áp bức chuyên chế là nguồn sinh ra bất công, bất ổn định xã hội vì nó đẩy người ta đến bất mãn, phản kháng. Những cuộc nổi dậy gọi là “cách mạng” giống như ung nhọt nổi cộm lên trên “thân thể” của một xã hội bất công, bất bình đẳng, chẳng tốt lành gì. Theo ông, muốn ổn định xã hội, tránh cách mạng bạo lực, phải diệt trừ mầm mống bất công, xây dựng nền tảng cho một chế độ bình đẳng, nghĩa là tạo cơ hội cho người dân được bình quyền. Nó chỉ xây dựng được nhờ giáo dục.

Một nền dân chủ lý tưởng, theo ông, phải tham khảo tôn chỉ *Cách mạng Pháp “1789”* và nền *dân chủ Hoa Kỳ*, cụ thể là cơ cấu “Tam quyền phân lập”; ba quyền Lập pháp, Hành pháp và Tư pháp phải độc lập theo chế “chia ba chân vạc”. Tham khảo cả

chính trị, văn hóa truyền thống, ông đề xướng nguyên tắc “*Ngũ hành quyền phân lập*”: ngoài ba quyền hành kể trên, truyền thống quân chủ Trung Hoa còn có quyền Giám sát, một cơ quan thay mặt vua đi kiểm tra, các Bộ để điều tiết những lệch lạc hoặc khiển trách những hành vi lạm quyền, quá độ. Theo dân chủ Tây phương người dân còn có quyền bầu cử. Ông rút tĩa tinh hoa chính trị học và văn hóa Đông Tây, qui về khái niệm “*Ngũ hành quyền*”, với Giám sát viện ở Trung ương (ví như hành Thổ điều động bốn hành Kim, Mộc, Thủy, Hỏa quanh năm suốt tháng)!

Cấu trúc chế độ Dân chủ của Tôn Dật Tiên, ngay lúc đầu, đã được thi hành có hiệu quả khả quan được dư luận quốc tế quan tâm theo dõi. Tiếc thay, năm 1937, nổ ra cuộc chiến Trung - Nhật, kéo dài tới 1945, sau đó môn đồ của ông, Tưởng Giới Thạch cũng không có dịp thực thi phương án đó.

Phải chờ đến khi họ Tưởng rút ra đảo Đài Loan, sách lược Ngũ hành quyền mới bắt đầu tiến hành và trở thành hiện thực. Sau khi Tưởng Giới Thạch qua đời, Tưởng Kinh Quốc nối nghiệp cha và thực thi Lý tưởng Dân chủ Tự Do của Tôn quốc phụ ở Đài Loan, thành công rực rỡ.

TÁI THIẾT KINH TẾ THEO TAM DÂN CHỦ NGHĨA

Theo Tôn Dật Tiên, muốn lo cho quốc kế dân sinh, phải suy tư và hành động như một nhà Sinh lý học cộng tác với nhà Tâm lý, Xã hội học. Tốt nhất là đóng vai một người cha, người mẹ: “*Thương dân như con*” (Dân chi phụ mẫu). Giản dị và nhân ái.

Kinh tế, theo ông, giản dị và đúng nghĩa gốc Hy Lạp “*Economikoi*” tiếng Anh dịch là “*Household*”: nội trợ, trông coi việc nhà. Từ khi người Tây phương tạo chữ “*Economics*” ta dịch

là “Kinh tế học”, nó trở thành ngày càng phức tạp, khó hiểu đối với quần chúng, kể cả học giả. Ông theo tôn chỉ kinh Dịch, lấy cái “giản” để dễ làm, “dị” để dễ hiểu! Người làm kinh tế một nước giống như bà mẹ đông con, phải giỏi việc phân công và chia phần ăn mặc cho mọi người đầy đủ, công bằng. Những cái gọi là luật “cung, cầu”, đại ý cũng thế thôi.

Việc phân chia ruộng đất ở Trung Quốc thì quả là... không giản dị –vì những chính sách “chồng chéo” từ ngàn đời trước. Tuy nhiên, căn cứ trên nguyên tắc nền tảng là Bình đẳng, bình quyền, ông đề ra chính sách “Bình quân hóa chủ quyền đất đai” (Equalization of Land ownership). Công cuộc “Cải cách điền địa” của Tôn Dật Tiên tiến hành từng bước tuần tự: trước tiên, nhà nước yêu cầu các địa chủ khai báo trị giá đất đai của mình theo giá thị trường chính thức, để nhà nước mua đất đó bán lại cho dân theo giá chính thức. Nếu địa chủ cố ý “nâng giá” hay “hét giá”, sẽ phải đóng thuế thu nhập cao theo “giá hét”...

Từ đó đến nay, Đài Loan đã thực thi chính sách điền địa của mình một cách nghiêm minh, theo đúng ý Quốc phụ, và đã thành công mỹ mãn. Họ vẫn theo đúng khẩu hiệu, đúng tôn chỉ: “Đất là của Nông dân” (Land belongs to the Farmers)!

Tư tưởng và hành động thực tiễn của Tôn Dật Tiên sinh chịu ảnh hưởng sâu đậm của Vương Dương Minh (đời Minh) và John Dewey (1859 – 1952), triết gia Hoa Kỳ, trong chủ trương *Tri hành hợp nhất*. trong chủ trương cải cách ruộng đất theo phép Tỉnh điền và trên ngọn cờ Tam dân chủ nghĩa, ta thấy phấp phới một linh hồn của Mạnh Tử.

TRIẾT LÝ HÀNH ĐỘNG “BIẾT KHÓ, LÀM DỄ”

Suốt ngàn đời, người Trung Hoa thường “tụng niệm” một câu: “Tri dị, Hành nan”. Biết không khó, làm mới khó!

Theo truyền thuyết, đó là “thánh ngôn” của Phục Hy thời thượng cổ! Theo Tôn tiên sinh, nó vô tình xui khiến người Hoa nhút nhát, mất nhuệ khí, không dám hành động. Ông bèn đảo ngược thánh ngôn, thành câu “Tri nan, Hành dị” nhằm khuyến khích mọi người dân thân hành động, góp công xây dựng một ngày mai tươi sáng. Không biết mệt mỏi, tiên sinh tận tâm thuyết giảng cho dân chúng hiểu rằng xưa nay nhiều người chỉ làm theo tập tục, theo thói quen, không bao giờ hiểu lý do tại sao họ làm công kia, việc nọ. Đó là ý nghĩa “tri nan”. Đại đa số quần chúng hành động theo cảm tính hoặc lý do, cũng không theo nguyên tắc hay nguyên lý nào cả.

Triết lý hành động của Tôn Dật Tiên kết tinh cả truyền thống Á Đông và tư tưởng thực dụng Tây phương, vạch đường hướng mới và đề ra giải pháp quyết định từng vấn đề cụ thể liên quan đến cá nhân và hoàn cảnh xã hội, thời hiện đại. Với tinh thần thực tiễn, tiên sinh đã chuyển hóa cả xã hội, tạo gương mặt mới và sinh khí hào hùng cho một nước Trung Hoa hoàn toàn đổi mới từ đầu thế kỷ 20.

Tham khảo

– Cantlie, James & C. Sheridan Jones.

Sun Yat Sen & The Awakening of China.

NY: Revell, 1912.

Cantlie là giáo sư dạy Tôn Dật Tiên ở Đại học Y Khoa và trở thành bằng hữu vì nhân cách trí tuệ tuyệt hảo của họ Tôn. Năm 1896, khi Dật Tiên bị mật vụ tòa công sứ Trung Hoa bắt cóc, chính giáo sư Cantlie đã nhờ Sở Ngoại Vụ Luân Đôn can thiệp để giải cứu bạn.

Cheng, Chu – yuan. *Sun Yat Sen's Doctrine in the Modern World.*
Boulder & London: Westview Press, 1989.

– Ho, Zhongxin, “Sun Yat Sen: Initiator of China's Democracy”.

William, Maurice. *Sun Yat Sen Versus Communism: New Evidence Establishing China's Right to the Support of Democratic Nations.*

Md: Williams & Kins Co., 1932.

- Linebarger, Paul. *The Political Doctrines of Sun Yat Sen: An Exposition of the "San Min Chu I".* (Trình bày "Tam Dân chủ nghĩa"). John Hopkins U. Press, 1937.

MAO TRẠCH ĐÔNG (MAO TSE TUNG)

Sinh: 1893, tỉnh Hồ Nam.

Tử: 1976, Bắc Kinh.

Tác phẩm chính: Luận Về Thực Hành (1937), Bàn về Mâu Thuẫn (1937), Bàn về Dân Chủ Nhân dân, Luận Về Văn Học Nghệ Thuật (1972), Chính sách Xử lý Những Mâu Thuẫn trong Quần Chúng (1957).

Chủ điểm tư tưởng:

Bản Chất thế giới là Mâu Thuẫn, cần phải vận dụng Biện chứng pháp để "xử lý" nó.

Tri thức con người nảy sinh từ Thực hành, và chỉ có thực hành là tiêu chuẩn độc đáo nhất của Chân lý.

Trong một đất nước bán phong kiến, bán thuộc địa như Trung Quốc thì Chủ Nghĩa Xã Hội cần hai giai đoạn thực hiện: (1) "Dân chủ tập trung", và (2) Cách mạng Xã hội chủ nghĩa (Cộng sản).

Trong xã hội cộng sản, cách mạng vô sản cần phải tiến hành liên tục để thanh trừng các phần tử lạc hậu hay phản động trong nội bộ Đảng Cộng sản. Đó là cách thể hiện qui luật biện chứng "Mâu thuẫn nội tại":

Văn chương nghệ thuật là “vũ khí” đấu tranh giai cấp, phải “sắt thép”. Văn nghệ sĩ là công cụ, đầy tớ của nhân dân, công, nông, binh phải phục vụ giai cấp chuyên chính vô sản. Đó là một nền nghệ thuật “vị nhân sinh”, quần chúng vô sản mà thôi.

— — —

Mao xuất thân từ một gia đình phú nông ở vùng núi phía nam tỉnh Hồ Nam, vào lúc nhà Thanh đang suy kiệt, lãnh thổ bị chia cắt bởi trăm ngàn sứ quân và các đoàn xâm lăng từ Tây phương tràn vào. Không ai tìm được giải pháp tự vệ cho cái đất nước già lão, suy nhược đó.

Thuở nhỏ, Mao sống đời nông dân cơ cực nên, thông hiểu dân tình, sinh hoạt xã hội, tập quán và thị hiếu của đám dân nghèo. Kinh nghiệm sống đó giúp Mao sau này dễ nắm thị hiếu quần chúng, lôi kéo được họ vào những cuộc nổi dậy và những trận đánh theo “chiến thuật biển người”. Ông bắt đầu học sâu vào tư tưởng Mác xít Nga và vận dụng được sách lược của Lênin rất hiệu quả. Để lôi kéo bản cố nông xả thân hy sinh, đổ máu cho cách mạng, Mao dùng khẩu hiệu của Lênin: “Vô sản thế giới hãy đoàn kết lại... Các bạn không có gì để mất, trừ xiềng xích nô lệ!”.

Trong tư tưởng giới, Mao chưa bao giờ được công nhận là triết gia như một Karl Marx. Ông chỉ vận dụng thuyết Mác xít – Lêninít như ông từng vận dụng văn nghệ “vị nhân sinh” làm công cụ đấu tranh giai cấp mà thôi. Ngoài ra, Mao còn rút tía phép biện chứng Âm Dương từ Dịch lý (mà ông gọi là “duy tâm”), lật ngược nó thành Duy vật biện chứng Mậu Thuần. Ông khéo vận dụng ngôn ngữ bình dân và cả tiểu thuyết được dân gian ưa chuộng như Thủy Hử để minh họa lý thuyết Mậu Thuần của mình.

THỂ GIỚI QUAN & BIỆN CHỨNG PHÁP "MÂU THUẦN"

Thể giới quan của Mao tóm gọn lại là biện chứng pháp duy vật, coi vật chất là có thật, vật chất hiện hữu độc lập ngoài ý thức con người. Quan niệm này rút tĩa ý tưởng từ sách vở Tây phương, như của Hegel, Marx Engels, Lenin và Stalin. Nó đối lập với những học thuyết truyền thống về nhân tâm và vũ trụ mà Mao xếp vào loại Duy tâm, siêu hình.

Ông gọi đó là những quan niệm "tinh, phiến diện và rợi rạc" về thực tại.

Phe biện chứng duy vật cho rằng mọi sự, mọi vật đều có quan hệ hữu cơ, tất cả đều vận động, biến chuyển không ngừng. Nguyên nhân tạo nên sự chuyển biến đó là tự thân mỗi sự vật đều có "mâu thuẫn nội tại" nghĩa là tự thân nó có hai lực giằng co, chống đối nhau. Theo Mao, mâu thuẫn này chính là nguyên động lực tiến bộ của lịch sử. Trong xã hội, đấu tranh giai cấp là thể hiện cụ thể của qui luật mâu thuẫn nội tại. Gây mâu thuẫn cũng là một cách kích thích đấu tranh để... tiến bộ.

Nghiên cứu cuốn "Luận về Mâu Thuần", học giả Joseph S. Wu nhận thấy Mao đã rút tĩa Dịch lý Á Đông, lấy câu "Âm dương tương thôi nhi sinh biến hóa", chế tác thành một biện chứng pháp có vẻ độc đáo, khác lạ với lối trình bày biện chứng Mácxít. Ông nắm lấy chữ "*tương thôi*" để diễn nghĩa thành "*Mâu thuẫn đấu tranh*".

Thực ra, hai lực Âm Dương thôi thúc lẫn nhau tạo thành vận động, nhịp nhàng và hòa điệu như vận chuyển của thời tiết bốn mùa. Cái nóng cái lạnh trong ngày là hai hiện tượng tương phản, cái này sinh ra cái kia chứ không hề mâu thuẫn theo nghĩa "hủy thể", hay hủy diệt lẫn nhau. Và lại, "Âm" và "Dương" chỉ tương phản ở "khái niệm", chứ nó không phải là hai thực thể biệt lập. Nó giống y như hai cực Âm Dương của một thỏi nam châm, hoặc

hai chân của một người: nhờ có chân phải, chân trái mà người ta vận động, di chuyển, đi tới đi lui được – “phải” và “trái” là khái niệm phân biệt, chứ chân phải, chân trái không hề “mâu thuẫn” hay “đấu tranh” với nhau để... tiến bộ!

Một mặt Mao âm thầm sử dụng tư tưởng thực tiễn của biện chứng Âm Dương, nhưng mặt khác, ông lại công khai bài bác các dòng tư tưởng truyền thống là sản phẩm phong kiến, duy tâm hủ lậu.

Phê phán các quan điểm duy tâm như Hegel ở Tây phương hoặc thuyết Âm Dương ở Á Đông là “tĩnh chỉ, phiến diện”, thì chính Mao đã phạm lỗi “phiến diện”, không thấy hoặc không muốn thấy biệt bao quan điểm “động” từ thượng cổ Hy Lạp và Trung Hoa.

Quan điểm Heraclite “ta không thể tắm hai lần trong cùng một dòng sông” nghĩa là gì? Nietzsche từng ghi nguyên văn lời giải thích của Heraclite:

“Tôi chỉ nhìn thấy biến dịch, chuyển động khắp nơi... Chính do cái nhìn lệch lạc, thiên cận của ta chứ không phải vì bản thân sự vật khiến ta thấy nó tĩnh lặng lơ lơ giữa lòng biển biến dịch xôn xao... Bạn đâu biết rằng cái dòng sông bạn xuống tắm lần thứ hai không còn là dòng nước lần trước nữa”.

Và trong Xung Hư Chân Kinh, Liệt Tử cũng nói:

“Từ cổ xưa, thánh hiền nhờ lý Âm Dương, mà thấu suốt nguyên lý trong trời đất... nên đã từng nói tới bốn điều vĩ đại: *Thái dịch* là nói đến trạng thái cực động của nguyên lý vô hình; *Thái sơ* là lúc bắt đầu có mầm sống, có vật vi tế như nguyên khí; *Thái thủy* là lúc xuất hiện vật thể hữu hình. *Thái tổ* là sự vật kết nạp đầy đủ khí, hình, chất – và từ đó chúng không bao giờ lìa xa nhau.

Vậy thì cái hữu hình đã nảy sinh từ cái vô hình. Và trời đất cứ lặng lẽ, êm đềm sinh sinh, hóa hóa vĩnh viễn như thế.

Các quan niệm biến dịch, chuyển hóa sinh động như thế đều là quan niệm biện chứng. Nhưng biện chứng Á Đông hướng đến sự sống, và sống là sinh hóa chứ không hề có hủy diệt:

"Sinh sinh chi vị Dịch"

Trong khi biện chứng duy vật nhìn những yếu tố tương phản như những phần tử "đấu tranh" tương tàn, hủy diệt lẫn nhau qua từng bước một: Thể - Hủy thể - Huỷ thể của hủy thể. Nó phản ánh qua ba bước biện chứng "Đề - Phản đề - Tổng hợp đề" phỏng theo dạng thức biện chứng Hegel.

Mao Trạch Đông theo đường lối biện chứng hành động của Lenin, đề cao mục tiêu "Thống nhất hai phần tử đối địch" để tiên báo tương lai lịch sử: sẽ có ngày giai cấp Vô sản hủy diệt Tư bản, một còn một mất. Điều đó phản nghịch nguyên lý tự nhiên, trong đó hai yếu tố tương phản luôn luôn tạo thế quân bình để hợp thành một chỉnh thể hoàn bị, đầy đủ cả "âm" lẫn "dương". Âm không thể thiếu Dương, và ngược lại, ở đâu có cái này là có cái kia, không bao giờ hủy diệt lẫn nhau được. Cái này không phải là hủy thể của cái kia.

"DÂN CHỦ MỚI" CÓ GÌ LẠ

Cơ cấu xã hội duy vật mới xây dựng trên nền tảng kinh tế, gọi là "hạ tầng". Nó quyết định "số phận" của "thượng tầng" (nhà nước) và ngược lại, tầng trên lại tác động xuống dưới, hoặc tích cực phát huy tiềm năng hạ tầng, hoặc làm cho nó suy nhược, theo hướng tiêu cực. "Hạ tầng" trên thực tế, là lực lượng sản xuất, cụ thể là đại đa số bần cố nông vô học. "Thượng tầng" là thiểu số trí thức, như những "kẻ sĩ" thuộc giới quý tộc còn sống sót, hoặc những kẻ có học thức như Mao. Ngoại trừ bản thân Mao là người đã "giác ngộ cách mạng", ông chỉ danh bọn kia là "tiểu tư sản", mặc dầu không có sản nghiệp hay tiền bạc

gì cả, nhưng họ sở hữu một số kiến thức, một thứ “của cải” trong đầu, những tư tưởng tiếp thu từ kinh sách, giáo dục “phong kiến” Trung Hoa, hoặc tư tưởng dân chủ Tây phương.

Muốn tiến tới Cách mạng xã hội, phải tiến hành cuộc cách mạng “hai – bước”: bước thứ nhất gọi là cách mạng “*Dân chủ mới*”, kế tiếp là bước sang Cách mạng xã hội chủ nghĩa.

Tại sao gọi là “Dân chủ mới”?

Trước tiên, nó mang một chủ trương đường lối riêng của Mao, không thể hiểu theo nghĩa chuẩn “Dân chủ” Tây phương. Đây là biện pháp dành riêng cho xã hội Trung Quốc mà Mao gọi là một nước “bán thuộc địa, bán phong kiến”. Theo ông, muốn đưa Trung Quốc tới xã hội Cộng sản, phải thiết lập nền tảng xã hội mới, về mọi mặt chính trị, kinh tế và văn hóa, xóa sạch cái cũ.

Thông thường, cuộc cách mạng dân chủ thường do bọn tiểu tư sản nổi lên đấu tranh với bọn phong kiến. Nhưng Mao nói rằng phe tư sản Trung quốc còn ấu trĩ và quá yếu so với địch thủ phong kiến đang cấu kết với đế quốc. Vậy thì giai cấp vô sản phải đứng ra gánh vác nghĩa vụ cách mạng dân chủ thay thế vai trò tư sản. Kiểu cách mạng này xưa nay chưa từng thấy, nên gọi là cách mạng “*dân chủ mới*”, hoàn toàn khác đường lối “*cách mạng cũ*” của bọn tiểu tư sản. Mao còn nhấn mạnh: “Giai cấp vô sản, muốn tiến hành cách mạng, phải thông qua cơ cấu tổ chức của Đảng Cộng Sản”.

Sau khi vô sản cấu kết với tư sản đập tan được địch thủ đế quốc và phong kiến rồi thì “ta” lại đấu tranh với bọn tư sản để giành chính quyền và mọi phương tiện sản xuất trong tay tư sản. “Thành lập nhà nước độc tài và kinh tế tập thể là đã hoàn tất một bước cách mạng xã hội chủ nghĩa”.

Hai bước trên có thể coi như hai bức minh họa rất hiện thực về giải pháp “Mâu thuẫn” (trong tương quan tư sản và phong kiến) và giải pháp “Mâu thuẫn nội tại” (Giữa Vô sản và Tư sản Trung Quốc).

Bước thứ ba là tiến hành cuộc Cách Mạng Văn Hóa xã hội chủ nghĩa. Cả ba bước sẽ minh họa trọn vẹn con đường biện chứng Mâu thuẫn của Mao:

Một là mâu thuẫn chủ yếu giữa chủ nghĩa phong kiến và đế quốc; mặt khác là đối địch với các giai cấp khác.

Hai là mâu thuẫn giữa giai cấp tư sản và công nông.

Ba là mâu thuẫn giữa giai cấp vô sản và tư sản.

Vào những năm cuối đời, Mao triển khai lý thuyết “Cách mạng trường kỳ và liên tục” vừa thuyết minh cho tổng hợp đề biện chứng “hủy thể của hủy thể” (Negations of negations), và cũng để biện minh cho lời hứa hẹn tiến lên chế độ Cộng sản tuy không biết đến bao giờ mới trở thành hiện thực. Trên thực tế, cần phải tiến hành cách mạng liên tục để thanh trừng những phần tử phản động trong nội bộ đảng. Đối tượng đầu tiên là phần tử tiểu tư sản bất đắc dĩ phải gia nhập đảng để tồn tại. Cuộc đấu tranh gắt gao giữa thành phần vô sản và tiểu tư sản trong nội bộ đảng đã diễn ra đúng theo qui luật “mâu thuẫn nội tại”. Cụ thể là cuộc “cách mạng văn hóa” (Cultural Revolution, 1966 – 76) đã biến thành cuộc nội chiến bi đát, còn kéo dài lê thê sau khi Mao chết.

(CHEN YANG LI)

BÀN VỀ VĂN CHƯƠNG & NGHỆ THUẬT

Mặc dầu Mao Trạch Đông có tài làm thơ nhưng ông không nói gì về thẩm mỹ học. Chỉ có hai lần, vào năm 1942 tại trụ sở Trung ương Đảng ở Vân Nam, Mao lên tiếng kêu gọi văn nghệ sĩ, trong và ngoài đảng, phải tham gia đấu tranh. Văn học và nghệ thuật chỉ có một mục đích “vị nhân sinh”, nghĩa là phải phục vụ cách mạng, phục vụ quần chúng vô sản.

Văn nghệ thuộc thượng tầng kiến trúc, nên nó phải làm công cụ tuyên truyền cho giai cấp lãnh đạo.

Văn nghệ sĩ phải đứng vào lập trường quần chúng vô sản, biết phân biệt bạn thù và tỏ thái độ căm thù địch. Phải kiên quyết học tập chủ nghĩa Mác để thấm nhuần lập trường vô sản.

Vấn đề đánh giá thành bại của chủ nghĩa Mao (Maoism), cho đến cuối thế kỷ, vẫn còn nhiều tranh luận ngược xuôi. Riêng về những sản phẩm văn nghệ “một chiều” của một thời kỳ quá độ, đến nay, đã tự trầm. Văn hóa nghệ thuật Trung Hoa từ thập niên 90 bắt đầu tái hiện những vì sao mới.

Tham khảo

– Mao, Tse Tung. *On New Democracy*. Peking: Foreign Languages Press, 1967. Tập này có cả những bài chỉ thị và nghị quyết “*chỉ đạo Văn chương & Nghệ thuật*” do Mao diễn thuyết ở Vân Nam (Yenan).

Chairman Mao Talks to the People: Talks & Letters, 1956 – 1971. Do S. Schram biên soạn, John Chinnery và Tieyun dịch. NY: Pantheon Book, 1974.

Sách gồm những thư tín và diễn văn, luận về lý thuyết Cách mạng liên tục dưới chế độ chuyên chính Vô sản (Theory of Continuing Revolution under the Proletarian Dictatorship).

– Carter, Peter. *Mao*. London: Oxford U. Press, 1976.

Bouc, Alain. *Mao Tse Tung: A Guide to his Thought*. NY: St. Martin Press, 1977.

– Payne, Robert. *Mao Tse Tung*. New York: Weybright & Talley, 1969.

PHÙNG HỮU LAN

(FUNG YU – LAN)

Sinh: 1895, Hà Nam.

Tử: 1990, Bắc Kinh.

Tác phẩm chính: Lịch sử Triết Học Trung Hoa (1930 – 34), Tân Lý Học (New Rationalism, 1940), Trung Hoa Trên Đường Tiến Tới Tự Do (Hsin shih – lun), Tân Sinh Luận (A New Treatise on the Way of Life (1940), Phương Pháp Luận Về Siêu Hình Học (A New Treatise on the Methodology of Metaphysics, (1946).

Chủ điểm tư tưởng:

Hiện hữu của vạn vật là một quá trình hiện thực hóa liên tục của Lý và Khí.

Có bốn phạm trù hiện sinh, tạm gọi là bốn cảnh giới: Hồn nhiên, Vị lợi, Vị nghĩa, Siêu việt là cảnh giới cao cả nhất.

Triết lý là con đường hướng vươn lên cảnh giới Siêu Việt.

Phương thức tiếp cận Siêu hình học bao hàm hai điểm tạm gọi là “Tích cực và Tiêu cực”: để tiến tới Siêu việt, triết gia khởi hành từ điểm Tích cực để đạt đến cùng đích Tiêu cực.

Phùng Hữu Lan là một triết gia kiêm sử gia nổi bật về triết học Trung Hoa trong thế kỷ 20. Ngay từ thời trung học ở Thượng Hải, Phùng đã đọc sách triết học Tây phương, và khá thất vọng về sự nông cạn của các thầy dạy triết Tây ở đây. Năm 1915, vào tuổi 20, Phùng xin chuyển trường sang Đại học Bắc Kinh (Beijing University) theo phân khoa Triết học Tây phương, mong được theo học một giáo sư Triết tốt nghiệp ở Đức. Tiếc thay, vị thầy này chết trước khi họ Phùng nhập học. Ông bèn quay sang xin học môn Triết học Trung Hoa, nhờ đó, ông có nền tảng vững chắc về Triết Đông.

Về sau, ông sang du học Hoa Kỳ, nhận bằng Tiến sĩ Triết học ở Đại học Columbia năm 1923 vào lúc 28 tuổi. Kế đó, Phùng Hữu Lan dạy Triết ở Đại học Thanh Hoa (Tsing Hua), Đại học Pennsylvania (USA), Đại học Hawaii, Đại học Bắc Kinh... Sang thập niên 30, ông nhận nhiều chức vụ quan trọng như Viện trưởng Hàn Lâm sự vụ ở Đại học Thanh Hoa, vào Vụ lãnh đạo Triết học và Khoa học Xã hội trong Hàn Lâm Viện Quốc Gia Trung Hoa.

Năm 1949, khi Cộng sản làm chủ lục địa, Phùng Hữu Lan quyết định ở lại, không di cùng bằng hữu sang Đài Loan với Tưởng Giới Thạch. Sự kiện này, đến nay, vẫn còn là một nghi vấn khá tế nhị, chưa có ai “bạch hóa” tâm sự hay chủ ý của họ Phùng, tác giả những tác phẩm triết học “duy tâm” như: Phương pháp luận về Siêu Hình Học, Tâm học... theo dòng tư tưởng Lý học Tống Nho và Tâm Học đời Minh (?) Tại sao? Họ Phùng có thể khai triển cái gì trong môi trường chính trị duy vật ở lục địa Trung Hoa? (Chengyang Li). Lại càng khó hiểu, vào thập niên 1970, khi Mao phát động Chiến dịch Phản bác Nho học (Anti – Confucianism Campaign) Phùng Hữu Lan nhận làm cố vấn cho nhóm Cộng sản cực hữu, trong đó có Giang Thanh, vợ Mao (Chức cố vấn cho chủ tịch nước), ông mơ làm triết gia kiêm quân sư (a philosopher – teacher of the ruler).

(Chengyang Li)

Phùng Hữu Lan phát huy tư tưởng độc đáo và trọn vẹn nhất vào hai thập niên 1930 – 40. Tác phẩm được học giới Tây phương tiếp nhận trân trọng nhất là “History of Chinese Philosophy” – Lịch Sử Triết Học Trung Hoa (2 tập), “New Rationalism” – Tân Lý Học (Phê Bình Lý học – Siêu Hình Học của Trình – Chu đời Tống), và cuốn “A New Treatise on the Methodology of Metaphysics” – Luận Giải Mới Về Phương Pháp Học Siêu Hình.

SIÊU HÌNH HỌC: LÝ HỌC MỚI

Theo Phùng Hữu Lan, Triết học Tây phương đã bỏ tước một phần quan trọng nhất vào triết học truyền thống Trung Hoa là phương pháp phân tích tư tưởng minh bạch. Ông gọi nó là “phương thức Tích cực” (Positive method). Ông đứng ra đại diện cho tư tưởng giới Trung Hoa trân trọng đón nhận và vận dụng nó vào việc làm mới truyền thống triết lý và đạo học Đông phương – cụ thể là tác phẩm Tân Lý Học, nhấn mạnh ở ý “Mới”.

Ông làm sáng những tư tưởng cũ còn mơ hồ trong bốn khái niệm nền tảng: Lý, Khí, Đạo thể và Đại toàn, một cái xưa kia được gọi bằng nhiều danh niệm như Thái hư, Thái huyền, Thái cực hay Thái hòa... Tất cả những khái niệm đó qui tụ về một tâm điểm “Hữu thể luận”: vũ trụ này có một cái rất tinh thuần, có thực chất, thực thể gọi là “Lý”. Không có “Nó” thì không có gì có thể gọi là “thực hữu” có thật! Nói cách khác, cái gì có lý tức là cái có thực, và cái thực là cái phải có lý. Ông viết trong bản Anh ngữ:

“Any and every thing cannot be but a certain thing.

A certain thing cannot but belong to a certain kind of thing.

If a certain kind of thing is, then there is *that by which* that kind of thing is that kind of thing”.

Mỗi vật, bất cứ vật gì, không thể hiện hữu trừ khi nó là một vật cụ thể nào đó.

Một vật nhất định phải thuộc về một loại vật thể nhất định.

Nếu có một loại nhất định thì hẳn là có một lý do chắc chắn loại vật đó phải là loại đó.

“*That by which*” là cái lý, lý do cái “sở dĩ” là như thế... là vì có một lý do nhất định. Ông nêu thí dụ: lý do tại sao một ngọn núi sở dĩ gọi là núi, vì nó có cái lý nhất định của chính nó, của riêng nó chứ không thuộc về cái gì khác nó được. Phát biểu này đồng một ý với Chu Hy trong *Tính lý tinh nghĩa*:

“Mỗi sự mỗi vật đều có phép tắc nhất định, mỗi cái có một lý riêng của nó. Nên lấy cái nhất định đó mà nói”.

Lý tắc tựu kỳ sự vật vật các hữu tắc giả ngôn chi.

Nếu có núi, thì phải có cái lý riêng của núi.

Do đó, ta nói “thực sự có một loại nhất định” hàm ngụ lý do tồn tại của mỗi loại sự vật, gọi là “Lý”.

Hơn nữa, có thể có cái Lý của một loại sự vật nào đó không hiện thực, nhưng không thể có một vật nào hiện hữu không có lý do tồn tại.

Theo luận lý đó, lý có trước những sự vật hiện thực.

Do đó, suy ra rằng có những cái lý chưa trở thành hiện thực; nghĩa là có thể có nhiều cái lý hơn số sự vật hiện có.

Điều đó, họ Phùng lại theo Chu Hy cũng diễn một ý của Chu Liêm Khê, đời Tống:

“Lúc đầu, không có vật gì, chỉ có cái Lý ấy mà thôi. Chỉ vì có nhiều lý khác nhau, nên có nhiều vật khác nhau”.

*Chỉ thi thuyết dương sơ gia vô nhất vật, chỉ hữu thử Lý nhi dĩ.
Duy kỳ lý hữu hứa đa, cố vật hữu hứa đa.*

Theo Chu Hy, mỗi vật có một lý và lý có trước vật. Họ Phùng đồng ý, nhưng lại nói thêm một điều đặc biệt đáng chú ý: lý có nhiều hơn vật. Trong khi đó, Chu Hy chỉ nghĩ rằng có bao nhiêu vật là có bấy nhiêu lý!

KHÍ CHẤT

Lý có thể nhiều hơn vật bởi vì nó chỉ là mô hình lý tưởng ví như những cái “khuôn” rỗng chưa đúc thành tượng, cần phải có chất liệu mới thành hình thể được. Chất đó là khí, có hình trạng. Trong khi Lý là cái vô hình, vô ảnh:

Vô hình vô ảnh thị thủ Lý

Hữu hình hữu trạng thị thủ Khí.

Khí có thể kết tinh, tạo tác thành vật, tuy Lý không thể tạo tác nhưng khí phải nương theo mô hình của nó. Khí ngưng tụ vào đâu thì Lý có mặt ở đó:

“Chỉ thủ khí ngưng tụ xứ, lý tiệp tại kỳ trung”.

Khí là thực chất, Lý là thực thể của Đạo. Phùng Hữu Lan dùng chữ “Đại toàn” để chỉ sự thống hợp giữa Lý và Khí, giữa siêu hình và hữu hình.

“ĐẠI TOÀN” ĐẠI THỂ!

Sự hiện hữu của một vật là quá trình thể hiện của lý nhờ ở khí. Tất cả mọi quá trình hiện thực đó trong vũ trụ, gọi là “Đạo thể”. Khái niệm về thể chất của Đạo cho thấy bản tính của toàn cuộc chuyển hóa liên tục và đối mới thường xuyên của vũ trụ. Nhưng vũ trụ không phải chỉ là vật chất gồm toàn

những vật thể hữu hình (mà Chu Hy gọi là “hình nhi hạ”). Nó còn bao hàm cả những cái lý trong vật (gọi là “hình nhi thượng”), vô hình, vô ảnh, vô chất, vô khí. Như vậy, Đại thể hay Toàn thể ôm trọn cả những vật thể được coi là “có thật”, và cả những mô hình, vượt ngoài nhận thức con người, thường gọi là siêu hình không có thật”. Phùng Hữu Lan nói: “Đã đi vào con đường triết lý, ta phải nghĩ về những điều không thể nghĩ, không thể bàn, cái “bất khả tư nghị”. Đó là cả một vấn đề rắc rối, nhưng thật là quyến rũ”.

NHÂN SINH QUAN

Nói về con người, theo họ Phùng, ta cần phải nhận thức rõ bản chất loài người: Nó khác với các loại sinh vật khác ở điểm nào? Theo ông, con người sống bằng lý trí, có ý thức và trách nhiệm về những việc mình làm. Đặc biệt là người ta chú trọng về ý nghĩa của mỗi việc làm. Tuy nhiên, cùng làm một việc mà mỗi người hiểu ra một ý nghĩa khác nhau. Do đó, Phùng Hữu Lan phân định bốn cảnh giới nhân sinh:

-Cảnh giới “Hồn nhiên”, “Vị kỷ”, “Vị tha” và “Siêu việt”.

Loại người *Hồn nhiên* sống theo bản năng tự nhiên hoặc theo thói quen, theo tập quán, không có ý thức luận lý, cũng không hiểu biết đến ý nghĩa hay lý do hành động.

Loại người *Vị Lợi* sống ích kỷ theo hướng thực dụng, biết phân biệt mình với người, nhưng chỉ nghĩ, chỉ làm những gì có lợi cho bản thân mình mà thôi. Mặc dầu việc họ làm nhiều khi mang lại lợi ích cho người khác, nhưng nó nằm ngoài chủ đích của người vị kỷ, vụ lợi.

Loại người *Vị tha*, ngược lại, có ý thức cộng đồng rất cao, bao giờ cũng muốn làm việc hữu ích cho người khác trong nhân quần, xã hội. Ý thức về đạo đức của họ rất mạnh.

Cao cả nhất là cảnh giới *Siêu Việt* của những người vượt ngoài cõi nhân sinh, vươn lên bình diện vũ trụ đại đồng. Đó là bậc "*Tri thiên*", hành vi của họ nhằm mục đích "*Sự thiên*", hợp nhất với đạo Trời gọi là "*Thông thiên*"; để vui cùng trời đất, gọi là "*Lạc thiên*".

Phùng Hữu Lan nghĩ rằng chỉ nhờ con đường triết lý người ta mới có thể khám phá cảnh giới siêu việt này.

PHƯƠNG PHÁP LUẬN: "TÍCH CỰC VÀ TIÊU CỰC"

Đường vào Siêu hình học, theo họ Phùng, có hai phương thức. Một là phép "tích cực", chú trọng vào những đề tài có thể phân tích và diễn đạt bằng ngôn ngữ luận lý minh bạch như Triết gia Tây phương thường làm. Hai là phép "tiêu cực" để tiếp cận những chủ điểm siêu hình vượt ngoài khả năng biểu thị của ngôn ngữ, những điều tuyệt đối không thể khẳng định hay định nghĩa tương đối. Lão Tử, Trang Tử không khẳng định Đạo "là gì"? nhưng lại vận dụng những câu phủ định, chỉ ra những "cái không phải là Đạo".

Đó là phương pháp nói "một cách thâm lặng" về cái "bất khả tư nghị" ở bình diện siêu hình.

Ông cho rằng triết học Siêu hình cần vận dụng cả hai phương pháp hỗ tương bổ túc, khởi sự bằng những mệnh đề xác định và kết thúc bằng lối phủ định.

Nếu bắt đầu bằng cách phủ định ngôn ngữ thì không thể nói gì, không thể phân tích hay lý giải được gì cả. Tất cả chìm trong nhiều huyền nhiệm không lời. Ngược lại, phương pháp tích cực minh giải được những giới hạn của ngôn ngữ trước chân trời vô ngôn vô ảnh.

Tham khảo

Fung, Yu – Lan. *The Spirit of Chinese Philosophy*, trans. by E.R. Hughes. Conn: Greenwood Press, 1970.

A Short History of Chinese Philosophy.

Edited by Derk Bodde. NY: MacMillan Publishing Co., 1948.

TƯ TƯỞNG NHẬT BẢN

SHŌTOKU TAISHI

Sinh: 574, Hoàng Cung Yōmei ở Nara, Nhật Bản.

Tử: 622, Hoàng Cung Suiko ở Nara, Nhật Bản.

Tác phẩm chính: Jushichijō kempō (Hiến Pháp 17 Sắc chỉ, 604), Sangyō gisho (Luận giải Tam Kinh, 609 – 11), Hokkekō gisho (Luận giải Liên Hoa Kinh, 614 – 15).

Chủ điểm tư tưởng:

Phật giáo phối hợp với Khổng học có thể giúp ta tạo lập nền tảng lý tưởng tuyệt hảo cho tổ chức xã hội lành mạnh nhất.

Xã hội tốt đẹp cần một cơ cấu chính quyền điều lý hợp với nhân đạo chứ không cần loại pháp gia, bá quyền hay thần quyền.

Mọi chúng sinh, từ Thiên hoàng đến thứ dân đều có lương tri hay Phật tính bình đẳng. Giáo Hóa chúng nhân theo vương đạo để mọi người biết phân định chính tà, phải trái, sống cuộc đời lương thiện, an hòa.

Là một nhân vật đồng thời với tiên tri Muhammad bên Trung Đông (570 – 632) thái tử Shōtoku cũng là một thánh nhân đã đưa Nhật Bản từ tình trạng đảo quốc bán khai tới một vương quốc thống nhất, có văn hiến và văn hóa rực rỡ, lần đầu tiên thống nhất, được Trung Hoa công nhận là một xứ sở văn minh ở Đông Á vào thế kỷ thứ 7. Tuy không bao giờ nhận làm hoàng

đế, nhưng hồi 19 tuổi, năm 593, ông đã được Nữ thiên hoàng Suikô uỷ thác quyền nhiếp chính và ông trở thành “kiến trúc sư” thiết kế nền tảng văn hiến độc đáo của Xứ Mặt Trời Mọc. Chữ này được dùng trong quốc thư Nhật Bản gửi Tùy Dương Đế năm 607:

“Thái tử Xứ Mặt Trời Mọc

Kính trình Hoàng đế Nước Mặt Trời Lặn.

Thần nhận biết Ánh Đạo Vàng đang rực sáng bên quý quốc. Nay, tể quốc xin gửi sứ cùng đám sa môn nhà Phật sang triều bái, thỉnh kinh và tu học mong được thấm nhuần chính giáo của Phật tổ”.

Dù sùng kính Phật pháp, Shotoku đại sư vẫn duy trì Thần đạo (Shinto) trong dân gian, đồng thời du nhập cả Hán Nho, tạo thế chân vạc tư tưởng cho Nhật Bản. Theo sách sử Nihon Shoki (Nhật Bản thống kỷ), năm 552, Triều Tiên muốn kết liên với Nhật Bản, đã triều cống Thiên hoàng Kinmei một số tượng và kinh Phật, vì biết Thiên Hoàng rất tôn sùng đạo Phật.

Nhưng Phật giáo chỉ thực sự trở thành quốc giáo khi xuất hiện một hóa thân của Quan Âm Bồ Tát là Shotoku đại sư. Ông còn được coi là hóa thân của Asoka Đại Đế (A Dục Vương (268 – 232 trước CN, Ấn Độ).

Shotoku cầm quyền nhiếp chính vào giữa một giai đoạn chính quyền bất ổn. Một năm trước đó, 592, Hoàng đế Sujin bị ám sát. Năm sau, Suiko mới lên ngôi, chưa lập được bang giao với nhà Tùy bên Tàu, một phần vì nhà Tùy cũng mới thống nhất được Trung Nguyên ba bốn năm trước (589), sau hơn bốn trăm năm khói lửa đày đọa thời Xuân Thu - Chiến Quốc.

Tuy nhiên, chỉ trong vòng một thập niên đã vận dụng được tinh hoa tư tưởng Phật giáo Đại thừa kết hợp với tinh thần thực tiễn của Nho học. Năm 604, Shôtoku ban hành Hiến Pháp Thập Thất Điều (Jushichijo Kempô). Nó biểu hiện khởi điểm cả một triều đại kiến quốc, thiết lập nền tảng văn hóa cho thời đại

Asuka (593 – 710) và còn là suối nguồn cảm hứng cho cuộc cách mạng 40 năm sau được sử gọi là Taika no Kaishin, Đại hóa Cách tân 645.

HIẾN PHÁP 17 ĐIỀU

C^{hữ hiến pháp} (*kempò*) được sử dụng từ thế kỷ VII khiến nhiều học giả Tây Phương ngạc nhiên, vì nó được phiên dịch là “*Constitution*” (the Seventeen – Article Constitution). Ý nghĩa đích thực của *kempò* trong 17 điều của Hiến pháp Shotoku là kỷ cương luân lý chứ không phải là “xã ước” (social contracts) theo quan niệm Tây phương, hoặc bộ điều luật thiết lập trên tương quan quyền lợi cá nhân và xã hội như “công ước” Jean – Jacques Rousseau.

Trong *kempò*, Shotoku không cần viện dẫn đến thần quyền hay tiền lệ, tiêu chuẩn pháp lý cổ thời. Ông định nghĩa “xã hội” bằng một chữ “Hòa”: Hiến pháp Shotoku gồm một số điều chỉ dẫn thực tiễn, khuyến khích mọi người biết quyền tư lợi để hợp tác làm việc công ích, xây dựng một xã hội an hòa:

“Nếu biết hòa ái, không cạnh tranh, lại biết thông cảm, bàn bạc, tương nhượng lẫn nhau... thì trong xã hội, có điều gì mà không làm được?”

(Điều 1)

Điều này tương phản với quan điểm dùng luật pháp để làm cân cân điều hòa quyền lợi và quân bình hóa các quyền lực đối chọi nhau.

Căn cứ vào một số điều có nội dung “Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí, Tín”, y như Ngũ thường mà người Nhật gọi là “*gojò*” một số học giả cho rằng Shotoku chịu ảnh hưởng sâu đậm của Hán nho. Một số khác, dựa trên chữ “Hòa”, nhận định rằng mọi

điều, kể cả Ngũ thường, đều phát nguyên từ đức bi, trí, dũng của nhà Phật.

Shotoku từ đó phát huy một nền tảng luân lý hết sức thích hợp với tính thực tiễn của con người Nhật Bản. Ông viết trong Điều 9:

Người ta dựa trên qui tắc nào để biết phân định chính tà, tốt xấu ở đời? Khó lắm! Vì tất cả chúng ta, kẻ khôn người dại, nối đuôi nhau thành một vòng nhân duyên vô minh. Cái ngu dẫn đến tham lam, độc đoán. Độc tài là kẻ ngu si, độc ác nhất. Trước hết, hãy tránh xa nó và tìm đến học hỏi những bậc thiện tri thức, người có đức nhân (jin), nghĩa (gi), lễ (ri), trí (chi) và tín (shin).

Shotoku viết:

Người nhân đức thường trung thành với chủ và đối xử tử tế với mọi người (Đ.6)

Không bắt người ta lao động quần quật như trâu bò. Từ mùa Xuân đến Thu là mùa dân cày cấy, trồng dâu nuôi tằm lo mưu sinh thì vua quan không được bày vẽ những công tác phức tạp sách nhiễu lao động, khiến dân không đủ cơm ăn, áo mặc... (Đ.16).

Nghĩa là đức công bằng không thiên vị. (Đ. 5) biết thưởng phạt công minh, trọng dụng hiền tài (Đ. 11).

Lễ là biết tôn trọng mọi người, đối xử lễ độ, kính cẩn với bề trên, thân ái để hòa đồng với người dưới (Đ.4).

Trí là khả năng hiểu biết nguyên do sự việc; nếu gặp việc khó giải quyết, nên cầu tìm bậc thiện tri thức thì việc gì cũng hanh thông, giải quyết tốt đẹp mọi bề (Đ.7).

Tín là lòng trung thực, thái độ tận tâm, làm việc vì công ích, không kể tư lợi, không màng công danh... (Đ.9).

Châm ngôn sống ở đời là “trừ ác, hướng thiện”.

Mục đích là tạo cuộc sống hạnh phúc an hòa trong tinh thần đại đồng, hòa mình cùng vũ trụ vạn vật.

Tinh thần chữ *Hòa* trong Hiến pháp Shotoku còn tồn tại và phát huy thành nền văn hiến độc đáo của Nhật Bản qua nhiều thế hệ. Sau thời thái tử Shotoku, cho dù dòng họ Sôga của ông bị dòng Fujiwara chiếm đoạt, nhưng văn hóa nghệ thuật Nhật Bản vẫn duy trì tinh thần nhân bản đại đồng, lấy chữ Hòa làm gốc.

Thời đại Heian năm 794 Thiên hoàng Kamu rời đô về Kyôto đã lấy chính chữ Hòa này làm tên kinh đô Hêian – Kyô (Hòa An kinh) với hy vọng kiến tạo nền hòa bình ổn định vĩnh cửu. Quả thực, Hòa An kinh đã được hưởng một thời đại hơn bốn trăm năm thái bình thịnh trị.

Văn hóa nghệ thuật Nhật Bản khởi sắc từ thời Shotoku để rồi bùng lên ở Hòa ca (waka) trong những đoản ca (tanka, và trường ca (chôd) của “*thi thánh*” (kasei)

Hitômaro, đại thi hào đầu tiên của Nhật Bản. Kiệt tác phẩm của ông, *Mànnyoshu* gồm toàn là tình ca bất hủ:

Lá rụng...

Lá rơi trên đồi phong

Như tình ta

Rơi rụng tả tơi

Ngập trời!

Lá ơi,

Xin hãy ngừng rơi

Cho ta một thoáng

Nhìn lại mái nhà

Người xưa xa khơi.

Tham khảo

– Aston, W.G. *Sources of Japanese Tradition*, Vol. 1

NY: Columbia. U. Press, 1964.

- Nakamura, Hajime “The Ideal of a Universal State & Its Philosophical Basis – Prince Shotoku & His Successors”. Chapter 1, in *A History of the Development of Japanese Thought*.
- Hanayama, Shinshō. “Prince Shotoku & Japanese Buddhism” *Philosophical Studies of Japan*, Vol. IV, 1983.

KŪKAI

Sinh: 774 ở Shikoku, Nhật Bản

Tử: 835 ở núi Kōya, Nhật Bản

Tác phẩm chính: Tam giáo Chỉ Qui (797)

Đi biệt tính trong Phật giáo (814), Giác Ngộ Tại Thế (817), Chân nghĩa của Chân Âm, Chân ngữ và Chân Bản Thể (817), Mật khẩu Mật Tạng (830).

Chủ Điểm Tư Tưởng:

Giác ngộ có thể đạt ngay trong bản thân một kiếp người.

Phật hiện thân trong từng sự vật, từng tư tưởng giữa cõi hiện tượng.

Phật tính hiện thực trong từng mật ngữ, mantra.

Thiền định, niệm chú (mantra) và kết ấn (mudra) sẽ hiện thành Phật tính.

Khu Kyoto trở thành Hòa An Kinh (Heian – kyō) năm 794, Kūkai vừa 20 tuổi, nhưng đã ngự tại địa vị của một nhân vật sẵn sàng góp công thiết kế nền văn hóa mới cho một triều đại mới đang muốn thoát ly quá khứ từ khi rời bỏ cố đô Nara và Nagaoka.

Xuất thân từ gia đình quý tộc, Kūkai tiếp thụ Hán học qua người chú, lúc đó đang dạy hoàng thái tử trong cung. Sau đó ông học ba năm ở một đại học Kyoto rồi bỏ ngang đi tu. Năm 23 tuổi, Kūkai viết

tác phẩm đầu tay, Yếu Chỉ Tam giáo, nói lên giáo nghĩa tối thượng của đạo Phật so với Nho và Lão học.

Thời đó, Phật giáo đã du nhập vào Nhật Bản được hơn hai trăm năm ở Nara, có nhiều Phật tử của sáu tông phái, cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa. Mạnh nhất là Tam Luận tông (sanron) theo thuyết Tánh Không hay Trung Luận của Long Thọ bồ tát, kế đến là Pháp tướng tông (Hosso) hay Duy thức luận (Yuishiki). Ngoài ra, còn có Hoa Nghiêm tông (Kegon), Câu Xá tông (Kusha), Riêng Luật tông (Ritsu) chỉ chuyên chú vào giới luật tu hành, không bàn đến triết lý bao giờ. Theo Kūkai, những tông phái ấy là những bậc thang dẫn lên Chân ngôn (Shingon) tối thượng thừa của nhà Phật.

Chân ngôn là một tông phái Đại thừa khởi từ Ấn Độ, truyền qua Trung Hoa và Trung Á từ đầu thế kỷ VIII. Cùng với Saichō đại sư (767 – 822), Kūkai may mắn được tháp tùng một giáo đoàn sang thỉnh pháp ở Trung Hoa, năm 804. Ông tu học ba năm ở kinh đô Trường An.

Trở về nước, Kūkai thành lập Chân Ngôn tông ở núi Kōya. Theo truyền thuyết, đại sư nhận thiền đến khi viên tịch, từ đó đến nay vẫn ngồi trong tư thế kiết già. Và cũng từ đó, giáo phái Chân ngôn có tục lệ thờ kính di thể của các tôn sư đắc đạo.

GIÁC NGỘ TẠI THẾ

“Giác ngộ”, trong Phật giáo, đã được giải thích rất nhiều và khác biệt tùy theo tông phái và thời đại. Phổ biến nhất là con đường tiệm ngộ, con người phải tu tập gian khổ và lâu dài, từ kiếp này sang kiếp khác, tẩy trừ cho sạch nghiệp quả, đến khi giác ngộ mới thoát vòng luân hồi. Theo giáo lý Tiểu thừa người ta thường cho rằng thân xác là cơ sở chất chứa dục vọng và vô minh. Vì thế nhiều tông phái theo lối tu khổ hạnh, ép xác, với hy vọng diệt dục để sớm giác ngộ, đạt trạng thái thanh tịnh, an lạc ở Niết Bàn. Theo hướng này, Niết bàn

hầu như đồng nghĩa với cái chết, khi tinh thần được thoát khỏi thân xác ô trọc.

Kūkai theo đường hướng khác hẳn: theo Chân ngôn tông, người ta có thể giải thoát ngay trong kiếp này và trong thân xác mình, không cần phải từ bỏ cõi thế. Giác ngộ hay giải thoát không có nghĩa là phải phủ nhận thân xác. Thậm chí một chi phái Chân ngôn, đời sau, coi việc giao hợp nam nữ là một động tác biểu hiện giác ngộ. Riêng Kūkai giữ đường lối bảo thủ theo chủ trương truyền thống Đại thừa, gần với thuyết Phi Nhị (*advaita*): mỗi vật đều hàm ngụ một tính hòa đồng với mọi vật, trong ta có người, trong người có ta. Phật thân cũng như xác phàm nhân, tất cả đều kết cấu bằng “lục đại” (đất, nước, lửa, hơi, không gian và ý thức).

Phái Chân ngôn có tục ướp xác và tôn thờ di thể các tôn sư do thuyết Lục đại, coi Địa, Thủy, Hỏa, Phong, Không và Thức là nguyên thực thể của vũ trụ, gọi là *thể đại*. Lục đại hiện thể ở hình hài, thân thể, gọi là *tướng đại*. Hiện ra động tác, ngôn ngữ thì gọi là *dụng đại*. Ngoài thể Tướng, Dụng thì không có gì là thực. Kể cả *chân như* mà rời Lục đại cũng không tồn tại được. *Lý tính* chỉ là khái niệm do ý thức cấu thành, không có thật nếu rời xa hiện tượng hay xác phàm. Giải thoát luận của Chân ngôn tông kết tinh trong *Tam mật*: Thân, Khẩu, Ý. Do đó, còn gọi là *Mật tông*, dựa trên Đại nhật kinh làm cơ sở giáo lý ở Ấn Độ.

Chân ngôn Mật giáo truyền sang cho Đệ thất tổ bên Trung Hoa là Huệ Quả. Năm 30 tuổi, Kūkai sang học, được Huệ Quả chọn làm ngôi thừa kế, tức là Đệ bát tổ. Ông được Thiên hoàng phong chức Hoàng Pháp Đại sư, trụ trì ở chùa *Todaiji* (Đông đại từ).

Chân ngôn tông ghi dấu ấn sâu đậm nhất trong văn hóa, nghệ thuật thời đại Heian. Theo truyền thuyết, Kūkai đại sư là người sáng chế loại văn tự Kana phỏng theo bộ chữ cái của tiếng Phạn (*sanskrit*). Tuy nhiên, Kana là một hệ thống *âm tiết*, khác hệ thống *âm tố* chữ cái của Ấn Độ.

Nói chung, Kukai là người nối tiếp dòng tư tưởng nhập thế của Shotoku, mở rộng con đường giải thoát tại thế bằng nhiều nỗ lực cải tiến văn hóa, xã hội Nhật Bản.

Tham khảo

- Kiyota, Minoru. *Shingon Buddhism: Theory Practice*. Los Angeles: *Buddhist Books International*, 1978.
- Yamasaki, Taiko. *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*. Boston: Shambala, 1988.

HŌNEN

Sinh: 1133 ở Okayama, Nhật Bản

Tử: 1212 ở Kyoto, Nhật Bản

Tác phẩm chính: Senchakushu (Đại thệ nguyện, 1198).

Chủ Điểm Tư Tưởng:

Phật giáo tới thời kỳ Mạt pháp là đúng với biện chứng Thành, Trụ, Hoại, Không của chính giáo Phật tổ.

Mọi con đường giải thoát theo truyền thống cổ đã tắc nghẽn, trừ một đường niệm Phật A Di Đà.

Chỉ niệm danh “Nam Mô A Di Đà Phật” là có thể tái sinh về Tịnh Độ, miền cực lạc.

— — —

Hōnen sinh ra giữa thời đại loạn, nổi lên một giai cấp võ sĩ xuất thân từ đám bình dân võ trang, gọi là Bushi (võ sĩ) hay *samurai*. Một nhóm theo phò dòng họ Heike chống đối nhóm theo Genji. Cuộc nội chiến ác liệt này dẫn đến ngày tàn của thời đại Heian!

Năm 1185, Yoritomo lãnh đạo phe Genji, tiêu diệt quân Heike, lập nên chế độ Tướng quân (*Shogun*) ở Kamakura năm 1192, trong

khi Thiên hoàng vẫn tồn tại ở Kỳoto nhưng không còn thực quyền gì cả.

Lạ thay, chính giữa thời này, tư tưởng tôn giáo lại bùng sáng, nảy sinh nhiều tông phái mới. Ngoài Tịnh Độ Tông của Hònen, còn có Thiên phái Lâm Tế (Rinsai Zen) của Eisai (1141 – 1215) Thiên Táo Đông (sotò) của Dogen, phái Chân Tịnh Độ của Shinran. Tất cả các vị này đều theo học phái Thiên Thai và Chân Ngôn nhưng phản ứng với cái “cũ” để hình thành những cái mới độc đáo của họ. Phật giáo không còn dành riêng cho giới trí thức, quý tộc. Họ phục hồi Phật tính bình đẳng, phát huy tinh thần từ bi, quan tâm đến bá tánh và thời cuộc, một trào lưu Phật giáo tích cực nhập thế để cứu Khổ đem lại niềm tin lạc quan cho quần chúng bình dân.

Hònen đã giản dị hóa Phật giáo bằng chủ trương niệm Phật (*nembutsu*), loại bỏ mọi kỷ luật khó khăn và tư duy trừu tượng. Chỉ cần niệm danh vị Phật tương lai: “Nam mô A Di Đà Phật” với lòng thành tín là đủ giải thoát, tái sinh về Tịnh Độ, miền cực lạc của nhà Phật. Cao đồ của ông là Shinran (1173 – 1262), tự xưng danh Ngu Thốc (Gu-tôku, anh ngốc trọc đầu) “không phải tăng, không phải tục”. Gù – tôku lập phái Tịnh độ Chân Tông, kết hôn với một ni cô và cho phép các tăng lấy vợ, không phân biệt giai cấp, chỉ cần sống thành tín, tin tưởng ở Phật tương lai, tụng niệm “A Di Đà Phật”.

Đồng thời, có Nichiren (1222–1282) xuất thân trong gia đình ngư dân, cũng chủ trương tụng niệm “Nam mô Diệu pháp Liên Hoa kinh”. Biệt danh của ông là Nhật Liên, dùng hoa sen làm biểu tượng Phật tính và mặt trời là Nhật Bản, sáng lập Nhật Liên Tông.

Chủ trương giải thoát đại chúng của Hònen và Shinran bị coi là mối đe dọa cho giới quý tộc cầm quyền, nên hai thầy trò ông bị bắt lưu đày sang đảo Tosa 7 năm. Sau khi ân xá, Hònen cũng không được trở về Kyoto ngay. Mãi đến năm 1211, ông về Kyoto được một năm rồi mất tại đây.

THUYẾT MẠT PHÁP

Theo lý Vô thường, không có gì trường tồn, sống mãi mà không thay đổi. Kể cả Phật pháp cũng phải biến chuyển theo thời gian: Từ khi xuất hiện tượng ảnh Phật vào thế kỷ I trước CN, *Chánh pháp* đã chuyển sang *Tượng pháp*. Hònen nhận thấy Nhật Bản đã bước vào thời *Mạt pháp*, tức là đúng 1500 sau khi Phật nhập diệt.

Ông tuyên bố, Phật đã tịch diệt từ lâu, thánh địa Ấn Độ quá xa xôi, và chính giáo nguyên thủy cũng đã phai nhạt qua nhiều lần “tam sao, thất bản”. Nói cách khác, truyền thống đã trở thành vô dụng. Đã đến lúc phải phục hưng chính giáo, mở ra một chu kỳ giải thoát mới cứu vớt chúng nhân trong thời ly loạn. Đám võ biền samurai theo Tịnh Độ tông rất đông: hằng ngày, họ phải vào sinh ra tử, và hằng ngày tụng niệm A Di Đà Phật, họ thành khẩn tin rằng khi chết sẽ được “siêu sinh tịnh độ”, yên lòng nhắm mắt, tâm tư hoàn toàn thanh thoát!

NIỆM PHẬT LÀ GIẢI THOÁT

Hònen tuyên bố: vào thời Mạt pháp, mọi phương pháp tu hành đều vô hiệu quả, mọi nỗ lực tìm đường giải thoát đều bế tắc, chỉ có một đường... niệm Phật! Tại sao?

Vào thời Mạt pháp, không ai hiểu được Pháp là gì. Phật còn sống cũng không thuyết pháp nữa. Chỉ còn lại một niềm tin ở Phật tương lai: “A Di Đà Phật” *chú niệm vào tương lai là có tương lai*.

Phật thường trụ ở âm thanh hoặc ánh sáng. Chúng sinh chỉ cần trụ vào Âm thanh, gọi tên Phật là đã đủ huyền lực giải thoát.

Tư tưởng Hònen qui về một điểm: càng giản dị, càng mãnh liệt. Giữa hiện tình phức tạp ở mạt kỳ Hòa an, Hònen đã mở

màn cuộc cách mạng tư tưởng cho Nhật Bản: giản dị và mãnh lực vô song. Giản dị chính là điểm tinh túy rút ra từ Kinh Dịch. Tư tưởng Hònen đã ghi dấu ấn sâu đậm trong truyền thống nghệ thuật tạo hình Nhật Bản. Tranh trường A Di Đà là một trong ba loại hình phổ biến nhất, phát triển song hành với chân dung danh nhân thời Kamakura và loại tranh hùng sử kể chuyện chiến công quá khứ. Pho tượng đồng A Di Đà vĩ đại và nổi tiếng nhất từ xưa đến nay là tượng Đại Bụt thời Kamakura (Daibutsu, 1252) tạc hình Phật ngồi tòa sen, cao 11m. Mãnh lực truyền cảm của pho tượng xuất phát từ phong cách tạo hình cực kỳ giản dị, từ tinh thần thực tiễn của Hònen trong thời Mạt pháp.

Tham khảo

- Coates, Harper & R. Ishizuka. *Hònen, the Buddhist saint*, Kyoto: Chionin, 1925.
- Kitagawa, Joseph. *Religion in Japanese History*.
NY: Columbia U. Press, 1966.
- De Bary, Wm, Theodore. *The Buddhist Tradition*.
NY: Modern Library, 1969.

DŌGEN

Sinh: 1200, Kyoto, Nhật Bản

Tử: 1253, Kyoto, Nhật Bản

Tác phẩm chính: Shōbōgenzō (Chánh Pháp Nhãn Tạng, 1231-53).

Chủ điểm tư tưởng:

Thực nghiệm tâm linh từng giây phút của từng cá nhân giữa cõi vô thường này là phản ánh thực tại vì thực tại bao hàm từng sát na thời gian. Thực thể của Phật tính cũng vô thường, không vượt ngoài thời tính.

Con đường Tiệm ngộ qua phép Tọa thiền (Zazen) tuy khác con đường Đốn ngộ bằng Công Án nhưng hai pháp đó có thể bổ túc lẫn nhau. Tọa thiền là biện pháp tốt nhất để thể nghiệm giác ngộ liên tục trong từng sát na thời gian.

Lạc thú thẩm mỹ trong thi ca, nghệ thuật và vẻ đẹp thiên nhiên cũng là suối nguồn của giác ngộ, là cảnh giới Niết bàn tại thế.

Dōgen (lúc thiếu thời) là môn đồ của thiền sư Eisai (1141 – 1215) thuộc phái Lâm tế dung hợp với Thiền Thai và Chân ngôn tông. Eisai từng du học nhiều năm ở các thiền viện Lâm tế, khám phá ra tính chất dưỡng sinh của trà, rất tốt cho thiền sư cần sự tỉnh táo trong lúc tọa thiền (Zazen). Khi trở về cố hương, ông mang theo nhiều hạt giống trà tốt về trồng ở sân chùa Kinnenji (Kiến Nhân Tự) dạy môn sinh phật tử uống trà theo nghi thức Thiền của ông, gọi là Trà đạo.

Dògen ngộ được đức tính thẩm mỹ độc đáo ở Trà đạo, cảm nhận được vẻ đẹp mộc mạc ở từng đồ dùng và dạng thức thiết kế trong trà thất. Ông chợt nhận ra rằng người ta có thể tự tạo vô số niềm vui thích cao trong từng giây phút như ngắm nhìn bình trà khay chén, cái gáo múc trà. Từ đó, ông tiến dần tới một chân trời tư tưởng mới: giác ngộ là một diễn trình liên tục qua từng sátna an lạc giữa cảnh giới vô thường.

Năm 31 tuổi, ông cầm bút khởi công viết kiệt tác phẩm *Shōbōgenzō* (Chánh pháp Nhân Tạng – nay được dịch sang Anh ngữ "Treasury of the True Dharma – Eye") lập nên Thiền phái Tào Động (sōtō) vào thời Trung Cổ Nhật Bản. Ông là người viết nhiều sách nhất trong số đông Thiền sư theo khuynh hướng "Vô ngôn" thường đổ kỵ chữ nghĩa, kinh luận.

Tác phẩm của Dògen ngày nay được khá nhiều tư tưởng gia hiện đại của Nhật Bản và quốc tế tham khảo hoặc chú giải, như Nishida Kitarō, Nishitani Keiji, và Abe Masao. Ông thường được so sánh với những triết gia hiện đại như Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Alfred N. Whitehead và Jean – Paul Sartre.

Quan điểm về Phật tính Vô thường của Dògen được coi như là "tiền thân" của dòng tư tưởng Hiện sinh (Existentialism) và Hiện tượng luận (Phenomenology) thời hiện đại bởi Thời tính vô thường trong Chánh pháp Nhân tạng của Dògen đã hàm dưỡng chủ đề *Sein und Zeit* (Thể Tính và Thời Gian – Being & Time) của Heidegger.

QUÁ TRÌNH PHÁT TRIỂN CỦA DÒGEN

Dògen xuất thân từ một gia đình quý tộc nhưng từ thuở thiếu thời đã gặp nhiều nghịch cảnh bi đát, sống một thời nội chiến, xã hội đảo điên. Cha mất lúc ông 2 tuổi để lại bà mẹ góa còn xuân xanh tươi đẹp. Nhưng chỉ nuôi Dògen đến 7 tuổi, bà đã qui tiên. Sách xưa kể rằng trong lúc ngồi canh xác

mẹ, cậu bé nhìn bình nhang tỏa khói vật vờ, động lòng suy nghĩ về cõi tử sinh vô thường. “Vô thường” là một sự thực mà Phật tổ đã nêu lên trong khổ đế từ ngàn đời trước, nhưng với cậu bé 7 tuổi này, mất mẹ là một kinh nghiệm bản thân; mà “vô thường” là thủ phạm: “Nó giết mẹ tôi”.

Sau đó, cậu bé mồ côi, tuy được gia tộc bao bọc và nuôi dạy theo gia phong quan quyền, nhưng Dògen quyết định xuất gia, tu học Phật pháp. Khởi đầu, nhập học Thiên Thai tông ở núi Hiei, bên ngoài kinh thành Kyoto, đến năm 13 tuổi – Dògen không hiểu *“tại sao Phật tính lại thường hằng”*. Nếu ai cũng có sẵn Phật tính thì tại sao cứ nhất định là phải ngồi thiền mới được?

Sang gặp thiền sư phái Lâm Tế, bên Trung Hoa không tìm được câu trả lời, Dògen tìm đến Tào Động, học được phép tọa vọng, rũ bỏ vọng niệm thâm tâm (shinjin datsuraku), nhập cảnh giới “phi tướng – phi phi tướng”. Ông trở về cố hương lập phái Tào Động Nhật Bản ở Echizen (tỉnh miền núi Fukui, bây giờ).

GIÁC NGỘ LÀ GIÁC NGỘ TỪNG THỜI ĐIỂM

Theo giáo lý truyền thống, trước đây, ông vẫn tưởng “giải thoát” là phải vượt cõi sinh tử, vượt ngoài ảo hóa, vô thường để vươn tới chân lý thường tại, vĩnh hằng. Nhưng trong lúc tọa vọng, Dògen chợt tỉnh ngộ, hiểu rằng mỗi sát na là “một giác ngộ”, bao nhiêu sát na là bấy nhiêu giác ngộ. Nói cách khác, “nó là từng giây phút định tâm, thanh tịnh, sáng suốt” từng lúc bỏ rơi vọng niệm niết bàn và sinh tử, thời gian và vĩnh cửu, quá khứ và tương lai...”Giác ngộ không có trước, không đến sau khi tọa thiền. Không có giác ngộ nào ngoài từng sát na tọa vọng. Giác ngộ không phải là thành quả tích lũy từ công phu quá khứ, cũng không phải một mục tiêu xa vời trong tương lai, vì nó xuất hiện ngay trong từng sát na hiện hữu. Mỗi sát na

tĩnh ngộ là một sát na giải thoát. Tư tưởng “hiện sinh” của Dògen rất gần gũi với Heidegger trong Thể tính và Thời gian (Sein und Zeit).

Ông viết trong Pháp Nhãn:

Thực hành đồng nghĩa với thực hiện. Vì thế hiện thực hành trong hiện tại, và chỉ trong thực hành mới thể hiện được giác ngộ. Cả hai cái đó nhập một nên không có cái nào gọi là khởi sự hay là kết thúc. Mỗi lần thực hành là một lần thể hiện giải thoát (Terada và Mizuno, 1971).

KHÔNG CÓ GÌ... SỐNG MÃI

Xuất phát từ kinh nghiệm tọa vong, Dògen khẳng định: Không có gì thực bên ngoài thời gian. “Tất cả là vô thường”, y như Phật nói. Nhưng Dògen nói rõ hơn và nói khác hẳn: Đã nói tất cả đều chuyển biến vô thường, thì kể cả Phật, Phật pháp, Phật tính..., đều chuyển biến vô thường:

“Phật tính không có sẵn, không có trước khoảnh khắc ta giác ngộ. Lúc nào Ngộ thì Tính hiện ra lúc đó mà thôi”. (Terada & Mizuno, 1971)

Cái đã không có sẵn từ bẩm sinh, từ quá khứ thì cũng sẽ không có sẵn bất cứ ở đâu trong tương lai. Nó xuất hiện một hiện tượng. Sự thật là thế, nghĩa là không có cái gì hiện thực hoặc hiện thực được bên ngoài thời gian, không có gì tách biệt khỏi thời gian được. Người ta không thể đứng yên một chỗ để nhìn “*thời gian vụt bay nhanh như tên bắn, như vó câu qua cửa sổ, hay là như cánh chim bay*”. Thời gian gắn bó với ta, với từng hành vi của ta, từng sát na, không bao giờ để ta biệt lập, khách quan hay cô đơn như thế đâu. Thời gian sống trong ta, cũng như ta sống trong nó, như cá với nước. Tách rời nhau ra là chết!

Theo Dògen, khi thời gian nhập thể trong ta, nó không giống như dòng nước trôi xuôi một chiều, từ quá khứ qua hiện tại, tương lai. Nó như con cá vẫy vùng, xuôi ngược tùy ý. Ông nói:

“Thời gian trôi chảy liên tục từ hôm nay sang ngày mai, cứ hôm nay trôi qua, hoặc từ hôm nay tới hôm nay, từ ngày mai sang ngày mai...”

(*Terada & Mizuno, 1971*).

Không riêng trong cõi người ta, thời gian còn thể hiện ở bốn mùa nắng gió, nóng lạnh, vắn xoay suốt Xuân, Hạ, Thu, Đông rồi lại quay vòng trở lại như bánh xe luân hồi. Có khi thiền sư thấy bóng dáng Phật ở mặt nước hồ, bóng trăng in đáy nước, nghe tiếng vọng hay hơi thở của chư vị Bồ Tát trong gió, trong mưa, thấy chân dung Phật tổ hay chính mình ở đầu non hay vực sâu... Ông thường thể hiện những mỹ cảm ấy thành thi ca, như ta nghe trong bản Hòa Ca (Waka) khoảng ba mươi Âm từ:

Như cỏ lá mong manh

Thân ta vơ vẩn

Lang thang trên đường

Hướng về cố đô,

Kyoto

Qua bao ngả núi đồi

Phiêu bồng giữa màn sương

“lá cỏ... vẩn vơ” như từng sátna phiêu bồng cùng thời gian khi tới khi lui, như tấm thân vô thường không biết lúc nào là ra đi, lúc nào trở về. Cố đô có hẳn là quá khứ trước mặt hay tương lai sau lưng? Hoặc là “mùa xuân phía trước, miền trường phía sau” (Bùi Giáng)

Dògen viết rất nhiều cả thơ và luận, nhưng không luận bàn về tánh Không, chỉ chơi đùa với chữ trong thơ. Đây là một cách dùng ngôn ngữ để xóa tan vọng niệm “lô gích” trong ngôn ngữ.

Nó khiến ta liên tưởng tới những dòng thơ nghịch ngợm của một cố thi sĩ Việt Nam hiện đại, Bùi Giáng:

*Kê bô tí xí đêm dà
Kì ba rí xí i à xán da
Xã dan xoàng xính giang hà
Ồ ma pha cố cổ rí xa ì*

Nghe như mật chú châm ngôn “ùm ba là”... và còn thêm nhiều vần thơ như kệ tụng tánh Không bất nhã kim cương:

*Không không biết biết, không không biết
Biết không không biết, biết không không*

Đây là tinh thể ngôn ngữ trong thơ thiền: “Chứa lời không có trong tiếng, chứa tiếng không có trong âm thanh, chứa âm thanh không có trong ngôn ngữ, chứa ngôn ngữ không có trong biểu thị tường minh, chứa tường minh trong u uẩn:

*Giải oan bất nhã suối nguồn
Càng vô tận kiếp nỗi buồn càng tăng
Luân hồi một niệm không không*

Thơ ở Dògen, Holderline, Bùi Giáng, qua cách nhìn của Heidegger, tự nó là một dòng tư tưởng Tánh Không khởi từ Long Thọ Bồ Tát. Nó tiên báo những tư tưởng hiện sinh trong triết học Tây phương hiện đại, ẩn chứa sẵn chân lý vô thường ở những chủ đề về phi lý, cái chết hay hữu hạn tính của thực tại. Bảo rằng Phật cũng không thoát được cái gọi là vô thường, Dògen đã “cường điệu hóa” chân lý Tánh Không, đồng một ý với phát biểu “niêm hoa” của Phật tổ:

Bốn mươi chín năm thuyết pháp, ta có nói gì không?

Nói không có khi là không nói!

Viết có khi nhiều cũng như Bùi Giáng nói rất nhiều tiếng “không”:

*Không không biết biết, không không biết
Biết biết không không, biết biết không.*

Tham khảo

- Kim, Hee-jin. *Dogèn Kigen – Mystical Realist*. Tucson: Arizona U. Press, 1975.
- La Fleur, William R. *Dògen studies*. Honolulu: Hawaii U. Press, 1985
- Heine, Steven. *Dògen & the Koan Tradition*:
NY: Suny Press, 1993

FUJIWARA SEIKA

Sinh: 1561 tỉnh Harima, Nhật Bản

Tử: 1619

Tác phẩm chính: Kana Seiri (Chính lý chân phương), Daigaku Yoryaku (Đại Học lược giải)

Chủ điểm tư tưởng:

Tổng nho là tổng hợp tinh hoa Tam giáo Nho – Đạo – Thích cần được phát huy để phụng sự vương đạo, củng cố nền tảng văn hóa, giáo dục, chính trị.

Tuy nhiên, chủ trương xuất gia, xuất thế của riêng đạo Phật không tốt cho nhân quần xã hội, nên thay thế bằng thần đạo cổ truyền của Nhật Bản.

Phải củng cố quân quyền, xã tắc mới vững mạnh. Nên trọng dụng Nho gia, không nên dùng Phật tử. Dùng sách Đại học làm cương lĩnh, theo tôn chỉ Chu Hy là tốt nhất.

Seika là Nho sĩ theo Chu Học (Zhu Xi), sống vào giai đoạn giao thời giữa triều đại Morumachi hỗn loạn (1333 – 1600) và thời bình Tokugawa. Ông chủ trương vận dụng Tống học của Chu Hy để củng cố nền tảng cho chế độ Tướng quân (Shogun) của dòng họ Tokugawa (1603 – 1863). Lúc trẻ ông học theo Thiên tông, nhưng sau quay sang Tống nho vì xét ra nó thích hợp nhất cho thời đại mới. Có nhiều dịp

Seika được mời làm quân sư, cố vấn chính sự cho chúa Tokugawa Ieyasu, cao đồ của ông, Hayashi Razan, từng làm quân sư cho nhiều tướng quân họ Tokugawa.

Fujiwara là dòng họ nổi tiếng văn học có nhiều thi sĩ Hòa ca (waka). Seika là thế hệ thứ 12 sau đại thi hào Fujiwara Teika (thế kỷ XIII). Ông từng giữ ngôi vị Chủ sự một Thiền đường Lâm Tế (Rinsai) ở núi Ngũ Lĩ (Gozan: ngũ sơn). Trong thời đại Muromachi, thiền môn ở Ngũ sơn tự theo khuynh hướng “Tam giáo đồng hùu”, học cả Nho và Lão nhưng ảnh hưởng mạnh nhất là Chu học và Vương học (tâm học Vương Dương Minh) và Seika được thừa hưởng tất cả những dòng tư tưởng đó.

(Nên nhớ vào khoảng đời Tống, các Thiền đường chính là học đường, từ Trung Hoa, Nhật Bản, Triều Tiên cho đến Nam Việt. Người có học, hay “sĩ tử” thường là Phật tử).

Tuy ở Thiền viện, nhưng Seika đã nuôi mộng tìm đường sang “thánh địa” Nho giáo, định sang Trung Hoa, năm 1597, nhưng vì bão tố, không đi được. Không nản chí, ông tìm cách liên hệ với những phái đoàn ngoại giao Trung Hoa sang Nhật và cả những người Cao Ly (Triều Tiên) từng bị cầm tù trong những lần bị Nhật xâm lăng. Seika bắt được liên lạc với một Nho gia người Cao Ly, Kang Heng (1567 – 1618), rất tinh thông Tống học. Từ đó, Seika bắt đầu hiểu rằng Trung Hoa cường thịnh được là nhờ Nho giáo hơn là Phật giáo. Muốn đi đến cường thịnh, Seika kết luận: Nhật phải canh tân theo Tống học.

LÝ VÀ KHÍ

Theo Chu Hy, “lý” là tính bẩm sinh, là phần tâm linh của con người, nhưng “khí” là phần vật thể, mỗi người bẩm thụ một khác. Khí chất mỗi cá nhân khác nhau có thể ảnh hưởng tới tác phong luân lý, xã hội.

Hành vi đạo đức của mỗi cá nhân được đo lường bằng khả năng phụng sự gia đình và xã hội. Khả năng cao hay thấp, phong cách cao quý hay bần tiện là do phẩm chất của khí ở mỗi cá nhân. Hiền nhân nhờ thanh khí cao nhã nên hành vi tự nhiên hợp lý; ngược lại kẻ bầm thụ khí ô trọc thường tỏ ra thô tục, bần tiện, hành động phi lý, trái luân thường. Seika học đạo Nho vì quan tâm đến luân thường đạo lý xã hội hơn là chính trị. Ông cho rằng việc giáo hóa sẽ giúp con người sống với nhau hòa thuận và hợp lý hơn. Tuy nhiên, kẻ lãnh đạo cũng phải đề cao công lý, nêu gương công chính. Ông tỏ thái độ nghi ngờ và lên án những nguy quân tử, lấy bề ngoài đạo đức, phát cờ “nhân nghĩa”, vì nước vì dân để thủ lợi riêng.

Theo Chu Hy, muốn trở thành quân tử đích thực, người ta phải thành ý, quyết tâm trừ khử cái nhân dục, lòng riêng tư “*vô nhận dục chi tư*”. Muốn thế, phải học theo đạo lý Đại học để nhận biết điều lành, nhưng khó nhất là biết làm việc tốt.

Ở mục Lý học Đại cương, sách Ngũ lục, ông nói: Có người nhận biết điều xấu, không nên làm – nhưng khi gặp việc lại mắc lỗi lầm, làm những việc không nên làm. Đó là vì cái biết chưa tới tận cùng, chưa đạt được chân tri.

Vì thế ngay ở đầu sách Đại học, thánh nhân đã dạy người ta phải học “cách vật” để Trí tri: phải biết quan sát tỉ mỉ từng sự thể bên ngoài thì mới có thể lý hội ý nghĩa đạo lý sâu sắc bên trong. Gồm cả trong lẫn ngoài thì mới đủ mười phần tinh xác “Sở dĩ Đại học chi giáo, sử nhân tức sự tức vật, tự ngoại diện khán hĩa đa, nhất nhất giáo chu biến, hựu tự tự gia, lý diện lý hội thể nghiệm, giáo thập phần tinh thiết dã. Giáo nghĩa “cách vật, trí tri” này tương tự như “Chính kiến, chính tư duy” trong Bát chính đạo của nhà Phật, nhưng Seika lại khai triển nó theo hướng “tri hành hợp nhất” của Tân học Vương Dương Minh, chọn con đường trung đạo giữa tư tưởng duy tâm xuất thế của Phật học đương thời và cách vật duy lý của Chu Hy.

Seika đồng ý với họ Vương: dạy người học đạo không nên chấp nhất, thiên lệch về một phía. Khi mới học, tâm trí ta lỏng bông như vượn như ngựa, “tâm viên ý mã”, hay chạy lệch sang phía bản năng, tự dục. Nên phải dạy phép tĩnh tọa, không cho tâm ý mạnh động quàng xiên. Nhưng “tĩnh” quá thì lại mắc vào vòng “hư không” lòng khô khan nguội lạnh như cây khô than nguội, thật là vô dụng”.

Tâm đạo của Seika gần với hồn thơ của Dògen và Vương Dương Minh. Tôn chỉ đạo đức của Seika bao hàm trong những chữ “minh đức (meitoku), nhẫn (kenjo), thành (makoto) kính (kei) và Ngũ thường, đề cao trung hiếu với quân vương và phụ mẫu, tình phu thê và huynh đệ. Theo ông, dùng luân thường đạo lý để giáo hóa quần chúng thì giảm được hình pháp nghiêm khắc. Chế độ hà khắc nào cũng thường phản tự nhiên, trái nhân tâm, không thể nào tồn tại lâu dài được.

Tham khảo

- *Những nguồn Truyền Thống Nhật Bản – Sources of Japanese Tradition* – Tsunoda, Ryusaku, Wm. Theodore de Bary & Donald Keene, Columbia University Press, New York.
- *Nghiên cứu Lịch sử Tư tưởng Nhật Bản thời Tokugawa* của Maruyama, Masao do Mikiso Hane dịch. Princeton University Press, N.J. và Tokyo University Press, 1974.

SUZUKI SHŌSAN

Sinh: 1579 ở tỉnh Mikawa, Nhật Bản

Tử: 1655

Tác phẩm chính: Banmin Tokuyo (Chính nghiệp cho Toàn dân-1661)

Chủ điểm tư tưởng:

Chính nghiệp trong đời sống thường nhật có thể dẫn tới giải thoát.

Mọi công việc đều có giá trị đạo đức khi ta làm với tinh thần vô tư, vô vị lợi.

Mọi tôn giáo hướng về Chính nghiệp đều tốt lành, phù hợp chính đạo, Phật pháp.

— — —

S hōsan xuất thân là võ sĩ, trở thành một Thiền sư. Ông kết hợp võ sĩ đạo và Phật giáo, tạo lập con đường đạo lý tích cực phụng sự xã hội. Ông lớn lên giữa chiến tranh, đến năm 20 tuổi mới thấy hòa bình lộ dạng khi Tokugawa Ieyasu khai sáng triều đại mới, thời Edō.

Suzuki Shōsan muốn thiết lập nền tảng luân lý thực tiễn, phù hợp với giai cấp võ biên và quần chúng bình dân. Chế độ Mạc phủ (tướng quân), một mặt không cổ võ những tư tưởng có vẻ

cao siêu xa rời thực tế, mặt khác lại cần một đạo lý riêng cho Nhật Bản để chống trả ảnh hưởng đạo Gia tô mới xâm nhập. Từ năm 1638, Mạc phủ thiết lập chính sách “đóng cửa” gọi là “*Sakoku*” (tỏa quốc) để tự vệ cả về mặt chính trị và văn hóa. Chính sách bế quan tỏa cảng này kéo dài hơn hai thế kỷ cho đến cuộc nổi dậy của nông dân Gia tô giáo, năm 1853.

Shosan liên kết với các Thiền đường phái Tào Động và Tỉnh Thổ, thuyết giảng các tư tưởng ái quốc, không phân biệt tôn giáo, tuy chỉ thực hành niệm phật A Di Đà. Ông đặc biệt đề cao tinh thần võ sĩ đạo, sẵn sàng hy sinh vì chính nghĩa và tổ quốc. Người không biết sợ chết là đạt đạo giải thoát. Do đó, chùa chiến thời Mạc phủ còn có biệt danh là “*Terakoya*” (Tự tử ốc)

Shosan được gọi là Thiền sư võ sĩ đạo (Samurai Zen master).

Tham khảo

- King, Winston L. *Death Was His Kòan: The Samurai – Zen of Suzuki Shosan* (Công án Tử trong Thiền võ đạo của Shosan) Asian Humanities Press, Berkeley University, Calif. 1986.
- Ooms, Herman, *Tokugawa Ideology, 1570 – 1680* (Ý thức hệ Mạc phủ) Princeton University Press, 1985.

MOTOORI NORINAGA

Sinh: 1730, ở Matsuzaka, Nhật Bản

Tử: 1801

Tác phẩm chính: Shinbun Yoryo (Tinh lý trong truyện Genji, 1763), Isonokami sasamegoto (Quan niệm riêng về Thi Ca, 1763)

Chủ điểm tư tưởng:

Cảm xúc là bản chất tự nhiên của nhân tính. Cảm động sâu sắc trong tâm tư khiến con người hòa nhập với đạo tự nhiên. Nó thể hiện nhân tâm thuần khiết nhất. Không nên che giấu hay đè nén cảm xúc tự nhiên theo lối diệt dục của nhà Phật hay qui ước luân lý Nho giáo. Nguồn cảm hứng thi ca, nghệ thuật xuất phát từ tâm khảm con người trước ngoại vật, thiên nhiên cũng là nguồn đạo hạnh thanh cao. Thần đạo là nguồn cảm hứng tối thượng của Nhật Bản.

— — —

Norinaga là một thi sĩ kiêm học giả hàng đầu về quốc học và văn hóa Nhật Bản thời Tokugawa. Ông tìm về nguồn cổ thi (kojiki), phục hưng Cổ đạo (kodò) tức truyền thống Thần đạo (Shinto) với mục đích tái thiết nền tảng quốc giáo để đối trọng với những ảnh hưởng văn hóa ngoại lai, kể cả Tây phương và Ấn Độ, Trung Hoa.

Motoori Norinaga sinh trong một gia đình thương nhân, tận tín ở giáo lý Tịnh Thổ. Mồ côi cha lúc 10 tuổi, ngoài truyền thống niệm phật A Di Đà, ông còn tuân theo tập tục Thần đạo đương thời rất thịnh hành. Ông học văn chương, tư tưởng Trung Hoa và Nhật Bản được ít lâu, phải nối nghiệp nhà, đi buôn bán giấy. Hai năm sau, ông bỏ nghề, quay về tu học. Ông học y khoa, và trở thành thầy thuốc khá giỏi, ít nhất là đủ tiền học hành và nghiên cứu kinh sách.

Ở quê nhà Matsuzaka từ 1757, ông đi sâu vào kho tàng cổ thi (Kojiki), truyện ký genji (dạng tiểu thuyết thế kỷ 11). Năm 1763, ông viết hai tiểu luận về truyện Genji. Quan trọng nhất là cuốn *Isonokami sasamegoto* (Quan điểm riêng về Thi Ca) và *Kojikiden* (Luận giải về Cổ sự ký) mất khoảng 34 năm sưu tập và bình giải. Ông đã dành hầu hết cuộc đời vào nỗ lực Phục Hưng văn hóa nghệ thuật cổ truyền (Fukko), quốc học hay Hòa Học (Wagaku), nhất là tinh thần thi ca trữ tình thời nguyên thủy, khi chưa tiếp xúc văn hóa, nghệ thuật Trung Hoa.

Tuy chế độ chính trị nằm trong tay các tướng quân, nhưng văn hóa nghệ thuật thời Edò lại nhờ nền kinh tế phát triển, thương mại cực kỳ thịnh vượng ở thành thị. Các thời trước, tu sĩ và hiệp sĩ từng dẫn dắt văn hóa thời Trung Cổ, qua tay quý tộc thời Hòa An. Nhưng bây giờ văn hóa thời Edò nằm trong tay chủ quản của thị dân Edò, Kyoto và Osaka...

Họ có tiền và có quyền... hưởng lạc thâu đêm suốt sáng qua các hí viện, cáo lầu tửu điểm, với đủ mọi giới thương nhân, kiếm sĩ, nghệ sĩ sân khấu, kỹ nữ, văn thi nhân... một cuộc sống bông bênh của những người chấp nhận cõi "phù sinh" (*Ukiyo-ê*).

Khi Norinaga ra đời thì danh từ *ukiyo* đã trở thành tính từ, từ nghĩa "phù sinh" chuyển sang nghĩa "phù phiếm, phù du" rồi thành "mới lạ, chuyển biến..." Vào thời đó, "nói chuyện *ukiyo* là nói chuyện phù phiếm, bông đùa "lên cơn *ukiyo*" là lúc muốn tận hưởng cuộc đời hiện sinh, không nghĩ tới ngày mai.

"MONO NO AWARE"

Một thành ngữ biểu thị một ý nghĩa phản kháng những qui ước đạo lý và tính duy lý của Tống Nho. "Mono no aware" là cảm hứng xuất thần, và cũng là biểu hiện ngẫu nhiên, vượt ngoài đầu óc bố cục tính toán của con người duy lý. Nó vượt cả những khái niệm "tốt xấu" trong luân lý xã hội.

Trong bối cảnh văn hóa thị dân gọi là "*Chonin bunka*" (Đình nhân văn hóa) người ta khao khát tự do cá nhân giải phóng tình cảm, tận hưởng cuộc sống hồn nhiên tại trần gian. Tư tưởng diệt dục xuất thế của Phật giáo vào lúc đó trở thành lỗi thời. Theo Norinaga, mọi đường lối tôn giáo và chế độ chính trị đàn áp tự do phát biểu tư tưởng hay bày tỏ tình cảm chân thật của con người đều phản trái chân lý tự nhiên. Trong "*Quan Điểm Riêng Về Thi Ca*" (Isonokami sasamegoto) Norinaga đề ra khái niệm "*Tự nhiên, tự phát*" (Mono no aware) làm tiêu chuẩn thẩm mỹ cho cả thi ca, nghệ thuật và đạo đức. Khi chân tình tự nhiên bộc phát, tâm thức ta chấn động, không thể phân biệt tốt xấu. Cảm thức thẩm mỹ tự nhiên không bị ràng buộc với qui chế luân lý, vượt ngoài qui ước xã hội. Nó có thể hướng "thiện", cũng có thể là "bất thiện".

Norinaga nhận thấy những biểu hiện thẩm mỹ tự phát ấy ở thơ Hòa ca (waka) và ở Tự truyện hoàng tử Genji (Shinbun yoryo). Ta sẽ nhận ra những chân tình đó khi cảm thấy trong đáy lòng mình dâng lên niềm rạo rực xót xa hoặc một nỗi buồn man mác.

Tham khảo

- Harootunian, H.D. *Things Seen and Unseen: Discourse & Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago U. Press, 1988.
- Matsumoto, Shigeru. *Motoori Norinaga 1730 – 1801*. Mass: Havard U. Press, 1970.
- Yoshikawa, Kōjirō. *Jinsai, Sorai, Norinaga: Three Classical Philologists in Mid- Tokugawa Japan*. Tokyo: Tōhō Gakkai, 1983.

NISHIDA KITARO

Sinh: 1870 ở Ishikawa, Nhật Bản

Tử: 1945 ở Kamakura, Nhật Bản

Tác phẩm chính: Chữ Thiện (A Study of Good, 1911), Trực giác và Phản tỉnh trong Tự giác (Intuition & Reflection in Self – Awakening, 1917), Làm & Thấy (From the Acting to the Seeing, 1927) Ý Thức Từ Vô Hóa (The Self Consciousness Determination of Nothingness, 1932), Luận lý & Thực tại sống (Logic & Life, 1936), Luận Lý về Cảnh giới & Thế giới quan Tâm linh (Logic of Basho & the Religious World View, 1945).

Chủ điểm tư tưởng:

“Kinh nghiệm thuần túy” (*Pure experience*) là cái biết sự thực đúng như thực.

Con người là những phần tử sáng tạo có “ý chí tự do tuyệt đối” (*absolute free will*) ở trung tâm vũ trụ.

Basho là không gian hay trụ sở, nơi tạm cư của vạn vật. Người ở trần gian ai cũng cần một chỗ gọi là “cõi sống” (*basho*).

Tuy nhiên ở tâm điểm giữa cõi người ta lại có chỗ Hư không, gọi là Tuyệt đối Không hư.

Nishida Kitaro sinh ra đúng vào thời điểm lịch sử Nhật Bản chuyển mình vì bị các cường quốc Âu Mỹ thúc bách, phải mở cửa khẩu giao thương quốc tế. Nhật phải chấm dứt chính sách “bế quan tỏa cảng”. Đó là lúc Meiji (Minh Trị) lên ngôi. Thiên hoàng và kinh đô Edo đổi tên là Tokyo, mở đầu phong trào Duy Tân. Đường sắt và bưu điện xuất hiện. Đàn ông, nam quân nhân và công chức cắt tóc ngắn, mặc âu phục. Ngoài cá, chim và gia cầm, người dân Phù Tang bắt đầu ăn thịt bò, bơ, sữa.

Năm Nishida 24 tuổi, ông đã được chứng kiến một nước Nhật hùng cường thịnh vượng nhất Đông Á, nhưng tiếc thay, dám lãnh đạo lại sinh ra kiêu căng, gây chiến với Trung Hoa năm 1894. Chiến thắng lại càng thêm hung hăng, Nhật đánh Nga (1904), xâm lăng Triều Tiên (1910).

Theo Nishida Kitaro, nước Nhật chuyển mình thần tốc như vậy là nhờ chính sách *wakòn – yosai* (Hòa hồn, Dương tài), duy tân theo kỹ thuật, văn minh cơ khí Tây phương, trong khi vẫn duy trì tinh hoa văn hóa truyền thống Nhật Bản. Ông đồng quan điểm với các triết gia Tanabe Hajime (1885 – 1962), Nishitani Keiji (1900 – 90) và những nhân sĩ thuộc trường phái Kyoto sau này, tiếp tục chiều hướng tổng hợp văn hóa và văn minh Đông Tây.

HỌC CHỮ THIÊN

Khởi từ học phái thực nghiệm Tâm lý của William James, Nishida tạo khái niệm mới, gọi là “kinh nghiệm thuần túy” (thuần nghiệm) để thẩm định giá trị kinh nghiệm tâm linh. Ông lược bỏ những khái niệm tương đối như chủ và khách thể, thân và tâm, thời gian và không gian... Bằng trực giác ông quán chiếu thực tại không cần dựa vào những suy diễn hay phán xét theo lối tỉ giáo, đo lường bằng những khái niệm tương đồng hay tương dị, tương phản.

Cái thiện, đối với Nishida, không phải là “tốt” về mặt luân lý xã hội. Nó là thực tính trong kinh nghiệm hiện sinh khi ta đồng nhất hóa trong thực tại, không còn dị biệt giữa ta với vật chủ với khách.

Mặc dầu Nishida rất quan tâm đến đạo lý xã hội, nhưng yếu tố nền tảng của xã hội, theo ông, chính là cá tính của mỗi cá thể. Nói cách khác, cá nhân là thực thể của xã hội, y như từng viên gạch xây nên bức tường. Tường kiên cố hay không do “gạch”, không nói đến “tường”.

Nishida cũng như các nhà tư tưởng trong trường phái Kyoto, không thiện về cá nhân chủ nghĩa kiểu Tây phương (Individualism) nhưng khá thân cận với tư tưởng Nhân Vị (Personalism).

TRỰC GIÁC ĐỐI VỚI THỨC GIÁC CÁ BIỆT

Khác với trực giác theo “đà sống” bản năng (Elan vital) của Henry Bergson (1859 – 1949) và những triết gia theo Kant, ông vạch ra đường hướng luân lý nghiêm túc, gạt bỏ những yếu tố tâm lý và tri thức luận duy lý. Đi sâu vào kinh nghiệm thuần túy. Nishida khởi lên ý niệm *jikaku* (tự giác) để mình giải mối liên hệ mật thiết giữa *trực giác* và *phản tỉnh*. Trong cơn phản tỉnh, ta thấy chính ta là một thực thể, chủ tâm với ngoại vật đồng hóa làm một, không thể phân biệt người với ta, trong với ngoài. Nishida gọi *thực trạng hòa đồng* đó là “không” (Nothingness). Giác ngộ được “không tính” đó là có tất cả, vì tất cả đều hiện hữu trong đó, nhưng mỗi cá thể đã tự xóa mình, đã “chết” hay “đắm đuối” trong cơn giao hợp đại đồng. Nishida đã vượt qua bình diện tâm lý cá ngã để vươn lên bình diện vũ trụ, trong đó cá nhân sẽ biểu hiện “ở không tính đầy sáng tạo”.

TỪ HÀNH VI TỚI THỨC GIÁC

Nishida thấy cả cõi nhân sinh này toàn là mâu thuẫn, những mâu thuẫn tuyệt đối, tương phản như bản năng và lý trí, thân xác và tâm linh, và ngoại vật. Nhưng ở nền tảng chung cho tất cả những mâu thuẫn của nhân sinh và thế giới là “sân khấu” rộng lớn bao trùm ba “cảnh giới” (*basho*).

Theo giáo sư triết học Kosaka Masaaki, Đại học Kyoto, “*basho*” trong tư tưởng của Nishida bao hàm ba “cảnh giới”.

- (1) – *Cảnh giới hiện thể* (*basho of being*)
- (2) – *Cảnh giới tương đối* (*relative nothingness*)
- (3) – *Cảnh giới tuyệt đối* (*absolute nothingness*)

Ở *cảnh giới hiện thể* (1) thì “*basho*” có nghĩa là khoảng không gian cụ thể cho từng người từng vật cư ngụ. Mỗi sự vật phải chiếm một khoảng nào đó tùy kích thước của nó. Như vậy thì “hiện hữu” có nghĩa là sự tồn tại hữu hạn. Nó bị lệ thuộc hay hạn chế trong một khoảng không gian và một thời gian nào đó. Cõi này nằm trên “nền đất” vô hình gọi là nền vô thể “*tương đối*” vì nó chỉ có mặt để nâng đỡ cho cảnh giới hiện thể ở tầng trên. Cảnh giới *vô thể tuyệt đối* mới chính là tuyệt đối đại đồng, bao trùm cả hai cảnh hiện hữu tương đối kia. Nó xuất hiện khi tiểu ngã phản tỉnh và thấy mình đã hoà đồng với đại ngã trong nhất thể tính sáng tạo. Đó cũng chính là lúc cá nhân rời bỏ hành vi vụ lợi để tiến sang hành động vô vị lợi. Kinh nghiệm thuần túy vô tư đó thường bị người Tây phương ngộ nhận, gọi là tư tưởng “huyền học” (*mysticism*).

Tham khảo

- Carter, Robert E. *The Nothingness Beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro*. New York: Paragon House 1989.
- Nishitani, Keiji. *Nishida Kitaro*. Berkeley, Calif: University of Cali, Press, 1991.

TANABE HAJIME

Sinh: 1885 ở Tokyo, Nhật Bản

Tử: 1962

Tác phẩm chính: Luận lý học về vạn vật (1932 – 41), Biện chứng pháp vạn hữu (1946), Biện giải chân lý Thiên chúa giáo.

Chủ điểm tư tưởng:

Triết học, tại nền tảng, có trách nhiệm luân lý và xã hội.

Không một quốc gia hay một chế độ nào có thể hoặc có quyền mạo nhận là tuyệt đối thể, hoặc “bao trùm” chân lý tuyệt đối.

Triết học có thể thông qua tôn giáo để chuyển hiện vào đời.

— — —

Tanabe Hajime là một trong ba người thiết lập trường phái Tokyo, Nishida Kitarò và Nishida Keiji. Tuy nhiên, mỗi người sống trong một giai đoạn lịch sử rất khác biệt nhau nên tư tưởng mỗi người có điểm khá dị biệt. Tiền bối Kitaro mất vào năm 1945, khi Nhật lãnh chịu quả bom nguyên tử đầu tiên ở Hiroshima nên không thấy được hậu quả thảm khốc của chủ trương quân phiệt hiếu chiến Nhật, như Hajime đã thấy: đất nước tan tành, và lần đầu tiên Nhật bị ngoại bang chiếm đóng. Theo hiến pháp năm 1947, Thiên hoàng thành hư vị “chỉ là biểu

tượng quốc gia" dẹp bỏ mọi cơ sở quân sự và chính sách gây chiến. Nhưng Hajime lại thấy "trong họa có phúc" sau hai mươi năm từ bỏ vũ lực để dốc toàn lực phát triển kinh tế và văn hóa, khoa học, Nhật Bản lại tái thiết được một đất nước thịnh vượng. Vài năm sau khi ông chết, nước Nhật và cả thế giới được chứng kiến Thế vận hội Tokyo 1964, và Nhật được quốc tế công nhận là một cường quốc hiện đại.

"Sự chuyển mình kỳ diệu gây kinh ngạc toàn thế giới này", theo tiến sĩ Masacharu Anesaki trong cuốn *Sinh hoạt Tôn giáo của Dân tộc Nhật* (1961) "có thể giải thích nhiều cách, nhưng không nên bỏ sót một yếu tố nền tảng là tinh thần đạo đức truyền thống".

Bởi thấm nhuần tinh thần thượng võ của Võ sĩ đạo (Bushido) người dân Nhật, sau khi đại bại, đã đứng dậy dũng cảm đường hoàng, "bắt tay" đối thủ: thiên hạ rất ngạc nhiên khi thấy thái độ hòa nhã và thân thiện của dân Nhật đối với quân chiếm đóng của MacArthur. Hơn thế nữa, ngay sau cuộc chiến, người Nhật tỏ ra hối hận, vì cuộc chiến chỉ thể hiện tính hiếu chiến và tham vọng đế quốc bất chính. Họ còn tỏ thiện cảm với Đại tướng MacArthur vì chính sách tôn trọng tự do tín ngưỡng, và vô tư đối với Thần đạo của Nhật Bản, mặc dầu ai cũng biết rằng hành động cảm tử của đội Thần phong *kamikaze* là do kích thích tố tai hại của quốc giáo Thần đạo (State Shinto).

Tư tưởng Tanabe một phần dựa trên Thiên, Tinh Thổ tông và Thiên chúa giáo, không hề có thái độ bài ngoại. Ông được coi là người Nhật đầu tiên đã vận dụng phương pháp tư duy của Tây phương để mình giải những nền tảng tư tưởng truyền thống Á Đông.

Tanabe sinh năm 1885 và mất 1962, đã được chứng kiến công cuộc Duy Tân của Minh Trị cấp bách thấu thái từ kỹ thuật cơ khí Tây phương, nghệ thuật mới Yoga (Dương họa) phát triển song hành với quốc họa *Nihonga*, văn phong mới như ở

Kawabata Yasunari (1899 – 1972) được giải Nobel 1968, Mishima Yukio (1925 – 1970).

Tanabe Hajime học Toán học ở Đại học Tokyo, rồi chuyển sang khoa Triết học, tốt nghiệp rồi dạy tại Đại học Hoàng gia Tohoku. Trong khi học giới Nhật chú tâm vào Tân triết học Kant (Neo – Kantianism) thì Tanabe theo Hiện tượng luận Husserl, thuyết Duy sinh Bergson, và triết lý thuần nghiệm của Nishida Katarò. Du học Âu châu, ông bắt đầu chú trọng đến Hiện tượng luận Heidegger hơn là Husserl.

Trở về Nhật, ông nhận chức giáo sư Triết, chuyên giảng về Kant và Hegel.

Giữa khoảng 1935 – 40, giai đoạn đầu của Thế Chiến II, Tanabe động não mạnh mẽ về chủ nghĩa quốc gia và vị thế nước Nhật trong thế giới hiện đại. Theo ông, chủ nghĩa dân tộc cực đoan đã và sẽ cản trở đà tiến hóa của Nhật Bản. Ông viết *Luận Lý Học Vạn Loại* (*Logical Species*, 1932 – 41) khái niệm “Chủng loại” sẽ là gạch nối hay nhịp cầu hợp lý giữa cá nhân và vũ trụ, giữa tiểu ngã và đại ngã.

Tham khảo

- Ozaki, Makoto. *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seven chapter of the Demonstration of Christianity*. Amsterdam/Atlanta, Ga: Editions Rodopi, 1990.
- Taitetsu Unno and James W. Heisig, eds. *The Religions Philosophy of Tanabe Hajime*. Berkeley, Calif: Asian Humanities Press, 1990.
- Takeuchi Yoshinori. “Hegel and Buddhism”. *Il Pensiero*, vol. 7, no. 1-2, 1963, pp. 5-46.

NISHITANI KEIJI

Sinh: 1900, ở Ishikawa, Nhật Bản

Tử: 1990, ở Kyoto, Nhật Bản

Tác phẩm chính: Luận về Căn nguyên Chủ thể tính (1940). Tự vượt Hư Vô chủ nghĩa (Nihirizumu, 1946 – Bản dịch Anh ngữ: The Self-Overcoming of Nihilism, 1990).

Chủ điểm tư tưởng:

Hư vô chủ nghĩa là tâm điểm vấn đề của thế kỷ 20. Khoa học hiện đại là một nhân tố dẫn khởi tư tưởng Hư Vô vì hoang tưởng nghĩ rằng khoa học là nền tảng độc nhất của trí thức và lý trí.

Triết lý Tánh Không (Shūnyata) là chìa khóa “vượt ngục Hư Vô Luận”. Nó bao hàm mọi phạm trù Tự ngã, Thượng đế, Thể tính và Thời Gian.

— — —

Nishitani sinh đúng vào năm xuất hiện Phân tâm học Freud (1900), kế đến là Lập thể Picasso (1907) rồi tiếp diễn sang những thập niên sau là hội họa trừu tượng vô thể Kandinsky, Thuyết tương đối Einstein, bom nguyên tử tàn sát Hiroshima và Nagasaki, Vật lý Lượng tử (Quantum physics), triết học Hiện sinh, Hiện tượng luận, Cơ cấu luận... song song

với những dòng văn chương và nghệ thuật phản truyền thống như Siêu thực, Đada....

Nishitani sau khi tốt nghiệp khoa Triết học ở Đại học hoàng gia Kyoto (1924), dạy Đạo đức học và Đức ngữ cho đến năm 1935, nhận chức giáo sư về Tôn giáo. Năm 1963, ông về hưu, viết và hội thảo với những học hội ở Kyoto. Ông được bầu làm chủ tịch Hội Phật Giáo Đông Phương (do D.T. Suzuki sáng lập), Học Viện Quốc Tế về Nhật Bản học, và Nghị hội Tôn Giáo trong Xã hội Hiện đại (CORMOS: Conference on Religion in Modern Society).

Sau khi tiền bối Nishida Kitarò mất (1945) và sư huynh Tanabe Hajime (1962), ông trở thành nhân vật tiêu biểu cho trường phái Triết học Kyoto suốt ba thập niên cuối đời ông.

ĐỐI TRỊ HƯ VÔ CHỦ NGHĨA

Đối với Nishitani Keiji, chủ nghĩa Hư Vô là một vấn đề triết học cần phải thanh toán. Nó không phải chỉ là vấn đề lý thuyết, nhưng là vấn đề sinh tồn mà mỗi người phải đối đầu nó ở đáy sâu tâm tư của mình. Ông nói lý do quyết tâm học triết lý là vì tư tưởng Hư Vô đã đẩy ông tới bờ vực tuyệt vọng giữa tuổi thanh xuân: Nishitani phải đối trị nó để tồn sinh.

Ông đề cập vấn đề Hư Vô trong tác phẩm đầu tay (xuất bản năm 1946). Nishitani tham khảo nhiều triết gia, kỹ nhất là Friedrich Nietzsche, Max Stirner và Martin Heidegger, những người được coi là có “tư tưởng Hư Vô sáng tạo” để đối trị cái “Hư Vô bại hoại”. Họ trực diện với hữu hạn tính của sự sống, nghĩa là ý thức về cái Chết, như Phật ý thức về cái Khổ.

Nắm bắt điểm tận cùng của nhân sinh nghĩa là cầm chắc cái Chết trong tay nhưng bằng ý thức sáng tạo, Heidegger khai mở

chân trời ý thức *Qui tử "das Ende Zum Tode"*, tại đó cái Chết không thể hư vô hóa sự Sống, nên nó cũng không thể đe dọa, không còn là đầu mối khủng bố tinh thần. Nó là sáng hóa tính của Thời gian và Lịch sử.

Trong tác phẩm *Shùkyō to wa Nannika* (Tôn giáo là gì?). sau được dịch là "Religion and Nothingness" – Tôn giáo và Hư Vô, 1961) ông vạch rõ tính hoang tưởng trong khoa học hiện đại. Nó tiềm dụng khả năng sáng tạo của ý thức bằng cách hư vô hóa ý thức, khiến con người phủ phục và thần thánh hóa khoa học như một tôn giáo tối thượng. Con người hiện đại, vì khoa học, đã rơi vào tâm trạng *vong thân* (alienation) trong vực thẳm *hư vô*. Tình trạng nô lệ khoa học đó còn phát sinh tư tưởng *vô thần* (atheism).

Khoa học tự nhận là "khách quan" đồng nghĩa với "chân lý khách quan" để phủ nhận hoặc hạ giá ý thức "chủ quan". Bằng lý luận phân tích duy lý và duy vật, họ tách biệt cái "*Tôi, cái của ta với những cái không phải là Ta*", phân biệt nội tâm "*chủ quan*" với ngoại vật "*khách quan*", chia phe phái duy tâm đối kháng với duy vật, tạo một thế giới "*hiện đại*" đầy mâu thuẫn và chiến tranh khốc liệt. Văn hào Arthur Koestler trong tác phẩm "*le Zero et l'Infini* (Số không và Vô tận) đồng ý với Keizi, gọi thế kỷ 20 là "*thế kỷ của Hư Vô*".

TRIẾT LÝ TÁNH KHÔNG

Theo Nishitani, nhân loại cần phải triết hạ Hư Vô chủ nghĩa để phục hồi nhân vị. Ông thấy triết lý Tánh Không của Đại thừa giáo có khả năng khai sáng chân lý đại đồng, xua tan bóng ma Hư Vô chủ nghĩa.

Nishitani công nhận những triết gia như Nietzsche, Heidegger đã vạch rõ nguyên nhân phá hoại tư tưởng tồn sinh của nhân

loại và chỉ ra một số phương cách vượt thoát hư vô chủ nghĩa, cụ thể là xác quyết chủ thể nhân vị đứng đối diện với định mệnh hữu hạn của mình. Nhưng trong quan điểm *Tánh Không tuyệt đối* "Shūnyatā", những tư tưởng hiện sinh đó còn dựa trên nền tảng "tương đối Không" a relative nothingness, chưa đạt tới nền tảng tuyệt đối zettai-mu, "tuyệt đối Không". Đây là chủ điểm tư tưởng của Nishitani, cũng như của cả Trường phái Kyoto. Hiển nhiên họ dựa trên thế giới quan Tánh Không của Thiền tông. Nó là cách thức tỉnh lương tri cá biệt của từng người, tìm giải đáp cụ thể từng điểm một: Tôi là ai, là cái gì? Tại sao tôi hiện hữu? Và tại sao lại "Có" chứ không phải là "Không"? Tất cả có ý nghĩa gì? Tất cả khởi sự từ một *Hoài nghi* về tầng sâu của hiện thể và hiện tính của thực tại.

Niềm hoài nghi được Nishitani tượng hình giống như một hạt nhân quả đậu đang tăng trưởng và bắt đầu nứt, vỡ ra thành từng mảnh nhỏ gọi là bản ngã "ego" (cái "Tôi" và những cái của tôi tự tách riêng rời khỏi cuộc sống toàn thể). Chính tự cái riêng tư cô lập đó, nó âu lo nhìn cái chết như hố thẳm hư vô, khủng khiếp. Như vậy, "hư vô" chỉ là hư cấu của tiểu ngã. Khi mỗi cá nhân đạt tới giác ngộ về toàn thể thì cái hư vô hư cấu đó tự hủy hiển lộ ra *Chân Không*, "Shūnyatā" Chân là thực thể có thật, không phải là hư vô, trống không như người ta ngộ nhận trong khái niệm "nothingness" hay "le Néant" của J.P. Sartre.

Trong ánh sáng Chân Không, mỗi sự thật đều giản dị, tầm thường đến độ bất ngờ. Với một Thiền sư như Soko Morinaga (1925 – 95) nói một sự thật... nghe "như đùa":

Gần đây, tôi được mời thuyết giảng ở một Đại học đường London. Giờ dạy của tôi bị rút ngắn một chút vì một giáo sư trước nói hơi dài dòng, quá thời gian hạn định. Do đó, giờ nghỉ giải lao cũng bị rút ngắn. Đến phiên tôi được mời lên bục giảng, tôi mở lời, tỏ ý quan tâm đến thính giả: - Quý vị có đủ thời giờ... đi tiểu hết chưa?

Cử tọa ngơ ngác, chưa hiểu tại sao một giáo sư kiêm thiền sư, lại nói chuyện tiểu tiện giữa giảng đường như thế này. Vài người cười khúc khích rồi tất cả ô lên cười, có lẽ là vì có vẻ khôi hài.

Tôi thân nhiên nói tiếp:

– Ở đời, có nhiều việc bạn có thể nhờ người khác làm giùm. Nhưng có một việc như... tiểu tiện thì không thể nhờ vả ai được. Cụ thể, có bạn nào từng nhờ người khác đi tiểu giùm bao giờ chưa?

Tất cả đáp lại bằng hồi cười rộ lên như mưa rào, rồi tất ngấm, im lặng chờ nghe tiếp.

Câu chuyện “tiểu tiện” của Soko dẫn ta trở về chủ đề hiện sinh của Nishitani với những câu hỏi nền tảng về bản thể, bản thân, bản tính, bản mệnh của con người, những vấn đề nghe có vẻ trừu tượng, và trọng đại nhưng nó bắt gốc từ những việc thật cụ thể, tầm thường trong đời sống hằng ngày, y như việc tiểu tiện.

Trong lập trường Chân Không, tất cả những cặp tương đối như tiểu và đại, có và không, cá biệt và phổ quát... đều qui ước về một nền tảng chung, hiện hữu trong lịch sử. Nó phục hồi toàn thể tính của vĩnh cửu thu gọn trong từng sátna hiện tại.

CHÂN KHÔNG TUYỆT ĐỐI THỂ ĐỐI VỚI TƯ TƯỞNG TÂY PHƯƠNG

Chủ đề *Chân Không* và toàn thể quan điểm của Nishitani lần đầu tiên được giới thiệu với học giới Tây phương bằng tiếng Đức năm 1976, *Das Absolutes Nichts* (do Hans Waldenfels dịch sang Anh ngữ: *Absolute Nothingness: Foundation for a Buddhist – Christian Dialogue*, 1980) Dịch giả có phần giới thiệu tỉ mỉ về quá trình phát huy tư tưởng Nishitani từ kinh

nghiệm giác ngộ của Phật Cồ Đàm (Siddhartha Gautama), Biện Chứng Không Luận Của Nagarjuna (Long Thọ), truyền thống Thiền Tông và Tư Tưởng Nishida Kitaro.

Những tư duy về Thượng đế, vũ trụ, lịch sử, định mệnh con người trở thành chủ điểm đối thoại giữa Đông phương và Tây phương, giữa Đạo học và Thần học Thiên Chúa Giáo. Kể từ khi Nishitani xuất bản tác phẩm *Shùkyō to wa Nanika*, được dịch sang Anh ngữ năm 1982: *Religion and Nothingness*.

RUBEN L. F. HABITO

Tham khảo

- Mitchell, Donald, *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*. New York: Paulist Press 1991. Chủ đề đối thoại giữa các triết gia Trường Kyoto với Thiên Chúa Giáo và chính Nishitani Keiji.
- Uno, Taitetsu - *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*. Berkeley, Calif: Asian Humanities Press, 1989.
- Waldenfels, Hans. *Absolute Nothingness*. Bản dịch Anh ngữ của James W. Heisig. New York: Paulist Press, 1980.

TỬ TƯỚNG TRIỀU TIÊN

WONHYO

Sinh: 617 ở Amnyang, Triều Tiên.

Tử: 686, ở động thờ gần Kyongju, Triều Tiên.

Tác phẩm chính: Luận giải Đại Thừa Khởi Tín Luận (622 – 676), Mười Phương cách Hóa giải Mâu thuẫn Giáo điều (không rõ năm).

Chủ điểm tư tưởng:

Nhất Tâm là cơ sở bản thể luận có khả năng hợp nhất mọi phương diện tương đối và tuyệt đối. Mọi lý thuyết hay giáo pháp khác nhau đều có giá trị “tuyệt duyên hóa độ”, không hề mâu thuẫn nhau.

Mọi giáo nghĩa căn bản của Phật pháp đều gói gọn trong Đại Thừa Khởi Tín Luận Lankavatara.

— — —

Wonhyo sống giữa bối cảnh xã hội nhiễu loạn thời Tam quốc tranh hùng từ thế kỷ IV đến thế kỷ VII giữa ba nước Koguryo (Cao Ly), Paekje (Bách Tế) và Shilla (Tần La).

Phật giáo từ Trung Hoa truyền sang nước Cao Ly vào khoảng 370 TL., qua Bách Tế khoảng 380, rồi tới nước Tần La. Thời vua Pophung (Pháp Hưng, 514 – 540). Phật giáo được tôn làm quốc giáo của Tần La.

Hai mươi năm cuối đời, Wonhyo được chứng kiến một thời hưng thịnh của Phật giáo từ khi Tần La thống nhất đất nước năm 668 TL. Chùa Hwarangdo trở thành trung tâm giáo dục toàn quốc, và chính Wonhyo là một trong những nhân vật tích cực trong công cuộc thống nhất và hoàng dương Phật pháp từ đầu triều đại Shilla. Suốt gần ba thế kỷ, văn hóa chính trị giáo dục, nghệ thuật Shilla liên tục phát huy rực rỡ cùng Ánh đạo vàng. Khắp nước xây dựng biết bao chùa, tháp, thiền viện, tượng phật A Di Đà và Quán Thế Âm Bồ Tát, tụng niệm kinh Hoa Nghiêm và Pháp Hoa (Avatamsaka, Saddharmapundarika Sutras).

Wonhyo sinh trong gia đình quý tộc, dòng họ Sol, ở vùng phụ cận kinh thành Sorabol triều đại Shilla (nay là Kyongju). Ông xuống tóc đi tu từ hồi 15 tuổi, lập Phật điện trong nhà riêng của mình, gọi là đền Chogae – Sa. Ông dùng danh hiệu “Wonhyo” (Quang Huy) có lẽ là để nói lên thiện chí muốn khai sáng một thời buổi bình minh của Phật giáo Cao Ly. Quả thực, ông đã tận hiến trọn đời cho sự nghiệp mở mang chính giáo, với chủ trương hòa đồng kết hợp mọi giáo phái, phát huy tinh thần bao dung, đại từ bi của nhà Phật. Wonhyo lấy chữ “Đồng nhất” làm châm ngôn.

Cuộc đời Wonhyo gồm sáu giai đoạn: Từ sơ sinh đến trưởng thành (617 – 631), Giai đoạn lập chí tu học (632 – 661), Nghiên cứu và dịch thuật, chú giải kinh sách (662 – 676), Hoàng dương Phật pháp (677 – 684). Quay về ẩn cư, viết sách (685). Viên tịch (686).

Trường hợp giác ngộ của Wonhyo xảy ra vào giai đoạn 2 (632 – 661) trong một biến cố bất ngờ:

Năm 1650, ông dự tính cùng một bạn trẻ tìm đường sang Trung Hoa cầu học Pháp sư Huyền Trang (Đường Tam Tạng, 596 – 664) vừa thỉnh kinh từ Tây Trúc (Ấn Độ) trở về kinh thành Trường An, năm 648. Hai người bị bắt ở quan ải Koguryo vì lính tướng lầm là kẻ thám thính, rốt cuộc được thả về nhà. Cuốn *Danh tạng ký sự* (đời Tống, 988) có kể chuyện Wonhyo và Uisang

(625 - 702) lần thứ hai tìm đường vượt biên bằng thuyền từ cửa khẩu Packche. Hai người lại bị bắt nhốt vào một lăng tằm. Sáng dậy, mới biết là ngủ giữa một gò đầy sọ người. Đêm hôm sau, Wonhyo nằm mơ, gặp ác mộng đầy ma quái. Ông bừng tỉnh, giác ngộ một điều: “Vì một niệm khởi các pháp (*dharmas*) cùng phát sinh. Ý niệm dứt thì “lăng tằm” và đồng sọ người là một. Tất cả hiện tượng, các pháp, đều do Tâm tạo”.

Từ đó, Wonhyo bỏ hẳn ý tưởng “tìm thầy học đạo”. Vì tất cả do tâm, thì chỉ cần trở về tâm là đủ, “cần gì phải đi tìm kiếm chân lý nơi xa!”.

CHỦ TRƯỞNG HÒA ĐỒNG

Mọi quan điểm dị biệt về giáo điển các trường phái, theo Wonhyo, đều là “hóa thân” của một chính pháp, cũng như tam thể Phật và chư vị Bồ tát từ quá khứ đến tương lai đều thị hiện một Phật Pháp mà thôi. Người ta không nên chấp vào những dị biệt đó mà tranh biện, chia sẻ nhau. Đó là đại ý luận đề Mười Biện Pháp Hòa Giải... sau này được dịch sang Anh ngữ: *Treatise on Ten Approaches to the Reconciliation of Doctrinal Controversy*.

Trong mục đích làm sáng tỏ chính pháp, Wonhyo thường viết những bản kinh điển yếu lược nổi tiếng nhất là tập *Yolban gyong chong'yo* (Yếu chỉ Niết Bàn Kinh); giải thích những nghi vấn về thực thể tuyệt đối. Ông viết:

“Nói theo nghĩa đen, thì thực thể tuyệt đối vượt ngoài những khái niệm tương đối như vật chất và tinh thần, hữu thể hay hư vô. Nếu chấp vào một phía mà tranh biện thì ngày càng xa rời chính pháp. Cả hai phương diện tương đối đó đều giúp chúng sinh nhìn được chân lý toàn diện, không nên phủ nhận mặt nào”.

Wonhyo phân loại tất cả kinh điển nhà Phật thành ba tầng cấp giáo lý, coi như ba phương tiện hay phương cách diễn đạt chân lý:

Tầng thứ nhất gồm những kinh sách chỉ nói về Chân như tuyệt đối, về *Toàn giác siêu việt*, nên phải dùng phương thức phủ định (via negative) chứ không thể bàn luận bằng những khái niệm tương đối.

Tầng thứ hai là loại *Niết Bàn Kinh* và *Lăng Nghiêm Kinh* nói về phương diện sinh diệt, tương quan nhân *duyên quả* của vạn pháp.

Hai tầng đó tỷ đối, dị biệt, cần phải có tầng giáo lý thứ ba để dung hòa và hợp nhất, nhờ những kinh luận như *Lăng Già*, *Đại Thừa Khởi Tín Luận*.

Wonhyo dùng chữ "*Nhất Tâm*" để chỉ bình diện siêu hiện tượng. Nó chẳng phải là một, cũng chẳng phải nhiều, vì bản tính của nó là phi nhị. Nhưng, *Nhất Tâm* vừa là một, vừa là bao hàm rất nhiều. Nó có thể xuất hiện trong bất cứ dạng thể nào: từ một phàm nhân tới một vị thánh hiền, Bồ Tát hay Phật. Cũng y như thế, Chính Pháp của Phật có thể tùy nghi, theo mọi hình thức diễn tả.

Nếu có ai đặt nghi vấn tại sao Wonhyo nói rất nhiều về trạng thái giác ngộ siêu điều kiện, phi ngôn ngữ, ông sẽ đáp ngay rằng những lời lẽ chỉ bảo *pháp vô ngôn* khác nào "ngón tay chỉ trăng": ngón tay nào phải là mặt trăng. Tuy ngôn ngữ là giả danh nhưng nó vẫn có khả năng chỉ hướng cho ta nhận ra sự thật.

Ông thường vận dụng ngôn ngữ tỉ đối trong nhiều trường hợp thuyết pháp như khi ông khuyên người ta nên quan tâm học *Phật pháp* càng sớm càng tốt:

-Ai cũng hiểu rằng cần phải ăn để giảm cơn đói, nhưng ít ai biết rằng học hỏi *chính pháp* thì sửa chữa được ảo vọng trong tâm trí... Cái xe hư không thể chạy được, người già không cày bừa được. Thử hỏi đã bao nhiêu thế hệ người ta sống vô dụng, không làm việc như thế? Đã bao ngày bao đêm ta sống vô tích

sự như thế? Đã bao kiếp chúng ta không tu dưỡng, bồi bổ thân tâm vô dụng của mình? Vậy mà còn kiếp sống hiện nay, ta cũng bỏ bê, không hề chăm lo tu tỉnh. Kiếp này sắp dứt còn kiếp sau sẽ ra sao? Tình thế như vậy chưa phải là khẩn trương sao? Chưa khẩn trương sao?

Chỉ một lòng nhiệt huyết vì đạo pháp và mong cứu độ chúng sinh, Wonhyo không có ý muốn lập thêm một trường phái mới (như đồng môn Uisang, lập phái Hwaom). Thật ra, với chủ trương hòa giải với Thập điều hóa giải những mâu thuẫn nội bộ, thống nhất Tam bảo, ông đã xứng đáng để hậu thế tôn vinh như một vị tổ một danh môn chính phái. Đời Ūich'ôn (1055 – 1101) triều đại Koryô đã suy tôn ông là *Hwajaeng Kuksa* (Hòa Giảng Quốc Sư). Từ đó về sau, mỗi khi muốn kêu gọi đoàn kết, hòa giải những mâu thuẫn chính trị hay tôn giáo, người ta đều nêu uy danh Wonhyo làm chính nghĩa hòa bình, hữu nghị.

JAE – RYONG SHIM

Tham khảo

- Lee, Peter H., *Sourcebook of Korean civilization*. NY: Columbia University Press, 1993.
- Oh, Young B. *Wonhyo's Theory of Harmonization*. Ph.D. dissertation, NY. University, 1988.
- Park, Sung – bae, *Wonhyo's Commentaries on the "Awakening of Faith in Mahayana"* (Bình giải Đại Thừa Khởi Tín Luận), 1979. University of Calif. at Berkely.

CHINUL

Sinh: 1158 ở Kaegyong (nay là Kaesong, tỉnh Kyonggi), Triều Tiên.

Tử: 1210 ở Thiền Viện Songkwang-sa, Sunch'on, Nam Cholla, Triều Tiên.

Tác phẩm chính: Khuyến hành: Đồng tu Thiền định (1190), Tu Tâm Mật chỉ (1203 – 05), Khai Tâm (1205), Chính tâm thoại (1205), Hoa Nghiêm Yếu Lược (1907), Tri Nội Ngũ Lục (1209).

Chủ điểm tư tưởng:

Ai cũng cần phải biết và tin rằng Phật tính bình đẳng, mọi người đều có Phật tính.

Đốn/ Tiệm là con đường tu dưỡng chân chính cho mọi Phật tử.

Ai cũng có thể thực tập ba phép Thiền: Tào Khê!

— — —

Vào hậu bán thế kỷ 12, đạo Phật đã trở thành ý thức hệ kiên cố của triều đại Koryo, một ý lực văn hóa vững mạnh của quốc gia. Xuyên suốt cả thời đại, đạo Phật gắn bó chặt chẽ với triều đình, và mỗi đời vua cho phép một hoàng tử đi tu để học cả việc đạo việc đời, học đạo đức chính trị ở Thiền viện. Hai tông phái chủ đạo thời Kyryo là Kyo (Kinh) và Sôn (Thiền). Trước thời Chinul (Tri Nội) có thiền sư Ŭich'ôn (Nghĩa

Định, 1055 – 1101), ông hoàng thứ tư, con vua Munjong (Minh Tôn, 1046 – 83) đã khởi sự hợp nhất hai tông, đưa các thiền tăng (Sôn) nhập chung vào trường Ch'ont'ae.

Trong khi nền văn hóa Phật giáo tiếp tục phát triển thì, tiếc thay, nhiều tu viện lại lộng quyền, chiếm dụng đất đai, làm giàu. Giáo hội suy kiệt một giai đoạn, cho đến khi phe võ biên nổi lên nắm quyền.

Song, nhờ thời thế thay đổi, Thiền tông lại có cơ hội vươn lên, hình thành phái Chogye Sôn (Thiền Tào Khê) do chính thiền sư Chinul lãnh đạo. Ngày nay, ở Đại Hàn (Nam Triều Tiên), ông được tôn vinh là Tổ dòng Phật giáo Tào Khê của Hàn Quốc.

CHINUL (TRI NỘI)

Ông sinh trong một gia đình trí thức tiểu tư sản, dòng họ Chong ở một quận phía tây Keagyeong, kinh thành Koryo. Thuở nhỏ, sức khỏe ẻo lợt, cha Chinul phát nguyện rằng nếu Phật tổ gia hộ cho con mạnh giỏi sẽ cho cậu xuất gia thờ Phật. Bảy tuổi, Chinul xuống tóc qui y, nhập học tông Sagul – san (Cửu sơn), một nguồn Thiền thời sơ khai của Tào Khê. Bảy năm sau cậu đã lầu thông giáo nghĩa nhà Thiền.

Điểm đặc biệt là Chinul không chính thức theo một thiền sư nào. Ông tự tìm đọc kinh luận, tự tìm đường đi riêng cho mình. Con đường tự học này, theo Chinul, mới đúng là “đường Thiền” vì Sôn là một chuỗi kinh nghiệm tâm linh cá biệt của mỗi người.

Trải qua 9 năm trong thiền viện, Chinul phải lên kinh đô dự thi *Thiền tăng*, được nhập tăng hội (sangha: tăng già) năm 24 tuổi (1182). Tuy nhiên, ông cảm thấy sinh hoạt thành thị có vẻ nặng mùi tục lụy, nên bắt đầu nảy sinh ý định tìm đường thoát tục. Ý này phải chờ 8 năm sau mới thành sự thật.

Chinul rời bỏ kinh thành, đi tìm nguồn kinh sách chính tông. Khi tạm trú ở Ch'ong won-sa, qua ba lần kinh nghiệm độc đáo, ông thay đổi thái độ đối với truyền thống tu tập cũ.

Lần đầu, tâm tư ông chấn động mạnh khi đọc Pháp bảo Đàn Kinh của Lục Tổ Huệ Năng:

"Này, các thiện tri thức! Pháp môn của ta đặt *vô niệm* làm tông, *vô tướng* là thể, *vô trụ* làm gốc.

Niệm là động tâm suy nghĩ về một sự gì, vật gì đó. Vô niệm là tuy có ý niệm mà không chấp chặt vào một niệm riêng... "*Niệm*" là tác dụng của "*Chân như*", mà Chân như là thực thể của Niệm.

Tự tính Chân như nổi lên ý niệm, chứ không phải tai, mắt, mũi, lưỡi có thể tự ý mà niệm được. Nếu không có Chân như thì tai mắt, màu sắc, âm thanh lập tức rã rời, tan nát. Nên dầu cho ngũ quan, lục thức có ghi muôn hình vạn sắc, nhưng tâm tự tại vẫn trong suốt như gương, không bị một hình sắc, không vướng một tạp niệm gì!"

Một đoạn được phỏng dịch Anh ngữ, như sau: "The self – nature of suchness gives rise to thought. But even though the six sense – faculties see, hear, sense and know – it is not tainted by the myriad images. The true nature is constantly, free and self – reliant".

Đọc xong một đoạn, Chinul đứng bật dậy, đi quanh thư phòng, lập đi lập lại: "Niệm... vô niệm! Tâm niệm! Tâm vô niệm... Tự tính của Chân như khởi sinh ý niệm, tuy sáu căn thức có thấy, có nghe, có nghĩ, nhưng Chân như vẫn thản nhiên không vướng nhiễm mảy may hiện tượng nhược chấp".

"Ngoại bất tướng, nội tâm tức loạn

Ngoại nhược ly tướng, tâm tức bất loạn

Ngoại ly tướng vi *thiền*

Nội bất loạn vi *định*!"

Chấp nhất hình tướng thì tâm loạn động.

Lìa bỏ hình tướng, tâm hiển an tĩnh.

Chinul tự biết mình vừa ngộ được một điểm khai tâm. Bừng sáng!

Mùa thu 1185, khi ở núi Haga, ông phát khóc, khi đọc một lời bình của Lý Thông Huyền (Li T'ung - hsiian) luận kinh Hoa Nghiêm:

“Khi tâm sáng, trí trong, thì từng sợi tóc và cả vũ trụ vạn vật đều tỏ tường đầy đủ trong tâm... Trí tuệ có sẵn ở bậc toàn giác cũng như ở kẻ phàm phu. Người ta chỉ khác nhau ở chỗ có nhận biết được tâm tự nhiên của mình hay không”.

Đó là điều Lục Tổ cũng đã nói: Trở về tâm tự nhiên là lập tức đốn ngộ, thành Phật. Chinul theo đó mà viết nên tác phẩm *Viên đốn diệu chỉ*. Ý chính: người ta có thể một phút giây là lập tức giác ngộ thành Phật, bởi vì ai cũng đã có sẵn Phật tính.

Mùa xuân 1188, Chinul được thỉnh tới thiền viện Kyjo – sa trên núi Kong, một nơi tập trung những người chủ trương cuộc sống ẩn cư. Sang năm 1190, ông khởi sự sống đời ẩn sĩ.

CON ĐƯỜNG TỰ TU, TỰ NGỘ

Do kinh nghiệm tự tu, tự học, Chinul rao giảng đường lối giải thoát bằng tự lực, tự giác.

Ông phê phán chủ trương niệm Phật theo Tịnh Độ Tông, vì ý hướng cầu khẩn tha lực, phải cầu cứu A Di Đà Phật để mong giúp đỡ, trợ lực giải thoát trong tương lai. Theo Chinul, ta chỉ nên theo gương sáng của một Phật tử có thật là Thích Ca Mâu Ni, người đã tự mình vạch ra chính đạo, và đã thực sự cứu độ bao nhiêu thế hệ trên đường giải thoát.

Bằng kinh nghiệm bản thân, ông nói: Có những lần ta cảm thấy tức ngực, tức hơi thật sự, tức tối như đối diện một kẻ thù vô hình nào đó! Nhưng một lần, ta lại đọc được một lời của *thiền sư Tahui*: “Thiền đâu phải tìm ngay được ở nơi ẩn cư thanh tĩnh chốn rừng sâu. Ngược lại, nó cũng không xuất hiện nơi sinh hoạt náo động, lại càng không nảy sinh ở nơi thâm sơn cùng cốc. Giác ngộ của nhà thiền xuất hiện ngay tại nhà mỗi người trong chúng ta”. Như vậy thì tu tại gia hay bất cứ nơi nào cũng được, đâu cần phải vào chùa mới gọi là “tu”. Đây là điểm đạt hiệu quả mạnh mẽ và lâu dài nhất trong lịch sử Phật giáo Triều Tiên.

Cho đến hiện đại thế kỷ 20, Phật giáo Hàn Quốc (Nam Triều Tiên) vẫn còn tiếp tục phát huy tinh thần phóng khoáng của Thiền tông Tào Khê Chinul: “Nhuộc dục tu hành tại gia diệc đắc, bất do tại tự”.

TÀO KHÊ NHƯ DÒNG SUỐI MIỀN TRƯỜNG

Trên cơ sở giáo lý Tào Khê, tức con đường đốn ngộ khởi từ Lục Tổ Huệ Năng, mỗi khi người ta tự nhận biết mê lầm đã là một lần tỉnh ngộ, và cũng có thể gọi là giác ngộ, vì nó là tình trạng thiền định, sát na phục hồi được chân tâm, Phật tính:

“Ngoại ly tướng *vi thiền*, nội bất loạn *vi định*”.

(Đàn Kinh)

Khi tâm thoát bỏ vọng niệm, tâm không trụ vào hình tướng, đột nhiên đạt tự tính thanh tịnh “Chỉ dùng tâm này là thành Phật ngay”.

Dẫn dụng thử tâm, trực liễu thành Phật.

Đó là lúc đốn ngộ.

Nhưng ngộ trong thiền không phải chỉ xảy ra một lần. Cũng không phải giác ngộ một lần là xong: “ngộ” tạm ví như một lần tỉnh ngủ, còn sống ở đời thì còn nhiều lúc tỉnh lúc mê. Theo Chinul, từng lúc thức tỉnh đột ngột ấy là “*đốn ngộ*”, nhưng xét cả chuỗi những lần ngộ nối tiếp nhau thì lại có thể gọi là “*tiệm ngộ*”. Vì thế, ông nêu tôn chỉ “*chính tỉnh tiến*” trong Bát chính đạo của Phật tổ, giữ tâm thanh tịnh như dòng suối miên man, liên tục.

Có thể phân giải giáo trình giác ngộ của Chinul ra làm ba tầng:

Trước hết là khai ngộ, thức tỉnh Phật tính tiềm ẩn ở mỗi người, tạm gọi là sơ thiền. Kế đến là tiến trình tu dưỡng, tĩnh tâm. Kết quả là liễu ngộ.

Công nghiệp Chinul đã trở thành nền tảng đạo pháp suốt hơn trăm năm còn lại của triều đại Koryo. Qua triều đại Choson (1392 – 1910) tức Triều Tiên, tuy Khổng giáo được tôn sùng, nhưng tăng sĩ vẫn còn tham chính được một giai đoạn. Sau tăng ni bị xua đuổi ra khỏi kinh thành, nhiều chùa tháp bị phá hủy, Đạo Khổng chính thức trở thành quốc giáo của Triều Tiên. Tuy nhiên, một vài đời vua cũng vẫn trọng vọng truyền thống Tào Khê. Đại đa số quần chúng theo đạo Phật, thực tập thiền định.

Tham khảo

- Buswell, Roberte, *The Zen Monastic Experience*, Princeton University Press, 1992.
- Keel, Hee Sung. *Chinul: Founder of the Korean (Son) Tradition* PhD. dissertation Harvard University, 1977.
- Shim Jae Ryong. *The Philosophical Foundation of Korean Zen Buddhism: The Integration of Son and Kyo by Chinul*. University of Hawaii, 1979.

YI T'OEgye

Sinh: 1501 ở Dosan, Cao ly (Hàn Quốc).

Tử: 1570

Tác phẩm chính: *Chyonmyongdo* (Bình Luận về Thiên Mệnh Đồ của Chong Chi- Un) 1553, *Chujasojolyo* (Chu Tử yếu lý) 1556, *Songhakshipdo* (Khổng Học Thập đồ) 1567.

Chủ điểm tư tưởng:

Lý và Khí là nguồn phát sinh đạo đức và tính tình con người (tứ đức, thất tính).

Lý và Khí luôn phối hợp hỗ tương, không thể chia lìa, tách biệt.

Tu thân là gốc của nhân đạo.

Ai cũng có thể học thành quân tử nhờ tu tâm, dưỡng tính, giữ đức thành kính.

— — —

Yi T'oegyo (Yi Hwang) thuộc dòng dõi quý tộc ở Dosan (Thổ Sơn). Gần sáu tuổi đã học thuộc 1000 chữ Hán căn bản, mười hai tuổi học sách *Luận Ngữ* của Khổng Tử, bắt đầu tìm hiểu chữ Lý ở Tống Nho. Từ hồi đó, ông đã làm thơ đạo lý, ưu tư về vận mệnh đất nước, tương lai dân tộc. Mới hai mươi

tuổi, T'oegeo bắt đầu đi sâu vào Kinh Dịch và sách Đại học. Ông chịu ảnh hưởng chính, vào giai đoạn này, là Nho học đời Tống, mạnh nhất là Lý Khí học của Chu Hy (1130 – 1200).

Chu Hy khai triển Lý học của tiền bối Trình Di, cụ thể hóa nó bằng Khí luận. Ông nói:

Người ta sinh ra bởi sự phối hợp giữa Lý và Khí. Thiên lý vốn trừu tượng, phải dựa vào khí chất cụ thể mới hiện thực được. Phải nhờ khí lực Âm Dương người ta mới có khả năng hành động, suy nghĩ ăn nói. Hay hoặc là do cái lý bên trong.

Phàm nhân chi năng ngôn ngữ, động tác, tư lự, hành vi, giai Khí dã, nhi Lý tồn yếu.

(*Ngữ Loại, q.4*)

Trình và Chu cho rằng tứ đức (Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí) xuất sinh từ Lý, còn thần tình (vui, giận, buồn, sợ, yêu, ghét, ham muốn) là do ở Khí. Xưa Mạnh Tử cho bản tính con người theo thiên lý, vốn là tốt lành:

Nhân chi sơ, tính bản thiện.

Ngược lại, Tuân Tử thấy bản năng, dục vọng vốn là ác; “tính bản ác”.

T'oegeye dựa theo Chu Hy xét lại *Thiên mệnh đồ* của Chuman chong Chi – Un (1509 – 69), phát kiến một điều mới. Nhân định do Thiên lý điều động, nhưng nhân tình thì hội hợp cả lý và khí. Tùy theo trường hợp mỗi người, bẩm thụ được khí trong lành (thành khí) thì tốt, nhưng khí đục (trọc khí) thì xấu. Như vậy, những gì xuất phát từ thuần lý thì tốt, nhưng khí thể hiện thành Âm Dương, vật chất, thì có phân biệt tốt xấu. T'oegeye nêu quan điểm trên chất vấn Kobong Ki Dae – Seung, gây nên cuộc tranh luận, gọi là *bút đàm T'oegeye & Kobong* tập trung thành ba tập thư tín lý luận giữa hai nhà.

Lá thư phúc đáp đầu tiên của Kobong đồng ý với T'oegeye là cần phải minh định mối liên quan giữa Lý và Khí. Hơn nữa, còn

có ưu điểm sáng suốt hơn Chong Chi – un. Nhưng Kobong thấy lối nhìn phân tích của T'oebye lệch sang hướng nhị nguyên, tách rời hai cái vốn không thể ly gián. Ngoài ra, nếu T'oebye có đúng thì, theo Kobong, tứ đức thuần lý, sẽ không còn nương tựa được vào khí chất, không còn cơ sở cụ thể nào để biểu hiện ra được. Để hóa giải vấn đề nhị nguyên đó, Kobong phát biểu rằng thất tình bao hàm cả tứ đức, vì Lý nằm trong Khí. Không có khí chất thì lý không hiện thể được. Ở bình diện hiện tượng, nhân sinh thì Lý với Khí là một. Nhưng sinh hoạt của mọi sự, mọi vật đều do “khí hóa”. Điểm này rất gần với quan điểm Chu Hy: “Lý có thể tạm ví như cây đuốc, Khí như là dầu mỡ” đuốc kia phải nhờ dầu mỡ thì ngọn lửa mới thấp sáng lên được”.

Thí như giá chúc hỏa, thị nhân đắc giá chỉ cao, tiện hữu hứa đa quan điểm.

(*Ngũ Loại, q.5*)

Nhưng theo Kobong, Lý là nguyên lý nền tảng (*Soiyonjili*) vốn tiềm tàng trong Khí (*tajae*). Tính khí con người, hay nhân tính (*songjong*) vốn bẩm thụ thiên lý, nên Lý với Khí không thể nào phân ly được. Theo sách *Trung Dung*, thất tình là biểu hiện của tính (*song*).

Thoán truyện trong Dịch Kinh có nói:

Thiên sở phú vi Mệnh, vật sở thụ vi Tính.

Cái tính thiên phú, trời phú cho gọi là Mệnh, phần thu nhận được gọi là Tính.

Diễn ý Trung Dung, Kobong nói rằng: Tính có thể tĩnh, khi rung động thì biểu lộ ra 7 tình.

Đáp thư trên, T'oebye nêu lên quan điểm khác biệt với Kobong bằng hai thành ngữ: “Dị trung đồng” (*ichundong*) tức là cái dị biệt nằm trong sự đồng nhất là quan điểm của ông, trái ngược với lối nhìn “Đồng trung Dị” (*dongchunggi*) của Kobong.

T'oebye đồng ý rằng *Bốn* (tứ đức) và *Bảy* (thất tình) đều là những động thái của tính tình. Tuy nhiên, cái *Bốn* là đức lý siêu hình không thể lẫn lộn với *Bảy* trạng thái hữu tình. Nói nôm na cho dễ hiểu: giả như tính tình của người ta ai cũng có *Bốn* “cộng với” *Bảy* là “mười một”, nhưng trong tổng thể đó, *Bốn* vẫn là thành phần dị biệt, khác với *Bảy*! “Đó là quan điểm *Dị trung Đồng* của tôi”.

Tóm lại, T'oebye muốn duy trì *tính cá biệt*, không chấp nhận quan điểm *đồng nhất hóa* những yếu tố dị biệt theo kiểu Kobong.

Sang tập ba, Kobong phản bác luận điểm trên bằng ẩn dụ “Trăng trên trời và trăng dưới nước”. Chỉ có một mặt trăng trên trời là thực thể duy nhất, ám chỉ Thiên lý duy nhất độc tôn: Thất tình chao động như những bóng trăng phản chiếu dưới hồ ao. Bóng trăng đáy nước chỉ in hình mặt trăng trên trời một cách trung thực khi mặt nước phẳng lặng; nhưng khi sóng gió quá độ thì bóng trăng tan tác. Ẩn dụ này muốn khơi tỏ tương quan giữa thiên lý và nhân tình. Khi tâm thanh tĩnh thì tình người hợp nhất với thiên lý. Ngược lại, tâm tư chao đảo quá độ thì tư dục tràn lấp mất công lý. Cuối cùng ông xoáy vào chủ điểm “*tiết độ*” để nhân tâm có thể hợp nhất với thiên lý.

Sau quá trình tranh luận, Kobong đi đến thỏa hiệp với T'oebye về chủ trương Nhân Bản thực tiễn, phục hồi tinh thần nhân ái của Khổng Tử và ý hướng dân chủ, “dân vi quý”, của Mạnh Tử. T'oebye còn đề cao chữ “*Chí*” của Chu Hy.

Chí là hướng đi của Tâm, nhắm thẳng tới đích, trong khi ý riêng của người ta mưu tính quanh quẩn không rõ đâu là đích chân chính. Nên Trương Hoành Cừ từng nói:

“Chí công, nhi Ý tư”.

Chí nhắm tới công ích chung, nhưng Ý thì hay nghĩ việc riêng tư.

T'oebye còn bổ sung thêm ý nghĩa “cùng tốt” cho chữ “*chí*” bằng chữ “*chí thành, chí kính*”. Muốn nghĩ tới công ích, người

ta phải thành thật hết mình, tôn trọng người khác như quý trọng chính mình. Đó là nội dung chữ "Jikyong" của T'oebye.

Tham khảo

- Chun, shin - yong. *Korean Thought*. Seoul: The Si - sa - yong - o - sa Publishers Inc.1982.
- Choi, Min- hong. *A Modern History of Korean Philosophy*. Seoul: Seong Moon Sa, 1983.
- De Bary, Wm. Theodore & JaHyum Kim Haboush. *The Rise of Neo - Confucianism in Korean*. NY: Columbia U. Press, 1985.

HYUJONG

Sinh: 1520 ở Anju, tỉnh P'yongan.

Tử: 1604 ở núi Myohyang, Triều Tiên.

Tác phẩm chính: Tấm gương Tam giáo, Tấm gương Thiên Tông (1564).

Chủ điểm tư tưởng:

Yếu chỉ của giáo lý đạo Phật, Khổng, Lão đều tương đồng như một. Thiên là tâm của Phật, Kinh là lời Phật. Phật tâm quan trọng hơn lời, hơn kinh.

— — —

Hyujong thuộc gia đình văn nhân, mồ côi từ lúc 10 tuổi, được một vị quan bộ Hình nhận làm con nuôi. Năm 12 tuổi nhập học Quốc tử giám ở kinh đô, học đủ Tứ thư, Ngũ kinh và lục nghệ.

Ba năm sau đi thi không đậu, Hyujong rời bỏ kinh thành, ngao du khắp nẻo tìm học Phật pháp suốt 7 năm. Năm 1549, ông thi vào một thiền viện, trở thành một thiền sư có địa vị khá cao trong tăng hội. Đến năm 1557 ông xin từ nhiệm lên vùng cao nguyên ẩn tu một mình, nghiên cứu Phật pháp suốt 30 năm. Một lần ông bị vu oan là “tuyên truyền phản động”, đi tù một

thời gian ngắn (1592). Hyujong viên tịch năm 1604 ở núi Myohyang, Triều Tiên.

Sinh thời, ông chứng kiến nhiều nghịch cảnh, Phật giáo bị chính quyền Khổng giáo đàn áp liên miên. Tuy nhiên, vào thời Hoàng thái hậu Munjong (1501 – 65) nhà Phật được trọng đãi một giai đoạn, và từ đó, ngày một nhiều phụ nữ thờ Phật: đạo Phật trở thành một tín ngưỡng chính của phụ nữ Triều Tiên.

Đó cũng là lúc thịnh thời của Nho sĩ Yi T'oegye (1501 – 70) và Yi Yulgok (1536 – 84). Họ thực hành và giảng dạy Tân nho học đời Tống.

GƯƠNG TAM GIÁO

Hyujong viết ba chương về Khổng giáo, Đạo giáo và Phật giáo Thiền tông, gộp chung thành tập *Tấm gương của Tam giáo*. Ông cho thấy mỗi tôn giáo có một đường lối thực hành độc đáo, nhưng tinh hoa của ba giáo lý đều qui về một điểm hòa đồng, không có gì đối chọi nhau cả.

Nói về mặt công dụng, theo Hyujong đạo Phật giàu tiềm năng dự kiến cho tương lai hơn Khổng giáo. Tư tưởng Đạo gia chú trọng về diệu dụng của Nhu đạo trong chính sách vô vi, không quan tâm đến vấn đề tự tính và tri thức luận như Phật giáo. Thiền tông luôn luôn thức tỉnh người ta bằng phản tỉnh, tự tìm hiểu bản tính hay chân tướng của mình.

Mặt khác, ông nói lên tính thực tiễn và nhất quán giữa ba tôn giáo: “Nếu Khổng Tử mở đường khai trí [Đạo] thì Lão Tử làm sao đi suốt tới tận cùng (con đường: Đạo). Họ đã cùng nhau từ hóa thành [Chân lý] vĩnh cửu. Khổng Tử trồng gốc, Lão Tử dưỡng nuôi cây [chân lý] vĩnh cửu và Phật giúp cho cây [Đạo] phát triển cao nhanh và mạnh hơn nữa”.

Qua ẩn dụ đó, chính Hyujong đã tỏ ra nỗ lực, góp công vun bồi, phát huy tinh hoa tam giáo. Ông nói:

“Những Nho gia chân chính của Triều Tiên như Ch’oe Ch’iwon [857 - ?] và cao tăng Chin’gam [774 – 850] là những vị tiêu biểu cho tư tưởng hòa đồng, chống kỳ thị tôn giáo.

Hyujong chú tâm tìm hiểu tư tưởng triết lý chứ không xét đến mặt tôn giáo thực hành, nên ông thấy khái niệm “Đạo” hoàn toàn tương đồng với chữ “Tâm” của nhà Phật.

Tư tưởng Hyujong hầu như bị bỏ quên giữa môi trường văn hóa, xã hội Triều Tiên đang sùng thượng luân lý Khổng Mạnh. Phải chờ đến giữa thế kỷ 19, ý hướng hòa đồng tôn giáo của ông mới bắt đầu dâng lên thành phong trào cải cách tư tưởng văn hóa Hàn Quốc từ thời cận đại đến hiện đại.

Tham khảo

- Hiện chưa có bản dịch Anh ngữ nào về Hyujong
- Hyujong. *Choson sidae p'yon*. [Comprehensive collection of Korean Buddhism], 1990.
 - “*Son’ga kwigam, Sosan taesa chip*”.
 - [Hyujong: Mirror of Meditation Teachings, Literary Collection of Great Master Sosan]
 - Seoul: Taeyang Sojok, 1986.

YI YULGOK (YI I)

Sinh: 1536 ở Kangneung, Triều Tiên.

Tử: 1584 ở Seoul (Hán Thành)

Tác phẩm chính: Songhakjibjo (Tĩnh Hoa Khổng Học, 1575),
Kyokmongyokyol (Tổng học yếu lược, 1577).

Chủ điểm tư tưởng:

Chỉ duy có Khí phát sinh sự sống, còn Lý là nguyên tắc tức vận hành, nguyên lý của sự sống, nhưng phải căn cứ vào sự sống thì Lý mới xuất hiện được. Không có cái Lý độc lập, tồn tại tách biệt ngoài con người hay ngoài sự vật.

Lý trong xã hội là luân lý, đức Nhân ái trong cá nhân thực hiện ở tính tình.

— — —

Yi Yulgok và Yi T'oegye được coi là hai nhà tư tưởng Tân nho lớn nhất của Triều Tiên (1392 – 1910).

Yulgok sinh năm 1536 trong một gia đình danh giá ở Kangneung. Mẹ ông, Shin Saimdang, được tôn vinh là bậc “mẫu nghi”, người mẹ gương mẫu của nước Triều Tiên, cho đến ngày nay. Ngoài những đức công, dung, ngôn, hạnh, bà còn là nữ thi

sĩ và họa sĩ xuất sắc, một người mẹ ghi dấu ấn sâu đậm nhất đời Yulgok.

Ba tuổi, Yulgok đã được thân mẫu truyền dạy hết các bộ chữ Hán căn bản. Hồi bảy tuổi, ông viết 1 bài tựa đề *Kumunchinhuchangjon* (Minh giải Nghĩa lý cổ thư). Mẹ tạ thế khi ông được 16 tuổi. Sau ba năm thọ tang, ông tới Keumgangsán (Kim Cương sơn) học Phật pháp một năm, rồi trở về nhà tiếp tục theo Nho học, Yulgok được công nhận là nhà giáo dục, chính khách và triết gia hàng đầu của Triều Tiên.

Ông chịu ảnh hưởng rất sớm từ T'oebye và Kyong - Dok (1489 - 1546) về chủ đề Thái hòa luận, rất gần với Lý khí luận của Trình, Chu đời Tống.

TỨ – THẤT BÚT CHIẾN

Cuộc tranh luận trước đây giữa T'oebye và Kobong về Tứ đức, Thất Tình gây hứng khởi cho Yulgok đặt lại vấn đề tranh luận với Ugye Song Hon (1535 - 98) khởi từ năm 1572.

Lần này cuộc tranh luận kéo dài bảy tập. Khởi đầu, Ugye nêu lên những nghi vấn về chữ *Tâm* (Shim) tương quan với Lý và Khí. Theo Ugye, Lý là nguồn phát sinh Đạo tâm (*Doshim*) trong khi Khí điều động Nhân Tâm (*Inshim*). Nói cách khác, Lý là gốc phát sinh *Tứ Đức* (Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí) và Khí trực tiếp liên quan với *Thất Tình* (Hi, nộ, ái, cụ, ái, ố, dục).

Theo Yulgok, “Lý” và “Khí” chỉ là hai khái niệm của một thực thể vốn không thể phân ly - nhưng trước đây T'oebye lại nói là hai cái đó hỗ tương sinh thành, ẩn ý coi chúng là hai yếu tố tách biệt. Từ khởi thủy vũ trụ, Lý Thái Cực đã tiềm ẩn trong Âm (*eum*) và trong Dương, nghĩa là, Lý nằm trong Khí chứ không phải hai thành phần riêng biệt. Do đó, *thất tình* đã “bao

hàm" *tứ đức*: "Bốn" nằm trong "Bảy". Ở đây, Yulgok muốn xác minh quan điểm Nhất nguyên luận của mình, phối hợp với T'oegye (Lý điều động Khí) và cả Kobong (duy khí). Yulgok cho rằng Lý là "chủ đề" (Chujae) của Khí. Nhưng không dựa vào khí thể thì Lý mất gốc, không còn cơ sở cụ thể để biểu hiện. Lý thì trừu tượng cần có Khí chất hữu hình. Hành trạng của Lý là "vô - vi" (*muwi*), Khí là "hữu vi" (*yumi*). Yulgok không đồng ý với T'oegye về điểm: "Lý phát sinh ra tất cả".

Yulgok thiên về thuyết *khí hóa* của Chu Hy:

Chỉ riêng khí có khả năng kết tinh, tạo hình, còn Lý không có khả năng tạo tác, không kế hoạch, không tình ý gì rõ rệt cả. Khí ngưng tụ vào đâu thì Lý hiện ra ở đó. Mỗi sự, mỗi vật có một lý riêng. Ở bình diện siêu hình thì chỉ có một Lý thái cực, nhưng ở bình diện hữu hình thì có bao nhiêu vật, sẽ có bấy nhiêu cái lý:

Lý hữu húa đa, cố vật hữu húa đa.

(*Ngữ loại, q.94*)

Căn cứ vào đó, người ta lầm tưởng rằng Yulgok là triết gia *Chủ Khí Phái* (chukipa) của dòng Tân nho học Triều Tiên. Lại có người căn cứ vào chữ Lý "chủ tể" (chujae) của ông để coi ông là phái "*Chủ Lý*" (chulipa). Thực ra, Yulgok không thiên về một "chủ" nào: Ông chỉ muốn mình định vai trò, chức năng hoạt động của Lý và Khí, cũng như thể cách hợp nhất của chúng, mà ông gọi là "*diệu hợp*" (myohap), theo nghĩa chữ "*Diệu*" trong Đạo đức kinh, chương I.

Trong thư gửi Ugye, ông nói: Nguyên tắc quý nhất là thể của Lý, mà nguyên tắc dị biệt hóa lại là dụng của Lý nên một "hóa thành hai, và hai qui về một".

ĐẠO TÂM VÀ NHÂN TÂM

Trình Minh Đạo nói: “Luận về Khí mà không nói về Tính thì không sáng tỏ”.

Tính là trạng thái tĩnh lặng, tiềm ẩn của Lý Tính chuyển sang hoạt động thì gọi là “*Tâm*”. Do đó, Chu Tử viết: “Tính tức là Lý”.

Tính tức Lý dã.

Ở vật thì nói đến Lý, ở người thì nói Tính.

Nhưng ở đây, Yulgok luận về tâm là bàn thẳng vào sự hoạt động của Tính ở lãnh vực nhân sinh xã hội:

Tính khởi động thì gọi là *Tâm* và tâm động là *Tình*.

Thất Tình không loạn động là nhờ lý trí so sánh cân nhắc nặng nhẹ, gọi là *Chí* (Kyekyosangnyang). Nó có chức năng điều hòa mực thước và tiết độ, giúp thất tình tránh khỏi tư dục quá độ (*inyok*). Chí còn có khả năng hướng *nhân tâm* vươn lên *đạo tâm*.

Để minh họa hoạt năng của Chí trong quá trình trên, Yulgok dùng ẩn dụ “*Người cưỡi ngựa*”. Nếu là người kỵ mã giỏi, ngựa sẽ theo đúng ý chí của chủ, giống như thất tình hướng tới đạo tâm. Ngược lại, chủ gặp con ngựa bất kham, không điều khiển được nó theo ý mình, đó là trường hợp thất tình loạn động theo bản năng tư dục. Tuy nhiên, sau khi con ngựa bất kham được thuần hóa thành ngựa khôn, nó tự động làm đúng theo đường hướng tự nhiên, gọi là thuận theo “*tính mệnh*” (songmyong).

Nói về Tính mệnh, ông dẫn lời Chu Hy: “*Mệnh do lệnh dã*”. Mệnh cũng như lệnh. Thiên lý ban bố mệnh lệnh, người ta thuận theo tính mệnh là thể hiện được đạo tâm:

Chỗ tâm đi đến là *Chí*. Nó đi đến chỗ ngay thẳng, thành thực hết mức, gọi là “*chí thành*” (song) – là chỗ cùng cực của *nhân tâm*, nơi tiếp cận với đạo tâm hay Thiên lý, thiên tâm:

“Chỗ thành thật sáng tỏ là lương tri, cái biết thấu suốt tới trời, chứ không phải kiến thức hẹp hòi trước mắt”.

Thành minh sở tri, nãi thiên đức lương tri, phi văn kiến tiểu tri nhi dĩ.

Muốn tiếp cận Thiên đạo, người quân tử phải tu thân, giữ đức thành kính (song kyong).

Mục đích của Yulgok, qua tập *Khổng học Tinh yếu*, là nỗ lực phát huy một triết lý chính trị thực tiễn, “cận nhân tâm”, sát với dân tình. Ông từng viết bản điều trần, thỉnh cầu hoàng triều tu chính một số luật lệ cho hợp thời thế, hợp lòng người và ý trời. “Nhân tâm tức thiên địa chi tâm”. Ông còn nhắc đến câu: “Dân vi quý”, mong có một chính sách dân chủ, do dân và vì dân.

Ý nguyện đó, tiếc thay, phải chờ bốn trăm năm sau, tới giữa thế kỷ 20 mới có dấu hiệu sơ khai.

Tham khảo

Chun, Shin – yong. *Korean Thought*. Seoul, 1982.

Choi, Miu – Hong. *A Modern History of Korean Philosophy*. Seoul: Seong Moon Sa, 1983.

HAN YONGUN

Sinh: 1879 ở Hongju (tỉnh Ch'ungch'ong) Triều Tiên.

Tử: 1944, Seoul (Hán Thành).

Tác phẩm chính: Luận án *Cải Cách Phật Giáo Triều Tiên* (1913), *Luận về Độc Lập* (1919), *Tâm Tư Trầm Thố* (1926).

Chủ điểm tư tưởng:

Vận mệnh con người không thể trông cậy vào Thiên mệnh. Phải trông vào chính mình. Lý tưởng của Phật giáo là bình đẳng, giải phóng con người thoát vòng nô lệ, không phụ thuộc tha nhân Tăng ni nên, sống chung với mọi người từ thành thị đến khắp nẻo thôn quê.

Triết lý phải hòa đồng với nhịp sống xã hội: Triết lý là triết lý hành động.

Lý tưởng của loài người là Tự do và Hòa bình, chứ không phải là Độc tài, Cách mạng bạo lực.

Yongun là pháp danh của Yuch'on, với bút hiệu là Manhae.

Yongun hay Yuch'on thuộc dòng dõi trung lưu, sinh ra giữa một buổi giao thời, giữa ngàn năm cũ với vài chục năm mới: Triều Tiên mở cửa giao thương với nước ngoài, kéo theo cả những văn minh, văn hóa xa lạ từ Tây Phương. Để đối đầu, phong trào Đông học (Tonghak) nổi lên từ năm 1876, vận động tinh thần yêu nước, về nguồn.

Triều Tiên suy yếu, không đủ sức ngăn làn sóng đế quốc ngoại bang, để Nhật lần chiếm dần, cho đến Hiệp ước Nhật Mỹ năm 1905 dẫn tới cuộc đô hộ của Nhật từ 1910 đến 1945.

Tư tưởng của Han nảy sinh từ thế trực diện với thời thế, hoàn cảnh chính trị của đất nước. Ông nhân danh Phật giáo đòi hỏi quyền tự do và bình đẳng cho mọi người. Về mặt chính trị, phải giành lại quyền tự chủ chính đáng cho Triều Tiên.

Tư tưởng của ông hằn nét chữ trong những tác phẩm Cải cách Phật giáo Triều Tiên, Phát Biểu về Độc lập của Triều Tiên, và tuyển tập thơ Tâm tư Trầm Thống của một người dân khao khát tự do khi đất nước bị kìm kẹp trong vòng nô lệ.

Cuốn Cải cách Phật giáo trở thành một viên đá xây nền móng tư tưởng hiện đại của Triều Tiên. Trong luận thuyết về Độc Lập, ông nói thẳng với nhà cầm quyền Nhật rằng: những kẻ đàn áp tự do, cướp quyền sống và quyền tự do tư tưởng của người khác sẽ không thể tồn tại được lâu dài.

Tâm Tư Trầm Thống gồm 88 bài thơ nói lên tinh thần giác ngộ, nhìn thẳng vào sự thật giữa cuộc sống đầy nghịch cảnh của một xã hội giao thời giữa cũ và mới, giữa độc tài và tự do.

CẢI CÁCH PHẬT GIÁO TRIỀU TIÊN

Y tưởng cải cách được khởi thảo từ 1910 và xuất bản thành sách năm 1913. Ông nhận thấy Phật giáo truyền thống không thích ứng được với thời đại mới ở Triều Tiên. Người Phật tử phải cho mọi người thấy sức mạnh của từ bi trí tuệ trong các phong trào tranh thủ tự do, dân chủ, vận động cho hòa bình thế giới, chống chủ nghĩa quân phiệt hiếu chiến.

Phải khai tỏ tinh thần tự lực, tự giác của nhà Phật với khả năng tự cứu, tự giải thoát, không ỷ lại trông chờ tha lực và sự

giúp đỡ của người khác, nước khác. Về điểm tự lực, theo Han, Phật giáo tỏ ra khác xa các tôn giáo thờ thần thánh, Thượng đế: Phật tử ý thức rằng con người ai cũng có Phật tính, và mỗi người là một vị Phật chưa thành. Mỗi người tự tạo, tự xóa nghiệp của mình, nên con người nắm vận mệnh trong tay mình, không tin định mệnh ở trời. Thiên đường hay địa ngục đều là hình tượng hư cấu, do tâm tạo.

BÌNH ĐẲNG VÀ GIẢI THOÁT

Theo Han, Phật giáo có hai lý tưởng chính yếu: (1) thực hiện bình đẳng trong xã hội con người, và (2) giải thoát, thực hiện tự do cho nhân loại. Đó cũng chính là lý tưởng của Phật tử và nhân dân Triều Tiên nhất là trong giai đoạn bị chủ nghĩa quân phiệt áp bức.

Đối với Han, “giải thoát” phản nghĩa với xu hướng cá nhân, vị kỷ. Nó là con đường vị tha của *Bồ tát đạo*: “Ngày nào còn sót một chúng sinh chưa được giải thoát, ta quyết lưu lại nhân gian để hóa độ hết tất cả”. Đó là đạo lý nhập thế tích cực cải thiện xã hội, từ bỏ những hủ tục truyền thống. Ông dùng chữ “hủy diệt” theo nghĩa *Shiva* trong thần thoại Ấn giáo: “Huỷ diệt là mẹ đẻ ra cách mệnh”. Han khuyến khích Phật tử tu tại gia, và ủng hộ phong trào tân tăng lấy vợ, tham gia sinh hoạt cộng đồng, làm từ thiện, cứu trợ bão lụt.

Ông còn kêu gọi các thiền sư “Hãy bỏ nơi hang động ẩn tu, xuống phố, xuống chợ, sống hòa mình với chúng sinh, chia sẻ cuộc sống lam lũ, cùng quần chúng lao động kiếm ăn, không nhận của cúng dường. Hãy giúp nhân dân giành lại quyền sống tự do, bình đẳng”.

Ông đòi hủy bỏ các niệm phật đường, giản dị hóa các lễ nghi rườm rà, hiện đại hóa các hình thức nghệ thuật Phật giáo Triều Tiên. Ông nói:

“Phật không phải vị thần ban phúc, giáng họa, không nên đến chùa cúng kiếng theo kiểu “hối lộ thần thánh”. Phật tử chân chính hãy chuyên tu tâm dưỡng tánh để tự giác, giác tha”.

“Luận bàn về nền Độc lập của Triều Tiên”.

Đó là phác thảo một “Tuyên Ngôn Độc Lập” Han gửi cho toàn quyền Nhật Bản tại Hậu Thành, năm 1919, có chữ ký 33 nhân vật kể cả Han Yonggun, nổi tiếng là “Tuyên Ngôn Ngày Một Tháng Ba” (May First Declaration). Ông bị chính quyền bảo hộ bắt, cầm tù 3 năm.

Bố cục Bản tuyên ngôn gồm năm phần:

Sau khai đề (preface) là phần nói lên động lực và lý do Triều Tiên tuyên ngôn quyền Độc lập, một phần bình luận về các chính sách của Phủ Toàn Quyền Nhật Bản tại Triều Tiên. Và phần chót bày tỏ tin tưởng lạc quan về tương lai của một Triều Tiên độc lập.

Ở tiền đề, Han lập đi lập lại hai chữ Tự do và Hòa bình. Nếu phải “đấu tranh” thì, từ đầu đến đích, nhân dân Triều Tiên muốn tiến tới độc lập bằng phương sách hòa bình, tránh bạo lực, không xâm phạm tự do người khác, bởi vì Tự do và Hòa bình là hai khái niệm không thể tách rời nhau. Quan niệm của ông khác với Immanuel Kant và Lương Khải Siêu (Liang Qichao): Kant chỉ bàn đến tự do cá nhân, không quan tâm đến tự do phổ quát, đại đồng. Lương tiên sinh thì lại lãng quên tự do cá nhân. Muốn cá thể hy sinh cho tập thể là con đường vong thân.

Ông lên án chủ nghĩa đế quốc của bọn quân phiệt quốc tế từ Đông sang Tây, tiêu biểu là Đức quốc xã và quân phiệt Nhật.

Ông nêu chủ trương Dân tộc tự quyết, coi độc lập quốc gia là nền tảng của hòa bình, hạnh phúc con người. Triều Tiên cũng như Ba Lan, Nam Tư và Ái Nhĩ Lan cần phải có tự do và quyền tự quyết quốc gia để góp phần xây dựng hòa bình thế giới. Riêng Triều Tiên quyết tâm thực hiện nền tảng độc lập chân chính của mình, đồng thời lên án chủ nghĩa độc tài quân phiệt

Nhật đã thủ tiêu tự do, phá hoại hòa bình thế giới. Han cho rằng sự thảm bại của Đức trong đệ nhất Thế chiến không hẳn là thành công riêng của lực lượng quân sự Đồng minh. Chính là do phần nộ và quyết tâm của con người chống đối bạo lực, bất công và phi nhân. Chiến thắng quốc xã Đức đã minh chứng sức mạnh của chính nghĩa Tự do, nhân bản.

Nói về tình yêu đại đồng, ông chịu một phần ảnh hưởng sâu sắc của thi hào Tagore, nhưng Han không chấp nhận khái niệm *Tự ngã tuyệt đối* của Ấn giáo.

Trong tập thơ *Tâm Tư Trầm Thốn* (The Silence of Love), ông tỏ tâm tình đồng cảm với từng cá nhân khắc khoải, khát vọng tự do của những con người hiện sinh, đang sống quẩn quại trong một quê hương bị chủ nghĩa đế quốc độc tài, đàn áp tự do và quyền làm người, quyền sống trong bình đẳng, hòa bình.

Cho đến năm 1944, khi lìa đời, ông vẫn chưa trông thấy “ánh sáng cuối đường hầm”. Nhật từ khi xâm chiếm Triều Tiên, 1910, buộc các tăng ni lấy vợ lấy chồng, cướp nhiều kinh tượng Phật đem về Nhật. Tuy nhiên, từ thập niên 1970, tư tưởng cải cách Phật giáo đã bùng lên như ánh bình minh trên bán đảo phía nam Triều Tiên, nay gọi là Hàn Quốc.

Gần đây, chính quyền Hàn Quốc có vài lần thương thuyết với Nhật đòi lại quốc bảo Phật giáo. Từ thập niên 1970, Hàn Quốc có 18 phái thuộc Thiền tông, Mật tông, Pháp Hoa, Hoa Nghiêm và Tào Khê (một tên khác của dòng thiền Lục Tổ Huệ Năng truyền cho thiền sư Nhật là Thái Cổ, năm 1346). Các kinh thịnh hành là Pháp Bảo Đàn Kinh, Kim Cương, Bát Nhã, Hoa Nghiêm. Tuy bị Nhật vùi dập, chiếm chùa, đuổi chư tăng ra khỏi thiền viện, phái Tào Khê vẫn giữ vai bảo hộ và hoàng dương Phật pháp suốt dòng lịch sử Triều Tiên, từ Trung Cổ tới hiện đại.

Hàn Quốc, ngày nay có hơn 1700 chùa, viện và hầu như đều là nơi giáo dục, nuôi dưỡng trẻ và dạy bậc Tiểu học. Có nhiều trường Phật giáo cấp sơ học, trung học và cao đẳng.

Đại học Phật giáo Donghuk ở Hán thành (Seoul) và chi nhánh ở Kyongu, chỉ chuyên luyện tăng ni.

Các đoàn thể, thanh niên Phật tử Hàn Quốc khá tích cực trong các hoạt động xã hội, từ thiện, tập thiền định, học các khóa giáo lý ngắn hạn hoặc dài hạn. Han Yongun được tôn vinh là vị Bồ tát khai sáng cuộc cách mạng Phật giáo Triều Tiên hiện đại. Han còn là thi hào, mở dòng Thơ Mới của Hàn Quốc từ thập niên 1920.

Tham khảo

- Lee, Peter H. *Tâm Tư Trầm Thống: Khai mở nền thi ca Triều Tiên Hiện Đại*. Honolulu, Hawaii University Press, 1980.
- An, Pyong – jik. *Chủ nghĩa Tự Do của Han Yongun* (An Analysis of the *Reformation of Korean Buddhism*, tạp chí Korea Journal. Vol. 19, số 12, tháng 12, 1979.
- Kim, Uch'ang. Han Yong-un. *Thi nhân trong Thời Thế Khẩn Trướng*. Korea Journal, vol. 19, 12 December, 1979.
- Yu, Beongcheon. *Han Yong –un and Yi Kwang zu*. Wayne State University, 1992.

THẾ GIỚI HỒI GIÁO

AL – KINDI

Sinh: 185 lịch Islam, 801 TL tại Basra (Iraq).

Tử: 252 lịch Islam – 806 TL Baghdad (Iraq).

Những tác phẩm chính: *Nhập Môn Triết – Học. Nhận Xét Về Sách Của Aristotle & Hành Trang Vào Triết Lý, Nhận Thức Để Xua Đuối Nỗi Buồn, Chủ Yếu Của Tư Tưởng Socrates.*

Chủ điểm tư tưởng:

- Hiểu biết của đấng tiên tri hơn hẳn lý luận thông thường, nhưng dễ đạt hơn.

- Qua sự nghiên cứu say mê môn toán & sách vở của Aristotle có khả năng đạt tới chân lý.

- Ta nên gắng vượt những thảm họa của cuộc đời để đạt hạnh phúc trong kiếp lai sinh.

— — —

ISHAQ – AL – KINDI sinh tại Basra, Iraq, đi học tại Baghdad, rồi từ đó sống tới hết đời. Được tôn xưng là Triết gia Ả Rập và Sử gia Trung Cổ. Ông từng du hành qua Hy Lạp, Ba Tư, Ấn Độ tìm hiểu chi tiết về khoa thiên văn. Cũng có Sử gia cho rằng Al – Kindi hiểu biết vượt bậc về y khoa triết lý, số học, lý luận, hình học, thêm vào là tài dịch những tác phẩm triết

học bằng tiếng Hy Lạp. Hơn nữa trong một bộ sưu tập cổ nổi tiếng về văn chương cho biết Al – Kindi từng phục vụ dưới vương triều Abbasid, vua al – Má mūn (813 – 833) và vua al – Mu’tasim (833 – 842) trong chức vụ Thái phó kiêm chức coi tướng số. Bản Liệt kê danh sách tác phẩm của ông khá dài. Mặc dù ông chưa được đào tạo ở trường khoa học của Islam, thế mà lại gồm cả sách về thần học và luật học...

Tuy nhiên, Sử gia hiện đại thường dè dặt trong đánh giá tầm kiến thức của Al – Kindi dù phải công nhận rằng trong thế giới Hồi giáo không ai nổi tiếng bằng ông trong lĩnh vực triết và khoa học, viết nhiều tham luận nổi tiếng, nhất là về khoa học.

Học giả ngày nay thất bại trong kết luận thế nào là con người thật của Al – Kindi, một phần cũng do chưa tới một phần mười trong số gần 270 tác phẩm gán cho là của ông, được lưu giữ. Phần khác, ông là tác giả đầu tiên của Hồi giáo đề cập đến siêu hình: *Fi-al-Falsafat al-Ullā*: Hành trang vào triết học.

Tuy nhiên, tất cả những tham luận trên cộng với hai bài khác nữa đều hàm chứa nội dung giáo dục chính trị, coi như quay về từ Aristotle sang Socrates. Nói cách khác, Al – Kindi đang theo Plato và Aristotle lại quay theo Socrates, một Socrates từ bỏ hình và siêu hình để ra sức tập trung vào hoạt động sinh hoạt hằng ngày của quần chúng. Ta sẽ chẳng bao giờ biết đích xác ông có hay không, viết chuyên đề chính trị, ta thấy ngay những nhận xét của ông về các triết gia Hy Lạp, tác động đến hậu sinh, như Al – Razi (865 – 925), tái hiện Socrates trong tác phẩm nổi tiếng: “Cuộc đời hiền triết”, rồi từ đó làm động lực cho một loạt tư tưởng luận thời Al – Farabi thành nền móng triết lý chính trị Hồi giáo.

ẤN DỤ "CON TÀU"

Đây là cuốn sách có lẽ là duy nhất trong thế giới Arab... Ngay cả tới thời hiện đại, chịu ảnh hưởng Ấn Độ, nói thẳng ra là Phật giáo từ đầu đề đến nội dung. Khái niệm "dukha" trong Sanskrit: "khổ" không có tiếng tương đương trong tiếng Arab ("Al-Ahzan" tương đương trong tiếng Anh "Sorrow").

Al - Kindi ví von: mọi của cải vật chất chứa trên một con tàu làm hành lý của mỗi hành khách chúng ta, ôm đồm bao nhiêu chẳng những là thừa bấp nhiều mà còn làm hại hành khách nữa, mất chỗ ngồi tốt, đe dọa tàu chìm. Ít hành lý sẽ ngồi thoải mái, rộng rãi, tha hồ ngắm cảnh. Hành lý mang theo quá nhiều sẽ phân hủy, chủ của chúng sẽ ngã bệnh, hay có thể chết. Vậy, hành khách trên cõi đời tạm bợ này là con tàu. Tốt hơn hết nên tránh mang theo nhiều hành lý (của cải), để "giải thoát" hơn.

Tuy nhiên phương tiện chuyên chở chẳng nhất thiết là con tàu, cũng chẳng có thuyền trưởng nào điều khiển hết, hay ai đó chỉ cho hành trình phải theo. Thuyền trưởng có thể là đáng tiên tri, và như đáng tiên tri, lời kêu gọi chỉ vang lên có một lần: kêu gọi khách mau xuống tàu để nhổ neo, tách bến. Kẻ nào lơ đãng sẽ bị đau khổ hay mất mạng. Thuyền trưởng chẳng hề hướng dẫn phải mang theo vật gì hay bao giờ khởi hành, ông ta chỉ đơn thuần kêu gọi.

Chỉ những ai không lệ thuộc vào của cải vật chất mới du hành thoải mái. Còn nếu chưa dứt bỏ hẳn, ít ra là không quá ràng buộc vào chúng, luyện ái khi được hay âu sầu, tức giận khi mất, sẽ được xếp vào hàng ghế hành khách loại hai. Một triết lý phảng phất mùi vị kinh Lăng Nghiêm: "Tính đa tướng thiếu, lưu nhập hoạnh sinh", khiến các sử gia Arab và Tây phương tha hồ mà đoán: không hiểu đây là Aristotle hay sao? Còn chúng ta... không hiểu Al - Kindi tiếp thu từ đâu? Chắc chắn ở các nhà truyền giáo đạo Phật đã qua vùng Địa Trung

Hải, bằng chứng là chuỗi tràng hạt của Thiên Chúa Giáo & Islam... cùng du nhập vào thời trước đó 500 năm từ Ấn Độ.

Tuy nhiên Al – Kindi không thể đi xa hơn. Nghĩa là còn thiếu vắng một quan niệm “bến bờ giải thoát”.

Al – Kindi đành quay về phương cách giáo dục thông thường để hiểu ẩn dụ, ngụ ngôn, chớ tham lam vật chất.

Tập hợp những lời răn của Al – Kindi để lại và “Tham luận về yếu chỉ của Socrates” gần với bài thuyết giảng về chính sự. Tác giả và dịch giả đều quan tâm đến nhập thế hơn là siêu hình.

Riêng dịch giả (Al – Kindi) vì là tín đồ Islam nên đặt nặng niềm tin tôn giáo, khỏi thắc mắc... Trong tập sách này góp một số truyện ngắn được truyền tụng gán cho là của tác giả (Socrates). Aristotle gần với thuyết “tự cứu khổ” hơn.

Cuối cùng Al – Kindi biết rằng mình chú trọng quá ít vào chính sự. Đối với ông luật pháp “thiên định” mới là trên hết, luật thế gian chỉ thực sự, khi mà cả nhà tiên tri – sử gia của Trời – nhất trí với các hiền triết.

Al – Kindi nhấn mạnh đến phát triển cá tính bác bỏ những tầm thường, dù là của đa số quanh mình. Ông cố gắng cân bằng triết thuyết vô thần của Hy Lạp với tín đồ có đức tin bằng đường hướng cùng đi: trí tuệ. Tuy nhiên vẫn cảnh giác rằng, rất có thể cổ thư Hy Lạp ngược lại cộng đồng của mình. Al – Kindi xứng đáng là học giả đã bỏ tức hai nền văn minh cho nhau, dù rằng ông thiếu một cứu cánh.

ABU BAKR AL – RAZI

Sinh: 251 lịch Islam, 865 TL Rayi, Iraq.

Tử: 313 lịch Islam – 925 TL. tại Rayi, Iraq.

Tác phẩm chính: “Sách về đời sống Triết học, Sách về y khoa tâm linh”.

Chủ điểm tư tưởng:

- Tôn giáo không hề cản trở Triết lý.
- Mục đích Triết học là làm cho con người trở nên thánh thiện.
- Đam mê có thể cưỡng được hay đè nén được.
- Trong mưu cầu hạnh phúc, nên coi chừng phương tiện của nó và đặt giới hạn cao hay thấp.
- Quả báo của kiếp lai sinh tốt hay xấu đều do đời nay tạo tác.
- Cuộc sống nên thẳng tiến về hướng trí thức và luật pháp.

— — —

Abù Bakr Al – Razi sinh tại Rayy, Iraq. Trải những nămANGOÀI 30, ông sống tại Baghdad, ra đi rồi trở lại khoảng năm 901 – 907, dưới vương triều họ Abbasid, khi vua al – Muktafi tại vị. Trước và sau thời gian đó, hẳn có dịp là ông trở lại quê nhà Rayy, rồi cuối cùng mất tại đó. Như phần đông dân

Arab khác, ông có thân hình lực lưỡng, thông thạo nghề thuốc và dạy học, đôi khi làm quân sư cho các lãnh chúa và là tác giả đa năng, chừng trên 200 bản tham luận, tiểu luận và sách. Mặc dầu nghiệp viết lách khiến tay ông tê liệt, mắt mờ, ông vẫn viết nhờ thư ký hay qua người sao chép.

Rất khó đánh giá hay quy định tư tưởng của Al – Razi, vì quá ít bản viết tay của ông còn lưu giữ được, vả lại nguồn tài liệu chính thường lại lẫn với đối thủ của ông, tức khâm sai Aba Hatim Al – Razi. May thay, hãy còn một tác phẩm sáng giá viết vào cuối đời, sót lại, của Abur – Bakr Al – Razi để đính chính “những vu cáo”, chẳng hạn cáo buộc rời bỏ cuộc sống của một nhà hiền triết từng noi gương Socrates.

Chỉ vì ông giao du với hạng người vị lợi mà họ cho là một cấm kỵ của Socrates.

SÁCH VỀ CUỘC ĐỜI HIỀN TRIẾT

Trong đó Al – Razi trả lời những khoản cáo buộc mình và cũng tự duyệt lại những lời từng dạy học trò. Cuốn sách ít nói về chuyện tại sao Socrates lại đổi hướng, từ tuổi trẻ khổ hạnh tới tuổi trung niên “nhập thế”. Mặc dầu, ông cũng chứng minh được rằng Socrates tự nhận đã có thời đi chệch hướng. Al – Razi coi sự khổ hạnh của Socrates do bỗng bột nhất thời của tuổi trẻ, và rằng cuộc đời theo đuổi trí tuệ chưa hẳn là tất cả. Cuộc sống tốt đẹp là một thăng bằng trí óc. Rồi ông tự ví với chính mình – như Socrates – vào đoạn cuối của cuốn sách. Ông nhắc lại ý này nhiều lần.

Đây còn là đề tài mở ra một câu hỏi lớn hơn: cứu cánh của triết học có thực là một nhu cầu căn bản của con người chăng? Nói khác đi, chủ đích của triết là bản chất của vũ trụ hay nhân sinh? Al – Razi không vội vàng tách bạch câu hỏi ra làm hai, vì

ông chỉ ra rằng: thực hành biện pháp khắc kỷ khổng chế đam mê cũng như tìm kiếm sự hiểu biết đều là mục tiêu của triết. Do đó cuộc đời Socrates đáng làm một tấm gương. Ông tránh né phê bình hạnh "đầu đà" của Socrates, cũng là một ý ngầm khen. Đã khen thì tại sao không bắt chước? Ông còn phân vân trong lý luận khổ hạnh hay không khổ hạnh. Dù sao tác phong của Socrates đều đáng kể bằng tư tưởng của nhà hiền triết Hy Lạp này.

Ông cũng không đưa ra nổi một luận cứ thích hợp để cân bằng cuộc sống. Tuy không bình luận về tác phong Socrates, song Al - Razi ngụ ý, khổ hạnh của Socrates đã cản trở những vấn đề nhân sinh của nhà hiền triết.

Al - Razi bỏ qua cả định lượng lẫn phẩm chất trong mục tiêu để hoàn thành bức tranh của một nhà hiền triết. Trong giáo án đầy đủ, ông đề nghị tới sáu nguyên tắc; tuy thế chỉ có hai là được ông khai triển. Một là tự mình, phải coi như một mệnh lệnh, mưu cầu hưởng thụ không mang lại tai hại, hai là Nhờ Trời, như mọi tín đồ Islam và Thiên Chúa giáo khác.

Nhờ Trời vẫn không thể gây hại cho sinh linh. Tới đây Al - Razi lại dẫn dắt độc giả về chính sự, coi đẳng cấp xã hội thứ tự trên dưới là điều đương nhiên, như các phần trong cơ thể con người vậy, nghĩa là dân chủ vẫn chưa hình thành rõ nét như khái niệm dân vi quý của Mạnh Tử). Trật tự trên dưới, theo Al - Razi, là một định nghĩa luân lý. Trong các nước Arab, vua cũng là giáo chủ. Giới hạn trên và dưới Al - Razi đặt ra chẳng qua là một hình thái tôn ti trật tự. Tuy nhiên, sự phân biệt đẳng cấp trong thế giới Islam không quá gay gắt như Bà La Môn (Hinduism - Brahmanism). Tôn quân cũng không đến mức phi lý như Trung Hoa. Razi đặt ra nguyên tắc uyển chuyển, để có thể áp dụng cho mọi giai tầng, mặc dầu giáo quyền và thế quyền tập trung trong tay một cá nhân. Khoảng cách giàu nghèo trong xã hội, do đó đối với ông, không đặt thành vấn đề cần phải có sự can thiệp của nhà nước. Chính sự và kinh tế không phải là địa hạt của Al - Razi.

TỰ SỬA MÌNH ĐẾN CHỖ THÁNH THIÊN

Đây là tiêu chuẩn sống của hiền triết tới mực con người có thể làm mới. Tu thân là nền tảng triết lý Al – Razi, gồm bốn phần cơ bản và bắt đầu bằng Thiên – hạnh, như đức tính của bề tôi đối với chủ. Các nguyên tắc sau được giải thích từng chi tiết trong “Sách về y khoa tâm linh”.

Trong sách này, Al – Razi đưa ra cách bỏ những thói quen xấu, hai là phát triển cách mưu sinh, sắm sửa, tiêu dùng, tương tự tôn chỉ chính nghiệp và chính mệnh. Cách thứ nhất, không thể so sánh với Phật giáo, tử mĩ và khoa học hơn nhiều. Cách thứ hai lại hợp với thực trạng xã hội và khá chi tiết hơn. Nó lan sang cả lĩnh vực kinh tế và chính sự – vì nó không giống với “politics” mà ta hiểu thời nay nên chưa thể gọi là “chính trị”. “Sửa mình thánh thiện” của ông Arab này khảo sát khá kỹ, kiêm luôn cả “tề gia” của cụ Khổng và pha “chính mệnh” của đạo Phật. Ông cũng không quên sự liên hệ đến phát triển cộng đồng, nếu theo đúng nguyên tắc đạo đức của ông, nghĩa là “trị quốc” một cách gián tiếp nhưng cụ thể hơn cụ Khổng.

Với những tư tưởng này, Al – Razi đã tự bào chữa những lời vu khống của kẻ thù. Phần cuối của tham luận, ông thêm triết lý chia làm hai phần, lý thuyết và thực hành, thiếu một chưa thể xưng danh là triết gia, hay hiền triết. Ông tự mình đặt mình vào địa vị hiền triết. Những bài viết là tri thức, lý thuyết. Địa vị trong giới hạn khoảng trên và dưới, đó là thực hành. Hẳn là kiến thức của ông còn hơn thế, ông tận tụy với kiến thức đến nỗi thương tổn mắt và tay.

Tham khảo

- Butterworth, Charles E. “The Origins of al-Razi’s Political Philosophy”, *Interpretation*. Vol.20, No.3, Spring 1993, pp 237.257.

- Walker, Paul E. "The Political Implications of al-Razi Philosophy". In *The Political Aspects of Islamic Philosophy, Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*; edited by Charles E. Butterworth. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992, pp.61-94.

AL – FARABI

Sinh: 257 lịch Islam – 870 TL. Sinh ra tại Farab, Turkestan.

Tử: 339 lịch Islam – 950 TL, tại Damas, thủ đô Syri ngày nay.

Tác phẩm chính: “Ý kiến quần chúng trung thành Đạo Đức”, “Bình luận ngắn về Aristotle”, trong tác phẩm “Trước khi phân tích”, “Chủ ý của Aristotle trong siêu hình học”. “Về tri thức hài hòa giữa nhãn quan của Plato với Aristotle”, “Đạt tới hạnh phúc”, “Châm ngôn của nhà cầm quyền”.

Chủ điểm tư tưởng:

- Thượng đế tạo nên thế giới bắt nguồn từ Mười Tri Thức.
- Logic (luận điểm) của Aristotle xây nền vững chắc để lý luận.
- Đáng Tiên tri làm chủ cả triết lý lẫn tinh thần là bậc thừa tài cai trị.
- Hạnh phúc là kết quả của kẻ hoàn thành nhiệm vụ của một cá thể sống hợp lý, thực hành và lý thuyết đều hoàn hảo.

— — —

Abū Nasr Muhammad Al – Farabi được xếp vào hàng Thầy giảng giỏi nhất của Islam đứng bậc hai dưới Aristotle. Từng thụ giáo với Thầy đạo Thiên Chúa giáo ở

Nestoria, học toán, triết, thiên văn, âm nhạc với một thầy Thiên Chúa giáo khác ở Baghdad.

Giống như nhiều triết gia Islam khác, Farabi du lịch đây đó, viếng các trung tâm học vấn, gặp nhiều bậc thầy của thời đại ông. Mấy năm cuối đời, ông sống ở Aleppo, triều đình Jayf – ad – Daulah.

Ông là đại diện đầu tiên đặt vấn đề triết Islam một cách nghiêm túc và kéo Platon – Aristotle lại gần nhau. Cũng vì mục đích này, ông viết nhiều bình luận về hai tiền bối Hy Lạp đó. Mặc dầu vậy, ông lại được biết đến nhiều về lý luận và triết lý chính trị. Về logic – luận lý, đạo đức, siêu hình ông theo Aristotle, về chính trị ông lại ưa Platon hơn.

SỰ HIỆN HỮU, KHỞI ĐIỂM VÀ TRI THỨC

Farabi lý luận rằng, mọi cá thể đều có nhu cầu và chứng tỏ sự hiện hữu. Nhu cầu phải hiện hữu bất chấp ngoại cảnh tác động ra sao. Chứng tỏ sự hiện hữu lại cần ngoại cảnh. Farabi lý luận tiếp rằng nếu một cá thể loại bỏ mọi tác động đến nó, phần còn lại mới đúng là tinh túy của nó. Vì thế, mọi “chúng sinh” có một cốt lõi được ngoại cảnh bồi đắp mà nên. Chỉ có Thượng đế mới vừa là bản chất tinh túy lại vừa là ngoại cảnh. Đó là lý luận của một tín đồ Islam: *Farabi*.

Quan điểm của Farabi về khởi điểm của thế giới chịu ảnh hưởng phái Tân – Platon. Thượng đế như một cặp gương, hai mặt song song chiếu thẳng vào nhau mà phát sinh ra thế giới. Đối với khoa học hiện đại, sự tưởng tượng này thật ngây thơ. Ông còn đưa ra bốn loại tri thức, ngoài cặp gương tri thức của Thượng đế. Trong tri thức có một loại “Tổ chất” (Agent Intellect), như một loại dầu cần cho xe chạy. Nó là chất liệu của tư duy.

LÔGIC CỦA FARABI

Farabi có lẽ là nhà Luận lý học lớn nhất của thế giới Islam. Ông bao hết nghiên cứu và phê bình tác phẩm Organon của Aristotle. Tổng hiến chính của ông cho Luận lý học là phân tích những nguyên tắc suy diễn thu gọn, ông nhấn mạnh đến giả thuyết và những ngắt đoạn của suy diễn: “Nếu... rồi thì... cái nào... giả sử...” ông trình bày về quy nạp, xếp đặt suy diễn theo thứ tự bằng cách so sánh tương quan, phép tỉ giảo. Ông còn đề xuất những dự kiến, khả năng bất ngờ và dự án thay thế cho tương lai.

Những nhà Luận lý học Arab hậu sinh chịu ảnh hưởng này, nên ngay cả khi biện luận hay phê bình quan điểm, Farabi vẫn theo đường lối Aristotle. Avicenna, sau này chính là tiêu biểu trường phái Farabi về Luận lý học.

ĐĂNG TIỀN TRI: TRIẾT GIA KIÊM LÃNH TỰ

Như mọi tín đồ Islam, Farabi tin rằng chỉ có một tôn giáo “gốc” dù rằng nhiều đạo khác cũng tự nhận như vậy, vì mỗi đạo phù hợp với môi trường đặc thù. Mọi tôn giáo đều như những điểm nằm trên đường chu vi vòng tròn hướng về trung tâm là Thượng đế. Chia rẽ giữa các tín đồ chẳng phải do sự khác biệt đạo giáo, mà vì sự ngu dốt không biết rằng thật ra mọi người đều sùng kính Thượng đế theo nơi ở và theo thực tế trong giai đoạn khác nhau của tiến trình đi lên.

“Chân lý chỉ có một”. Farabi mở rộng đề tài này sang quan niệm tiên tri. Ông diễn dịch nó theo một lối mà các học giả Islam chính thống không chấp nhận: Tiên tri là người làm chủ được triết lý cũng như tinh thần và đó là một cá nhân hoàn hảo.

Một khi đã đạt tới trình độ hoàn hảo đáng tiên tri đảm trách hai sứ mạng: triết gia kiêm quốc trưởng. Tiên tri giác ngộ nhờ tổ chất tri thức, sẽ cai trị vì lợi ích chung của nhân dân. Bậc tiên tri phải tu dưỡng chính tâm thực hành điều thiện.

Vì mọi sự việc đều bắt nguồn từ một nguyên do duy nhất, theo Farabi, một Nhà nước tốt đẹp phải theo nguyên tắc: nguyên thủ phải là một triết gia tiên tri, người thông cảm trước nguyện vọng quần chúng. Mỗi cá thể trong quần chúng được chỉ định một nhiệm vụ phù hợp khả năng.

TRIẾT LÝ CHÍNH TRỊ CỦA FARABI

Theo Farabi, bản năng tự nhiên của nhân loại là sống trong tập thể và chỉ trong đó mới đạt được hạnh phúc. Platon trước đó cũng đã khẳng định điều này. Farabi bổ túc: Những khi họ hoàn thành nhiệm vụ tự nguyện, họ mới hạnh phúc. Vì nhân loại khác biệt nhau, khả năng đa dạng vì phục vụ khác biệt, cho nên Nhà nước có trách nhiệm bố trí đúng người đúng việc.

Cũng như Platon, trong tác phẩm "Cộng hòa", Farabi dựng mô hình Nhà nước lý tưởng theo cấu trúc con người, trí tuệ và thể xác. Cấp trên nhất: lý trí, đương nhiên có quyền điều hành phần thể xác. Trong chính phủ của đáng tiên tri "Không cai mà trị" bằng đạo đức và trí tuệ.

Sử gia cho rằng Farabi rất có thể thuộc hệ phái Shi'ite, vì dưới sự trị vì của một ông vua Shi'ite: Sayf ad - Dawlah, nên **để tặng** bậc ông vua này, Farabi khen tặng quá mức thường: trí tuệ, mặc khải, **nào** là sự thật bí truyền, cai trị giỏi...

Bởi vì một Nhà Nước lý tưởng cai trị theo tự nhiên, con người mong muốn được hạnh phúc cũng là tự nhiên. Về khoản

này, Farabi rất dài dòng. Hạnh phúc có nhiều cách diễn dịch: thuần túy về hoạt động lý thuyết, về thực hành, về hài hòa giữa lý thuyết và thực hành... đó là theo Farabi.

Vậy lý thuyết giỏi thì có đưa đến thực hành giỏi hay chẳng? Farabi trả lời: nhiệm vụ của triết học là hoàn thiện lý thuyết để đạt toàn diện, đó cũng là mục tiêu tối hậu của nhân loại. Tuy nhiên, dù Farabi ra sức mở một lối cho siêu hình vẫn không thấy hướng tới chân trời toàn diện. Hơi mâu thuẫn ở chỗ hạnh phúc là hoạt động độc lập ("riêng tư", theo nguyên văn) theo luân lý, mà lại trong xã hội, tức nhập thế nửa vời, đảng nào cũng muốn, vì người Arab thiếu hẳn quan niệm thanh tu, nhập thất, hay như ngôn ngữ Pháp "pour vivre heureuse, vivons caché", đời sống hạnh phúc thật sự là sống ẩn dật. Farabi đề cao vai trò quốc chủ đưa dắt thần dân đến hạnh phúc, do đó đặt nặng vai trò chính trị, chính sự, điểm này gần với Khổng giáo, vừa tôn quân vừa nhập thế, dễ đưa đến độc tài, đế quốc, có thể gọi phản dân chủ. Ông còn tăng thêm chất "Tần Thuỷ Hoàng" bằng cách hạ giá những Nhà Nước thiếu vắng "ngôi trời". "Họ đốt nát và lăm lặc", theo Farabi.

Tham khảo

- Hammond, Robert. *The Philosophy of al. Farabi and Its Influence on Medieval Thought*. New York: Hobson Book Press 1947.
- Lerner, R., and M. Mahdi, eds. *Medieval Political Philosophy* New York: Cornell University Press, 1963.
- Rescher, N. *Al-Farabi, An annotated Bibliography*. Pittsburg, Pa: University of Pittsburgh Press, 1962.

AVICENNA (IBN SINÂ)

Sinh: năm 370 lịch Islam, 980 TL tại Bukhara.

Tử: năm 428 lịch Islam, 1037 TL.

Tác phẩm lớn: Sách chữa bệnh (Kitab al – Shifa), Sách giải thoát (Kitab al – Najat), Luận Về Tình Yêu Người con của Tình Thức, Luận về loài chim, Nguồn trí tuệ, Lãnh đạo và chỉ huy, Luận lý học phương Đông.

Chủ điểm tư tưởng:

- Vũ trụ bắt nguồn từ Thượng đế.
- Tri thức hoạt động ngự trị Thế giới bậc trên.
- Có ba tố chất: Tri thức, linh hồn và cơ thể.

— — —

Abu Ali Sinâ tên thường gọi Avicenna hay Ibn Sina, là triết gia Muslim (Hồi) uy tín nhất cả Thiên Chúa giáo lẫn Islam (Hồi) trong thời Trung Cổ. Thuộc dòng dõi Isma'ili tức Do Thái di cư. Cha ông là người ham học và đặc biệt chú trọng đến giáo dục cậu con trai. Từ nhỏ, ông tỏ ra có tư chất thông minh và đi học rất sớm. Lên mười đã thuộc hết kinh Koran (Qur'an) cùng khá nhiều văn phạm Arab. Lớn lên, ông tiếp tục thụ giáo về môn lôgic và toán với Abu, Abdallah al – Natili, vật

lý, siêu hình và y khoa với Abu Sall al – Masihi. Thông thạo mọi khoa học của thời đại ông, tuy vẫn chưa “đủ thông” môn siêu hình của Aristotle tới khi được đọc hết cuốn chú giải của Al – Farabi về tác phẩm này của Aristotle ông mới vỡ nghĩa, vào lúc mười tám tuổi. Vì kiến thức sâu rộng nên đương thời tôn vinh “lãnh đạo của trí khôn” *al – Shaikh al – ra’is* hay “tiêu chuẩn của Thượng đế, ông hoàng của nghề thuốc...”.

Gặp lúc trong nước đương có loạn, ông sang đất Jurjan với hy vọng tìm được minh chúa. Trải qua nhiều triều đình các tiểu quốc, vài năm giữ chức Thượng thư của triều Shams al – Dawlah, đến vua Isfahan thì dừng chân 15 năm yên bình, bị gián đoạn khi ông vua này cất binh. Avicenna bèn trở lại giữ chức Thượng thư cho vua Hamadan. Bị tống giam vì từ chối một lệnh của ông vua này và chết trong tù vì bệnh đau ruột.

Tương truyền rằng ông có sức tập trung tư tưởng vô địch, từng theo vua đánh trận, ngồi trên lưng ngựa vẫn viết về triết học. Rất hiếm học giả Đông Tây nào vừa làm quan, vừa là triết gia kiêm thầy thuốc như Avicenna. Ông đặt nền móng cho triết học Trung Cổ trong khi tổng hợp truyền thống y học của Hippocrat và Galeny mà ông xem là còn nông cạn.

THƯỢNG ĐẾ: ĐẮNG SÁNG TẠO

Cũng như Farabi và các học giả Muslim khác, Avicenna cho rằng vũ trụ là sản phẩm có nguồn gốc do Thượng đế (hay Chúa Trời theo kiểu gọi Thiên Chúa giáo) và do mười lần phản chiếu Tri Thức trên cặp gương của Ngài và cai trị trần gian. Tri thức Hoạt động theo phần đông triết gia Islam, nhận diện đó là thủ lãnh Thiên thần Gabriel. Như mọi học giả Islam và Thiên Chúa giáo khác, chỉ căn cứ vào “đức tin” để giải thích vũ trụ nên Avicenna rất lúng túng. Với tri thức hạn chế con

người không thể hiểu tại sao vũ trụ đa dạng, phát triển từ một gốc ra thành chi nhánh, hay do nhiều người tụ lại, mà chỉ do một bàn tay Thượng đế? Những tác giả Arab và Tây Phương hoặc vì cuồng tín khiến thiếu khách quan hoặc vì thiếu cận không dấn động gì đến một vũ trụ quan toàn diện như Phật giáo. Sơ đẳng nhất là khái niệm: mười phương thế giới và vũ trụ vô biên khiến nhà đại bác học Albert Einstein vô cùng khâm phục. Chẳng hạn trên hành tinh chúng ta. Quê hương Bukhara của Avicenna cũng giống Afghanistan gần đó, đã từng có thời Phật giáo toàn thịnh. Đầu thế kỷ thứ tám, quân Islam tàn sát hết và áp đặt đạo của họ lên.

Ngày nay với trào lưu thức tỉnh, tại nhiều trường Đại Học Islam, sinh viên và giáo sư đồng tình đòi cải cách hay hủy bỏ vài môn triết lạc hậu, điều mà các trường Đại Học Công giáo châu Âu đã làm từ ba chục năm rồi.

TÂM LÝ HỌC VÀ LÝ THUYẾT VỀ KIẾN THỨC CỦA AVICENNA

Cái nhìn của Avicenna về môn tâm lý học xuất phát từ quan điểm epistemology—lý thuyết trí thức như Aristotle, và cũng giống Aristotle, ông cho rằng con người có ba khả năng: tăng trưởng, sinh sản và suy luận. Cả ba đều ràng buộc nhau và tùy thuộc ngoại cảnh mà hoạt động. Tăng trưởng nhờ chất khoáng, sinh sản dựa vào tăng trưởng, là hai cấp thấp nhất nên rất giống nhau. Mỗi tổ chất có khả năng riêng và khả năng của chất kia. Thí dụ như tăng trưởng gồm sinh sản và trưởng thành, sinh sản gồm sức ham muốn, dâm dục và tức giận. Khả năng sinh sản lại chia làm hai loại: ngũ quan và ngũ trần. Ngũ quan gần sự sinh dục, tưởng tượng, đánh giá, cất chứa, hồi tưởng. Ngũ trần, thấy, nghe, chạm (xúc), nếm, ngửi. Chỉ có loài

người, sinh vật thượng đẳng mới có tố chất suy luận, và chia làm hai phần: thực hành và lý thuyết. Thực hành là nguồn vận động và giám sát các quyết định của đời sống hằng ngày. Lý thuyết cũng riêng dành cho loài người, chia làm bốn cấp bậc.

Cách phân loại này khác nào những tiền bối Al – Kindi, Al – Farabi phân loại trí thức...

Tâm lý học của Avicenna tương ứng một loại siêu hình gọi là bản thể học, tức là tri thức bắt nguồn từ “nhân chi sơ, tính bản thiện”, khi nó gần hình thành hay định hình thì nó bị ô nhiễm. Tới đây, ông cố gán ghép với vật chất, vốn là bản tính của Triết Arab.

Chương đầu của cuốn “*Sách giải thoát*” *Kitab al – shifa* kể một chuyện minh chứng cho ngạn ngữ mà lý thuyết tri thức của ông đặt nên: một người được đẻ và trưởng thành trong chân không, mà người đó chẳng có gì để sờ nắm, trông nhìn hay nghe ngửi... Do đó không thể thành hình một ý niệm gì ngoài thể gian.

Nhờ đủ khả năng đó con người mới nhận biết những sự kiện trừu tượng.

CHỦ THUYẾT TIÊN TRI

Hiện tượng tiên tri trong đạo Islam là đề tài tranh luận trong học giả Hồi Giáo. Avicenna phân chia bốn loại khái niệm và bốn phận tiên tri: trí thức, tưởng tượng, phép lạ, theo thực tế. Theo truyền thống Hy Lạp, Avicenna cho rằng có những cá nhân sẵn có bản năng đặc biệt khỏe, làm nên nhiều khám phá... Sự khám phá một tôn giáo mới, chung cho cả vũ trụ sẽ do bản năng đó làm nên.

Khả năng tiềm thức (hay bản năng) tri thức cùng với “Tri thức hoạt động” của nhà tiên tri, thu gom luôn tri thức

khác. Vì thế, nhà tiên tri vẫn là con người, nhưng là cá nhân vượt trội.

Khả năng tưởng tượng mạnh khác thường là thiên bẩm thứ hai của nhà tiên tri, hình ảnh tương lai như nhìn thấy trước mắt.

Ông còn tài biểu hiện, điều khiển vật chất. Đáng tiên tri nổi bật nhờ “tri thức hoạt động”, làm chủ mọi hình dáng, mọi thể xác.

Sau hết là tài lãnh đạo xã hội, chính trị, luật pháp, ban hành thể chế. Tất cả đều trở nên công cụ của ông, từ khái niệm biến thành giá trị thực dụng.

BÍ HIỂM

Đây là địa hạt ít được Avicenna chú ý, kếm cả các tổ sư Hy Lạp. Chỉ đến cuối đời mới thấy ông nhắc đến, trong bản tham luận nhan đề *Mantiq al - mashriqiyyin* - “lôgic” phương Đông. Ông nhận xét các “tổ sư” viết chỉ dành cho kẻ có căn cơ. Thần bí với ông, là “khoa học thượng lưu” được giải thích trong ba tác phẩm: “*Bàn về Tình yêu*”, “*Con trai của bậc Tỉnh thức*”, “*Bàn về loài chim*”. Từ những tác phẩm trên rút ra cốt tủy triết lý bí hiểm của Avicenna, chỉ kẻ có “căn cơ” mới hiểu được. Thế giới vật chất vốn là đối diện của Thượng đế, là xác thịt, là nhà tu của linh hồn. Tinh thần hướng dẫn linh hồn tìm chân lý, vượt khỏi ngục tù vốn là bóng tối.

Lối nói tượng trưng của Avicenna rất dài dòng với dịch giả Âu Mỹ nhưng họ vẫn dịch hết. Đối với Đông phương (Á châu) nó quá rườm rà và thừa. Về vũ trụ quan, nó vẫn không rời xa triết của các tổ sư Hy Lạp, song lại tái diễn dịch sang tiếng Arab để cố chứng tỏ sự phức tạp, nào là linh hồn, tinh thần, thiên đường, lại còn thiêng liêng hóa thêm một bậc.

Tham khảo

- Arberry, A.J., trans. *Avicenna on Theology*. Wisdom of the Earth Series. London: John Murray, 1951.
- Corbin, H. *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated from the French by W. Trask. Princeton, NJ,: Princeton University Press, 1990.
- Goichon, A. *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe*. Translated by M.Khan. Delhi: 1969.
- Wickens, G., ed. *Avicenna, Scientist and Philosopher: A Millenary Symposium*. London: Luzac Press, 1952.

QUSHAYRI

Sinh: năm 986 tại Khurasan, Iran.

Tử: năm 1074 gần Nishapur, Iran.

Tác phẩm chính:

- Risalah: "Bàn về Thần bí".
- Những chỉ dẫn tế nhị.

Chủ điểm tư tưởng:

- Từ ngữ và khái niệm thần bí tạo nên mạng lưới trong đó mỗi từ then chốt được làm nổi bật và lại tùy thuộc vào mọi từ khác.

Mỗi khi "quán" xuất thần có thể quên bản ngã, có khả năng tiên tri tới mức cao về tâm linh.

- Thông qua kinh nghiệm "yêu" hay "sợ", một cá nhân có thể "thông thần".

— — —

Vào thời của Qushayri, Islam đang trải qua giai đoạn bùng nổ về "khám phá" do phát triển quá nhanh, với những khuôn mặt lớn khởi động, như Rabi'a al - Adawiyya (mất năm 801), Bistami (mất 876) Junayd (mất năm 910), Hallaj (mất 922)... tới thời kỳ ổn định với vai trò pháp sư Hồi giáo theo quan niệm kỳ bí.

Sự thay đổi này không có nghĩa rằng đặc tính sáng tạo bị bỏ qua, mà nó còn kế tục hàng thế kỷ sau. Tuy nhiên, song song với thay đổi này, nổi lên một loại văn học huyền bí khác tổng quát hơn, kết hợp với ba nhà: Sarraj (mất 988), Sulami (mất 1021), Makki (966), mà kiệt tác của Qushayri là đỉnh cao: Risalah hay “Bàn về Thần bí”...

Abd al – Karim ibn Hawazin al – Qushayri sinh tại Khurasan nay thuộc Iran dưới thời trị vì của dòng vương triều Ghaznavid. Ông tiếp nhận nền giáo dục hoàn toàn Islam, thuộc lòng kinh Koran, học (nghiên cứu) luật Islam và thần học Asharite, được pháp sư ad – Daqqaq thu nhận làm đệ tử. Ông viết nhiều và chú giải kinh Koran song chỉ mỗi cuốn “Bàn về...” là được truyền tụng. Noi gương tiền bối Sulami, ông trình bày một loạt các mẫu chuyện tổ sư, căn cứ vào truyền khẩu cùng những mẫu ghi chép “hadith”. Mỗi lời của tổ sư đều mở đầu bằng chuỗi lời dẫn nhập của những nhân vật có vai vế, để phán truyền có giá trị.

Có tới 83 tiểu sử pháp sư, trong đó phần hai và phần ba tác động mạnh nhất. Phần hai là một tiểu luận xuất sắc về quan niệm thần bí của pháp sư Islam. Phần ba dài hơn, là một bộ những tiểu luận và “giới luật” của pháp sư. Không có cách nào tóm tắt những phân tích này. Những thí dụ đưa ra dưới đây chỉ để trình bày với lối suy nghĩ, cùng nhiều mặt về ngôn ngữ, về tính năng động của tư tưởng pháp sư Islam.

Viễn ảnh dẫn tới kinh nghiệm thần bí

Phần 2 là phần cô đọng nhất, xuất sắc nhất và đôi khi bị gọi lầm là phần giải thích *tafsir alfaz*. Mỗi một quan niệm chính trong đó là được xây dựng quanh lời phán quyết của tổ sư xưa. Tới đây ta gặp phải những mẫu chuyện truyền khẩu, được lưu giữ bởi các môn đồ. Chẳng hạn, những mẫu đối thoại giữa các tổ sư. Qushayri đặc biệt ưa thích những châm ngôn chưa công bố, và hay mở đầu bằng: “Nghe nói...”, “có người bảo”, “một vài người từng nói”... Lúc ông kể tên nhân vật Shaykhs, ông

thường thêm vài nhân vật phụ, theo kiểu hành văn ông thầy ad – Daqqaq hay thầy ông này, Sulami. Những châm ngôn và văn vần dẹt nên phân tích sát thực tế. Chỉ một từ “*waqt*” “lúc mà” hiểu theo nhiều cách thần bí hoặc không phải đọc một đoạn dài mới dần hiểu nó. Trong nhiều trường hợp, cùng một đoạn tiểu luận, một trở lại có nhiều cách hiểu khác nhau, chỉ đến đoạn chót hay sang chương khác lại có ý đối nghịch. Cứ đảo đi đảo lại như thế nhiều lần, ý nghĩa tích cực rồi lại tiêu cực, đôi khi hai ý cùng một lúc, thành ra *bút pháp “phối cảnh”*, không theo qui ước diễn giải tuần tự.

Bút pháp đôi khi trôi nổi theo xúc cảm lại làm người đọc bất ngờ. Lúc thì vắn tắt, khi lại dài dòng, có màn khôi hài của hai tổ sư, lúc bị niềm phấn khích lôi kéo, nhổ cây lên để đùa rỡ, đánh nhau chơi. Lúc cuối màn thường kết thúc bằng hạnh kiểm kỳ lạ hay phép lạ để tóm tắt, với cuộc tranh luận in sâu vào trí tưởng tượng của người đọc.

Lối hành văn trong cuộc tranh luận thường dễ hiểu, dù noi theo nhiều cách của nhiều nhóm pháp sư, lại có tính phân tích thăm dò cảm xúc và tâm lý cùng với lời khuyên, không quên gài thêm phần đạo (Islam) vào, nào là sức mạnh toàn năng của Thượng đế. Tất cả lồng vào văn vần và trong một kịch bản.

Thêm vào tính lủng củng của mỗi tiểu luận, nhiều tiểu luận lại đan chéo nhau bằng cách nói trước tương lai hay nhìn lại quá khứ. Thường mỗi tiểu luận định nghĩa một từ bằng nhiều từ chưa được giới thiệu, hay sau đó thảo luận về từ mới, để đọc giả đánh giá lại từ đã được đưa vào. Theo cách này, tác giả khảo sát quan niệm thần bí, nêu lên bức tranh đa dạng của bài giảng pháp sư.

THỜI GIAN VÀ ĐIỀU KIỆN

Qushayri dẫn giải người đọc đến kinh nghiệm thần bí với mục tiêu thông cảm với Thượng đế, giữa thực tế, thời gian với Thượng đế. Trong thần bí, từ waqt để chỉ thời điểm, “hal” để chỉ điều kiện, luôn cùng nhau tiến triển theo từng giai đoạn.

Qushayri đưa ra một bộ phức tạp viễn ảnh khác nhau trong cùng thời gian, làm như nó đột ngột hiện ra một cách ngẫu hứng. Chung cuộc thì thời gian lồng vào nhau, mang cả sau ngày phán xét cuối cùng về với hiện tại...

Tác giả Qushayri hơi có ý niệm mơ hồ về “quán” tức một mặt của “thiền” nhưng còn nông cạn, mà dịch giả sang tiếng Anh, cũng là một dân Arab cho là rất mạnh mẽ về tâm lý. Thiền – quán phải theo quy luật đơn giản nhưng hết sức chặt chẽ. Dòng này Qushayri phân tích tình trạng biến đổi vô thường (ephemeral variety) một cách đột ngột, rất kỳ với thiền tông, vì nó dễ làm thương tổn não bộ. Đây có thể là người sau, học đòi kiểu “meditation” - thiền đưa vào để tăng thêm giá trị Islam – chỉ là đọc thôi chưa phải hành giả, đủ bị rối loạn thần kinh. Ngạc nhiên thay, và điều này củng cố thêm giả thuyết “bất chú” đáng tiên tri cũng tự soi vào nội tâm mình (bản lai diện mục, trang 452).

Phân tích trạng thái tâm lý ở đây cũng tiến một bước khá tỉ mỉ: vui thích, thu mình, ước ao, lo lắng, khủng hoảng, lơ đãng, tỉnh táo... và quán sự thay đổi không ngừng của những trạng thái đó. Các pháp sư tự nhận, nhờ phương pháp “quán” đã được một tâm thức “ma na” có lẽ bắt nguồn từ mát na của tiếng Sankrit, nên tiếng Anh không tìm ra từ tương đương, có nghĩa là giác quan thứ bảy hay thức thứ bảy, là một bản năng...

SỢ HÃI VÀ THÂN MẬT

Qushayri đặt tạm ra cái tên, tới ba cái tên để chỉ một trạng thái tâm lý: co thắt, sợ hãi và hốt hoảng, mặt khác thân mật, hy vọng và giãn nở. Tóm tắt: vui và sợ. Tác giả tưởng tượng ra trái tim khi gặp vui, nó sẽ nở ra, sợ hãi sẽ co lại. Người Arab rất coi trọng hoạt động của trái tim.

Cuối bản tiểu luận, Qushayri viện dẫn lời pháp sư Junayd nói kinh nghiệm thần bí – xuất thần lên thiên giới, trong khi xác thịt dao động giữa sợ hãi và hy vọng, tỉnh táo và hết cảm giác, kết hợp và phân chia. Tình trạng này tự lực hành giả tạo nên hay nhờ tha lực (trời): Sợ hãi bám vào tôi, hy vọng nở trong tôi, thực tại kéo tôi về hay tách tôi ra... Tôi nhìn lại thân xác tôi qua bức màn mỏng...

Thêm một học giả Đức nghiên cứu Hồi giáo, Rudolf Otto, định nghĩa đó là trạng thái *mysterium tremendum* gán cho kinh nghiệm thiêng liêng, muồn và sợ đều quyết liệt và đây là đề tài thi ca cổ Arab từng nhắc đến trong thánh kinh Koran (Qur'anic).

Các tổ sư Islam về sau cải biên cho hợp với tiếng nói thời đại, rồi lồng vào những kinh nghiệm tâm lý. Qushayri theo đó sưu tầm.

THẾ GIỚI TRONG TÂM TƯỢNG, THI CA, TRIẾT HỌC

Phần trình bày ở trên đã hé mở thế giới thần bí của các pháp sư Islam, mà đỉnh cao là Qushayri. Đoạn ba của "Tham luận" khá dài, tập trung vào tâm lý học theo con mắt luân lý và các khía cạnh vị kỷ: ganh ghét, tự phụ, khoe khoang, ăn năn... cũng như theo kinh nghiệm bằng nhãn quan: hồi tưởng, yêu đương, ước ao. Cứ mỗi quan niệm lại đan xen với những trạng thái khác.

Chúng xoắn lấy nhau theo tâm lý, triết lý và diễn giải bằng văn vần. Qushayri chứng tỏ thiên tài ở chỗ sử dụng cả ba thể loại một lượt và đưa thần bí lên chính sử. Những khuôn mặt sáng giá buổi đầu của Islam như giáo sĩ Do thái giáo và Junayd thì nay hội nhập hoàn toàn vào tình tiết Arab, kể cả tên tuổi cá nhân, Ảo giác cùng với thực tế.

Tham khảo

- Qushayri, Abu I – Qasim 'Abd al-Karim b. Hawazin al. *Risalah al-Qushayriyya*. Translated from the Arabic by Richard Gramlich as *Das Send-schreiben al-Qushayris Uber das Sufitum*. Stuttgart: F. Steiner Verlag: 1989.
- al-Qushayri. *Principles of Sufism*. Translated from The Arabic by B.R Von Schlegell. Berkeley, Calif: Mizan, Press. 1990.

AL – GHAZALI

Sinh: năm 450 lịch Islam, 1058 TL tại Tus, Iran.

Tử: 505 lịch Islam, 1111 TL.

Tác phẩm chủ yếu: – Mục đích của triết gia – Kẻ rữ sạch lỗi lầm,
 - Bệnh thiếu mạch lạc của triết gia – Ý nghĩa đích thực của Đức tin – Khoa học tôn giáo hồi sinh – Thần được của hạnh phúc.

Chủ điểm tư tưởng:

- Thế giới đã tạo nên đúng lúc và đang bắt đầu.
- Triết học duy lý thất bại trong ngũ pháp khẳng định.
- Các tổ sư triết học phạm tới hai mươi lỗi lầm.
- Nhân quan Thần bí là con đường duy nhất đạt tới chân lý.

Trong đời một triết gia hiếm khi nào xét lại lịch sử triết học cũng như tư tưởng của chính mình. Tuy nhiên, Ghazali là trường hợp ngoại lệ. Trải qua nhiều giai đoạn của đời mình, bằng cách củng cố chủ nghĩa thần bí và gạt ra ngoài ảnh hưởng của triết học duy lý, ở Đông bộ của thế giới Arab.

MỘT ĐỜI TRUY TÌM CHÂN LÝ

Abu Hamid Muhammad al – Ghazali sinh ra trong một gia đình học giả và thiên về thần bí. Ông chịu ảnh hưởng đầu tiên từ người Cha, vốn là một nhà tu khổ hạnh, sau đó bạn bè của cha và anh trai đều tác động đến ông. Dù rằng sống giữa những nhà tu, ông vẫn quan tâm đến môn khoa học suy luận.

Ông thụ giáo với nhiều danh sư, rồi nghiên cứu ở Viện Hàn Lâm Nizamiyyah, và trở nên môn đồ của Ali al – Farmadhi al – Tusi. Qua Ali, ông làm quen với lý thuyết và thực hành Thần bí học. Tự khép mình vào tu khổ hạnh, song chẳng đưa đến kết quả nào. Thêm vào đó là niềm khát khao hiểu biết quá mạnh khiến ông càng tăng sự ngờ vực con đường mình đang đi.

Đúng lúc ông được kết nạp vào Hàn lâm viện Nizamiyyah, được hội đồng đánh giá cao về nhiều bài bình luận Luật học. Mặc dù đạt danh hiệu: “Người bảo vệ Islam” (*hujat al – Islam*) “Người phục hưng Islam” và “Viên ngọc của niềm tin” giữa lúc nội tâm ông đang trải qua cơn khủng hoảng. Trong mưu tìm sự thật, ông đặt nhiều nghi vấn, nghi ngờ địa vị của những học giả thần học, cùng phán quyết của họ về đức tin. Dần dà, sự nghi ngờ lan sang địa hạt khác, sự chính thống của giáo điều chẳng hạn, và cường độ cứ nung nấu tâm khảm ông.

Chấp nhận lý do dẫn đến con đường tìm đến đích và nền móng đặt niềm tin, Ghazali lao mình vào học triết lý, không ngờ rằng dường xa diệu vợi và đích thực còn mù mờ, ngay cả những triết gia tiền bối cũng mâu thuẫn. Tính ra hai mươi luận điểm, rõ ràng là họ nhầm lẫn.

Hy vọng tìm con đường chân lý đã bị chặn lại, Ghazali đổ gục cả về tinh thần lẫn thể xác, mất hết hứng khởi để phát biểu. Ông đi đến kết luận: chân lý không thể qua ngả triết học hay luật học. Ông bắt đầu phiêu lưu vào thế giới thần bí năm 488 lịch Islam tức 1095 Tây lịch. Từ Baghdad ông sang Damas để

thực hành hạnh đầu đà. Ghazali lang thang khắp xứ Islam trong mười một năm, vừa “thiền” vừa khổ hạnh. Sau hết ông trở về quê hương Tus. Từ đó trở đi, lúc thì rao giảng khi thì ẩn tu.

Cuộc sống trí thức của Ghazali tương đồng với phương pháp luận của Descartes, hỏi mọi sự việc có thể đặt câu hỏi, truy tìm chân lý đến cùng. Trong đó ông đặt: nguồn gốc của cái “ta” trước bất kỳ giáo lý của đạo nào. Tự tin đã thấy cái “ta” làm nền móng cho mọi kiến thức. Ghazali đề cập đến mọi giải pháp về triết học. Ông chỉ ra rằng bản thể giác quan là đáng ngờ vực và ngay thực tế trước mắt cũng vậy.

Ông chỉ trích nhãn quan truyền thống của tiền bối, cũng như bốn hạng: Thần bí, Batini (giáo điều), Thần học và Triết gia. Đối với Thần bí, Ghazali bất đồng với hạng pháp sư không tuân thủ giới luật và rao giảng giáo điều hợp nhất, theo ông đó là đa thần trá hình. Ông kịch liệt bác bỏ giáo phái *Isma'ili Shi'ite* rất thịnh hành ở nước ông, coi nhóm này là giáo điều, mà lại bác bỏ luật *Shari'ah* chỉ nhận đấng *Imam* là đã đạt chân lý.

Theo ông, giới thần học đáng trách chỉ vì phương pháp lý luận của họ, chứ chẳng phải nội dung lý luận. Chính ông cũng suốt đời là nhà thần học. Ông cho rằng họ gắng sức đặt nền móng cho phương pháp thần học là một việc làm vô ích.

Thần học đâu phải bắt đầu bằng nguyên tắc giáo điều, nhưng là một tiền đề chỉ có giá trị tối hậu căn cứ vào đức tin mà thôi.

TRẬT KHỚP GIỮA CÁC TRIẾT GIA

Do quán triệt nền triết học Hy Lạp, nhất là Aristotle và luôn cả các nhà triết Muslim (Hồi), Ghazali viết cuốn: “Chủ kiến của các Triết gia” trình bày rành mạch tư tưởng của Aristotle.

Ghazali chia các triết gia thành ba nhóm: Duy vật, bác bỏ sự hiện hữu của Thượng đế và cho rằng thế giới vật chất là trường tồn; nhóm Hữu thần, chấp nhận có Thượng đế; nhóm Duy nhiên, không nhất thiết chối bỏ một đấng tạo hóa, nhưng lại chủ trương không có linh hồn bất tử.

Ông ngầm hiểu rằng, nếu cứ thiên về suy luận thì sẽ dẫn đến phá hoại tôn giáo – Thiên Chúa giáo - Do Thái và Islam và luôn cả những luân lý “vệ tinh” cho nên chỉ giới hạn vào ba nhóm trên.

Theo Ghazali, chấp nhận thế giới là trường tồn kèm luôn thế giới với Thượng đế cũng trường tồn, đó là kết luận phản lại chính thống (có tận thế). Giới triết lý cho rằng, một thế giới trường tồn, cần có ba điều kiện: (1) Hư vô trở về với hư vô hay khác đi, vật chất không thể đến từ hư vô (2) Bằng vào nguyên nhân cho trước, thì hậu quả đi liền theo sau. (3) Nguyên nhân khác với vỏ ngoài của hậu quả.

Ghazali đưa ra một loạt lý luận bác bỏ những phương châm mà triết gia coi tự nó là bằng chứng. Trong nhiều lý lẽ khác, ông ám chỉ tính bất nhất ngay trong phương châm: “Sự chối bỏ hiểu biết của Thượng đế, coi như không biết tới Thượng đế” là điều ngoài tín ngưỡng của Islam. Hơn nữa, sự chối bỏ tái sinh cũng trái với thánh kinh Koran, do ba điều kiện căn bản: (1) Trái với logic về thể chất; (2) Không có trước sẽ chẳng có thú vui hay đau đớn trong thế giới khác; (3) Địa ngục hay Thiên đường. Theo giác quan thông thường là không hiện hữu, đó chỉ thuần là trạng thái tinh thần. Ghazali dùng lý lẽ bác luận cứ trên, bằng phương pháp thuần lý của các Tổ sư, Ghazali nêu lên mười ý kiến sai, cùng luận cứ dẫn chứng. Trong những nhận thức sai mà ông gán cho các Tổ sư, ở cuốn “Sự bất nhất của các Triết gia”. Thế giới vô thủy, vô chung, Thượng đế không hề tạo nên vũ trụ từ khoảng không, Thượng đế đơn giản và không thiên vị, không cần biết gì khác ngoài chính ngài, không cần biết có gì đặc biệt, những thiên thể củng cố linh hồn di chuyển theo ý

chí, phép lạ không hề có, linh hồn con người không phải bất tử, thể xác tái sinh cũng không có một.

Chỉ lấy đức tin để tiếp cận tới chân lý, còn ngôn luận chỉ đưa đến sai lầm và bất nhất.

CHỈ TRÍCH LÝ THUYẾT "HỮU THỦY"

Ghazali tỉ mỉ nêu lên lý thuyết phổ biến trong giới triết học, về nguồn gốc là sai. Nó không kết thúc nổi mệnh đề mà tác giả – các triết gia – đưa ra. Thứ nhất nó vẫn chưa đưa ra đáp án sinh sản từ một đơn vị. Ngoài ra, nó không giữ lại được đơn vị trời ban mà lý thuyết nguồn gốc “nhất nguyên” hay “hữu thủy” vin vào.

Về bài toán Thượng đế có yêu ghét? Ghazali quả quyết là có. Bất cứ kẻ nào chối bỏ sự toàn năng của Thượng đế sẽ bị gạt ra. Ngay cả Avicenna, người chấp nhận Thượng Đế bằng đáng toàn năng, vẫn bị Ghazali cho lên bàn mổ.

Biết rằng giới triết học thường đưa ra lý lẽ căn cứ vào luật nhân quả, Ghazali phân tích để chỉ trích, giống y như triết gia David Hume sau này, rằng liên hệ nhân quả chưa hẳn là lôgic cần thiết, chẳng hạn chỉ cần quan sát lửa và cháy, nước với ướt ảm là đủ, đâu cần viện dẫn nhân quả.

Với lý lẽ chống lại sự nối kết nhân quả, Ghazali dùng để giải thích hiện tượng phép lạ. Đối với những ai cho rằng phép lạ trái với định luật tự nhiên, ông bảo những “định luật tự nhiên” sao không liên tục mà lại đứt đoạn?

TINH THẦN "XUẤT THỂ" CỦA GHAZALI

Ghazali thiên nặng về tu hành và luân lý. Gắn bó với tinh thần Koran, dùng khái niệm Aristotle để soi sáng một vài khía cạnh mờ mờ, chẳng hạn về ý chí tự do cùng với quyết tâm theo đạo đức mà vẫn đúng sự lựa chọn thế tục.

Vừa là nhà thần học kiêm quan tòa, ông tin nguyên nhân phải phù hợp với nhiệm vụ luân lý, với ba mức độ: thế giới vật chất, nơi diễn tiến đời sống, thế giới xúc cảm và sau hết, địa hạt thần thánh, tuyệt đối tự do.

Ghazali có một định nghĩa ý chí tự do riêng biệt, vì nếu không có nó thiên đường và địa ngục sẽ vô nghĩa. Ý chí con người tương đối hợp với thiên nhiên. Tội lỗi, đạo đức, bốn phận tác động lên quyền tự do ý chí để làm việc thiện. Ham muốn xác thịt và vị kỷ là tội lỗi dẫn tới buông lỏng thể xác, hoang dâm vô độ, tiền tài danh vọng đều gian dối... Tâm hồn bệnh hoạn phải được sửa chữa bằng cách sám hối, từ bỏ vật chất, tự chế xác thịt, sống trong nghèo nàn. Ham muốn phải hợp với thiên nhiên. Thượng đế là trọng tâm tinh thần của Thế giới với tình yêu là cơ sở mọi đạo đức, liên kết con người với Thượng đế.

Đề tài này được mở rộng cả sau thời Ghazali trở thành căn bản của Hồi giáo, cao điểm ở trường Đạo Islam ở Isfahan, Ba Tư, thế kỷ 15 và 16.

Tham khảo

- Shehadi, F. *Ghazali's Unique Unknowable God*. Leiden, The Netherland: Brill, 1964.
- Sherif, M. *Al-Ghazali, The Mystic*. London, Luzac, 1944.
- Urmaruddin, M. *The Ethical Philosophy of Al-Ghazali*. Published by the author in four parts. 1949-1951.
- Wensinck, A.J. *On the Relation Between Ghazali's Cosmology and Mysticism*. Amsterdam: 1933.

SHAHRASTANI

Sinh: năm 1076 tại Khurasan thuộc Iran.

Tử: năm 1153, ở Shahrastan, Iran.

Tác phẩm chính yếu:

- Sách về Tôn giáo và Triết lý cộng đồng (1127).
- Đỉnh cao của chứng minh Thần học Cổ điển.

Chủ điểm tư tưởng:

- Tư tưởng tôn giáo cũng như triết lý có thể và nên nghiên cứu trong nhân quan phê bình, và đối chiếu.

- Thần học trong Nhà trường có thể phân chia thành nhóm học tập nhỏ theo đề tài chính như là sự hợp nhất thánh thể hay thiên định (số trời).

- Sự phân chia theo giáo phái có thể gom lại theo quan điểm của Hội đồng quản trị (mục vụ) imamate.

- Những truyền thống khác với Islam mà trong kinh Koran nhắc đến bằng từ "Cộng đồng của sách". Do Thái giáo, Thiên Chúa giáo, Bái Hỏa giáo và đạo Harranians, có thể thông cảm theo lý lẽ riêng của họ.

- Theo chiều hướng đó – cũng như Thiên Chúa giáo thời tiền Socrates, đạo Bà La Môn, cùng tín ngưỡng khác, do tìm hiểu có thể biết được hình thức văn hóa chính, hơn là tìm cách đồng hóa.

Khi nhà tiên tri Muhammad qua đời chưa tới 200 năm, tín đồ của ông thừa hưởng một thế giới rộng lớn về văn hóa trải dài từ miền Andalousie tới Afghanistan và xa nữa. Bốn thế kỷ tiếp theo là thời gian bùng nổ về tri thức. Những nhà tư tưởng Islam, thăm dò truyền thống của họ cùng với di sản của những dân tộc giao lưu.

Shahrastani được tôn xưng là nhà sử học chính về tôn giáo phương Đông thời Trung cổ (Carra de vaux trong *Bách khoa từ điển Islam*). Ông đã cống hiến một phương pháp khảo sát sự giao lưu văn hóa và tôn giáo của thế giới kèm với triết lý trong vùng Địa Trung Hải, Cận Đông và Nam Á Châu. Ta biết rất ít về tiểu sử của ông. Học luật đạo và Thần học. Tuy nhiên chủ thuyết và tôn giáo đích thực của ông chưa được rõ lắm. Cùng với kiệt tác phẩm: "Sách về tôn giáo và triết lý cộng đồng", ông còn viết: "Song luận của triết gia" và một tác phẩm đáng kể về thần học. "Đỉnh cao của chứng minh Thần học Cổ Điển". Tuy là tác phẩm đầu tay nhưng tiếng tăm và ảnh hưởng lại đạt địa vị vững chắc.

ĐỊNH MỆNH VÀ SỰ CÔNG BẰNG

Đề tài thứ hai của Shahrastani là về thần học, "số hồ thiên định". Điều này, dĩ nhiên kinh Koran đã nhấn mạnh, Thượng đế tối linh, con người làm sao cưỡng lại được. Và như vậy thì ngài cần gì phải kêu gọi? Còn gì gọi là công minh chính trực khi đấng Toàn năng quyết định thưởng phạt đến muôn đời?

Shahrastani viện dẫn đến một nhà thần học nổi tiếng của trường phái Mu'tazilite, từng bác bỏ thuyết định mệnh.

So với châu Á, khác với Trung Cận Đông. Vấn đề: “Đức năng thắng số” để đánh dấu chấm hết cuộc tranh cãi dài dòng vô bổ của các ông Arab. Họ hết sức lúng túng với câu hỏi “Có số ư”? Vậy ông Tòa trên kia có công bình không? Cứ thế mà khai triển ra bao nhiêu là giấy, mực. Mía mai và lúng túng, phe bác bỏ tiền định và phe khẳng định có số trời thường cùng lời ông tiên tri ra viện dẫn.

Để cực tả sự cuồng tín của dân Islam... khi đập nước khổng lồ Assouan của Ai Cập khánh thành do nhiều nguồn viện trợ Quốc tế. Tổng thống Ai Cập bấm nút mở đập cho nước chảy, các quan khách vỗ tay hoan hô. Dân Muslim (Hồi) hô lớn Al – Allah... Al – Allah quỳ lạy... Lúc ra trận, Việt Nam hô “xung phong” – Đức: “Sieg heil”... Nga “hurrah” ... Pháp “à l’assaut”... Nhưng Arab vẫn là “Al – Allah”. Allah = tức Thượng đế – Đức Chúa Trời của họ. Bởi vậy, người Arab bình thường rất hiền lành, song khi đụng tới đạo của họ thì giết chóc thật ghê hồn.

Kết luận: Shahrastani thật là một nhà tư tưởng có tâm hồn xuất thế nhưng không gặp thời – “Sinh bất phù hợp thời”.

HỢP NHẤT VÀ QUYỀN PHÉP

Đề tài nổi tiếng của Shahrastani là về giáo dục Islam trong học đường (*mutakallimun*), căn cứ vào phân loại trường, nhóm tùy theo vị trí và loại đề tài, *tawhid*: củng cố đức tin, *qadar*, Thiên định.

Củng cố đức tin có một ngôi khác với Thiên Chúa giáo ba ngôi – bằng từ *shahada*: tôi xin chứng thực. Năm lần một ngày, trong mỗi buổi cầu nguyện phải đọc: “Chỉ có một Thượng đế duy nhất, Muhammad (Mahomet) là sứ giả của Ngài”. Khác với Ngôi Chí Tôn, hơn một ngôi, là phạm thượng. Song với Shahrastani, còn phải đặt lại vấn đề. Nếu chỉ có một ngôi duy

nhất thì ai đặt ra kinh Koran – thấy, nghe, biết, đam mê... liên hệ đến Thánh đế? Họ tham dự vào hàng Thánh chẳng? Nếu có, tức là ta đã tưởng tượng ra nguyên nhân, phân phối quyền lực, đã tồn tại từ vĩnh cửu. Ấy thế mà sự ban phát không thuộc Thượng đế thì bản chất của ngài có biến đổi chẳng? Đó là trạng thái lúc thì nghe lúc thì không nghe, ngẫu nhiên hay tiền định?

Shahrastani chứng minh được rằng giáo điều đã bế tắc trước câu hỏi đó, song nó làm bùng sáng lên một đề tài tranh luận. Trường hợp ông, khách quan có thể bảo rằng ông mượn tiếng Islam để bác bỏ Islam, mà đồng đạo không phê phán ông được. Rõ hơn nữa, ông phê bình tạt dả phá ngẫu tượng của Islam, bằng giọng triết lý. Đây lại là một đề tài gây tranh cãi sôi nổi khác.

Ông đáng yêu ở chỗ sống giữa đám quần chúng mê muội, ông biết dùng lối nói của họ để vạch ra chỗ kỳ nhất và lại còn biết nhìn sang các tôn giáo khác, một điều không dễ với tín đồ Islam trước thế kỷ 20. Shahrastani thật là một con cừu đen giữa bầy cừu.

VỮ TRỤ QUAN, CÔI THIÊN ĐƯỜNG VÀ LỐI LÊN THIÊN ĐƯỜNG.

Đây lại là một luận án đặc biệt của Shahrastani. Trong biện luận về những triết gia tiền Socrates, ông nhấn mạnh, ta có thể tự xưng “nhà tư tưởng tân-tiền Socrates – Islam”, ý nghĩa rằng xây dựng trường phái tiền Socrates, các nhà tư tưởng Islam cùng dựng quanh họ những trường phái riêng. Mặc dầu người Tây phương chỉ biết đến tư tưởng tiền Socrates là Thales, Empesdocles. Nhưng lùi về sau, tức là trước kỷ nguyên Islam, chứng cứ đâu?

Ông lại còn giới thiệu tên tuổi vô danh, rằng đây là bậc thầy Hy Lạp.

Bài tiểu luận hay nhất của ông có lẽ là bài nói về xóm Sabaeans ở Harran. Đây là một thị trấn cổ gần thượng nguồn sông Tigris, Harran là trung tâm Islam hồi mới khai đạo. Tác giả đặt bối cảnh dân Harran tranh luận với các Hanifs, tức Thiên Chúa giáo cổ. Tổ phụ Abraham cũng là của dân Hanifs.

Người Harran quan niệm vũ trụ gồm nhiều quả cầu đồng tâm, cứ ngụ bởi những hồn ma bóng quế. Mục tiêu sự tranh luận của họ là thăng lên các quả cầu trên để gặp các thần linh (hồn ma) hay ở lại các miếu mạo của quả đất. Kể "chí thành" là những nhà tiên tri, cùng Muhammad thăng thiên, hay gia nhập đội quân Thiên đường.

Shahraastani trình bày: Từ thời Islam cổ đã có sự căng thẳng giữa những triết gia mà ông gọi là những nhà tâm linh học nhờ sự thành tâm đưa họ lên bậc tiên tri. Ông tưởng tượng ra đủ thứ về vũ trụ với nhiều quả cầu đồng tâm, lên xuống, thi trắc nghiệm... mục tiêu tối hậu là thiên đường, dành cho cả tín đồ Thiên Chúa giáo và Do Thái giáo nữa....

Tham khảo

- Shahraastani, Muhammad ibn Abd al-Karim. "Kitab al-milal wa-al-nihal". *Les dissidences de l'Islam*. Translated from the Arabic to French by Jean-Claude Vadet. Paris: P. Geuthmer, 1984.
- *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitab al-milal wa l-nihal*. Translated by A.K.Kazi and J.G.Flynn. London and Boston: Kegan Paul International, 1984.

IBN' ARABI

Sinh: 1165 ở Andalusia, Tây Ban Nha (Spain).

Tử: 1240 ở Damascus, Syria.

Tác phẩm chính: Luận giải về Dục Vọng (Interpreter of Desires, 1214–15), Diễn Trình Trí Tuệ (The Ringsettings of Wisdom, 1229).

Chủ điểm tư tưởng:

Thực tính (al – haqq) vượt ngoài vòng danh từ và mọi khái niệm, lý luận, nhưng đồng thời vẫn tiềm ẩn trong vòng danh lý.

Ý thức giống như tấm gương phản ánh cái Thực (al – haqq), hoặc y như lăng kính phân tách nguồn sáng trắng thành bảy sắc cầu vồng: một thực thể độc nhất, xuyên qua “lăng kính” ý thức, trở thành đa dạng.

Không thể nắm bắt chân lý toàn diện từ một góc cạnh riêng lẻ. Cũng không thể tách biệt chủ quan với khách quan. Thật là một toàn thể, bao hàm tất cả những khái niệm tương phản như “chủ tớ, tạo hóa và tạo vật, ta và người”.

Sự thật chỉ xuất hiện khi bản ngã vị kỷ tiêu tan.

Có thể so sánh Ibn' Arabi với một Tư Mã Thiên của Trung Hoa, khi xét về tầm vóc hiểu xa, trông rộng, nhờ đi sâu vào thực tế, từ Andalusia qua Tunis, Cairo, Mecca, Baghdad và Damascus, nơi ông từ trần. Một phần của ông ở Damascus đã trở thành một thánh địa của truyền thống Huyền học Sufi ở Trung Đông.

Tư tưởng Ibn'Arabi đánh dấu cao trào thứ ba trong dòng Huyền Học Sufi:

Đợt thứ nhất, những người như Rabia, Junayd, và Bistami nghĩ rằng cái ngã vị kỷ (nafs) phải “quá vãng” hay triệt tiêu đi thì chân lý mới hiển lộ được. Đợt thứ hai, những người như Sulami, Sarraj, Makki... tin rằng lễ nghi, thành kính là con đường thăng hoa, **giúp** người ta vượt thoát cái ngã để hòa nhập với Đại ngã siêu việt. Đến Ibn' Arabi, chướng ngại vật cản trở con người trên đường tiếp cận cái Thực, là ngôn ngữ chứ không phải chỉ vì thân xác hay bản năng, dục vọng che lấp sự thật. Quan điểm này khá gần với tư tưởng không luận của Nagarjuna (tk I – II, TL.): người ta khó tiếp cận Chân Như qua giả danh của ngôn ngữ. Tuy nhiên, vẫn phải thông qua nhịp cầu ngôn thuyết để vượt “bến mê” sang bờ bên kia (đáo bỉ ngạn).

Trong hơn 200 luận văn của ông, Ibn' Arabi đề cập đến đủ mọi lãnh vực, từ luật pháp, triết học, thần học Hồi Giáo và những khoa học huyền bí (như thuật luyện kim, chiêm tinh, tướng số, bùa chú...), đặc biệt chuyên tâm về thuyết tiên tri, thánh giáo. Tuy không chủ định lập thuyết, nhưng vũ trụ quan của ông hiển lộ rõ một vũ trụ động: thế giới hiện tượng diễn ra như một cuốn phim với những hình ảnh liên tục biến hiện. Tuy cuốn phim nhiều tấm hình ghép nối, nhưng thực thể không nằm ở một khuôn hình cá biệt nào. Nhiều môn đồ sau này ngộ nhận rằng thực tại là một tổng thể “gồm tất cả mọi sự thể cộng chung làm một”. Ibn' Arabi, thực ra, nói đến toàn thể chứ không phải tổng thể: toàn thể không phải là tổng cộng các thành phần rời rạc, tách biệt.

Tư tưởng của ông thường được so sánh, đối chiếu với các nhà thần học hay huyền học như Plotinus mất năm 270, Moses de Leon (m.1305), Marguerite Porete (m.1310), và Meister Eckhart (m.1327) với những ảnh hưởng đa nguyên từ Hồi giáo, Do Thái giáo và Thiên Chúa Giáo thời Trung Cổ.

CHẤP NHẤT VÀ CHUYỂN HÓA

Trong viễn tượng thời gian vĩnh cửu, vũ trụ chuyển hóa không ngừng, vạn vật biến thiên từng khoảnh khắc (*taquallub*). Tuy nhiên, tư duy con người thường đọa lạc, vì “*chấp nhất*” tự trói buộc mình vào một vài thời điểm nhất định mà không thể cùng thần linh hóa hiện từng phút từng giây, từ thiên cổ tới thiên thu. Chính trong khái niệm tương đối, một “*tĩnh*” một “*động*” này mà con người hình thành những tư tưởng *biện* chứng. Tư duy về vũ trụ và nhân sinh đều phải dựa vào “*giả danh*” mâu thuẫn, những cặp tương phản, tương đối, như: chủ thể và khách thể, chủ tử và thuộc tử, vật và tâm, tạo vật và tạo hóa, phạm nhân và thần linh hay Thượng đế...

Ibn'Arabi nhìn vũ trụ trong nhãn quan biến dịch. Để hình dung ra thực thể biến động trong thời gian, ông vận dụng khái niệm *thời điểm*. Trong thi phẩm “*Thuyết minh về Dục vọng*”, ông lồng “*thời điểm*” vào từng “*địa điểm*”. Bằng cách “*không gian hóa*” thời gian, ông tạo ra ẩn dụ một người hành hương trên đường tiến tới thánh địa Mecca, (*the hajj*). Mỗi bước chân hành giả và mỗi địa điểm trên đường tiến tới thánh địa là tượng trưng cho một thời điểm di chuyển trên tuyến tư tưởng hướng tới Tuyệt đối thể của thực tại.

Trong mạch thơ, Ibn'Arabi biểu thị thần linh như là Thời gian: thần tính xuất hiện ở từng thời điểm. Nhưng vì thời gian luân chuyển như dòng nước, nên *thời điểm* liên tục trở thành “*thời tuyến*”. Mỗi điểm tượng trưng cho một hình ảnh tĩnh lặng, trong khi “*tuyến*” biểu thị dòng sống miên trường, không ngừng nghỉ tại một điểm nào. Do đó, “*điểm*” chỉ còn là khái niệm hư cấu bởi ngôn từ, hư ảnh của tâm thức. Khi ta “*chấp nhất*” vào một điểm, một hình ảnh bất động, ta không thể hòa nhập cùng dòng sống đang cuộn cuộn trôi theo tuyến thời gian.

Chấp vào một hình ảnh là nguyên cơ phát sinh ngẫu tượng, vẽ hình, tạc tượng thần linh. Nó là đầu mối tư tưởng tôn thờ thần tượng. Tuy nhiên Ibn'Arabi lại phê phán chủ trương *chống ngẫu tượng* của Qur'anic Noah (đòi triệt hạ mọi tượng ảnh Đấng Chí Tôn) là "phiến diện". Đấng Chí Tôn hiện diện ở từng thời điểm, địa điểm và hiện thân ở bất cứ hình ảnh thế tục nào. Vậy thì, có tượng ảnh hay không, không thành vấn đề: Thần linh vừa có thể nhập thể vào bất cứ ai và bất cứ cái gì – trong không gian và thời gian, hay trong mọi hình hài gỗ, đá, kim loại, đồng thời vượt ngoài tất cả, hoàn toàn an nhiên, tự tại.

Hiểu sự hiện hữu thần linh như vậy thì cần gì phải hủy bỏ ngẫu tượng.

Hãy coi mỗi hình tượng như một "địa chỉ nhất thời" (hajj) trong một tích tắc, một "thời điểm hiển linh" (*waqt*) trên tiến trình "hóa thân miên tục" (taquallub: perpetual transformation) của Đấng chí tôn trên đường viễn du miên trường trong vũ trụ vạn vật. Mỗi hình tượng là một thời điểm giao hợp giữa thần linh và vật thể, giữa siêu hình và hữu hình, Đại ngã và Tiểu ngã.

Tư tưởng Sáng tạo của Ibn'Arabi vào thời hiện đại đã bị một số giáo phái đạo Hồi theo khuynh hướng thực nghiệm Tây phương và phe Hồi giáo quá khích, giáo điều như Wahhabis ở Saudi Arabia phản kháng, đòi triệt hạ bằng cách cấm phổ biến mọi tác phẩm của Ibn'Arabi.

Tuy nhiên, vào những thập niên của thế kỷ 20, phong trào phục hồi tư tưởng Ibn'Arabi lại nổi lên cuộn cuộn trên thế giới, suy tôn ông là "Đại hiền triết" (*al - shaykh al - akbar*) trong truyền thống triết lý Huyền học của Hồi giáo.

Tham khảo

- Ibn'Arabi. *Bezels of Wisdom*. NY: Paulist Press Classics of Western Spirituality, 1980 (bản Anh ngữ của Ralph Austin).

Les illuminations de La Mecque [The Meccan illuminations], trans. Michel Chodkiewicz, W.Chittick, C. Chodkiewicz, Denis Gril, and James Morris. Paris: Sindbad, 1988.

- Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge*. NY: SUNY, 1989.
- Sells, Michael A. *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago University Press, 1994.

MUHAMMAD IQBAL

Sinh: 1873 ở Sialkot, Ấn Độ (nay là Pakistan).

Tử: 1938 ở Lahore, Ấn Độ (nay là Pakistan).

Tác phẩm chính: *Asrair- i Khudi* (Bí Tích của Bản Ngã), *Rumuz-i Bikhudi* (Vô Ngã Huyền Nhiệm), 1918. *Payam-i Mashriq* (Thông Điệp Đông Phương), 1923. *Bal-i Jibril* (Cánh Thiên Thần Gabriel), 1936.

Chủ điểm tư tưởng:

Văn hóa Muslim (Hồi giáo) bắt đầu thời kỳ Phục Hưng rực rỡ từ khi con người giác ngộ định mệnh con người, ý hướng vươn lên một cảnh giới đại đồng giữa nhân sinh và vũ trụ tự nhiên.

Người Hồi Giáo chỉ có thể giải phóng tâm linh khi ý thức được "giải thoát" là tự do cho từng cá nhân và cả xã hội.

Lịch sử nhân loại không phải là phản ánh ý chí Thượng đế hay Thiên mệnh.

Hồi Giáo cần phải được minh giải bằng nghĩa lý hiện thực, vượt thoát khỏi những ngôn ngữ huyền bí, hoặc giáo điều phi lý phi thực.

Iqbal sinh ra đời sau Tổng Khởi Nghĩa chống chế độ thực dân Anh quốc năm 1857, nhưng hơn hai mươi năm sau, tư tưởng của ông vẫn còn những ám ảnh vấn đề xã hội, chính trị, tôn giáo thời thuộc địa.

Ông học về thần học ở Sialkot và Lahore. Giai đoạn 1893 – 97, ông theo học Sir Edwin Arnold ở Phân Khoa Triết Học Á Đông ở Lahore, tốt nghiệp Cao học (MA) Về Triết lý. Về văn chương, thơ của Iqbal chịu ảnh hưởng phái Lãng Mạn, đặc biệt là Wordsworth và Coleridge. Năm 1905, ông học Luật khoa ở Đại học đường Cambridge rồi chuyển sang Triết học ở Đại học Công giáo Trinity, khởi sự nghiên cứu Hegel, Kant. Iqbal đoạt bằng Tiến sĩ triết học với luận án *The Development of Metaphysics in Persia (Quá Trình Phát Triển Siêu Hình Học ở Ba Tư)*, 1908.

Ngay khi hồi hương, ông nhận chức giáo sư Triết học ở Đại học Lahore. Nên nhớ rằng ngay từ hồi du học Âu châu, Iqbal đã theo tư tưởng Quốc gia tự do, và ủng hộ đảng Quốc Đại Ấn Độ.

Năm 1926, ông được bầu vào Hội đồng Lập pháp Punjab. Ông ủng hộ phong trào đòi quyền Hồi giáo tự trị, tách khỏi ách thống trị Ấn giáo (Hindu).

CÔNG CUỘC PHỤC HƯNG TRIẾT HỌC HỒI GIÁO

Iqbal vận dụng mọi nguồn tư tưởng thần học, huyền học, triết học Đông Tây biểu hiện thành thi ca để minh giải định mệnh con người – trong đó Tự do và Tình yêu được hiểu là yêu chân lý và Tự do vượt thoát giáo điều truyền thống cổ hủ – chứ không phải là tình yêu nam nữ hay quyền tự do dân chủ trong xã hội mà thôi.

Trong tác phẩm *Payam-i Mashriq (Thông Điệp Đông Phương)*, ông phê phán nhiều phương diện sinh hoạt thông tục trong văn minh Tây Phương, nhưng đồng thời ta lại thấy ông thâm nhận được tinh hoa tư tưởng Tây phương. Mặt khác, Iqbal bài xích lối diễn giải tư tưởng Hồi giáo bằng luận điệu tín ngưỡng chủ quan, phi lý, hoặc bằng ngôn ngữ bí hiểm làm che phủ mất tinh thần tự do, nhân ái, và khuất lấp cả tình yêu sự thật.

Trong cuốn *Asrar – i Khudi (Secrets of the Self)*, Iqbal muốn khơi tỏ những sự thực bí ẩn của *Bản ngã*, và cả cái *Vô ngã (Rumuz: Selflessness)*. Với cảm hứng “siêu ngã, hay siêu nhân” từ tư tưởng Nietzsche, ông phác họa chân trời bao la của thế giới đại đồng trong nhãn quan của *Bác Chí Nhân*, (al – insan al – kamil), toàn diện, toàn năng!

Iqbal được công nhận là một hiền triết, một nhà tư tưởng độc sáng, có tinh thần sáng tạo phong phú, nhất là ở những vần thơ tạo nguồn giao cảm giữa con người thông tục và cảnh giới tư tưởng hòa đồng giữa người Hồi giáo và các tôn giáo, tư tưởng, thi ca Đông Tây”.

SEYYED VALI REZA NASR

Tham khảo

- Ahmad, Aziz. *Iqbal and The Recent Exposition of Islamic. Political Thought*. Lahore, Pakistan: Muhammad Ashraf, 1950.
- Iqbal, Muhammad. *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: M. Ashrar, 1930.
- Malik, Hafeez. *Iqbal: Poet – Philosopher of Pakistan*. NY: Columbia University Press, 1971.
- Hakim, Khalifah’Abdul. “The Concept of Love in Rumi and Iqbal”. *Islamic Culture* (Hyderabad, India), 1950.
- Fernandez, A. “Man’s Devine Quest, Appreciation of Philosophy of the Ego according to Sir M. Iqbal”. *Annali Lateranensis*, (Rome), 1956.

SAYYID MUHAMMAD HUSAIN TABĀTABĀ'Ī

Sinh: 1903 ở Tabriz, Iran.

Tử: 1981 ở Qum, Iran.

Tác phẩm chính: *Usul Falsafah wa Rawish-I Realism* (Nền tảng Triết lý và Phương pháp Hiện thực) (1953 – 85).

Usul – i Falsafah – i Realism (Cơ sở Triết lý Hiện thực, 1976).

Falsafah – i Iqtisad – i Islam (Triết luận Kinh tế Islam, 1982).

Chủ điểm tư tưởng:

Hiện Thực là một chủ nghĩa xác nhận cõi Hiện sinh là Thực hữu. Phương pháp Hiện thực dẫn tới nhận thức về Thực thể Thiết yếu của Hiện sinh.

Triết học truyền thống Hồi giáo là dòng tư tưởng tương thích giao lưu giữa hai trào lưu triết học Đông và Tây.

Triết học Hồi giáo cần phải trang bị một phương pháp hợp lý và hữu hiệu để sẵn sàng đối phó với tư tưởng Tây phương nói chung, và chủ nghĩa Macxít nói riêng.

— — —

Tabataba'ī sinh trong một đại gia đình học giả và tu sĩ. Ông học trường đạo từ nhỏ. Năm 1923, Tabataba'ī tạm

biệt quê nhà sang Najaf, Iraq – để theo học đạo phái Shiite về irfan thần học (*kalam*) và luật học (*fiqh*). Sau đó, ông còn nghiên cứu huyền học và thần bí học (*irfan*). Năm 1934, Tabataba'ī hồi hương, về dạy triết học ở Tabriz.

Ông giảng dạy triết lý của tiền bối Mulla Sadra (mất năm 1641) theo vũ trụ quan Vô thường, *hikamat'ī muta'aliyah* (triết lý Siêu việt). Bởi vì vạn vật hữu hình xuất sinh từ siêu hình – “hữu sinh ư vô” – nên vô ngã, vô thường. Một tư tưởng rất gần với Lão và Phật. Cũng bởi vô thường mà vạn vật thường xuyên biến hóa và đổi mới. Tuy nhiên, quan niệm về Thượng đế của Hồi giáo là thực thể tuyệt đối, vĩnh hằng, hiện hữu ở riêng một cõi tách biệt với vũ trụ vạn vật. Tabataba'ī gọi chung những đặc tính là Thực Tính Thiết Yếu. Mặc dầu ông có tham khảo Phật giáo và Đạo học, nhưng vẫn duy trì một khái niệm Thượng đế đặc thù của Hồi giáo.

Chính khái niệm Thực tính đó là cơ sở của chủ nghĩa Hiện Thực, đối kháng với những chủ nghĩa Duy Vật và Hư vô luận Tây phương đang ào ạt xâm nhập thế giới Trung Đông.

Cộng Hòa Iran suy tôn Tabataba'ī là một trong những nhân vật phòng ngự văn hóa và ý thức hệ truyền thống, người cương quyết ngăn chặn làn sóng Duy vật phi lý và Hư vô luận Tây phương. Quan điểm Hiện thực duy linh của ông, trong những tác phẩm “*Những Cánh Cửa của Tri Thức*” (*Nahayah al – Hikmah*), “*Nền tảng của triết lý Hiện thực*” (*Usul – i Falsafah – i Realism*) chính là thành trì ngăn chặn chủ nghĩa duy vật.

Tabataba'ī chịu ảnh hưởng sâu đậm của thuyết “Siêu Nhân” (Superman) của F. Nietzsche, và Hiện tượng Luận Hiện sinh của M. Heidegger.

Tham khảo

- Nasr, Seyyed Hossein. *Shi'ism: Doctrines, Thought, and Spirituality*. Albany: SUNY Press, 1988.

- Tabataba'i. *Islamic Teachings: An Overview*, trans. R. Campbell. NY: Mustazafan Foundation, 1989. *Shi'ite Islam*, trans. Seyyed Hossein Nasr. NY: SUNY Press, 1975.
- *The Qur'an in Islam: Its Impact and Influence on the Life Muslims*. London; Zahra Publications, 1987.
- Corbin, Henry. *The Force of Traditional Philosophy in Iran Today*". Studies in Comparative Religion Winter, 1968.

Mục lục

<i>Lời nói đầu</i>	5
--------------------------	---

TƯ TƯỢNG ẮN ĐỘ

Những kiệt tác tư tưởng khuyết danh	9
-------------------------------------	---

– “Upanishads” - Áo nghĩa thư	10
– Bhagavad Gita - Chí tôn ca	17
– Shakyamuni - Phật Thích Ca Mâu Ni	21
– Đại sư Mahavira	28
– Nagarjuna - Long Thọ	31
– Vasubandhu - Thế Thân Bồ Tát	38
– Haribhadra	45
– Jayarasi Bhatta	48
– Shankara	53
– Ramanura	57
– Madhva	62
– Jayatirtha	65
– Nanak	67
– Rabindranath Tagore	71
– Mahatma Gandhi	83
– Sarvepalli Radhakrisnan	89
– Jarvahalal Nehru	94

TƯ TƯỢNG TRUNG HOA

Những kiệt tác tư tưởng khuyết danh 99

– Kinh dịch (Yi Jing/I Ching/Book of Changes)	100
– Sách Đại Học	118
– Trung Dung	122
– Khổng Phu Tử (Kongfuzi/Kung Fu-Zi/Confucius).	137
– Mặc Tử (Mozi/Mo Tzu)	150
– Lão Tử - Đạo Đức Kinh	159
– Trang Tử (Chuang Tzu/Zhuang Zi)	174
– Vương Sung (Wang Chong/Wang Ch'ung)	185
– Dương Hùng	192
– Hàn Phi Tử (Hai Fei Tzu)	200
– Tuân Tử (Hsun Tzu)	208
– Mạnh Tử (Mengzi/Meng Tzu/Mencius)	217
– Công Tôn Long (Kung Sun Lung)	223
– Đông Trạg Thư (Dong Zhong Shu/Tung Chung-Shu)	230
– Quách Tượng (Guo Xiang/Kuo Hsiang)	234
– Huyền Trạg (Hsuan Tsang/Xuanzang)	238
– Cát Tạng (Jizang/Chi-Tsang)	244
– Huệ Năng (Huineng)	248
– Pháp Tạng (Fazang/Fa-Tsang)	254
– Chu Đôn Di (Zhou Dunyi/Chou Tun-I)	258
– Trương Tái (Zhang Zai/Chang Tsai)	264
– Trình Hạo và Trình Di (Cheng Hao & Cheng Yi)	268
– Chu Hy (Zhu Xi/Chu Hsi)	272
– Vương Dương Minh (Wang Yang Minh-Wang Yang-Minh)	278

– Đái Chấn (Dai Zhen/Th Chen)	285
– Khang Hữu Vi (Kang Youwei/Kang Yu-Wei)	288
– Đàm Tự Đồng (Tan Ssu-Tung)	295
– Tôn Dật Tiên (Sun Yixian/Sun I-hsien)	299
– Mạo Trạch Đông (Mao Tse Tung)	307
– Phùng Hữu Lan (Fung Yu-Lan)	315

TƯ TƯỢNG NHẬT BẢN

323

– Shotoku Taishi	324
– Kukai	330
– Honen	334
– Dogen	338
– Fujiwara Seika	345
– Suzuki Shosan	349
– Motoori Norinaga	351
– Nishida Kitaro	354
– Tanabe Hajime	358
– Nishitani Keiji	361

TƯ TƯỢNG TRIỀU TIÊN

367

– Wonhyo	368
– Chinul	373
– Yi T'oegye	379
– Hyujong	384
– Yi Yulgok (Y'i I)	387
– Han Yongun	392

– Al-Kindi	399
– Abu Bakr Al-Razi	403
– Al-Farabi	408
– Avicenna (Ibn Sina)	413
– Quashayri	419
– Al-Ghazali	425
– Shahrastani	431
– Ibn Arabi	436
– Muhammad Iqbal	441
– Sayyid Muhammad Husain Tabataba'i	444

NHỮNG TƯ TƯỞNG GIA VĨ ĐẠI PHƯƠNG ĐÔNG

(Sách tham khảo)

- IAN. P. McGREAL -

Chịu trách nhiệm xuất bản :

PHAN ĐÀO NGUYỄN

Chịu trách nhiệm bản thảo :

TRẦN DŨNG

Biên tập : Hà Anh Thu

Trình bày : Thiên Chương

Vẽ bìa : Hs Nguyễn Hùng

Sửa bản in : Hà Nguyên Thạch

NHÀ XUẤT BẢN LAO ĐỘNG

175 Giảng Võ, Hà Nội

ĐT: 8560006 - 8515380 - Fax : 04.8515381

Email : nxbladong@fpt.vn

Liên kết xuất bản :

CTY VĂN HÓA MINH TRÍ - NS. VĂN LANG

25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TPHCM

ĐT : 8.242157 - 8233022 - Fax : 84.8.235079

In 1000 cuốn khổ 14.5x20.5cm tại Xưởng in CN Trung Tâm Hội Chợ Triển Lãm Việt Nam. Giấy phép xuất bản số 1478/XB-QLXB Cục xuất bản cấp ngày 13.10.2004. Trích ngang KHXB số 16-1478/QLXB Nhà xuất bản Lao Động cấp ngày 9.6.2005. In xong và nộp lưu chiểu quý 3 năm 2005.

IAN
P.McGREAL

những **TU**
TƯỞNG
GIA
VĨ ĐẠI
PHƯƠNG ĐÔNG

- ♦ Công trình nghiên cứu cô đọng và sâu sắc, tổng hợp tài liệu và kiến văn của hơn 40 học giả Đông Tây, hy vọng thiết lập được một nền tảng cho diễn đàn tư tưởng để độc giả có thể hình dung ra hoạt cảnh văn hóa phương Đông hơn 25 thế kỷ, suốt từ thời đại "Bách gia chư tử" đến hiện đại
- ♦ Đúc kết tinh hoa tư tưởng của từng triết gia, từng trường phái từ Trung Hoa, Ấn Độ, Nhật Bản, Triều Tiên cho đến vùng Trung Đông.



Nhà Sách
VĂN LANG

25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM

ĐT: 8242157 - 8233022 - FAX: 8235079

9 Phan Đăng Lưu, Q.BT, TP. HCM-ĐT: 8413306

E-mail: vanlangmt@yahoo.com



8 935073 012846

Giá: 65.000đ