

Nguyễn Đăng Trúc

Tiếp Cận Tư Tưởng Việt Nam và Vấn Đề Triết Học



Định Hướng Tùng Thư

*Tiếp Cận
 Tư Tưởng Việt Nam
 và
 Vấn Đề Triết Học*

ISBN 2-912554-28-4

Hình bìa tranh dầu HS Trần Quang Ngọc
Coll. Gđ. Nguyễn Đăng

Tiếp Cận Tư Tưởng Việt Nam
© Nguyễn Đăng Trúc

Định Hướng Tùng Thư Xuất bản 1999

ISBN 2-912554-05-5

Tái bản 2004

ISBN 2- 912554 - 28 - 4

13G rue de l'ILL - 67116 Reichstett - France

Nguyễn Đăng Trúc

**Tiếp Cận
Tư Tưởng Việt Nam
và
Vấn Đề Triết Học**

ISBN 2- 912554 - 28 - 4

**Định Hướng Tùng Thư
Tái bản 2004**

13G rue de l' ILL, 67116 Reichstett - France

Mục lục

<i>Lời dẫn nhập</i>	9 - 15
----------------------------	--------

Quyển một

Vấn đề triết học và truyền thống tư tưởng Việt Nam

***Tập I* Vấn đề triết học trong thời đại khoa học**

Vấn đề triết học	17 - 21
Những tiền đề của triết học truyền thống	23 - 30
Những tiền đề triết học của thời đại tân kỳ	31 - 49
Hư vô chủ nghĩa - Mặt trái của triết học	51 - 58
Bên lề triết học	59 - 73
Vấn đề triết học và văn hóa Việt Nam	75 - 81

***Tập II* Bách Nam và Bách Việt**

Bản văn <i>Truyện Hồng Bàng</i>	84 - 88
Hướng về Nam	89
Cha sinh Mẹ dưỡng - Vấn đề thủy tổ con người	91 - 95
Âu Cơ - Trục giác thân phận tại thế	97 - 104
Chân tính và thời gian	105 - 126
Tương Dạ hay Tâm Đạo	127 - 145
Bách Nam là thủy tổ Bách Việt	147
 Tài liệu tham khảo	 148 - 155

Lời dẫn nhập

Vào khoảng giữa tiền bán thế kỷ 20, trước cao trào Việt-hóa văn học với những lối định hướng khác nhau, hoặc bảo tồn nếp cũ của truyền thống Á Đông, hoặc đoạn tuyệt với nếp cũ để triệt để theo chân trời mới của Tây phương, kẻ sĩ Sào Nam Phan Bội Châu đã lên tiếng trong Phàm-Lệ của cuốn *Khổng Học Đăng* như sau:

"Cái danh từ học cũ chẳng phải là cái đồ để đánh cặp áo mũ cân đai đâu? Cái danh từ học mới chẳng phải là cái môi để hút gạt mẻ đay kim-khánh đâu..."!

Hễ ai đọc bản sách này, trước phải lập định một cái chí khí tự nhiên rằng: "Ta là Khổng Tử, ta là Mạnh Tử, ta là Bá Lạp Đồ (Platon), ta là Khang Đức (Emmanuel Kant), chẳng qua đời tuy có xưa nay, đất tuy có đông tây, mà tâm lý in như nhau, thánh hiền tức là ta, ta tức là thánh hiền; ta chỉ là người hậu tiến của cổ nhân mà thôi. Có chí khí ấy thời đọc quyển sách này mới thích.

Nếu ai chưa đọc sách này mà trước đã có một ý kiến sẵn: định làm nô lệ cho người đời xưa, hay

định làm nô lệ cho người đời nay thời xin chớ đọc"¹.

Mặc dù còn vào giai đoạn ngập ngừng khi ứng dụng chữ triết học và triết lý, nhưng dường như mặc nhiên cụ Phan đã xếp cuốn *Khổng Học Đăng* vào loại sách thuộc bộ môn này. Trong phần Phàm Lệ cuốn sách, tác giả nói phớt qua rằng:

"Tác giả nói học cũ là nói chân triết lý của Á châu từ thuở xưa"².

Nhưng một cách minh nhiên, khi mở đầu phần Phàm Lệ, tác giả khẳng định:

*"Mục đích người làm bản sách này là cốt phù trì nhân đạo; nếu ai không để lòng vào **nhân đạo** thời xin chớ đọc"³.*

Cuốn sách *Khổng Học Đăng* được viết vào những ngày Phan Bội Châu bị cầm cố ở Huế, khoảng 10 năm trước khi tiên sinh qua đời, hẳn không nhằm mục đích tranh dành hơn thua với ai, cũng không nhằm để cống hiến một kiến thức nào mới mẽ, ngoài ưu tư duy nhất như tác giả nói: ***phù trì nhân đạo***".

"*Nhân đạo*", đối tượng của Học, dù mang tên cũ là *giáo* hay *đạo*, tên mới là *triết học*, *chủ thuyết*...thì căn cơ không nằm trong bì phu mang tính lịch sử, nhưng là đào bới cái nguồn chung vượt thời gian để lắng nghe được lời tra vấn mình "Con người là ai?".

¹ Sào nam PHAN Bội Châu, *Khổng Học Đăng*, Khai Trí, Sài Gòn xb, 1973, Phàm lệ, 1929.

² *Sđd.*, phần Phàm Lệ.

³ *Sđd.*

Vì thế, dường như nghịch lý khi tác giả vừa cống hiến cho hậu thế một sự hiểu biết về Khổng học, lại vừa nhấn nhủ: "ta là Khổng Tử".

Vậy cái gì đã định được cái nền của "Học"? Hẳn không phải cái xưa nơi Khổng, nơi Platon hay Kant, cũng không phải cái mới của kiến thức tân kỳ của ta hôm nay, nhưng là cái có thể giúp con người vượt lên cổ kim của lịch sử để có được điều mà Phan tiên sinh gọi là "*Chí khí tự nhiên*", dám bước đi trên con đường chung của con người (*nhân đạo*). Cái học đó không có chủ định truy tìm "*cái gì*" dù cao siêu đến mấy theo định kiến của ta, nhưng chỉ nêu lên một thắc mắc duy nhất "*là người, làm người*". Và nó sẽ không cống hiến cho ta một lợi ích nào trong khuôn khổ ứng dụng vào việc tăng tiến các kiến thức sự vật, sử dụng sự vật.

Vì cái học mà thánh hiền như Khổng, Lão cũng bất cập, mà bậc người dân giả cũng có thể với đến ⁴, nên Phan Bội Châu có thể nói "*ta là Khổng Tử*".

Do đó, cũng có thể nói cuốn *Khổng Học Đăng* là một trang sách trong một cuốn sách có tính cách tượng trưng của thi sĩ Mallarmé:

" *Một cuốn sách không bắt đầu cũng không chấm dứt, và chẳng có thể ví như thế* " ⁵.

Cái học mà Phan tiên sinh gọi là "nhân đạo", không làm nô lệ cho người đời xưa, cũng không làm nô lệ cho người đời nay, vì phương cách diễn đạt xưa - nay tuy có khác, nhưng người là người và đạo làm người là một "Thể", không phải của riêng ta mà cũng không đặc quyền

⁴ Xem Trung Dung 12.

⁵ Jacques SCHERER, *le "livre" de Mallarmé*, Paris 1957, feuillet 181.

gì của Tây phương, không ưu đãi người xưa, cũng không là sở hữu của một xã hội nào trong tương lai.

Vượt qua tiền kiến nhốt Cái Học này vào khuôn lịch sử của một nếp suy nghĩ gọi là luận lý - siêu hình học Tây phương, nhà tư tưởng Karl Jaspers đã dám gọi Socrate - Đức Phật - Đức Giê-su là những đại triết gia; và mô tả sự thể hiện nội dung "Triết" như một Nền cao cả của "nhân đạo" như sau:

" Người cao cả không phải chỉ là người am tường thời đại mình bằng những suy tư riêng, nhưng còn xuyên qua thời đại đó để đụng đến Vô-tận. Nền tác phẩm và cuộc đời của người cao cả chứa đựng một cái gì siêu vượt, nội dung siêu vượt làm cho người ấy trở thành một phát ngôn nhân tự căn nói với tất cả các thời đại, với tất cả mọi người " ⁶.

Người Việt ta hôm nay, người đang sống trên mảnh đất quê hương, hay lưu đầy nơi xứ người, chúng ta có lẽ đã vượt qua những ray rứt trong việc chọn lựa cái học cũ - hay cái học mới. Cái cũ như một lối học để làm quan, thay vì ưu tiên làm người, mãi miết lặp lại những câu nói của người xưa tưởng chừng đó là Đạo nằm trong quyền uy riêng của một lớp người của quá khứ, nay đã bị chính định luật biến đổi của thời gian tống khứ đi. Và người người đang tiến về cái học mới hứa hẹn nhiều kiến thức sự vật và giúp con người sở đắc được nhiều tiện nghi.

Từ cái học mới này, nhiều học giả, nhà nghiên cứu, triết gia đặt vấn đề xem người Việt chúng ta có một nền

⁶ Karl JASPERS, *les Grands Philosophes*, tập I, Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus, ed. Plon 1989, Paris trd C. Floquet et autres, tr. 36.

"*quốc học*" không? Có người thì cho là không, như các học giả Dương Quảng Hàm, Trần Trọng Kim đã nhận xét. Gần đây có nhiều vị chủ trương là có; và không những là có mà còn hơn cái học của người ta nữa!

Nhưng cái Học mà Phan tiên sinh cho phép ta nói: ta là Khổng-Tử, ta là Platon, cái Học cho phép ta vượt ra khỏi vòng nô lệ của người xưa, cũng như người đời nay; cái Học làm người (*Nhân đạo*), chứ không phải là hiểu và sử dụng vật chất; cái Học dường như không có điểm khởi đầu nơi lịch sử hay chấm dứt trong một thời đại nào của lịch sử : cái học "làm người" đó như chỉ là âm vọng réo gọi bên lề của lịch sử dân tộc ta trong suốt thế kỷ qua.

Và không phải đó là vận mệnh bi đát của dân tộc ta trong suốt thế kỷ nay, dù rằng thời đại ta đang sống là điều đáng làm ta suy nghĩ hơn cả. Vận mệnh quên lãng "làm người" để chuyển tráo thành một dự phóng nào đó của con người - làm *quan* trong một thể chế quân chủ hay làm *dân* trong một thể chế dân chủ; vâng phục trật tự xã hội có trên dưới đi kèm với việc bảo vệ các tập tục, lễ nghi..., hay tự do triển nở các tài năng và sở thích, truy tìm các kiến thức khoa học càng ngày càng sâu rộng, sản xuất và sử dụng đầy đủ của cải vật chất... - , vận mệnh quên lãng chính con người và ý nghĩa làm người của mình như thế thực ra là một nguy cơ "nô thuộc" trường kỳ của bất cứ một nền văn hóa nào, một thời đại nào, vì nó là một phần của nghiệp làm người.

Nhưng trong thực tế của cuộc phiêu lưu của con người trong thời gian lịch sử, như sự biểu lộ khả năng nguyên thủy là "quên" gắn bó với thân phận của mình, thì con người, vì nó vẫn là con người, bất chấp những nỗ lực cố quên, vẫn không thể dập tắt được âm vọng từ "Đại-ký-ức" buộc mình phải nhớ.

Cái Học mà Phan tiên sinh thoáng gợi lên, nay sẽ tìm được dấu chỉ trong cuộc tương tranh giữa "*nhớ*" và "*quên*" nơi "*cõi người ta*".

Từ "*cõi người ta*" hàm ngụ một cuộc tương tranh của thân phận làm người đó, chúng ta lần mò tìm kiếm những vết tích trong văn học của dân tộc, trong sinh hoạt và dự phóng của chính chúng ta hôm nay để tiếp nhận lại cái hồn của nền văn minh - văn hóa của chúng ta.

Lịch sử đang tiếp diễn, ai có thể tiên đoán được rằng sẽ không có những bước nhảy vọt bất ngờ trong tương lai; những ngôn ngữ diễn tả cô động sinh hoạt suy tư về chính thân phận làm người có thể mặc nhiều cái áo khác nhau trong lịch sử, như Đạo, Giáo, tư tưởng, triết học...*(và rồi đây có thể có một chiếc áo mới khác)* với những phương thức diễn tả khác nữa, nhưng điều quan trọng là đừng mất cái hồn, sự sống trường tồn bên trong.

Vì "*Chỉ có cái gì tồn tại mới khai tâm chúng ta*"⁷.

⁷ R.M. RILKE, *Sonnets à Orphée*, 1, 22, trad J.F. Angelloz.

tập I

vấn đề triết học
trong thời đại khoa học

Vấn đề triết học

Việt Nam có triết học hay không? Câu hỏi này đặt ra cho chúng ta, tưởng chừng như triết học là một yếu tố quan trọng cho sinh mệnh của dân tộc.

Nhưng lịch sử của nhân loại vào cuối thế kỷ 20 đồng thời cho chúng ta có cảm tưởng lối đặt vấn đề như thế xem ra phản động, lỗi thời.

Và đó là một vấn đề công hiến cho chúng ta suy tư.

Cuối thế kỷ 19, F. Nietzsche khám phá rằng bước đi của triết học truyền thống khởi từ thời Socrate của Hy-lạp đã dựa trên những nền tảng lung lay; tiến trình của triết học đó không phải là sự sinh động của tư tưởng con người, nhưng là một giấc mơ liên li của những con người trốn chạy trước những thách đố đầy cam go của cuộc sống, vốn là một bi kịch của Thiên nhiên. Nói cách khác càng hướng về tương lai, vận mệnh của nhân loại chịu sự chi phối của lối tư tưởng triết học truyền thống sẽ đi dần đến cảnh tiêu điều. Ông gọi tiến trình đó là "*sa mạc lớn dần*".

Trong tiền bán thế kỷ 20, triết gia M. Heidegger dựa vào sự kiểm thảo về nền tảng triết học của Kant, xác minh rằng hư vô chủ nghĩa mà F. Nietzsche nêu lên trong câu nói "*Thượng đế đã chết*" đi liền với thách thức "*Phải chăng chúng ta sẽ lạc loài trong cõi hư vô bất định?*"

không phải chỉ là một chủ trương nói ngược lại những nội dung tích cực về hữu thể của triết học truyền thống.

Nhưng

"hư vô chủ nghĩa đúng hơn, nếu được suy tư ngay từ yếu tính của nó, là một vận hành nền tảng của Lịch sử Tây phương. Nó mang một tầm quan trọng sâu xa đến độ tiến trình khai triển nó chỉ có thể được đem lại những tai ương cho toàn thế giới. Hư vô chủ nghĩa, trong lịch sử của thế giới, là một vận hành đẩy đưa các dân tộc trên trái đất vào khối quyền lực của thời tân kỳ" ⁸.

Nói cách khác, các nhà tư tưởng đã thấy rằng chuyển biến của lịch sử nhân loại được điều hành bởi lối triết học truyền thống này sẽ đào thải chính sinh hoạt gọi là triết học, đồng thời xoá luôn ý định nguyên thủy đồng hóa tư tưởng con người với lối suy tư triết học đó. Vào thời kỳ mà Martin Heidegger nêu lên những nhận định trên, sinh hoạt triết học đang phát triển cao độ, đặc biệt những năm sau cuộc đại chiến lần thứ hai ⁹. Cũng khoảng vào thời gian này, vào giữa thế kỷ 20, G. Gusdorf nhận định rõ hơn về sự suy tàn hầu như tất yếu của triết học trong Thời tân kỳ của lịch sử nhân loại đang diễn ra như sau:

⁸ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, 1949, trad. Wolfgang Brokmeier - Nille, éd., Gallimard, 1962.

⁹ Xem câu nói của M. Heidegger trong *Qu'appelle-t-on penser?* 1954 "có ai ngày nay có thể cho rằng chúng ta chưa hề tư tưởng, khi nơi nơi đều có sự lưu tâm đến triết học, đều muốn truyền bá triết học ngày càng rộng rãi, và mọi người muốn biết về tình hình tiến triển của nó?" Trad. A. Becker et G. Granel, P.U.F, Paris, 1959, tr. 23.

*" Sự phân công trí thức càng ngày càng rõ nét giản lược nhà siêu hình học, không còn có một lãnh vực rõ rệt nào để đối chiếu, vào vai trò đáng phiên của một chuyên gia về các ý tưởng tổng quát. Mỗi một lãnh vực của hiểu biết chịu chi phối bởi sự hướng dẫn của những kỹ thuật gia có khả năng chuyên môn, không chỉ giỏi nói mà còn hoạt động hữu hiệu. Triết gia được đánh giá là một mẫu người không có tài năng chuyên môn nào cả, lời nói ra không có một ý nghĩa gì thiết thực, nên vấn đề đặt ra là có nên nuôi thêm một miệng ăn không mang lại lợi ích gì nữa hay không - Vấn đề mà một vài chế độ chính trị đã có cách trả lời thỏa đáng...Nhân loại ngày nay đã trở nên trưởng thành, sở đắc những phương tiện mới để hiểu biết và hành động. Siêu hình học từ nay chỉ là bộ xương khô đã bị chôn vùi từ một thời dĩ vãng. Sự ngoan cố tồn tại có thể làm trở ngại cho sự tiến bộ cần thiết của văn minh. Vấn đề là xem xét siêu hình học ngày nay có một ý nghĩa và một phần vụ nào không? "*¹⁰.

Câu trả lời vào cuối thế kỷ 20 dựa vào thực tế lịch sử, là "không".

Nói rằng "không", không có nghĩa là bộ môn triết học không còn nằm trong các chương trình học cấp trung và đại học ở các quốc gia, hay sách vở viết về triết học không còn được xuất bản và lưu hành. Nhưng "không" ở đây có nghĩa rằng vai trò mà triết học được truyền thống văn hóa Tây phương đánh giá như là thách thức về nền tảng của tư tưởng và sinh hoạt con người thì ngày nay đã

¹⁰ G. GUSDORF - *Traité de Métaphysique* - Armand Colin, Paris, 1956, trg. 81.

được giải quyết bằng khoa học, tiêu chuẩn vững chắc để đánh giá chân lý. Triết học bây giờ được xem là một bộ môn nghiên cứu về tiến trình kiến thức tiền khoa học, hoặc là tổng số những giả thuyết thúc đẩy khoa học phát triển và sẽ được xác minh lại dựa trên những tiêu chuẩn của chính khoa học.

Platon cho rằng điểm khởi đầu và động lực thúc đẩy suy tư triết học là *sự ngạc nhiên*. Nhưng tâm thức con người ngày nay đánh giá sự ngạc nhiên đó chẳng qua là tình cảm của con người ở vào tình trạng chưa phát triển về sự hiểu biết khoa học. Jean Brun nhận định về tâm thức phổ biến của con người văn minh ngày nay như sau:

" Các bộ môn khoa học và thiên nhiên, các bộ môn khoa học về con người, các ngành khoa học về kinh tế, các chủ thuyết triết học thực nghiệm, cũng như các chủ thuyết triết học về lịch sử, muốn giải thoát chúng ta khỏi một sự ngạc nhiên được quan niệm như là mặt trái của sự ngu muội, một dấu chứng của một tình trạng thiếu hiểu biết, vướng mắc những hậu quả của tâm thức tiền luận lý " ¹¹.

Như thế đặt vấn đề dân tộc Việt Nam có hay không có triết học để làm gì? Chúng ta phải chăng đang sống trong một xã hội nói rộng có tính cách toàn cầu, mà văn minh khoa học kỹ thuật Tây phương được tiếp nhận như một tiến trình tiến hóa phổ quát, thế thì câu hỏi có lẽ xem ra hữu lý và cấp thiết hơn cho sinh mệnh của dân tộc là *"Dân tộc Việt Nam đã có những tiến trình phát triển khoa*

¹¹ Jean BRUN, *Les Conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, PUF Paris, 1961, tr. 1.

học như thế nào", thay vì đặt câu hỏi có tính cách xa xỉ về vấn đề triết học?

Trước thắc mắc này, có người lại nêu lên, cũng rất tổng quát, rằng khoa học chỉ giải quyết vấn đề "*thành công*", còn triết học là ưu tư cho vấn đề "*thành nhân*".

Nhận định này buộc ta phải đào sâu thêm về chính nội dung và nền tảng triết học.

Điều mà chúng ta gọi là "*thành nhân*" cũng là điều mà triết học muốn tìm đến, dù chúng ta có dùng chữ đó theo một nghĩa rộng rãi (*như khi dùng chữ triết học Đông phương, triết học Việt Nam*) hay dùng theo nghĩa hẹp đúng theo truyền thống trường ốc và lối suy tư đặc loại của Tây phương.

Vấn đề hiện nay làm ta ngạc nhiên là tại sao còn tồn tại một nỗi nhớ nhung nào đó để thoáng thấy một sự phân cách giữa "*thành nhân*" và "*thành công*", trong khi tiến trình lịch sử được hướng dẫn bởi tư tưởng truyền thống triết học Tây phương chứng thực là khoa học được nhìn nhận như là sự hoàn thành của triết học. Thắc mắc đó phải chăng là vết tích của một quá trình lịch sử quá khứ mà một số người lạc hậu chưa gột bỏ được để đồng hành với đà tiến hóa của nhân loại, hay đây chính là triệu chứng con người giật mình trước lịch sử đang trên đà dẫn đưa nhân loại đến sự hủy diệt nhân tính.

Trả lời câu thắc mắc đó buộc ta quay lại xem giữa mục tiêu của triết học đặt ra ngay từ bước đầu và tiến trình mà triết học đã thực hiện qua lịch sử có ăn khớp với nhau, hay từng gặp phải những bước sảy trật.

Những tiền đề của triết học truyền thống

Theo các tác phẩm cổ điển, "*triết học bắt nguồn ở Milet vào thế kỷ thứ 6 trước công nguyên*"¹².

Khi nêu lên lối suy nghĩ phổ cập này của người Tây phương qua các thế kỷ, G. Gusdorf ngạc nhiên về lối nhận định còn mơ hồ, thiếu kiểm chứng:

" *Như thế thì trước thế kỷ thứ 6 không có gì xảy ra hay sao, và những nơi khác ngoài Milet thì sao?*"¹³.

Nhưng, mỗi lần đối đầu với những xã hội văn minh khác, những nếp suy tư khác mình, thì như để biện minh cho nền tảng suy tư triết học truyền thống Hy-lạp Tây phương, người ta vội đưa ra một đặc tính phổ quát như một đặc quyền đương nhiên của truyền thống ấy về sở đắc chân lý nhằm tuyển lựa, thanh lọc mọi yếu tố dị biệt. Nhưng liệu Tây phương hóa được đồng hóa với một tiến trình phổ biến chân lý cho mọi dân tộc theo một mẫu

¹² G. GUSDORF, *Traité de Métaphysique*, ed Armand Colin, Paris, 1956, trg. 7.

¹³ *Sdd.*, tr.1.

mực riêng của mình như thế, thực sự có một cơ sở nào vững chắc để xác minh không? Cho đến nay, người ta thường dựa vào thực tế lớn mạnh của Tây phương về đủ mọi mặt trên các phần đất của thế giới để mặc nhiên nhìn nhận tính phổ quát này, nhưng sự kiến hiệu của sức mạnh bên ngoài trong một giai đoạn của lịch sử nhân loại có phải là một tiêu chuẩn tất yếu để định giá tư tưởng và triết học không?

Kỳ thực ngay khi nêu danh Socrate như một mẫu móc khởi nguyên cho lịch sử của triết học truyền thống, thì người ta đã chứng kiến một thực tế ngược lại quan điểm này: Socrate được đánh giá là người tiên phong đưa chân lý từ trời xuống nơi tâm hồn của con người, Socrate đó đã không phải là người ở bên lề của một xã hội lịch sử lấy sự kiến hiệu của hành động thay cho suy tư khám phá chân lý hay sao? Socrate đã không bị những quyền lực xã hội chính thức lên án tử hình, và đồng thời lại được truyền thống triết học tuyên dương là con người xem ra như thua cuộc trước phán đoán của xã hội lịch sử đương thời, nhưng đã chiến thắng trong chân lý hay sao?

Nhưng Socrate chết cho chân lý và đi ngược với trào lưu lịch sử đó đã bị truyền thống triết học lãng quên; người ta chỉ còn biết đến một Socrate được giản lược vào nhân vật đề cao lý trí vạm vỡ của con người trong sự hiểu biết về chính mình, cũng như thần thánh và vũ trụ bên ngoài:

" Lịch sử triết học, được đồng hóa với kỷ nguyên Socrate, tự cho mình có phận vụ tập hợp những hình ảnh của những ai đã đặt vấn đề triết học như Socrate và khai triển vấn đề theo đúng các phương pháp tương tự như phương pháp của ông. Nên khởi đầu cũng đã là hoàn tất. Bắt đầu với Socrate, thì

*chấm dứt cùng với ông ấy; người ta thu hẹp toàn bộ tư tưởng nhân loại vào mấy bức tường của một truyền thống. Tên của Khổng Tử sẽ không được nhắc đến, kể cả tên của Đức Phật - và tên của Đức Giêsu chỉ được nêu lên qua ngõ ngách của một lối biến thể, gọi tên là học thuyết Socrate Kitô giáo. Emile Bréhier nói rõ ràng như thế này: Nếu không có sự trung gian của Socrate, không có triết học Kitô giáo (Histore de la Philosophie T.I., trang 494) "*¹⁴.

Socrate đã được tôn vinh là khởi đầu và là điểm chấm dứt của triết học vì triết học chỉ được hiểu là sự "*hiểu biết*".

"Hiểu biết" được rút ra từ câu châm ngôn ghi trước mặt đền thờ Delphes "*Người ơi hãy tự biết mình*", mà Socrate nhắc lại như tóm kết về sự khôn ngoan mà ông truyền bá; nhưng nội dung của nó đã không được hiểu trong toàn bộ tương quan giữa câu này và cảm nhận riêng của Socrate:

"Người ơi hãy tự biết mình"

*"Và tôi, Socrate tôi tự thú là điều tôi biết duy nhất chính là tôi không biết gì cả"*¹⁵.

Thực ra cái mới nơi Socrate là lấy chính cuộc đời, cảm hứng và kinh nghiệm của mình để diễn tả nỗi khát khao nơi tâm hồn con người hướng về chân lý thay cho lối diễn tả bằng thi ca, huyền thoại và bi kịch trước đó của Hy-lạp. Kinh nghiệm thiết thân này đi kèm với một

¹⁴ *Sđd.*, tr. 8.

¹⁵ PLATON, *Apologie* 21b, 23b.

lời nói thông thường của những đối thoại, giao tiếp hằng ngày của con người trong cuộc sống thực tế. Nhưng hình thức trình bày mới này không may xoá bỏ hay lờ đi những thảm kịch cam go của thân phận làm người; một thân phận bị thúc bách bởi lời mời gọi ý thức về bản tính chân thật của mình, đồng thời lại cảm nhận một giới hạn không vượt qua nổi.

Vượt lên trên hình thức diễn tả trước thời ông, Socrate đã dám cập nhật bi kịch làm người từng được trình bày ở đẳng xa, trong huyền thoại và lối diễn tả có tính cách quần chúng về sân khấu, bi kịch, để đưa vào hiện sinh và ngôn ngữ của mỗi người, và cụ thể là của cuộc đời ông.

Tuy thế, F. Nietzsche đã nêu lên một Socrate mơ mộng ngây ngô chủ trương lấy sự hiểu biết của mình để xác minh nền tảng chân lý như một vật có sẵn trong tầm tay, một Socrate đã chấm dứt truyền thống bi kịch Hy-lạp... Nhận định như thế phải chăng còn câu chấp về hình thức diễn đạt hoặc giả không muốn biết đến một Socrate nào khác ngoài hình ảnh giản lược của truyền thống triết học gán cho Socrate!

Truyền thống triết học Tây phương, mặc dù vẫn có trong tay những tài liệu này về Socrate (*phần lớn qua các tác phẩm của Platon*), nhưng lạ thay mỗi lần nhắc lại Socrate như bậc thầy khai sáng ra triết học thì người ta lại chuyển ông thành một nhân vật trong bài thơ về Hữu thể của Parménide.

Phần mở đầu của bài thơ ấy hầu như diễn tả tóm gọn nội dung mà truyền thống Tây phương gán cho Socrate:

"Những con ngựa cái chở tôi, đã dẫn tôi viễn du theo đúng như những gì mà lòng tôi có thể mong ước, vì chúng đưa tôi qua con đường phong phú của mạc khải thần thánh; con đường xuyên qua cái thị thành, dẫn lối kẻ hiểu biết " ¹⁶.

Tư tưởng ví như một giấc mơ, vượt lên trên thân phận con người trong thời gian - không gian, để đi vào *cảnh vực của chân lý mở toang* ra cho con người.

Từ trong chân trời mới đó, từ nay triết học mở ra, đặt nền trên một xác quyết:

"Suy tư và hữu thể chính là đồng nhất" ¹⁷.

"Hiểu biết" được gọi là suy tư triết học khi đặt nền sự suy tư đó trên sự am tường tiên thiên rằng **"suy tư và hữu thể chính là đồng nhất thể", và con người nắm được khả năng quán triệt sự đồng nhất này.**

Đó là hai tiền đề căn bản thiết định bản chất và tiến trình của triết học Tây phương giải minh câu nói của G. Gusdorf: *người ta khởi đầu với Socrate, thì cũng chấm dứt với ông*. Thực ra chính trong bài thơ của Parménide cũng đã có một câu tương tự:

"Mọi sự đến với tôi là một, từ nơi đó tôi khởi đầu, và cũng chính nơi ấy tôi sẽ trở về lại" ¹⁸.

Nói một cách khác

¹⁶ *Sdd.*, số III

¹⁷ *Sdd.* Số III

¹⁸ *Sdd.*, số V.

"tất yếu rằng điều có thể suy tư và nói lên được, điều đó phải là hữu thể" ¹⁹.

Xuyên qua lịch sử triết học Tây phương và ảnh hưởng của lối thiết định bản chất và tư tưởng con người khởi từ các tiền đề được xem là tất yếu và không cần xét lại này, đã có nhiều phương cách để khai triển về hai lãnh vực suy tư và hữu thể; và từ đó có những hình thức diễn đạt khác nhau.

Nhưng tiêu chuẩn có thể đánh giá chân lý của triết học là làm sao tìm được sự tương hợp giữa suy tư, đối tượng của suy tư (hữu thể) và phương cách diễn đạt, tiền kiến rằng cả ba là một nhất thể.

Chúng ta không liệt kê ra đây những diễn tiến của lối suy tư triết học này qua nhiều thời đại lịch sử, rất đa tạp với những hệ thống và tên gọi khác nhau. Nhưng cuộc viễn du có qua *"bao nhiêu thị thành"*, nghĩa là xuyên qua bao hệ thống khác nhau thì hai tiền đề trên vẫn là tiêu chuẩn để xác minh tên gọi của chúng.

Và câu hỏi đáng làm ta suy nghĩ vào thời đại của chúng ta là tại sao có sự đào thải triết học đồng thời với sự xuất hiện của khoa học.

Thông thường người ta tránh né trả lời trực tiếp vào nội dung của thắc mắc về sự đào thải bộ môn và sinh hoạt triết học, hoặc về sự quên lãng tính cách nền tảng tối thượng của suy tư triết học được đồng hóa với yếu tính của con người, mà chỉ nhắc lại sự phân biệt có tính cách truyền thống giữa triết học và khoa học dựa vào đối tượng riêng của mỗi bộ môn. Khoa học được hạn chế vào các đối tượng hữu hình, có thể nói thuộc trật tự thiên

¹⁹ *Sdd.*, số VI.

nhiên, vật chất, còn triết học có đối tượng là "*con người suy tư*", hiểu biết được nguyên lý của các sự vật ²⁰.

Thực ra sự phân biệt đó không còn ăn khớp với diễn tiến sinh hoạt của khoa học ngày nay. Một mặt những sinh hoạt được xem là phần đất riêng của triết học truyền thống đều chuyển dần qua lãnh vực của khoa học, được gọi chung một cách như đã quen thuộc là khoa học nhân văn, ngay cả bộ môn gọi là khoa học tôn giáo. Và trong viễn tượng đó, người ta không hiểu tại sao triết học còn tự nhận rằng sự hiểu biết các nguyên lý của các sự vật là phần đất riêng của mình, trong lúc khoa học còn tiến hóa và truy tìm về nguồn gốc của vũ trụ, cũng như của sinh vật người?

Vào những năm tháng chúng ta đang sống, trước những khó khăn của xã hội mà người ta đánh giá là do hậu quả của phát triển và áp dụng không ý thức của các bộ môn khoa học, đặc biệt là khoa học kỹ thuật, thì tưởng chừng như có sự xét lại tận căn về một cái gì bất ổn sâu xa hơn. Nhưng sự thể không xảy ra như thế. Khi gặp những hậu quả còn hạn chế và tiêu cực của một ngành khoa học này, thì một nền khoa học khác lại phát sinh để tìm phương thức giải quyết. Nếu có nguy cơ nguyên tử, ô nhiễm môi sinh, thì có khoa học môi sinh đáp ứng nhu cầu điều chỉnh...

Người ta một lần nữa lại phân biệt sinh hoạt thuần túy khoa học và tâm thức con người lấy khoa học làm nền tảng cho toàn bộ suy tư và hành động của con người. Nói cách khác phải phân biệt khoa học và khoa học chủ

²⁰ Xem A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica* 11e éd. (1743) : "Siêu hình học là bộ môn chứa đựng những nền tảng tối thượng về sự vật do sự hiểu biết của con người".

nghĩa. Phần sau này được xếp là thuộc về một tư duy thuần triết lý.

Nhưng tại sao một triết thuyết lại chối từ bản chất triết học của mình? Và tại sao sinh hoạt triết học truyền thống không đủ sinh lực để biện minh cho sự tồn tại của mình trong tâm thức của con người thời đại chúng ta?

F. Nietzsche diễn tả tình trạng này là "Sa mạc lớn dần". Và để giải thích câu nói bóng bẩy này, M. Heidegger khi chân nhận suy tư là sinh lực của con người, thì khẳng định không tương nhượng rằng: "*Khoa học không suy tư gì cả*"²¹. Và còn hơn thế nữa, truyền thống triết học, trong đó chủ nghĩa khoa học là một bước đường cuối cùng, tự đồng hóa sinh hoạt của mình như là một nỗ lực suy tư cao độ và nền tảng, thì thực sự nó cũng chưa từng suy tư bao giờ:

*"Điều đáng làm ta suy tư hơn cả trong thời đại đang thúc đẩy chúng ta suy tư, thời đại hôm nay của chúng ta, đó là chúng ta chưa từng suy tư"*²².

Thời đại đáng làm ta suy tư vì triết học tự nhận là suy tư đang tự hủy chính mình, cống hiến cho chúng ta một dấu chỉ để truy tìm bước sa sầy căn nguyên của sự đồng hóa này, đồng thời để đặt lại vấn đề về bản chất uyên nguyên của suy tư gắn liền với thân phận con người.

²¹ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* Trad A. Becker et G. Granel, PUF 1ère éd 1959 - 4^e éd, 1983, tr. 26.

²² *Sdd.*, tr. 24.

Những tiền đề triết học của thời đại tân kỳ

Vào cuối thế kỷ 18, Kant là người đầu tiên trong truyền thống triết học, giắt mình đặt lại vấn đề tương quan giữa triết học và tư tưởng. Điều làm cho Kant đặt vấn đề là làm sao dung hợp được kiến thức triết học luận lý - siêu hình học truyền thống và kiến thức khoa học không những hiểu biết suông mà còn tác dụng trên các sự vật của thiên nhiên. Lối đặt vấn đề đó được ông gọi tên là một sự kiểm thảo lại lý tính, xét kỹ lại khả năng và qui luật của sự hiểu biết. Công trình kiểm thảo của Kant khám phá ra rằng hai tiền đề từng được xem như đã là đương nhiên (= tiên thiên) về triết học kỳ thực không dựa trên những nền tảng vững chắc; chúng chỉ là những tiền kiến hồ đồ, một giấc ngủ vô đoán. Điều được gọi là tất yếu, Định mệnh, Cần thiết...trong bài ca của Parménide để làm bàn đạp chuyển thân phận con người lên địa vị của một kẻ hiểu biết bản chất của hữu thể, vượt qua những hạn định của không gian thời gian, chỉ là một ảo tưởng. Lấy nhân vật Platon như tiêu biểu cho truyền thống triết học cũ, Kant diễn tả sự thiếu nền tảng của bộ môn này qua bao thế kỷ như sau:

"Con chim bồ câu nhẹ nhàng bay lượn tự do lướt qua làm không khí đang cản nó, có thể tưởng tượng rằng một khoảng không nào đó không có không khí"

còn giúp nó bay lượn thoải mái hơn nữa. Cũng thế Platon đã vứt bỏ thể giới khả giác vì thể giới này tạo nhiều hạn chế cho trí năng, và bằng đôi cánh của những ý tưởng, ông phiêu lưu vào cõi bên kia trong một khoảng không của trí năng thuần túy. Ông không lưu ý rằng tất cả nỗ lực của ông không giúp ông đạt được một lãnh vực nào cả, vì ông không có một điểm nào để dựa, không có một điểm nào để vận dụng sức lực của mình hầu phát triển trí năng. Nhưng định mệnh thông thường của lý trí con người trong tiến trình suy tư là hoàn tất vội vã căn nhà của mình, rồi sau đó mới truy tìm xem nền tảng của nó có thật sự đã xây dựng hay chưa" ²³.

Qua kiểm thảo này, Kant gián tiếp cho thấy: lý trí mà triết học truyền thống tuyên dương như tiềm năng vô tận của sự hiểu biết là một tên gọi mơ hồ, không ăn nhập gì với lý trí của con người trong thân phận thực tế gắn liền với bản tính hữu hạn của nó.

Và khả năng lý trí hữu hạn thực sự đã thành công một cách hữu hiệu trong việc nối kết được trí năng và sự vật, theo Kant đó là các ngành khoa học, đặc biệt là toán học và vật lý học.

"Từ những môn khoa học đó, vì chúng thực sự có đó rồi, nên cần đặt vấn đề làm thế nào chúng có thể xây dựng được; và sự kiện chúng phải có thể xây dựng được và được chứng thực bởi thực tại của chúng" ²⁴.

²³ KANT, *Critique de la Raison pure*, in Emmanuel Kant, Oeuvres Philosophiques, Ed Gallimard, Paris 1982, trg. 746.

²⁴ *Sdd.*, tr. 773.

Khi nhận định về các nguyên lý xây dựng nên các kiến thức của các bộ môn khoa học, Kant khám phá rằng

"trong tất cả các loại khoa học lý thuyết thuộc lý trí, luôn có những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Các phán đoán toán học, tất cả, đều tổng hợp" ²⁵.

Nên

"Vấn đề cá biệt của lý trí thuần túy nằm ở trong câu: Làm thế nào để có thể xây dựng được các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm?" ²⁶.

Suy tư triết học luôn dựa trên lý trí và có phạm vi đặc biệt là kiểm thảo về lý trí này. Nói thế nghĩa là gì? Theo Kant, việc triển khai lý trí để có những kiến thức là việc làm của khoa học, nhưng triết học, nay được ông gọi là "triết học tiên nghiệm" phải được đồng hóa với công việc kiểm thảo của lý trí. Nền triết học mới đó có tên là "môn khoa học cá biệt".

"Từ những phân tích đó cho ta ý tưởng về một môn khoa học cá biệt, có thể gọi tên là kiểm thảo lý trí thuần lý...Tôi dùng chữ siêu nghiệm để chỉ tất cả kiến thức một cách tổng quát không phải hướng đến các đối tượng, nhưng hướng đến phương cách hiểu biết của chúng ta về các đối tượng được xét xem là khả dĩ thực hiện được một cách tổng quát" ²⁷.

²⁵ *Sdd.*, tr. 768.

²⁶ *Sdd.*, tr.772.

²⁷ *Sdd.*, tr. 776-777.

Nói một cách khác, suy tư triết học nay là truy nguyên những khả năng của lý trí con người để giải thích được nền tảng xây dựng nên các kiến thức về các đối vật thuộc lãnh vực của các bộ môn khoa học.

Theo Kant, điều tất yếu không còn phải như Parménide nêu lên trong bài thơ của ông, là con người có được định mệnh cao quý quán thông được bản chất sự vật, nhưng điều tất yếu là con người bị ràng buộc chấp nhận có được một lý trí hữu hạn để hiểu biết được hiện tượng của các sự vật. Từ tiền đề mới này, mỗi lần nói đến chữ lý trí gắn liền với bản tính con người, thì cũng tiên thiên nói đến suy tư như sự thụ đắc các kiến thức về các hiện tượng của các sự vật và sự kiểm thảo về các điều kiện tổng quát về các kiến thức đó. Suy tư đầu gọi là sự hiểu biết khoa học, suy tư thứ hai là sự hiểu biết của một môn cá biệt gọi là triết học siêu nghiệm. Mỗi một kiến thức nào của lý trí con người, trong điều kiện hữu hạn của bản tính con người đều cần có hai yếu tố.

"Nếu đặc tính tiếp nhận của trí khôn chúng ta nhằm thu lượm những biểu tượng mỗi khi trí khôn bị tác động một cách nào đó bất kỳ, được gọi là cảm năng, thì khả năng tự tạo ra các biểu tượng hoặc là sự bộc phát tự nhiên của sự hiểu biết, là trí năng...Hai đặc tính đó, không có cái nào ưu tiên hơn cái nào. Không có cảm năng, không có vật nào có thể cống hiến cho chúng ta được; không có trí năng, không đối vật nào được suy tư" ²⁸.

Cảm năng ở đây hẳn nhiên có liên quan đến giác quan, nhưng đối với Kant khi nói đến cảm năng là nói

²⁸ *Sdd.*, tr. 812.

đến khả năng của lý trí hay bản tính con người không những tiếp nhận các cảm giác đa biệt, hỗn tạp, mà biến những dữ kiện nhất thời, hỗn độn đó thành những biểu tượng có thể làm đối tượng cho trí năng khai thác. Ông gọi những điều kiện tiên thiên, nghĩa là vốn sẵn có trong bản tính con người rồi, để có thể tiếp cận và thu nhận các kiến thức của con người về sự vật bên ngoài, là **thời gian và không gian**.

"Không gian không gì khác hơn là một mô thức thuần túy của tất cả những hiện tượng của các giác quan hướng ra bên ngoài, nghĩa là điều kiện cảm nhận khả giác của chủ tri, nhờ đó chúng ta mới có thể có một trực giác về thế giới chung quanh" ²⁹.

Và

"Không gian được biểu tượng như một lượng số vô tận được cống hiến" ³⁰.

"Thời gian không gì khác hơn là mô thức cảm nhận bên trong, nghĩa là trực giác về chính chúng ta và trạng thái bên trong của chúng ta...Thời gian là điều kiện hình thức tiên thiên của tất cả các hiện tượng. Không gian, như mô thức thuần túy của trực giác thế giới bên ngoài nên chỉ được giới hạn như một điều kiện tiên thiên chỉ hướng đến các hiện tượng bên ngoài mà thôi" ³¹.

²⁹ Sđd., tr. 788.

³⁰ Sđd., tr. 786.

³¹ Sđd., tr. 794 - 795.

Và

"Thời gian chỉ có một chiều kích..." ³².

"Sự vô tận của thời gian không có ý nghĩa gì hơn là tất cả độ lớn có hạn định của thời gian chỉ có thể xuất hiện được do những giới hạn của một thời gian duy nhất làm nền tảng cho chúng. Nên biểu tượng nguyên ủy của thời gian phải được cống hiến cho ta như là vô tận" ³³.

Trước đây các triết gia truyền thống khởi từ Parménide đã vội vàng nhảy vào sự vô tận vượt không gian thời gian nhờ lý trí có tiềm năng thần thánh, nên sớm lãng quên thế giới hữu hình, nay còn mai mất xảy ra trước mắt.

Nay Kant khởi đầu bằng những kiến thức thực tế mà lý trí con người hữu hạn đã đạt được qua các bộ môn khoa học để kiểm thảo khả năng của lý trí đó. Kỳ cùng, tuy phương pháp có khác nhau, nhưng những tiền đề nền tảng của suy tư triết học nơi Parménide và Kant không hề thay đổi:

- Suy tư là hiểu biết về sự vật: sự tương hợp giữa trí năng và đối vật.
- Con người tự mình đạt đến cõi vô tận qua suy tư triết học (trong bài thơ Hữu thể học của Parménide) hay tự mình hoàn thành vô tận như tiềm năng có sẵn trong mình (qua triết học siêu nghiệm của Kant).

³² *Sdd.*, tr. 792.

³³ *Sdd.*, tr. 793.

Thực thế, vì mặc nhiên chấp nhận sự tương ứng giữa bản chất và hiện tượng như một tiên đề tiên thiên nên cuộc cách mạng tư tưởng của Kant là một sự cập nhật tư tưởng triết học truyền thống trước sự xuất hiện của khoa học, hơn là một sự xét lại tận căn về nền móng tư tưởng như Kant mong muốn: Kant nhận chân được thân phận hữu hạn của lý trí, nhưng đồng thời Kant tiên kiến rằng **tiềm năng của hữu hạn tính đó song hành và ăn khớp với vô hạn**. Như thế suy tư triết học từ nay không phải vội vàng nhảy vào lý trí thần thánh và thế giới của sự thật nguyên nguyên, của bản chất sự vật, cũng không phải sự ưu tư dẫn vật về sự giằng co ngột ngạt giữa vô hạn và hữu hạn, nhưng là mạnh dạn khai thác những kiến thức càng ngày càng nhiều, càng sâu xa từ khả năng hữu hạn của mình. Việc khai thác các kiến thức này tuy được thực hiện trong thời gian hạn chế nhưng sẽ có ý nghĩa vững chắc của nó vì được bao trùm bằng một thời gian vô tận mà con người hữu hạn đã có được một cách tiên thiên. Vì thế không những kiến thức khoa học, sự tiến bộ của khoa học, mà tiến trình toàn bộ lịch sử của nhân loại nói chung là vận hành sinh hoạt từng giai đoạn liên tục của thời gian vô tận được thực hiện do chính nỗ lực của lý trí con người.

" Lịch sử...làm...ta hy vọng rằng khi nhìn (trong những nét lớn) cuộc chơi của tự do nơi ý chí của con người thì có thể sẽ khám phá ra nơi ấy một giòong trôi chảy đều đặn; và mặc dù nơi cuộc sống của các cá nhân giòong đời còn rối rắm và bất chừng, thì trong toàn bộ nhân loại vẫn có thể thấy

có một sự phát triển liên tục của các khả năng bẩm sinh của mình " ³⁴.

Do đó đặc tính cá biệt của triết học nay gọi là môn khoa học đặc loại, là quay nhìn lại xét xem làm thế nào lý trí thuần túy có thể khai triển chính mình để xây dựng các phán đoán tổng hợp tiên thiên ³⁵.

Một khi tổng hợp tiên thiên hàm ngụ đặc tính nối kết những hiện tượng đa tạp, hữu hạn vào nhất thống toàn bộ có tính cách vô hạn, thì bấy giờ khoa học là triển khai khả năng nhận thức của lý trí trên đối vật; còn triết học là một khoa học đặc loại, vì có đối tượng đặc loại của nó, đó chính là lấy chính khả năng của lý trí của con người nhận thức làm đối tượng. Nhưng cả hai bộ môn này đều có một vận hành chung đặt nền tảng trên các phán quyết tổng hợp tiên thiên.

Suy tư theo Kant là sự hiểu biết được kết hợp vào một nhất thống đưa hữu hạn qui chiếu vào vô hạn. Sự hiểu biết khoa học có được sự nhất thống là do sự nối kết các biểu tượng của cảm năng vào các nhận thức của trí năng. Sự nối kết này do một khả năng kỳ bí, mà triết học truyền thống không lưu ý *đến đó là trí tưởng tượng tiên nghiệm*. Trí tưởng tượng tiên nghiệm còn gọi là trí tưởng tượng sản xuất (imagination productrice) để phân biệt với trí tưởng tượng trong kinh nghiệm về các đối tượng vật chất cá biệt (imagination reproductrice).

"Chúng ta có một trí tưởng tượng thuần túy, như là một khả năng nền tảng của tâm hồn con người. Nó

³⁴ KANT, *La philosophie de l'histoire* (Opusculs), trd. S. Piobetta, Paris 1947, tr. 59.

³⁵ Xem *Sđd* KANT *Critique de la Raison pure*, tr. 772.

*là nguyên lý tiên thiên cho bất cứ một nhận thức nào. Nhờ khả năng này, chúng ta nối kết một bên là cái đa tạp của trực giác với bên kia là điều kiện của sự nhất thống cần thiết nơi tự thức (Aperception) thuần túy "*³⁶.

Nhưng khả năng kỳ lạ của con người là trí tưởng tượng tiên nghiệm còn có một địa vị đặc biệt hơn nữa.

*"Nguyên lý về sự thống nhất cần thiết của tổng hợp thuần túy của trí tưởng tượng, trước tự thức, đó là nguyên lý của khả tính của tất cả mọi sự hiểu biết, nhất là của kinh nghiệm "*³⁷.

Tự thức tiên nghiệm được hiểu là cái tôi suy tư "nền tảng tạo sự nhất thống cho sinh hoạt của lý trí". Nhưng nói rằng trí tưởng tượng tiên nghiệm còn trước cả tự thức, như thế nghĩa là gì?

Phải chăng, chữ *trước* có nghĩa là điều kiện tiên thiên để nối kết thời gian và tự thức, vì:

*"Trí tưởng tượng là một khả năng tự biểu tượng hóa một đối vật cho mình trong trực giác mà không cần sự có mặt của nó" "*³⁸.

Nói cách khác nếu "tự thức" lại là một đối tượng của lý trí linh hoạt như một tổng hợp tiên thiên, thì trí

³⁶ *Sđđ.* A. 24, trích dẫn trong *Kant et le problème de la Métaphysique* của M. HEIDEGGER, trad. A. DE WAELEHENS et W. BIEMEL, Gallimard, Paris 1965, tr. 142.

³⁷ *Sđđ.*, A. 118.

³⁸ KANT, *Critique de la Raison pure*, tr.. 867.

tưởng tượng tiên thiên là tên gọi cho tác năng tổng hợp của chính "cái tôi lý trí đó".

Kỳ cùng theo lối nhận xét của M. Heidegger về thời gian của Kant thì :

"Thời gian và "cái tôi suy tư" nay không còn bất tương hợp, không đối nghịch nhau bởi một sự khác biệt về bản tính, nhưng chúng đồng nhất "³⁹.

Và chính Heidegger đã nhận định rằng trong Kant, "trí tưởng tượng tiên nghiệm là thời gian uyên nguyên "⁴⁰.

Nên cũng có thể nói thêm rằng:

"Trí tưởng tượng tiên nghiệm là ngã uyên nguyên". Rốt ráo, kiểm thảo về nền móng lý trí thuần lý của con người hữu hạn mà Kant dày công suy tư một cách hết sức chu đáo, thì nền móng đó lại chính là trí tưởng tượng tiên nghiệm. Vấn đề là "ngã hiểu biết sự vật", trí tưởng tượng tiên thiên có phải là chân tính con người, hay đây là một chặng đường phải vượt qua để mở ra với cõi người ta.

Trước hết tại sao chúng ta đã dài dòng một cách bất tương xứng khi bàn đến Kant trong khung cảnh của vấn đề tư duy triết học một cách tổng quát?

Chúng ta dừng lại lâu với tư tưởng Kant vì nỗ lực của Kant là hệ thống hóa lại trào lưu tư tưởng của Tây phương khởi từ Phong trào Phục hưng, còn gọi là nhân bản, nhằm cập nhật truyền thống triết học; mặt khác từ cách đặt vấn đề tư tưởng và khai triển hệ thống của mình,

³⁹ M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. 246.

⁴⁰ *Sdd.*, tr. 242.

Kant tạo ra cái khung văn hóa của Tây phương kéo dài từ đầu thế kỷ 19 cho đến cuối thế kỷ 20 này được gọi chung là thời Tân kỳ.

Thời Tân kỳ đó khác gì với thời Thượng cổ và Trung cổ?

Theo cách trình bày của G. Gusdorf về tiến trình lịch sử triết học ta có thể gọi thời Thượng cổ là thời của Văn hóa Hy-lạp, La-mã, trước thời ảnh hưởng của Kitô giáo trong thế giới Tây phương. Và thời Trung cổ là thời kéo dài tư tưởng đó khi tiếp nhận và đồng hóa những ngôn ngữ và nội dung của sứ điệp Kitô giáo. Tại sao nói là sự nối dài của tư tưởng Hy-lạp, La-mã? Vì đúng như nhận xét của E. Bréhier, không có sự can thiệp của Socrate, không thể có cái gọi là triết học Kitô giáo. Phải chăng có một khoảng cách rất xa giữa sứ điệp Kitô giáo và truyền thống triết học Tây phương - Hy Lạp mà một số các tác giả người Kitô giáo ứng dụng? Câu hỏi cần phải nêu lên, vì ta thấy có một sự xa lạ khó giải thích giữa sự thẩm định một thánh nhân theo tiêu chuẩn của sứ điệp Phúc âm, và một mẫu người lý tưởng theo tiêu chuẩn của triết học Kinh viện. Trong khuôn khổ của lịch sử triết học Tây phương, không suy tư và diễn tả theo đúng mẫu mực của siêu hình học - luận lý truyền thống thì không thể gọi là suy tư triết học; và tiền đề đó không thay đổi, ngay cả trong nội dung triết học thường được xếp loại là chịu ảnh hưởng Kitô giáo; điển hình là những nhà tư tưởng như Phanxicô thành Assisi, Blaise Pascal dường như không phải là những triết gia.

Những nhà tư tưởng tiên phong cho Thời Tân kỳ manh nha từ thời phục hưng của Âu châu, còn được gọi là nghiên cứu gia nhân bản, đã chuyển đổi từ cái cũ (cổ) qua mới (kim) như thế nào?

Sự biến đổi đó được thực hiện trong nhiều lãnh vực, chính trị, kinh tế, nghệ thuật và cả trong các ngành khoa học. Trên bình diện lịch sử, thần quyền gắn bó với thế quyền đồng thời với hiện tượng ưu thắng của vai trò của tổ chức giáo hội trong sinh hoạt văn hóa, đặc biệt là triết học; tất cả những sự kiện đó giải thích tại sao cuộc đổi mới của thời Phục hưng được hiểu một cách chung là nỗ lực trần tục hóa. Về mặt tư tưởng triết học, song song với sự xa cách ảnh hưởng ưu thắng của triết học kinh viện, người ta truy tìm lại nguyên bản những tài liệu Hy-lạp, La-mã cổ xưa đồng thời cập nhật với những khám phá mới về khoa học thiên nhiên. Triết học Tây phương như tách làm hai từ đạo này: một bên là triết học kinh viện vẫn tiếp tục đóng khung theo khuôn khổ truyền thống của mình và dè dặt, đôi lúc còn lên án, hay xung đột với nền triết học có thể gọi là thế tục đang ảnh hưởng dần trên cuộc sống xã hội. Và bên kia, sau một thời kỳ truy cứu các bản văn xưa của Hy-lạp, La-mã đã tìm được phương thức chuyển từ hai tiền đề của truyền thống luận lý - siêu hình học của triết học vào khung cảnh xã hội mới. Nhưng phải đợi đến tài năng đặc biệt của René Descartes (1596-1650) mới có được một lối diễn tả cô đọng và triệt để làm nền móng cho tư tưởng triết học Thời đại Tân kỳ. Nền tảng đó tóm gọn trong câu "*Cogito, ergo sum* = tôi suy tư, vậy tôi hiện hữu". Tiền đề này được xem là (*Fundamentum absolutum inconcussum veritatis*) nền tảng tuyệt đối không thể bàn cãi của chân lý.

Cái mới ở đây so với cái cũ của truyền thống triết học như thế nào?

Trước hết, René Descartes đã nói rõ ra một điều mà truyền thống cũ đã miệt mài thực hiện mà không truy rõ căn nguyên: Truyền thống cũ đã nhân danh Socrate để khai thác giấc mơ của Parménide về hữu thể và lý trí. Nhưng cái mới của *Thời-tân-kỳ* cô đọng trong câu của Descartes là đưa suy tư ở cõi không hạn định của thời

gian - không gian (*cogitare*) đồng tính với một hữu thể (*esse*) nơi vùng trời vô định của Parménide vào *cái tôi của một thời gian hiện tại* mà Socrate đã nêu lên trong câu: "người ơi hãy tự biết mình". Nhưng điểm tựa mong manh của một giây phút hiện tại của một "cái tôi", dù tôi đó là tôi suy tư, làm sao có thể thiết định được tính phổ quát và sự nhất thống của tư tưởng?

Và phải đợi đến Kant, hơn một thế kỷ sau đó, mới khai triển một cách rõ ràng hơn như chúng ta lược qua ở phần trên.

Do đó, về mặt lịch sử triết học thời tân kỳ có thể nói được, là khởi phát từ René Descartes, nhưng có được những mâu thuẫn nơi tư tưởng của Kant.

Nếu nhìn từ thắc mắc về bản chất của suy tư, thì *Thời-tân-kỳ* như chúng ta phân tích không phải là một cuộc vượt thoát ra khỏi các tiền đề nơi *Bài Thơ Về Hữu Thể Học* của Parménide, nhưng là nỗ lực khai thác tận căn nội dung của chúng và ứng dụng vào lịch sử. Những thắc mắc tiên khởi đặt ra cho Kant, đó là sự vướng mắc của thân phận hữu hạn và chân lý tuyệt đối, cũng như cái lạ lùng nơi trí tưởng tượng tiên nghiệm, một khả năng tiên thiên xây dựng nên toàn bộ kiến thức, thì dường như lại không còn đáng làm cho *con người của thời mới* bận tâm, trước những khám phá liên tục của khoa học và hiệu năng của tiến bộ kỹ thuật.

Phần còn lại được Thời Tân kỳ lưu ý về triết học đó là việc triển khai "các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm" trong mọi địa hạt của cuộc sống. Triết học nay xem như đã hết phận vụ của mình khi công hiến một trời mới đất mới tức là khoa học, nhờ đó con người ý thức được mình có sẵn những khả năng tiên thiên để khai thác các hiện tượng thiên nhiên luôn cống hiến cho mình để làm chất liệu. Trời mới đất mới đã sẵn có mô thức là vô cùng - vô

tận trong khả năng con người (*thời gian, không gian là trực giác tiên thiên có độ lớn vô tận đã nằm sẵn trong con người và thuộc quyền năng của nó*); nên với những tổng hợp liên tục trong mỗi thời gian, con người tự làm nên mình, hoàn thành bản tính vô tận trong lịch sử của mình. **Làm người (thành nhân) nay rõ ràng đồng hóa với thành công trong việc hiểu biết dần hồi các sự vật và sử dụng chúng.** Vì mọi sự hiểu biết được quan niệm là phán đoán tổng hợp tiên thiên, vừa hàm ngụ việc triển khai kiến thức về các đối vật, vừa qui kết vào sự nhất thống của lý trí, tức là bản thể con người.

Trong nỗ lực suy tư dựa trên phán đoán tổng hợp tiên nghiệm này, con người không còn phải tìm một chân lý nào khác ngoài những gì được tiên kiến là đã nằm trong khả năng thực sự của thân phận hữu hạn nơi mình. Chân lý theo quan niệm tân kỳ này nay dựa trên các sự kiện xảy ra trong thực tế của thời gian không gian kèm theo tính tiến bộ của nó, và có tên là sự hữu hiệu (*efficacité*). Và nếu có sự sai trật vì không có sự tương ứng giữa khả năng tiên thiên của trí năng và kinh nghiệm thực tế, thì chân lý còn được gọi là sự điều chỉnh, hay biện minh (*vérification, justification*).

Cập nhật với Thời đại Tân kỳ, các bộ môn trước đây có ít nhiều liên quan đến suy tư triết học thì nay chuyển dần thành những môn khoa học đặc loại, tóm kết vào ngành khoa học nhân văn. Nên nhiều phân khoa thần học của Kitô giáo cũng chuyển dần thành một lãnh vực của bộ môn khoa học tôn giáo nói chung. Suy tư trước đây được truyền thống triết học đồng hóa vào tên tuổi của mình, nay mang một tên gọi mới hết sức phổ quát là khoa học; sự kiện đó không phải là một sự lạm dụng về phía khoa học, nhưng là một điều mà M. Heidegger cho là định mệnh của chính dòng suy tư ấy.

Nhưng Thời Tân-kỳ có đặc điểm khác nữa đi song hành. Bên cạnh *Ánh-sáng tràn đầy* đã mọc lên trên trái đất và con người chỉ biết bước đi một cách lạc quan, không dè dặt, còn có Bóng-tối của hư vô chủ nghĩa.

Thực vậy, Descartes và Kant đã đưa Chân-lý trường cửu xuống tầm tay hữu hạn của con người dựa trên tiền kiến lạc quan quá mức về sự tương hợp giữa lý trí hữu hạn và chân lý.

Descartes cũng như Kant đều tiên thiên cho rằng có một trật tự thường hằng vững chãi của lý trí tuyệt đối, song song với sự điều hành của vũ trụ đổi thay. Và hai cảnh vực Đất - Trời đó đều có trong con người như những hạt mầm. Sự kiện đó như hiển nhiên đã được chứng thực trong việc ứng dụng toán học vào vật lý. Ý niệm về sự tương hợp này hoàn toàn xa lạ với người Hy-lạp xưa và cả những nhà khoa học thời Trung cổ⁴¹. Do đó khi con người nhận thức rõ rệt và chắc chắn, dù trong một giây phút có thể qua đi thì nó phải là một chân lý trường cửu. Nếu thực sự đã có các kinh nghiệm bảo chứng sự tương hợp giữa toán học và vật lý như một dữ kiện hiển nhiên, thì cũng tiền kiến được một cách dễ dàng rằng phải có sự tương hợp giữa bản thể và hiện tượng, hay trật tự thuần lý trí và thế giới bên ngoài. Đó là cái khung của suy tư gọi là lý trí tự nhiên nơi mỗi người; và khai triển lý trí đó là suy tư triết học. Ngoài cái khung đầy hứa hẹn và sáng chói này của ánh-sáng lý trí, những lệch lạc bất thường của đời sống cá nhân, hay sa sẩy của lịch sử, những đam mê cuồng loạn vô lý, những khác khoải về sự hữu hạn, cái chết của mình, của người...thì được đánh giá rằng hoặc do những khuynh

⁴¹ Xem J. BRUN - *L'Europe Philosophique*, éd. Stock, Paris 1988, tr. 169.

hướng thấp kém còn vướng mắc sự sống của thân xác, lệch lạc của trí tưởng tượng (*nơi Descartes*), hoặc đó là một lãnh vực riêng của lòng tin tôn giáo không liên quan đến tư duy triết học.

Nhưng bên cạnh nỗ lực vừa muốn quán triệt Đất - Trời qua lý trí con người, thì "mảnh vườn nhân sinh" có những mặt trái đã thực sự diễn ra, còn trước cả khám phá ra khoa học và cũng không biến dần đi với những tiến bộ của kiến thức khoa học. Trước thực tế này, con người lại hoài nghi về "Cái hiểu biết" của Descartes.

Bên cạnh hứng khởi của cuộc cách mạng 1789 thấp sáng ngọn đuốc của tư tưởng Thời-đại Ánh-sáng, người ta cũng khó lòng che dấu nỗi hãi hùng trước từng triệu cái chết bất chừng và phi lý. Người ta ngỡ ngàng về sự mâu thuẫn của ước mơ thực hiện tình huynh đệ với cảnh người giết người một cách tàn ác, ước mơ tự do trong tù ngục của hận thù và lo sợ.

Tuy thế giấc mơ của Ánh-sáng lý trí vẫn lên đường với lịch sử qua các cuộc cách mạng liên tục trong mọi lãnh vực. Tiếp theo Kant, các triết gia cổ nói rộng các phương cách ứng dụng của phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, để khai triển những nội dung còn bỏ dở trong tư tưởng của Kant: Fichte, Schelling, Hegel, Comte, Marx... Nhưng bóng đêm, nghĩa là những gì triết lý ánh sáng xem là tiêu cực cũng bắt đầu khởi phát.

Ở Pháp, vùng đất thấp lên bó đuốc cách mạng Ánh-sáng chứng kiến bóng đêm của phong trào văn chương lãng mạn, đề cao vai trò của tình cảm, trí tưởng tượng, muốn thoát ly khỏi ràng buộc của lý trí khô khan để trảm mình vào thế giới mộng lung, huyền bí của thiên nhiên.

Ở Đức bóng đêm đi vào suy tư tôn giáo, triết học nhiều hơn. Triết gia triệt để khai thác bóng đêm này là F. Nietzsche.

Khả năng tổng hợp tiên nghiệm mà Kant xem là nền tảng dần dà được khai triển sâu rộng. Một mặt người ta thắc tại sao Kant buộc phải dừng lại ở trí tưởng tượng tiên nghiệm; và tại sao lý trí hữu hạn lại phải cần đến những Ý niệm Điều-hành Tối cao chỉ được nêu lên như một giả thiết? Nếu lý trí con người đã dựa trên một vài khám phá khoa học đã xảy ra trong thời gian như một sự hiển nhiên để thắc mắc về cái có thể và phải có thể của khả năng lý trí, thì tại sao cuối cùng lại phải dựa trên một ý tưởng điều hành như lý tưởng của lý trí để làm gì? Sự hiển nhiên của kinh nghiệm hay lý tưởng điều hành, cái gì trong hai yếu tố đó là nền tảng cho lý trí con người? Nếu dựa trên sự hiển nhiên của kinh nghiệm khoa học, thì không có gì bảo chứng cho sự tuyệt đối vượt thời gian làm nền tảng cho cái gọi là tiên thiên của cảm năng và sự vững chắc của trí năng suy tưởng cả. Nếu lấy nguyên lý điều hành làm điểm tựa, thì lý trí hữu hạn làm sao có thể có được chiếc cầu để thiết định có sự tương hợp giữa nguyên lý điều hành này, vốn chỉ được xem như giả thiết, đối chiếu với Bản-chất của tuyệt đối?

Đến giới hạn này Kant lại nhảy vào lãnh vực niềm tin tôn giáo. Nhưng trong tiến trình phân tích kiểm thảo lý trí, Kant lại hàm ngụ dự kiến tách rời niềm tin tôn giáo và suy tư triết học.

Như thế suy tư triết học mắc cạn vì tự nó chưa giải quyết tận căn nền tảng của mình như Kant mong muốn. Một mặt việc kiểm thảo chưa bao hàm hết các hiện tượng xảy ra trong thực tế của cuộc sống vì đã bỏ lửng những yếu tố được xem là phi lý; và mặt khác việc kiểm thảo này xác minh được trí tưởng tượng tiên nghiệm nền tảng vững chắc của lý trí con người, nhưng không có gì bảo chứng được rằng trí tưởng tượng tiên nghiệm như khả

năng tác tạo kiến thức con người lại cũng có thể chỉ là một ảo giác mà thôi?

Hegel (1770-1831) triệt để hơn Kant, không dừng lại nơi một vài tổng hợp tiên nghiệm đứt đoạn của mỗi lý trí của con người trong những khoảng thời gian nhất định, và để sót lại những sa sẩy bất chừng mà lý trí hữu hạn không làm sao giải thích được, do đó còn kêu cầu đến tôn giáo như một lãnh vực ngoại tại đối với tư duy triết học. Đối với Hegel, toàn bộ biến chuyển của vũ trụ thiên nhiên là một tiến trình hình thành của một Hữu-thể tối cao, tự đặt mình ra trong thời gian bằng cách tự phủ định mình, rồi triển nở chính mình trong một tổng hợp mới. Sinh lực này có tên là Lịch sử Phổ quát vừa thuộc về lý trí vừa mang tính chất hữu hình của vật chất. Lý trí cũng là cuộc sống trong sự "tự phủ định", chết đi rồi lại có thể tiếp tục hiện hữu thành tiền đề mới trong bộ máy biện chứng, nối kết giữa Hữu-thể tinh thần và thời gian trôi chảy. Từ đó không còn có gì hiện hữu trong thời gian gọi là bất ngờ, sơ sẩy, nhưng tất cả đều hữu lý, vì tất cả đều là những hiện tượng có tính cách biện chứng của một lý trí vô tận đang hình thành.

Giới hạn của lý trí con người đặt ra lúc ban đầu nơi Kant, cũng như thắc mắc người ta đặt cho Kant về tính cách bấp bênh của sự tương hợp giữa các ý niệm điều hành tối cao và bản chất của Tuyệt đối, và ngay cả sự hiện diện của những sai trật, sa sẩy trong việc sử dụng khả năng lý trí qua kinh nghiệm về thế giới vật chất cũng như trong hành vi đạo đức, giới hạn đó nay không còn là những vướng mắc cho suy tư biện chứng nơi Hegel.

Tất cả đều được bao trùm trong vận hành toàn bộ của Lịch sử phổ quát vừa hữu lý, vừa sinh động của Tinh thần nhập thể: Chân lý là biến hóa để hình thành, và có thể nói ngược lại mọi biến hóa đều là chân lý.

Mọi sự này là ánh sáng của lý trí đang thấp sáng hơn lên nữa trong tiến hóa không ngừng của lịch sử; và nguồn năng lực là những xung động của có - không, ngày - đêm, sự sống - sự chết..., được gọi là biện chứng tinh thần đang triển nở. Kỳ cùng, điều ta không thể hiểu là tại sao Hegel ở trong một giai đoạn đang hình thành của toàn bộ Tinh thần, lại cập nhật được tình trạng hoàn tất của lịch sử phổ quát để lạc quan (*hay ngây ngô!*) xây dựng toàn bộ hệ thống của tinh thần, vốn chưa ở vào giai đoạn kết thúc?

Hư vô chủ nghĩa Mặt trái của Triết học

Phải chăng tiến trình tự hình thành của Nhân loại qua lịch sử nơi Hegel lại cũng là một xác quyết vô đoán, một giấc mơ mới nối tiếp giấc mơ của truyền thống tư tưởng triết học khởi từ những tiền đề không kiểm chứng được của Parménide?

Lạc quan ngây ngô đó của Hegel và hệ thống cứng nhắc của triết học của ông làm cho Schopenhauer (1788-1860), người đương thời của Hegel, khó chịu. Nhà tư tưởng nghịch đời này, được các học giả Tây phương gọi là "triết gia phật giáo", quay trở lại sự phân biệt của Kant, mà ông cho là người có công phân biệt giữa hiện tượng và bản chất. Nhưng ông cho rằng Kant đã mắc cạm bẫy vì tiền kiến khả năng vô tận của lý trí. Schopenhauer cho rằng tiền kiến đó là một tồn tại tiêu cực của truyền thống triết học cổ điển. Với ảnh hưởng của các triết gia đương thời đề cao về sự sống, đặc biệt với sự khám phá những tài liệu của các tôn giáo của Ấn độ, ông chuyển nội dung chữ hiện tượng và bản chất của Kant qua một lối giải thích mới. Ông cho rằng bản chất của toàn vũ trụ là "Ý muốn sống", mà ngôn ngữ Ấn-độ gọi là *Dục*. Mọi hiện tượng trong vũ trụ đều là bào ảnh của *Dục* và thế giới bày ra trước mắt chỉ là một biểu tượng của năng lực muốn sống đó. Các hiện tượng bên ngoài ta thấy được, biết được chẳng qua là ảo ảnh chứ không phải là thực. Nên

vào năm 1818 ông viết cuốn sách thời danh "*Thế giới như là ý muốn và như là biểu tượng*". Bản chất thực sự của muôn vật vốn vô lý, nó luôn tự chối mình trong sự xuất hiện ra bên ngoài trong thế giới hiện tượng mà ta ngỡ là thực: Kinh nghiệm cho ta thấy từ loài vật đến con người, mọi sinh vật đều tìm cách giết hại nhau, cuộc sống đang muốn hủy diệt chính mình. Nhưng tại sao ta lại có cảm thức thế giới là thực; vì giữa bản chất và biểu tượng có một bức màn che mờ, tìm cách dối ta. Bức màn đó ngôn ngữ Ấn-độ tượng hình qua nữ thần *Maya*. Bức màn *Maya* chắn lối không cho ta thấy bản chất vô lý của Ý chí muốn sống, vốn là một năng lực mù quáng, một nỗ lực không có mục đích nào vì luôn tự chối mình. Nhưng suy tư triết học của Kant dựa trên tiền đề mặc nhiên về sự tương hợp giữa bản chất và hiện tượng, đồng thời cũng tiền kiến ánh sáng vô tận của Bản chất lý trí vô hạn; suy tư như thế, là xây dựng căn nhà trên cát. Và xác quyết sự vững chãi kiến thức sự vật xuyên qua các hiện tượng là một nỗ lực hoài công. Suy tư cao độ nay không những là kéo bức màn *Maya* của cuộc đời xuống để từ đó thấy được cái "*không*" tự căn của cuộc sống bên ngoài; và hơn thế nữa cần phải diệt tận căn Ý chí muốn sống nơi ta: Bây giờ là giải thoát ở cái Không căn nguyên, gọi là Niết-bàn. Đây là một lối nhận thức rất kỳ lạ về tư tưởng Đức Phật, thường chập chờn lẫn lộn với các trường phái tư tưởng mà Đức Phật tìm cách vượt qua. Nhưng ảnh hưởng lối giải thích này đã được Tây phương hóa qua Schopenhauer và từ đó có điều kiện phổ cập ra trong nhiều giới mỗi khi nhắc đến tư tưởng của Đức Phật.

Một cách tổng quát Nirvana, hay còn gọi là "Không", được hiểu là một yếu tố đối nghịch, trên bình diện hữu thể học gọi là Vô-thể, trong bình diện lý luận gọi là Vô-lý. Từ đó lý thuyết nhà Phật, và đồng thời được

đồng hóa với một Đông-phương nào đó, như là một thứ chủ nghĩa bi quan về cuộc đời, một hư vô chủ nghĩa hay còn gọi là một thuyết tăm tối về mặt hữu thể học.

Nietzsche (1884-1900) khởi đầu suy tư triết học với hành trang tư tưởng này của Schopenhauer. Ông khâm phục Kant vì đã tìm ra đúng chữ Trí tưởng tượng như là nền tư duy con người.

Nhưng nếu Schopenhauer đã chuyển nội dung của hiện tượng của Kant, thì Nietzsche lại hiểu Trí tưởng tượng theo một nghĩa truyền thống trước Kant: Theo Nietzsche thì khởi thủy của suy tư dựa vào lý trí là trí tưởng tượng, nhưng trí tưởng tượng này là một khả năng của giấc mơ trốn thoát Bản chất phi lý của cuộc sống.

Trái với Schopenhauer, như đã bị mất hồn vào Nirvana để trốn nợ đời, Nietzsche quay trở lại truyền thống văn hóa Hy-lạp để tìm thấy nơi đó một cái gì rất dũng mạnh, cao xa mà triết học truyền thống, hiện thân là Socrate, Platon đã đánh mất. Quay về buổi bình minh của sự vươn lên của tư tưởng Hy-lạp, Nietzsche khám phá ra thời tiền triết học mà ông gọi là thời của Bi kịch.

Tác phẩm đầu tay của ông vì thế lấy tên là "*Sự khai sinh của bi kịch*" (1872), hàm ngụ không những mô tả một sự kiện lịch sử đã qua của một dân tộc, nhưng là một kinh nghiệm có tính cách phổ quát về một lối tư duy được ông đánh giá là trung thực hơn cả.

Khởi đầu cuốn sách này, ông cho rằng sự xuất lộ của Thiên Nhiên, Sự Sống, đúng là trò chơi của Cái Toàn Thể, Mẹ của muôn vật qua năng lực gọi là Apollon và Dionysos, giấc mơ của lý trí và sự xô bồ điên loạn của cảm năng.

"Hai bản năng đó rất khác nhau lại song hành bên nhau, thường lại ở vào tình trạng tranh chấp rõ rệt,

kích thích nhau để tác tạo những điều mới mẻ và mãnh liệt hơn, hầu vĩnh viễn kéo dài cuộc tranh chấp giữa hai lực đối nghịch này, mà tên gọi của nghệ thuật được gọi chung cho chúng, nhưng sự phối hợp đó chỉ có tính cách bề ngoài; thế rồi đến cùng, nhờ một phép lạ của "Ý chí" có tính cách Hy-lạp, chúng lại quấn quít với nhau, và trong cuộc giao hợp đó, chúng nảy sinh ra một tác phẩm nghệ thuật vừa Dionysos lại vừa Apollon của bi kịch attique " ⁴².

Cái khác giữa Nietzsche và Kant là một bên dựa trên kinh nghiệm của nghệ thuật, đặc biệt bi kịch của Hy Lạp, được Nietzsche xem là đang phục hoạt lại qua sáng tác của nhạc sĩ Richard Wagner, còn Kant khởi từ nhận định về thành công của toán học và vật lý.

Kant thì cho rằng sinh hoạt cuộc đời con người, và rõ hơn là lý trí, hàm ngụ hai khả năng một là trí tưởng tượng tiên nghiệm để kiến thức sự vật, còn ý chí thuộc lãnh vực đạo đức; hai khả năng này của lý trí con người hàm ngụ tiên thiên một sự tương hợp với sự hiểu biết và cách cư xử của lý trí tối thượng, nguyên thủy. Còn Nietzsche thì chịu ảnh hưởng của Schopenhauer về bản chất sự vật là Ý chí muốn sống, nguồn của mọi vật, nên trí tưởng tượng tiên nghiệm nay là Apollon và ý chí đó là Dionysos. Apollon, là một khả năng tạo ra những giấc mơ gọi là lý trí; Dionysos không phải là ý chí của một cá thể tự do, thể hiện mức sống tối cao của lý trí, tạo tương giao giữa người và người (*theo Kant được xem là cùng đích chứ không phải là hiện tượng của kiến thức sự vật*),

⁴² NIETZSCHE, *la Naissance de la tragédie*, trad. Gennneviève BIANQUIS, éd Gallimard 1949, đoạn I.

nhưng Dionysos là năng lực của thiên nhiên xuất hiện nơi con người nhằm xóa bỏ cá thể giả tạo để hoà mình vào bản chất phi lý của thiên nhiên và sự sống.

Hai nhân vật Hy-lạp được F. Nietzsche đề cao như những cột trụ mới cho một nền tư tưởng sinh động, tư tưởng về cuộc sống căn nguyên và trò đùa đầy bi thương của nhân sinh là Héraclite và Eschyle. Một Héralite không những không được hiểu là nhân vật cảm nhận được Logos *"luôn luôn là thật, mà mọi người không thể có khả năng để hiểu, dù có lần được nghe hay là chưa từng được nghe nói đến"* ⁴³; cũng không phải là một triết gia tiên khởi chủ trương hữu thể và chân lý là dòng tiến hóa hữu lý của Tinh thần nơi thời gian và lịch sử trôi chảy, theo cách hiểu và khai triển của Hegel; nhưng một Héraclite đối kháng với Socrate mơ mộng, đúng hơn là đối kháng với căn nguồn bất động, phổ quát của lý trí đồng nghĩa với Hữu thể nơi Parménide. Theo Nietzsche, Héraclite đã thấy được căn nguồn mọi vật là cuộc sống, sinh động, phi lý:

"Thần thánh là ngày và đêm, đông và hè, chiến tranh và hoà bình, dư đầy và thiếu thốn..." ⁴⁴

" Polemos" (xung đột) là cha của mọi vật và vua muôn loài..." ⁴⁵

"Thiện hảo và sự ác tất cả chỉ là một" ⁴⁶.

Đường hướng lên cao, và đường về cõi thấp cũng là một và đồng nhất" ⁴⁷.

⁴³ HERACLITE, *Fg. 1*.

⁴⁴ *Sdd.*, Fg.38.

⁴⁵ *Sdd.*, Fg.44.

⁴⁶ *Sdd.*, Fg. 57.

⁴⁷ *Sdd.*, Fg.69.

Kỳ cùng

"Thời gian là một trẻ em đang chơi cờ..."⁴⁸.

Nhưng chính Eschyle mới đáng được gọi là một nhân vật Hy-lạp phi thường khi diễn tả tư tưởng này trong nghệ thuật, tức là bi kịch Hy-lạp; đối với Nietzsche nghệ thuật, chứ không phải kiến thức khoa học, mới là hiện tượng lịch sử mà con người có thể diễn tả trung thực đời sống căn nguyên:

"Những mâu thuẫn tiên phong của những cá tính bi kịch cao cả là những con người phi thường sống vào thời ấy: Những anh hùng của Eschyle thuộc họ hàng với Héraclite"⁴⁹.

Và anh hùng nổi bật trong bi kịch của Eschyle là Prométhée.

"Lưỡng tính căn nguyên của Prométhée trong bi kịch Eschyle đó là bản tính vừa Dionysos và vừa Apollon; lưỡng tính đó có thể được diễn tả trong lời nói trù tượng là: "Mọi cái hiện hữu đều công chính và bất công, và đều có thể biện minh được trong hai trường hợp " "⁵⁰.

Nhưng mặc nhiên, Dionysos phải toàn thắng Apollon vì nó là còn là năng lực buộc Apollon trở về căn nguồn giấc mơ của mình, thoát ra sự lầm lạc của truyền

⁴⁸ *Sdd.*, Fg. 79.

⁴⁹ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, chú thích 12.

⁵⁰ *Sdd.*, số 9.

thống triết lý duy lý và lạc quan ngây ngô, muốn dừng lại nơi sự vững chãi không căn cứ của lý trí.

"Những giai đoạn lịch sử của con người theo mẫu Socrate đã qua rồi...các người hãy có can đảm làm người bi kịch, vì nhờ thế các người sẽ được cứu thoát! Các người sẽ đi vào cuộc nhảy múa Dionysos, từ vùng đất Ấn-độ đến Hy-lạp " ⁵¹.

Như thế việc đề cao Dionysos được nêu lên như một lối suy tư đối nghịch với điều Nietzsche gọi là mê lộ của truyền thống triết học Tây phương vừa Hy-lạp duy lý vừa đồng hóa với truyền thống tôn giáo Do-thái - Kitô giáo.

Từ hữu thể bất động, lý trí phổ quát, và sau đó là dung hợp đất - trời - người trong một tiến trình liên tục, lạc quan, tiến bộ...nay đi đến một cuộc sống sinh động, phi lý tự căn, đồng nhất hóa mọi vật vào một trò đùa không chủ đích, một vòng quay mà sau này Nietzsche gọi là sự quay vòng lại luôn mãi (*Eternel retour*) của những trò đùa vũ trụ và nhân sinh y hệt, đầy đau thương vô nghĩa; nhưng đau thương đó, vô nghĩa đó là thách đố của những con người "Siêu nhân" (*Sur-homme*), cảm nghiệm trò đùa tai ác này như một niềm vui.

Heidegger nhận xét về sự đối tráo từ *có ra không* của Nietzsche và thân phận của siêu hình học xây dựng trên "vật thể" được đồng hóa với "hữu thể" như sau:

"Sau sự đối tráo do Nietzsche thực hiện, siêu hình học chỉ còn một cách là tự hủy nơi bản chất sai lạc của mình. Cái gọi là siêu hình, siêu-cảm chỉ là sản

⁵¹ *Sdd*, số 20.

phẩm thay thay đổi của thế giới thuộc cảm năng. Sự trút phé phần siêu hình cũng đồng thời xoá bỏ hữu hình, và từ đó cũng xoá luôn sự phân biệt giữa hai thế giới này " ⁵².

Và lịch sử trọn thế kỷ 20, mà chúng ta đang sống những năm cuối cùng gần gũi, diễn ra như một cuộc khai thác triệt để những cảm hứng từ hai năng lực lý trí tràn đầy ánh sáng và sự sống không kèm toả, kỳ bí này. Vào bán thế kỷ đầu, cuộc cách mạng vô sản nhân danh những giá trị cao đẹp nhất của khoa học, biện chứng, để hướng đến một cuộc hoàn tất lịch sử ngay trong thời gian: một thiên đàng trần thế chấm dứt mọi xung khắc giữa người với người, giữa người với thiên nhiên. Và vào giữa thế kỷ, nhân danh ý chí quyền lực như một giá trị tuyệt vời của siêu nhân, tận dụng tất cả mọi khả năng từ trí tuệ đến cảm năng, một nhóm người "lãng mạn" và điên cuồng đã bất chấp đạo đức truyền thống, tôn vinh ý chí quyền lực, đẩy lên cuộc thế chiến thứ hai.

Và những ngày tháng tạm gọi là không chiến tranh, thì sinh hoạt chính thức diễn tiến của xã hội như một cuộc sống chung, đôi lúc xung đột giả tạo, đôi lúc như một tổng hợp hài hoà giữa một mặt là trật tự ban ngày của khoa học phát triển, phân công sản xuất, điều hoà tiêu thụ, và mặt kia là bóng đêm của Dionysos bùng nổ trong những hình thức thoát ly, xuất thần, đập phá.

⁵² M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. 253.

Bên lề triết học

Trong khung chính thức của lịch sử chúng ta đang sống, tư tưởng và triết lý ở đâu?

Nó vẫn còn đó như một phụ tùng cho sinh hoạt xã hội và con người; có khi nó được tương nhượng cho tồn tại như một món đồ cổ, lưu lại một vết tích của một thời đã qua; có lúc thì được dùng để xông hương cho những thành quả chính trị, khoa học, hay biện minh cho những cuộc phiêu lưu hỗn loạn của Dionysos.

Và chính vì thế, G. Gusdorf đã thắc mắc xem có nên nuôi thêm cái miệng ăn "triết gia" này, một thứ sinh hoạt ăn bám, chỉ biết nói những điều vu vơ, tổng quát không ăn nhịp gì với cái thực của cuộc sống đang đưa một cách tự nhiên di nhiên giữa Apollon và Dionysos, giữa cái có và cái không tùy thuộc quyền sử dụng của bàn tay con người tần tảo vào thời hậu kỹ nghệ này.

Nhưng bên cạnh bước đi chính thức của lịch sử, còn có những tiếng nói "bên lề", những "viên đá" mà thợ xây lịch sử nhân loại vất đi vì không đúng với mẫu mực và danh hiệu triết học chút nào: như điểm mâu thuẫn mong manh nơi những lời nói của Héraclite, lời tự thú thân phận ngu muội của Socrate, nỗi khắc khoải của con tim nơi Augustinô, cuộc sống "nghèo" của Phanxicô Assisi, cảm nghiệm nỗi sợ hãi trước bí mật của sự giằng co giữa kinh nghiệm tội lỗi và nỗi khao khát ơn cứu độ

nơi Pascal...và trăm ngàn kinh nghiệm phong phú của bao thánh nhân...Họ đã được đánh giá là người bên lề trong lịch sử triết học, và sẽ còn mãi ở bên lề.

Bước đi của văn hóa Tây phương Hy-lạp hôm nay, được triển khai tận mức, đi đến sự phổ cập ra ngoài các vùng đất của Tây phương và đang hướng đến mức độ toàn cầu hóa. Nhưng gần ba ngàn năm lịch sử cũng không có gì bảo chứng rằng rồi ra bước đi đó sẽ không có những bước ngoặt trong tương lai. Và tính phổ cập của nền văn hóa này phải chăng chỉ là một giả thiết hết sức vô đoán của những cuộc phiêu lưu rất giới hạn của lịch sử nhân loại. Vì thế sự kiện triết học tự hủy chính mình vào một giai đoạn lịch sử gọi là thời tân kỳ lại là điều mà M. Heidegger gọi là điều đáng làm ta suy tư, khi suy tư được hiểu là cái gì gắn bó với thân phận con người, một thân phận khác hơn nội dung định nghĩa của truyền thống triết học.

- Điều thời đại này làm ta suy tư vì ước mơ được diễn tả qua các huyền thoại về sự hiểu biết, phân biệt tốt - xấu, ngày - đêm...và bản chất của chúng nơi Adam và Eve "hái trái cấm" hiểu biết, nơi Oedipe giải thích được các đối nghịch có - không của vũ trụ thiên nhiên..., nay không còn là huyền thoại, nhưng là thực tế của khoa học qua trung gian của một chuỗi cố gắng của suy tư triết học. Con người không còn ở trong cái "có", dù cái có đó là thiên nhiên đi nữa, nhưng toàn bộ cái "có" ở trong khả năng của lý trí con người. Hẳn nhiên còn nhiều phát kiến khoa học kỳ thú, nhưng chả có gì đáng làm ta ngạc nhiên (*nihil mirari*); vì mọi phát kiến gọi là mới mẻ, thì về mặt hữu thể học, nó đã nằm trong thời gian - không gian vô tận, một cái khung bao la nhưng đã có sẵn mô hình trong lý trí. Trước đây Pascal hải hùng trước cái vô tận nhỏ và vô tận lớn mà con người bị chơi vơi ở giữa, nay con

người là chủ của vô tận này rồi, qua chìa khóa của cảm thức tiên nghiệm nơi Kant. Và nếu cái "có" của Kant còn hạn hẹp quá trong vòng kiến thức khoa học và các cơ chế của ban ngày, của ước lệ xã hội, thì con người tân kỳ đã có giải pháp nơi quyền lực trên cái "không" cần để làm cho "cái có" tưởng như thực tế thành ảo ảnh phù du. ($1 \times 0 = 0$). Từ nay mọi sự là vô nghĩa, vì "nghĩa" vốn không có nền tảng nào tự thiết định mình, nên cũng chỉ là trò ảo ảnh của Maya. Con người ngày nay nói theo Nietzsche, khi lấy lại một câu của Héraclite, là một trẻ em chơi cờ. Thắng - bại, sống - chết đều là những hiện tượng của một cuộc sống hồn nhiên, theo nghĩa là không có nghĩa lý gì. Chỉ còn một cái nghĩa nếu có thể dùng chữ này đó là "chơi", chơi cho đến cùng.

Mọi cái đều được phép, vì tốt hay xấu đều có thể biện minh được. Nên làm được gì cứ làm, miễn là thể hiện được ý chí quyền lực của mình, hàm ngụ rằng ý chí quyền lực đó là một hiện tượng tự nhiên của cuộc sống.

- Tiền đề đặt ra cho triết học từ buổi khai nguyên có gì bất ổn khi kết quả do triết học đó khai triển ra nay lại chối từ chính bản chất của mình? Bất ổn nơi chính thời đại gặt hái hoa trái của triết học, thời đại tân kỳ chúng ta đang sống, là còn trời, còn đất, còn con người, nhưng suy tư không còn, mà chỉ là "hành động *ta làm nên ta*".

Triết học truyền thống tự mình không thể biện minh; và nói theo Heidegger là hết đất để xoay xở, ngoại trừ việc tự đào thải.

Triết học tự đào thải, nhưng con người vẫn còn và muốn suy tư.

Và đến đây, từ cái bên lề truyền thống chính thức của triết học, một câu chất vấn đặt ra cho triết học trong

tương quan với suy tư gắn liền với thân phận con người, trước thời đại đang cố gắng hiển cho ta suy nghĩ:

Triết học truyền thống đã thật sự đề cập đến vấn đề suy tư chưa? Hay ngay từ bước đầu, triết học đã hiểu lầm chữ suy tư, từ đó đã sử dụng làm nội dung của nó?

Và từ tiền kiến của Parménide, như một cái vòng tròn không vượt qua nổi, làm khung cho truyền thống tư duy triết học, phải chăng là một bước sa sầy đã hất ra bên lề những con người suy tư, không những người đã bị truyền thống triết học xếp ra bên lề rồi, nhưng ngay cả những suy tư bên lề của chính những con người được xếp vào danh sách triết gia?

Rốt ráo của vấn đề đặt ra từ bên lề của tư tưởng triết học truyền thống là: *Hư vô chủ nghĩa, như một hiện tượng rốt ráo khai từ triết học vốn xây dựng trên kiến thức về hữu thể và lý trí, phải chăng đã hiện diện ngay từ buổi khai sinh ra nó?*

Điều làm ta suy tư về thời đại chúng ta nay là suy tư về hư vô chủ nghĩa như một mâu thuẫn tận căn của triết học: *tuyên dương một chủ nghĩa triết học để đào thải triết học.*

Người đã dám đào tới tận căn của biên bờ triết học để thấy vận mệnh lịch sử phải bước đến giai đoạn thực hiện hư vô chủ nghĩa, đó là Nietzsche. Có một Nietzsche triết gia chuyển triết học (*philosophia*) được gọi là yêu sự khôn ngoan thành yêu vận mệnh không thể tránh né này (*amor fati*). Một triết gia nóng lòng muốn nhảy vọt qua bóng dọi trước mặt mình; nhưng ánh sáng và mảnh đất làm nền của nó cũng đã là đất - trời trong khuôn khổ quan niệm của triết học truyền thống, nên hư vô chủ

nghĩa chỉ đủ sức nói ngược lại triết học truyền thống, như hai cặp song sinh cùng được bao phủ bởi một bào thai duy nhất. **Nói ngược không phải là nói khác đi, nhưng là tranh tranh giữa hai đối cực cùng một bản thể.** Tuy vậy, đằng sau triết gia hư vô chủ nghĩa này, còn có một Nietzsche có những suy tư bất chừng nằm bên lề của truyền thống.

Và chính vì thế, trong cuốn *"Sự hiểu biết vui tươi"*, câu nói triết đề hầu khóa sổ nền triết lý Hy-lạp - và thần học duy lý Kitô giáo: "Thượng đế đã chết" - lại có âm hưởng của câu thơ Kiều:

*"Vui là vui gương kẻ là! "*⁵³

Và Heidegger thì thắc mắc về câu nói đó như sau:

"Phải chăng một nhà tư tưởng ở đây thực sự có thể đã lên tiếng kêu cầu từ vực sâu..." (de profundis)⁵⁴.

Hai con người của Nietzsche đó, một con người triết gia đã được thời đại chúng ta biết đến để tán dương hay trách oán với tiền kiến là đôi bên đều ở trong vòng đất - trời của triết học truyền thống.

Nhưng với con người bên lề của Nietzsche, cũng như với cõi bên lề của con người còn lại trong thời đại tân kỳ chúng ta hôm nay, chúng ta thử đọc lại bản án "Thượng đế đã chết" của Nietzsche để đặt lại vấn đề thực tính của suy tư nơi thân phận con người:

⁵³ NGUYỄN-Du, *Truyện Kiều*, câu 1247.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trg. 322.

*"Về chân trời vô tận:- Chúng ta đã xa lìa đất, chúng ta đã bước lên thuyền! Chúng ta đã chặt hết cầu - hơn nữa, chúng ta đã vứt bỏ đất đằng sau lưng! Từ đây, hỡi chiếc thuyền mong manh, hãy coi chừng! Đại dương trải rộng ra hai bên người: hẳn nhiên không phải lúc nào đại dương cũng gầm nổi sóng và đôi khi nó êm ả như tơ lụa vàng óng ánh và như một giấc mơ của mọi sự tốt đẹp. Nhưng có những giờ xảy đến mà người sẽ nhận ra rằng nó vô tận và không gì đáng sợ hơn vô tận. Ôi, hỡi con chim nhỏ bé, người đã cảm thấy mình tự do nhưng nay sao người lại đứng phải những thanh chắn ngang của một chiếc lồng như thế! Khốn cho người, nếu nỗi nhớ nhà ập đến trong người, tưởng như trước đây ở bên ấy có nhiều tự do hơn - Hỡi ôi, bây giờ thì đâu còn "đất" nữa! "*⁵⁵.

*Người mất trí:- Các người đã không nghe nói đến con người mất trí ấy, con người đã từng thắp lên một lồng đèn giữa ban ngày, rồi chạy đến giữa phiên nhóm chợ và không ngớt la lên "**Tôi tìm Thượng-đế!**" - Và vì ở nơi ấy có nhiều người không tin vào Thượng-đế đang tập hợp, nên ông ta gây nên một cảnh tượng để người ta đùa cợt; người thì nói: phải chăng người ta đã mất lạc ông? Người khác lại nói: phải chăng ông bị lạc như một đứa trẻ nhỏ? Hẳn ta đã núp ở đâu vậy? Nó di cư đến hay sao? - Và như thế, mọi người cùng reo hò và cười lên một lượt. Người mất trí vội đi đến giữa họ và nhìn xuyên qua họ. Ông ta hét to lên: "**Thượng-đế ở***

⁵⁵ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, trad - Pierre Klossowski, ed Gallimard 1982, số 124.

*đâu? Tôi nói cho các ông nghe đây! **Chúng ta đã giết Thượng-đế rồi** - "Các ngươi và tôi nữa! Tất cả chúng ta đều là những kẻ sát thân! nhưng làm thế nào để chúng ta đã thực hiện được việc đó? Làm thế nào chúng ta đã có thể tát cạn biển cả? Ai đã cho chúng ta cái bọt biển để xóa hết sạch chân trời? Chúng ta đã làm gì để cắt lìa đất nầy khỏi mặt trời của nó? Nó sẽ quay về hướng nào đây? Vận hành của nó đưa chúng ta về đâu? Đi thật xa khỏi tất cả mọi mặt trời hay sao? Chúng ta không phải đã té nhào trong một bước ngã liên tục hay sao? Té ngửa, té nghiêng, té úp xuống, té mọi hướng hay sao? Còn có một cõi trên và một cõi dưới hay không? Chúng ta không lạc bước vào một cõi hư vô bất tận hay sao? Chúng ta không cảm thấy làn hơi của hư vô hay sao? Trời không trở lạnh hơn nữa sao? Đêm tối không tràn tới không ngừng và càng lúc càng đêm tối hơn nữa hay sao? Chúng ta không còn nghe gì cả từ tiếng động của những người đã từng chôn Thượng-đế sao? Chúng ta chưa từng cảm thấy gì cả từ xác chết của Thượng-đế đang rã thối hay sao? - Thần thánh cũng rã thối! **Thượng-đế đã chết! Thượng-đế mãi chết! Và chính chúng ta đã giết Thượng đế!** Làm sao chúng ta tự an ủi lấy mình, khi chúng ta là những tên đao phủ giết chết những đao phủ? Những gì thần thánh và uy dũng nhất mà bấy lâu nay thế giới đã có được, nay đã mất hết máu huyết của chúng rồi dưới những làn đao của chúng ta - Ai sẽ lau sạch máu ấy nơi tay chúng ta? Nước nào sẽ rửa sạch chúng ta? - Chúng ta sẽ phải bày ra những lễ nghi long trọng nào, những trò chơi thần thánh nào để xóa tội? Hành động cao cả đó quá*

lớn đối với chúng ta không? Chúng ta có cần phải tự mình trở nên thần thánh để tỏ ra xứng đáng với hành động đó không? Không bao giờ đã có được một hành động nào cao cả hơn - và nhờ chính vào hành động này bất cứ ai sinh ra sau chúng ta, sẽ thuộc về một lịch sử cao siêu hơn bất cứ những gì gọi là lịch sử từ xưa đến nay!"

Đến đây người mất trí nín lại và nhìn vào những người nghe ông nói: họ làm thinh và nhìn ông không hiểu. Cuối cùng ông ném chiếc đèn xuống đất; chiếc đèn vỡ tung và tắt. Ông lại nói tiếp: "Tôi đến sớm quá, giờ tôi chưa đến. Biển cổ lạ lùng này còn đang dong duỗi trên đường đi - nó chưa lọt được vào tai con người. Cần có thời của sấm sét, cần có thời của ánh sáng từ các tinh tú, cần có thời của các hành động; sau khi đã hoàn tất thì con người mới thấy được và nghe được. Hành động đó còn xa lạ đối với họ hơn cả những tinh tú xa nhất - Thế mà chính họ lại là những kẻ đã thực hiện hành động này!"

Người ta còn kể rằng trong cùng ngày ấy người mất trí có thể đã vào nhiều thánh đường khác nhau và đã hát dòn dã xin cho Thượng đế được an nghỉ đời đời (Requiem oeternam Deo). Người ta có thể đã tống cổ ông ra ngoài và nhốt ông để hạch hỏi, ông ta đã lặp đi lặp lại: Những thánh đường này là cái gì, không phải là những mộ huyết của Thượng đế sao...? " ⁵⁶.

Người bên lề của Nietzsche là con người nhận thức hiện sinh như một nỗi nhớ nhà, nhớ vùng đất nguyên

⁵⁶ *Sdd.*, 125.

khởi, nhớ Nguồn của mình. Vùng đất mà con người giam hãm trong thời gian được ví ở đây là đại dương (đoạn 124 "*Sự hiểu biết vui tươi*") tưởng chừng như vút bỏ sau lưng rồi, thì nay như chiếc bóng bám riết con người, nhất là khi lịch sử gặp buổi chông chao. Nhưng cái bóng hay vết tích nơi Đại-ký-ức, nỗi nhớ căn nguyên đó không còn là lãnh vực trong tâm tay con người nữa!

Trong cuốn "*Ainsi parlait Zarathoustra*", khai triển phần cuối của đoạn 125 cuốn "*Hiểu biết vui tươi*", siêu nhân, một sáng kiến của Nietzsche về một nhân loại mới, cũng đành phải tự thú:

"Bóng của tôi gọi tôi? Nhưng bắt cần bóng của tôi... Nó cứ chạy theo tôi! Còn tôi - tôi cố chạy thoát nó.

Zarathoustra tự nói với lòng mình như vậy và chạy tiếp. Thế mà bóng sau ông lại mãi đuổi theo ông... Nhưng làm sao Zarathoustra lại phải sợ bóng mình? Mà dường như bóng đó còn có chân dài hơn cả bước chân của chính ông?" (Zarathoustra tự hỏi).

Và bóng đó chất vấn Zarathoustra:

*"Phản tôi, tôi còn một mục đích nào không? Còn một bến bờ nào để tìm hướng về không? Nơi cư ngụ thật của tôi ở đâu? Đó là điều tôi muốn hỏi và tôi tìm, và đó là điều tôi đã tìm mà không gặp đâu cả. Ôi, nơi nơi là vĩnh cửu, ôi, không đâu là vĩnh cửu, ôi vĩnh cửu...Hoài công sao!"*⁵⁷.

⁵⁷ NIETZSCHE, *Zarathoustra*, Chương Bóng dọi (L'Ombre).

Thời đại tân kỳ của chúng ta, thời đại đã không bạo gan đủ như Siêu nhân mà người phát ngôn là Zarathoustra của Nietzsche để nói:

*"Tất cả thần thánh đã chết; nay chúng tôi muốn sống làm siêu nhân!"*⁵⁸.

Nước quên Non, nhưng Non vẫn ngóng chờ Nước - Trong hiện sinh của thời đại Tân kỳ nhắm mắt đi tới, thần thánh đã vắng bóng trong sinh hoạt và hứng khởi của con người. Tuy vậy cũng như Zarathoustra của Nietzsche còn có chiếc bóng bên lề đeo đẳng và còn chạy nhanh hơn cả những toan tính của một số khoa học gia, nhân danh tiến bộ và ước muốn vượt thắng giới hạn của cả tự nhiên để khởi công biến chế và sản xuất những mẫu người ưu tú!

Con người tân kỳ rút ngắn thời gian, không gian qua hiểu biết và kỹ thuật khoa học, muốn vượt cả ràng buộc của thực tế bằng dược liệu kích thích và ma túy, bẻ gãy, đập bằng vật chất ngăn cản nhờ hình ảnh và trí tưởng tượng nghệ thuật..., nhưng không xoá nổi âm vang Đại-ký-ức như bóng chập chờn vương mắc nơi tiếng nói từ bên trong mình:

"Chốn cư ngụ của tôi ở đâu?"

Như người mất trí của Nietzsche, họ đã hoàn thành mọi việc; thế mà khi nói "Thượng-đế đã chết", và xác thần thánh đang ung thối do chính bàn tay họ, bàn tay của

⁵⁸ *Sđd.*, cuốn 1, chương về đạo đức lang bạc.

mọi người, thì không ai trong những người mà Heidegger gọi là "bọn côn đồ" giữa chợ, hiểu cả⁵⁹.

Câu nói của Nietzsche *"Thượng-đế đã chết"* được đánh giá là tột đỉnh của chủ nghĩa hư vô, vì tiếp theo câu nói đó định mệnh của tư tưởng và hành động của con người nay không thể còn tiêu chuẩn nào để thiết định các giá trị đạo đức, cũng như thẩm định các phán đoán thuộc hữu thể học. Nhưng Nietzsche là kẻ bạo gan dám nói một điều mà đoàn lũ con người tân kỳ đang làm mà không dám nói. Như thế trong câu nói của Nietzsche hàm ngụ rằng những kẻ cho mình hữu thần, đang tôn vinh thượng đế của họ, phải chăng chỉ là những kẻ tôn thờ thần tượng, buộc Thượng đế phải đồng hóa với những ý tưởng vu vơ từ Parménide đến Kant nêu lên như những bức tượng vô hình do trí tưởng tượng của mình tạo ra? Và tại sao niềm tin tôn giáo chân thật lại lo ngại về câu nói của Nietzsche? Gióp đã không nói cùng một nội dung như Nietzsche hay sao?

Lịch sử chúng ta đang sống, *"sa mạc đã tràn lan"*, một thời mà ngay cả tư duy triết học cũng đang tự đào thải, nay chỉ còn là làm khoa học, tác tạo các cuộc chơi! Bức tường Bá-linh sụp đổ, cuốn theo xác chết của giấc mộng suy tư cổ truyền gọi là ý thức hệ.

Người ta thực sự chứng kiến sự trống vắng của tư duy ở mọi cấp độ. Sẽ còn có cuộc phiêu lưu nào nữa không để thực hiện triệt để con người siêu nhân của Nietzsche? Đây đó đã phát xuất những triệu chứng: những giáo phái Satan, những trào lưu tân- phát-xít, những thách thức của khoa học - kỹ thuật tác tạo mẫu người ưu tú...

⁵⁹ Xem HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trg. 322 (Les vavous publics).

Nhưng thời đại đang cống hiến cho ta suy nghĩ, là thời đại chúng ta đang đi đến những bước đường cùng của một lối suy tư triết học, khi triết học tự đào thải mình để biến thành khoa học; và thắc mắc của chúng ta là thật sự triết học đó có thể đồng hóa với suy tư chân thật của bản tính con người không?

Chúng ta đang đặt vấn đề suy tư, hoảng sợ trước "sa mạc lớn dần"; nhưng sự sống và vùng đất cư ngụ của con người, hay nói theo ngôn ngữ Việt-Nam qua lối dùng chữ của Nguyễn-Du là "cõi người ta" có phải là "vùng đất" để từ đó ta suy tư, hay ta lại lấy một cái "có" trong tầm tay, đôi lúc không phải là cái "bản chất" của viên bi, hòn sỏi để suy tư?

Khởi từ bài thơ của Parménide được mệnh danh là bài thơ về "Hữu thể học", cái "có" gọi là "Hữu thể" như trái cây không biết từ thuở nào được trao gọt trong bàn tay con người, con người chỉ có hái và ăn thì thông thiên đạt địa. Con người gọi là người suy tư triết học nhất thiết xem đó như một sự cần thiết, tất yếu, hiển nhiên để có thể có chìa khóa mở cửa chân lý. Triết gia nói "có" một cách dễ dàng như rút một chiếc khăn tay mình sẵn có trong túi; người ta lật ngược lật xuôi chiếc khăn tay này để phân cấp từ cái "có" căn nguyên và chung cho mọi sự hữu: Cái "có" dành riêng cho thần thánh, cái có dành cho con người, cái "có" dành cho vũ trụ. Rồi suy dài suy ngắn xem cấp "có" nào trong muôn sự có đó là quan trọng và có tầm mức quyết định về sự phát sinh và sống còn của các cái có khác. Và cuộc phiêu lưu này phát sinh thời thần bản, thời vật bản, thời nhân bản, và có lẽ còn nhiều bản khác nữa.

Nietzsche, tiên đoán bước đi của lịch sử thời đại tân kỳ của chúng ta, đã bạo gan nói điều mà con người ngày nay đang làm mà không nói. Cái "có" được truyền thống

tôn vinh gọi là Hữu thể tối cao, Hữu thể của các hữu thể mà triết học và thần học của Kitô giáo Tây phương hiểu là Thượng-đế, Hữu thể đó thực sự đã bị thái hóa hay gọi là đã chết rồi nơi Thế giới tân kỳ của chúng ta. Con người ngày nay nghĩ rằng phải vương mắc hữu thể đó như lo âu chiếc bóng đuổi theo dòng trôi chảy của cuộc đời mình mà làm gì. Phải dứt khoát không những xoá bỏ ý tưởng về Thượng-đế, như cái "Có" hữu lý và thiếu sự sống linh hoạt hữu hình với những giá trị từ đó phát sinh, để tạo một trụ điểm mới vượt lên trên tiêu chuẩn "có" và "không". Một thời đại mới của "*Siêu nhân*" không những diệt Thượng-đế được xem là một hành vi cao cả, nhưng còn diệt luôn "*bóng*" của Thượng-đế, nghĩa là phải vượt qua lối suy tư còn vương mắc vào bất cứ một giá trị nào. *Thời đó cũng gọi là thời lật nhào các giá trị*. Và điều làm chúng ta thắc mắc chính cái tâm tư gọi là ý chí thống trị này tại sao còn bận tâm phải lật nhào một cái gì bất kỳ dù đó là các giá trị, vì không phải rằng tất cả đã là *không* hay sao? Thực ra thời đại chúng ta đang làm ta suy tư, vì chính điều gọi là suy tư triết học mà Nietzsche còn luẩn quẩn trong đó thực sự chưa phải là chân tính của suy tư. Vì cái "có", cái "không" xuất hiện vào thửa bình minh của triết học cũng chỉ như một làn hơi từ một ánh sáng nào đó chiếu dội vào để con người ngạc nhiên và khởi đầu cho suy tư. Nhưng tự thân ánh sáng ấy còn núp dưới chân trời chưa mọc lên. Nên con người triết học truyền thống đã nói về ánh sáng, Thượng đế, "Có" hay "Không" làm như mọi sự đã ở trong bàn tay con người rồi, kỳ thực việc làm của họ không khác nào câu nói của nhà thi sĩ: nhảy xuống nước mò trăng.

Và câu chuyện phục hồi suy tư, có phải bày thêm một trào lưu triết học mới tiếp nối con đường suy tư triết học này không?

Một con người bên lề đã nhận định về nếp suy tư truyền thống triết học như sau:

*"Đường như con người truyền thống đã hành động quá nhiều và suy tư quá ít qua bao thế kỷ"*⁶⁰.

Và một nhà tư tưởng khác sau đó, đã suy tư bên lề lịch sử cũng phát biểu trong đường hướng này:

"Làm gì?"

- *Không có gì để làm cả! Không có gì để làm vì không có vấn đề thêm một cái làm khác vào vô số cái làm đã đầy đọa chúng ta. Vấn đề là "Chân tánh của mình" (être)* ⁶¹.

Và "Chân tánh" của con người tìm đâu xa ngoài "cõi người ta", gần với con người như thế, nhưng đã qua bao thế kỷ của lịch sử nó cũng thật xa tầm tay con người. Vì phải chăng "cõi người ta" là của những *"ai"* với *"ai"*, chứ không phải là thế giới từ "cái gì" bên cạnh những "cái gì" làm đối tượng căn nguyên cho thắc mắc của suy tư triết học.

Đã từ lâu, trang nào trong triết học truyền thống được xếp loại là ảnh hưởng Kitô giáo đã mức lấy hứng khởi từ *"Thượng-đế làm người vì yêu thương"* làm khởi điểm cho suy tư về cõi người ta? Tại sao một sinh hoạt suy tư gọi là tối cao, tức là triết học, lại phải xây dựng trên một "cái có" vô hồn, nằm trong câu hỏi "cái gì" hàm

⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle- t-on penser?* trg. 23.

⁶¹ J. BRUN, *le Politique et le Mal radical - in Religion et Politique, Actes du Colloque à Rome 1978*, éd, Montaigne, Paris, 1978, P. 144.

ngụ thuộc quyền sử dụng của lý trí con người hữu hạn?
Hoặc giả nói như thánh Gioan

"Rồi mọi người ra đi, lên thuyền, nhưng đêm ấy họ không bắt được gì cả" ⁶².

Suy tư gắn liền với "cõi người ta" không phát xuất từ thắc mắc về "cái gì", cũng không chống lại khả năng con người về sự am tường hay không am tường một "cái gì", vì suy tư thực sự thuộc về một cõi khác, gọi là cõi của người ta là những "ai" với những tương quan, gọi là sự sống của chân tính con người, khác với tương quan giữa trí năng và các "cái gì" trước mắt.

⁶² Ga 21, 3.

Vấn đề triết học và văn hóa Việt Nam

Trở lại vấn đề của người Việt và văn hóa Việt Nam. Trước làn sóng Tây phương hóa thế giới, trong tiền bán thế kỷ 20 này, thời đầu của nỗ lực Việt hóa văn hóa, nhằm thiết định lý lịch riêng của mình đồng thời tìm một chỗ đứng trong lịch sử của văn hóa nhân loại, các học giả của chúng ta đã cố lục tìm lại các tài liệu văn học, để xác định xem văn học Việt Nam có triết học hay không?

Theo lối hiểu một cách tổng quát và sơ lược nhất về triết học như là một nỗ lực xây dựng một hệ thống tư tưởng, và trong nỗ lực cố bắt kịp lối nghiên cứu có tính cách khách quan của văn hóa Tây phương đang phổ biến, một số các học giả có thể giá đã đi đến kết luận rằng văn hóa Việt Nam không có suy tư triết học riêng của mình.

"Nền văn học một nước không những chỉ có thi văn, kịch bản, tiểu thuyết, mà gồm có triết học và lịch sử nữa...Những tác phẩm về triết học đã hiếm lại phần nhiều là những sách chú giải, phụ diễn (như Tứ thư thuyết ước của Chu An, Dịch kinh phụ thuyết và Thư kinh diễn nghĩa của Lê Quý Đôn, Hy kinh trắc lãi của Phạm Đình Hổ), chứ không có

sách nào là cái kết quả của sự tư tưởng độc lập, của công sáng tạo đặc sắc cả".

Và tác giả những nhận xét khách quan này, học giả Dương Quảng Hàm, đã đi đến một kết luận rất đáng lưu ý:

"Bởi thế, nếu xét về mặt triết học, thì ta phải nhận rằng nước ta không có quốc học, nghĩa là cái học đặc biệt, bản ngã của dân tộc ta" ⁶³.

Học giả Trần Trọng Kim không kết luận như học giả họ Dương nhưng cũng nêu lên những nhận xét tương tự về sự vắng mặt của một nền triết học Việt Nam (hạn chế trong khuôn khổ nghiên cứu về nho học) ⁶⁴.

Về mặt lịch sử, chữ triết học và nội dung của nó thật sự xa lạ với nền văn học Việt Nam trước thời các học giả trên. Nhưng điều đáng lưu ý là khi học giả họ Dương đã chỉ lấy tiêu chuẩn của suy tư theo triết học truyền thống của Tây phương - Hy-lạp để đánh giá rằng *"nước ta không có quốc học, nghĩa là cái học đặc biệt, bản ngã của dân tộc ta"* là một xác quyết rất vô đoán. Tác giả không biết rằng đương thời với tác giả, nhiều nhà tư tưởng Tây phương đang thắc mắc về chính nền tảng tư tưởng truyền thống của họ. Tác giả không biết đến, hoặc không muốn biết đến những thắc mắc đó đã đành, nhưng trong nỗ lực truy cứu Văn hóa của mình, họ Dương cũng không dành một chút suy tư nào riêng để thẩm định thế

⁶³ DƯƠNG Quảng Hàm, *Việt Nam Văn học Sử yếu*, Bộ Giáo dục, Trung tâm Học liệu xuất bản, in lần thứ mười, 1968 các trang 157-158.

⁶⁴ Xem Lê Thần TRẦN Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển hạ, Bộ Giáo dục, Trung tâm Học liệu xuất bản 1971, trg. 380.

nào là bản chất văn hóa hầu xét xem lịch sử văn học đó có thực hiện được nền quốc học hay không. Nên, nếu công trình của các học giả uyên bác họ Trần và họ Dương đã cống hiến nhiều dữ kiện cho biết nền Văn học Việt Nam không có triết học theo lối suy tư của truyền thống Tây phương, thì nỗ lực đó có thể có một giá trị khách quan nào đó. Nhưng kết luận từ công trình nghiên cứu này về một sự vắng bóng suy tư, một sự phủ định về sự hiện hữu của nền quốc học độc đáo, thì kết luận ấy lại không dựa trên một lý chứng nào vững chắc cả; vì một nỗ lực suy tư khác với triết học Tây phương chưa hề được đặt ra.

Chúng tôi dùng chữ có thể, vì vào hậu bán thế kỷ 20, nhiều nhà nghiên cứu, nhiều vị giáo sư triết đã dồn nỗ lực để kết tập lại những mảnh suy tư trong các tác phẩm văn học Việt Nam làm thành những hệ thống triết học của người Việt ⁶⁵.

Các công trình nghiên cứu mới về tư tưởng Việt Nam còn ngập ngừng khi dùng chữ triết (triết gia, triết học, triết thuyết...), dường như triết học được hiểu một cách chung là ***tư duy có hệ thống***.

Thế nhưng, trong một tiền kiện nào đó, đã có những khơi mào cho những cuộc tranh cãi giữa một bên là "*tại sao lại không Việt triết*", và bên kia là "*làm gì có Việt triết và tại sao lại cần có Việt triết?*".

Cương thường, Đạo giáo, Học thuật, hay Triết...nơi mỗi từ ngữ có chất chứa một khát vọng chung của bản tính con người, và hàm ngụ một giải đáp riêng gắn liền với lịch sử với những cuộc phiêu lưu cá biệt của nó. Từ cái chung chỉ thoáng nhìn ra mà sẽ không bao giờ, và

⁶⁵ Chẳng hạn xem Hán chương VU Đình Trác, *VN trong quỹ đạo thế giới*, của Liên đoàn VNCG tại Hoa Kỳ, Ban Văn hoá xuất bản 1985.

không một mảnh lịch sử nào sờ đắc, một triết gia bên lề, Karl Jaspers, cũng không ngại gọi Socrate - Đức Phạt - Đức Không - Đức Giê-su là những đại triết gia ⁶⁶.

"Họ (các vị này) ở trong thời gian vượt lên thời gian. Mỗi vị, ngay cả vị cao cả nhất, hẳn nhiên cũng ở vào một nơi nhất định và mặc lấy những chiếc áo của lịch sử. Nhưng dấu chỉ đặc trưng của tính cao cả là nó không lệ thuộc lịch sử nhưng trở thành siêu lịch sử. Những gì thể hiện có tính cách chung với những nét nổi bật nhất của những người đương thời lại được các vị ấy chuyển hóa và mang lấy một ý nghĩa vượt thời gian. Cao cả không phải chỉ là người vận dụng sự hiểu biết để cập nhật thời đại của mình, nhưng xuyên qua hoàn cảnh tư tưởng đưng đến vô tận. Vì thế mà cái cao cả siêu việt xuyên qua cuộc đời và sự nghiệp của họ đã làm cho họ thành một khuôn mặt vốn để nói với mọi thời đại, với mọi người" ⁶⁷.

Hẳn nhiên tính cao cả của con người theo cách dùng chữ của K. Jaspers không có gì buộc trói vào trong khuôn khổ giới hạn của một lối nhìn nơi một nền văn hóa cá biệt của truyền thống triết học Tây phương - Hy-lạp, dù nó đang tràn lan trong thời đại chúng ta và được hiểu lầm như một cái gì tất định phải là phổ quát. Vì thế, *có Việt triết hay không có Việt triết*, dù không dựa vào khuôn khổ có tính cách chuyên môn của một truyền

⁶⁶ Xem Karl JASPERS, *Les Grands Philosophes*, cuốn 1, Socrate-Bouddha, Confucius, Jésus, éd Plon, trad. C. Floquet et autres, ed. 1989.

⁶⁷ *Sđđ.*, tr. 36.

thống văn hóa Tây phương đi nữa, thì vấn đề đặt ra là có nên phiêu lưu *làm* thêm một vòng tròn mới của Đông phương, của Việt Nam ngược lại hay chồng lên vòng tròn của Parménide để tranh đua với đời không! hay đã đến lúc cần khiêm tốn lắng nghe một âm vọng chung dội lên từ "*Tâm duy vi*" cư ngụ nơi sâu kín của mỗi con người qua từng bao thời đại, và đã để lại vết tích không phải chỉ nơi sách vở và cuộc sống của Tổ tiên chúng ta mà vẫn còn âm vang trong cuộc lữ hành của mỗi con người Việt Nam hôm nay.

Vào thời kỳ ban đầu của trào lưu Việt hóa Văn hóa Việt Nam trong tiền bán thế kỷ 20 này, thời mà các người làm văn hóa vận động hết sức lực để hoặc giữ cái học cũ hoặc vứt bỏ hết tàn dư hủ Nho để vươn mình lên cho kịp cái học mới, Sào Nam Phan Bội Châu lên tiếng như sau trong cuốn Phàm lệ của cuốn Khổng Học Đăng:

1- *Mục đích người làm bản sách này là cốt phù trì nhân đạo; nếu ai không để lòng vào nhân đạo thời xin chớ đọc...*

5- *Hễ ai đọc bản sách này, trước phải lập định một cái chí khí tự nhiên rằng: "Ta là Khổng Tử, là Mạnh Tử, ta là Bá lập đồ (Platon) ta là Khang Đức (Emmanuel Kant), chẳng qua đời tuy có xưa nay, đất tuy có đông tây, mà tâm lý in như nhau, thánh hiển tức là ta, ta tức là thánh hiển; ta chỉ là người hậu tiến của cổ nhân mà thôi". Có chí khí ấy thời đọc cuốn sách này mới thích.*

Nếu ai chưa đọc sách này mà trước đã có một ý kiến sẵn: định làm nô lệ cho người đời xưa, hay định làm nô lệ cho người đời nay xin chớ đọc " ⁶⁸.

⁶⁸ Sào Nam PHAN Bội Châu, *Khổng Học Đăng*, 9-I, nhà sách Khai Trí xuất bản, 1973, phần Phàm lệ, 1929.

Cuốn sách của Sào Nam Phan Bội Châu nói về cái học của Khổng, nhưng tác giả nhắc trước khi đọc *"Ta là Khổng Tử"*, vì hàm ngụ một cái gì chung bên ngoài cuốn sách đang nói với ta hôm nay cũng như đã nói với Khổng Tử đời xưa. Cuốn sách đó không diễn tả hay minh chứng một kiến thức nào về sự vật, để dùng làm phương tiện thăng quan tiến chức, *"tranh ngôi thứ xôi thịt trong đình làng..., loè loẹt khoe khoang, lấy om còm túi bạc làm mỗi hạnh phúc..., xu quyền phụ thế, lấy đồng bào chủng tộc làm mỗi vinh thân"* ⁶⁹ hay để làm một cái gì khác bất kỳ, nhưng chỉ như một dấu tích của một nhân chứng thao thức làm người thuộc lãnh vực của *"cõi người ta"*.

Như thế, Triết học có đáng đặt vấn đề trong thời đại tân kỳ chúng ta đang sống hay không? Có Việt triết hay không? Và để làm gì? Trước khi trả lời, chúng ta nên thắc mắc: Ai chất vấn ta để ta có câu hỏi này và buộc ta phải trả lời? Ta có thể đào bới tận cùng cái *"có"* hay cái *"không"* trong tâm tay của ta, của cả lịch sử triết học Đông - Tây và ta cũng không hề biết được từ đâu câu chất vấn đó đến với ta cả.

"Con người đã muốn giết Thượng-đế" "tạo sa mạc khi dập tắt suy tư phát xuất khỏi từ câu chất vấn kỳ bí này, nhưng như lối nói đầy cảm hứng thi ca của Tản Đà Nguyễn Khắc Hiếu, *"Nước đi đi mãi"*, Non vẫn gọi về.

Câu chất vấn xuất hiện như bên lề của các câu hỏi thông thường của ta về triết học, phải chăng đó chính là cái bản lề của mọi suy tư! Vì mọi nền văn hóa qua đi với lịch sử, nhưng cái bản lề này đã là nguyên nhân của sự ngạc nhiên nguyên ủy, tồn tại mãi mãi với con người, dù

⁶⁹ *Sdd.*

các giải đáp của các nền văn hóa con người có thể bị đào thải qua dòng thời gian.

Và cuối cùng, từ câu chất vấn nguyên sơ này ta tự hỏi:

- Nàng Âu Cơ dẫn vật suốt đời về một Lạc Long Quân khi ẩn khi hiện có phải là suy tư không?
- Nguyễn Du từ "*cõi người ta*" thắc mắc về Tài trong tầm tay tranh chấp với Mệnh làm người không hiểu được, có phải là suy tư không?

Tập II

Bách Nam và Bách Việt

Bản văn chính

Truyện Họ Hồng Bàng *

Cháu ba đời Viêm-Đế họ Thần-Nông tên là Đế-Minh, sinh ra Đế-Nghi, rồi đi nam-tuần đến Ngũ-Lĩnh, gặp được nàng con gái Vụ-Tiên đem lòng yêu-mến mới cưới đem về, sinh ra Lộc-Tục, dung-mạo đoan-chính, thông-minh túc-thành; Đế-Minh lấy làm lạ, cho nối ngôi vua; Lộc-Tục cố nhường cho anh. Đế-Minh lập Đế-Nghi làm tự-quân cai-trị phương Bắc, phong Lộc-Tục làm Kinh-Dương-Vương cai-trị phương Nam, đặt quốc-hiệu là Xích-Quỷ-Quốc.

Kinh-Dương-Vương xuống Thủy-phủ, cưới con gái vua Động-Đình là Long-Nữ, sinh ra Sùng-Lãm tức là Lạc-Long-Quân; Lạc-Long-Quân thay cha để trị nước, còn Kinh-Dương-Vương thì không biết đi đâu.

Lạc-Long-Quân dạy dân ăn mặc, bắt đầu có trật-tự về quân-thần tôn-ty, có luân-thường về phụ-tử phụ-phụ; hoặc có lúc đi về Thủy-phủ nhưng trăm họ vẫn được yên-ổn. Dân lúc nào có việc cần thời kêu Lạc-Long-Quân: "Bố đi đằng nào, không đến mà cứu chúng ta". (Người Nam gọi cha bằng Bố, gọi quân bằng vua là từ

* Trích bản dịch của Lê Hữu Mục, Truyện 1, quyển I, Lĩnh Nam Chích Quái, tác giả Trần Thế Pháp, do Vũ Quỳnh hiệu chính, trong phần Tựa liệt truyện **Lĩnh Nam Chích Quái**

đấy), thì Lạc-Long-Quân lập tức đến ngay, uy-linh cảm-
 ứng không ai có thể trắc-lượng được.

Đế-Nghi truyền ngôi cho Đế-Lai cai trị phương
 Bắc; nhân khi thiên-hạ vô-sự, sức nhớ đến chuyện ông
 nội là Đế-Minh nam-tuần gặp được tiên-nữ.

Đế-Lai bèn khiến Xi-Vưu tác-chủ quốc-sự mà
 nam-tuần qua nước Xích-Quí, thấy Long-Quân đã về
 Thủy-phủ, trong nước không vua, mới lưu ái thê là Âu-
 Cơ cùng với bộ-chúng thị-thiếp ở lại hành-tại. Đế-Lai
 chu-lưu khắp thiên hạ, trải xem tất cả hình-thế, trông
 thấy kỳ-hoa dị-thảo, trân-cầm dị-thú, tề-tượng, đồi-mỏi,
 kim-ngân, châu-ngọc, hồ-tiêu, nhũ-hương, trầm-đàn, các
 loại sơn-hào hải-vị không thứ nào là không có; khí-hậu
 bốn mùa lại không nóng không lạnh, Đế-Lai ái-mộ quá,
 quên cả ngày về. Nhân dân nước Nam khổ về sự phiền-
 nhiễu, không yên-ổn như xưa, đêm ngày mong đợi Long-
 Quân về nên mới đem nhau kêu rằng :

- Bớ ở phương nào, nên mau về cứu nhân-dân.

* * *

Lạc-Long-Quân bỗng nhiên lại về, thấy nàng Âu-
 Cơ ở một mình, dung-mạo đẹp lạ-lùng, yêu quá, mới hóa
 ra một chàng nhi-lang phong-tư mỹ-lệ, tả-hữu thị-tùng
 đông-đảo, tiếng đàn ca vang đến hành-tại. Âu-Cơ trông
 thấy mà lòng cũng ưng theo; Long-Quân bèn rước nàng
 về núi **Long-Trang**.

Đế-Lai về không thấy Âu-Cơ bèn sai quân-thần
 tìm khắp thiên-hạ. Long-Quân có thần-thuật, biến-hiện
 trăm cách, nào là yêu-tinh quỷ-mị, nào là long-xà hổ-
 tượng, kẻ đi tìm úy-cụ, không dám lục-đảo tận-cùng. Đế-
 Lai trở về Bắc, lại truyền ngôi cho Đế-Du, cùng với

Hoàng-Đế đánh nhau ở Bản-Tuyền không hơn nên tử-trận; họ Thần-Nông bèn mất.

* * *

Âu-Cơ ở với Lạc-Long-Quân giáp một năm, sinh ra bọc trứng, cho là điềm không hay nên đem bỏ ra ngoài đồng nội; hơn bảy ngày, trong bọc nở ra một trăm trứng, mỗi trứng là một con trai; nàng đem về nuôi-nấng, không phải cho ăn, cho bú mà tự-nhiên trường-đại, trí-dùng song-toàn, ai cũng úy-phục, bảo nhau đó là những anh em phi-thường.

Long-Quân ở lâu dưới Thủy-phủ; mẹ con ở một mình, nhớ về Bắc-quốc liền đi lên biên-cảnh; Hoàng-Đế nghe tin lấy làm sợ mới phân-binh trấn-ngự quan-tái; mẹ con không về Bắc được, đêm ngày gọi Long-Quân :

- BỐ ở phương nào làm cho mẹ con ta thương nhớ

Long-Quân hốt-nhiên lại đến, gặp hai mẹ con ở
Tương-Dạ; Âu-Cơ nói :

- Thiếp vốn người Bắc, cùng ở một nơi với quân, sinh được một trăm trai mà không có gì cúc-dưỡng, xin cùng theo nhau chớ nên xa bỏ, khiến cho ta là người không chồng không vợ, một mình vò-võ.

Long-Quân bảo :

- Ta là loài rồng, sinh-trưởng ở thủy-tộc; nàng là giống tiên, người ở trên đất, vốn chẳng như nhau, tuy rằng khí âm-dương hợp lại mà có con nhưng phương-viên bất-đồng, thủy-hỏa tương-khắc, khó mà ở cùng nhau trường-cửu. Bây giờ phải ly-biệt, ta đem năm mươi trai về Thủy-phủ phân-trị các xứ, năm mươi trai theo nàng ở trên đất, chia nước mà cai-trị, dù lên núi xuống nước nhưng có việc thì cùng nghe, không được bỏ nhau.

* * *

Trăm trai đều nghe mệnh, rồi mới từ-giã mà đi. Âu-Cơ cùng với năm mươi người con trai ở tại Phong-Châu - (bây giờ là huyện Bạch-Hạc) - tự suy-tôn người hùng-trưởng lên làm vua, hiệu là Hùng-Vương, quốc-hiệu là Văn-Lang; về bờ-côi của nước thì Đông giáp Nam-Hải, Tây đến Ba-Thục, Bắc đến Động-Dinh-Hồ, Nam đến nước Hồ-Tôn-Tinh (bây giờ là nước Chiêm-Thành), chia trong nước làm mười lăm bộ là; Giao-Chỉ, Chu-Diên, Ninh-Son, Phúc-Lộc, Việt-Thường, Ninh-Hải, Dương-Tuyền, Quế-Dương, Vũ-Ninh, Hoài-Hoan, Cửu-Chân, Nhật-Nam, Quế-Lâm, Tượng-Quận, sai các em phân-trị, đặt em thứ làm tướng võ, tướng văn; tướng văn gọi là Lạc-Hầu, tướng võ gọi là Lạc-tướng, con trai vua gọi là Quang-Lang (Xem nguyên bản viết là chắc sai), con gái gọi là Mỹ-Nương, quan Hữu-ty gọi là Bô-chính, thần-bộc nô-lệ gọi là nô-tỳ, xưng thần là khôi, đời đời cha truyền con nối gọi là phụ-đạo, thay đời truyền cho nhau đều hiệu là Hùng-Vương không đổi.

Dân ở rừng núi xuống sông ngòi đánh đá, thường bị giao-long làm hại nên bạch với vua. Vua bảo rằng :

- Núi và loài rồng thuộc thủy-tộc có khác, bọn chúng ưa đồng mà ghét dị cho nên mới xâm-hại.

Bèn khiến lấy mực chạm hình-trạng thủy-quái ở thân-thể, từ đó tránh được nạn giao-long cắn hại; cái tục văn-thảo (vẽ mình, xăm mình) của Bách-Việt thực khởi-thủy từ đây. Ban đầu, quốc-dân ăn mặc chưa đủ, phải lấy vỏ cây làm áo mặc, dệt cỏ ống làm chiếu nằm; lấy gạo ngâm làm rượu, lấy cây quang-lang, cây soa-đồng làm bánh; lấy cầm thú, cá tôm làm nước mắm, lấy rễ gừng làm muối; lấy dao cày, lấy nước cấy; đất trồng nhiều gạo nếp, lấy ống tre thổi cơm; gác cây làm nhà để tránh nạn hồ-lang; cắt ngắn đầu tóc để tiện vào rừng núi, con đẻ ra

lót lá chuối cho nằm; nhà có người chết thì giã gạo để cho hàng xóm nghe mà chạy đến cứu giúp; trai gái cưới nhau trước hết lấy muối làm lễ hỏi, rồi sau mới giết trâu dê là lễ thành-hôn, đem cơm nếp vào trong phỗng cùng ăn với nhau cho hết, rồi sau mới thương-thông; lúc bấy giờ chưa có trâu cau nên phải thế.

Bách Nam là thủy tổ của Bách Việt vậy

*

* * *

Hướng về Nam

Lịch sử dân tộc Việt Nam chứng kiến nhiều đợt "Nam tiến"; và những sự kiện lịch sử này như che khuất ý nghĩa tượng trưng của câu truyện họ Hồng Bàng, một mẫu huyền thoại khai quốc ghi lại cuộc hành trình làm người hướng về Nam.

"Nam" theo nghĩa tượng trưng là tiếng gọi khởi thủy thức tỉnh Đế-Minh hướng về để gặp nàng Vụ-Tiên. "Nam" nay là vương quốc dành cho Kinh-Dương-Vương Lộc-Tục; Nam là quê nhà đầy hạnh phúc giữa Lạc-Long-Quân và Âu-Cơ tại núi Long-Trang; ngõ hẹp hướng về "Nam" là Tương Dạ... (= *Đạo Tâm*).

Phương "Nam" theo nghĩa tượng trưng của huyền thoại chấm dứt không còn được nhắc đến khi bản văn đi vào phần "dụng", tức là phần lịch sử khởi từ các đời Hùng Vương trên một giải đất gọi là Phong Châu. Phong Châu, cội thực của hiện sinh Bách Việt, là lịch sử của trăm con gắn bó với Mẹ thời gian là Âu Cơ.

Và Bách Nam nay là Lạc Long Quân vắng mặt, ẩn dấu; Bách Nam đó là một nỗi nhớ ray rứt nơi Mẹ Âu Cơ và năm mươi con tị thế của bà.

Và trong cơn cực, khi Âu Cơ kêu cầu Lạc Long Quân, thì đôi bên chỉ gặp nhau ở Tương Dạ, là tận đáy lòng mình, một nơi một thời điểm không thuộc về thời gian không gian của khả năng con người.

Sự sống con người, chân tính của nó trong thời gian như đồng hóa với nỗi nhớ này; nên "*Bách Nam là thủy tổ của Bách Việt*" cũng có nghĩa như lời thơ của Tản Đà thần ứng rằng Non là Nguồn của Nước, và Nước nhớ Non. Sống làm người đúng là một cuộc vượt qua liên li, từ Nước hướng về Non.

Cha sinh Mẹ dưỡng Vấn đề thủy tổ con người

Các hình thức tế tự có đổi thay, nhưng tâm tư thờ kính ông bà tổ tiên không phai nhạt chút nào nơi đáy lòng của mỗi một người Việt. Thủy-tổ của Bách Việt trong bản văn này là "Bách Nam".

Người Cha nguyên thủy - người Mẹ nguyên thủy đó tượng trưng qua hai hình ảnh Lạc Long Quân và Âu Cơ. Đây là hình ảnh tượng trưng nên không truy cứu xem trong lịch sử có một ông tên là Lạc Long Quân hay một bà tên Âu Cơ hay không. Hẳn nhiên hình ảnh cha - mẹ sinh thành ra mình là kinh nghiệm trước mắt, để từ đó dễ suy ra Thủy tổ phải là một cặp Ông - Bà nguyên sơ. Nhưng, điều ta thường lầm tưởng, khi đi vào ngôn ngữ thi ca và tượng trưng, là đánh giá rằng thi ca huyền thoại như một thứ diễn tả viển vông, chưa biểu thị được các sự vật của thực tế trước mắt. Thực ra, thi ca là hồn của ngôn ngữ, như Khổng Tử đã khuyên con là Bá Ngự: "*Không học thơ, lấy gì để nói?*"⁷⁰. Nó là hồn của ngôn ngữ vì phản ánh cho sự sống nền tảng của con người như một nỗi nhớ, một đà năng lực của cuộc vượt qua. Trầm mình vào thời gian và chỉ biết có thời gian như một vùng đã

⁷⁰ Luận Ngữ 16, 13.

khai mở hết mọi sự vật trước mắt ta, mà bàn tay và trí năng của ta có thể thu thái được, đó không phải là suy tư, nhưng là *cái biết của khoa học*. Tổ tiên người Việt Nam không phải là không đủ sức để thấy cái bàn và gọi đó là cái bàn, nhưng điều đáng gọi là suy tư gắn bó với thân phận làm người, đối với họ, thuộc vào một lãnh vực khác. Một nỗi nhớ căn nguyên thôi thúc họ tìm kiếm, nhưng họ kinh nghiệm rằng không một cái gì trong tầm tay của khoảng thời gian trải ra trước mắt có thể thoả mãn được.

Nỗi nhớ hay tiếng chất vắn từ đáy lòng, vượt lên trên khả năng nhận thức sự vật trước mắt, đó chính là nguồn của thi ca, là hừng khởi nguyên sơ tạo nên những tượng trưng. Trong thế giới của con người thao thức về nguồn ẩn kín này, ngôn ngữ thi ca không phải là biểu thị của sự tương hợp giữa trí năng và sự vật, nhưng biểu lộ một sự bất tương hợp giữa "Nước" và "Non", bất tương hợp giữa trí năng con người và chân tính của mình.

Jean Brun diễn tả loại ngôn ngữ riêng nơi thi ca và tượng trưng như sau:

"Vì thế, tạo ra những tượng trưng và diễn tả chúng, cũng là đời hình ảnh tượng trưng đến phiên mình nói lên một điều gì: tượng trưng nói về một sự nhất quán hữu thể học đang vắng mặt, trên nền tảng của nó những gì có mặt đang chung sống với nhau lại phân tách ra.

Nói cho đúng, không có một nền tượng trưng nguyên thủy, nhưng là một sự tìm kiếm về Nguyên-

thủy xuyên qua tượng trưng. Vì thế sự tìm kiếm này có thể tự căn là nguyên tượng " ⁷¹.

Lạc Long Quân và Âu Cơ trong ngôn ngữ thi ca của bản văn Họ Hồng Bàng chính là âm vọng từ lời chất vấn của Đại-ký-ức xuyên qua những hình ảnh vay mượn trong kinh nghiệm của con người nơi thời gian. Đối chiếu với hiện tại trước mắt, âm vọng đó mang hình ảnh một quá khứ để ta nhớ lại, hay như một tương lai để ta hy vọng trông chờ. Nói là Đại-ký-ức hay Cứu- cánh tối hậu, là một cách nói tượng trưng dựa trên thời gian, như một cái gì không ở trong tầm tay con người, nhưng lại kéo con người vươn lên. Nên Lạc Long Quân hay Âu Cơ không là ai, như những người mà ta thấy trước mắt hay tưởng tượng ra; và cũng không là hai, là ông - là bà theo nghĩa thông thường của kiến thức khoa học, nhưng là những ánh dọi của một Mặt trời chưa mọc, dù đã có buổi rạng đông, nhắc nhở con người hướng về chân trời để chờ đợi.

Lạc Long Quân, hình ảnh con người không hề chết, mặc lấy những gì cao đẹp, đáng kính trọng tôn thờ (Sùng - Lãm), là niềm hoan lạc (Lạc), là thần thánh siêu vượt (Long) là ánh sáng soi đường dẫn lối (Quân).

Nói tóm lại, Thủy tổ là Tuyệt đối ẩn dấu, là chân tính mà con người ham muốn, trông chờ để thâm nhập vào, để thềm khát. Nhưng "thủy tổ" lạ lùng đó không xuất hiện ra một nơi chốn nào, thời nào của thời gian thuộc khả năng con người.

Nếu trở lại câu kết bản văn "*Họ Hồng Bàng*": "*Bách Nam là thủy tổ của Bách Việt*", thì Lạc Long Quân này là tượng trưng của Bách Nam, Thủy tổ con người.

⁷¹ J. BRUN, *les Conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, PUF Paris 1961, tr. 269.

Cái ban cho con người căn đế là người (thủy tổ), gần gũi với con người hơn cả những gì con người cảm nghiệm được là gần nhất, kể cả chính sự ý thức về mình, nhưng cũng là cái khác lạ vượt lên tâm với của khả năng hữu hạn của con người.

Thủy tổ thứ hai là Âu Cơ = Mẹ dưỡng. Nàng vốn là người phương Bắc, là tượng trưng của thời gian trong đó "sinh vật người" có một giây phút xuất hiện, có những ngày tháng ngắn ngủi để sống, và có một khoảnh khắc nhất định để chết. Sinh vật này hình thành và tiêu tan với chất liệu hợp tan nơi nàng.

Nhưng nàng được giải thoát khỏi sự kèm toả của vua phương Bắc là Đế Lai, của thời gian - không gian hữu hạn, để trở thành kẻ đồng sàng với Lạc Long Quân và trở thành Mẹ của những đứa con *"không cần phải ăn uống, bú mớm nhưng trí dũng song toàn"*.

Thân phận Thủy tổ mới này (Âu-Cơ) được gọi là sức sống kết hợp với Lạc Long Quân.

Một năm Cao cả chung sống bên nhau giữa Âu-Cơ và Lạc-long Quân là thời nguyên thủy và hoàn thành, một thời vượt lên thời gian con người; và thời đó thực sự chỉ là một dấu tích để nhớ.

Hiện sinh của con người tại thế được bản văn Hồng Bàng Thị mô tả như cảnh vợ xa chồng, con xa cha. Bách Việt trong lịch sử được nuôi dưỡng từ đây bởi một mình Âu Cơ.

"Trăm trai đều nghe Mệnh, rồi từ già mà đi. Âu Cơ cùng với năm mươi người con trai ở tại Phong Châu".

Trăm trai đều nghe Mệnh, nhưng năm mươi người kia đi đâu, sao không cùng ở với Mẹ Âu Cơ ? Số này

phải chẳng theo cha về Thủy phủ, nghĩa là khuất bóng, vượt qua thời gian rồi?

Năm mươi người con còn tại thế được Mẹ Âu Cơ bao bọc, nuôi dưỡng. Mẹ Âu Cơ không làm vua, không giữ một phận vụ gì trong các sinh hoạt cá biệt của cộng đồng con người; nhưng nàng hẩn ở gần bất cứ người con nào, bất cứ sinh hoạt hay giây phút nào của mỗi người và cộng đồng nhân loại đang tại thế. Nói cách khác, nàng là lương thực nuôi dưỡng sự sống mà con người đã từng tiếp nhận nơi Lạc Long Quân. *Lương thực đó là nhớ Lạc Long Quân* (= Đại-ký-ức).

Âu Cơ

Trực giác thân phận tại thế

Trở lại phân huyền thoại để từng bước nhận diện Âu Cơ, thân phận con người tại thế.

Nàng có hai thân phận.

Thân phận nguyên sơ của nàng vốn là một người phương Bắc, vợ của Đế Lai. Nàng không làm những điều Đế Lai đã làm; nhưng trong thân phận làm vợ, nàng bị trói buộc vào Đế Lai. Hình ảnh của **Đế Lai là một con người cô độc**, theo nghĩa không có một tương quan nào có tính cách con người đối với kẻ khác. Câu chuyện diễn tả một cách tinh tế rằng Đế Lai để lại những người theo mình trong trại, và ngày đêm chỉ biết đuổi bắt các của lạ nơi xứ người, quên cả ngày về. Thế giới của Đế Lai, nói theo ngôn ngữ nhà Phật là *chấp ngã*, chỉ biết mình và những gì mình sẽ chiếm hữu để phô trương ý chí quyền lực của mình. Đế Lai là hiện thân của "Dục", "Muốn Mình" và những gì sẽ thuộc về mình. Một thế giới không hề biết đến tương giao với bất kỳ ai.

Nhưng từ thân phận làm tôi đòi cho Đế Lai, bị nhốt kín trong trại, Âu Cơ được Lạc Long Quân nhìn đến.

Từ nay, nàng mặc lấy thân phận mới! Nàng trở nên kiêu diễm lạ lùng. Hơn thế nữa, điều nàng không thể nghĩ ra được, đó là sự can thiệp ngược đời, có thể nói là sự phung phí thần thánh của Lạc Long Quân, chuyển đổi thân phận nàng. Kẻ tôi đòi được nâng lên làm kẻ đồng sàng với Lạc Long Quân trong Nhà thần thánh (= *Long Trang*). Thời gian này được nâng lên gần gũi với vô tận. Và đây là điểm khởi phát và bèn bờ của chân tính con

người. Điềm khởi phát như là cái trứng; thời hoàn thành như là không ăn, không bú mà trí dũng song toàn.

Trong tác phẩm « *Bữa tiệc* » của Platon, một câu chuyện hầu như tương tự, nhằm định nghĩa thân phận của triết lý, cũng là sức sống chân thật của con người theo truyền thống văn hóa Hy-lạp thời bấy giờ. Qua miệng Socrate, Platon đã kể lại mẩu chuyện của cô Diotime nói về Tình Yêu, động lực của tư tưởng .

Nhân bữa tiệc mừng nữ thần yêu đương Aphrodite chào đời, các thần thánh nơi thiên cung mở tiệc liên hoan. Có nàng Nghèo đứng tựa cửa. Lợi dụng lúc ông Thần Giàu mải uống mật hoa nên say sưa và lạc vào vườn của Zeus, nàng Nghèo tiến gần và ăn ở với Thần Giàu. Nàng mang thai Tình yêu. Và lời giải thích của Socrate được ghi lại như sau:

" Tình yêu là trung gian giữa hiểu biết và ngu muội. Trong các thần thánh, không ai cần triết lý, không ai muốn trở thành khôn ngoan, vì họ là những kẻ khôn ngoan rồi...Nên từ đó ta hiểu tình yêu là triết lý (philosophia = yêu sự khôn ngoan) có nghĩa là yêu sự khôn ngoan, nên nó là trung gian giữa hiểu biết và ngu muội " ⁷².

Để thấy sự khác biệt quan yếu giữa hai phương cách đặt vấn đề về suy tư, về thân phận con người hàm ngụ trong câu chuyện người Nghèo Âu Cơ và người Nghèo trong câu chuyện của Platon, chúng ta mượn một chứng tích khác nơi câu chuyện *tìm Đạo* và *gặp Đạo* của Đức Phật.

Bước khởi đầu con đường hành đạo của Đức Phật là sự cảm nhận những bất tất, hữu hạn, tiêu cực của cuộc sống con người trong thời gian, nơi xã hội; Ngài đã gặp cảnh người đau yếu, nghèo nàn, già lão, chết...Ngài quyết định rời bỏ cái khung cảnh giàu sang bên ngoài,

⁷² PLATON, *le Banquet*, 203-204.

để mặc lấy thân phận nghèo, khao khát chân tính của con người; Ngài rút lui vào rừng để tìm nguồn phong phú bên trong chính mình. Giai đoạn này Ngài chịu ảnh hưởng của truyền thống tư tưởng Ấn-độ giáo vào lúc suy mật, tiền kiến có một sự tương hợp giữa Tiểu ngã và Đại ngã. Thừa ban đầu sự tương hợp Tiểu ngã - Đại ngã gần bó này là một yêu sách, "một cái phải là", như một cảm hứng đến với con người; nhưng dần dà vào thời Đức Phật cảm hứng đó nguội đi và trở thành một ý niệm về sự sở đắc chân lý nơi khả năng con người và xã hội. Do tiền kiến chấp mê về sự tương hợp đương nhiên giữa khả năng tìm kiếm của con người và chân tính, mà nay chỉ còn lại vấn đề kỹ thuật, hay phương pháp tu luyện. Và kỹ thuật đó gọi là con đường khắc kỷ, diệt dần hồi những yếu tố phù du của sức sống thân xác và liên hệ với thân xác, để mở cửa cho vô tận trào vọt dần vào mình, như hái lấy những kho tàng vốn đã là của mình mà mình không hay.

Schopenhauer, Nietzsche và văn hóa phổ biến của Tây phương chỉ biết đến giai đoạn này của Đức Phật. Họ chỉ biết khung trời đó vì truyền thống văn hóa Tây phương khởi phát từ cách giải thích về tư tưởng, triết lý đóng khung trong con đường tìm kiếm của năng Nghèo tự mình đi tìm một sự giàu có mà mình đã thấy trước, biết trước. Và trong cái khung "tìm kiếm" này, Nietzsche đã nặng lời cho rằng Phật học là một thứ lý thuyết khắc kỷ, trốn chạy trước những thách đố của cuộc sống, của thời gian, một lối triết lý bi quan, một nền siêu hình học tăm tối, tiêu cực... Và những phê phán tiêu cực này, không những được áp dụng để phê bác ảnh hưởng của Schopenhauer, triết gia đồng hóa Phật giáo với chủ nghĩa diệt dục, đồng hóa Dục với nguồn sinh thành sự vật của thiên nhiên (một quan điểm xa lạ với bản chất của Phật giáo), mà còn ứng dụng cho cả ơn cứu độ nơi Con Người đã chịu đóng đinh là Đức Giê-su nữa. Nói cách khác dường như cả Nietzsche lẫn triết học truyền

thống Tây phương, trong quan điểm "*Yêu khôn ngoan*" *như sự tìm kiếm*, đã nhìn tất cả các nền văn hóa nhân loại, các sứ điệp của các tôn giáo qua giai đoạn đầu này của Đức Phật mà thôi.

Kỳ thực, nếu Đức Phật dừng lại giai đoạn một này, thì Ngài chỉ là một nhà khắc kỷ nào đó trong muôn ngàn những tu sĩ Ấn độ giáo vào thời Ngài. Và hẳn không có lý do gì để các môn phái tư tưởng vào thời Ngài phải chống báng, nếu không nói là đánh giá Ngài như kẻ đã làm rối con đường hành đạo truyền thống.

Cốt lõi của con đường hành đạo mới mẻ nơi Đức Phật, có tính cách canh tân lại sức sống cho truyền thống tư tưởng Ấn độ, là giai đoạn hai, là "*giai đoạn gặp gỡ*".

Giai đoạn hai bắt đầu với sự thực nghiệm sự thất bại của giai đoạn đầu, được chứng thực như một cuộc phiêu lưu phải vượt qua.

Cần vượt qua, không có nghĩa là vươn tới một giai đoạn kế tiếp, nhưng là sự khám phá bất ngờ một khung trời mới, hoàn toàn khác.

Giai đoạn này là *duyên gặp gỡ*.

Gặp bất ngờ gọi là *duyên*. Một cái gì khác, một X như từ bờ bên kia đến với ta và mở ra một chân trời mới từ cuộc gặp gỡ này. Những gì bao trùm *cái tôi*, hoặc tiền kiến rằng do tự nơi *tôi*, đều vỡ tung. Nếu trước đây những gì trong tầm tay của *cái tôi* cũ gọi là *có*, thì nay có thể gượng gọi là *không*. Gượng gọi là *không* vì trước đó trong chân trời của *cái tôi* cũ, cũng đã có nhận thức về *có* và *không*; nhưng tất cả cái *có* cái *không* của *tôi* "*cũ*" đều là giả ảo, *không* có nền tảng nào chân thật, vững chắc để thiết định cả. Lấy thí dụ trong truyền thống triết học Tây phương: Ý niệm mà Kant gọi là Thượng đế như một cái *có*, ý niệm mà Nietzsche cho rằng "Thượng đế đã chết" như một cái *không* trong cuộc sống nhân loại, cái *có* cái *không* này có liên hệ đến Thượng đế thật hay không? Dựa trên nền tảng nào đây để phán quyết? Người ta quá dễ dàng cho rằng triết học

nhà Phật là bi quan, là từ chối sự vững chãi của bản chất sự vật, kể cả cái tôi của con người, và từ đó truy nguyên xem lý thuyết nhà Phật là vô thần hay hữu thần; nhưng dựa vào *thần* nào để đối chiếu, dựa vào bản chất nào để thiết định cái *có*, cái *không* của chân tính con người? Chúng ta đã không chứng kiến từng ngàn học thuyết nhân bản tạo tang tóc cho nhân loại trong suốt thế kỷ này hay sao? Con người "*lao động*", con người "*vui chơi*", con người không màng đến tên người nữa và phải là "siêu người? Phải, nhưng nền nào đây để thiết định mình là người?

Cái "*không*" thường được gọi lên trong ngôn ngữ nhà Phật là lời chối từ những cái *có* - cái *không* mà tiền kiến cho rằng khả năng hữu hạn của con người có thể thiết định. Chữ "*Không*" này không nằm trong khuôn khổ của siêu hình học Tây phương, vì siêu hình học truyền thống ấy vốn xác quyết một cách vô đoán rằng: "*Có*" là có, không là không, hàm ngụ khả năng phán quyết vô tận của con người hữu hạn.

Thế thì qua cuộc gặp gỡ, Chân tính do đâu có thể gượng gọi là "*không*"? Chân tính mà Phật đã gặp, cũng như sự hội ngộ giữa Lạc Long Quân và Âu Cơ, xuất lộ ra như một vết tích nơi thời gian; có thể nói bản chất chân tính luôn là ẩn dấu, không thể diễn tả bằng lời nơi thời gian; nhưng vết tích của cuộc gặp gỡ kỳ lạ này, nổi nhớ căn nguyên nơi lòng người, cho phép "người đã có lần gặp" nhận ra rằng những phán quyết về chân lý của kẻ đang đi tìm *không phải* hay *chưa phải* là chân tính.

Sự phủ định căn nguyên như thế hàm ngụ việc nhìn nhận có Chân tính, nhưng không phải là bất cứ một loại gọi là chân tính nào do tự con người hữu hạn thiết định.

Và điều con người hữu hạn "*có thể*", cảm nhận được nay là "*khô*". "*Khô*" là dấu vết, ánh dọi hay âm vọng của Chân tính làm nên sức sống của con người tại thế. Có thể nói Chân tính của con người trong thời gian là "*khô*". Khô nói kết tương giao căng thẳng giữa hữu hạn

và vô hạn; nó là Chân tính ẩn dấu mở ra với con người, để con người tiếp nhận và tu dưỡng mối tương giao này. Là sinh lực lôi kéo con người ra khỏi "chấp ngã", cô độc, với cái tôi và thế giới phát xuất từ cái *Dục* của mình, để khai mở một thế giới của những con người, kết dệt bởi sự thông dự vào nỗi nhớ hay nỗi khổ này. Đó là nghĩa của thành ngữ "vô ngã", nghĩa là hết cái tôi cô độc để bước vào "cõi người ta". Trong cõi này, người gặp được người trong mối tương giao chân thật khi cùng tham dự vào sinh lực của *nỗi khổ căn nguyên* tức là *nỗi khao khát chân tính* luôn ẩn dấu; và mối tương giao mới đó còn gọi là "*từ bi*".

Như thế giữa "tìm" và "gặp" có sự khác biệt liên quan đến các mối tương giao phát xuất từ bước khởi đầu của chúng:

- Suy tư theo truyền thống Hy-lạp: "yêu sự khôn ngoan", tức là triết học, nghĩa là người Nghèo bị thúc đẩy bởi lòng ham muốn, và tìm mọi cách đoạt kho tàng phong phú của sự khôn ngoan, hay còn gọi là sự hiểu biết. Nhưng *trên nền tảng hữu thể học*, lòng muốn đó, cũng như toàn bộ kho tàng hiểu biết kia tiên kiến rằng đã ở trong tầm tay của khả năng con người rồi. Hình ảnh người Giàu như một đôi vật, thụ động, một xác chết nằm đó, một kho tàng đã lộ ra rồi sẵn sàng cho cô gái Nghèo lục lọi, tìm kiếm và thu về cho mình. Phải đợi đến Nietzsche mới có câu nói bạo gan "Thượng đế đã chết" ; nhưng thực ra "Thần giàu", tuy không chết, nhưng đã thoái hóa ngay từ thuở bình minh của triết học Hy-lạp. Con người, Thần thánh đã là một phương tiện, "một cái gì", một đôi vật cho các dự kiến và lòng ham muốn của người. Khởi từ "tôi đi tìm cái tôi muốn", *cái tôi* sẽ lớn lên trong thời gian, nhưng không hề thấy có một *ai khác* xuất hiện.

- "*Gặp*" giả thiết có sự đứt đoạn, một bất ngờ hay nhảy vọt, một điều mà cũng chính Platon lại nói là một cú sét bên tai làm ta ngạc nhiên, choáng váng. Đó là khởi đầu cho suy tư. "*Gặp*" chuyển đổi thân phận của Âu Cơ; "*gặp*" mở ra một cái nhìn hoàn toàn khác, mới, nơi Đức Phật. Con người suy tư như con vật bò sát mặt đất được treo lên để cảm nhận một thân phận mới, chân trời mới, nơi đó khuôn mặt người bên cạnh không còn được truy tìm để hiểu biết như một cái gì đồng hàng với mặt bàn, mặt ghế; mở xé một thân thể con người không phải chỉ là đục đẽo một hòn đá...

Không phải triết học truyền thống đã không đề cập đến con người, bằng chứng là các môn học nhân văn khởi từ triết học nhân tăng không ngừng, các nền nhân bản cũng tăng gia theo cùng nhịp độ. Nhưng "người" mà triết học truyền thống đã định nghĩa phải chẳng được xuất lộ từ lời chất vấn đến với con người để con người thức mắc "*Tôi là ai?*", hay tự khởi thủy vốn đã đặt vấn đề "*con người là cái gì?*". "*Ai*", người đó ta có thể gặp hằng ngày, nhưng mãi mãi cho đến lúc nhắm mắt không bao giờ con người hữu hạn có thể sở hữu như một vật gì trước mắt, cũng không thể am tường chân tính của hữu thể họ. Và nếu đã khởi đầu đặt vấn đề con người, kể cả Thượng-đế, để suy tư như một "cái gì", thì dù có trăm ngàn sáng kiến để lục lợi trong kho tàng hiểu biết về những "cái gì" đó, khó lòng tìm được một mây may dấu tích của người hay Thượng-đế để tôn vinh hay tận diệt. Nhưng bước sa sầy của một truyền thống tư tưởng gọi chung là Tây phương không phải là nét riêng của một Tây phương lịch sử. Nơi mỗi triết gia Tây phương dù triệt để duy lý, duy vật...đến đâu cũng có những bước hụt bên lề làm con người suy nghĩ và xét lại. Và Tây phương lịch sử cũng còn là Tây phương của các thánh

nhân, các nhà tư tưởng bên lề triết học truyền thống; và chính những hiện diện bên lề này là nét tinh hoa của Tây phương, làm bản lề cho nền văn hóa còn tồn tục. Và "Phương Nam", Vùng hùng Đông của chân tính cũng không phải là mảnh đất riêng của Đông phương địa lý. Ngay trên quê hương Việt Nam, lịch sử đã không chứng kiến qua nhiều thế kỷ Đạo làm người không phải được xem là món hàng chính thức được treo bán để mua làm "quan" hay sao? Không đồng hóa Vương-Đạo tượng trưng cho đạo làm người với một chế độ quân chủ theo thể thống của Đế Nghi, Đế Lai hay sao?

Nơi câu truyện họ Hồng Bàng, Âu Cơ thủy tổ *sau duyên gặp gỡ với Lạc Long Quân* trong Một Năm Cao cả vượt lên thời gian nhân thế, Nàng nay là hiện thân của thời gian gắn bó với thân phận con người tại thế.

Nàng là Đại-ký-ức và là sự trông chờ, hay sự mở ra của **thời gian nền tảng** nuôi sống con người.

Nhưng kỳ lạ thay, cuộc hành trình đầu tiên của nàng lại là quay đầu về phương Bắc của Đế Lai.

Chúng ta chứng kiến ở đây điểm kỳ bí thứ hai của thân phận con người qua hình ảnh Âu Cơ. Đây là một bước nhảy, một cái gì làm ta ngạc nhiên trong sự liên tục hữu lý của khả năng lý trí theo nguyên tắc nhân quả của chúng ta.

Nếu nàng là hiện thân nổi nhớ Lạc Long Quân, theo sự liên tục luận lý thông thường, nàng phải quay đầu lại với người đã vừa vắng mặt mới phải lẽ. *Tại sao có sự chuyển đổi từ Nổi Nhớ thành "Dục"*; con đường tiến về Nam để tìm nguồn chân tính nay có thể quay hướng về phương Bắc của Đế Lai? "Có thể" này phát xuất từ đâu? *Tự do liên hệ thế nào với Chân tính con người tại thế?*

Chân tính và thời gian

Câu truyện Hồng-Bàng-Thị được kết cấu từng đợt nhằm diễn đạt những mối tương giao nguyên sơ tạo thành chân tính con người. Các mối tương giao nền tảng đó gọi là các chiều kích Đất - Trời - Người luôn gắn bó với nhau làm nên Đạo hay nguồn sinh lực chân thật của nhân tính. Nhưng bên cạnh việc khám phá ra chân tính của con người, tác giả câu truyện đồng thời mô tả thực tại của con người tại thế, một thực tại đã che mờ chân tính và *có thể đánh mất chân tính; hơn thế nữa, từ tiếng vọng của Đại Ký Úc* là dấu vết không thể xoá nhoà, thực tại nhân sinh làm lạc lại có thể khắc khoải tìm về chân tính của mình.

Bố cục bản văn

Đoạn đầu và đoạn hai của câu truyện

Đế Minh, con cháu Thần Nông (Đất) - gặp Vụ Tiên (Trời) sinh Lộc Tục (Người) hướng về Nam (= *trực giác về chân tính*).

Nhưng cũng ở phần này lại có Đế Nghi (Đất) sinh Đế Lai, một thực tại của con người không những trụ ở phương Bắc tượng trưng cho sự dừng lại của con người nơi thế giới nhân vi, mà còn lạm dụng ý hướng đi về Nam với chủ định biến chân trời của Bách Nam thành nơi khai thác của cải, nơi rộng quyền uy và lòng ham muốn vị kỷ, để xoá bỏ mối

tương giao với Trời và Người (= *thực tại lâm lạc của nhân sinh*).

Phần đầu đoạn hai của câu truyện

Âu Cơ, thân phận lệ thuộc vào nhân sinh lâm lạc là Đế Lai, lại được kết hợp với Lạc-Long-Quân (Trời) khai mở nhân tính căn cơ, mà chốn cư ngụ là Long Trang. Hình ảnh nguyên sơ và cũng là chung cuộc của Đạo làm người.

Nhưng kể liền, là việc mô tả số phận chung cuộc của Đế Lai. Đế Lai thua cuộc trước uy lực của Lạc Long Quân, đành trở về Bắc là vùng đất "lạc lâm", con người luôn mãi lưu lạc qua hình ảnh người con của Đế Lai là Đế Du. Và cuối cùng Hoàng Đế (*chữ hoàng là màu vàng, tượng trưng cho Vương Đạo Đất-Trời người hội tụ*) đã kết liễu con người cuối cùng của một dòng họ chỉ biết có người và đất, trước Bản Tuyền (= *Suối nguồn căn nguyên*). Đoạn này tương hợp với câu truyện "Oedipe làm vua" của thi hào Sophocle. Oedipe đã giết cha hợp hôn với chính Mẹ của mình. Số phận dành cho Oedipe là lưu lạc khắp nơi và chứng kiến Mẹ Jocaste (*tượng trưng cho Đất*) phải thắt cổ tự vẫn.

Phần cuối đoạn ba và phần đầu đoạn bốn của câu truyện

Tác giả Hồng Bàng Thị cũng áp dụng lối văn đối chiếu song hành của các tiết mục trên, nhưng ở đây, tác giả không những diễn tả lại một cách hệ thống và cô đọng hơn về chân tính con người và thực tại của nhân sinh, mà còn mở ra một con đường thoát:

con đường hy vọng trực giác về Đạo Tâm (= *Tương Dạ*).

Ba tiểu đoạn này cô đọng toàn bộ trực giác nền tảng về nhân tính trong Truyền thống Văn hóa Việt Nam:

1- "Âu-Cơ ở với Lạc Long Quân giáp một năm, sinh ra bọc trứng, cho là điềm không hay nên bỏ ra ngoài đồng nội; hơn bảy ngày, trong bọc nở ra 100 trứng, mỗi trứng là một con trai; nàng đem về nuôi nấng, không phải cho ăn, cho bú mà tự nhiên trường đại, trí dũng song toàn, ai cũng úy phục, bảo nhau đó là những anh em phi thường.

2- Long Quân ở lâu dưới Thủy phủ; mẹ con ở một mình, nhớ về Bắc quốc liền lên biên cảnh; Hoàng- đế nghe tin lấy làm sợ mới phân binh trấn ngự quan tái. Mẹ con không về Bắc được, đêm ngày gọi Long Quân.

Bố phương nào làm cho mẹ con ta thương nhớ.

3- Long Quân đột nhiên lại đến, gặp mẹ con ở Tương Dạ".

Về mạch văn ba tiểu đoạn này cho thấy có một sự đứt đoạn làm cho người ta phải đặt thành vấn đề. Đứt đoạn về sự hiện diện của Lạc Long Quân với Âu Cơ trong tiểu đoạn đầu và sự vắng mặt của Long Quân trong tiểu đoạn 2, và gặp gỡ lại trong tiểu đoạn 3.

Sự đứt đoạn này chỉ giải thích được, vì tác giả ngầm nêu lên hai cảnh giới khác nhau hội tụ trong một nhân tính.

Phần minh giải

Tiểu đoạn 1

Thời nguyên sơ qua hình ảnh Long Trang

- Âu Cơ (*hình ảnh của chiều kích thời gian hữu hạn = Đất*) ở với Lạc Long Quân (*hình ảnh của chiều kích tuyệt đối, vô tận = Trời*),
- Thành ngữ Một năm (*tượng trưng cho Năm cao cả, thời hoàn mãn*),
- Hình ảnh 100 trứng (*tượng trưng cho sự hợp nhất trong đa biệt, mối tương giao hoàn hảo tự căn nguyên, khởi thủy*),
- Không ăn, không uống nhưng trường đại, trí dũng song toàn (*tượng trưng cho sự hoàn tất, vượt lên những giới hạn của thời gian, không gian*).

Những chi tiết dồn dập tượng trưng cho một cảnh vực "như là không thực", nếu ta hiểu chữ "thực" như là toàn bộ những gì con người có thể tiếp cận được nơi cảnh giới thiên nhiên "ở đây - vào lúc này".

Cảnh vực "như là không thực" này, nếu đối chiếu với tiền kiến đóng khung nhân sinh vào thể giới của thiên nhiên - cây cỏ, thể giới của "bây giờ và ở đây", thì được ví như là "bờ bên kia" theo phạm trù không gian; hoặc như một vết tích lưu lại bất chấp giòng trôi chảy sinh - diệt của thời gian, một ký ức nguyên sơ (Đại-ký-ức); có lúc còn được diễn tả như Tuyệt đối hay cứu cánh hoàn thành mọi ước vọng, mọi khao khát cùng tột của con người.

Ngôn ngữ truyền thống văn hóa Việt Nam và Trung Hoa tóm gọn cảnh vực này trong chữ "*linh*" = Con người là sinh vật "*Linh ư vạn vật*".

Trực giác nguyên sơ về chân tính không phải là ý thức về khả năng hiểu biết về sự vật. Bình minh của tư tưởng là sự tiếp nhận một ánh sáng của "bờ bên kia", là thoáng nghe được âm vọng của *Đại Ký Ưc trong mình nhưng không phải do mình*. Con người được kéo lên khỏi mặt đất để cảm nhận các mối tương giao mới mở ra từ ánh dọi này.

Âm hưởng của chữ "*linh*" trước hết là *trực giác một cái gì xa, vượt lên, ngoài tầm tay với của khả năng thường nghiệm*. Ngôn ngữ của các nền văn hóa thường dùng một lối nói đối nghịch dựa và các phạm trù không gian - thời gian để cố gợi lên một nội dung khác, vượt lên cả sự đối nghịch của nhận thức thường nghiệm: Bên trong, bên trên, bên kia..., thường hằng, thời nguyên sơ, địa đàng, thừa ầy...

Nơi phần cuối của tiểu đoạn này, tác giả Lĩnh Nam Chích Quái dùng hai thành ngữ riêng để diễn tả cảnh giới "*linh*": "ai cũng *úy phục*, bảo nhau đó là anh em *phi thường*". "*Linh*" được diễn tả ở đây là "phi thường", vừa có nghĩa là vượt lên trên cuộc sống thường nghiệm lại vừa gợi tâm tình kính trọng và yêu thích (*úy phục*). Hơn thế nữa, chính sự phi thường đó qui tụ lại những đa biệt của các cá nhân riêng lẻ qua chữ "ai cũng..."

Âm hưởng thứ hai của chữ "*linh*" được mặc nhiên nói lên trong toàn bộ tiểu đoạn này là đặc tính *huyền nhiệm, ẩn kín*.

Huyền nhiệm khác với huyền hoặc ở chỗ nào?

Huyền nhiệm là một thực thể ẩn mình vừa hé lộ ra cho trực giác của con người, nhưng lại rút lui. Như buổi

rạng đông khi Mặt trời chưa xuất hiện nhưng ánh dọi đã đuổi dần màn đêm tăm tối. Mặt trời mãi bên kia chân trời, nhưng chính từ ánh dọi của nó, mọi sinh vật tiếp nhận sự sống và hướng về nguồn sinh lực đang ẩn kín. Huyền thoại, dụ ngôn thi ca diễn tả sự tiếp nhận nguồn sinh lực mới của chân tính ẩn dấu, nhưng dùng chất liệu của cuộc sống thường nhật để cổ điển đạt một thực thể phi thường, mà ngôn ngữ thông thường bất cập. Cũng vì thế đằng sau hình thức ngôn ngữ quái dị hay đối nghịch, phải được hiểu là một thực thể khác, vượt lên trên sự đối nghịch nơi nhận thức thường nghiệm. Chẳng hạn khi nói đến vô tận, bờ bên kia, trên trời, trong tâm hồn..., là nói đến cảnh giới vượt qua những nhận thức khả giác. Lấy một thí dụ hết sức đơn giản, một khâu tròn bằng kim loại, trên phương diện nhận thức thông thường và khoa học là một vật trước mắt như bao nhiêu vật khác, nhưng đối với đôi vợ chồng kia, nó không chỉ còn là vật kim loại bình thường, mà là một cái gì phi thường, dấu chỉ của tình yêu nối kết hai người. Sự nhảy vọt vào cảnh vực phi thường này vượt lên trên các mẫu móc nhận thức sự vật như thế nào, thì cảnh giới "linh" vượt lên trên thế giới khả giác như thế. Nên có thể nói rằng qua các lối nói đối nghịch "trên trời" ngược lại với trần thế, linh thiêng ngược lại với phạm tục, "vô" ngược lại với thực tại trước mắt... chỉ là lối nói tượng trưng, thi ca nhằm diễn đạt một bước nhảy vào một cảnh vực khác, chứ không nhằm diễn tả một tình trạng đối nghịch của hai thực thể đồng bản chất, hay xây dựng trên một nền tảng thuần vật thể thuộc thế giới thường nghiệm. Trong trực giác về chân tính của con người, "linh" nơi cảnh giới phi thường này là những mối tương giao mới làm cho câu chất vấn của ta về mình, về tha nhân khởi phát từ chữ "ai", khác với câu hỏi của nhận thức cũ là "cái gì". Lối nói phủ định hay đối nghịch như thế không phải phát xuất từ phán quyết của nhận thức con người do tự quyền năng của mình, nhưng là tượng trưng cho

sự phủ định của chân tính về toàn bộ những phán quyết và sự hiểu biết thường nghiệm trước đây của ta. Vì thế huyền thoại nhằm khai mở Chân tính luôn hàm ngụ một sự phủ định ý hướng muốn đóng khung hứng khởi của nó trong khuôn khổ thuần thời gian của lịch sử.

Nếu huyền nhiệm phát xuất từ một thực tế vượt lên trên khả năng tiếp nhận và phương thức diễn đạt của con người, thì huyền hoặc là những hình ảnh do chính khả năng tưởng tượng của con người phóng đại hay bóp méo, sửa đổi các chất liệu trong tâm tay để tạo nên những cảnh vực theo sở thích hay chủ định riêng của mình. Từ những câu truyện rừng rợn để giải trí hay nhằm giải thích sự hình thành vũ trụ, ngay cả việc suy diễn và sáng tác ra thần thánh, đến các dự phóng về nhân sinh quan thường gọi là ý thức hệ, ở nhiều cấp độ khác nhau với những khả năng kiến thức còn sơ khai hay rất khoa học, mà nhiều hình thức huyền hoặc đã phát sinh trong lịch sử. Nhưng, lấy lại hình ảnh của chiếc nhẫn, ý nghĩa của nó chỉ được cảm nhận đầy đủ nơi tương quan giữa hai vợ chồng yêu thương nhau; trái lại, những nỗ lực để khai thác và hiểu nó theo chủ định riêng của bất kỳ ai, thì những dự phóng kia đều là huyền hoặc đối chiếu với ý nghĩa đặc loại dành cho nó. Và đó là sự khác biệt giữa huyền nhiệm Đạo thường với nhân vi được gọi lên trong tư tưởng Lão, giữa huyền nhiệm của giác ngộ với hành tạo nghiệp (*Karma*) trong tư tưởng nhà Phật, giữa Tâm ẩn kín của Đạo với các dự phóng mê lầm, dục vọng bất chừng của nhân sinh được nói đến trong Kinh Thư.

Nét đặc trưng thứ ba nơi cảnh vực "linh" của chân tính được diễn tả trong đoạn văn cô đọng này là mối ưu tư đặc biệt về các *mối tương giao nền tảng* cấu thành chân tính. Các mối tương giao đó được diễn tả trong cuộc sống chung của Âu Cơ và Lạc Long Quân. Không phải chỉ trong đoạn văn này, mà toàn bộ Lĩnh Nam Chích

Quái...cũng chỉ nhằm một mối ưu tư duy nhất: gọi lên những mối tương giao Đất - Trời- Người kết dệt nên tính thể của con người, hay Nhân đạo. Đây là nét đặc trưng cơ bản của văn hóa Việt Nam, đã tạo sự ngỡ ngàng cho nhiều giới thường quen với nếp suy tư truyền thống Tây phương. Đến độ, sau này, ngay cả các học giả Việt Nam như Dương Quảng Hàm và Trần Trọng Kim cũng cho rằng dân tộc Việt Nam qua lịch sử chưa có một cái học gì gọi là nền quốc học riêng.

Trước hết, khi đối chiếu với truyền thống triết học Tây phương, Hy Lạp, một truyền thống đang phổ cập trong cuộc sống văn minh ngày nay, chúng ta thấy hai phương cách suy tư này tự nền tảng có gì khác nhau?

Nền tảng của nếp tư tưởng theo truyền thống triết học Tây phương - Hy Lạp không phải đã không nêu lên các yếu tố Đất - Trời - Người: Vũ trụ - Thượng đế - Linh hồn là ba đối tượng của siêu hình học, tạo thành siêu hình học đặc loại (*metaphysica specialis*), tương ứng với ba ngành học là Vũ trụ học - Thần học và Tâm lý học hay sao? Thế nhưng cả ba đối tượng này được xây dựng trên một điểm tựa duy nhất là "*ens qua ens*" (một tham-thể kỳ-dị tự đủ cho mình, không liên hệ với ai). Bộ môn học căn cơ này gọi là Siêu hình học tổng quát (*metaphysica generalis*) hay Hữu thể học (*ontologia*). Nhưng đây là truyền thống gọi là hậu Aristote, nghĩa là lỗi ứng dụng các triết thuyết của thời cổ điển Hy Lạp vào trường ốc.

Nỗ lực quay lại thời Hy Lạp tiền triết học (nghĩa là trước Socrate, Platon) của các triết gia trong hai thế kỷ nay, đặc biệt là của F. Nietzsche, cho chúng ta thấy lịch sử truyền thống triết học Tây phương khởi đầu bằng một bước lệch đường trong cách đặt vấn đề về tư tưởng so với thời kỳ tiền triết học: Không những các nhà tư

tưởng bị kịch như Sophocle, Eschyle, mà ngay nay cả Parménide, Socrate, Platon cũng đã bị hiểu lầm. Nói một cách cô đọng là ưu tư về mối **tương quan** rất kỳ bí giữa hữu thể *esse* (*être*) và tham thể *ens* (*étant*) của thời tiền triết học đã bị quên lãng và chuyển hướng thành câu hỏi về **bản tính** của tham thể. Có gì khác lạ trong sự chuyển hướng này? Như đã nêu lên, ưu tư nền tảng của tư tưởng lúc khởi nguyên của văn hóa Hy Lạp là sự tương quan, chứ không phải truy tìm bản chất của bất kỳ đối tượng nào. Lấy hai điển hình: Nơi Sophocle qua kịch bản "*Oedipe làm vua*" thảm kịch được nêu lên làm con người suy nghĩ là mối tương quan khó khăn của con người trong thời gian (*Oedipe*) trước Trời là Cha *Laios*, và Đất là Mẹ *Jocaste*. Ưu tư đó trong Siêu hình học, Thần học sau này lại được hiểu là sự truy tìm một bản chất tối thượng, tự đủ cho mình, không cần đặt vấn đề có tương quan gì với ai. Bản chất tối thượng này được gọi là *Summun Ens*. Hệ quả là tư tưởng được hiểu như là sự hiểu biết các đối vật riêng lẻ trước mắt, tiền kiến rằng không có gì là "linh" nghĩa là nằm ngoài khả năng của lý trí con người. Khi một vật thể, không tự đủ cho mình, thì bấy giờ mới đặt ra vấn đề tương quan chiếu theo luật nhân quả để tìm lấy cái nền "hữu thể" nơi một vật khác cao hơn nghĩa là không cần đến một cái gì khác để hiện hữu.

Ta dịch chữ *ens* là "tham thể", đúng như nguyên tự của các ngôn ngữ Tây phương ở thể tham dự vào (*participe*); nhưng thể tham dự này đã mất đi sinh lực của nó trong ngôn ngữ triết học, để chỉ còn được truy cứu về sự cô độc, bất động của một vật thể. Đến đây ta hiểu một phần nào nội dung tích cực của thành ngữ *diệt ngã* trong ngôn ngữ nhà Phật. *Ngã* ở đây là một "tham thể" đã tự biến mình thành "chấp ngã", biến sự sống tức là sự tham dự vào một ai khác, thành ngã tự-tại. Và trong câu truyện Hồng Bàng Thị của Lĩnh Nam Chính

Quái, ngã tự tại đó được gọi lên nơi hình ảnh của con người mê lầm và thái hóa Đế Lai.

Nơi câu truyện Hồng Bàng Thị, và đặc biệt ở đoạn văn quan trọng này, nổi bật tâm của tư tưởng, văn hóa không hướng về việc truy nguyên bản chất của vật thể, cũng như phương pháp vận dụng trí năng hay một khả năng nào khác nơi con người để lãnh hội bản chất của vật thể đó. **Nổi bật tâm của tư tưởng là làm thế nào tiếp nhận, tồn dưỡng và phát huy hơi thở, sức sống của nhân tính, được trực giác như là toàn bộ các mối tương giao Đất - Trời - Người linh hoạt nơi mình.**

Và đặc tính "linh u vạn vật" được mặc nhiên nói đến trong hai câu cuối của tiểu đoạn này là tự thức: "*ai cũng úy phục, bảo nhau đó là những anh em phi thường*". Chữ *ai* dùng ở đây cũng chính là tác giả câu truyện; và *anh em phi thường* cũng là chân tính ẩn dấu của *những ai đó* và của chính tác giả. Khi gặp được chân tính mình, hay gọi là tự thức căn nguyên chân thực, thì con người không phải như ta thường nghĩ là đóng cửa lại để giữ lấy hay trụ lấy một bản thể cô đơn, dành riêng cho mình. **Tự thức là bước ra khỏi một ngã cô độc.** Trước khi có biến cố tự thức, đã có những lối mở ra với thế giới bên ngoài như tiếp nhận thức ăn, biết thở khí trời, suy tư tính toán, giao tiếp với mọi người.v.v. Và đó là một sự sống, gọi là cuộc sống của một sinh vật trong thiên nhiên. Yếu tố *linh* nơi con người không dừng ở khung trời của sự mở ra của thiên nhiên bên ngoài như thế. Cái "phi thường" hay "linh" của chân tính là bên trên sự sống này, con người gặp được một sức sống mới nơi mình, mà ở đây tác giả gọi là các mối tương giao *Đất* (Âu Cơ), *Trời* (Lạc Long Quân). Và từ mối tương giao này con người nhận ra cái phi thường nơi người bên cạnh - (= *ai cũng*...). Nói cách khác, *tự thức* là gặp lại chân tính của mình như là mở ra

và kết hợp với Đất-Trời-Người. Ở đây như có bước nhảy giữa cái "tôi" của chân trời cũ để gặp được chân tính phi thường mà cái tôi cũ chưa từng biết đến. Chính vì bước nhảy này mà Socrate vừa nêu lên câu châm ngôn "*người ơi hãy tự thức*" thì đồng thời lại nhắc nhở "*điều tôi biết thật sự là tôi không biết gì cả*". Không biết gì cả vì ở đây không phải là khung trời của những cái gì của chân trời cũ làm đối tượng cho sự hiểu biết mới này, và mặt khác chân trời của chân tính nơi tự thức chỉ hé lộ ra, rồi lại rút lui hay siêu vượt lên trên khả năng tiếp nhận của con người. Trong ngôn ngữ Kitô giáo, sự chết đi và sống lại được hiểu theo nghĩa này, như câu nói trong bài ca Hoà bình của Thánh Phanxicô Assisi: "*Vì chính lúc chết đi là khi vui sống muôn đời*". Nhà Phật gọi là *diệt ngã chấp* để gặp *chân tánh*. Tự thức là đi vào "cõi người ta" như lời nói của Nguyễn Du để ý thức được chân tính linh u vạn vật, vượt lên trên thân phận của "sự sống thuần thân xác" (theo nghĩa tượng trưng của Thánh Phaolô). Trong cõi người ta này, ánh mắt của cha tôi nhìn tôi không chỉ là khả năng thấy của một sinh vật trong thiên nhiên, lời chào của bạn tôi không phải chỉ là một âm thanh trầm hay bổng phát ra từ một máy phát thanh. "*Linh*" không có nghĩa là một vật khác, một nơi khác, nhưng chỉ xuất lộ cho một cõi linh thiêng mà con người có khả năng tiếp nhận, đó là *cõi người ta*.

Nhưng toàn bộ tiêu đoạn vừa phân tích, như đã có lần nói ở trên, "xem ra không thực". Những chi tiết như thành ngữ tượng trưng một năm (*nói về sự hoàn mãn hay nguyên ủy của thời gian = năm cao cả*), không phải cho ăn, cho bú mà tự nhiên trường đại...là một lối nói huyền thoại hàm ngụ một sự thật vượt lên trên thân phận hiện tại của con người tại thế. Thánh kinh Do Thái gọi là ấn tính của Thượng Đế ghi khắc nơi con người để nhớ đến

thân phận nguyên sơ của mình⁷³. Có lúc được diễn tả như một lời hứa sẽ được hoàn thành trong buổi chung cuộc của thời gian⁷⁴.

Ở nơi bản văn Hồng Bàng Thị, sự kết hợp giữa Đất hay thời gian là Âu Cơ và Thần thánh vượt thời gian là Lạc Long Quân, được gọi lên như một căn tính ẩn kín, ánh sáng chỉ dẫn bước đường của nhân sinh, mà tác giả Vũ Quỳnh gọi là Cương Thường. Con người sống là thể hiện Chân tính nơi thời gian, hay nói một cách đúng hơn, ở đây Chân tính con người được khai mở cho thấy con người là thời gian gắn liền với vô tận. Ưu tư của tác giả Lĩnh Nam Chích Quái không tách một loại thời gian nào ngoài Chân tính con người. Không một nơi nào trong các câu truyện của Lĩnh Nam Chích Quái tác giả mô tả thời gian hay vũ trụ biến hoá như là vận hành thay đổi một cách khách quan của sự vật trong thiên nhiên. Cũng không có một đoạn nào tác giả gọi lên một loại thời gian tâm lý hay lịch sử hàm ngụ một sự tiến hoá của bản tính nhân loại.

Tiểu đoạn 2

Thời-tại-thể qua hình ảnh Âu Cơ

Trong tiểu đoạn trên, thời gian hay thân phận con người tại thể vốn đã được nhắc lên để tiếp cận vô tận, và chỉ đạt được chân tính trọn vẹn của mình trong sự gắn bó này. Chính mối tương quan này là căn nguồn và sức sống cho chân tính con người.

⁷³ Xem *Sáng thế* 4,1-16.

⁷⁴ Xem *Is.* 35.

Nhưng ở tiêu đoạn kế tiếp mà chúng ta đang phân tích, lại có sự kiện rút lui của Lạc Long Quân đặt ở phần đầu. Sách Sáng Thế Do Thái ghi lại rằng con người nhận ra sự hữu hạn của thân phận mình, nghĩa là tiếp nhận khả năng có thể chết sau khi khước từ sự tiếp cận với Thượng Đế. Lỗi diễn tả của sách Sáng Thế đặt nổi sự xa cách thần thánh và vô tận phát xuất từ sự lạm dụng sức sống thần thánh đã ban cho con người. Còn văn hóa Hy Lạp, qua vở kịch Oedipe làm vua của Sophocle, thì thời gian là thân phận xa cách giữa người con Oedipe và cha là Laios, nhưng trong sự xa cách đó một mặt như do định mệnh, mặt khác còn là lỗi của Oedipe đã tự mình giết cha dù đó chỉ là một hành động vô thức.

Trong câu chuyện Lĩnh Nam Chích Quái, thời gian nơi thân phận Âu Cơ được khai mở ra với con người qua ba hình thái tương quan.

-Tương quan của Âu Cơ với Đế Lai, nơi tương quan này hàm ngụ sự vắng mặt thật sự của Lạc Long Quân; đúng hơn là Đế Lai đến xâm chiếm phương Nam của Lạc Long Quân, hàm ngụ ý nghĩa một tương giao giả tạo khi có sự tráo đổi Trời (*là Lạc Long Quân ẩn kín*) với dục vọng của chấp ngã qua tượng trưng Đế Lai. Hậu quả là Âu Cơ bị nhốt trong trại và cô đơn, mất sự sống chân thực của con người.

- Tương quan thứ hai là sự gắn bó hoàn toàn giữa Âu Cơ và Lạc Long Quân. Ở đây, tương quan được kết dệt do bước trước của Lạc Long Quân. Con người tuy sống trong thời gian nhưng tìm được nơi

cư ngụ của mình nơi vô tận. Đây là "thời nguyên sơ và chung mẫn" (*xem tiểu đoạn 1 ở trên*).

- Tương quan thứ ba tạo nên thân phận con người tại thế, là *thời thử thách và hy vọng*. Thử thách dựa trên khả tính của chân tính gắn liền với thời gian = có thể dừng lại hay quay về Đê Lai, hoặc nghe được tiếng gọi của Lạc Long Quân ẩn kín. Tại sao con người *có khả tính* (= *tự do*) đó, Lĩnh Nam Chích Quái không đưa ra một giải thích nào, nhưng chỉ mô tả những nét đặc trưng của tương quan này dựa trên trực giác căn nguyên về chân tính nơi tự thức mà chúng ta đã phân tích ở phần trên.

Nét đặc trưng thứ nhất của thời-tại-thế được diễn tả ở câu đầu của tiểu đoạn mà chúng ta đang nghiên cứu:

"Lạc Long Quân ở lâu dưới Thủy phủ"

Nếu cảnh vực ở tiểu đoạn trước đây được xem là "như là không thực" hay còn gọi là *ẩn kín*, thì ở đây tác giả nhảy qua cảnh vực mà ta thường gọi là thực. *Cái thực gọi là hiện sinh hàm ngụ sự ẩn mặt của Lạc Long Quân*. Lại một lần nữa chúng ta có dịp để nêu lên tại sao cảnh vực Thần linh nơi con người thường được gọi tên là Vô = như Vô tận, vô đối, vô biên... Vì hiện sinh luôn hàm ngụ sự xa cách Tuyệt đối hay Đạo thường, nên không ai trong cõi nhân thế có thể nhân danh Tuyệt đối, để đồng hóa một cách tuyệt đối ý mình và ý Trời. Ngay cả quyết định vận mệnh của mình do từ ý muốn của chính mình.

Trong bài thơ *Hữu thể* của Parménide, được truyền thống triết học Tây phương xem là bản văn nền tảng khai mở bộ môn tối thượng của sự hiểu biết, chúng ta

thấy có hai phần. Phần đầu đại để là một trực giác về cảnh vực ẩn dấu mà gián tiếp tác giả đã gọi lên trong lối văn thi ca; phần thứ hai nói về con người trong vũ trụ còn thay đổi. Phần đầu ấy diễn tả thân phận con người đã bước qua được ngưỡng cửa ngày - đêm, nghĩa là đã vượt qua được thời gian đổi thay nơi thân phận con người tại thế. Nơi cõi phi thường ấy mọi cái hiện hữu đều chân thật và luôn mãi chân thật, và đặc biệt là trí năng con người xuyên suốt sự thật này như không còn một sơ sẩy, một giới hạn nào của thân phận tại thế của mình. Ở bản văn *Lĩnh Nam Chích Quái* như ta đã lược qua, cảm nghiệm về một cảnh vực như thế cũng được gọi lên, nhưng đây chỉ được mô tả như một vết tích của Đại Ký-ức vượt thời gian. *Truyền thống triết học Tây phương chuyển cảnh vực của thi ca, thân thánh này vào khả năng hiểu biết của lý trí trừu tượng và phổ quát, đồng thời bỏ lửng thời gian gắn bó với thân phận con người tại thế là cảnh vực mà Lạc Long Quân ẩn mặt*; truyền thống dựa trên sự chuyển đổi căn cơ này vẫn luôn chi phối Hegel và những triết gia tân thời từng khai thác yếu tố thời gian trong triết học. Vì thế ta chứng kiến quan điểm cho rằng hoặc thời gian là sự biểu lộ của tinh thần đang hoàn thành chính mình trong thiên nhiên bên ngoài (Hegel), hoặc chân tính là chính thời gian, được đồng hóa với biện chứng của thiên nhiên đang hoàn thành chính mình (Marx).

Trong *Lĩnh Nam Chích Quái*, Âu Cơ với cái danh hiệu tượng trưng là "lo lắng" trong tương quan của thân phận tại thế với Lạc Long Quân, là *thời gian luôn thiếu vắng*, và cảm thấy cách biệt. Cách biệt này, triết gia Jean Brun gọi là *sự cách biệt hữu thể học*⁷⁵.

⁷⁵ Xem Jean BRUN, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, PUF, Paris, 1961.

Sự cách biệt hữu thể học khác sự cách biệt thường nghiệm của thời gian - không gian, của sự hiểu biết sự vật bên ngoài khi hai đối vật nằm riêng lẻ ở hai nơi hoặc hai thời điểm khác nhau. Cách biệt hữu thể học hàm ngụ một tương quan giữa hai "khác biệt" luôn thấy cần gặp gỡ, nhưng không thể đồng hóa. Và sự cách biệt hữu thể học này là ẩn tích của chân tính nơi thời gian. Nói cách khác thời gian mà Lĩnh Nam Chích Quái ưu tư mô tả chính là thân phận con người, một hữu thể linh u vạn vật, mà sau này Nguyễn Du gọi là "cõi người ta" chứ không phải sự đổi thay của thiên nhiên cây cỏ.

Nét đặc trưng thứ hai của tương quan nơi thời gian hay thân phận con người tại thế là cảm thấy bơ vơ và nhớ.

***"Mẹ con ở một mình, nhớ về Bắc quốc
liền đi lên biên cảnh"***

Hiện sinh thực sự là sự thiếu vắng và bất an. Hiện tại và cảnh giới trước mắt được cảm nhận như vùng đất xa lạ. Con người tại thế được các nền văn hóa nhân loại diễn tả là thân phận lưu đầy.

Nơi văn chương kinh thánh Do Thái, khi lắng nghe được tiếng nói của Thượng Đế thì cùng lúc khai mở ra ý thức lưu đầy của mình. Abraham vừa được gọi thì được lệnh phải dời đến một nơi xa quê cũ. Hình ảnh 40 năm trong sa mạc, hình ảnh của cuộc đời con người tại thế (*số 40 tượng trưng cho thời gian*) là một cuộc vượt qua, không trụ lại đây để an cư nhưng chỉ đóng lều ở tạm. Oedipe trong bản kịch Hy Lạp của Sophocle, mới lọt lòng đã mang phận lưu đầy nơi một miền xa xứ; nơi văn hóa Trung Hoa, Khổng, Lão đều thấy hiện tại lịch sử là sự suy thoái và nhớ đến thời Nghiêu Thuấn xa xưa; và

đặc biệt trong văn chương nhà Phật, hiện sinh là sân khấu của những khổ đau vì thiếu vắng chân tính. Thánh Augustinô còn nói rõ rằng con người được dựng nên để hướng về Thiên Chúa, nhưng hiện sinh là một nỗi thao thức, đầy âu lo vì Thiên Chúa luôn ẩn mặt. Pascal, Kierkegaard, Jean Brun là những nhà tư tưởng bên lề của truyền thống Tây phương đã đặc biệt mô tả tâm thức khắc khoải này của hiện sinh. Đặc biệt Heidegger, thời tính chính của thân phận con người tại thế, được cảm nhận như là một "hữu thể bị tổng ra đó" (*être jeté*) chơi vơi một mình.

Và có cảm thức xao xuyến, cô đơn đó vì "như đã" mất đi một mối tương giao mà mình như đã sống trước đây tự bao giờ trước khi rơi vào thân phận tại thế. Cái "như là" đó là một cảm thức chung được diễn tả một cách thi ca về một địa đàng trong đoạn đầu sách Sáng Thế của Do Thái, trong văn chương triết học của Platon, và hầu hết các húng khởi văn chương của các dân tộc. Nên Đại-ký-ức được tôn vinh là nguồn của thần thi trong truyền thống văn hóa Hy Lạp.

Cảm thức về sự bất tất, hữu hạn của hiện sinh như thế chỉ xuất hiện khi nguồn sinh lực bên trong là *nhớ* phải được linh hoạt rồi. *Nhớ* ở trong bản văn Hồng Bàng Thị được minh nhiên nói đến là nhớ cảnh vực tương giao hoàn mãn giữa Lạc Long Quân và Âu Cơ, nơi thời gian của thân phận con người tại thế như chưa xuất hiện. *Nhớ* vì khi thời gian xuất hiện thì Lạc Long Quân vắng bóng. Như thế *nhớ* không phải là một Ký ức về một sự kiện lịch sử nào đó xảy ra trong thời gian, nhưng *nhớ* đây là một lối nói về sức sống mở ra với chân tính ẩn dấu, vốn đã có sẵn trong mình.

Và đến đây ta bước vào một nghịch cảnh, hay một thảm kịch thật sự của thân phận con người tại thế: gương gọi là **thảm kịch của "tự do"**.

Tại sao gọi là gương gọi như thế, vì thành ngữ tự do đã được sử dụng và hiểu một cách hồ đồ trong văn chương ngày nay, kể cả văn chương triết học. Hồ đồ hơn nữa khi chúng ta dịch ra nội dung này từ văn hóa Tây phương thì chỉ dựa trên cái ý nghĩa của các bản văn chịu ảnh hưởng của trào lưu triết lý Ánh sáng. Tự do trong ngôn ngữ La-Hy là được giải phóng khỏi thân phận nô lệ (*liber = Affranchi*). Nhưng vào thời đại tân kỳ, chữ tự do mang một ý nghĩa hoàn toàn mới: tự do có nghĩa là độc lập, tự mình thiết định nhân cách và quyết định cuộc sống mình theo ý muốn của mình. Thế rồi nội dung này được nói rộng để hiểu một cách hồ đồ rằng tự do là làm bất cứ điều gì mình thích.

Trong bản văn Hồng Bàng Thị, chúng ta không tìm thấy chữ này, và cũng không thấy nội dung tự do như một thái độ hoàn toàn độc lập của một cá nhân đứng riêng lẻ không có tương quan với ai. Nếu dùng chữ tự do theo nghĩa thông dụng nhất ngày nay trong khuôn khổ cá nhân chủ nghĩa, thì đó chính là một nội dung tiêu cực được gọi lên trong tượng trưng Đế Lai.

Chữ dùng thích hợp cho nội dung của nghịch cảnh này nơi thân phận con người tại thế là chữ "*có thể*" mà lối nói Hán-Việt thường dùng trong văn chương triết học hiện nay là "*khả tính*" (*possibilité*).

Chúng ta nêu lên một nghịch cảnh vì ở đây diễn tiến của việc mô tả thân phận con người tại thế hay thời tính không nằm trong lối luận chứng nhân quả thông thường của trí năng.

Như đã trình bày, *Mẹ con ở một mình, nhớ*, thì hẳn phải tìm Lạc Long Quân. Nhưng thực tế đã không diễn ra như thế. Họ đã tiên về miền Bắc quê hương của Đế Lai. Làm sao giải thích sự kiện này, vì nó phi lý!

Bản văn không dài dòng đưa ra một lối giải thích nào, ngoài việc đưa ra các sự kiện như sau:

Từ nỗi nhớ căn nguyên về chân tính, con người trước hết *có thể lầm lạc*. Bản văn nêu lên sự mâu thuẫn này liền sau "*động từ nhớ*".

Trái với quan điểm tân thời chịu ảnh hưởng của J. J. Rousseau về tính cách vô tội thừa ban sơ của con người trong thời gian, các nền văn hóa Hy Lạp, Do Thái đều ghi nhận cảm thức kỳ lạ này: Prométhée, Oedipe dù có thiện chí hay vô tình, thì đều lỗi lầm. Nữ-Oa thay vì kết hợp với Phục Hy đã đội đá vá Trời một cách điên rồ, vô vọng; trong tư tưởng Thiên Chúa giáo, Adam và Eva là tượng trưng cho tội nguyên tổ, tức là tội gắn liền với thời gian. Đây không phải là một sự giải thích, nhưng một nhận định sự kiện về thân phận con người trước mắt. Sau này trong truyện Kiều của Nguyễn Du ta cũng gặp lại lối nói về cái lầm lạc căn nguyên nơi thân phận con người khi Kiều vô cớ gặp nạn và lưu lạc bốn phương.

Khả tính lầm lạc đó là khả tính chuyển nỗi nhớ Chân tính ẩn dấu nhằm mở ra các tương quan siêu việt, mở ra với ai khác, thành một động lực đi tìm chính mình. *Phương Bắc và Đế Lai là hình ảnh của kẻ cô đơn, chỉ biết có mình và cho mình.* Tại sao phải gánh lấy khả tính đầy nguy cơ này, điều đó như không có nguyên nhân. Bản văn chỉ cho biết rằng khả tính đó có thật. Và sau này trong lối nói than thân trách phận mình, như một định mệnh cay nghiệt trước một khả tính mà mình không cất đi được, thì các nền văn hóa dùng chữ **nghiệp** để diễn tả gánh nặng ấy. Nên nếu dùng lại chữ tự do, thì đúng tự do là một gánh nặng của thân phận con người như văn hào Dostoievsky đã nêu lên.

Nietzsche đã thấy nơi tư tưởng truyền thống Tây phương quên lãng bị kịch, và Nietzsche cũng đã gọi lên thảm kịch của nhân sinh là nhúng tay "giết Thượng Đế" do chính thân phận làm người của mình. Nhưng mặt khác Nietzsche lại lưu luyến nền tảng siêu hình học Tây phương để tìm cách vượt lên bằng cách nói ngược, nghĩa là xây dựng trên cái "không" đối nghịch với cái "có" của truyền thống. Mặt khác "bi kịch" của thân phận con người nơi "khả tính" căn nguyên này là hứng khởi cho các bi kịch gia Hy Lạp thời tiền Socrate, thì các bản văn của Nietzsche lại chỉ chú tâm khai thác một trào lưu văn hóa dùng lối diễn tả bi kịch nặng tính cách lịch sử hơn là đào sâu thảm kịch của thân phận con người. Và do đó tự do, nếu không do Nietzsche mình nhiên nêu tên, thì cũng gián tiếp được diễn tả, là phong thái uy dũng nhất của "siêu nhân": tự do này là được phép làm bất cứ điều gì có thể làm được theo ý thích của mình!

"Hoàng Đế nghe tin lấy làm sợ mới phân binh trấn ngự quan tái; mẹ con không về Bắc được".

Có hai nội dung được nêu lên trong câu văn này:

- việc làm của Hoàng Đế
- và sự bế tắc của cuộc Bắc du

Hoàng đế là tượng trưng cho Tâm nơi con người, nơi hội tụ của Phục Hy (Trời) và Thần Nông (Đất). Trong quan điểm ngũ hành của văn hóa Trung Hoa, màu vàng (Hoàng) là màu của cung Thổ, nơi chứa các yếu tố khác của tứ hành còn lại. Màu vàng cũng là biểu tượng của Trung Cung, là màu của Vua nơi qui hợp các ông Hoàng trong bốn cõi, (bốn tượng trưng cho thời gian). Hoàng đế nêu lên ở đây trên bình diện lịch sử của câu truyện là Vua kế tiếp triều đại Thần Nông, tức là yếu tố đã thắng Đế Lai và Đế Du ở Bản tuyên (= Suối Uyên nguyên). Hình ảnh tượng trưng Hoàng Đế gọi lên Tâm

uyên nguyên, ẩn kín của chân tính. Như thế không phải chính khả tính lầm lạc của con người tự giác ngộ, nhưng là chính Chân tính như là một yếu tố *khác* chặn đứng sự lầm lạc của con người.

Nietzsche nghĩ rằng nếu cái "có" của hữu thể học của truyền thống là vu vơ, thì quay ngược "có" thành "không" có thể giải quyết được vấn đề. Nhưng nếu "có" đó đã vu vơ, thì đối nghịch của nó là không, trên một bình diện khả tính lầm lạc, cũng không thoát ra khỏi vòng luẩn quẩn. Nhà Phật và Trang - Lão đã khai thác rất tường tận về vòng luẩn quẩn có - không này, và hé lộ cho thấy Đạo và chân tính vượt lên trên cảnh vực nhân vi ấy. Nguyễn Du đã mô tả rằng Kiều cùng đường phải trằm mình trên sông Tiền Đường để được Giác Duyên cứu thoát. Giác Duyên là gặp một cảnh giới khác, bất ngờ đến "độ".

Hoàng Đế chấn cửa, tức là khai mở cho thấy một giới hạn không vượt qua được. Heidegger sau này, có lẽ đã khai thác nội dung của sách Sáng Thế, nêu lên giới hạn này như là ý thức về sự chết nơi con người. Sự bất tương hợp giữa con đường mù quáng tìm mình một cách tuyệt đối nơi thời gian sẽ hụt chân trước ý thức về sự hữu hạn phi lý, không cưỡng được của sự chết của mình. Đây không phải là một sự đe dọa của một tác tố ngoại lai nào nhằm lường gạt bước đi của nhân loại, đây là một thực tại gắn liền với thân phận của mỗi một người. Nhưng ý thức về sự chết của mình như một giới hạn chỉ là một nội dung mà hình ảnh Hoàng Đế tượng trưng. Hiện sinh còn cảm nghiệm những hàng rào ngăn cản khác của Hoàng Đế hay tiếng nói tự lương tâm của mình. Và tiếng nói đó không phải chỉ phát ra sau cuộc phiêu lưu lầm lạc, qua những tình cảm hối tiếc, thất vọng, thấy lỗi lầm..., nhưng cảnh

tĩnh hiện sinh trường kỳ, trước cả hành động của mình. Và đó là một mệnh lệnh "*không được phép làm*". Mệnh lệnh của lương tri đó là một sự biểu lộ của tương quan của hiện sinh của mình và Chân tính, tương quan giữa Trời ẩn kín và lòng mình.

"*Mẹ con không về Bắc được*" như thế không chỉ là một sự kiện xảy ra trong lịch sử để xác minh hậu thiên về sự làm lạc phát xuất từ một khả tính của hiện sinh, nhưng còn là phán quyết tiên thiên đồng thời xuất hiện với khả tính làm lạc này.

Cũng vì thế Héraclite đã diễn tả hiện sinh con người tại thế như là một cuộc chiến không ngừng (*Polemos*); cuộc chiến mà Nguyễn Du trong truyện Kiều, gọi là sự xung khắc giữa Tài và Mệnh, Trời Xanh và Má Hồng.

Nhưng nếu khả tính của hữu thể tại thế, hay còn gọi là thời tính của con người là nghiệp làm lạc, có thể chuyển nổi nhớ chân tính tức là tương quan "linh ư vạn vật", mở ra với Đất - Trời - Người, thành đà năng lực cho cuộc phiêu lưu về Bắc phương của một Đệ Lai chấp ngã, cô độc, mà nhà Phật gọi là *Karma*, Đạo Lão gọi là "*Làm*" trong thành ngữ *nhân vi*, thì hữu thể tại thế là khả tính lắng nghe âm vọng của chân tính, gọi là Đại-ký-ức. Bản văn Hồng Bàng Thị diễn tả thế này:

"*Mẹ con không về Bắc được, đêm ngày gọi Long Quân*".

Tương Dạ hay Tâm Đạo

Chữ "*Tâm*" là một lối nói khá thông dụng trong ngôn ngữ văn hóa Việt Nam hiện nay.

Giới nhà nho Việt Nam chắc hẳn đã biết đến từ ngữ đó qua câu nói cô đọng nội dung của phần hình nhi thượng của nho học:

"Nhân tâm duy nguy; đạo tâm duy vi. Duy tinh duy nhất, doãn chấp quyết trung" ⁷⁶.

Trước hết chữ Trung rất khó dịch và giải thích. Trung là cư ngụ nơi chính chân tính của mình; trên phương diện tri thức học và hữu thể học ta gọi là trúng, đúng, là chân lý; nhưng nếu dùng ngôn ngữ tượng trưng với hình ảnh không gian khả giác thì gọi là ở giữa, ở trong, hàm ngụ một cái gì vững bền nhưng che dấu.

Theo cách diễn tả của sách Thượng Thư, thoát tiên đường như ta có cảm tưởng như có Tâm riêng biệt là

⁷⁶ *Kinh Thượng thư - I Ngu Thư III Đại vũ mô*. 15. (Tâm con người lắm lạc; Tâm của Đạo lại tinh tề. Đạt đến phần cốt lõi thiết yếu và nguyên tuyền [của Đạo Tâm] là dốc quyết nơi theo Trung).

Nhân tâm và bên kia là *Đạo tâm*. Kỳ thực đây là một lối nói tượng trưng để gọi lên hai loại tương quan mà con người có thể cảm nghiệm: Tương quan con người đang khai triển và tương là "thực" và là của riêng mình, do ý muốn tùy hứng của mình, được gọi là "nhân tâm". Ở trong Lĩnh Nam Chích Quái, đây là hành trình đi về phương Bắc của Mẹ con Âu Cơ. "Đạo tâm" là con đường linh u vạn vật, một con đường "nhỏ, hẹp", nghĩa là "vi". Lĩnh Nam Chích Quái, như chúng ta đã phân tích ở phần trên, diễn tả là cảnh vực "phi thường". Cũng chữ "Tâm duy vi" này, Nguyễn Du đã phân biệt với chữ Tài (= cũng là *nhân tâm duy nguy trong Kinh Thư*) như sau:

*Thiện căn ở tại lòng ta
Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài* ⁷⁷.

hoặc Phan Bội Châu gần đây hơn cũng đã gọi lên:

"Trí thức đó, nếu tìm tòi suy xét thăm cho tận gốc, dò cho tận nguồn mới biết tính người là thiêng hơn vạn vật thời không thần gì hơn thần ở Tâm..." ⁷⁸.

Có thể nói, văn hóa Việt Nam dựa trên hai trụ lớn của truyền thống là **Thờ kính tổ tiên** ⁷⁹ và cảm thức phổ biến về **Đạo Tâm**. Thế thì Đạo Tâm này được hiểu như thế nào trong bản văn Hồng Bàng Thị ?

Trước hết, về hình thức văn tự, tuy dùng một chữ Việt-hán hoặc một nửa Việt một nửa Hán nơi thành ngữ Tương Dạ, Lĩnh Nam Chích Quái đã đi sát với ngôn ngữ

⁷⁷ Kiêu các câu 3251-3252.

⁷⁸ PHAN BỘI CHÂU, *Cao Đẳng Quốc Dân*, cơ sở xb. Hưng Việt tái bản, Anaheim, CA, Hoa Kỳ 1997, tr. 48.

⁷⁹ Xem phần *Cha sinh mẹ dưỡng*

dân gian hơn các tác giả hậu sinh như Nguyễn Du hoặc Phan Bội Châu.

Chữ Tâm là một chữ chuyển âm thuần túy từ tiếng Trung Hoa qua tiếng Việt. Trong dân gian ngôn ngữ mộc mạc thường dùng chữ *bụng*, *lòng*, *dạ*. Chữ tim được dùng trong văn chương hiện tại xuất hiện rất trễ, như là một lỗi dịch khác từ văn chương Tây phương ảnh hưởng đến Việt Nam; đặc biệt là tượng trưng về tình yêu trong văn chương tôn giáo của Kitô giáo.

Chữ *bụng*, *dạ* trong bản văn Hồng Bàng Thị không thể tách rời với cái bọc trăm trứng, tức là bào thai nguyên sơ:

- Kết quả của sự sống chung giữa Âu Cơ - Lạc Long Quân.
- Nơi cư ngụ chung của trăm con.

Vì thế chữ *dạ* này luôn đi với chữ *tương* (nối kết) để hai lần nhắc lại những mối tương quan Trời - Đất - Người bất khả phân ly.

Ngoài ý nghĩa hàm ngụ của chữ *dạ*, là *bụng* gọi lên điểm phát khởi, sự sinh thành (*bào thai*), nó còn diễn tả là nơi tiếp nhận lương thực để nuôi sống đồng thời là nơi cảm nhận sự đói khát.

Bụng hay lòng, dạ cũng là tượng trưng của nơi phát xuất ánh sáng của Đạo Đức làm người: Tốt bụng, xấu bụng...như Nguyễn Du đã chuyển thành văn thơ là: "*Thiện căn ở tại lòng ta*".

Nếu chữ "Tâm" gọi lên hình ảnh ở giữa mà kinh sách Trung Hoa thường dùng làm tượng trưng: Như vị thế Trung-cung của hành thổ, điểm giữa vòng tròn, sự bất biến trong sách Trung Dung; thì chữ "*dạ*" lại mang một âm hưởng là cái gì *bên trong*, nếu có tương quan với một

âm khác trong hán tự thì có âm hưởng là màn đêm, là sự *ẩn kín*.

Rõ rệt hơn, ta thấy nơi bản văn có những đặc tính hàm ngụ để diễn tả con đường hướng về Tương Dạ:

***"Mẹ con không về Bắc được,
đêm ngày gọi Long Quân"***

Nếu về *Bắc* là bước mở ra của con người để tìm Đạo, thì con đường mở ra do tự con người lại là một bế tắc. Nên có thể nói theo lối nói của Lão, Phật và Kitô giáo rằng, con đường về chân tính là một cuộc trở về phản phục, hồi đầu, quay trở lại hay hồi cải.

Nét đặc điểm thứ hai là *"đêm ngày gọi Long Quân"*:

Thành ngữ đêm ngày gọi lên một sự liên li, trường kỳ, mà ở đây thật sự có nghĩa là toàn diện ý nghĩa của thân phận con người tại thế. Cách nói này được lặp lại nhiều lần trong các bản văn nền tảng của các nền văn hóa:

"Đạo bất khả tu du lị giả" ⁸⁰ (Đạo không thể rời bất cứ giây phút nào)

"Ngày đêm tôi kêu cầu đến Giêhô...muôn muôn thế kỷ..." (trong văn chương Do Thái - Kitô giáo);
muôn kiếp (trong nhà Phật).

Nhưng con đường về "Tâm" cũng là sự vươn đến nơi *"ẩn dấu"* - (*Long Quân ở lâu dưới Thủy phủ*).

⁸⁰ *Trung Dung*.

Đặc tính ẩn dấu này còn được lặp lại một lần nữa như để kết thúc tiểu đoạn mô tả thân phận con người tại thế:

- Mở đầu: *Long Quân ở lâu dưới Thủy phủ.*
- Kết: *Bố ở phương nào làm cho mẹ con ta thương nhớ.*

Tác giả rất tinh tế khi cất chữ "Lạc" (= Vui) nơi Lạc Long Quân ở tiểu đoạn này. Sự hiện diện ẩn dấu của chân tính linh thiêng được hé nhận ra trong một sự thiếu vắng "niềm vui trong thân phận xa cách tại thế".

Nguyễn Du cho rằng " *Vui là vui gương kéo là*"⁸¹. Nhà Phật còn nói đến "Khổ", Thánh Gioan diễn tả sự hoàn thành nhân tính tại thế của Đức Giêsu qua câu thánh vịnh "Ta khát"⁸². Còn Mathêu thì diễn tả một cách khác qua lời cuối cùng của Đức Giêsu trên Thập giá⁸³: "*Lạy Thiên Chúa, lạy Thiên Chúa! Sao ngài lại bỏ tôi?*"⁸⁴. Thánh Augustinô trong cuốn "Tự thú" đã mở đầu với sự diễn tả bước đường khai mở Tâm Đạo như sau: " *Tâm chúng con luôn (thao thức) bất an cho đến khi được an nghỉ nơi Ngài*"⁸⁵.

Nhưng nếu cảm thức về Tâm đạo như một khả tính căn nguyên của hiện sinh tại thế hướng về chân tính ẩn dấu, một cảm thức chung của các truyền thống văn hóa, thì có một sự khác biệt về phản ứng của từng nền văn hóa trước sự kiện này.

Trong văn hóa Do Thái, hiện sinh giác ngộ hay gặp gỡ Thần linh, được diễn tả trong tên gọi của dân tộc gọi là Israel là tên mới của Giacóp, người đã vật lộn với Người-Lạ-Mặt trong đêm cho đến sáng để được chúc

⁸¹ *Kiều* câu 1247.

⁸² Gioan 19, 28; Tv. 22, 16.

⁸³ ếli, ếli, lema sabachtani

⁸⁴ Mt. 27, 46; Tv. 22, 2.

⁸⁵ *Confessiones* 1, 1.

lành và biết tên Người ấy ⁸⁶. Nhưng Israel đó là tượng trưng cho nhân loại đang trông chờ Thượng Đế đến mặc khải và cứu độ, dựa vào một lời hứa của Thượng Đế.

Trong văn chương Hy Lạp vào thời kỳ của các bi kịch gia như Sophocle và Eschyle, thì phản ứng rất bi quan:

- Nơi Sophocle: qua bản kịch "Oedipe làm vua", Oedipe, tượng trưng cho nhân loại tại thế, sau khi đã ngộ được thân phận lạc lăm của mình, thì như không tìm được một lối thoát nào. Hành vi tự đâm mù đôi mắt, tượng trưng cho thái độ tiêu cực từ khước cái thật "rất giả" của hiện sinh trước mắt, và cũng là thái độ "khắc kỷ", đã không đem lại một tia hy vọng. Tác giả chỉ tiên liệu ý thức về thân phận lưu đầy của con người để chấm dứt câu truyện.

Chính vì bế tắc, mà Nietzsche sau này đã lặp lại thảm kịch ấy và đề xuất một thái độ khiêu khích, gọi là trả thù Thần Thánh qua hình ảnh của người mất trí trong cuốn "*Cái vui hiểu biết vui tươi*". Và đặc biệt trong Zarathoustra mẫu mực siêu nhân của Nietzsche là con đề của mẫu tượng trưng Prométhée trong kịch bản "*Prométhée bị trói*" của Eschyle. Với một lối diễn tả khác Sophocle, thì hào Eschyle tiên kiến một sự bất tương dung như định mệnh giữa ước muốn con người tại thế và chân tính. Prométhée thách đố định mệnh bằng cách tạo cho con người ảo giác nhận ước mơ của mình là "thật", và chỉ có phương cách đó con người mới có thể sống được và sống còn. Prométhée một mặt tự bầu chứa thái độ của mình, mặt khác ý thức rằng không thể nào vượt qua khỏi định mệnh phi lý này. Sự căng thẳng phi lý đầy bi thương và thách đố đó là thân phận thực của con người tại thế. Nietzsche khai thác tượng trưng Prométhée này của Eschyle và cởi trói cho Prométhée bị treo trên núi Caucase qua nhân vật siêu nhân. Nếu "chân tính" là siêu việt, và mãi dầy vò tâm

⁸⁶ Xem *Sáng thế* 32, 23-30.

thức con người, thì hãy sử dụng nỗi ước mơ đó như là quyền năng vô tận của mình (= ý chí quyền lực) và tạo một sinh vật mới (= siêu nhân) để trả thù định mệnh, đập tan những Cương thường hay dấu tích của Thần Thánh.

Việc khai thác tượng trưng Prométhée, một mặt như là một giải pháp ngộ ngĩnh cuồng riêng của Nietzsche, nhưng đúng hơn là diễn tả bước tiến của nhân loại mà Nietzsche tiên liệu là nó phải đến như một sự liên tục đương nhiên của lịch sử dựa trên nền tảng văn hóa của triết lý truyền thống Tây phương. Truyền thống đó là đánh mất cảm thức về sự siêu việt hay ấn dấu của "chân tính" trong tư tưởng, vì triết học Tây phương đã xây dựng trên nền tảng của "một hữu thể" tiên kiến như một vật đã khai mở ra trọn vẹn cho thân phận tại thế của con người. Từ thuở ban đầu của triết học, người ta nói có, nói không, nói đến Thượng Đế, Thần Thánh, con người như những vật đã ở trong vùng đất của quyền năng con người tại thế. Và nếu truyền thống triết học đã dựa trên "cái có" trong tầm tay con người để đạt chân tính, thì tại sao lại không có thể dựa trên cái đối nghịch là "cái không của nó" để thoát ra sự ràng buộc khốn khổ này.. Và ngày hôm nay, sau thời kỳ khai thác triệt để khả năng của "cái có" trong truyền thống siêu hình học - luận lý của truyền thống, người ta đang chuyển tìm những vùng đất khác lạ gọi là "Đông phương huyền bí" của "cái không" phi lý đối nghịch với "cái có" hữu lý của Tây phương.

Một mặt Nietzsche tiên đoán những khung trời vô độ của xã hội tân kỳ, mặt khác ông hé lộ cho thấy một tình trạng "sa mạc của tư tưởng" đang lớn dần. Sa mạc đó đã phát khởi từ khởi nguyên của triết học, không phải chỉ là một hiện tượng lịch sử của văn hóa Tây phương, mà của nghiệp làm người có thể chỉ đi về miền Bắc của Đế Lai.

Và "sa mạc lớn dần" đối với Nietzsche đáng lo ngại vì có lẽ sẽ đi đến giai đoạn, như Thánh Augustinô mô tả "còn gì khốn nạn hơn là kẻ khốn khổ đứng dưng với nỗi khổ nơi mình..."⁸⁷.

Với Nietzsche, chúng ta khám phá lại ý thức về sự giả ảo của thế giới trước mắt, đồng thời với một câu hỏi bỏ lửng về con đường tìm về "chân tính" trong văn hóa Hy Lạp tiền triết học hay ngoài triết học truyền thống. Còn truyền thống triết học cổ hữu như chỉ dừng lại ở giai đoạn chưa ý thức về tính siêu việt của chân tính. Nói cách khác, triết học đã khai thác triệt để kiến thức về sự vật dựa trên câu hỏi "Cái gì?" chứ chưa đi vào cảnh vực của "Ai" thuộc cõi "người ta". Một dấu chứng cho thấy, những nhà tư tưởng thao thức về "cõi người ta" này như Pascal, Augustinô Kierkégaard...thì gọi là những nhà suy tư về tôn giáo không phải là triết gia hay nhà tư tưởng thuần túy.

Trong bản văn Hồng Bàng Thị, song song với ý thức về khả tính lầm lạc, tác giả gọi lên một khả tính mà ta rất khó diễn đạt trong ngôn ngữ triết học phổ biến: *Khiêm tốn* nhận ra giới hạn của mình, *chờ đợi, tin tưởng và hy vọng*. Đây là chân trời để "kẻ khác" xuất hiện hầu có thể có được tương quan của chân tính. Tương quan này có thể rất gần với kinh nghiệm của ta trong cuộc sống, nhưng có hàm ngụ một cái gì phi thường vượt lên trên cảnh giới nhận thức dựa vào tương quan chủ thể và đối tượng. Ta sẽ không thể biến "kẻ khác" đó thành một ý niệm, một chất liệu khai thác như một biểu tượng (re-présenté) trong trí thức của ta và theo ý muốn hay dự kiến của ta. Kinh nghiệm đó ta đã gặp khi nhìn đến khuôn mặt của kẻ khác, đối diện với cái nhìn của kẻ khác. Giới hạn này không phải chỉ là sự chết của ta trong

⁸⁷ *Confessiones* 1, 13 (21).

thời gian làm ta phải suy tư về phận mình, nhưng xuất phát từ kinh nghiệm về tương giao kỳ lạ buộc ta phải mở ra nhìn nhận "kẻ khác" như là một "ai" trước mắt; ta không trụ vào một quyền lực nào nơi ta để biến kẻ khác thành một đối tượng mà ta có thể sử dụng cách này hay cách khác. Kinh nghiệm về "cái gì" mà mình tìm và "một ai" mình gặp đều là những khả tính nơi hiện sinh tại thế; nhưng nguy cơ là sự quên lửng cái phi thường của khả tính linh u vạn vật khai mở nơi kinh nghiệm thứ hai ấy.

Và vì kinh nghiệm có sự khác biệt giữa hai loại tương quan nơi hiện sinh, nên *niềm tin* về chân tính có thể xuất hiện trong tư thế rất đặc biệt và kỳ lạ của nó, qua lời kêu cứu:

"Bố ở phương nào làm mẹ con ta nhớ"

Như đã gọi lên ở phần đầu chương này, văn hóa Hy Lạp thời bi kịch như còn trụ vào con đường đi *tìm* chân tính, nên đã không nghiệm được một tia hy vọng nào về một lối thoát, ngoài thái độ nhần nhục hay cố quên đi để sống còn. Và đến mức phải đi đến kỳ cùng, thì dễ đưa đến tình trạng phản kháng cuồng loạn hay tránh né vẩn đục bằng thái độ dừng đọng. Nhưng, theo như trực giác của Pascal, người ta quên rằng *trước khi mình tìm, thì như mình đã từng gặp*. Và chính vì phát xuất từ hứng khởi của một Đại-ký-ức là vết tích của chân tính ẩn dấu trong mình, nên tiếng kêu cầu của mẹ con Âu Cơ là biểu lộ của niềm tin tưởng và hy vọng khi kêu lên Long Quân đến cứu giúp.

Niềm tin tưởng và hy vọng này giúp con người thoát nhận ra lại chân trời siêu việt đang hiện diện ẩn kín nơi lòng mình như lời tự thú của Thánh Augustinô:

" Và Ngài, Ngài đã ở đây tự bao giờ, trong tận nơi thâm sâu hơn cả sự thâm sâu và vượt lên trên đỉnh cao hơn cả đỉnh cao của hữu thể con người " ⁸⁸.

Sách Đạo Đức kinh nói đến cảnh vực của lòng tin này là:

Đạo vi diệu luôn vượt lên trên khả năng con người, nhưng con người tin là mình đang cư ngụ trong Đạo đó tự bao giờ:

Luôn là Vô, để nói đến chỗ kỳ diệu (của Đạo).

Luôn là Hữu, để nói đến điểm tinh tế cực kỳ (của Đạo).

Cả hai Vô, Hữu đều là một thể, mà mang tên khác nhau

(nhưng) đều là sâu kín. Sâu kín cực kỳ sâu kín. Cửa của muôn điều kỳ diệu ⁸⁹.

Chân trời của niềm tin tưởng và hy vọng đó được tác giả truyện Hồng Bàng Thị diễn tả là:

***"Long Quân hốt nhiên lại đến,
gặp hai mẹ con ở Tương Dạ"***

Những chữ dùng trong câu văn này diễn tả một cách rõ ràng về sự khác biệt của cuộc hành trình tìm về quê hương của Đế Lai và tương quan mới mẻ hướng về Chân tính nơi Tâm Đạo.

⁸⁸ *Confessiones* II, 7 (11)

⁸⁹ *Đạo Đức Kinh*, chương I "Thường vô, dục dĩ quan kỳ diệu

Thường hữu, dục dĩ quan kỳ kiêu.

Thử lưỡng dã đồng, xuất như dị danh,

Đồng vị chi huyền.

Huyền chi hựu huyền.

Chúng diệu chi muôn"

Trước hết là chữ *hốt nhiên*⁹⁰. Trong các truyện của Lĩnh Nam Chích Quái, đặc biệt những truyện trong chương I, mỗi lần tác giả đưa câu truyện đến giai đoạn khai mở ra các mối tương giao Trời - Đất - Người kết dệt nên Chân tính của con người đều khởi đầu bằng một thành ngữ diễn tả một sự đứt đoạn, bất ngờ giữa hai cảnh giới:

- *Nào ngờ* thuyền của Tiên Dung bỗng đến đó (trong câu Truyện Đầm Nhật Dạ).
- *-Thoát* thấy một ông già...ngồi giữa ngã ba mà nói cười ca múa; người ta trông thấy, ngờ là người phi thường...(trong Truyện Đồng Thiên Vương).
- *Hốt nhiên* mộng thấy thần nhân... (trong Truyện Bánh Chung).
- *Bỗng* thấy một con bạch hạc từ phương tây hay lại (Truyện Dưa Hấu).

Ở đây chữ *hốt nhiên* diễn tả sự đứt đoạn về sự liên tục hay diễn tiến có tính cách nhân quả, giữa lời van xin của Mẹ con Âu Cơ và sự xuất hiện của Long Quân.

Kiến thức sự vật luôn dựa trên nguyên tắc nhân quả. Và đó là lối mòn của con đường đi tìm đạo trong giai đoạn đầu đi về Bắc Phương của Âu Cơ. Nguyên tắc nhân quả tiến kiến có sự tương hợp giữa biến chuyển của sự vật bên ngoài và khả năng vận dụng trí năng con người. Nó cũng là lối vận dụng khả năng của lý trí này để làm nền cho một lối đạo đức hay công lý có vay có trả: cha ăn mặn, con khát nước.

⁹⁰ Xem NGUYỄN Đăng Trúc, *Văn Hiến, nền tảng của minh triết*, Định Hướng xuất bản, Reichstett, Pháp, 1996, tr. 138.

Chúng ta chứng kiến nền tảng của sự hiểu biết này trong kiến thức không những thường nghiệm, mà cả trong khoa học, cũng như trong lối đạo đức dựa trên công lý vay-trả của các người bạn của Gióp nơi bản văn Kinh Thánh Do Thái mang tên này. *Hót nhiên* là một lối diễn tả sự vượt lên lối kiến thức thường nghiệm nhân quả, mở ra một loại tương giao mới, mà phần chủ động ở bên kia bờ. Nói cách khác, không phải lời cầu khẩn, cảm thức khốn khổ là nguyên nhân làm nảy sinh sự hiện diện của Thần Thánh. Nơi bản văn ta đang nghiên cứu, có sự hiện diện của ý thức về sự bất lực của khả năng con người, có lời cầu xin, và sau đó có sự xuất hiện của Long Quân. Nhưng trước hết ta nhận rõ nơi quan điểm biện chứng nhân Quả (Marx đã dựa vào đây để bài xích Thần thánh) không có một tương quan nào giữa hai chủ thể tự do, nhưng đây chỉ là một sự sản xuất ra một sản phẩm tương tự từ một bản thể cô độc là con người tự mãn. Có con người bung xung, náo động *với dự phóng của mình*, nhưng không có *một ai khác* ngoài "cái tôi" và sản phẩm sau đó của nó. Trong Lĩnh Nam Chích Quái, tiền cảm về sự hiện hữu của kẻ khác là động lực để nảy sinh tương giao. Mẹ con Âu Cơ kêu cầu đến một *Sự hiện diện* ẩn kín, nên từ nền tảng của lòng tin này (= tin vào ai), sự đáp trả tùy thuộc vào kẻ khác; nói cách khác trong cảnh vực này không còn là vấn đề hậu quả - nguyên nhân của một vận hành duy nhất từ một vật thể.

Ý thức về sự bất lực, và hành động kêu cầu trước hết là do tác động của Đại-ký-ức, dấu tích của chân tính, xuất hiện ra nơi cảm thức thiếu vắng. *Heidegger gọi sự xuất hiện này của chân tính như là sự phủ định căn nguyên toàn bộ vật thể*. Đạo Đức kinh dùng chữ "Vô" trong âm hưởng của động từ này. Thánh Augustinô cũng đã diễn tả sự phủ định căn nguyên đó khi ngài đối chất

toàn vũ trụ, mặt trời, mặt trăng, cây cỏ..., và không có cái gì trả lời rằng mình là căn nguồn của chân tính con người cả. Vì thiếu vắng một sự Hiện Diện, mà tất cả những gì hiện diện trong tầm tay của khả năng mình không thể thay thế được, nên sự xuất hiện của Long Quân mà Mẹ con Âu Cơ chờ đợi là một sự ngạc nhiên, một cơ duyên hàm ngụ sự bất ngờ.

Việc phân chia hai sự kiện này làm hai giai đoạn khác nhau, tưởng chừng như một tiến trình nguyên nhân hậu quả, thực ra chỉ là việc nêu rõ điều kiện cần để Long Quân xuất hiện, một điều kiện mà trách nhiệm con người phải là ưu tiên. Nhưng đây là những sự kiện vượt thời gian có trước - có sau hoặc nói cách khác những sự kiện đó thuộc cảnh giới phi thường, linh u vạn vật. Trong truyện *Đàm Nhất Dạ*, tác giả đã mô tả thành quách xuất hiện trong canh ba giữa cảnh đêm. Nhưng sáng ngày, dân gian không trông thấy thành nữa. Các hoạt cảnh tượng trưng đó cho thấy rằng cuộc gặp gỡ Thần - Đất - Người thuộc một cảnh vực khác, không thuộc vào cảnh vực của cuộc sống bên ngoài. Bên ngoài, mặt trời vẫn sáng chiếu cho kẻ lành cũng như kẻ xấu bụng. Và cũng vì thế không có mầu móc nào bên ngoài để thiết định cho phẩm giá căn cơ của con người, như gặp cảnh nghèo nàn hay giàu có, bệnh hoạn hay sức khỏe, còn trong bụng mẹ hay già nua tuổi tác, không đủ sức lao động hay được đánh giá là hữu ích cho xã hội, màu da hay trình độ trí thức, tu hay tục, phụ nữ hay nam giới...

"Long Quân lại đến gặp mẹ con ở Trương Dạ"

Ưu tư rõ rệt của tác giả về đạo làm người là nổi khắc khoải về sự hiện diện của Long Quân, hay của siêu việt tính nơi mình. Toàn bộ câu Truyện Lĩnh Nam Chính

Quái là thắc mắc truy nguyên về hữu thể con người, nhưng nền tảng chân tính của hữu thể đó không phải là trực giác nguyên thủy về một cái tôi như một bản chất cô độc làm điểm phát khởi. Truy nguyên hữu thể con người hay đạo nhân là truy nguyên những tương quan làm cho con người sống thật. Và ở đây điểm khởi đầu lại là một sự gặp gỡ với Long Quân do Long Quân chủ động.

Suy tư trong Lĩnh Nam Chích Quái khởi phát từ một cuộc *gặp gỡ* để "cái tôi tự dừng lại nơi mình" phải mở ra, không phải với *cái gì*, nhưng với những *ai* "linh ư vạn vật" khác. Nói cách khác ưu tư văn hóa, tư tưởng của Lĩnh Nam Chích Quái nằm trong khuôn khổ của "*cõi người ta*". Cõi đó còn gọi là Tương Dạ hay Tâm Đạo. Hai chữ Tương Dạ gói ghém những nội dung nền tảng tạo nên sức sống của hữu thể con người tại thế:

- *Tương*: sinh lực của các mối gặp gỡ.
- *Dạ*: bên trong, ẩn kín, siêu việt hay linh ư vạn vật.

Như thế, Tâm đạo để làm gì? Câu hỏi thường được nêu lên, tiền kiến đạo làm người là một lý thuyết để ứng dụng cho một hoạt động trí thức, đạo đức, xã hội hay một lãnh vực nào đó tùy nhu cầu khai thác. Nhưng câu hỏi ấy không phải là ưu tư nền tảng của Lĩnh Nam Chích Quái. Vì ưu tư "làm gì" bất kỳ, dù có đẩy xa đến đâu cũng không phải là ưu tư "làm người" mà tác giả Truyện Hồng Bàng Thị bận tâm. Nói như thế không phải rằng khi giác ngộ được chân tính của mình, thì không gì thay đổi. Nhưng, nếu yêu là lỗi nói nhằm chỉ các mối tương giao trọn đầy của nhân tính, thì Tâm Đạo có thể trả lời như thánh Augustinô rằng:

"Hãy yêu đi, rồi làm gì thì làm" ⁹¹.

Để diễn tả mối tương quan tạo nên Tâm Đạo, hay hữu thể của con người tại thế ⁹², tác giả Lĩnh Nam Chích Quái đã dùng một mẫu đối thoại ngắn, tiếp liền sau thành ngữ *Tương Dạ*.

Sức sống nơi thân phận phi thường của nhân tính là cuộc vật lộn liên li thể hiện nơi lời cầu xin, hay sự vươn lên của Mẹ con Âu Cơ ⁹³ muốn chân tính ghi khắc trong Đại-ký-ức xuất lộ ra trong cuộc sống thực tại trước mắt, thể hiện ra trong thời gian khai mở; sức sống đó được diễn đạt từ lời nói của Âu Cơ:

- ***"Thiếp vốn người phương Bắc, đã được cùng ở một nơi với Quân, đã sinh được một trăm trai mà không có gì cức dưỡn"*** .

(= "Thời gian gắn liền với chân tính con người tại thế là ý thức về sự bất tất của hoàn cảnh con người và về sự thiếu vắng Lạc Long Quân: Mẹ vốn là phương Bắc, con không ai nuôi; cảm thức sự thiếu vắng này đã phát khởi từ dấu vết của Đại Ký Ức qua hình ảnh tượng trưng Long Quân và Âu Cơ ở Long Trang; qua Đại-ký-ức về "một trăm con không phải cho ăn, cho bú mà tự nhiên trường đại, trí dũng song toàn, ai cũng úy phục, bảo nhau đó là những anh em phi thường").

⁹¹ Ama et fac quod vis

⁹² Nếu lấy lối nói của Heidegger thì ta có thể nói sự xuất hiện của chân tính nơi thời gian = thời tính.

⁹³ Nơi sách *Sáng Thế* của Do Thái gọi là cuộc vật lộn trong đêm với người dấu mặt để được chúc lành và biết tên người ấy.

- "*Xin cùng theo nhau chớ nên xa bỏ, khổn cho ta là người không chồng không vợ một mình vò vố*".

(= Một lời tự thú về thân phận con người tại thế, hàm ngụ một sự mong ước, một lời van xin, một niềm tin sẽ được đáp trả).

Đây là sự diễn tả thời tính phi phạm của hiện sinh: một quá khứ, một hiện tại, một tương lai tạo thành một lịch sử căn cơ, không phải làm thành do một biện chứng phát xuất từ tiêu chuẩn nhân quả, rồi quả đến nhân liên tục và triển nở dần lên như quan niệm thời gian lịch sử nơi Hegel; nhưng là mô tả sinh lực của thời tính được nhận ra *trong* bất cứ giây phút nào của thời gian, khi **thời tính căn nguyên** và toàn mẫn được cảm nhận như là tương quan giữa Long Quân và Âu Cơ. Vì thế trong sách Trung Dung, Đạo không thể xa trong một giây phút. Với thời tính căn nguyên này, nhân tính am tường hay bao hàm được cả hiện tại, quá khứ, vị lai của thời gian, và đó là nét đặc trưng được gọi là linh ư vạn vật, khi vạn vật được hiểu là toàn thể những gì chịu chi phối bởi thời gian - không gian.

Và qua miệng Long Quân, tác giả đã xác minh *nghĩa (tức là nguồn sức sống)* của thời tính, hay thân phận con người tại thế với một lối tương quan đặc biệt của riêng nó.

Một cách tượng trưng Nguyễn Du trong truyện Kiều ở phần Kết diễn tả bằng thơ như thế này:

" *Đã mang lụy nghiệp vào thân,
Cũng đừng trách lẫn Trời gần, Trời xa,
Thiện căn ở tại lòng ta*

Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài" ⁹⁴

Câu trả lời của Long Quân là chỉ rõ cái thật của phẩm giá phi thường của thân phận vừa căng thẳng vừa cao quý của nhân tính: con người ở trong thời gian hữu hạn, nhưng không thuộc về quyền lực của hữu hạn:

"Ta là loài rồng, sinh trưởng ở thủy tộc; nàng là giống tiên, người ở trên đất, vốn chẳng như nhau, tuy rằng khí âm - dương hợp lại mà có con; nhưng tròn - vuông bất đồng, lửa - nước tương khắc, khó mà ở cùng nhau mãi mãi.

Bây giờ phải ly biệt, ta đem năm mươi trai về Thủy phủ phân trị các xứ, năm mươi trai theo nàng trên đất, chia nước mà cai trị, dù lên núi xuống nước nhưng có việc thì cùng nghe, không được bỏ nhau".

Đoạn văn tóm lược các tượng trưng nói về các mối tương giao Đất - Trời (*ở câu đầu*). Con người là sự kết hợp hữu hạn - vô hạn. Khởi đầu từ đoạn hai bằng mệnh đề: *Bây giờ phải ly biệt*. *Bây giờ* tức là thời gian trước mắt hàm ngụ trước hết là sự ấn dấu của Long Quân. Ấn dấu có nghĩa là hiện diện nhưng hình thái hiện diện này không có nghĩa là không có hay mất đi luôn như định luật có - không của thời gian được kết nối bằng những hiện tại riêng lẻ. Lấy một thí dụ, khi ta đối diện với một ai, thì nhân tính, phẩm giá của người đó như ấn dấu và vượt lên trên nhận thức thông thường của ta về sự vật dù ta vẫn xác tín sự hiện hữu nhân phẩm đó. Sự phân cách ấy hàm ngụ cõi siêu việt, nghĩa là chân tính ngoài khả năng am tường của ta mà ta phải tôn trọng. Đặt nổi chữ *bây giờ* ở

⁹⁴ *Kiều* các câu 3249-3252.

đầu câu nói lên một tình trạng đứt đoạn, một sự biệt ly, tức là ý thức về sự cách biệt thường gọi là về *sự cách biệt hữu thể học*. Sự cách biệt này là một điều kiện thiết yếu để siêu việt hay giá trị "linh u vạn vật" xuất lộ ra nơi ý thức. Khuôn mặt người không phải chỉ là miếng thịt trước mắt tùy thuộc vào sự khai thác của ta. Nhận thức được "sự hiện diện ẩn dấu và siêu việt của khuôn mặt người" chỉ xuất lộ cho ta, và buộc ta phải kính trọng, khi tiền kiến có sự ly biệt hay phân cách hữu thể học.

Nhưng dù cách biệt, Đất - Trời phải được nối kết qua khả tính của thời tính tức là *nhớ* nhau. Nhớ và ý thức cách biệt không phải hai sự kiện đi theo nhau trong khuôn khổ thời gian và lý chứng nhân quả, đây là hai cảm thức, hai lối nói của mối tương quan tạo nên hữu thể của con người tại thế.

Nên kỳ cùng *Âu Cơ*, từ âm hưởng của chữ này là nhớ, là *thao thức mở ra với một ai*, phải được hiểu là *tượng trưng cho hiện sinh con người tại thế ngày đêm hướng về Long Quân ẩn dấu, siêu việt*; Âu Cơ đó là Mẹ của trăm con, luôn sát cánh với cuộc sống của năm mươi con trên dương gian.

Ngoài ra, chi tiết của năm mươi con theo cha về Thủy phủ, và đôi đường luôn lắng nghe và liên lạc với nhau lại cũng là một yếu tố khá đặc biệt được đưa vào đoạn văn nói về Tương Dạ hay Tâm Đạo.

Ở đây không có một cái gì minh nhiên để xác định về sự bất tử của nhân tính. Nhưng khởi đầu, sự hình thành nhân tính được nêu lên là kết quả của cuộc gặp gỡ Long Quân - Âu Cơ, Đất - Trời. Và nơi đây tưởng chừng như một niềm tin đương nhiên về sự tương giao giữa 50 con dưới Thủy phủ và 50 con trên đất hay trên dương thế, mặc nhiên chứng thực một cảm thức về sự siêu việt của nhân tính vượt thời gian hữu hạn. Lý do tại sao không

minh nhiên nêu lên vấn đề bắt tử để truy cứu như một chủ đề riêng, có lẽ phải tìm nơi ưu tư của nền văn hóa Việt Nam: một nền văn hóa không chủ tâm truy tìm bản chất một vật và áp dụng lối suy tư đó để thiết định xem con người là gì, linh hồn là gì, tại sao có linh hồn.v.v... Nhưng sự kiện minh nhiên được diễn tả ở đây là Tâm Đạo đúng là con đường nối kết một trăm anh em, đã chết (qua tượng trưng là theo cha về Thủy phủ) hay còn sống, qua sự nhìn nhận có nguồn sống chung tức là tương giao kết hợp Đất - Trời

Bách Nam là thủy tổ Bách Việt

Khi lắng nghe âm vọng của Đại-ký-ức, là Mẹ của các nguồn hứng khởi thi ca, là ngôn ngữ đến từ Tương Dạ, thì ta cảm nghiệm được rằng câu chuyện xem ra quái dị nơi huyền thoại Hồng Bàng Thị là lời nói khởi nguyên gọi lên vết tích tìm về Chân tính. Câu truyện khởi nguyên đó sẽ giúp chúng ta nhận ra rằng phương trời Nam nơi chữ Bách Nam chính là "*lòng ta*". "*Lòng ta*" đó không xa, biểu lộ ra trong cái nhìn của con người nhận ra được kẻ đối diện mình thực là người mà mình yêu thương và tôn trọng. Nên Tâm Đạo gần đến độ kẻ phu-phụ bình thường đều cảm được. Nhưng cũng rất xa lạ đến độ qua nhiều thế hệ lịch sử, với những dự kiến tự nhận là tảo bạo và tân kỳ nhất, cũng chưa hẳn thấy được dấu tích nào cao cả của "Nhân loại", đến độ kỳ cùng con người đã mệt mỏi làm người. Vượt về phương Nam siêu địa lý để nhận ra Bách Việt của Hồng Bàng Thị vốn là giống tộc cao cả ôm trọn *những ai là người*, kẻ chết, người sống, kẻ da vàng, người da đen, kẻ còn trong bụng mẹ, người tàn phế hay bệnh tật già yếu..., tất cả đều là anh em cùng phát sinh từ Cha Trời - Mẹ Đất, tất cả đều là những "*ai*" linh u vạn vật: Con đường về phương Nam đó là Tâm Đạo.

Tài liệu tham khảo

Các tài liệu Việt ngữ

- Bùi Kỳ và
Trần Trọng Kim *Hiệu chính và chú giải Truyện Thúy Kiều*, bản in thứ tám, Tân Việt, Sài Gòn..
- Dương Quảng Hàm *Việt Nam Văn Học Sử Yếu*, Bộ Giáo dục, in lần thứ 10, Sài Gòn 1968.
- Đào Duy Anh *Việt Nam Văn Hóa Sử Cương*, Quan Hải Tùng thư, Huế 1938.
Khảo luận về Kim Vân Kiều, hiệu khảo, chú giải, xb. Văn Học, Hà Nội 1984.
- Khuyết Danh Đại Việt Sử lược*, Nguyễn Gia Tường dịch, xb. Thành phố Hồ Chí Minh, 1993.
- Lê Tôn Nghiêm *Lịch sử triết học Tây phương*, xb. Lá bối, Sài Gòn 1971.
- Lê Văn Siêu *Việt Nam Văn Minh Sử Cương*, tái bản, Khởi Hành, Đức quốc 1990.
- Lý Tế Xuyên *Việt Điện U Linh Tập*, bản dịch Lê Hữu Mục, Sài Gòn 1962.
- Một số tác giả Lịch sử Văn học Việt Nam*, xb, Khoa học Xã hội, Hà Nội 1980.
- Nguyễn Đăng Trúc *Văn Hiến, Nền Tảng của Minh Triết*, Định Hướng, Reichstett 1996.
- Nguyễn Trãi Toàn Tập* Khoa học, Hà Nội, xb.1976

- Phan Huy Chú *Lịch triều Hiến chương loại chí*, 1821 tái bản.
- Phan Bội Châu *Khổng Học Đăng*, xb. Khai Trí 1973
Sàigòn
- Thích Mãn Giác *Lịch sử triết học Ấn Độ*, xb. Đại học Vạn Hạnh, Sàigòn 1967
- Trần Thế Pháp *Lĩnh Nam Chích Quái*, Vũ Quỳnh hiệu chính, Lê Hữu Mục dịch, xb. Khai Trí, Sàigòn 1960.
- Trần Trọng Kim *Việt Nam Sử lược*, tái bản, Institut de l' Asie du Sud-Est, Paris
Nho giáo, 2 quyển, xb. Bộ Giáo dục, Sàigòn 1971.
- Trần Văn Đoàn *Bản thể và Bản chất của Việt triết*, trong Vietnamologia, số 2, Montréal 1996.
- Lão Tử Đạo Đức Kinh* Quốc văn chú giải, bản dịch của Hạo Nhiên Nghiêm Toàn, xb. Khai trí, Sàigòn 1970.
- Kinh Thư* Bộ Văn hóa Giáo dục Sàigòn 1965.
- Khổng cấp Trung Dung* Bộ Giáo dục Sàigòn 1972.
- Đại học* Bộ Giáo dục, Sàigòn 1972

Các tài liệu ngoại ngữ

- ALQUIE, Ferdinand *La nostalgie de l'être*, Paris 1950
ARISTOTE *La Métaphysique*, (commentaire de J. Tricot), Nouvelle Ed. J. Vrin, 2 vol., Paris 1986.
- Saint AUGUSTIN *Confessions*, trad. A. Mandouze, Ed Seuil, Paris 1982.
- BACHELARD, Gaston *La dialectique de la durée*, Paris 1936.
 La terre et les rêveries du repos, Paris, 1948.
- BERDIAEFF, Nicolas *L'esprit de Dostoïevski*, trad. A. Nerville, Ed. Stock, 1974.
- BREHIER, Emile *Histoire de la Philosophie*, PUF, Paris, Nlle éd, 1981.
- BRUN, Jean *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, PUF, Paris, 1961.
 Les Stoiciens, PUF, Paris, 1957.
 L'Europe Philosophe, 25 siècles de pensée occidentale, Ed. Stock. 1988.
- BRUNSCHVICG, Léon *Le progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, 2 vol., Paris, 1927.
- BURNET, John *L'Aurore de la philosophie grecque*, trad. Reymond, Paris, 1919.

-
- CANGUILHEIM, Georges *La connaissance de la vie*, Paris 1952.
- CHESTOV, Léon *Le pouvoir des clefs*, trad. B. de Schloezer, Paris 1928
- CHILDE Gordon *What happened in history*, Ed. Harmondsworth, 8e Ed 1960.
- DELACROIX, Henri *Le Langage et la pensée*, Paris 1924.
- DESCARTES, René *Oeuvres*, Ed. Adam, Tannery.
- DIES, Auguste *La définition de l'être et la nature des idées dans le "Sophiste" de Platon*, 2e éd, Paris 1932.
- DUFRENNE, Mike et RICOEUR Paul *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, Paris, 1947.
- ELIADE, Mircea *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949.
- ESCHYLE *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1969.
- FOUCAULT, Michel *Oeuvres*, trad. Paul Mazon, Ed. les Belles lettres.
- FOUCAULT, Michel *Les Mots et les Choses*, Ed. Gallimard, Paris 1966.
- FREUD, Sigmund *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris 1947.
- GILSON, Etienne *L'être et l'essence*, J. Vrin, 2^e éd, Paris 1987.
- GIRARD, René *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset, Paris 1987.
- GOETHE, Jean Wolfgang *Faust*, trad. Gérard de Nerval, Ed Flammarion, Paris 1964.
- GUSDORF, Georges *Mythe et Métaphysique*, Paris, 1956.

- Hegel, G.W *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, 2vol. Paris 1939-194.
Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. J. Gibelin, Paris 1954.
- HEIDEGGER, Martin *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Ed. Gallimard, Paris.
Kant et le problème de la métaphysique, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Ed Gallimard, Paris 1953.
Qu'appelle-t-on penser? trad. A. Becker et G. Granel, PUF, Paris 1959.
Introduction à la métaphysique, trad. G. Kahn, Et. Gallimard, Paris 1967.
Chemins qui ne mènent nulle part, trad W. Brokmeier, Gallimard, Paris 1962.
- HOELDERLIN, Friedrich
HUSSERL, Edmund *Hymnes, Elégies et autres*, trad Guerne, Flammarion, Paris 1983.
Idées directrices pour une Phénoménologie, trad. Paul Ricoeur, Paris 1950
La Crise de l' humanité européenne, trad. Paul Ricoeur, in Revue de méta et de morale 1950
- HYPPOLITE, Jean *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris 1955.
- JASPERS, Karl *La situation spirituelle de notre époque*, trad; Paris, Louvain 1952.

- Nietzsche et le Christianisme*, trad. Jean Hersch, Paris 1494
- KANT, Emmanuel *Critique de la raison pure*, trad. Barni et Archambault. 2 vol. Paris 1934.
La philosophie de l'histoire, trad. Stéphanne Piobetta, Paris 1947.
- KIERKEGAARD, Sören *Le concept d'angoisse*, trad. P.H Tisseau, Paris 1935.
Riens philosophiques, trad. K. Ferlov et J. T. Gateau, Paris 1937.
- LEVINAS, Emmanuel *Difficile Liberté*, Ed. A. Michel, Paris 1963.
Le temps et l'autre, PUF, Paris 1983.
- MARX Karl, ENGELS Friedrich *L' Idéologie allemande*, trad. H. Auger et autres, Ed. sociales, Paris 1976
- NIETZSCHE, Friedrich *La naissance de la tragédie*, trad. Geneviève Bianquis, Paris 1938.
Ainsi parlait Zarathoustra, trad. M. Betz, Paris 1936.
Le Gai Savoir, trad. A. Vialatte, Paris 1950.
La volonté de puissance, trad. G Bianquis, 2 vol. Paris 1942.
- PARMÉNIDE *Le Poème*, présenté par Jean Beaufret, PUF, Paris 1955.
- PASCAL, Blaise *Pensées et opuscules*, petite édition de L. Brunschvicg, lib. Hachette, Paris 1946.
- Les penseurs grecs* trad. Jean Voilquin Flammarion, Paris

- avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos* 1964.
- Philosophes taoistes* *Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu*, trad. Liou Kia-Hway, ed. Gallimard, Paris 1980.
- PLATON *Oeuvres*, trad. E. Chambry, Les Belles lettres.
- PLOTIN *Les Ennéades*, trad. E. Bréhier, Les Belles Lettres.
- RANK, Otto *Le Traumatisme de la Naissance*, trad. S. Jankélévitch, Paris 1928.
- RICOEUR, Paul *Philosophie de la Volonté*, 2 vol. Ed. Aubier, Paris 1950.
- Finitude et culpabilité*, vol 1. L'homme faillible, Aubier, Paris 1960
- SARTRE, Jean Paul *l'être et le néant*, éd. Gallimard, Paris 1943.
- SCHELER, Max *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. Lefèbvre, Payot, Paris.
- Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Ed Gallimard, Paris 1955.
- SCHUHL, P.M *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1934.
- SOPHOCLE *Oeuvres*, trad. A. Dain et P. Mazon, 3 vol, coll. Belles Oeuvres.
- SPENLE, Edouard *Novalis. Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, Paris 1903.

- SPENGLER, Oswald *Le déclin de L'Occident*, trad. M. Tazerout, 2 vol, Paris 1948.
- SCHOPENHAUER, Arthur *Du monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, PUF, Paris 1966.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre *Le phénomène humain*, Ed, Seuil, Paris 1955.
- TOYNBEE, Arnold *A Study of History*, éd. Oxford University Press and, Thames and Hudson Ltd, London 1972.
- Trần Đức Thảo *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*, Ed. Gordon Breach Paris 1971.
- WAELEHENS, A. de *Phénoménologie et Vérité*, Paris 1953.
- WAHL, Jean *Etudes Kierkégaardiennes*, Paris 1938.
- WALPOLA, Ruhaha *L'enseignement du Bouddha*, du seuil, Paris 1961.