

Phạm Công Thiện

Hồ Thắm của Tư Tưởng

Đặt lại căn nguyên tư tưởng hôm nay

Thế và Tính

Tái bản lần thứ ba (Có thêm bớt đôi chút)

Phạm Hoàng xuất bản, Sài Gòn 1970

Bản điện tử do talawas thực hiện

TABLE OF CONTENTS

[Hồ thẳm của tư tưởng](#)

[Mở đầu Đặt lại căn nguyên tư tưởng hôm nay](#)

[Chương nhất - Triết và tính](#)

[Chương hai - Tượng và tính](#)

[Chương ba - Ái và tính](#)

[Chương tư - Thơ và tính](#)

[Chương năm - Hoa và tính](#)

[Kết luận - Mở ra sứ mệnh của hồ thẳm](#)

[Phụ lục](#)

[Đi vòng quanh Hồ thẳm](#)

[I. Dịch hoá pháp về hồ thẳm Trong tư tưởng Trung Quán Luận](#)

[II. Hồ thẳm của ý thức mới](#)

[III. Biểu tượng về hồ thẳm trong tư tưởng Nāgārjuna](#)

[IV. Bóng tối của hồ thẳm](#)

[V. Hồ thẳm của chiến tranh quê hương](#)

[VI. Hồ thẳm của chân lý](#)

[VII. Henry Miller](#)

[Hồ thẳm siêu hình học Phá hủy tư tưởng Heidegger\[2\]](#)

[Phần mở đầu](#)

[A. Hồ thẳm siêu hình học](#)

[B. Chính nghĩa của sự phá hủy](#)

Chia sẻ ebook : <http://downloadsach.com/>

Follow us on Facebook : <https://www.facebook.com/caphebuoitoi>

LỜI MỞ ĐẦU VỀ LẦN TÁI BẢN THỨ BA

Quyển *Hổ thẳm của tư tưởng* này đã đánh dấu một giai đoạn của người viết, một giai đoạn phủ nhận triệt để. Sau sự phủ nhận triệt để này là *Sự im lặng của Hổ thẳm*.

Không thể nào đọc *Hổ thẳm của tư tưởng* mà không đọc *Im lặng hổ thẳm* mà không thấy *Hổ thẳm của tư tưởng*.

Lần tái bản thứ ba này, người viết đã tự tiện xoá bỏ bài viết về luận án tiến sĩ của Nguyễn Văn Trung vì bài ấy chỉ có tính cách giai đoạn và nhất là chỉ có *tính cách tượng trưng*. Sau sự tượng trưng là Thực Tại viết hoa và Thực Tại bắt chéo.

Vỗ cánh bay chín tầng trời cao ngất.
(Hàn Mặc Tử)

Tôi mở đầu *Hổ thẳm của tư tưởng* với Hàn Mặc Tử. Đáng lẽ Hàn Mặc Tử viết quyển này, vì Hàn Mặc Tử là người duy nhất đã sống trong Hổ thẳm của Tư tưởng bằng chính hơi thở, máu, nước mắt, thân thể và linh hồn. Thơ của Hàn Mặc Tử là Tư tưởng của Hổ thẳm; thi ca và tư tưởng đều bắt đầu và chấm dứt nơi Hổ thẳm; thi ca bay về Hổ thẳm bằng cánh phượng hoàng; Tư tưởng bay về Hổ thẳm bằng cánh chim ưng. Chim ưng và chim phượng hoàng bay lượn vòng nhau, giao cấu nhau giữa móng cầu vồng bảy sắc và khai sinh ra một bồ câu màu đen chưa từng xuất hiện trên đời.



Phạm Công Thiện
Paris, ngày 22/VI/1966

MỞ ĐẦU

ĐẶT LẠI CĂN NGUYÊN TƯ TƯỞNG HÔM NAY

Hố thẳm của tư tưởng là Uyên tư. Tư tưởng hôm nay và tư tưởng ngày mai phải là tư tưởng về Hố thẳm. Con đường đi đến Hố thẳm là con đường của Thể và Tính; tính thể của thể tính là thể dụng; thể dụng là triết, tượng, ái, thơ và hoạ, phương trời của thể dụng là Hố thẳm, vì tư tưởng phải hủy tư tưởng, thể dụng phải phá hủy thể dụng để đi về thể tính của Hố thẳm, tức là uyên mặc, có nghĩa là niềm im lặng của Hố thẳm; đó cũng là con đường của tư tưởng Việt Nam mà Tính mệnh đã bừng sáng từ thời Lý qua những thiền sư Việt Nam cho đến Nguyễn Bỉnh Khiêm, Nguyễn Du và Trần Cao Vân; nhất là đến bây giờ, tính mệnh ấy đã hực sáng một cách bi tráng với máu lửa ngút trời của quê hương, mở phương trời cam go đi đến Hố thẳm, Hố thẳm của triều dương hay tịch dương: một câu hỏi đã được đặt ra và tất cả câu trả lời đã nằm trong niềm im lặng mệnh mang của Tính mệnh.

CHƯƠNG NHẤT - TRIẾT VÀ TÍNH

T rở lại tính thể của triết lý và tư tưởng

1.

Triết lý là gì? Chính câu hỏi này là một câu hỏi về một câu hỏi; bởi vì triết lý là một câu hỏi và khi nói “Triết lý là gì?” thì đã hiện lên một câu hỏi thứ hai rõ ràng hơn: “là gì?”.

“Là gì?” là câu hỏi làm sáng tỏ câu hỏi ẩn tiềm trong “triết lý”. Trong “triết lý” chứa đựng một câu hỏi đen tối. Câu hỏi đen tối là câu hỏi nằm trong bóng tối như một người nằm trong gian phòng tối mà không bật đèn. Câu hỏi sáng là bóng đèn, nghĩa là ánh sáng; ánh sáng làm sáng tỏ những gì nằm trong tối. Chữ “triết lý” trong câu hỏi “triết lý là gì?” là bóng đèn, là ánh sáng khi nó đứng và hiện diện trong những chữ khác, trong tất cả những chữ khác; nhưng khi chữ “triết lý” đứng chung với chữ “là gì?” như câu hỏi “triết lý là gì?” thì lập tức chữ “triết lý” trở thành đen tối và chữ “là gì?” hiện diện với tất cả huy hoàng sáng rực của ánh điện. Trong câu hỏi “triết lý là gì?”, chữ “triết lý” là câu hỏi đen tối; còn chữ “là gì?” là câu hỏi sáng tỏ; câu hỏi “là gì?” làm *sáng* tỏ ý nghĩa đen tối của danh từ “triết lý”: ý nghĩa đen tối của danh từ “triết lý” là câu hỏi; “làm triết lý” là làm câu hỏi; “học triết lý” (gọi tắt là triết học) là học câu hỏi hay học đặt câu hỏi; “triết gia”, “triết nhân”, “nhà triết học” “con người triết học” là những danh từ để gọi con người mà thể tính của họ là đặt câu hỏi – nói một cách khác là tra vấn và cật vấn. Người làm triết lý là người hỏi cung, người tra khảo. Người làm triết lý là con người chỉ biết hành hạ tra tấn. Tra tấn, đánh đập, đổ nước vào mũi, đâm kim vào đầu ngón tay là những hình thức tế nhị của một câu hỏi.

Triết lý xuất hiện từ lúc nào? Từ lúc bắt đầu có ngôn ngữ. Con người chỉ được gọi là người khi nào con người biết nói; con người biết nói là con người biết nghe (câm thì phải điếc, mặc dù điếc không bắt buộc phải câm). Nói là nghe; nói là hỏi; hỏi là trả lời. Lúc con người biết nói là lúc triết lý xuất hiện; vì biết nói là biết hỏi; hỏi là triết lý. Đứng trước sự vật, con người nguyên thủy bắt đầu ngạc nhiên. Chính sự ngạc nhiên tạo ra ngôn ngữ, thi ca và triết học; chính sự ngạc nhiên sinh ra tư tưởng (Aristote đã ý thức được sự ngạc nhiên là câu hỏi. Sự ngạc nhiên xuất hiện cùng lúc với ý thức và ý thức có nghĩa là hỏi. Hỏi thì phải hỏi về; vì nếu không hỏi về thì không phải là hỏi, nghĩa là không phải là ý thức. Hỏi là triết lý; hỏi về sự hỏi này là triết học; triết học là hỏi về triết lý, mà nói gọn là “Triết lý là gì?”. “Triết lý là gì?” là hỏi về sự hỏi, nghĩa là cái “LÀ GÌ? ấy là gì?” nói gọn là “LÀ GÌ? là gì?”. Như vậy ý thức quay lộn lại ý thức; ý thức về ý thức hãy là ý thức tự hỏi ý thức. Nói khác, triết lý là ngạc nhiên; triết học là ngạc nhiên về sự ngạc nhiên này.

Triết lý là hỏi; triết học là hỏi về hỏi; trong chữ *triết* khi chiết tự, ta thấy có chữ *khẩu*; *khẩu* là miệng, miệng dùng để nói; nói là hỏi (và trả lời). Không bao giờ trả lời nếu không ai hỏi. Chỉ trả lời là khi có hỏi đi trước. Triết lý là hỏi; khoa học là trả lời. Khoa học là gì? Đây là câu hỏi: khoa học không thể trả lời câu hỏi này, bởi vì đây là câu hỏi về khoa học; mà bản chất của khoa học là chỉ trả lời; mà trả lời thì chỉ trả lời khi người khác hỏi; khoa học không thể hỏi khoa học, vì hỏi khoa học là phản bội khoa học, là không phải khoa học. Phận sự triết lý là hỏi; phận sự khoa học là trả lời. Người ta thường nói: *Hỏi tức là trả lời*. Câu ấy có nghĩa là triết lý bao trùm cả khoa học. Triết lý là bóng tối; khoa học là một ngọn đèn cây yếu

ót; bóng tối vây phủ ngọn đèn, nhưng bóng đèn leo lét bắt đầu chiếu rọi ánh sáng yếu ớt lên không gian. Ánh sáng trả lời bóng tối. Bóng tối kêu gọi ánh sáng; bóng tối hỏi, ánh sáng liền trả lời. Ánh sáng chỉ là ánh sáng là *nhờ* vào bóng tối; ngược lại, bóng tối không thể *nhờ* vào ánh sáng; vì nếu bóng tối là nhờ vào ánh sáng thì ánh sáng sẽ phá hủy bóng tối và bóng tối sẽ không còn gọi là bóng tối nữa. Bóng tối là bóng tối, nhưng ánh sáng chỉ là ánh sáng là *nhờ* bóng tối; mặt trời chỉ là mặt trời là *nhờ* nằm trong không gian đen tối vô tận.

Triết lý là hỏi.

Triết học là hỏi về hỏi.

Khoa học là trả lời câu hỏi của triết lý, nhưng không thể trả lời về câu hỏi về câu hỏi; vì nếu trả lời về câu hỏi về câu hỏi, thì sẽ bị triết lý hỏi về câu trả lời của khoa học về câu hỏi về câu hỏi; lúc bấy giờ khoa học lại trả lời nữa; nhưng câu trả lời này lại bị hỏi nữa. Cứ như thế mà đi mãi, từ hỏi đến trả lời, từ trả lời đến hỏi, cho đến vô tận, vô cùng không bao giờ dứt được, áp dụng infinitum.

Như thế cả triết lý và khoa học đều rơi vào ngõ cụt, ngõ bí, không lối thoát.

Nhưng triết lý vẫn cao hơn khoa học là có thể đặt lên một câu hỏi về chính ngõ cụt này, về chỗ sorn cùng thủy tận này; triết lý đặt câu hỏi về Hồ thẳm vô cùng này. Lúc bấy giờ khoa học không thể trả lời được nữa và đành chịu thất bại đầu hàng; đang lúc đó, triết lý đặt lên câu hỏi, chờ mãi mà không thấy khoa học trả lời được; đau đớn tuyệt vọng quá đến nỗi chịu không nổi, triết lý liền im lặng và nhảy xuống Hồ thẳm, lúc bấy giờ chính là lúc giải thoát. Khi giải thoát rồi có còn trả lời hay không, thì con người không được biết, vì chỉ khi nào đã giải thoát rồi thì mới biết được.

Nhưng giải thoát thì im lặng; tất cả những con người giải thoát đều là những con người im lặng. Vì thế câu hỏi tối hậu của triết lý không còn được trả lời; thế cho nên triết lý mới quay lại hỏi chính sự hiện diện của mình; triết lý quay lại hỏi triết lý, hỏi về chính câu hỏi của mình, khi đó thì triết học xuất hiện; vì triết học là hỏi về triết lý. “Triết lý là gì” là một câu hỏi của triết học. Nhưng khi hỏi: “Triết học là gì?”; câu này có nghĩa là: câu hỏi *triết lý là gì* là gì vậy? Như thế, triết học có nghĩa là sự ngạc nhiên của chính triết lý; còn bây giờ sự ngạc nhiên của chính triết học thì gọi tên là gì? Có thể gọi là tôn giáo.

Triết lý là sự ngạc nhiên;

Triết học là ngạc nhiên về sự ngạc nhiên trên;

Tôn giáo là ngạc nhiên về sự ngạc nhiên của triết học về sự ngạc nhiên của triết lý.

Như trên chúng ta thấy mức thang giá trị đi từ dưới lên trên, thấp nhất là triết lý, bậc thang thứ hai là triết học và bậc thang thứ ba là tôn giáo; do đó tạm kết luận là tôn giáo cao hơn triết học và triết học cao hơn triết lý.

Nhưng sự thực không phải dễ dàng như đã trình bày. Bởi vì triết lý là sự ngạc nhiên; vì thế triết lý lại có thể ngạc nhiên về sự có mặt của tôn giáo nghĩa là triết lý có thể đặt câu hỏi, và câu hỏi của triết lý về tôn giáo chính là sự ngạc nhiên của tương lai về sự ngạc nhiên tôn giáo về sự ngạc nhiên của triết học về sự ngạc nhiên của triết lý. Do đó, từ mức thang thấp nhất là bậc thang thứ nhất, triết lý lại leo lên bậc thang thứ tư, nghĩa là bậc thang cao hơn bậc thang thứ ba là tôn giáo. Trong giai đoạn này, mặc dù triết lý ở nơi bậc thang cao nhất là bậc thang thứ tư, nhưng chưa hẳn là mọi sự đã thanh toán xong, vì triết học lại bước lên bậc

thang thứ năm và ngạc nhiên về triết lý, như thế nói cho rõ nghĩa là ở bậc thang thứ năm này triết học là sự ngạc nhiên của triết lý về sự ngạc nhiên của triết học về sự ngạc nhiên của triết lý.

Đến đây, tôn giáo lại vội leo lên bậc sáu và ngạc nhiên về sự ngạc nhiên của triết học bậc năm; do đó có thể định nghĩa dài dòng tôn giáo là sự ngạc nhiên về sự ngạc nhiên của triết học về sự ngạc nhiên của triết lý về sự ngạc nhiên của tôn giáo về sự ngạc nhiên của triết học về sự ngạc nhiên của triết lý.

Như thế, chúng ta thấy sự ngạc nhiên đi từ tôn giáo đến triết học rồi đến triết lý rồi từ triết lý lại ngược lại tôn giáo đến triết học rồi lại đến triết lý, vân vân.

Nói theo toán học thì:

1. Triết lý là sự ngạc nhiên
2. Triết học là sự ngạc nhiên 2
3. Tôn giáo là sự ngạc nhiên 3

Đó là giai đoạn biện chứng thứ nhất; đến giai đoạn biện chứng thứ hai:

1. Triết lý là sự ngạc nhiên 4
2. Triết học là sự ngạc nhiên 5
3. Tôn giáo là sự ngạc nhiên 6

Rồi đến giai đoạn biện chứng thứ ba:

1. Triết lý là sự ngạc nhiên 7
2. Triết học là sự ngạc nhiên 8
3. Tôn giáo là sự ngạc nhiên 9

Nếu gọi tắt 3 giai đoạn biện chứng pháp là A, B, C và gọi tắt triết lý là T L; triết học là T H; tôn giáo là T G và sự ngạc nhiên là N N thì ta có những phương trình như sau:

1. Giai đoạn biện chứng A:
 $TL_a = NN$ $TH_a = NN^2$ $TG_a = NN^3$
2. Giai đoạn biện chứng B:
 $TL_b = NN^4$ $TH_b = NN^5$ $TG_b = NN^6$
3. Giai đoạn biện chứng C:
 $TL_c = NN^7$ $TH_c = NN^8$ $TG_c = NN^9$

Triết lý là hỏi.

Triết học là hỏi về hỏi.

Tôn giáo là hỏi về hỏi về hỏi.

Không hỏi tức là im lặng; im lặng có nghĩa là tiêu hủy triết lý, triết học, tôn giáo và nhảy tung xuống Hồ tắm để giải thoát.

Chỉ khi con người không còn nói nữa, không còn hỏi nữa và cũng không còn trả lời nữa thì con người mới giải phóng được giới hạn của thể phận làm người để siêu hoá bản thể.

Hỏi có nghĩa là siêu hoá thú tính trong con người: nhưng từ hỏi đến im lặng thì chính sự im lặng ấy siêu hoá nhân tính. Con người đi từ man rợ để đến nhân bản, nhưng từ nhân bản con người bước đến siêu nhân bản. Siêu nhân bản là im lặng. Nhưng siêu nhân bản tự hỏi

chính bản vị của siêu nhân thì lúc bấy giờ siêu nhân bản đã tự siêu hoá để đến thần bản và cứ thế mãi, hỏi rồi im lặng, im lặng rồi hỏi, để rồi đi đến sự im lặng tuyệt đối. Sự im lặng tuyệt đối ấy là Đạo trong Thiền tông và Lão Trang.

Những dòng trên cũng đồng thời làm sáng tỏ ý nghĩa đen tối của câu này trong quyển *Also sprach Zarathustra* của Nietzsche: “Con người là cái gì phải được vượt lên”.

Khi Wittgenstein nói rằng: “Phải im lặng những gì người ta không thể nói được” (Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen) (cf. Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, 1921).

Khi nói thế thì Wittgenstein đã hủy diệt nội dung và bản chất của triết lý và triết học và tôn giáo – như thế con người không còn ngạc nhiên nữa, mà phải im lặng và chính sự im lặng này dọn đường đưa đến sự thể nhập bên trong sự ngạc nhiên: lúc bấy giờ con người không còn đứng trước sự ngạc nhiên như là đứng trước một đối vật (hiểu theo nghĩa Gegenstand); lúc bấy giờ con người và sự ngạc nhiên không còn khác nhau, con người trở về sự ngạc nhiên, con người là ngạc nhiên. Sự ngạc nhiên trở lại nguyên thể và không còn gọi là ngạc nhiên nữa mà là Đạo, tức là Nguyên nguyên (Ursprung) mà sự ngạc nhiên đã thoát ra để xuất hiện trên đời. Chữ *da* trong *Dasein* của Heidegger chính là sự ngạc nhiên, ngạc nhiên vì thấy mình ở đó (Befindlichkeit).

Con người chợt thấy mình là Dasein và sự vật chung quanh là Zuhandensein hay Vorhandensein. Không có sự ngạc nhiên sẽ không có sự hốt hoảng quẩn quại xao xuyến (Angst) và không có Angst thì sẽ không tìm được dấu vết để lần mò quờ quạng trở về *Sein*, tạm dịch ra chữ Việt là Tính (nghĩa của chữ Tính này nằm trong chân trời tư tưởng Trung Hoa).

Khi hỏi thì phải trả lời.

Mà khi trả lời thì chỉ trả lời bằng 4 phạm trù:

1. Trả lời
2. Không trả lời
3. Vừa trả lời vừa không trả lời
4. Không trả lời mà cũng không không trả lời.

Nội dung của mỗi câu trả lời đều nằm trong những phạm trù này:

1. hiểu kỳ
2. xác tín
3. dò xét
4. kêu gọi
5. van xin
6. giải trí

mỗi một câu hỏi đều chứa đựng một Weltanschauung (thế giới quan) mà người hỏi thường khi không ý thức được ý thức hệ của chính mình.

Âm nhạc không phải là hỏi và trả lời mà là *nói* ngôn ngữ nguyên thủy (Ursprache). Tất cả nghệ thuật cao siêu đều nói ngôn ngữ ban đầu.

Con người hay đặt câu hỏi là con người muốn chạy trốn giới hạn tính cảnh (những Grenzsituationen, như là sự chết, sự đau khổ, sự chiến đấu, v.v.). Nhưng không hỏi thì không còn là *người*. Heidegger nói: “L’essence du Dasein réside son existence” (*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*). Phải nói như vậy mới tối hơn và trung tính hơn: “Das Wesen des Daseins liegt in seiner Frage”.

Bản chất của hiện hữu là hỏi, vì thế hỏi tức là siêu hoá.

- *Questinner, c’est transcender*
- *Seinterroger, c’est se surmonter, se dépasser, se transcender.*
K. Jaspers: “Philosopher, c’est transcender” (cf. Rechenschaft und Ausblick, Munich, 1951).

Mỗi một câu hỏi đều là sự tiềm ẩn, che giấu, giữ kín, hàm ý, hàm súc (implication) mà con người bị hỏi phải mở phương trời bằng cách giải thích (explication) đem ra ngoài (EX) cho được rõ ràng.

Sein của Heidegger ẩn náu trong một câu hỏi thông thường hằng ngày của mọi người; nhưng nếu con người biết phóng ra ngoài đi tới đẳng trước mình theo nghĩa EX trong chữ Existenz của Heidegger thì có thể đưa *Sein* ra ngoài sự tiềm ẩn – mở màn, Alethein, để cho SEIN lộ trường ra.

Những câu hỏi thông thường hằng ngày đã đi xa và quên lãng *Sein* bởi vì con người bị ràng buộc trong nghề nghiệp, bận tâm lo lắng (Besorge) cho cuộc sống.

BIẾT CÁCH HỎI thì *Sein* mới xuất hiện được trong câu trả lời. CON NGƯỜI HIỆN NAY CHƯA BIẾT CÁCH HỎI. Đó là thảm kịch lớn lao của nhân loại.

Phải để ý triết để đến chữ VỀ (dịch ra chữ Anh là *about*); chữ VỀ là trung tâm điểm, là tinh túy, bản chất, thể chất của triết lý. *Không có chữ VỀ thì sẽ không có triết lý và triết học.*

Hiểu được ý nghĩa tiềm ẩn của chữ VỀ là nắm biết được cơ cấu, động cơ sinh hoạt của triết lý và triết học.

Biểu tượng, hình tượng là VỀ.

Biểu tượng, hình tượng xuất hiện lúc chữ VỀ xuất hiện; biên giới để phân biệt con người và thú vật là biên giới được gạch bằng chữ VỀ. *Con người hỏi là con người nói về.* Thú vật không biết hỏi là vì thú vật chỉ biết kêu, chứ không biết kêu về hay nói về.

Hỏi có nghĩa là nói về.

Người ta chỉ *hỏi* bằng biểu tượng.

Sự ngạc nhiên từ trên trời đi xuống trần để nhập thể (incarnation) mà làm biểu tượng (symbole), thế là câu hỏi xuất hiện *bằng* và *với* biểu tượng.

Câu hỏi chính là *biểu tượng*, biểu tượng cho sự ngạc nhiên.

Ngạc nhiên về ngạc nhiên là biểu tượng về biểu tượng, chẳng hạn Y biểu tượng cho biểu tượng X.

Triết học về ngạc nhiên VỀ sự ngạc nhiên của triết lý VỀ sự ngạc nhiên của tôn giáo VỀ sự ngạc nhiên của triết học VỀ sự ngạc nhiên của triết lý.

Nói theo quá trình biểu tượng thì triết học là biểu tượng 5 về biểu tượng 4 về biểu tượng 3 về biểu tượng 2 về biểu tượng 1.

Tác dụng đặc biệt của biểu tượng là có thể *biểu tượng cho biểu tượng* và cũng có thể *biểu tượng cho biểu tượng cho biểu tượng* và cứ thế đi mãi cho đến vô hạn.

Toán học là biểu tượng. Vậy toán học có thể thoát ra ngoài thể dụng của biểu tượng không? Nhứt định không. Toán học cao nhất và triết lý cao nhất sẽ gặp nhau trong cùng một thể cảnh giới hạn: một nhà toán học giải thoát là một nhà thần bí, một vị thánh hay một bậc giác ngộ.

2.

Có thể ý niệm về vô hạn? Tác dụng của VÊ đã là biểu tượng. Ý niệm nằm trong quá trình hữu hạn: hữu hạn dùng làm biểu tượng cho vô hạn thì lại chỉ là vô hạn của hữu hạn, vô hạn của hữu hạn chỉ là vô hạn trong tương đối hay hữu hạn tự phóng đại.

Vô hạn của toán học là hữu hạn tự phóng đại. Biểu tượng về biểu tượng về biểu tượng, cứ như thế cho đến vô hạn.

Vô hạn ở câu trên là vô hạn của toán học, tức là một thứ tiến trình không thể đếm được mà chữ Sanskrit gọi là a – samkhyam (vô hạn ở đây là vô số), – samkhyam: số: a-samkhyam: vô số), nói một cách khác vô hạn là lượng (chữ Phạn gọi là a-parimitam) (cf. Rev. H. O. Mascarenhas, *St Thomas Aquinas and the Mediaeval schlastics*, H of Ph. E. and W., vol. 11, tr. 157); chữ Phạn “vô hạn” (anantam) hoàn toàn khác hẳn vô hạn trong nghĩa “vô số” (asamkhyam) và “vô lượng” (a-parimitam); “vô hạn” của St. Thomas d’Aquin gần gần đến “anantam” của triết học Ấn Độ; (e. g. *Taittiriya Upanisads*, 2-1). Thomas d’Aquin đã cho ta thấy rằng vô hạn tương đối, infinitum secundum quid (cf. *Summa Theologica*, 1, q. 7, a. 2, c).

3.

Sự ngạc nhiên là sự chuyển động (movement). Theo định nghĩa này chúng ta có thể định nghĩa triết học ở bậc thang thứ năm là:

Triết học là sự chuyển động về sự chuyển động của triết lý về sự chuyển động của tôn giáo về sự chuyển động của triết học về sự chuyển động của triết lý.

Và tôn giáo ở cấp bậc sáu thì:

Tôn giáo là sự chuyển động về sự chuyển động của triết học về sự chuyển động của triết lý về sự chuyển động của tôn giáo về sự chuyển động của triết học về sự chuyển động của triết lý.

Theo thánh Thomas d’Aquin “không có gì có thể đưa tiềm thể (potentialité) đến hiện thể (actualité) nếu không có một thực thể mà chính nó đang ở trong hiện thể”.

Và trước câu nói trên, thánh Thomas d’Aquin đã định nghĩa sự chuyển động (motion) chỉ là đem một sự vật từ tiềm thể đến hiện thể (cf. *Summa Theologica* 1, q. 2, a. 3, c).

Như thế theo định nghĩa tôn giáo ở cấp bậc 6 thì:

Tôn giáo được hiện diện do sức chuyển động của triết lý gây ra do sức chuyển động của triết học, và sức chuyển động của triết học này lại phát sinh từ tôn giáo, và tôn giáo từ triết lý từ triết học, v.v.

Từ *potentia* đến *actus* rồi bỗng nhiên ngừng lại *Actus Purus*, phải chăng thánh Thomas d'Aquin đã cưỡng bức và tiêu diệt *Potentia Purus*? Không có *Potentia Purus* thì làm gì có *Actus Purus*, nhưng ở đâu lại có *Potentia Purus*? Lại do *Actus Purus* sao? Như thế chúng ta lại tiếp tục tiến trình vô hạn của sự ngạc nhiên trong triết học, triết lý và tôn giáo; mặc dù, sự ngạc nhiên ấy rất sơ đẳng mà bất cứ một đứa con nít nào cũng có thể hỏi và những triết gia cao siêu nhất cũng không thể trả lời được.

Trong triết học Ấn Độ chúng ta cũng thấy từ *prakrti* đến *purusa* rồi lại ngừng lại nơi *Ultima Purusa* (tức là *Isvara*), mỗi một con người sinh hoạt là do sự biến thể từ *potentia* đến *actus* và sức sinh hoạt hay sự biến thể này được hàm dưỡng trong *Actus Purus* (theo thánh Thomas d'Aquin)

Do đó, theo định nghĩa về sự chuyển động trong *Summa Theologica* 1, q. 2, a. 3, c: “*Vì vậy cái gì được chuyển động thì phải được chuyển động do một cái khác nữa*”, và cái khác này được chuyển động cho cái khác nữa, v.v. cho đến vô hạn. Nhưng thánh Thomas d'Aquin nói rằng như thế thì không được: “*Phải cần đi đến chuyển động đầu tiên, không do sức chuyển động nào khác thúc đẩy và mọi người đều hiểu đó là Thượng đế*” (*Summa Theologica* 1, q. 2, a. 3, c).

Như thế vô hạn của thánh Thomas d'Aquin chính là vô hạn của hữu hạn và sức chuyển động liên tục ấy phải ngừng lại nơi suối nguồn phát ra sức chuyển động mà nếu không có suối nguồn này thì tất cả sức chuyển động liên tục đều ngừng lại.

Như thế vô hạn của thánh Thomas d'Aquin có gì khác vô hạn của Aristote? Và lại còn thấp hơn vô hạn của toán học (nghĩa là vô số và vô lượng – *a-samkhyā* và *a-parimitam* của Phạn ngữ”. Đó là lý do cắt nghĩa tại sao trước khi già từ cõi đời, thánh Thomas d'Aquin đã phủ nhận trọn sự nghiệp thần học của mình.

4.

Trong *L'être le Néant*, chúng ta thường thấy Sartre nói: “*L'être est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est*”.

Nói như thế thì Sartre lại cũng chưa vượt khỏi thánh Thomas d'Aquin; sau đây ta hãy đem những biểu tượng (*symboles*) của J. P. Sartre đổi thành những biểu tượng của thánh Thomas d'Aquin:

est ce qu'il n'est pas = *actus + potentia*
n'est pas ce qu'il est = *potentia + actus*

Khi dùng biểu tượng trên phải nhớ rằng sức chuyển động được liên tục là nhờ *actus* và *potentia* có liên quan dính liền nhau → tượng trưng bằng dấu +.

Sartre nói rằng không có Thượng đế nhưng Sartre thế lại bằng *Néant*: nhưng dù Sartre đã cố tình phủ nhận, nhưng *Néant* đã mang đủ đặc tính của một Thượng đế trong Thần học của thánh Thomas d'Aquin. Như thế Sartre đã thất bại trong việc phủ nhận Thượng đế của thần học, vì chỉ phủ nhận một danh từ để gọi một danh từ khác, thay vì gọi là con bò chúng ta gọi là con trâu; nhưng dù gọi là *trâu* hay *bò* thì con vật đó vẫn hiện diện.

Trong tiến trình *potentia + actus + potentia + actus + potentia + actus + potentia* v.v., đáng lẽ bài toán cộng này đi đến vô hạn, thay vì thế thánh Thomas d'Aquin ngừng lại không cộng nữa mà lại trừ *potentia* ra khỏi tiến trình lũy tiến của bài toán cộng *potentia + actus + potentia + actus* v.v.

Sở dĩ *actus* mà thành hình được là nhờ có *potentia* trong nó, như thế trong *actus* có *potentia*, trong *potentia* có *actus*; khi thánh Thomas d'Aquin hủy bỏ *potentia* thì lúc đó *actus* không còn một tí *potentia* nào nữa, mà trở thành *actus purus*; nhưng nếu là *actus purus* thì làm gì có được một tí *potentia* trong nó để có thể làm ra sức chuyển động theo tiến trình lũy tiến *potentia + actus* hay *potentia → actus*, như thế làm gì có sinh vật và kẻ sáng tạo? Làm gì có Thượng đế? Vì chỉ có Thượng đế là khi có loài người. Mà muốn có loài người thì phải có *potentia* trong *Actus Purus* – mà nếu có *potentia* trong *Actus Purus* thì *Actus Purus* không thể gọi là *Purus* thì *Actus Purus* chỉ có thể gọi là *Actus*; như thế Thượng đế không còn là Thượng đế mà bị lôi cuốn trong dòng luân chuyển của biện chứng pháp. Có thể nói triết lý Sartre bằng danh từ Thần học của Thomas d'Aquin như sau:

Pour-soi = potentia

En-soi = actus

Néant = potentia purus

Etre = actus purus

Như thế, sở dĩ có *Actus Purus* là vì có *potentia purus*; sở dĩ có *potentia purus* là vì có *actus purus*, có *sat* là vì có *Asat*; có *Asat* là vì có *sat*.

Vì thế có thể kết luận Thượng đế của thánh Thomas d'Aquin và Hư vô của Jean Paul Sartre chỉ là MỘT và hoàn toàn giống nhau. Như thế chúng ta thấy hư vô (*Néant*) của Jean Paul Sartre khác hẳn Hư vô (*Nichts*) của Heidegger; vì chính Heidegger đã ý thức cùng với Hegel rằng “*Etre pur*” và “*Néant pur*” đều là một và giống nhau. Còn chữ “KHÔNG” (*Sunyata*) của Nagarjuna (Long Thọ) thì hoàn toàn khác nữa, bởi vì *Sunyata* không phải là *Néant pur* mà cũng không phải là *Etre pur*, không *sat* cũng không *Asat*.

5.

Dấu hiệu không thể thay thế dấu hiệu.

Biểu tượng này có thể thay thế một biểu tượng.

Nếu dấu hiệu có thể thay thế dấu hiệu (thì ta gọi dấu hiệu đó là biểu tượng, chứ không gọi là dấu hiệu nữa).

Dấu hiệu báo cho biết sự có mặt.

Biểu tượng NÓI VỀ sự có mặt hay vắng mặt.

TRƯỚC là dấu hiệu; VỀ là biểu tượng.

Suzanne K. Langer đã phân biệt giữa *In face of* (trước mặt) và *About* (về) (cf. S.K. Langer, *The Language Line ...*).

6.

Quyển *L'etre et le Néant* của Sartre chỉ là một bài toán công phu mà vẫn còn phụ thuộc phạm vi toán học sơ đẳng cộng trừ – bởi vì thực ra *Pour-soi* chỉ là dấu trừ (-) và *En soi* là dấu cộng (+), chỉ có thể thôi.

7.

Phật giáo có nhận rằng Thượng đế hay không? Thượng đế là một danh từ mang nhiều ý nghĩa khác nhau, Thượng đế của Thánh kinh (Cựu ước và Tân ước), Thượng đế của Meister Eckhart là Thượng đế của St. Thomas d'Aquin (Thượng đế của St. Thomas d'Aquin khi viết *Somme* và Thượng đế của St. Thomas d'Aquin trước khi ông từ trần đều là hai Thượng đế hoàn toàn khác nhau).

Phật giáo không nhận có hay không có một Thượng đế, đó là điều thông thường hiển nhiên ai cũng có thể thấy được, nhưng phải hiểu tư tưởng Phật giáo bao trùm thống quát hết mọi trạng thái của cuộc đời (bao trùm cả *das Umgreifende* của K. Jaspers); vì thế, nếu đứng trên một vị trí giới hạn, ta sẽ thấy *Chân như* (Bồ đề) v.v. là một sức chuyển động đầu tiên hiểu theo nghĩa Thượng đế của St. Thomas d'Aquin.

Đứng trên một vị trí thứ hai, ta sẽ thấy *Chân như*, *Bồ đề*, v.v. là một sự bất động chuyển động, hiểu theo nghĩa Thượng đế của Meister Eckhart.

Đứng trên một vị trí thứ ba, sẽ thấy *Chân như*, *Bồ đề*, v.v. không có và không không có, theo nghĩa “bỏ lại vô nhất vật” của Lục tổ Huệ Năng.

8.

Chỉ có một câu hỏi duy nhất (*Frage*) là câu hỏi về *SEIN* (L'être). Đó là tất cả ý nghĩa của triết lý Heidegger và cả Jaspers, mặc dù *SEIN* của Jaspers có nghĩa là *Transcendenz* và khác ý nghĩa của Heidegger; cả ý nghĩa của *Existenz* trong triết lý Jaspers cũng khác *Existenz* của Heidegger).

Heidegger đã đánh dấu một biến cố quan trọng trong triết học khi đem *SEIN* ra khỏi sự lãng quên của triết học Tây phương từ Socrate, Platon, Aristote cho đến nay.

Nhưng chúng ta – những tư tưởng gia ở thế hệ này phải vượt Heidegger bằng cách đồng hoá *Frage* với *Sein* – *FRAGE* chính là *SEIN* – Triết lý không hỏi về *Sein*, mà chỉ hỏi, chỉ nhảy thẳng vào *Frage*.

Vượt Heidegger không có nghĩa là đi cao hơn Heidegger mà chỉ có nghĩa lôi ra ánh sáng (*explication, éclaircissement*; Jaspers: *Erhellung*) những gì mà Heidegger còn để nằm trong tối (*implication*)

9.

Tôi chết, không phải vì không thể trả lời một câu hỏi, mà bởi vì đã có thể trả lời quá nhiều.

Hỏi là *mystère*, là *méta-problématique* trong tư tưởng Gabriel Marcel.

Trả lời là *problème*.

Hỏi là *Être*.

Trả lời là *Avoir*.

10.

Muốn giải thoát, không phải tiêu diệt sự nô lệ mà là HIỂU sự nô lệ.

Hiểu là hỏi.

Bi kịch không phải vì HỎI mà không thể trả lời được; bi kịch chỉ là không hỏi (và hỏi có nghĩa là ngạc nhiên). Tôi không thể CÓ sự ngạc nhiên. Tôi LÀ ngạc nhiên.

11.

Tất cả những quyển sách của Krishnamurti đều là những câu hỏi. Thường khi Krishnamurti chỉ trả lời bằng cách hỏi lại hoặc trả lời mà không trả lời gì cả. Tôi đoán rằng Krishnamurti đã giải thoát khỏi tiến trình biểu tượng.

12.

Réduction eidétique của Husserl là quyết định làm thế giới xuất hiện trước khi suy tưởng VỀ. Nói cách khác là THỂ GIỚI, chứ không phải là VỀ thế giới. Nói đến sự hiện hữu hay không hiện hữu của Thượng đế. Nói đến Niết bàn và Vô minh đều là những suy đoán VỀ.

13.

Mở đầu quyển *Critique de la raison pure*, ngay dòng đầu của lời mở đầu: “*La raison humaine a celle destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d’être accablée de questions qu’elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même; mais auxquelles elle ne peut résoudre parce qu’elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine*” (Préface de la première édition 1781, Trad. par A. Tremesayges et B. Pacaud).

Câu này của Kant đặt nền tảng cho một nền triết học mới và là tiêu chuẩn cho cả nền triết học Tây phương.

Trong câu nói này ta thấy tiềm ẩn những câu hỏi:

1. Vận mệnh của lý trí con người là thế nào?
2. Vận mệnh này có phải là vận mệnh của lý trí trong một loại tri thức của nó thôi hay trong tất cả?
3. Bản chất của lý trí con người?
4. Quyền hạn của lý trí con người?
5. Siêu việt tính của câu hỏi là gì?

14.

Nền tảng của suy tư mai sau phải bắt đầu xây dựng trên căn nguyên tính tương của Heidegger trong “ngôn sở ngôn” (*das Gesagte dieses Satzes*) sau đây:

“*Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des FRAGENS hat, fassen wir terminologisch als Dasein*”. (*Sein und Zeit*, p.7, b).

Xin dịch lại bằng “ngôn sở ngôn” của Nguyên Ngôn (*Logos*) của Việt Nam:

“Tính thể này được phú bẩm – ngoài những tiềm thể khác – tiềm tính TÍNH VẤN mà chúng ta gọi là *Dasein*, tức là hiện tính thể.”

15.

Sự thất bại của triết lý và triết học:

Jaspers: “*Das Scheitern ist das Letzte*” (*L’échec est la fin suprême*).

Sự khác nhau giữa tư tưởng Heidegger và triết lý Jaspers là sự khác nhau giữa sự thất bại và VỀ sự thất bại!

Cf. Kant: “Son oeuvre doit toujours rester inachevée, puisque les questions n’ont jamais de fin” (Préface de la 1ère édition 1781 – C.d.I.R. Pure).

Cf. Kant: “Le terrain (*Kampfplatz*) où se livrent ces combats sans fin se nomme la MÉTAPHYSIQUE” (Préface de la 1ère édition, 1781).

16.

Nếu dùng theo thuật ngữ Kant thì tất cả những câu hỏi khoa học đều là *Analytique* và những câu hỏi triết học thì *Synthétique*.

Dùng theo thuật ngữ Karl Jaspers thì triết lý không có đối tượng còn khoa học thì có đối tượng (cf. *Rechenschaft und Ausblick*), nhưng Kant gọi *les jugements géométriques* là *synthétique*, vậy thì Kant đã đánh dấu sự cáo chung của hình học Euclide và đồng thời đưa ra hình học theo viễn tượng của Lobatschevski và Reimann.

17.

Làm thế nào khi suy tưởng, tránh ở đây mà không vướng vào bên kia bởi vì bên kia và ở đây cũng chỉ là một mà thôi.

Tránh Huệ Năng gặp Thần Tú, tránh Thần Tú gặp Huệ Năng; thực là nguy hiểm.

Làm sao tránh mà không vướng.

Làm sao tránh mà không gặp ai hết hoặc không gặp bất cứ ai?

18.

Trong quyển *Psychological Types*, C. G. Jung phân chia hai loại: *Introverted type* và *Extraverted type*: trong mấy chương đầu C. G. Jung đưa ra mấy ví dụ để chứng minh tư tưởng tâm lý học của ông: Jung đem trường hợp của Tertullian và Origen:

- Tertulian: *sacrificium intellectus*.
- Còn Origen thì *sacrificium phalli*.

C.G. Jung cho rằng *sacrificium intellectus* là thuộc *introverted type*; và *sacrificium phalli* là *extraverted type*.

Nhưng có thể nói ngược lại không?

Chính *sacrificium intellectus* mới là *extraverted type* và *sacrificium phalli* mới là *introverted type*.

C.G. Jung đã sai; chính Origen mới là *introverted*, còn Tertullian chỉ là *extraverted*.

Freud đã phạm một sai lầm rất lớn trong thoả thuận nhân loại; nhưng sự lầm của Freud rất dễ thương và một sự sai lầm rất thông minh.

Còn sự sai lầm của C.G. Jung quả thật là ngu xuẩn.

Sự phân chia con người ra làm hai hạng, hai mẫu (*introverted* và *extraverted*) là một thái độ trước sự vật theo phạm trù lý tính.

Lý tính tức là đã *diệt tính*.

Làm thế nào để biết được biên giới của *IN-* và *EX-*?

Nếu *IN-* và *EX-* đều có thể cùng lúc nói chung cho một THỂ thì sự phân hạng của C.G. Jung mất raison d'être.

Dù rằng không ai là hoàn toàn *IN-* và không ai hoàn toàn *EX-*; mà trong mẫu người *IN-* luôn luôn có một chút chất *EX-* trong mẫu người *EX-* luôn luôn có một chút chất *IN-* (như chính C.G. Jung đã từng thấy như vậy), nhưng tôi vẫn muốn đặt lại vấn đề từ NGUYÊN TÍNH:

– Sự phân hạng của C.G. Jung đã LÝ TÍNH, vì đã đưa TÍNH rơi vào SỐ LƯỢNG.

Khi nói trong mẫu người *EX* có một phần *EX-* là rơi vào số đếm.

Bây giờ không cần phê phán C.G. Jung trong nguyên tính nữa.

Tôi chỉ xin phê phán trên cương vị thường tính. Tôi sẽ dùng số đếm để phá hủy tư tưởng số đếm của C.G. Jung; tôi xin dùng toán học của hai nhà toán học Đức nổi danh khắp thế giới là George Cantor và David Hilbert.

Số học của George Cantor và David Hilbert là “số học vô số học”: theo phương pháp đo vô số theo điệu *song chuyển* của George Cantor, chẳng hạn như đo số thường (chẵn và lẻ) và số chẵn để xem coi loại số nào nhiều hơn.

1	2	3	4	5	6	7	8 v.v.
2	4	6	8	10	12	14	16 v.v.

Theo lối so sánh vô số như trên thì ta thấy sự vô số (*infinity*) của những số chẵn (*evennumber*) thì cũng bằng, cũng nhiều ngang như sự vô số (*infinity*) của tất cả các số học (cả chẵn lẫn lẻ).

Bởi vì theo “số học của vô số học” (*arithmethic of infinity*) thì một phần bằng toàn thể hay nói rõ hơn: một phần của toàn thể lớn bằng ngang chính toàn thể ấy.

Trong tư tưởng tâm lý học của C. G. Jung *tiềm ẩn* tư tưởng số lượng hay tư tưởng số đếm; nhưng tư tưởng số học của C. G. Jung còn quá *non kém*, chưa tiến triển đến số học của vô số học, thành ra C. G. Jung đã thấy lệch vấn đề rất xa.

C. G. Jung nói rằng khi phân loại mẫu người thì sở dĩ gọi là mẫu người *IN-* là vì trong người ấy chất *IN-* nhiều hơn chất *EX-*; và sở dĩ gọi là mẫu người *EX-* là vì trong người *EX-* ấy, chất *EX-* nhiều hơn chất *IN-*; nói một cách khác, trong *EX-* có *IN-*, trong *IN-* có *EX-*; nhưng sở dĩ gọi là *EX-* hay gọi *IN-* là tùy theo trường hợp số lượng của *EX-* hay *IN-* nhiều hơn hay ít hơn.

Lý luận của C. G. Jung là thứ lý luận sơ đẳng.

Nếu chúng ta có học qua “số học vô số” thì chúng ta thấy rằng một phần *EX* cũng bằng và nhiều ngang như toàn thể *IN* hay một phần *IN* cũng bằng hoặc nhiều ngang như toàn thể *EX* chẳng hạn như tôi có thể đo theo lối song chuyển của nhà đại toán học George Cantor:

1 ex	2 ex	3 ex	4 ex	5 ex	6 ex	7 ex v.v.			
2 in	4 in	6 in	8 in	10 in	12 in	14 in v.v.			

2 in, 4 in, 6 in vân vân thay thế cho một phần *IN-* vì 2, 4, 6 là những số chẵn, tức là chỉ một phần của toàn số (toàn số gồm số chẵn và số lẻ).

Còn **1 ex**, **2 ex**, **3 ex**, vân vân thay thế cho toàn thể *EX*, vì 1, 2, 3, 4, đều là toàn số.

Như thế một phần *IN* bằng và nhiều ngang nhau với toàn thể *EX* trong một mẫu người. Vậy làm sao có thể gọi một người nào đó thuộc loại *Extraversion* khi một chút chất *Introversion* trong người ấy cũng nhiều ngang như *Extraversion*! Trường hợp này áp dụng cho tất cả mọi người.

Như thế, Tertulain vừa là *Extraverted type* vừa là *Introverted type* (mỗi *type* này đều là 100%) và trường hợp Origen cũng giống như vậy.

Thế là tôi đã phá hủy tâm lý học của C. G. Jung từ căn bản và đánh dấu sự cáo chung của tâm lý học Tây phương.

CHƯƠNG HAI - TƯỢNG VÀ TÍNH

Đặt lại tính thể ngôn ngữ và tư tưởng

1.

Hölderlin là thi sĩ của thi sĩ, đó là lý do tại sao Heidegger đã chú trọng đặc biệt đến Hölderlin để làm khởi điểm cho cuộc song thoại giữa thi ca và triết lý; khởi điểm ấy cũng là đầu đường đi về tính thể của ngôn ngữ và đồng thời trở về nguyên ngôn để vén mở nguyên tính (Sein).

Triết lý nói Nguyên Tính (das Sein)

Thi ca gọi Linh tánh (das Heilige)

Quan hệ tương giao giữa Nguyên Tính và Linh Tính là quan hệ tương giao giữa Tính với Bản Tính (das Sein selbst).

2.

Tính (hay tánh)?

Đặt lên câu hỏi ấy là bắt đầu đi tìm mạch nước ngầm mà tư tưởng Trung Hoa đã được nuôi dưỡng xanh tươi trong những thời đại thơ mộng thuở xưa.

Trong *Trung dung*, Tính như thế nào? Thế nào là *xuất tính*?

Tại sao Vương Dương Minh gọi Tính là bản thể của Tâm?

Tại sao Lục tổ Huệ Năng gọi Tính là vua (tính thị vương) trong *quyết nghi phẩm* của *Pháp bảo Đàn kinh*?

Tại sao Bát nhã học trong Phật giáo gọi *Không* là *vô tự tính*?

Vô tự tính của Bát nhã học và *tự tính* của Thiền học có khác nhau không?

Huyền (hay *Thái huyền* của Dương Hùng là gì?).

Những câu hỏi trên là những câu hỏi về tính (gọi là *tính vấn*).

Những câu hỏi trên sẽ là khởi điểm cho cuộc *song thoại* giữa tư tưởng Á Đông và tư tưởng Âu châu và nước Việt Nam là mảnh đất hiện nay có đủ tính kiện để cho cuộc *song thoại* trên được tựu thành. Tựu thành là gì?

Đối thoại tựu thành *song thoại*.

Song thoại tựu thành *độc thoại*.

Độc thoại tựu thành *vô thoại*.

Vô thoại tựu thành *vô ngôn*.

Vô ngôn tựu thành *nguyên ngôn*.

Nguyên ngôn tựu thành *nguyên tính*.

Nguyên tính tựu thành *tính*.

Tính tựu thành *vô tính*.

Vô tính tựu thành *không*.

Không tự thành *Huyền*.
Huyền tự thành *tự tính*.

Tôi đã đùa chữ; nhưng đùa chữ là hoạt dụng của tự tính, gọi là hoạt dụng của Thiền.

Hãy để ý:

1. Thiền?
2. Thiền là gì?

Câu hỏi thứ nhất là hoạt dụng của Thiền.

Câu hỏi thứ hai là hoạt động của *sơ* Thiền.

Hoạt dụng của Thiền là:?

Sơ thiền là: *là gì?*

? là *dấu* hỏi.

Là gì là *biểu tượng* cho *dấu* hỏi.

Biểu tượng và dấu hiệu hoàn toàn khác nhau (tôi đã giải thích sự khác nhau ấy trong chương nhất).

Huệ Năng là dấu hiệu.

Thần Tú là biểu tượng.

Dấu hiệu và biểu tượng khác nhau thế nào, sau đây tôi sẽ suy tưởng bằng cách lấy ánh sáng Thiền chiếu rọi vào thơ của Hölderlin.

3.

Trong *Mnemosyne* (Zweite Fassung, ed. 7, Beissner, Stuttgart, Bd. II, p. 204). chúng ta thấy Hölderlin viết:

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.*

dịch là:

*Chúng ta là một dấu hiệu, không ý nghĩa.
Chúng ta không là sự đau khổ và gần như đánh mất ngôn ngữ trong cõi lưu đày.*

Heidegger đã nhiều lần giải thích ba câu thơ trên trong tác phẩm triết học của ông.

Bây giờ tôi muốn giải thích *khác* Heidegger. Tôi muốn giải thích *vượt lên* trên Heidegger; *đi lên* hay *đi xuống* cũng chỉ là một nghĩa. *Đi xuống* (untergehen) có nghĩa là *đi lên* (übergehen).

Khi tôi nói *vượt lên* trên Heidegger thì có nghĩa là *vượt lên* theo nghĩa Nietzsche, nghĩa là *đi lên xuống* (đi xuống hố thăm Heidegger).

Do đó, *vượt lên* có nghĩa là *tự thành*.

Tự thành ở đây không có nghĩa là *làm xong*, không có nghĩa Đức ngữ là *vollenden*, *ausführen*, *vollführen* v.v.

Tự thành ở đây có nghĩa là tự lại cái tinh thành (*garder... dans son essence*), tinh thành ở đây là tinh thể của tinh thể, gọi là tinh túy (*essence*); do đó, tự thành có nghĩa là *se ménager* mà chữ Đức của Heidegger gọi là *schonen*.

Con người chờ đợi *tính*, nghĩa là giữ bốn *nghi* (thiên, địa, thánh, nhân) trong tinh thành. Nói như Heidegger là giữ cái hình vuông (*le carré*) trong tinh thể (*dans son essence*) nghĩa là “*schonen*”.

Như thế, *vượt lên* trên Heidegger có nghĩa là *tự thành* Heidegger.

Tự thành Heidegger có nghĩa là giữ Heidegger trong tinh thành. Chỉ có thế.

4.

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.*

nghĩa là:

Chúng ta là một dấu hiệu không ý nghĩa
Chúng ta không đau khổ
Và chúng ta dường như đánh mất ngôn ngữ nơi cõi lạ.

Heidegger đã giải thích ba câu thơ trên trong tính phận của tính thể; con người mất trí nhớ, quên tính (*Vergessenheit des Seins*); do đó, con người gần như đánh mất ngôn ngữ trong cõi lạ. Do đó mới có sự sụp đổ đau thương của nhân loại hiện nay. Muốn sống cho ra hồn, con người phải tìm lại tính.

5.

Nếu dùng ánh sáng Thiền tông để chiếu rọi vào lối giải thoát của Heidegger về câu thơ của Hölderlin thì ta có thể gọi lối giải thích ấy là lối *tri tính tiệm ngộ* theo điệu của thiền sư Thần Tú.

Tư tưởng Heidegger rất giống và gần Thần Tú.

Thần Tú là biểu tượng

Mà Huệ Năng lại là dấu hiệu.

Biểu tượng rất có ích lợi và quan trọng. Biểu tượng đưa đến nền văn minh cao độ của nhân loại hiện nay, nhưng biểu tượng vốn là dấu hiệu, thế mà biểu tượng đã không kiến tự tính, vì thế mặc dù biểu tượng muốn giải thoát, nhưng giải thoát khỏi biểu tượng vẫn là biểu tượng. Đó là sự thất bại của Heidegger. Đó cũng là sự thất bại của Thần Tú.

NHƯNG SỰ THẤT BẠI NÀY RẤT CẦN THIẾT.

Và chính sự thất bại này tự thành sự xuất hiện của Lục tổ Huệ Năng.

6.

Thần Tú là: “là gì?”

Huệ Năng là: “?”

Trong “là gì”, chúng ta thấy có dấu “?”.

Bốn chữ “là gì” là dấu hiệu thay thế cho dấu hiệu “?”.

Dấu hiệu không thể thay thế cho dấu hiệu.

Bởi thế ta gọi bốn chữ “là gì” là biểu tượng.

Thần Tú là biểu tượng.

Huệ Năng là dấu hiệu.

Không thể cho rằng Thần Tú đã sai.

Bởi vì trong biểu tượng có dấu hiệu rồi, trong “là gì?” đã có dấu “?”.

Thần Tú đã thất bại vì Thần Tú đã dạy đạo quá sáng sủa rõ ràng, chính sự sáng sủa rõ ràng đã xua đuổi bóng tối, mà khi bóng tối bị xua đuổi, tức là Huyền đã bị xua đuổi, Huyền tự thành tự tính, tự tính tự thành mặt trăng; giáo thuyết của Thần Tú là ánh đèn; con người thường nhìn ánh đèn mà quên mặt trăng.

“là gì” là ánh đèn.

“?” là bóng tối.

Trong “là gì”, ánh đèn đứng bên bóng tối. Bóng tối là dấu hiệu báo cho biết sự có mặt của tính.

Ánh đèn là biểu tượng nói về sự vắng mặt của tính.

7.

Thần Tú là biểu tượng.

Huệ Năng là dấu hiệu.

Trong ngôn ngữ Đức, “dấu hiệu” được gọi là *das Zeichen* như trong câu thơ của Hölderlin:

Ein Zeichen sind wir...

nghĩa là

Chúng ta là một dấu hiệu.

Tại sao Hölderlin nói rằng chúng ta là một *dấu hiệu*?

Dấu hiệu khác biểu tượng chỗ nào?

Ngôn ngữ Đức gọi “biểu tượng” là “*das Sinnbild*”. “*Das Sinnbild*” (biểu tượng) và “*das Zeichen*” (dấu hiệu) khác nhau rất rõ ràng trong cách cấu tạo chữ nghĩa.

8.

“*Das Sinnbild*” (biểu tượng) gồm có chữ “*Bild*” và chữ “*Sinn*”.

“*Sinn*” là ý nghĩa.

“*Bild*” là hình tượng, hình dung.

Tượng hình ý nghĩa cho dấu hiệu thì gọi là “biểu tượng” (*das Sinnbild*).

Dấu hiệu không có ý nghĩa; vì dấu hiệu mà có ý nghĩa thì gọi là “biểu tượng”. Bởi thế tính chất của biểu tượng là có ý nghĩa, còn tính chất của dấu hiệu là không có ý nghĩa. Do đó, chúng ta thấy Hölderlin viết câu đầu của bài thơ như vậy:

Ein Zeichen sind wir, deutungslos

nghĩa là:

Chúng ta là một dấu hiệu, không có ý nghĩa.

Không có ý nghĩa tức là không lý do; không lý do tức là không lý trí; không lý trí là không giải thích (*deutungslos* cũng có nghĩa là “không có sự giải thích”).

Hölderlin là bạn thân của Hegel; hai người đã từng sống chung nhau một thời gian nhưng sau này hai người bất đồng ý nhau và cùng xa lìa nhau.

Câu thơ của Hölderlin:

Ein Zeichen sind wir, deutungslos

(Chúng ta là một dấu hiệu, không có ý nghĩa).

bằng làm mờ tối sự tương đồng tâm ý giữa Hölderlin và Hegel; bởi vì đối với Hegel, mọi sự đều có ý nghĩa trong hệ thống suy tưởng của ông.

9.

Schmerzlos sind wir...

có nghĩa là:

Chúng ta không đau khổ, vì chúng ta là một dấu hiệu không ý nghĩa, chúng ta không đau khổ.

Đau khổ chỉ xuất hiện với ý nghĩa. Con người sống trong ý nghĩa là con người sống trong đau khổ; mà sống trong đau khổ có nghĩa là sống trong sự tượng hình ý nghĩa (das Sinnbild), tức là sống trong biểu tượng.

Mỗi con người đều sống trong hai thế giới:

- thế giới dấu hiệu;
- thế giới biểu tượng.

Sống với dấu hiệu là sống với hình vuông tính học (carré ontologique) gồm có bốn nghi (trời, đất, thần, người). Sống với dấu hiệu là sống hồn nhiên giữa tiết điệu thơ mộng của vũ trụ.

Còn thế giới biểu tượng là một thế giới hình ảnh; sống với biểu tượng là sống với mộng mị ảo tưởng; sống với biểu tượng là xa lìa tự tính.

Sự đau khổ chỉ xuất hiện với ý nghĩa mà khi chúng ta là dấu hiệu không có ý nghĩa (*deutungslos*) thì chúng ta không đau khổ:

Schmerzlos sind wir...

Hölderlin lại viết tiếp:

und haben fast

Die Sprache in der Fremde verloren.

Nghĩa là:

Và chúng ta đã gần như đánh mất ngôn ngữ nơi cõi lạ...

Sự đau khổ chỉ xuất hiện với ngôn ngữ nhưng khi chúng ta đánh mất ngôn ngữ nơi cõi lạ, thì sự đau khổ cũng tiêu ma đi. Nhưng chúng ta hãy để ý mà đọc lại câu thơ cuối của Hölderlin:

und haben fast

Die Sprache in der Fremde verloren.

Trong câu thơ trên, chữ quan trọng nhất là trạng từ “fast”; trạng từ “fast” có nghĩa là “đường như, hầu như, gần như”.

Chính do chữ *fast* này mà tất cả ý nghĩa của ba câu thơ đã đổi khác; bây giờ chúng ta đọc lại trọn ba câu thơ và nhất là đọc nhấn mạnh nơi chữ *fast* để lắng nghe ý nghĩa đổi khác như thế nào:

Ein Zeichen sind wir, deutungslos

Schmerzlos sind wir und haben fast

Die Sprache in der Fremde verloren.

Nghĩa là:

Chúng ta là một dấu vết, vô nghĩa.

Chúng ta vô giác tri ãn và gần như đã quên mất tiếng nói nơi lưu ãn.

Chính chữ FAST đã xoay hản ý nghĩa của bài thơ; chữ *fast* làm “dấu hiệu” trở thành “dấu vết” làm “không ý nghĩa” trở thành “vô nghĩa”, “không đau khổ” trở thành “vô giác tri ãn”, làm “đánh mất ngôn ngữ” thành “quên mất tiếng nói”, làm “nơi cõi lạ” thành ra “nơi lưu ãn”. Và chúng ta hiểu tại sao Hölderlin đặt tên bài thơ là “Mnemosyne” (Trí nhớ, ký ức); chính câu thơ:

und haben fast

Die Sprache in der Fremde verloren. (gần như quên mất tiếng nói nơi cõi lưu ãn).

Chính câu thơ này giải thích nhau ãn “Mnemosyne” vì “gần như quên mất tiếng nói” chính là “gần như quên mất trí nhớ”.

Chính chữ “fast” đã khiến mọi sự ãn loạn, thế giới dấu hiệu biến thành thế giới biểu tượng, thế rồi con người bị ãn ãn giữa cõi sa mạc lớn rộng này (die Wüst wächst).

“Gần như” (FAST) có nghĩa là “chưa trọn” mà “chưa trọn” chỉ có nghĩa là “ở giữa” (chữ Pháp gọi là “Entre”).

Con người ở giữa thú vật và thần linh; con người ở giữa thời khi “thần linh ãn mất” và thời kỳ “thần linh sắp hiện”.

Ở GIỮA tức là không gian của biểu tượng.

Dấu hiệu không phải Ở GIỮA mà là Ở NƠI.

10.

Ánh sáng Thiền tông xuất hiện.

Con người giải thoát là không còn ở giữa.

Con người giải thoát không “gần như” theo nghĩa “gần như” của chữ “fast”.

Con người giải thoát không sống trong thế giới biểu tượng, nghĩa là không tạo, không tượng ý nghĩa (das Sinnbild).

Con người giải thoát không ý nghĩa (deutungslos), như vậy không ý nghĩa là không đau khổ (Schmerzlos); không đau khổ là tiêu diệt đánh mất ngôn ngữ (haben die Sprache verloren); tiêu diệt đánh mất ngôn ngữ là vì ở cõi xa lạ (in der Fremde).

Cõi xa lạ (in der Fremde) là Niết bàn là Tây phương Tịnh độ; nhưng chính cõi xa lạ ấy là ở nơi cõi này, ở nơi cõi trần gian này.

Con người giác ngộ là con người ở mà không ở, trú mà không trú, danh từ nhà Phật gọi là “VÔ TRÚ”, vô trú là trú ở cõi xa lạ (in der Fremde), tức không trú nơi cõi mình trú.

Lục tổ Huệ Năng lấy “vô niệm” làm tông, lấy “vô tướng” làm thể, lấy “vô trụ” làm gốc.

Như thế, nếu bỏ chữ FAST trong ba câu thơ Hölderlin thì con người giác ngộ là con người dấu hiệu:

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben
Die Sprache in der Fremde verloren.*

tức là:

*Chúng ta là một dấu hiệu, không ý nghĩa.
Chúng ta không đau khổ và đánh mất
Ngôn ngữ nơi cõi lạ.*

Câu thơ trên không có chữ “FAST” (gần như). Chúng ta hãy để ý rằng *chính chữ FAST* đã gạch ra biên giới giữa vô minh và giác ngộ.

Giác ngộ là “nhất thiết vạn pháp bất ly tự tính”; do đó, Thiền tông vượt lên trên Heidegger vì Heidegger cho rằng con người hiện nay đã “ly tự tính”, (*tính là Sein*); đối với Thiền tông, con người “bất ly tự tính”, do đó “Bồ đề tự tính bản lai thanh tịnh”.

Nếu bỏ chữ “FAST” trong ba câu thơ của Hölderlin thì ta thấy ba câu thơ ấy nằm dưới ánh sáng Thiền tông như vậy:

Tông → vô niệm: *haben die Sprache verloren*;

Thể → vô tướng: *Schmerzlos; deutungslos*;

Gốc → vô trụ: *in der Fremde*.

Vì thế, con người giác ngộ là dấu hiệu (Zeichen) cho bát nhã, chân tính, nguyên tính, chân như, v.v.

Bây giờ, ba câu thơ của Hölderlin bỗng loé lên ánh sáng tuyệt vời của nguyệt bạch:

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.*

Nghĩa là:

*Chúng ta là một dấu vết, vô nghĩa
vô tri vô giác trì độn và gần như
quên mất tiếng nói nơi cội lưu đầy.*

Dưới ánh sáng Thiền tông, ba câu thơ trên nói lên bi kịch của con người sống trong vô minh, “deutungslos” biến nghĩa thành ra “vô nghĩa”, “Schmerzlos” có nghĩa là “không đau khổ” nhưng biến nghĩa thành ra “vô giác vô tri”; do đó “không đau khổ” trở thành đau khổ, nỗi khổ của một kẻ không còn biết khổ (“vô giác”). Nhưng bây giờ, nếu chúng ta bỏ chữ “gần như” (FAST) trong ba câu thơ trên:

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben
Die Sprache in der Fremde verloren.*

thì ý nghĩa lại đổi khác:

Chúng ta là một dấu hiệu, không có ý nghĩa, chúng ta không đau khổ và đã đánh mất ngôn ngữ nơi cội lạ.

“Đánh mất ngôn ngữ” ấy là “vô ngôn”, và cội lạ ấy là cội mà mọi người chúng ta đều muốn quay về để tìm lại mái nhà xưa.

CHƯƠNG BA - ÁI VÀ TÍNH

Đi về thể tính của siêu hình học và tư tưởng

1.

Những lực lượng vô hình đã tàn phá nước Việt Nam. Đó là những lực lượng nào? Và tại sao gọi là vô hình? Và thái độ của con người thời đại đối với vô hình như thế nào? Người ta thường bĩu môi chối bỏ *vô hình* vì cho rằng đó là một cái gì trừu tượng, không cụ thể, không thực tiễn. Vậy thì trừu tượng, không cụ thể, không thực tiễn có phải là *xấu* không? Và *xấu* là gì? Và khi đặt lên câu hỏi “*xấu là gì*” là tự nhiên chúng ta đã bị đưa vào thế giới trừu tượng, không cụ thể, không thực tiễn, nói tóm lại là thế giới *vô hình*. Tại sao con người thời đại đều quý trọng đến *hữu hình, xác thực, thực tế, cụ thể*? Tinh thần ấy là tinh thần gì? Ngay cả một số Phật tử đã vô tình hiểu sai dụng ý của đức Phật và cứ cố gắng trích mãi một câu chuyện ngụ ngôn của đức Phật về chuyện một người bị tên, vấn đề đặt ra không phải là cấp bách cứu người bị tên bắn. Đó là “*bon sens*”. Vấn đề cấp bách là phải biết mũi tên đã được bắn từ đâu? Từ cội nào, từ hướng nào mà không thấy hình tượng trong hiện cảnh; như vậy cội ấy ở ngoài hình ảnh một người bị tên bắn hiện nay, mà trong danh từ triết học thì được gọi là *cõi siêu hình*.^[1]

Như thế muốn giải quyết trận chiến tranh hiện nay ở Việt Nam, không thể chỉ giải quyết bằng bom đạn, bằng vũ lực hoặc bằng cái đối nghịch lại... Phải đặt lại một nền tảng siêu hình và từ nền tảng ấy mới có thể thiết lập lại cõi hữu hình, tức là tình cảnh bi đát của nước Việt Nam hiện nay?

Và nền tảng siêu hình ấy là nền tảng nào? Tôi xin nêu ra câu hỏi và chờ đợi song thoai tính ngôn. Tôi đã có dịp làm sáng tỏ vấn đề trên trong việc tổ cáo sự thao túng của thể điệu tiền tượng – “*représentation*” (mà Heidegger gọi là “*das Vorstellen*”) trong một bài tôi viết bằng Anh ngữ cho tập Dialogue (nxb LB 1964) nhan đề là “*The Ontological Background of the Present War in Vietnam*” và trong một bài khác cũng bằng Anh ngữ đăng trên tạp chí *Tư tưởng* xuất bản tại Paris, bài này nhan đề là “*Meditation upon the Vietnamese War*”.

2.

Khi đặt tên câu hỏi về sự *tác dụng* của siêu hình học, v.v., là đã bị lôi vào một bối cảnh siêu hình đặc biệt nào đó rồi.

Tại sao lại bắt buộc phải hỏi về *tác dụng* của – thay gì về *vô tác dụng* của – tại sao không thể có thứ *passion de l'inutile* của Jean Giono hay *service inutile* của Henry de Montherlant?

3.

Tình yêu ban đầu có thể coi – *phải* được coi như là việc sáng tạo ý nghĩa (danh từ triết Đức gọi là *Sinn*); lần đầu tiên, người con trai (hay con gái) yêu đương là lần đầu tiên họ bắt đầu bị đánh lạc vào *thế giới ý nghĩa* (S.I. Hayakawa gọi thế giới này là “*the verbal world*”) một cách mãnh liệt và bi đát nhất. Hẳn tự tạo ra một *ý nghĩa* và hẳn đặt sự *tương quan* “*thiên nhiên*” giữa *ý nghĩa* (tức là lời) và người yêu (tức là thực thể hay thực tính; nói một cách khác, người *yêu ý nghĩa*, chứ không phải yêu người yêu; nói một cách khác nữa, người

con trai yêu *thực tính thể* (yêu lời – nói theo Heidegger thì có nghĩa là bị rơi vào *bavardage*, mà chữ Đức gọi là *Gerede*).

Hai người yêu đi đến với nhau không phải bằng “Tính ngôn” hay “Nguyên ngôn” (*Ursprache*) mà bằng “hình ngôn” hay “thể ngôn” (*Sprache*). Do đó sự tính cảm đã bị đánh mất. Đó cũng là lý do để cắt nghĩa tại sao tất cả những mối tình đầu đều đổ vỡ từ Tính nguyên – *fondement* (*Grund*), vì không có sự Nối liền (*Fugen* giữa Ngôn ngữ và Tính – *Matt fondement*, Heidegger gọi là *Bodenlosigkeit*).

Sự nối liền ấy, Heidegger gọi là *Fugen* đứng trên bình diện *Sein*; còn Jaspers gọi là *Verbindlichkeit*, đó cũng là vai trò cốt yếu của Lý tính (*Vernunft*) theo nghĩa của Jaspers (cf. K. Jaspers (*Von der Wahrheit*, Piper 1947, pp. 113, 114, 115, 131) hay (cf. K. Jaspers, *Philosophie* 2e ed. Springer, 1948, p. 275).

Chất tính của Tình yêu là đợi. Tình yêu có hai loại: tình yêu *mong đợi* và tình yêu *chờ đợi*. Tình yêu chờ đợi là tình yêu nối liền, còn tình yêu mong đợi là tình yêu mất sự nối liền. Tình yêu chờ đợi là tình yêu về Tính (tức *tính ái*); còn tình yêu mong đợi là tình yêu về thể (tức là *thể ái*). Chờ đợi là không chờ đợi cái gì cả; còn mong đợi là mong đợi một cái gì rõ ràng hay mơ hồ; mong đợi có đối tượng; còn chờ đợi không có đối tượng, vì chính đối tượng của nó đã là sự chờ đợi rồi. Tình yêu mong đợi mất tính nguyên; còn tình yêu chờ đợi nằm trên tính nguyên (*Grund*). Nhưng vượt lên trên cả hai thứ tình yêu này là tình yêu không *chờ* không *mong*; tình yêu này là tình yêu giải thoát hay giải thoát tình yêu: tình yêu này hủy diệt *Éros* và *Agapê*; tình yêu không *mong* không *chờ* là tình yêu vượt lên trên *thể ái* và *tính ái*.

- thể ái: quên mất tính nguyên.
- tính ái: tìm lại tính nguyên (*Grund*).

Còn tình yêu vượt lên trên *thể ái* và *tính ái* thì gọi là *vô ái*.

Vô ái phá hủy *Tính nguyên* và nhảy vào *Uyên nguyên*. Nói theo danh từ triết học Đức thì phá hủy *Grund* để nhảy vào *Abgrund*.

Triết lý của Heidegger đánh dấu sự tìm về *Tính nguyên*; Heidegger tiêu diệt hai ngàn năm triết lý Tây phương để chuẩn bị cho ngày mai xuất hiện.

NGÀY MAI ẤY SẼ KHÔNG BAO GIỜ XUẤT HIỆN.

Do đó, triết lý của chúng ta phải là *Triết lý về Hố thẳm*.

Hố thẳm tiêu diệt Tính và Thời.

Hay nói khác đi thì Hố thẳm (*Abgrund*) tiêu diệt *Sein und Zeit* của Heidegger.

Vô ái sẽ xuất hiện cùng lúc với *Vô ưu* và *Vô ưu* cùng lúc với *Vô tâm* cùng lúc với *Vô trước*; đồng loạt, *Vô trước* cũng có nghĩa là *Vô ngôn*.

Và bởi vì *Vô ngôn* cho nên những tư tưởng siêu hình học chấm dứt nơi chương này, và phương trời của *Vô ngôn* sẽ chỉ còn là Thơ và Hoạ.

CHƯƠNG TƯ - THƠ VÀ TÍNH

Nhìn lại tính thể của thi ca và tư tưởng

Hôm nay, khi anh muốn hỏi tôi: “Ai là thi sĩ vĩ đại nhất của Việt Nam hiện giờ?”. Tôi trả lời: “Quách Tấn là thi sĩ vĩ đại nhất của Việt Nam hiện giờ; Quách Tấn là người đã đánh dấu thi ca tiền chiến và thành tựu thi ca hậu chiến qua hai tập thơ *Động bóng chiều* và *Mộng ngân sơn*”. Nói như thế hãy còn chưa nói được gì hết, tôi muốn nói thêm xem anh có phản ứng thế nào: “Quách Tấn là một thi sĩ duy nhất của Việt Nam, đã thành tựu tất cả những gì mà Nguyễn Du còn để dở dang; còn tất cả những thi sĩ khác, kể cả Hàn Mặc Tử, kể cả Xuân Diệu, Huy Cận, v.v. đều là những thi sĩ thiên tài, nhưng không có đủ tất cả tính kiện hay kiện *tính* trong thơ họ để *tính* dưỡng và thành tựu thi cuộc mà Nguyễn Du đã mở đầu cho thi ca Việt Nam”.

Anh hiểu tôi muốn nói gì không, hỡi người thơ trẻ tuổi của nước Việt Nam hiện nay?

Anh khoảng từ 16 đến 20 hay 30 tuổi, anh nuôi trong tim anh hào khí nhân loại, anh làm thơ vì anh là thi sĩ hay nói ngược lại cũng được. Tôi đã đọc thơ các anh làm trong những tạp chí văn nghệ ở Sài Gòn như *Bách Khoa, Văn, Sáng Tạo Văn Nghệ*, v.v. Anh có thể khiêm nhường, anh có thể kiêu ngạo vênh vác: điều ấy không quan trọng đối với tôi. Chỉ có một điều vô cùng quan trọng đối với tôi là đọc những bài thơ của anh làm và đăng trong những tạp chí ấy, tôi thấy ngay sự nghèo nàn của tâm hồn anh, sự quờ quạng lúng túng, sự lặp đi lặp lại vô ý thức hay có ý thức, lòng sợ hãi rụt rè, một đám tình cảm suốt mướt lải nhải, niềm mơ ước trốn ve đau khổ chung hay riêng, trí thức mười lăm xu, ái quốc nhân đạo ba mươi lăm xu, triết lý tôn giáo bốn mươi lăm xu.

Văn nghệ đã chết.

Ngay cả Rimbaud, người đã giết văn nghệ, ngay cả Rimbaud cũng đã chết. Anh hay tôi phải yêu Rimbaud, phải đọc Rimbaud, hãy đồng hoá với Rimbaud, phụng thờ Rimbaud và hãy chôn vùi Rimbaud xuống năm chục tấc đất.

Rimbaud đã chết từ lâu; mỗi ngày, mỗi giờ, mỗi phút, mỗi giây, tôi phải giết Rimbaud, Dostoievsky, Nietzsche trong mỗi một lời mỗi một cử chỉ, mỗi một cái nhìn, mỗi một hơi thở, mỗi một bước đi, mỗi một cái búng tay.

Tôi biết rằng anh đã sợ hãi, anh sợ hãi vì anh chỉ muốn bắt chước thiên tài, chứ không muốn làm thiên tài; anh sợ hãi vì anh làm thiên tài, chứ không là thiên tài: anh sợ hãi vì anh tầm thường, chứ không chịu sâu sắc: anh sợ hãi vì anh chịu sâu sắc, chứ không chịu im lặng; anh sợ hãi vì anh chịu im lặng, chứ không dám ồn ào; anh sợ hãi vì anh chỉ dám ồn ào; chứ không dám làm thơ; anh sợ hãi vì anh làm thơ, chứ không để thơ làm anh; anh sợ hãi vì anh để lời làm anh, chứ anh không làm lời. Lời đi từ Ngôn; Ngôn đi từ Vô ngôn; Vô ngôn đi từ Huyền, mà Huyền thì “huyền chi hựu huyền”.

Thi ca đã chết.

Giờ ra những tập thơ của Lưu Trọng Lư, Xuân Diệu, Huy Cận, Nguyễn Bính, Chế Lan Viên, v.v. tôi có cảm giác là phải bị đem nhốt trong một xà lim để chờ ngày tử hình và những

thi sĩ ấy là những ông cố đạo, họ bước vào xà lim tôi, họ ba hoa rủ tôi vào đạo, rủ rê tôi phải chịu rửa tội. Tôi muốn mửa máu độc vào người họ.

Đó là chưa nói đến những nhà thơ cách mạng, tôi muốn để họ yên, vì họ cũng bị nhốt trong xà lim, họ khác tôi là họ bị nhốt, mà không phản đối hay đã phản đối, họ khác tôi là họ bị nhốt mà không biết bị nhốt, họ là Tố Hữu, Nguyễn Đình Thi, Pablo Neruda, Paul Eluard, Aragon, v.v.

Hồi các anh làm cách mạng, anh phá một *xã hội định thể* để rồi bị nhốt vào một *xã hội định thể* khác. Tôi đã bị nhốt trong xà lim, tôi không phá, tôi không hy vọng, tôi không chịu rửa tội vì tôi hoàn toàn vô tội; tôi đã bị nhốt trong xà lim, nhưng tôi có thể nhốt xà lim lại, xà lim sẽ bị tôi nhốt tù.

Như một ông thánh vô tội, tôi quì xuống trong xà lim và ca một bài ca mới; bài ca mới ấy là bài ca không lời, bài ca ấy là số 1, số 2, số 3, số 4. Số một là Thái cực hay Đạo, số hai là Lưỡng nghi, số ba là Tam tính và số bốn là Tứ tượng. Cứ thế rồi tôi lại tiếp tục ca hát lại từ số 1 cho đến số 4; cái khoảng Chuyển thời từ số 4 đến số 1 là Phi thời, gọi là Vô cực.

Tôi quì xuống trong nhà ngục xà lim đen tối, tôi để cho số 1 đi vào lỗ mũi, cho số 2 đi ra hai lỗ mũi, cho số 3 đi vào hai lỗ mũi, cho số 4 đi ra hai lỗ mũi. Tôi cứ để cho bốn số ấy đi vòng vũ trụ cho đến khi nào tiếng đập tim tôi đi thành 1, thành 2, thành 3, thành 4 và bốn số ấy là 4 tiếng đập tim của tôi.

Tôi quì xuống xà lim đen tối và tịch nhiên bất động: Tôi bình thản chờ đợi 4 số chuyển động theo đồng loạt với 4 tiếng đập tim. Một tiếng sét sẽ đánh mạnh vào đầu tôi, đi xuống tim tôi và sẽ nổ tung lên và sẽ phá tan cả ba trăm ba chục ngàn vũ trụ. Vô cực xuất hiện!

Lúc bấy giờ, các anh là những thi sĩ ở Việt Nam, các anh sẽ chạy tìm thi sĩ Quách Tấn, các anh muốn quì lạy trước thiên tài Quách Tấn, thi tài bị bỏ quên của Việt Nam, nhưng một tấn bi kịch Hy Lạp lại tái diễn; lúc ấy, Quách Tấn đã chết rồi, vì lúc ấy có lẽ là 2.000 năm sau Thiên Chúa giáng sinh.

Còn tôi, các anh không thể tìm ra tôi nữa, vì tôi đã *xuất tính* rồi: tôi biến thành lửa của những vũ trụ mới.

Thơ đã chết.

Ngày 10 tháng 8 năm 1966, tôi đã gặp Henry Miller tại California ở Mỹ quốc. Tôi có hai người bạn vong niên trong đời: một người tên là Quách Tấn, người Việt Nam; còn người kia là Henry Miller, người Mỹ. Quách Tấn gần 60 tuổi. Henry Miller gần 80 tuổi. Tôi đã quen hai người gần 10 năm rồi; năm nay tôi gần đúng 25 tuổi; tôi đã quen họ từ lúc khoảng 15 tuổi. Hồi còn ở Việt Nam, tôi thường gặp Quách Tấn, nhưng đối với Henry Miller, mãi đến lúc tôi xuất ngoại, tôi mới gặp lại. Tôi đã chuẩn bị 10 năm trời để gặp Henry Miller và tôi đã gặp Henry Miller tại Pacific Palisades ở California.

Giấc mộng đã thành tựu, tôi liền lang thang ở Greenwich Village tại New York để gặp một thi sĩ rất trẻ, một người em kiếp trước của tôi, tên là Eduardo Zalamea, quê ở xứ Colombie thuộc Mỹ châu La Tinh, người mà Henry Miller cho rằng “đã ném Vô cực”; gặp xong Eduardo Zalamea rồi; hai đứa tôi rủ rê nhau lang thang qua Hà Lan để rồi trở về Paris vào mùa xuân; thế rồi lúc đó, tôi thấy mỗi đứa nên tìm cách đi riêng, một người bạn Do Thái ở Los Angeles cho tiền máy bay và ngày hôm sau tôi ngồi uống cà phê đen tại quán Flore và

Les Deux Magots ở Saint Germain des Prés để ngủ cho tận cùng những thứ triết lý ba chục xu của Jean Paul Sartre và Simone de Beauvoir; khi ngồi uống cà phê ở Flore và nhìn mưa rơi trên đường phố Saint Germain des Prés, tôi đã thấy hết mọi lý luận rẻ tiền của triết lý hiện sinh, tôi muốn mưa máu đen trên những người làm văn nghệ ở Paris như Jean Paul Sartre, André Malraux, Simone de Beauvoir, François Mauriac, Michel Butor, Samuel Beckett, Ionesco, Nathalie Sarraute, André Breton, Jacques Prévert, Paul Eluard, Henry Michaux, René Char, Jean Genet, Roger Caillois.

Ngồi tại quán cà phê ở Flore ở Paris vào lúc mùa thu, ngày cuối thu mưa rơi, ngày 16 tháng 11 năm 1966, ngồi đó như một người hành khách ngồi trong nhà đợi tại một ga hẻo lánh nào trong miền thôn quê của cõi chết, tôi sực nghĩ ngợi tìm thử coi có một con người nào ở nước Pháp này mà tôi muốn gặp không; khi tự hỏi như vậy, tôi mới biết rằng chỉ có hai người: Blaise Cendrars và Simone Weil; nhưng vui sướng biết bao là Blaise Cendrars và Simone Weil đã chết rồi, như thế thì chẳng còn ai để đáng được gặp. Còn về Jean Paul Sartre và Simone de Beauvoir, nếu họ muốn xin gặp tôi, tôi sẽ không cho gặp mà có lẽ sẽ chửi vào mặt họ.

Tư tưởng đã chết.

Có một lần tôi định qua Đức và có một anh bạn hỏi tôi có muốn gặp Heidegger không, tôi trả lời: “Không muốn gặp”. Heidegger đã biết rằng Tư tưởng đã chết; Heidegger nói chuyện rù rì với Hölderlin, Rilke, Van Gogh, George Tralk. Heidegger cũng sẽ nói chuyện rù rì với tôi trên con đường của “tịch nhiên bất động”; tôi đã nói chuyện rù rì với tôi quá nhiều rồi; như thế cũng đủ rồi, tôi không muốn sang Đức để gặp Heidegger, tôi để Heidegger tự đào mộ chôn Heidegger; và mười năm sau, từ Ấn Độ và Tây Tạng, tôi sẽ đi qua tân Đức quốc để đặt Heidegger một vòng hoa phương Đông mà tôi để cho hoá hoa “suất tính” (*Seinlassen*) và lúc đó dù đã chết, Heidegger cũng sẽ mỉm cười toại nguyện.

Ngồi uống cà phê tại quán Flore ở Saint Germain de Prés, tôi lo nghĩ vớ vẩn mà quên Quách Tấn, tôi đã nghĩ đến cuộc song thoại giữa *thơ* và *tính*, giữa *thi ca* và *tư tưởng*, rồi sau đó tôi lặng hồn, chìm hồn, du hồn té ngã vào trận mưa cuối thu ở Paris và nhìn những chiếc lá long bong theo đường mưa. Một câu văn của Céline bỗng giáng trần và đập mạnh vào đầu tôi như một nhát búa: “*Je boudrais que le printemps revienne jamais*”. Tôi cũng muốn hét theo Céline: “TÔI MONG RẰNG MÙA XUÂN KHÔNG TRỞ VỀ, KHÔNG BAO GIỜ TRỞ VỀ NỮA”. Tôi vừa đọc xong của Céline thì bỗng nhiên tôi ứa nước mắt; nước mắt làm ướt cả bầu trời Paris: “*Tôi mong rằng mùa xuân không bao giờ trở về nữa*”.

Người duy nhất trong đời tôi muốn gặp là Henry Miller, người duy nhất trong đời tôi thờ phượng là Henry Miller, Henry Miller mà Lawrence Durrell đã đặt ngang hàng với Whitman và William Blake, mà nhóm Beat Generation gọi là “ông Phật sống”, mà thi sĩ Karl Shapiro gọi là “nhà văn vĩ đại nhất của nhân loại, mà đang còn sống”, tôi muốn đặt Henry Miller ngang hàng với Milarepa (mà Henry Miller bái phục), ngang hàng Lão Tử (mà Henry Miller thần phục), tôi muốn đặt Henry Miller vượt lên trên Whitman (mà Henry Miller kính phục), vượt lên trên Elie Faure (mà Henry Miller mến phục), vượt lên trên Nietzsche (mà Henry Miller quý phục).

Tôi đã gặp Henry Miller và Henry Miller đã ôm tôi, ghì ôm lấy tôi khi tôi nói: “Tôi sẽ giết Henry Miller”, sau khi tôi đã ghi lên vách phòng Henry Miller mấy câu này: “Gặp Phật, giết

Phật! Phùng Phật sát Phật!”. Henry Miller đã nhờ tôi viết lên vách câu ấy và khi tôi viết xong, tôi nhìn thẳng vào mắt Henry Miller mà nói: “Tôi sẽ giết anh, hỡi Henry Miller!”. Anh cảm động muốn khóc và ôm lấy tôi, ghì ôm tôi thực chặt; lúc ấy trong vũ trụ có người thấy hai ngôi sao nhập nhau làm một, và một làm ra hai, hai làm ra ba, rồi ba làm ra bốn, và cả muôn triệu tỉ vũ trụ thành hình xoay chuyển chung quanh chữ A, chữ B và chữ C, viết bằng mẫu tự La tinh, nhưng *suất tính* theo mẫu tự Phạn ngữ và mẫu tự Tàu thời Phục Hy và mẫu tự Hy Lạp thời Anaximandre.

Người mà Henry Miller phục nhất đời là Arthur Rimbaud; Henry Miller nói rằng mỗi khi đọc Arthur Rimbaud thì Henry Miller “*run lên như chiếc lá*”; trong buổi gặp gỡ lạ lùng tại California ấy, Henry Miller gọi tôi là Arthur Rimbaud, là hậu kiếp của Arthur Rimbaud, là Rimbaud đầu thai ở thế kỷ XX; Henry Miller có viết những câu đại loại như vậy khi đề tặng quyển *The Time of the Assassins* cho tôi (tôi đã gửi quyển ấy về cho Hoài Khanh ở Biên Hoà do nhà Bưu điện của trường đại học Columbia chuyển đi).

Văn nghệ đã chết
Thi ca đã chết.
Thơ đã chết.
Tư Tưởng đã chết.
Heidegger đang tự đào mộ để tự chôn.
Arthur Rimbaud cũng đã chết.
Henry Miller thấy rằng Arthur Rimbaud đã đầu thai trong tôi.
Tôi giựt mình và nói: “Tôi sẽ giết ông”.
Tôi đòi giết luôn cả Henry Miller.

Và Henry Miller tặng tôi một quyển sách nhan đề “*Thời giết người*” (*The Time of Assassins*).

Và Céline đòi giết luôn cả mùa xuân: “*Tôi mong rằng mùa xuân sẽ không bao giờ trở lại*”.

KHI TẤT CẢ ĐỀU BỊ GIẾT HẾT RỒI, CHÚNG TA CÒN GÌ?

Chúng ta còn tiếng gọi đồ.

Tiếng gọi đồ của Quách Tấn, tiếng kêu đồ của một thi hào vĩ đại nhất hiện nay của Việt Nam, người đã thành tựu thi cuộc “quả thu phong” của Nguyễn Du.

Quách Tấn sống trong im lặng, trong tịch nhiên bất động giữa những huyền ảo của thời đại, người đã cô đơn độc đạo một mình ôm hết cả trời Đông để bình tâm nhìn vào những tàn phá của giây kẽm gai, của máy phát thanh, của tàu bay, của đèn nê ông, của muôn ngàn hệ lụy ly tính trong lòng đời.

*Đời nửa khói mây chìm bóng mộng
Gọi đồ một tiếng lạnh hư không.*

Hai câu thơ của Quách Tấn là điểm đầu, đỉnh núi đầu để từ đó tôi tìm về thể tính của Thi Ca và Tư Tưởng, của Thơ và Tính, của Vô cực trong Uyên Nguyên Bát Bất.

CHƯƠNG NĂM - HOẠ VÀ TÍNH

Tìm lại tính thể của hội họa và tư tưởng

Tôi vừa uống một tách cà phê đen, một cốc bia, hai chai nước suối Vichy; tôi đã hút năm sáu điếu thuốc Pall Mall (để hồi tưởng Henry Miller vì Henry Miller chỉ hút năm sáu điếu Pall Mall lúc tôi gặp Miller tại California). Tôi không đeo đồng hồ, bây giờ là giờ số không của vũ trụ. Tim tôi đập thực mạnh vì nó muốn đập thực nhẹ để đồng nhịp với Hoạ, nhập thể với Tính, dung dưỡng máu và để máu chảy nhẹ nhàng trở về tính thể của Hội Hoạ, nhờ sức phù phép của nước suối; mặc dù nước suối đã bị vào chai, cũng như tính thể của Hội Hoạ bị nhốt vào chai ngôn ngữ.

Tôi không hấp tấp vội vã, mặc dù ý tưởng của tôi đang phóng nhanh như ánh sáng. Tôi đang thở chậm rãi, nhịp nhàng và ung dung. Tôi nói về Hội họa nhưng tôi sẽ nói ra ngoài đề; tôi sẽ nói những chuyện không dính líu gì với Hội họa, vì tính thể của Hội họa là ở ngoài Hội họa như người chết ở ngoài người sống và cho người sống được sống.

Paris đã xuống chiều, mặt trời hồi trưa quá nóng, tôi đang ngồi tại quán cà phê Dôme ở vùng Montparnasse. Người bồi bàn đang nhìn tôi như tôi đang nhìn tính thể Hội họa, nhìn một cách thản nhiên, không cố gắng, không thành kiến, không ý nghĩ, không ý thức hệ.

Tôi nhìn; tôi đang nhìn.

Ngó, thấy, nhìn, ngắm, ngược. Nhìn hồn nhiên, nhìn mơn trớn, nhìn mộng lung, chỉ có thể nhìn mộng lung như vậy là sau khi đã nhìn trùng trùng (nhân trùng trùng) lúc Nguyễn Du ngồi nhớ nàng lấy đàn khúc Nguyễn ngày xưa ở trong cung vua để rồi giờ nàng phải đàn rong ruổi lạc giữa phố chợ hiên thành, giữa chiều thời gian vùn vụt bay qua những biến dạng của rừng xanh và nương dâu.

Nhìn về tính thể của Hội họa là Hoạ, vì Hoạ là Nhìn: tính thể của Hội họa là đứng xa hay đứng gần để nhìn người mình yêu thuở ban đầu; mà thuở ban đầu ấy đã xảy ra cách đây mười ngàn năm hay cách đây mười năm và Hôm Nay ôm ghì hôn lên Bây Giờ: Bây Giờ thỏ thẻ âu yếm với Nơi Đây.

Bây giờ, hiện tại, nơi đây, tôi đang nhìn. Tôi vừa đi xuống cầu tiêu của quán cà phê Dôme; bước vào nhà cầu, vừa đóng cửa lại, tôi liền nhìn thấy một trăm ngàn người trước tôi cũng đã bước vào nhà cầu này và đóng cửa lại; họ cũng cởi quần ra và ngồi xuống, rồi cũng nhìn vào chỗ trống không của bóng tối. Họ cũng nhìn. Tôi cũng nhìn và tôi thấy: trên vách tường nhà cầu có người viết câu như vầy: *"Kẻ nào đã xây cất cầu tiêu này với bàn tay mình thì kẻ ấy đã phụng sự cho loài người hơn là De Gaulle đã phụng sự cho nước Pháp"*.

Tôi nhìn thấy câu trên, rồi tôi nhìn thấy tất cả những quyển sách dày cộm của Platon, Aristote, Spinoza, Jaspers, Heidegger v.v., chỉ là những lời chú thích dài dòng cho câu văn cô đọng hàm súc trên; một câu văn viết trên cầu tiêu không phải là một câu văn; nó là một vết máu xuất phát từ đầu óc một người vô danh khi người ấy ngồi trong bóng tối của nhà cầu để lọc sạch thần trí và thể xác; người ấy không có tham vọng, người ấy không sắp đặt chuẩn bị; ngồi một mình trong bóng tối và nhìn vào sự trống không của tư tưởng và nhà cầu; dùng

một tiếng sét, người ấy bỗng nhìn thấy máu đầu té ra thành mực than đen trên vách tường để biến thành câu sấm theo dòng Héraclite:

“Kẻ nào đã xây cất cầu tiêu này với bàn tay mình thì kẻ ấy đã phụng sự cho loài người hơn là De Gaulle đã phụng sự cho nước Pháp”.

Câu ngẫu hứng trên là một cho Tất Cả. Là Chân Lý huyền nghĩa, là Tiếng Gọi của Tính (“Ev Pánta”).

Hoạ là bàn tay của tính; Tính thể của Hoạ là Mắt; dụng của Mắt là Nhìn. Thể dụng của Nhìn đi vòng theo ba giai đoạn: thấy, nhìn và nhìn thấy.

Bàn tay xây cất cầu tiêu cũng là bàn tay để hoạ, dụng chất của ý thức là hoạ: tất cả con người đều là hoạ sĩ, hoạ làm ý thức trở thành ý thức, hoạ làm vô thức đảo lộn ra vô thức, hoạ là tượng, tượng là hình, tượng hình là Sống, ngay đến Chết cũng còn tượng hình, dù có hồn hay không hồn, dù đầu thai hay không đầu thai, dù tượng hình như *Bardo Thodol* của Tây Tạng trong *Livre des morts tibétain* hay *Inferno* của Dante. Không thể ý thức nếu không có tượng hình.

Tôi chỉ là Tôi bởi vì Tôi tượng hình Tôi; thế giới chỉ là thế giới bởi vì tôi tượng hình thế giới; cuộc đời, tình yêu, chiến tranh, cách mạng, lòng thù ghét, luân lý, giá trị, tất cả mọi giá trị đều là tượng hình. Tôi yêu đời, yêu người, biết sống, biết chết, biết im lặng, biết ồn ào, biết những gì không thể biết; bởi vì tôi là con người biết tượng hình; biết tượng hình là biết cỡi vô hình và biết cỡi vô hình là nhìn thấy cỡi hữu hình mà hình đã được tượng.

Những người điên là những người mà chất *người* quá mạnh; do đó sự tượng hình của họ quá mãnh liệt, mãnh liệt đến cùng độ, mà thành ra họ sống ra ngoài thế giới của người tầm thường, vì người tầm thường không tượng hình theo kịp họ, rồi đem nhốt họ trong nhà thương điên để trả thù cho bỏ ghét. Những người hoạ sĩ vĩ đại nhất của nhân loại là những con người điên vô danh sống dưới mọi chân trời; tôi không lấy làm lạ khi thấy rằng tất cả những thiên tài hội hoạ của nhân loại hiện nay (như Picasso và Paul Klee) đều là học trò của những người điên.

Những đứa con nít là *người* nhất, vì chúng nó có ma lực tượng hình mãnh liệt ngang hàng với những người điên. Tượng hình là yêu; yêu là tượng hình bằng phù chú của vô hình.

Khi lớn lên vào đời. Tượng Hình biến thành Tượng Nghĩa; cùng với Tượng Nghĩa phát sinh Đối thoại, Xã hội, Cách mạng, Văn minh, máy phát thanh và phóng thanh, coca cola, những rạp chiếu bóng, những nhà khiêu vũ, những nhà tù, những nhà thương điên để nhốt lại những người muốn tượng hình qua sự trung gian của tượng nghĩa.

Hình cũng trải qua ba giai đoạn:

1. tượng hình;
2. tượng nghĩa;
3. tượng chữ.

Lịch sử Mỹ thuật Tây phương cũng trải qua ba giai đoạn theo hướng chuyển động của Hình: giai đoạn tượng hình là giai đoạn trước Thượng cổ và vào Thượng cổ; giai đoạn tượng nghĩa ở vào thời Phục hưng; giai đoạn tượng chữ ở vào thế kỷ XVII, XIX và XX. Paul Klee và Picasso là những hoạ sĩ muốn trở về giai đoạn tượng hình và tượng nghĩa; Paul Klee mạnh

về tượng hình hơn tượng nghĩa; Picasso mạnh về tượng nghĩa hơn tượng hình; tất nhiên tượng chữ đến tuyệt đối thì chữ biến thành hình; tượng nghĩa đến tuyệt đối thì nghĩa cũng thành hình và hình được tượng hình đến tuyệt đối thì không còn hình và trở thành vô hình. Khi vô hình chuyển động thì hình và vô hình làm chân trời cho Tính, tức làm Thể của Tính. Dụng thể của thể là nhìn thấy, tức là dụng thể của nhân; nhân là thấy, nhìn và nhìn thấy.

Thấy chỉ là *thấy* khi hai mắt hoạt động nhẹ nhàng như một mắt, nghĩa là không cố gắng, không cần chú ý, chú tâm; nhìn chỉ *nhìn* khi *thấy* một cách rõ ràng, đầy cố gắng, đầy chú ý và chủ ý (Meinung của Husserl), đôi mắt tròng lên, ửng lên ánh sáng; còn nhìn thấy chỉ là *nhìn thấy* khi tôi nhìn thấy bằng đôi mắt thứ ba; con mắt thứ ba ấy ở ngoài đôi mắt hữu hình; mình có thể nhìn thấy bằng đôi mắt thứ ba ngay cả khi mình nhắm mắt lại, nhắm mắt lúc ngủ, nhắm mắt lúc ôm người yêu, lúc làm ái tình, nhắm mắt lúc thức, nhắm mắt lúc chết, nhắm mắt lúc vấy lỗ tai; mình có thể nhìn thấy bằng đôi mắt thứ ba chỉ khi nào mình không chú ý và chủ ý theo điều Husserl; đôi mắt thứ ba ngoài hai đôi mắt thông thường mà con người sống trong đời đôi mắt thứ ba thỉnh thoảng xuất hiện khi mình bước vào cầu tiêu, vì bước vào cầu tiêu là bỏ hai con mắt thường nhặt ra ngoài. Tất cả thiên tài đều có con mắt thứ ba, nhưng họ chỉ thỉnh thoảng có được con mắt ấy; may lắm là lúc sáng tác mà có được con mắt ấy thì tác phẩm họ là tác phẩm của thiên tài; thiên tài siêu đẳng nhất là người giữ được con mắt ấy một cách thường xuyên, từ giây phút này đến giây phút khác, trong mỗi cử chỉ nhỏ mọn nhất trong đời sống. Giác ngộ là con mắt thông thường, mắt thứ ba và không có mắt.

Mắt là nhân, nhân để nhìn thấy. Nhìn thấy là Kiến. Nhìn thấy Tính là Kiến Tính.

Hoạ là Nhìn Thấy Thể. Những bậc giác ngộ là những người nhìn thấy Tính, vì thế những bậc giác ngộ là những người hoạ sĩ đại tài nhất, vĩ đại nhất của nhân loại. Bức tranh của họ không thể thấy được với hai con mắt thường nhặt.

Hoạ sĩ là một tu sĩ.

Tham thiền là Tượng Hình; Tượng Hình bằng hơi thở của Vô Hình; mỗi hoạ sĩ thiên tài đều tham thiền tượng hình bằng hơi thở của sự hủy thể qua hơi thở của ánh sáng, dưới sự hủy thể của màu sắc và vật liệu.

Tượng hình là chuyển *thấy* thành *nhìn* và chuyển *nhìn* thành *nhìn thấy*.

Nhìn thấy là thở nhẹ nhàng và yêu tất cả những gì nhỏ bé nhất mà mình gặp ngày qua ngày, giây phút qua giây phút. Yêu là nhìn thấy những gì từ lâu mình không thấy và không nhìn. Nhìn thấy là nhảy múa với ánh sáng từ sự đồng lõa của bóng tối.

Bây giờ chúng ta hãy vẽ một con rồng.

Người phương Tây không bao giờ vẽ rồng được, đó là điều hiển nhiên và hơn nữa họ cũng không bao giờ thích hay muốn làm việc ấy. Người Trung Hoa ngày xưa vẽ rồng, người Việt ngày xưa cũng vẽ rồng, nước Việt Nam cũng được Tính Mệnh tượng hình ra con rồng, nằm dọc theo Thái Bình dương; dân Việt thường tự gọi là con cháu rồng hay con cháu Lạc Long Quân. Vẽ rồng là tượng hình con rồng mà danh từ Hán Việt gọi là Hoạ Long.

Hoạ Long làm sao để Long thành ra Rồng?

Vì là làm rồng, Vẽ rồng là vẽ với Rồng: Hoạ tức thị Long.

Hoạ tức Long. Long tức Việt. Việt tức Tính. Thể dụng của Tính là Mắt: Mắt tức là Nhãn.

Muốn vẽ rồng cho ra rồng thì phải vẽ với mắt. Mắt của mình phải là mắt rồng. Vẽ rồng cho ra rồng thì phải vẽ cho ra mắt rồng. Vẽ được con mắt của con rồng là vẽ ra được con rồng: con mắt rồng là khó vẽ nhất. Phải im lặng, ngồi im bất động, nhìn thấy Hư Không, không nói năng, điều hoà hơi thở, tâm lặng trong mười năm, hai chục năm hay năm chục năm hoặc trên một trăm năm như ước nguyện (đại nguyện) của Hokusai thì mới vẽ xong trong một giây, chỉ trong một giây (sau một năm hay một trăm năm) rồi hốt nhiên tỉnh giấc vẽ xong con mắt của con rồng; điểm xong mắt rồng là rồng tung bay ào ào giữa niềm im lặng của trời mây. Người hoạ sĩ Việt ngày xưa, cũng như hoạ sĩ Trung Hoa, mỗi khi vẽ rồng thì họ chỉ nhất tâm vào mắt con rồng, bởi thế chữ Hán Việt có câu hàm súc: “Hoạ Long Điểm Nhãn”; vẽ rồng thì phải chấm mắt: “Hoạ Long Điểm Nhãn” cũng dùng trong văn chương để chỉ việc nắm được nguyên tắc, nắm được tính thể của việc sáng tác văn nghệ.

Tôi sinh ra đời bên một dòng sông gọi là sông Cửu Long mà cửu long có nghĩa là chín con rồng; hồi nhỏ, tôi thường bơi lội như một con rồng con, ở bên một cù lao, gọi là cù lao Rồng. Thuở nhỏ, tôi thường trốn học để chạy rong chơi ở cù lao Rồng hoặc trốn nhà để tắm bơi ở trong con sông chín con Rồng. Tôi bắt đầu vẽ từ lúc 4 tuổi cho đến lúc 14 tuổi thì tôi bị ép buộc phải bỏ vẽ; cả gia đình tôi ép buộc tôi và giết chết con mắt rồng của tôi; tôi đành phải bỏ vẽ – bỏ tượng hình để theo tượng nghĩa – bỏ vẽ để đọc sách và viết sách. Từ tượng nghĩa (sau một thời gian mười năm) tôi bước đến Tượng Chữ: tôi nói ồn ào trên Hồ thẳm hoang sơ. Bây giờ, ngồi ở đây, tại quán cà phê Dôme giữa mùa xuân Paris, giờ gần 12 giờ khuya, tôi đang nói ồn ào về Hội hoạ, về Tính, về Tính Thể của Hội hoạ. Tôi đang tượng chữ về tượng nghĩa của tượng hình. Tôi đang vẽ con mắt của con rồng để cho rồng thành ra rồng, vì “hoạ long điểm nhãn”. Vẽ hình rồng là tượng hình rồng, tôi đang tượng bằng chữ, tôi đang tượng bằng nghĩa. Còn việc tượng hình thì khó thấy được, vì nếu muốn thấy thì phải nhìn và nhìn ra, nhìn chỉ khi nào đã nhìn thấy mà nhìn thấy thì không phải nhìn thấy bằng hai con mắt thường. Phải nhìn thấy bằng mắt vô hình. *Hoạ long điểm nhãn* thì phải *kiến* (nhìn thấy) và *kiến* là *kiến tính*. Kiến Tính là Nhìn Thấy Tính. Huyền nghĩa của Tính là chính Tính; Tính là Kiến và Kiến là Tính; *Kiến Tính* không phải *Kiến ra Tính* mà *Kiến* đồng lúc với *Tính*.

Tính Thể của Hoạ không phải là Thể Hoạ, không phải là hoạ một *đối tượng*. Tính Thể của Hoạ là *Thể Hoạ* trong *Tính* và *Tính Hoạ* trong *Thể*.

Cézanne là một hoạ sĩ của văn hoá phương Tây; khám phá vĩ đại nhất của thiên tài Cézanne là hoạ sự vật *như là* sự vật, đối tượng *như là* đối tượng, hoạ một cách khách quan, *objectivement*, để cho *Objet* được tượng hình nguyên vẹn là *Objet* (đối tượng).

“Objet” của Cézanne là *res* mà hoạ sĩ phải làm *adaequatio* với *intellectus*; *res* là thể hay thực thể, *intellectus* là thức hay tri thức, *adaequatio* là tương ứng xứng điệu. Cézanne thường nói đến *réalisation* (thể hiện) và *modulation* (chuyển thể, chuyển điệu); đối với Cézanne thể hiện (*réaliser*) là tựu thành sự chuyển thể; mà chuyển thể (*moduler*) thì không khác nào *adaequation* trong triết học kinh viện (“*adaequatio intellectus et rei*”: tương ứng thức và thể), như thế, hoạ của Cézanne không đạt tới chân lý vì Cézanne đã ly tính; muốn kiến tính thì không phải tương ứng như *adaequatio* mà là khai thị.

Paul Klee là một họa sĩ vĩ đại khác, cũng thừa hưởng Thể cách Tiền tượng phương Tây; mặc dù Paul Klee có thao thức trầm lặng tu học với lối “họa long điểm nhãn” của phương Đông, nhưng Paul Klee vẫn không thoát được, không từ chối được di sản tâm linh của phương Tây; những bức họa vĩ đại nhất của Klee là bức *Composition* và bức *Plénitud* cùng bức *La Mort et la Feu*; nhìn thấy những bức họa ấy, tôi ớn lạnh như cỏi trần chạy rong trong cơn gió chiều mùa xuân ở vườn cây dẻ xanh tại Paris, nhưng chạy rong một hồi thì tôi thấy khát nước. À, tôi nhìn thấy ra rồi, tôi nhìn thấy thiếu nước!

À “*La Mort et le Feu*” chứ không bao giờ “*La Mort et L’eau*”. Paul Klee nằm chết vào năm 1940 đang khi miệng khô vì không nhìn thấy nước. Không nhìn thấy nước của Lão Tử mặc dù Klee biết mình cần nước. Không nhìn thấy nước của *Đạo đức kinh*, bởi vì Paul Klee đã họa sự vật như là *đối* vật, họa hình tượng như là *đối* tượng mà chính Paul Klee đã tượng chữ cho họa của Klee là họa hình tượng *đối* diện; Paul Klee gọi chữ Đức *Gegenstand* (xem quyển *Paul Klee, Wege bildnerischen Denkens* của Werner Haftmann, nhà xuất bản Fischer Bücherei, tr. 98). Thường khi Paul Klee chủ trương họa vô họa, tượng hình *vô hình*; dù Klee có tượng hình *vô hình* đi nữa; *vô hình* của Paul Klee vẫn là *vô hình* theo nghĩa *hình vắng mặt*, mà hình vắng mặt vẫn là một thứ *Gegenstand* được che đậy giấu kín trong tiềm thức hay vô thức hay siêu thức hay hạ thức, dù là thức gì đi nữa thì cũng vẫn là *thức*.

Thức có nghĩa là tượng hình. Tượng hình theo điều *Gegestand* là *tượng hình* qua *tượng* *nghĩa* và *tượng* *chữ*. Như thế cũng như Cézanne, cũng như gần hết tất cả những họa sĩ thiên tài phương Tây, Paul Klee vẫn không thoát khỏi chân trời của *Gegenstand* mà đồng nghĩa của chữ Đức *Gegestand* trong Pháp ngữ là chữ *Objet* – *Objet* của Cézanne hay *Chose* (Sache) của Husserl cũng chỉ là biến dạng, những biến thể của “Như là” nghĩa là “*L’identique*” (Heidegger gọi là “*das Gleiche*”). *Đồng Tính* (*das Gleiche*) đã là cao siêu, nhưng chưa đến được *Như Tính* (Heidegger gọi là “*das Selbe*”).

Tính tức là *Như*, chữ Phạn (sanskrit) của Như là Tâthatâ; chữ Phạn của Tính là Tat. Chữ Phạn, chữ Tàu, chữ Hy Lạp khi xưa đều là chữ tượng hình; từ *tượng hình* rơi xuống *tượng* *nghĩa*, từ *tượng* *nghĩa* rơi xuống *tượng* *chữ*. Tất cả những nhà học giả Phạn ngữ, Hán ngữ, Hy Lạp ngữ (dù ở Tây hay ở Đông) đều là những người học chữ và tượng chữ, và chữ chỉ là chữ, nghĩa là chết, không có hơi thở. Tôi không nói đến chữ Á Rập, Do Thái hay Ba Tư; vì ba chân ngữ (Phạn, Hán, Hy Lạp) có dính líu mật thiết với tính mệnh, Tính Mệnh của dân Việt và cả Tính Mệnh của nhân loại hiện nay.

Họa là nhìn thấy, nhìn thấy là KIẾN; kiến là Kiến Tính; kiến tính là họa long điểm nhãn: điểm nhãn là chuyển NHƯ LÀ thành LÀ; LÀ là NHƯ TÍNH. Như Tính là con rồng mà Nguyễn Du nhìn thấy cây trúc hoá thành rồng sau khi sương tuyết đã tan biến (*vô ngôn độc đối đình tiền trúc, sương tuyết tiêu thời hợp hoá long*) nghĩa là: khi đất nước Việt Nam đã trải qua một mùa Đông đầy lạnh lẽo tàn phá tiêu điều hoang sơ thì Rạng Đông sẽ xuất hiện: Rồng sẽ bay chuyển động cả nhân loại).

Biến cố quan trọng nhất trong đời Paul Klee là khi Paul Klee đi lang thang qua Tunis ở Bắc Phi thì bỗng nhiên Paul Klee đã *nhìn thấy* ánh sáng như Van Gogh đã nhìn thấy và ghi ôm mặt trời miền Nam nước Pháp; Paul Klee đã nói: “*Màu sắc và tôi chỉ là một!*”. Một lần nào đó trong đời, Paul Klee đã muốn là một đứa bé sơ sinh để quên hết họa phẩm của Tây phương. Paul Klee muốn như không là, không LÀ: Paul Klee nhìn thấy Lửa mà không nhìn thấy Nước, nhìn thấy ánh sáng mà không nhìn thấy bóng tối, nhìn thấy *Màu Sắc* mà không

nhìn thấy Vô Sắc. Chân trời của Gegenstand vẫn còn đó và Oswald Spengler đã viết một quyển sách thơ mộng dài gần 1.000 trang nhan đề là “Sự suy tàn của Tây phương”. Thế là Paul Klee vẫn là con người theo Faust, gọi là Faustien.

Hồi còn ở Việt Nam, tôi có những người bạn họa sĩ; họ say sưa vẽ, say sưa sống, tôi muốn nhắc đến Trịnh Cung, Đinh Cường, v.v. Họ là những họa sĩ có chân tài, tôi hy vọng nhiều vào những họa sĩ Việt Nam như Đinh Cường, như Trịnh Cung, nhưng nhiều khi họ làm tôi thất vọng: họ nhìn và họ thấy, nhưng không nhìn thấy. Họ khiến tôi nhớ mang máng màu sắc và không khí của Paul Klee, Chagall, Picasso, Modigliani, Kandinsky, Arp, Wols, v.v., nghĩa là họ vẫn bị trói buộc trong chân *Gegenstand* của Tây phương.

Qua sống tại Pháp, những ngày tháng ở Paris, tôi đã gặp họa sĩ Vĩnh Ấn, tôi nhìn thấy rằng anh hiểu Paul Valéry hơn là mấy ông hàn lâm viện Pháp, anh nhìn thấy tất cả tầm vóc của Cézanne và Paul Klee, anh lắng mạ Kandinsky, anh im lặng trước Van Gogh, anh thở hơi thở của mấy họa sĩ thiền sư, anh sống Rilke, ăn Henry Miller, nói Henry Miller, đùa Henry Miller, nhìn thấy với Henry Miller; anh uống *Kinh dịch*, anh chép *Đạo đức kinh*, anh cười Trang Tử, đóng kịch Shakespeare, đánh mấy cái máy xay lúa bên Tây Ban Nha với Cervantès trở thành thằng khờ (“L’idiot”) của Dostoievsky ở Ville d’Avray, nơi mà mỗi đêm vào lúc gần 12 giờ khuya, anh trở về lang thang sau một chuyến tàu hỏa băng qua hai nghĩa địa – đi về trên, dưới, bằng, với những bóng của lẽ đường.

Tôi đã nhìn thấy mấy bức họa của Vĩnh Ấn: tôi nín thở.

Paul Klee nhìn thấy ánh sáng; vĩ đại hơn Paul Klee là Vĩnh Ấn đã nhìn thấy bóng tối (vì Vĩnh Ấn đã nhìn thấy ánh sáng từ mười năm nay); bây giờ anh thường uống rượu, hút thuốc dẫn, làm những việc tầm thường nhất của cuộc đời rồi mỗi đêm trở về trên chuyến xe lửa băng qua hai nghĩa địa, với bóng tối họa phù của những cây trúc bá.

“Kẻ nào đã xây cất cầu tiêu này bằng đôi tay mình thì kẻ ấy đã phụng sự cho con người hơn là De Gaulle đã phụng sự cho nước Pháp”.

Henry Miller đi cầu tiêu và nhìn thấy một vũng nước loang động trước mặt, Henry Miller sung sướng ngây ngất nhìn vũng nước với đôi mắt con rồng. Henry Miller vẫn suốt đời là kẻ ngạc nhiên, ngạc nhiên từng giây phút. Henry Miller viết một cuốn sách nhan đề “Vẽ và yêu lại” (*To Paint Is To Love Again*). Đối với Vĩnh Ấn, vẽ cũng là yêu; nhìn thấy đôi mắt anh, tôi nhìn thấy mắt của một người yêu cảm lạnh. Vĩnh Ấn đã xây cất xong cầu tiêu của đời anh bằng đôi tay trong mười năm trời, bây giờ anh không xây cất gì nữa; mỗi đêm anh chỉ trầm lặng trở về trong bóng tối đi qua hai nghĩa địa. Bức tranh vĩ đại nhất của Vĩnh Ấn không có tên, mà nếu người đời muốn đặt tên thì phải gọi là “Chết và Nước” (La Mort et L’eau).

Đông phương đã có Vĩnh Ấn để vẽ mắt rồng.

Lúc nào? Câu trả lời không cần thiết tại đây và bây giờ. Quán Dôme đóng cửa, tôi bị người bồi mời về. Tính Thế của Hội Hoạ ở ngoài bóng tối trên đường phố về đêm. Con người chỉ cần NHÌN THẤY. Dù giết người mà NHÌN THẤY thì vẫn là vô tội: Nước đang cháy.

(Viết tại Paris, đêm xuân, viết cho đỡ nhớ chữ A của họa sĩ Hakuin, thiền sư, vị tổ của phái Lâm Tế ở Nhật Bản, người đã họa chữ Phạn A thành ra một con rồng tung trời, người đã kiến tính qua Vô tâm và Vô niệm, trong Đời, trong Hoạ, trong Đạo; chương cuối này được viết tại nơi mà André Malraux đã viết Le Musée Imaginaire (Les Voix du Silence) và trong

quyển ấy, nơi gần cuối sách, André Malraux có in kèm thêm bức hoạ chữ Phạn A của thiền sư Hakuin để nói lên Huyền nghĩa của Đông phương mà Tây phương vẫn chưa đón nhận được.)

KẾT LUẬN - MỞ RA SỨ MỆNH CỦA HỒ THẨM

Tìm lại Hàn Mặc Tử và thế giới vô hình

Không thể gọi Hàn Mặc Tử là thi sĩ vĩ đại nhất trong thi ca Việt Nam, Hàn Mặc Tử bay ra ngoài tất cả mọi chân trời, Hàn Mặc Tử là thi sĩ viết hoa bằng máu: THI SĨ.

Leopardi, Keats, Rimbaud, Hölderlin, Hàn Mặc Tử là những THI SĨ của Hồ Thẩm Vô Hình:

“Hoa kim tước thơm ngát an phận với sa mạc” (Leopardi, La Ginestra).

Sau Hàn Mặc Tử ngôn ngữ Việt Nam vỗ cánh run rẩy sương mai trong rừng đông bàng bạc.

Trong thế giới vô hình, Rimbaud, Leopardi, Keats và Hoelderlin đều gặp nhau; khi bốn thi sĩ gặp nhau, họ đều thì thầm bàn tán nhau về con chim phượng hoàng ở trời Đâu Suất. Bỗng nhiên từ cõi vô hình một hoả diệm sơn của Thiên Thanh vụt nổ bùng lên, chấn động cả từng tượng thanh khí: Rimbaud, Leopardi, Keats và Hoelderlin hốt hoảng kinh hồn: bốn thi sĩ run lấy bầy, *“run như hơi thở chạm tơ vàng”* vì Hàn Mặc Tử vụt hiện trên ngọn núi lửa và mỉm cười đưa tay rắc máu xuống Hồ Thẩm của Việt Nam; lúc bấy giờ Leopardi, Rimbaud, Keats và Hoelderlin liền quì xuống cúi lạy những giọt máu cô liêu của thi ca Á Đông.

Hàn Mặc Tử vỗ cánh phượng hoàng và bay xuống đậu giữa Thiên Thanh, Rimbaud và Hoelderlin đứng dậy chấp tay, đứng về phía trái; Keats và Leopardi đứng dậy chấp tay, đứng về phía mặt; Hàn Mặc Tử bay xà xuống đậu ngay chính giữa; ngay lúc ấy, lập tức hai Thi Sĩ bên trái và hai Thi Sĩ bên mặt quì xuống lạy ba triệu lạy; khi bốn Thi Sĩ lạy xong và ngược mặt lên thì Hàn Mặc Tử đã vụt biến mất và hoả diệm sơn biến thành một quả trứng phượng hoàng khổng lồ: quả trứng phượng hoàng cô liêu xoay tròn năm vòng và thu hình nhỏ lại thành trái đất; từ ấy, trái đất liên tục xoay tròn giữa vũ trụ vô biên và con người không còn làm thơ nữa.

PHỤ LỤC

ĐI VÒNG QUANH HỔ THẨM

I. Dịch hoá pháp về hổ thẩm

Trong tư tưởng Trung Quán Luận

1. Dịch hoá pháp và Hổ thẩm

Dịch Hoá Pháp là một tên ít thông dụng: người Tàu dịch chữ *Dialectique* là “dịch hoá pháp”; chữ *Dialectique* còn được dịch là “biện chứng pháp” và cách dịch “biện chứng pháp” được thông dụng hơn cách “dịch hoá pháp”.

Trung Quán Luận là biện chứng pháp nhưng dịch hoá pháp mới là đặc tính rõ rệt của *Trung Quán Luận*: “dịch hoá pháp” là phương pháp chuyển hoá dịch tướng và dịch tính của vạn pháp; nói cho dễ hiểu hơn, “dịch hoá pháp” chính là ý thức về sự mâu thuẫn của tất cả nhận thức về Hổ thẩm, vì Hổ thẩm đưa tất cả lý luận đến chỗ bất khả thể nhận, *reductio ad impossible*, vì muốn nhận thức thì bắt buộc phải nhận thức từ một vị trí, một thể đứng, quan điểm, lập trường, mà Hổ thẩm hoàn toàn không lệ thuộc vào động tướng và cũng không lệ thuộc vào bất động tướng; *động* và *bất động* là thể cách của *dịch*, thể tính của *dịch* là *hoá*, thể tính của *hoá* là *pháp*, thể tính của *pháp* là *pháp tính*, tức là Tính.

Tương thể giữa *Dịch hoá pháp* và *Hổ thẩm* là tương thể giữa cứu thể và phương thể, mà Hổ thẩm là cứu cánh của chính phương tiện và là phương tiện của cứu cánh; Hổ thẩm chỉ là Hổ thẩm khi mình tự do ngay lúc đầu, ngay bây giờ và lúc sau cùng; Hổ thẩm là ý thức triệt để rằng chính phương thể là ý thức triệt để rằng chính phương thể là cứu thể, nghĩa là dịch hoá pháp không phải là một phương pháp nhận thức để đi đến Hổ thẩm, mà chính dịch hoá pháp là Hổ thẩm.

Giải thoát, trong tư tưởng *Trung Quán Luận* không có nghĩa là giải thoát ngoài khổ đau triền phược; giải thoát ở đây không có nghĩa là thoát khỏi trói buộc nô lệ; giải thoát hiểu theo nghĩa đối nghịch như vậy chỉ là giải thoát ở *tục đế*, nghĩa là chưa phải hoàn toàn tự do, tự do rất ráo, tự do tuyệt đối, tự do siêu việt: tự do của Hổ thẩm.

Theo *Trung Quán Luận*, sự nô lệ, sự phiền muộn, đau khổ, chấp trước chỉ là vọng tưởng (Vikalpa). Chúng ta bám chặt vào sự vật, vào ý tưởng, vào con người, vào hoàn cảnh, vào nguyên nhân, vào kết quả, vào mục đích, vào cứu cánh, vào phương tiện, vào sống và chết: chỉ vì vọng tưởng tạo ra những đặc tính và những hình ảnh mà chúng ta tưởng rằng có thực và bất di dịch.

Hổ thẩm là tuyệt tướng, là chấm dứt vọng tưởng, chấm dứt mọi sự tưởng tượng (Sarva-kalpana-ksayo hi nirvāṇam). Hổ thẩm chính là phá hủy hết mọi lập trường và phá hủy cả lập trường phá hủy.

Sau cùng, Hổ thẩm cũng không phải là chấm dứt vọng tưởng, vì Hổ thẩm chính là vọng tưởng, vì vọng tưởng là nghịch nghĩa với Tự do và khiến con người đi tìm Tự do; con người chỉ đi tìm Hổ thẩm và nói đến Hổ thẩm khi nào con người còn vọng tưởng; vọng tưởng tuyệt dứt đi thì chính Hổ thẩm trở nên vô nghĩa, vì Hổ thẩm chỉ có nghĩa là Hổ thẩm lúc mình mất Hổ thẩm và bị trói buộc.

2. Ý nghĩa của hổ thẩm

Trong đời sống, con người chỉ phản ứng lại một cách phiến diện, con người tâm linh, con người của Hồ thắm là con người phản ứng lại mọi sự bằng trọn con người họ, toàn diện, toàn thể, triệt để, nghĩa là *thể nhập*, làm *một* với vạn sự, vạn tướng, vạn thể, vạn pháp.

Con người giải thoát làm việc thiện, cứu đời, độ thế, không phải để đạt đến kết quả nào ở đời nay hay đời sau; hành động không mục đích và không lý do; lý tưởng Bồ tát thể hiện trong Đại Bi (Mahàkarunà) là lòng thương không mục đích, vì còn mục đích là còn trói buộc vào *nhân* và *quả*, trói buộc là nô lệ, là chấp nhân hoặc chấp quả, chấp ngã hoặc chấp pháp, chấp hữu hoặc chấp không. Hồ thắm chính là phá chấp và phá chấp triệt để, *reductio and impossible*: đưa mọi sự đến chỗ bội lý, bất lực và bất khả thể tượng; chữ Phạn, trong *Trung Quán Luận*, gọi là *Prasanga* (tạm dịch: *ứng thời, ứng cơ*) hay *prasanga-vakya* (ứng ngôn) để chỉ sự thất bại của tất cả mọi hướng vọng đi đến Hồ thắm qua định thời bằng biểu thể, biểu hình, biểu tượng và biểu tượng.

3. Hồ thắm của Trung Quán Luận

Đời sống Hồ thắm phát xuất từ ý thức về đau khổ, trói buộc, xao xuyến, sợ hãi, mâu thuẫn bồn loạn nội tâm. Sự va chạm phũ phàng giữa thực tế và lý tưởng là nguyên động lực thúc đẩy đời sống nội tâm, đời sống tôn giáo, đời sống tâm linh: sự đối mặt với Hồ thắm.

Ý thức Trung Quán Luận về Hồ thắm là ý thức rằng tất cả mọi sự giải quyết về khổ để đều là giải quyết tạm bợ. Chỉ có giải thoát là thể nhập chân không (*synyatā*) và chân không chính là đồng nghĩa với Hồ thắm; con đường thể nhập chân không là Trung đạo, mà trung đạo ở đây không phải là trung đạo, theo nghĩa ngoài hai cực đoạn. Trung đạo ở trong *Trung Quán Luận* là con đường không về đâu cả, một con đường không phải đường, một con đường hủy diệt, con đường hủy diệt tất cả mọi con đường, *via negativa*, con đường tự hủy diệt, tự hủy diệt không phải để *sống* hay để *chết*, vì Trung đạo là bát bất, bát bất là bất sinh, bất diệt, bất đoạn, bất thường, bất nhất, bất dị, bất lai, bất khứ.

Bất sinh không chỉ có nghĩa là *không sống*, vì *không sống* có nghĩa là *diệt*, do đó dịch hoá pháp đưa đến *bất diệt*; *bất diệt* không có nghĩa là không chết; do đó dịch hoá pháp đưa đến *bất thường* mà *bất thường* không chỉ có nghĩa là không còn, và *bất đoạn* không chỉ có nghĩa là không dứt, vì muốn dứt chỉ phải có cái gì làm *nhất trí*, làm *lý nhất quán*, giống nhau, *identique*, do đó dịch hoá pháp đi đến *bất dị* không chỉ có nghĩa là không khác, vì nói đến sự giống nhau, nói đến sự vô phân biệt thì phải nói đến nguồn gốc và cứu cánh, không gian và thời gian, nghĩa là làm “*rapprochement*”, “*aller auprès*”, “*approcher*”, “*approche*”, “*aller dans la proximité*”, mà đi đến giai đoạn dịch hoá *bất lai*, tức là *không đến*, mà *bất lai* không có nghĩa là *không đến*, vì muốn *đến* thì phải *đi* (*passer*) mà dịch hoá pháp là chuyển đến *bất khứ*; *bất khứ* không có nghĩa là *không đi* mà có nghĩa là ở giữa, con đường giữa, ở giữa chân không, mà chân không không phải là không gian thì làm sao nói đến việc ở, vì việc ấy kêu gọi *bất sinh* và *bất diệt*, tóm lại là bát bất và chân không không phải là không gian nên không có vị trí; đó không phải là một nơi mà mình phải đạt đến, một cái gì mình lấy và với tới: do đó “*vô sở đắc*” chính là cứu cánh của Hồ thắm.

Kệ:

Bất sinh, *diệc* bất diệt

Bất thường, *diệc* bất đoạn

Bất nhất, *diệc* bất dị
Bất lai, *diệc* bất xuất.

Chữ quan trọng trong bài kệ trên, không phải là chữ “bất” mà lại là chữ “diệc” (cũng, cũng theo); chữ “diệc” ở đây nằm trong chân trời Như Tính (“das Selbe” của Heidegger).

4. Tự do và chân không

Tự do là *Sùnyatà*: bỏ tất cả vọng kiến, chân kiến, vọng tưởng, vị trí, lập trường, mình và vô mình – *drsti*, *kalpanà*, *vikalpananta*, *vidayā*, *avidyā*.

Dịch hoá pháp là không hoá chân không, *Sùnyatà* của những kiến, định kiến, thành kiến, chấp kiến, vọng kiến (*drstis*), *Sùnyatà* không phải là hủy diệt, mà hủy diệt (not annihilation, but the negation of negation) (cf. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, trang 271).

5. Hố thẳm và Niết bàn

Niết bàn không phải là cái mình bỏ hay mình được, không phải diệt không phải trường tồn, không phải phá hủy, cũng không phải được tạo ra (trở về bát bất). Thể dụng của *Prajna* không phải thay đổi Hố thẳm bằng Cao nguyên mà thay đổi thái độ của ta trước Hố thẳm để tự dịch hoá và thể nhập Hố thẳm. Sự thay đổi vừa đứng về mặt *nhận thức luận* vừa đứng về *bản thể luận* mà đồng thời xoá bỏ tất cả nhận thức luận và tất cả bản thể luận (đây là điểm căn bản mà tôi dùng để phá hủy luận án tiến sĩ của ông T. R. V. Murti, tức là quyển *The Central Philosophy of Buddhism*, quyển sách giá trị nhất ở thế giới về *Trung Quán Luận*). Đó là Niết bàn và Luân hồi đều mà một, nghĩa là bất nhị. Kẻ chứng Nirvana là Tathàgata, *Như Lai*, người sống đời sống tự do siêu việt của Hố thẳm, sống ở chết và chết ở sống, theo nghĩa “*vivre de mort et mourir de vie*” trong *fragment 71* của Héraclite.

II. Hố thăm của ý thức mới

Nh. Tay Ngàn thân quý,

Tao vừa cho tái bản lại quyển *Ý thức mới*; dựa vào dịp tái bản lần thứ ba này, tao muốn viết đôi lời để nói lên những điều tao cần nói và đồng thời nói luôn với mày những điều tao muốn nói về mày, về tao, về tất cả bọn trẻ chúng mình.

Đây là lần đầu tiên tao viết thư cho mày và có lẽ cũng là lần cuối cùng; tao muốn dùng bức thư này để trả lời chung cho những người đã đọc quyển *Ý thức mới* của tao và đã khen hay chê về quyển ấy.

Khen hay chê, đối với tao, tao vẫn là tao, nghĩa là tao vẫn luôn luôn thay đổi từng giây phút: tao theo tao; tao thay đổi theo hơi thở của tao, theo dòng máu nóng hùng hực của tao. Nói như thế cũng có nghĩa là khen hay chê đều vô nghĩa đối với tao, vì tao vốn là một thằng kiêu ngạo và tao chẳng từng nói với mày rằng tao có thể làm bất cứ những gì mà con người đã có thể hay sẽ có thể làm được trên đời này? Shakespeare hay Goethe, Dante hay Heidegger, tao coi như những thằng hề ngu xuẩn. Tao có thể nói như thế được, vì ngày xưa tao đã từng tôn thờ những tên ấy như là những gì bất khả xâm phạm trên đời này. Ngay đến Héraclite, Parménide và Empédocle, bây giờ tao cũng xem thường, xem nhẹ; tao coi ba tên ấy như là ba tên thủ phạm của nền văn minh hiện nay; chưa nói đến Socrate, đó là một tên ngu dại nhất mà tao đã gặp trong đời sống tâm linh của tao.

Bây giờ tao muốn nói qua ý nghĩ của tao về quyển *Ý thức mới*.

Tao viết quyển *Ý thức mới* từ lúc 18 tuổi cho đến 22 tuổi. Bây giờ hiện nay tao vừa đúng 25 tuổi; mấy thời gian gần đây, tao thường nghĩ đến cái chết của tao. Tao thấy rằng nếu tao chết ngay bây giờ thì tao cũng chẳng hối tiếc một mảy may nào cả. Tao đã sống trọn vẹn với tao từng giây phút; tao đã khổ đến điên người, tao đã sợ đến run lên, tao có thể chết được ngay lúc này hay bất cứ lúc nào; đối với tao, thời gian chỉ là một hơi khói bốc lên hay một mùi thơm của con gái xông lên nồng ấm vào lúc ba giờ sáng; còn cái chết chỉ là sự sống bị lột truồng ra, như tao hay mày lột truồng con Nanou hay con Nicole tại xóm St. Denis ở cái thành phố Paris chó má này.

Tất cả những người quen biết tao đều nói rằng tao là thằng rùng rú, ích kỷ, kiêu ngạo, hoang đường, vô kỷ luật, vô lễ phép, ham ăn, ham uống, ham ngủ, ham “làm ái tình”; tóm lại tất cả những tật xấu của con người đều xuất hiện trong tao. Tao thấy họ nói đúng, nhưng nói ngược lại thì cũng đúng. Tao là một thằng mâu thuẫn cùng cực; muốn nói chuyện với tao thì đừng lý luận, vì tao có thể lý luận xuôi hay ngược gì cũng được. Chẳng hạn như mới hôm qua tao chửi André Gide, tao mắng Jean Paul Sartre nhưng ngày mai mày sẽ thấy tao ca tụng Gide đến tận mây xanh hay tỏ vẻ nồng nàn với Sartre. Tại sao tao không có quyền mâu thuẫn với tao?

Ừ, bây giờ tao hãy nói về quyển *Ý thức mới*. Tao không bất mãn cũng không tự mãn về quyển này. Nó có đời sống biệt lập của nó, giống như một con tinh trùng của tao; nó nằm đó trong hố thăm của đàn bà, nằm đó một cách biệt lập cô đơn, rồi trưởng thành, ra đời, mang tên, đi, đứng, thở, rồi lại lặp lại tất cả những gì con người đã làm hay đã không làm trong bao nhiêu muôn ngàn năm. Nhưng thường thì con tinh trùng ấy cũng chết, vừa mới sinh ra thì đã bị chết, vì đất màu không dung dưỡng nó.

Tao không muốn phê phán quyển *Ý thức mới*, vì có bao giờ mày phê phán con tinh trùng của mày, hỡi Nh. Tay Ngàn?

Nếu bây giờ tao muốn viết lại quyển *Ý thức mới*, nhất định là tao sẽ viết mạnh hơn nữa, tàn bạo hơn nữa, phũ phàng hơn nữa. Tao đã thấy rõ ràng hơn bao giờ hết rằng tao không bao giờ nên hoà nhượng, không bao giờ nên làm hoà với cuộc sống này. Tao chỉ muốn nổ tung như mười triệu trái bom nguyên tử, rồi nằm ì lẩn ra chết bấy thịt như một con rắn lửa, còn hơn là nhẹ nhàng thổ thê tình thương, nhỏ nhẹ lý tưởng cao đẹp, vân vân; tao muốn chửi thề với tất cả lý tưởng: tao chỉ muốn phá hoại và chỉ muốn phá hoại; tao cảm thấy gần gũi với những người tội lỗi hơn là với những thầy tu thánh thiện. Tao thấy rằng tất cả tội lỗi đều vô cùng cần thiết, vì tội lỗi chỉ là một ý niệm lường gạt và không có thực, cũng như chính đời tao cũng không có thực; cuộc đời tao hay cuộc đời mày cũng chỉ là những ngọn lửa của mấy cái diêm quẹt; đó là lý do cắt nghĩa tại sao tao hút thuốc quá nhiều và tại sao tao muốn bỏ hút.

Tao không thuộc vào nhóm nào, đảng nào, hội nào hết. Tao chỉ thuộc vào một chiếc lá; chiếc lá ấy là chiếc lá ngô đồng mà mày thấy rụng tại Place de la Contrescarpe, mặc dù nó hãy còn xanh mà đã rụng rồi. Mày đừng nghĩ rằng tao vừa đưa ra một câu văn thơ mộng. Không, tao thù ghét tất cả thi sĩ; thỉnh thoảng tao chỉ làm thơ để tán gái. Hoặc làm thơ để nhớ rằng Rimbaud đã chết trên gối mềm quanh hiu, để nhớ rằng tất cả thi sĩ đã bỏ xa trần gian này và thời đại này là thời đại mà thi sĩ chỉ còn là thi sĩ khi thi sĩ dám làm tội nhân đứng ngoài vòng xã hội, ngoài vòng xây dựng lý tưởng quốc gia hay nhân loại.

Thi sĩ phải là kẻ đào ngũ, kẻ phản quốc, kẻ phản bội nhân loại. Thi sĩ phải là một bậc thánh tội lỗi, một thằng khờ, một thằng điên, một thằng kiêu ngạo và ghen tị với Phật Thích Ca hay Chúa Giêsu. Thi sĩ phải là một thằng bất lực, vô danh, im lặng và ồm ồm.

Hiện bây giờ, nếu viết lại quyển *Ý thức mới*, tao sẽ bỏ Clément Rosset, Ivo Andritch và Erich Fromm. Cũng có thể tao sẽ bỏ luôn Somerset Maugham, André Gide, Federico Schmidt, Aldous Huxley, Hemingway, Jean René Huguenin.

Mới đây tao vừa đọc xong cuốn *Lettre sur les chimpanzés* của Clément Rosset (Gallimard xb. 1965), tao nổi giận muốn điên lên. Ngày trước, khi viết cuốn *Philosophie tragique*, Clément Rosset còn 20 tuổi; tư tưởng không thâm trầm, nhưng vẫn có hào khí mãnh liệt của tuổi trẻ; đó là lý do đã khiến tao cảm mến Clément Rosset; nhưng bây giờ, sau khi đã đậu thạc sĩ triết học và đã thành người lớn. Clément Rosset viết triết lý như viết bài luận rẻ tiền cho một học sinh trung học đệ nhất cấp. Quyển *Lettre sur les chimpanzés* chỉ đáng để dành cho khỉ vượn đọc, nếu loài khỉ vượn biết đọc chữ Pháp!

Còn Ivo Andritch và Erich Fromm, bây giờ tao thấy hai tên này hoàn toàn non nớt; còn về Somerset Maugham, André Gide, Federico Schmidt, Aldous Huxley, Hemingway, Jean-René Huguenin, tao thấy chỉ nên liệng họ vào cầu tiêu công cộng. Mới đây, tao đọc xong quyển *A Movable Feast* của Hemingway, tao buồn muốn khóc được. Tất cả những ngọn lửa đều tắt: đó là bi kịch của thiên tài. Một lần nữa, tao lại hiểu thêm rõ ràng ý nghĩa chuyển bỏ đi của Rimbaud.

Còn trường hợp Faulkner, Nikos Kazantzakis, Kafka, Saroyan, Thomas Wolfe, Jean-Paul Sartre thì tao đã dứt nợ với họ rồi, những tên này chỉ đáng bỏ vào một xô tối ở công cộng, dành riêng cho những mù đàn bà có chữa, dành riêng cho đàn bà đọc những lúc sắp sinh

con hay những lúc chờ chồng đi xa trở về. Tao không phải là đàn bà; tao xin gửi những tên ấy về cho đàn bà.

Còn về Thiên tông, Nietzsche và Heidegger thì tao thanh toán xong mấy tháng nay. Tao gửi Thiên tông vào một phong bì tối khẩn đề địa chỉ của bất cứ một ngôi chùa nào ở thế giới này, như ngôi chùa vàng của văn sĩ Yukio Mishima ở Nhật Bản. Về Nietzsche, tao gửi Nietzsche về một tu viện Thiên Chúa giáo; còn Heidegger thì tao coi như là một tên đóng kịch tài ba, đóng kịch mà vẫn biết là mình đóng kịch, nhưng tao đã chán xem kịch. Đọc cuốn *Sein und Zeit* của Heidegger đến mấy mươi lần, tao chỉ thấy Heidegger là kẻ giải buồn cho tao một cách kỳ thú vào những lúc tao không muốn ngủ mà chỉ muốn thức để nhớ đến đứa con gái mà tao yêu lần đầu tiên, tên là Hương, mà Hương thì không bao giờ biết tao đã khổ về cô nàng gần 10 năm nay; cô nàng tên thực là Quế Hương; khi đọc *Sein und Zeit* của Heidegger, đọc chữ *Sein* ra là *Hương*. Còn trường hợp Charles Chaplin thì tao cũng không còn thấy cười được như trước. Tiếng cười của Charlot chỉ là một tiếng khóc lật ngược; tao chỉ muốn cười là cười, khóc là khóc, chứ không lật xuôi hay lật ngược.

Chỉ còn một người duy nhất mà tao vẫn kính mến, thương yêu và quý phúc đến cùng độ; người ấy là Henry Miller, năm nay vẫn còn sống, sắp đến 75 tuổi rồi.

Tao cho rằng Henry Miller là thiên tài vĩ đại nhất của cả Đông phương và Tây phương trong suốt ba bốn ngàn năm văn hoá nhân loại. Tao cho rằng Henry Miller vĩ đại hơn Lão Tử, Héraclite, Parménide và Empédocle.

Như mày cũng đã biết rằng tao đã gặp Henry Miller tại California ở Huê Kỳ, Henry Miller nói rằng tao là Rimbaud đầu thai lại thế kỷ này! Tao không vui, cũng không buồn, vì tao tự biết rằng tao là ai và tao vẫn nghĩ rằng chỉ có tao mới có thể làm những gì mà Rimbaud chưa làm được.

Về Henry Miller, tao muốn nói lên lời tiên tri tối hậu, từ năm chục năm nữa trở đi thì Henry Miller sẽ ảnh hưởng dữ dội đến nhân loại còn hơn Jesus Christ ảnh hưởng đến Tây phương hay Phật Thích Ca ảnh hưởng đến Đông phương. Lời tiên tri của tao như lửa đánh vào máu; tao mong mày sống dai và sẽ thấy những gì tao báo trước hôm nay.

Thời gian tao ở Huê Kỳ, tao đã bỏ học, vì tao thấy những trường đại học mà tao học, như trường đại học Yale và Columbia chỉ toàn là những nơi sản xuất những thằng ngu xuẩn; ngay đến những giáo sư của tao chỉ là những thằng ngu xuẩn nhất đời; tao có thể dạy họ nhiều hơn là họ dạy tao. Qua Pháp, tao đã sống nghèo đói thế nào thì mày cũng đã biết rõ rồi; những lúc tao nằm ngủ tại những vỉa hè Paris vào những đêm đông đói lạnh, những lúc đói khổ như vậy, tao vẫn còn cảm thấy sung sướng hơn là ngồi nghe mấy thằng giáo sư đại học Yale hay Columbia giảng cho tao nghe về Aristote hay Hegel, về Heidegger hay Héraclite. Tao đọc Heidegger hay Héraclite bằng máu với nước mắt; còn mấy thằng giáo sư ấy chỉ đọc bằng đôi mắt cận thị! Những thằng ấy hiểu gì về tư tưởng mà có thể dạy tao? Bây giờ nếu có Phật Thích Ca hay Chúa Giêsu hiện ra đứng giảng trước mặt tao, tao cũng chẳng nghe theo nữa. Tao chỉ dạy tao, tao là học trò của tao và cũng chỉ có tao là làm thầy cho tao. Tao không muốn làm thầy ai hết và tao cũng không để ai làm thầy tao. Nếu tao biết rằng tao là thằng ngu thì tao sẽ đẩy cái ngu tao cho đến tận cùng, mày nghe rõ chưa?

Tao là thế nào thì tao để là thế ấy, tao thay đổi theo sự thay đổi tự nhiên của đời tao, tao sống thì tao sống, tao chết thì tao chết, tao sợ thì tao sợ, tao không sợ thì không sợ.

Cách đây mấy tháng, tao đã đưa mày đi đến Square Rapp để gặp Krishnamurti; tao nghĩ rằng Krishnamurti sẽ giúp đỡ mày nhiều, giúp đỡ mày trở lại mày, trở lại sự cô đơn cùng cực của chính đời mày để mày đừng tự lường gạt mày bằng một mớ hình ảnh, một mớ danh từ thiêng liêng và cao siêu. Ngày trước, tao thường chép lại những quyển sách của Krishnamurti để có thể đi vào ý thức của Krishnamurti một cách sâu sắc hơn, nhưng bây giờ tao cũng thấy không còn muốn nghe Krishnamurti nữa, tao thấy nét mặt của Krishnamurti hay nét mặt của Sri Aurobindo là nỗi quẩn quại cùng độ của những người chịu đóng đinh giữa lòng đời.

Tao đã chết ứ máu trên cây thập giá, bây giờ tao hồi sinh, tao chỉ chờ lúc nào mọc cánh thì sẽ bay mất.

Mày là một thằng thi sĩ nghèo nàn; tao chỉ mới quen mày có mấy tháng nay, nhưng mày đã đối đãi với tao như ruột thịt; có lẽ vì cuộc đời mày đã mang quá nhiều tủ nhục đau khổ của Hồ thắm, nên mày đã nhận ra tao và tao cũng nhận ra mày. Mày đã nuôi dưỡng tao bằng tâm hồn trong sạch thơ mộng của mày, chẳng những thế, mày cũng còn chạy đi vay tiền để nuôi dưỡng tao bằng những bao thuốc *Gauloises*, những buổi ăn trưa và chiều, những đêm say rượu trác táng ở Pigalle hay những đêm khuya trụy lạc ở Strasbourg St. Denis, những buổi chiều lang thang lê lết qua vườn Luxembourg, những chiều mây trắng hoang mang dưới nhà thờ Saint Germain des Prés, những buổi cà phê đen đắng tim ở Montparnasse và những đêm rượu đỏ mưa men trên những hè phố quê người.

Nay mai, tao sẽ rời bỏ Paris để lang thang đến đất trời Ý Đại Lợi, Hy Lạp hay Tây Tạng hay bất cứ một giải đất mơ hồ nào ở cuối trái đất, tao vẫn còn giữ lại màu xám đậm đà ở Paris, trong đó có màu của đôi mắt mày, đôi mắt nửa đêm nửa ngày của *Ý thức mới*, của một thứ mây mai vừa hiện trên bầu trời sắp sáng, “một khung trời mừng mủ” như một lần mày đã gọi thế, phải không Nh. Tay Ngàn?

Paris, ngày 19 tháng 8 năm 1966

III. Biểu tượng về hổ thẳm trong tư tưởng Nāgārjuna

1. Đối tượng của quán sát

Chữ *quán* hay *quan* là một chữ quan trọng trong tư tưởng Phật giáo. Quán là xem, nhìn xem một cách chú ý. *Trung Quán* trong *Trung Quán Luận* là quán về *Trung*, nghĩa là *Quán Niết bàn*.

Đọc lại chương XXV, của *Trung Quán Luận*, phần *Quán Niết bàn*:

*Nhược nhất thiết pháp không,
Vô sanh vô diệt giả
Hà đoạn hà sở diệt,
Nhi xưng vi Niết bàn?*

Đối tượng của quán sát chính là quán sát; đối tượng chính là biểu tượng; biểu tượng chỉ Hổ thẳm bằng con đường dịch hoá pháp: Biểu tượng không phải là Hổ thẳm trên bình diện Tục Đế (*samvrti-satya*); biểu tượng tự phá hủy biểu tượng để nhảy thẳng vào Hổ thẳm trên bình diện Chân đế (*paramārtha-satya*); Hổ thẳm chính là *nhất thiết*, nói rõ hơn chính là *nhất thiết pháp* mà *nhất thiết pháp* chính là *không*: sùnya.

Câu đầu của bài kệ đặt lên đối tượng của sự quán sát và đồng thời phá hủy chính đối tượng ấy, vì đối tượng là Niết bàn mà Niết bàn không phải là đối tượng: Niết bàn chỉ là Niết bàn khi đối tượng, biểu tượng, hình tượng, ảnh tượng đã được phá hủy toàn triệt.

Câu đầu chứa đựng tất cả ý nghĩa của *Trung Quán Luận*: “*nhất thiết pháp không*”.

“Nhất thiết” dịch ra chữ Phạn là *Sarva* “pháp” tức là “*dharma*”, “không” là “*Sùnya*”. Ba chữ “*Sarva*”, “*dharma*” và “*Sùnya*” là ba chữ quan trọng trong tư tưởng Phật giáo.

Câu đầu gồm năm chữ:

“Nhược nhất thiết pháp không”.

Chữ quan trọng nhất trong câu trên là chữ “*nhược*” có nghĩa là “*ví bằng*” nói lên tính cách giả định của ngôn từ, của biểu tượng.

Đối tượng của quán sát được xây dựng trên sự giả định của biểu tượng, cứu cánh của sự giả định ấy là tự phá hủy tính cách giả định và giả danh để nhảy thẳng vào Hổ thẳm của chân lý.

Chữ *quán* trong *quán niết bàn* mang ý nghĩa huyền bí, gần gần như chữ *vision mystique* của Tây phương hoặc chữ *voir* của Teilhard de Chardin (cf. *Le Milieu Divin*, Editions du Seuil, 1957, trang 25).

2. Ý nghĩa của toàn thể

Chữ “*nhất thiết*” (tất cả, hết thảy) gần ý nghĩa “*en panta*” của Héraclite; trong bài *Tín tâm minh* của tổ Tăng Xán của Thiên tông, chúng ta thấy *nhất thiết* được định nghĩa rõ ràng như vậy:

nhất tức nhất thiết
nhất thiết tức nhất.

“Toàn thể” ở đây không có nghĩa nói chung tất cả các thể: đây là Hồ thẳm phân chia sự khác nhau giữa Nāgārjuna và Hegel (cf. *Phénoménologie de l'esprit*, cuốn I, bản dịch của Hyppolite, tr.18); *nhất thiết* ở đây chính là Tính; chính câu đầu trong bài kệ đã nói rõ là “nhất thiết pháp”; do đó “nhất thiết” chính là Tính, Tánh; “nhất thiết pháp” chính là Pháp Tánh, Pháp Tính.

3. Tương thể giữa pháp và không

“Nhất thiết pháp không” có nghĩa là “pháp tánh là không”; nói khác đi, *Tánh* là *Không*, mà *Pháp* cũng là *Không*. Tương thể giữa *Pháp* và *Không* là tương thể giữa *Không* và *Không*; nói khác đi là *Không* của *Không* hay *Không Không* (Sūnyata-Sūnyata)

4. Con đường của biểu tượng

Con đường của biểu tượng chỉ có giá trị trên thực tế; biểu tượng là hình ảnh; con đường cũng là hình ảnh; con đường của *Trung Quán Luận* là hình ảnh của Hồ thẳm, mà Hồ thẳm thì hoàn toàn siêu việt, không phải là hình ảnh; do đó tất cả con đường, tất cả biểu tượng, tất cả hình ảnh đều là những giới hạn của đời sống ý thức; những giới hạn ấy mở phương trời cho tôi thấy Hồ thẳm, cho tôi xem, chú ý xem “bản lai diện mục”: “bộ mặt thực” của tôi chính là Niết bàn; *quán Niết bàn* tức là giải phóng toàn triệt, không còn phải bị trói buộc vào biểu tượng, không còn phải đi trên bất cứ một con đường nào hết, dù là con đường chân lý.

5. Biểu tượng về Niết bàn

Tại sao gọi là Niết bàn, tại sao lại gọi tên cho cái không có và không tên? Không sinh không diệt thì tại sao phải *đoạn* mà tại sao nói đến *sở diệt*. Hãy để ý chữ *hà* trong câu

hà đoạn *hà* sở diệt
nhi xưng vi Niết bàn?

Chữ *hà* là chữ quan trọng đánh dấu sự trở về của biểu tượng trong sân khấu biểu tượng; chữ *hà* (làm sao, thế nào, đâu?) cũng không có lý do tồn tại, vì Niết bàn cũng như đoá hồng của nhà thần bí Angelus Silesius mà Heidegger dùng mở phương trời cho tư tưởng trong quyển *Principe de Raison* để phá hủy nguyên tắc, đi vào Nguyên lý của chính tiến trình biểu tượng để đưa Tính thể nhảy vào Hồ thẳm: “*Sein: der Abgrund*” (cf. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, p.93).

Niết bàn không còn là biểu tượng, gọi là Niết bàn là gọi tên cho cái gì không tên mà cũng chẳng có thực thể (bhāvasūnyatā), mà cũng không vô thể (abhāvasūnyatā).

Kết luận thì *Niết bàn* chỉ là *Nhược*, mà *Nhược* chính là giả định, giả danh, vì thế chữ Phạn có chữ “paramārtha-sūnyatā” để chỉ rằng Niết bàn *không có thực*, mà không có thực không có nghĩa là *không có*, vì vốn là *vô sinh* và *vô diệt*, nói gọn lại là:

“nhất thiết pháp không”.

mà chữ Phạn là:

“sarvadharmasūnyatā”

Tóm tắt lại một cách mâu thuẫn và siêu lý thì biểu tượng về Niết bàn cũng chính là Niết bàn.

IV. Bóng tối của hố thẳm

Các ngài mong đợi những gì? Ngay bây giờ, ngay phút này, tại đây, các ngài mong đợi những gì? Chúng ta có đang *sống* không? Có “hiện sinh” không? Có phải chúng ta đã sống quá dễ dãi không? Chúng ta sợ một đời sống lưỡng lự.

Sống là sống lưỡng lự, ngập ngừng, do dự. Phải lưỡng lự, phải hoàn toàn lưỡng lự trong cuộc sống. Hết lưỡng lự là bắt đầu hết sáng tạo; hết lưỡng lự là rơi vào sự nhất định, bị trói buộc vào ý niệm, hết lưỡng lự là bắt đầu chạy đều như một máy điện, bắt đầu đi thẳng; sống là đi vòng, lang thang, đi quanh quẩn, chứ không phải đi thẳng: con đường tắt là con đường của người tầm thường; người sáng tạo là người lang thang lưỡng lự trên một con đường thực dài, con đường quanh co, con đường không về thành phố, con đường băng qua rừng, qua suối, qua núi cao; con đường về Hy Mã Lạp sơn, không phải Hy Mã Lạp sơn của Tây Tạng. mà là Hy Mã Lạp sơn của nỗi lưỡng lự vô biên trong tâm hồn; con người ngập ngừng lưỡng lự là kẻ đi trong đêm tối vào lúc ba giờ khuya, trên một con đường vô tận, con đường không định hướng, con đường yêu ma, con đường chênh vênh giữa một ngàn hố thẳm.

Hãy đập nổ tất cả ngôi sao trên trời để cho bóng tối làm một vớ con đường, hãy đập nổ hai con mắt để hai bàn chân trở thành con đường của bóng tối; tắt cả ánh sáng đều lường gạt; tắt cả mặt trời, mặt trăng, tắt cả ngôi sao đều là kẻ thù của người sáng tạo. Kẻ sáng tạo là kẻ đi một mình trong lưỡng lự cùng cực. Sống lưỡng lự là sống liều lĩnh, sống bạt mạng, sống lưỡng lự là bước đi dò dẫm và ý thức đến độ đứt gân máu rằng mỗi bước chân là một hố thẳm không đáy; chỉ cần một giây, một tiếng tích tắc, một tiếng đập tim là cuộc đời biến thành Tính Mệnh và sự chết là cử chỉ cuối cùng, đồng thời cũng là cử chỉ đầu tiên, cử chỉ sáng tạo đầu tiên của tất cả thiên tài, của tất cả con người nghệ sĩ trên mặt đất này.

Sống lưỡng lự là nói ầm ớ, nói ấp úng, nói không ra lời, vì sự diễn đạt chỉ là diễn đạt hữu hình, bên ngoài hữu hình là vô hình; thi sĩ là người lưỡng lự bước đi với vô hình; thi sĩ là người nói không ra lời mà vẫn phải nói; nói trôi chảy, nói thông suốt rõ ràng, nói dễ dàng là chỉ bước đi trên con đường tắt, nghĩa là không còn lưỡng lự. Do đó, ngôn ngữ trở thành dụng cụ và biến thành một mớ mồm mép ba hoa lá nhai; người ta nói và nói quá dễ dàng, có thể nói về bất cứ cái gì và lời nói đã trở thành tuyên truyền và tất cả những diễn giả, tất cả những thuyết trình viên chỉ là những kẻ quảng cáo rẻ tiền và con người sinh ra đời trong nông cạn, làm việc trong nông cạn, sống trong nông cạn và chết đi trong nông cạn.

Phải sống lưỡng lự, phải nói không ra lời, phải nói ầm ớ, nói ấp úng, phải nói khó khăn như thế thì nói mới là cử chỉ tối hậu, nói mới là sự chinh phục của ý thức, nói mới là bước đi giữa hư vô và trên Hố thẳm, có thể thì nói mới có nghĩa bị đặt trước sự sống và sự chết, có thể Ngôn Ngữ mới trở thành thiêng liêng, Ngôn Ngữ mới là Nguyên Ngôn, mới là lời nói đầu tiên và cuối cùng của một người cô đơn cùng cực, của một người đã sống và chết cùng độ căng thẳng thần kinh, của một người mà ý thức hấn nổ tung như một triệu mặt trời chấn động.

Các ngài đợi mong những gì?

Tôi không nói về tư tưởng hiện sinh mới và tư tưởng Thiền của nhóm Beatniks ở Greenwich Village và ở Saint Germain des Prés. Tôi khinh bỉ nhóm Beatniks; tôi khinh bỉ tất cả thiền sư; tôi khinh bỉ tất cả triết lý hiện sinh. Tôi không nói về một đề tài, mà tôi chính là đề tài. Tôi xin mời các ngài làm một vớ đề tài, các ngài không phải nghe về hiện sinh mới và

Thiền, mà các ngài là hiện sinh mới và Thiền, vì tất cả ý nghĩa tối hậu của tư tưởng hiện sinh mới và tư tưởng Thiền là nằm ngay giờ phút này, tại nơi đây; giờ phút này là giờ phút tuyệt đối linh thiêng, người nói và người nghe chỉ là một người, các ngài nói trong tôi và tôi nghe trong các ngài.

Các ngài đang nghe những gì?

Tất cả chúng ta đều không biết nghe; nghe không có nghĩa là để đồng ý hay bất đồng ý, để phủ nhận hay chấp nhận; nghe không có nghĩa là phê phán, nghe không phải là để so sánh những gì ở hiện tại với những gì mình đã hình dung ở quá khứ. Sống lưỡng lự có nghĩa biết nghe, nghe nổi chết trườn mình qua cơ thể, nghe tiếng ồn ào của cơ khí đang tàn phá bầu trời và trái đất, nghe sự sợ hãi ngự trị trong con người và biến con người thành một cái gì bần tiện nhất, xấu xa nhất trên đời.

Các ngài có đang sống sợ hãi không? Các ngài sợ dư luận, các ngài sợ người ta nghĩ về các ngài như thế này, thế kia; các ngài sợ nhà tù, sợ ám sát, sợ tai nạn, sợ thất bại; các ngài sợ điên loạn, sợ mất quân bình, các ngài sợ nguy hiểm, sợ chết. Các ngài có dám lao mình xuống Hồ thẳm hay không? Các ngài có dám lao mình xuống núi lửa hay không? Hồ thẳm đây chính là hồ thẳm của tâm hồn mình, núi lửa đây chính là núi lửa hùng hực của ý thức mình. Con đường đi đến tự do toàn triệt là con đường lao xuống hồ thẳm và núi lửa. Chỉ khi nào chúng ta dám liều lĩnh, dám bạt mạng, dám yêu hồ thẳm, dám yêu núi lửa, chỉ lúc ấy chúng ta mới được mọc cánh và mới được hưởng mùa nở sao ngâý ngất trong phương trời mây đen tuyệt đối và vô hạn.

(Bài này đáng lẽ đã được đọc lại tại Viện Đại học Vạn Hạnh để mở đầu niên khoá giảng dạy Triết lý tỷ giáo, nhưng nhờ một cơn khủng hoảng tâm tư, trong buổi diễn thuyết ấy, tôi đã nói ầm ớ khác đi hoàn toàn để tránh cho thánh giả khỏi rơi vào Hồ thẳm của Hư vô mà thiền sư Ngộ Ấn ở thời Lý gọi là “Diệu Tính Hư Vô”.)

V. Hố thăm của chiến tranh quê hương

Để thu thập thêm những ý kiến, những cảm nghĩ về 12 năm phân ly, ban chủ biên *Đối Thoại* đã chia nhau đến phỏng vấn một số những nhân vật đại biểu cho nhiều khuynh hướng chính trị, nhiều tầng lớp xã hội ở đây, và xin trả lời về 3 đề mục:

- Nguyên nhân của sự phân ly;
- Hậu quả của sự phân ly;
- Cuộc chiến hiện nay có thể giải quyết được vấn đề phân ly hay không?

(cf. nguyệt san *Đối Thoại* do sinh viên Văn khoa Sài Gòn chủ trương, số mùa Xuân 1967, trang 85-102).

Ở trên là ba câu hỏi của nguyệt san *Đối Thoại* về chiến tranh quê hương.

Đối với chiến tranh quê hương, tư thế của tôi đã được diễn bày hai lần bằng Anh ngữ:

1. trong quyển *Dialogue*, với nhan đề là: *The ontological background of the present war in Vietnam (an open letter to Henry Miller)*;
2. trong tạp chí *Tin Tưởng* ở Paris vào năm 1966, với nhan đề là: *Mediation upon the Vietnamese War*.

Lần trả lời này là lần thứ ba và cũng là lần cuối cùng; từ đây trở đi, tôi đã dứt khoát với chiến tranh Việt Nam, chiến tranh Việt Nam đã chấm dứt trong lòng tôi và cũng đã chấm dứt từ hai ngàn năm trăm năm trước vào lúc Anaximandre bắt đầu khai mở mật nghĩa của chữ “adikia” trong tư tưởng Tây phương; hai ngàn năm trăm năm trôi qua trong lịch sử nhân loại và mật nghĩa của chữ “adikia” vẫn nằm trong tối, vì thế chiến tranh lan rộng tàn phá khắp hoàn cầu, mà chỉ có dân Việt Nam là nạn nhân trầm trọng nhất, bởi vì ngữ thể của chữ Nôm lại là mẫu tự La tinh và chứa đựng tất cả tiềm lực cho cuộc thí điểm của kỹ thuật và cơ khí. Bây giờ tôi đã nhìn thấy rằng tôi đang tham dự một trận chiến tranh còn tàn khốc gấp một triệu lần trận chiến ở Việt Nam; đó là trận chiến trong tâm hồn trước Hố thăm vô hình, mà Rimbaud gọi là “trận chiến tâm linh” (cf. *Adieu in un Saison en Enfer*).

Người nào muốn đánh giấc ở Việt Nam thì cứ đánh giấc, nhưng xin đánh giấc với tinh thần của *Bhagavadgītā*. Và đây là một mật ngữ khác bằng chữ Phạn, trích từ đoạn 38 chương II của *Bhagavadgītā*:

sukhadukhe same krivā
lābhālābhau jayājayau
tato yuddhāya yujyasva
nai'vam pāpam avāpsyasi

Đoạn Phạn ngữ ở trên và chữ “adikia” của Anaximandre là những mật ngữ của Đông phương và Tây phương, vì thế không nên dịch ra chữ Việt: không nên biến đổi mật ngữ thành hiển ngữ. Mật ngữ chỉ có thể trở thành hiển ngữ khi nào con người không còn chạy trốn Hố thăm.

Sau đây là lời trả lời của tôi đối với những câu hỏi của nguyệt san *Đối Thoại*. Trả lời nhưng không trả lời gì cả, nhưng thực sự thì đã trả lời tất cả, vì lời nói đã được đặt về Uyên nguyên của toàn thể văn minh nhân loại. Chỉ tiếc là người đặt câu hỏi lại là người không biết cách hỏi, cũng như tất cả những phóng viên báo chí đều là những người không biết hỏi, bởi

vì ngôn ngữ đã sa đoạ trở thành dụng cụ cho thông tin và không còn là tiếng vọng heo hút ngàn đời của hố thẳm. Báo chí là nơi người ta ba hoa lải nhải, kết bè lập nhóm, lăng mạ, đánh điểm ngôn ngữ: điều đó khiến ta hiểu tại sao Paul Valéry không bao giờ đọc báo. Phóng viên nhà báo như nhân vật chính không tên của William Faulkner trong quyển *Pylon* lại là trường hợp ngoại lệ: ông khinh bỉ tin tức, khinh bỉ những biến cố quan trọng của thời sự. Đó là những mặt nghĩa kỳ diệu của Faulkner.

Tất cả đối thoại đều vô nghĩa, vì đối thoại có nghĩa là phản thoại, nói một cách triết lý hơn thì đối thoại chỉ là “Gegenantrag”.

Và đây là độc thoại của tôi, của một người không biết nói và khi nói thì chỉ nói một mình để chỉ cho mình nghe.

Các ngài còn muốn hỏi nữa không?

P.C.T.

Tất cả mọi câu hỏi, dù là câu hỏi tầm thường nhất trong đời sống, đều đòi hỏi sự suy tư tuyệt đối của người hỏi và của người trả lời. Biết cách đặt câu hỏi và biết cách trả lời đều chứa đựng ý nghĩa của việc biết cách đặt mình trước, ngang và trong sự việc và sự vật; nói một cách khác, đặt lại tương thể giữa người và thể, giữa cá thể, tập thể, tư thể và toàn thể, giữa Tính Thể và Thể Tính. Trả lời Một là trả lời TẤT CẢ. Tính thể của Tất Cả là gì? Tính Thể của Thể Tính là gì? Trả lời được những câu hỏi này là trả lời được tại sao có sự việc về 12 năm phân ly. Mười hai năm phân ly nằm trong hai ngàn năm trăm năm phân ly của lịch sử Tây phương, của Vận Mệnh Tính Thể Tây phương.

- “12 năm” nằm trong Thời Tính (*Zeitlichkeit*).
- “phân ly” nằm trong Ly Tính (*Entfremdung*).

Muốn hiểu ý nghĩa của 12 năm phân ly chỉ cần suy tư lại từ nền tảng tư tưởng, từ Lai tính (*Ereignis*)

của Suy Thể từ Héraclite đến Heidegger.

1. *Nguyên nhân*: Đi tìm “nguyên nhân” của bất cứ một sự việc nào là chỉ bị trói buộc vào vòng tròn trùng lý của tư tưởng, tư tưởng theo điệu tiền tưởng (*vorstellen*) và bị điều động bởi thể điệu “*Gestell*” mà ông André Préau dùng chữ “*Arraisonnement*” để dịch chữ “*Gestell*” trong quyển *Vorträge und Aufsätze* của Heidegger; do đó, không thể đi tìm nguyên nhân của chính nguyên nhân của việc đi tìm kia.

2. *Hậu quả*: Cả “nguyên nhân” và “hậu quả” đều nằm trong phạm trù “causalié”, mà phạm trù này cũng nằm trong thể điệu “*Gestell*” hay “*Arraisonnement*”; do đó, đi tìm nguyên nhân và đi tìm kết quả chỉ là đi tìm bản chất của chính sự đi tìm của mình, nghĩa là phải đặt lại tính thể (essence) của chính sự có mặt của người tìm; nói dễ hiểu hơn là đặt lại giới hạn của nguyên lý (principe), nhất là nguyên lý về nền tảng (Grund), thu gọn lại trong câu của Leibniz: “*principium reddendae rationis sufficientis*”, việc này đã được Heidegger đề cập rõ ràng sâu sắc trong quyển “*Der Satz vom Grund*” (Neske, Pfullingen, 1957), tôi không cần phải nói lại dài dòng.

3. *Chiến tranh hiện tại có giải quyết được sự phân ly này không?*

Câu hỏi thứ ba này đã được tôi trả lời tiềm tàng trong hai câu hỏi trên, bởi vì sự “giải quyết” cũng thuộc vào thể điệu “Gestell” (Aarraisionement) mà thể điệu này đã được *thể hiện* mãnh liệt bằng cơ khí và kỹ thuật hiện đại (technique moderne), được điều động bởi luận lý học vi tế, mang tên là “logistique moderne” mà Việt Nam là nơi chứng kiến và thể nhận bằng máu, lửa và nước mắt. Chiến tranh không giải quyết mà *Hoà bình cũng không giải quyết*, vì Chiến tranh và hoà bình là hai ý niệm thuộc về thể điệu “Gestell” và đại diện cho thể điệu này là *tư tưởng con người hiện đại*, tức là thể điệu tiền tưởng (vorstellen – représentation). Đặt lại tính thể của tư tưởng (l’essence de la pensée), nhất là tư tưởng tính toán (pensée), nhất là tư tưởng tính toán (pensée calculante) là giải quyết được tất cả sự phân ly của con người thời đại, trong đó kể luôn sự phân ly 12 năm của Việt Nam.

Kết luận:

Tất cả câu trả lời của tôi có tính cách *như ở ngoài đề*, sự thực là không phải thế. Những câu trả lời tôi *bới đào ngay Hố thẳm của tư tưởng, của con người tư tưởng*.

Do đó, con người có biết suy tư và biết suy tư ngay căn bản suy tư của mình không? Đó là câu hỏi quan trọng, vô cùng quan trọng.

Song thoại (dialogue) chỉ có giá trị là khi song thoại được đặt trên tính thể của ngôn ngữ (l’essence du langage) vì *“sự vật chỉ trở thành và xuất hiện trong tiếng, trong ngôn ngữ”* (cf. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, p. 10); ý thức được như vậy thì người nói, người hỏi và người trả lời cùng nói lên tính cách Như Nhất (das Selbe) của đời sống và từ đó kinh nghiệm suy tư của tư tưởng gia vĩ đại (như Maitre Eckhart hay Heidegger) cùng trở về xuất hiện lại trong cuộc song thoại thông thường nhất trong đời sống con người, dù là người Việt Nam, dù là trong hoàn cảnh Việt Nam, hoàn cảnh mà *Đối Thoại* gọi là 12 năm phân ly.

VI. Hố thăm của chân lý

Từ lâu rồi con người yêu ánh sáng, thờ phượng ánh sáng, chờ đợi ánh sáng. Người ta thường nói ánh sáng chân lý, đồng hoá ánh sáng với chân lý. Ngay cả Heidegger cũng thất bại trong nỗ lực suy tư bên ngoài ánh sáng: trong *Aus der Erfahrung des Denkens*, Heidegger nói đến “*ánh sáng của thể tính*”. Gần đây, Heidegger đẩy mạnh tư tưởng đến một bước nữa: làm mai mối cho bóng tối và ánh sáng gặp nhau nơi khoảng rừng thưa mà Heidegger gọi là “*Lichtung*” (khoáng lâm, khoáng xứ); mặc dù Heidegger đã cố gắng giải thích rằng *không phải ánh sáng đã tạo ra “Lichtung”*, nhưng Heidegger vẫn chưa thể bỏ “khoáng lâm” mà đi vào “huyền lâm”.

Mấy ngàn năm đã suy tư về ánh sáng, bao giờ tôi mới suy tư và suy tưởng về bóng tối? Đến bao giờ có thể gọi *bóng tối của chân lý*? Novalis đã kêu gọi đêm tối để chạy trốn ban ngày. Còn tôi, tôi làm thế nào để nhìn thấy đêm tối đang vồ chụp ban ngày; giữa ánh sáng le lói của mặt trời, tôi nuôi dưỡng bóng tối và không chạy trốn ánh sáng. Suy tư trong tương lai phải là suy tư về bóng tối mà không bị quan và không ủy mị. Bóng tối làm mạnh khoẻ ý thức và đời sống của tất cả loài hoa dại. Đừng để bóng tối làm nơi cầu cứu của tất cả sự mệt mỏi. Bóng tối là máu me, máu nguồn của tất cả những dòng máu trong cơ thể con người và sinh vật. Bóng tối cũng là máu của mặt trời. Mặt trời thiếu máu thì mặt trời sẽ nổ banh xác như con chuột cống bị xe cán giữa đường phố Sài Gòn.

VII. Henry Miller

con người đã nhảy qua hố thẳm

Cuối năm 1966, tạp chí *Synthese* ở Bruxelles có tổ chức một số đặc biệt kỷ niệm sinh nhật bảy mươi lăm năm của văn hào Henry Miller; trên mấy chục nhà văn ở hoàn cầu đã cộng tác vào số tạp chí đặc biệt ấy; Henry Miller có viết thư riêng mời tôi cộng tác vào số đặc biệt trên và yêu cầu tôi đả kích ông nếu thấy cần thiết; làm thế nào đả kích Henry Miller cho được: đả kích Henry Miller không khác gì đả kích mười triệu ngôi sao trên trời.

Henry Miller đã cứu tôi sống từ mười năm nay; nếu không tình cờ đọc được tác phẩm của Henry Miller chắc chắn là tôi đã điên hoặc đã tự tử từ lâu rồi. Dưới đây là bài tôi viết về Henry Miller để cộng tác vào số đặc biệt của tạp chí *Syntheses* ở Bruxelles, nguyên tác bằng Anh văn, xin khỏi dịch lại Việt ngữ, vì không tiện trong tình trạng kiểm duyệt hiện nay.

Ecce homo: Henry Miller fire for fire

Heidegger is the mole on the penis of Jesus Christ and the birthmark under the armpit of the Buddha. He is also the present incarnation of Milarepa. I want to destroy all the libraries all over the world so that the divine presence of Henry Miller might be felt ecstatically by those who want to taste the strange elixir of the Inscrutable when Dementia and Rapture are being lost amidst the spasmodic orgasms of nouns, adjectives, verbs and adverbs.

Henry Miller is greater, far greater than Shakespeare, Dostoyevsky, Whitman, Nietzsche, Heidegger, Goethe or any other geniuses ever existed on earth.

To think the term of "greater" or "not greater" is completely impertinent here as we come across another undiscoverable domain.

To say that Henry Miller is the greatest genius of the whole history of Western and Eastern Culture is only a way of using the verbal process to express what is inexpressible and inevitable.

Angels and devils would have written and dispatched a message entitled "The Birth of the Intangibles from the Spirit of Henry Miller".

Henry Miller is that which is and that which is not. He is the Real and the Unreal. I have to let him BE and NOT-BE.

Writing and talking about him is Meditation upon Silence through Silence itself.

Phạm Công Thiện
Paris, August, 1966

HỒ THẨM SIÊU HÌNH HỌC PHÁ HỦY TƯ TƯỞNG HEIDEGGER^[2]

Phần mở đầu

Thực sự bắt đầu đọc Heidegger từ năm 1959; từ năm 1959 cho đến năm 1969, mười năm đã trôi qua, mười năm đã bay đi như một tiếng chim kêu trong giấc ngủ; mười năm đọc Heidegger, mười năm chèo thuyền trên dòng sông và bao giờ chỉ còn lại “Một con đường giữa đám bèo nổi trên mặt nước” như một câu thơ cuối của Bạch Cư Dị, 浮萍一道開

Viết quyển này, muốn nhìn lại một lần cuối, bỏ lại đằng sau một lộ trình kéo dài mười năm; năm 1959 cũng là năm thực sự bắt đầu đọc Henry Miller và theo đạo Phật Thiền: Henry Miller dạy sống, đạo Phật Thiền dạy thở và Heidegger dạy chết. Đã sống, đã thở, nhưng chưa chết. Cái chết bây giờ chắc cũng xinh xinh như khi hái về một bông sen trắng 怱株白蓮迴.

Khi viết xong quyển này, từ đây trở đi, sẽ không bao giờ đọc Heidegger nữa và cũng sẽ không bao giờ nhắc lại hoặc nói về Heidegger nữa. Sẽ quên Heidegger như quên một đôi giày cũ vứt đi ở một nơi nào đó trên trái đất. Trước mặt đang mở ra những con đường rộng, những con sông dài. Trước mặt đang hiện lên những cánh đồng lúa mọc đồng đồng, những nội cỏ hoa vàng, những khu rừng bông màu trắng. Muốn cảm tạ cuộc đời, nhưng trước khi cảm ơn đời sống, hãy lật ngược đời sống, lật ngược nhờ những gì phù phiếm, ngu dại, vô ích, khô khan, mốc meo, phủ bụi. Qua những gì khô khan khờ dại nhất, một dòng sông mộng mị sẽ được trả lại cho mình, sau khi mình đã nếm mùi vị của một mặt trời cay đắng và đã trải qua cơn đau của một con trăng tàn bạo.

16, VI, 1969

A. Hố thăm siêu hình học

1. Chính danh

Nhan đề *Hố thăm siêu hình học* không phải do tác giả tự đặt bày ra, đó chính là dụng ngữ của Heidegger; nơi trang 194 ở quyển *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger có quy chiếu vấn đề *Hố thăm siêu hình học*, tức là *Abgrund der Metaphysik* (*l'abîme de la métaphysique*), chữ *Abgrund* có thể dịch là *Hố thăm* hoặc *Huyền uyên* 玄淵, *Áo uyên* 奧淵, *Thiên uyên* 天淵, *Vô căn* 無根, *Vô đế* 無底; chữ *Metaphysik* có thể dịch là *Siêu hình học* 超形學, *Siêu vật học* 超物學, *Siêu hữu học* 超有學, *Siêu tính học* 超性學, *Hình nhi thượng học* 形而上學.

Chữ Hy Lạp *meta ta physika* dùng để gọi một số đề phẩm của Aristote đã trở thành một môn học quyết định trọn vẹn truyền thống văn hoá Tây phương, *meta ta physika* của Hy Lạp trở thành *Metaphysica* của La Tinh, *Metaphysik* của Đức, *Metaphysics* của Anh, *Métaphysique* của Pháp. Tại sao chữ *Metaphysik* (*Metaphysics*, *Métaphysique*) thường được giới học giả Việt Nam dịch là *Siêu hình học*? Tại sao chỉ có cách dịch này là thịnh hành thông dụng? Điều này nói lên một khả tính nào hiển hiện và những khả tính nào còn được ẩn giấu? Theo tôi, cách dịch trung chính nhất để diễn tả ý nghĩa *meta ta physika* của Hy Lạp và *Metaphysica* của La Tinh là *Siêu thể học* 超體學; những học giả và dịch giả đầu tiên của Nhật và Tàu đã không hiểu ý nghĩa sử mệnh trọn vẹn của *Metaphysica* (*metaphysics*, *Metaphysik*, *Métaphysique*) vì họ không phải là những tư tưởng gia hoặc triết gia thực sự thấu hiểu ý nghĩa truyền thống *Metaphysica* của Tây phương, cho nên họ đã dịch sai chữ *Metaphysica* là *Siêu hình học* hoặc *Hình nhi thượng học* hoặc *Huyền học*; họ đã dịch sai vì họ đã vội vàng đồng hoá ý thức Hy Lạp-La Mã (Tây phương) với đạo học Trung Hoa; chính sự đồng hoá vô ý thức này đã bị qui định từ tính cách vong bản của giới trí thức Nhật và Tàu ở thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX. Giới trí thức Việt Nam, khi mới bắt đầu thâm nhập những giá trị mới của văn minh Tây phương, đã lười biếng bắt chước Nhật và Tàu, rồi mượn lại những chữ dịch sẵn thông dụng trong giới học giả Nhật, Tàu. Đó là lý do tại sao chữ Việt càng lúc càng mất tinh thần để trở nên tạp nhạp. Tây không ra Tây, Tàu không ra Tàu, Việt không ra Việt.

Chữ *hình* trong *Siêu hình học* gọi cho chúng ta ý nghĩa của chữ *Hình* 形. trong *Kinh dịch* (*hình nhi hạ dã vị chi khí... hình chi thượng dã vị chi đạo*) mang một ý nghĩa tượng hình hài thanh sâu thăm siêu việt khác hẳn ý nghĩa *physis* trong ý nghĩa *meta ta physika* của Hy Lạp. Đứng trên bình diện ngôn ngữ học và ngữ pháp học, vấn đề tinh nghĩa thường khi không quan trọng bằng quán lệ thông dụng, chữ dịch sai mà được người ta quen dùng thì vẫn được chấp nhận hơn là dịch đúng mà không ai dùng. Vấn đề tinh nghĩa không thành vấn đề lắm đối với ngôn ngữ thông dụng, nhưng đối với vấn đề tư tưởng thì dịch sai một li là tư tưởng đi lạc hướng một dặm. Riêng đối với trường hợp Heidegger thì lại là một trường hợp đặc biệt nhất, vì cả sự nghiệp tư tưởng của Heidegger trong sáu mươi năm trời thật ra chỉ là cố gắng dịch lại tất cả những chữ chính yếu của truyền thống Hy Lạp (Tây phương). Tất cả triết gia và tư tưởng gia đều là những “dịch giả”: Platon dịch lại Héraclite và Parménide. Aristote dịch lại Platon; Kant, Hegel, Heidegger dịch lại triết lý Hy Lạp.

Heidegger đã đem lại một cái nhìn mới lại đối với ý nghĩa của *meta ta physika*, tức là “dịch” lại ý nghĩa của chữ ấy, chúng ta cũng cần phải dịch lại một số chữ Hán-Việt, chẳng hạn nơi đây thay vì quen gọi *Siêu hình học*, chúng ta hãy dịch lại là *Siêu thể học*.

Nhan đề *Hố thăm siêu hình học*, quyển này chỉ có tính cách “giả danh”, ý nghĩa trung chính của nó phải được hiểu là *Hố thăm siêu thể học*.

2. Chính ngữ

Ngôn ngữ của quyển này luôn luôn có tính cách uyển chuyển và biến động. Dụng ngữ thường gồm những chữ mới được tạo ra để ứng vật và ứng việc; có dùng những chữ cũ đi nữa thì những chữ cũ này cũng mang ý nghĩa mới, chẳng hạn chữ *Tính* trong quyển này không có liên hệ gì với chữ *Tính* trong Trung Dung hoặc *Tính* hiểu theo Tống Nho, cũng như chữ *Suất Tính* trong quyển này cũng không liên hệ gì với ý nghĩa *Suất Tính* trong Nho giáo. Tác giả quyển này không bao giờ lập dị, cố tạo ra những chữ mới hoặc những chữ cũ với những ý nghĩa mới; ngôn ngữ của tác giả là ngôn ngữ của một người ý thức cùng độ sự sa đoạ của ngôn ngữ thông dụng. Tất cả tư tưởng của Heidegger là trở về với *Ngôn ngữ* được hiểu như *Chính Ngữ*, *Chân Ngữ*, *Nguyên Ngữ*, *Nguyên Ngôn*, *Chính Ngôn*, *Chân Ngôn*. Heidegger đưa tư tưởng phụng sự cho chính ngữ, nguyên ngôn. Vấn đề quan trọng nhất trong tư tưởng Heidegger là vấn đề về *bản tính, thể tính, của ngôn ngữ (ngôn tính)*; Heidegger đã sử dụng ngôn ngữ Đức một cách quyết liệt bạo động triệt để; ông tạo ra những chữ mới; ý nghĩa mới ở đây phải được hiểu là ý nghĩa ban đầu, ý nghĩa nguyên thủy, ý nghĩa nằm ngay tại nguồn, nơi căn nguyên của vạn hữu.

Ngôn ngữ Việt Nam hiện nay đang sa lầy, vì giới trí thức Việt Nam không bao giờ hội thông được với căn nguyên của tinh thần Đông phương và tiếp thông được với căn thể của lý trí Tây phương. Điều kiện tối thiểu cho bất cứ người Việt Nam nào muốn viết về Heidegger là phải sử dụng chữ Việt một cách vừa “nghệ sĩ” vừa phải tinh mật và tinh nghĩa, cũng phải luôn luôn phải hội giao với không khí huyền mật của ngữ tính nguyên nguyên. Viết về Heidegger, điều kiện sơ đẳng là phải tránh dùng “những ý tưởng sáng sủa và biện biệt” theo diệu tri nhận “clare et distincte percipere” của Descartes, vì chính Heidegger đã xác định: “Từ sự đồng thanh âm hưởng với *certitudo* mà ngôn ngữ của Descartes đạt được sự đồng khí quy hưởng của một *clare et distincte percipere*” (Aus der Gestimmtheit auf diese *certitudo* empfängt das Sagen Descartes’ die Bestimmtheit eines *clare et distincte percipere*).^[3]

Ngôn ngữ của Heidegger không có tính cách đồng thanh âm hưởng với *Certitudo* của Descartes; do đó, người viết về Heidegger phải ý thức triệt để rằng càng cố gắng trình bày Heidegger một cách sáng sủa rõ ràng dễ hiểu, mạch lạc, “theo điệu giáo khoa học đường”, thì càng xuyên tạc lộ trình huyền nghĩa của Heidegger, nhưng trái lại cố ý lập dị làm cho khó hiểu thì tất nhiên không thể là sự việc chính yếu của tư tưởng.

Tư tưởng theo Heidegger, có nghĩa là Cảm Tạ. Tư tưởng chỉ chuyển hoá thành ra Cảm Tạ, khi nào Tư tưởng phụng sự cho Ngôn Ngữ và chuyển hoá ngôn ngữ thông dụng thành ra ngôn ngữ diệu dụng của Trò Đùa, khả dĩ thể hiện được tính cách viên dung đơn giản của thiên, thần, nhân, địa.^[4]

3. Chính ngôn

Tư tưởng muốn chuyển hoá thành Cảm Tạ thì phải phụng sự cho Chính Ngôn. Chính Ngôn là Tính ngôn. Tính ngôn là Ngôn ngữ của Tính thể như những cụm mây là những cụm mây của bầu trời: “*Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind*”.^[1] Tính phận của tư tưởng là phải thu phối ngôn ngữ để cho lời nói đơn giản được thể hiện (*Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen*), lời nói đơn giản được thể hiện qua sự tinh mật của việc suy tư lập thức (*die Strenge der Besinnung*), qua sự thậm ngôn (*die Sorgfalt des Sagens*), và qua sự kiệm ngữ (*die Sparsamkeit des Wortes*). Heidegger đã thể hiện ba đức tính trên trong chính ngôn kiệm phác sau đây: nơi trang 162 trong quyển *Wegmarken*:

Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muss das künftige Denken lernen.

(Nhưng Tính thể – Tính thể là gì? Tính thể là chính Tính thể. Đó là điều mà tư tưởng ngày mai phải học cách thể nghiệm và học cách nói).

Từ sáu mươi năm nay, Heidegger chỉ bận tâm đến một chữ duy nhất, đó là chữ *Sein*, nghĩa là *Tính Thể*. Mỗi bận tâm thực sự bắt đầu từ năm 1927 với quyển *Sein und Zeit* cho đến tác phẩm cuối cùng mới xuất bản vào năm 1967, quyển *Wegmarken*. Trên ba mươi tác phẩm dày và mỏng, trên sáu mươi năm trời tập trung tư tưởng một cách bướng bỉnh sâu thẳm, Heidegger chỉ xoay tất cả mọi sự vào một chữ *Sein*. Bỏ chữ *Sein* ra ngoài tác phẩm của Heidegger thì không khác gì bỏ chữ *Đạo* ra ngoài tư tưởng của Lão Tử. Vậy *Sein* là gì? (*Doch das Sein – was ist das Sein?*). Heidegger bảo rằng tư tưởng trong tương lai phải học thể nghiệm và học nói; “*Sein* là chính *Sein*” (*Es ist Es selbst*). Tính thể là gì? Tính thể là chính Tính thể. Nói như thế thì *gần như* không nói gì cả. Bất cứ người nào viết về Heidegger thì phải học cách thể nghiệm và học cách nói: “Vậy Tính thể là gì? Tính Thể là chính Tính thể”. Muốn thể nghiệm và muốn gọi được như vậy không phải là chuyện dễ mà lại là một việc vô cùng khó khăn, vì người thể nghiệm và người nói ấy phải trải qua bao nhiêu cơn đau bệnh tàn tạ của ngôn ngữ thông dụng để rồi mới biết được thể nào là *kêu*, thể nào là *gọi*, thể nào là *nói*; nói tiếng nói ban đầu, nói tiếng nói chính yếu, tiếng nói nghiêm trọng quyết định tính mệnh của con người trên mặt đất.

Điều kiện tối thiểu đối với bất cứ người nào muốn viết hay muốn nói về Heidegger là phải ý thức triệt để rằng *gần như không có gì để nói cả*. Đây không phải là sự bất lực của tư tưởng hay bất lực của ngôn ngữ diễn đạt mà chính lại là “sức lực trầm lặng của khả tính” (“*Die stille Kraft des Möglichen*”) khả tính không phải khả tính (possible) của một khả thể (possibilitas), không phải tiềm thể (potentia) như bản thể (essentia) của một hiện thể (actus) của sinh thể (existentia) mà đó là chính Tính Thể (*sondern das Sein selbst*)^[2]. “Sức lực trầm lặng của Khả Tính” (*Die stille Kraft des Möglichen*) là một lời nói đầy ý nghĩa trong những lời nói đầy ý nghĩa nhất của Heidegger, William Barrett cho rằng lời nói ấy chứa đựng ý nghĩa chủ yếu điều động tư tưởng Heidegger^[3] nhưng chính Sartre đã lạm dụng ý nghĩa từ ngữ ấy để xuyên tạc Faulkner^[4] vì Sartre đã hiểu sai “khả tính” thành ra “khả thể” hay “tiềm thể” (và tất cả sự sai lầm trầm trọng của Sartre bắt đầu từ sự xuyên tạc ấy). Muốn viết hay muốn nói về Heidegger thì cần phải tập sống với “sức lực trầm lặng của khả tính”, nghĩa là trước hết hãy tập sống trong những gì không có tên, những gì vô danh (*dann muss er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren*);^[5] có thể thì mới mong “Tính tương cận”, “in die Nahe des Seins”. Nếu một mai con người có về đến gần bên Tính thể thì phải “*hy ngôn tự*

nhiên”, phải ít nói hay có nói nhiều đi nữa thì chỉ nói có một điều duy nhất: *điều đáng nói nhất là con người chưa biết nói*. Chỉ có những thi sĩ mới là những kẻ biết nói, nói lời nói nguy hiểm quyết định sự lưu trú của con người trên mặt đất. Còn những người không phải là thi sĩ vẫn chưa biết nói. “Ngôn ngữ vẫn từ chối không để cho loài người nhận ra được thể tính của ngôn ngữ” (Die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen) (*Wegmarken*, trang 150).

4. Chính nghĩa

Chính nghĩa là Chính đạo. Trong khoảng mười lăm năm gần đây, Heidegger thường nói và dùng nhiều lần chữ *Weg*, nghĩa là *Con Đường*, tức là *Đạo*. Trong lời tựa mở đầu quyển *Wegmarken*, viết tại Freiburg i. Br. đầu mùa hạ năm 1967, Heidegger đã viết chữ *Weg* đến bốn lần mà không viết chữ *Sein* một lần nào cả. Điều này đáng cho chúng ta suy nghĩ. Con đường tư tưởng Heidegger càng lúc càng đi sâu vào “huyền chi hựu huyền”, càng lúc Heidegger càng ít nói hay có nói đi nữa thì vẫn là nói mà không dùng ngôn ngữ thông thường, không dùng ý nghĩa thông lệ: chính nghĩa được phục hồi cùng với sự “qui căn”. Khi đã qui căn rồi thì nói nhiều chỉ thêm đau lòng thôi. Không còn gì đau lòng và “cao đạo” cho bằng lời nói bi đát và bi tráng của Khổng: “Ta muốn *không* nói gì cả” thực ra nói cho cùng tận thì Khổng “vô vi” hơn Lão và chính Lão mới “hữu vi” hơn Khổng. Nói rất nhiều để rồi một sớm mai hồng bỗng nói: “Ta muốn *không* nói gì nữa cả”. Khi nói về Nietzsche, Heidegger viết: “*Tốt hơn là các ngài nên tạm thời hoãn lại việc đọc Nietzsche và trước hết các ngài nên nghiên cứu Aristote trong mười hoặc mười lăm năm*” (Darum ist es ratsam. Sie verschrieben die Nietzschelektüre einstweilen und studieren zuvor zehn oder fünfzehn Jahre hindurch Aristoteles)^[10]. Bắt chước Heidegger, chúng ta cũng nên nói: “*Tốt hơn các ngài nên tạm thời hoãn lại việc đọc Heidegger và trước hết các ngài nên nghiên cứu Khổng Tử trong mười hoặc mười lăm năm*”. Có hiểu được Khổng thì ta mới hiểu được Lão và có hiểu được Khổng Lão thì may ra mới hiểu sự im lặng “mặc như lôi” của Phật. Chúng ta phải bỏ ra mười hoặc mười lăm năm để nghiên cứu Không vì hiện nay Đông phương đã mất gốc, đã trụi lá. Không còn gì chua xót và mỉa mai cho bằng sự *đảo ngược chính nghĩa* trong câu chuyện sau đây giữa Heidegger và một nhà trí thức Nhật Bản mà Heidegger có ghi lại trong tập *Unterwegs zur Sprache* (Trên đường về ngôn ngữ) (Pfullingen, Neske, 1958).

Heidegger và nhà trí thức Nhật Bản bắt đầu câu chuyện và ngậm ngùi nhắc lại một người bạn đã mất, bá tước Nhật Bản, tên là Kuki; trước kia, bá tước Kuki đã từng là sinh viên của Heidegger trong nhiều năm trời. Nhà trí thức Nhật Bản cho Heidegger biết về Kuki; từ ngày Kuki về Nhật, ông ấy chỉ giảng dạy về nghệ thuật và thi ca Nhật Bản, ông ấy đã áp dụng *Thẩm mỹ học Tây phương* để tìm hiểu nghệ thuật và thi ca Nhật Bản. Heidegger đau đón liền vội hỏi ngay:

"Ông ấy đã cần phải làm cái việc như thế sao? Ông ấy lại đi cầu cứu *thẩm mỹ học* sao?"

"Tại sao không?" Nhà trí thức Nhật Bản trả lời và tỏ vẻ ngạc nhiên.

Heidegger đau đón giải bày:

"Vì *thẩm mỹ học* là môn học đã xuất phát từ tư tưởng Tây phương, xuất phát từ *triết lý Tây phương*, và tất nhiên những thứ này vẫn hoàn toàn xa lạ với tư tưởng Đông phương."

Nhà trí thức Nhật Bản đồng ý với Heidegger nhưng vẫn cho rằng Đông phương cần phải áp dụng những môn học Tây phương.

Heidegger đau đớn hỏi lại:

“Nhưng tại sao? Tại sao Đông phương các ông lại cần phải dùng *Thẩm mỹ học Tây phương* chứ?”

Nhà trí thức Nhật Bản ngây thơ trả lời:

“Bởi vì *Thẩm mỹ học Tây phương* có thể cung cấp cho chúng tôi những ý niệm cần thiết để lãnh hội nghệ thuật và thi ca của đất nước chúng tôi.”

Heidegger đau đớn hỏi lại:

“Đông phương phải cần có *những ý niệm* sao?” Nhà trí thức Nhật vui sướng trả lời:

“Vâng đúng vậy, từ ngày chúng tôi tiếp xúc với tư tưởng Tây phương thì chúng tôi mới ý thức rằng ngôn ngữ của chúng tôi thiếu hẳn thể lực của hệ thống ý niệm, thiếu hẳn thể lực phân giới *những đối tượng* và giao hệ chúng với nhau một cách phân minh.”

Heidegger thất vọng đau đớn hỏi lại:

“Có thực ông nghiêm trang cho rằng đó là *điều thiếu thốn* trong ngôn ngữ các ông?”

Câu chuyện giữa Heidegger và nhà trí thức Nhật Bản còn tiếp tục, nhưng chúng ta hãy ngừng nơi đây, vì có tiếp tục nữa thì chỉ thêm đau lòng thôi. Nhà trí thức Nhật Bản trên cũng là tượng trưng cho những nhà trí thức Đông phương hiện nay, đặc biệt là những nhà trí thức Việt Nam.

Một người như Heidegger, đứa con của Tây phương, đã nắm cái học của truyền thống Tây phương trong mười đầu ngón tay, mà lại làm kẻ bình vực cho Đông phương, đang khi đó thì những nhà trí thức Đông phương lại làm con thiêu thân chui mình vào ngọn đèn huyễn hoặc của Tây phương?

Đến bao giờ Đông phương mới trở về gốc rễ của mình? Chỉ có một chính nghĩa duy nhất đó là “qui căn”, có *qui căn* thì mới dốc lòng giữ được im lặng (“thủ tinh dốc”). Chúng ta chỉ “phục mệnh” cho Đông phương khi nào chúng ta đã “qui căn viết tĩnh” (*Đạo đức kinh*, XVI).

Hố thẳm Siêu hình học xuất phát từ Hố thẳm của Siêu thể học Tây phương và là Hố thẳm của toàn thể truyền thống văn hoá Tây phương. *Phá hủy tư tưởng Heidegger* là *phá hủy cùng với sự phá hủy của chính Heidegger*, phá hủy Heidegger trong sự tự phá hủy của chính truyền thống văn hoá Tây phương. Đằng trước con đường của Heidegger còn có Héraclite, Parménide, Eckhart, Nietzsche, Rimbaud, đằng sau con đường của Heidegger còn có Henry Miller. Sau Heidegger chỉ còn có Henry Miller, và sau Henry Miller chỉ có sự im lặng Hố thẳm.

Lúc bấy giờ, nói như Heidegger, “Ngôn ngữ không còn là một sự thể mà con người đang chiếm hữu mà *chính Ngôn ngữ lại chiếm hữu con người*”^[11]. Lúc bấy giờ, nói như Heidegger, con người không hỏi nữa mà “chính Tính thể hỏi trong con người”:

– “*Es*” *fragt im Menschen*.^[12]

Nói một cách “qui căn” thì *con người không còn “vấn đạo” mà chính đạo lại vấn con người*. Một tư tưởng gia vĩ đại của Việt Nam mà ít người Việt Nam nào để ý, đó là Thượng sĩ Huệ trung Trần Quốc Tảng ở đời nhà Trần^[13]. Thượng sĩ Huệ trung, một thiền sư của Việt

Nam có nói một câu mà chắc chỉ có Heidegger ở nền văn minh Tây phương thế kỷ XX mới hiểu nổi tất cả ý nghĩa tối cao tột đỉnh:

"Thế nào là đạo?"

"Đạo không có trong câu hỏi
Câu hỏi không có trong đạo."

如可是道
道不在問
問下在道

B. Chính nghĩa của sự phá hủy

1. Nền tảng của sự phá hủy

Có một câu của Heidegger, một câu làm nền tảng cho mọi cuộc phá hủy trên đời này, một câu thật gọn nói lên sự thất bại cao lớn của Heidegger, cũng đồng thời nói lên sự vĩ đại bi tráng của Heidegger, câu nói ấy đã được Heidegger nói lên sau khi ông đã phá hủy tư tưởng Heidegger, câu nói đen tối sâu thẳm, thăm thẳm như Hố thẳm, “*uyên uyên kỳ uyên*”, 淵淵其淵 đó là câu nói giản dị này:

“Không ai có thể nhảy qua chính bóng mình”.

(Keiner springt über seinen Schatten).^[14]

Heidegger viết câu trên để nói về sự phá hủy của Nietzsche nhưng đồng thời nói luôn về chính sự phá hủy của Heidegger đối với Nietzsche và đối với cả truyền thống Tây phương? Nietzsche không thể nhảy qua bóng của Nietzsche mà Heidegger cũng không nhảy qua được chính bóng của Heidegger. Bất cứ kẻ nào muốn phá hủy tư tưởng Heidegger thì cũng không thể nhảy qua được chính bóng hắn. *Như thế nền tảng của sự phá hủy cũng có nghĩa là sự phá hủy chính nền tảng ấy*; ở đây không phải là “chơi chữ”, việc “chơi chữ” tất nhiên không phải là sự việc chính yếu của tư tưởng: câu vừa rồi chỉ muốn diễn tả ý nghĩa trừu tượng sau đây: *căn thể của hư vô có nghĩa là hư vô của chính căn thể ấy*; nói theo ngôn ngữ của Heidegger trong tập *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938): “*Tính thể là căn tính* (Grund) trong chân lý của tính thể nhưng lại cũng là một căn tính mà không có căn để, căn tính được hiểu như là vô căn, tức là “*Hố thẳm*” (Abgrund). Căn tính được hiểu như là Hố thẳm lại đồng thời là “*căn tính mà không phải là căn tính*” (Ungrund); nó che lấp và chôn vùi chính sự lập căn của nó và nó chỉ là “*nguyên căn*” (Urgrund) khi được hiểu là Hố thẳm và như là căn tính mà không phải là căn tính”.

Theo tinh thần triệt để của câu này thì nền tảng của sự phá hủy là căn tính, nhưng điều khó khăn nhất trong việc phá hủy tư tưởng Heidegger là: chính Heidegger đã tự phá hủy một cách triệt để rồi, vì chính Heidegger đã ý thức rằng căn tính phải được hiểu như là “*Hố thẳm*” (Abgrund). Như vậy chỉ còn có một cách duy nhất là nhảy. Phá hủy chỉ là phá hủy bên này biên giới, nhảy qua biên giới là Hố thẳm: Hố thẳm gọi sự phá hủy xuống lòng đời, Hố thẳm là căn tính của sự phá hủy, phá hủy căn tính không có nghĩa là phá hủy Hố thẳm mà chỉ có nghĩa là phá hủy sự phá hủy, mà phá hủy sự phá hủy thì chỉ có nghĩa âm u là: *Hố thẳm lên tiếng kêu gọi Hố thẳm*.

Trở lại ngôn ngữ bình thường thì *phá hủy tư tưởng Heidegger* có nghĩa là biết hỏi một cách “*uyên uyên kỳ uyên*” hơn cả câu hỏi của Heidegger. Nói theo Heidegger ở trang cuối cùng quyển *Einführung in die Metaphysik*:

“Biết hỏi có nghĩa là: biết chờ đợi, dù là chờ đợi trọn một đời... Điều chính yếu là đúng thời, nghĩa là đúng lúc và có được một sự kiên chí chính đáng.” (Fragen können heisst: warten können, sogar ein Leben lang... Die rechte Zeit, d.h. der rechte Augenblick und das rechte Ausdauern)^[15].

Biết hỏi “*uyên uyên kỳ uyên*” hơn cả Heidegger là biết hỏi theo cách “*hiếu vấn*” 好問 của vua Thuấn, *biết chờ đợi* theo “*sĩ mệnh*” 俟命 (đợi mệnh), *đúng thời* theo “*thời trung*” 時中, *đúng lúc* theo “*trung tiết*” 中節, *sự kiên chí chính đáng* theo “*đốc hành*” 篤行.

Biết hỏi là biết chờ đợi, dù chờ đợi trọn đời (Fragen können heisst: warten können, sogar ein Leben lang). Sự phá hủy triệt để nhất được thành tựu nơi Niềm Chờ Đợi “uyên uyên kỳ uyên, hiệu hiệu kỳ thiên”, niềm chờ đợi bên Hồ thẳm của Thiên Thanh (Hoelderlin: *Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder ...*) như một lần đã được nói lên nơi trang cuối cùng của chương II của quyển *Im lặng hố thẳm*, 1967.^[16]

Tư tưởng chính yếu, tư tưởng *trung tính*, đưa dẫn đến sự chờ đợi, sự chờ đợi “thăm thẳm như Hồ thẳm, lồng lộng như trời cao” 淵淵其淵浩浩其天. Khi đi vào lãnh vực trung tính của tư tưởng thì tất cả mọi sự bài bác, phủ nhận, phá hủy đều trở nên ngớ ngẩn, ngờ đại, khờ khĩnh, vô nghĩa (Alles Widerlegen im Felde des wesentlichen Denkens ist töricht)^[17]. Trong lãnh vực của đồng thể (l’identique) và dị thể (le différent) thì sự phá hủy chỉ bị lệ thuộc vào luận lý học, nhưng trái lại trong lãnh vực của Nhất tính và Đồng tính (domaine de l’un et du Même) thì sự phá hủy chỉ có nghĩa khi mình thấy được sự vô nghĩa của chính sự phá hủy. Nền tảng của sự phá hủy là tính thể của chân lý, mà “tính thể của chân lý là chân lý của tính thể” (das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens)^[18]. Đây không phải chỉ là việc “đảo ngược chữ nghĩa” một cách dễ dãi, đây cũng không phải là lời nói mang ý nghĩa thông thường; trái lại, đây là lời nói của sự chuyển tính (die Sage einer Kehre) ngay trong lòng sử tính của Tính thể (innerhalb der Geschichte des Seyns).^[19]

2. Sự phá hủy nền tảng

Giữa sự phá hủy và nền tảng hiện ra một Hồ thẳm ngăn cách: đó là sự ngăn cách giữa sự phá hủy nền tảng và nền tảng của sự phá hủy. Đây không phải là biện chứng pháp, vì biện chứng pháp chỉ có thể xuất hiện *sau sự ngăn cách Thiên Uyên* ấy. Ý nghĩa của *Thiên Uyên* 天淵 trong Khổng học đã bị xuyên tạc trong mấy ngàn năm cũng như chính nghĩa của *Trung Dung* 中庸 từ mấy ngàn năm đã bị xuyên tạc ở Á Đông, vì “trung dung bất khả năng” 中庸不可能 là “bất khả năng” là giải thích ý nghĩa của “hoặc được” 或躍 trong hào cử tứ quẻ Kiền của Kinh dịch: đây là nói lên giây phút trầm trọng bi tráng nhất của Khổng Tử. Theo tôi, “trung dung” phải được hiểu như có ẩn nghĩa là “được”, “trung dung” không có nghĩa là chiếc cầu bắc qua giữa “uyên uyên kỳ thiên” “hiệu hiệu kỳ thiên” mà lại chính là “được” (cái nhảy, le saut, Satz). Tất cả sự vĩ đại bi tráng của Khổng Tử^[20] là nằm nơi tâm điểm này, vì giữa sự phá hủy và nền tảng hiện ra một Hồ thẳm. “Trung dung” không phải là nền tảng ở giữa “thái quá” và “bất cập” mà là một cái nhảy phóng từ nền tảng; không thái quá, không bất cập không có nghĩa là chuẩn bị để nhảy; hào cử tứ của quẻ Kiền trong Kinh dịch: “hoặc được tại uyên” 或躍在淵 mang nghĩa “được tại uyên” là “nhảy vào Hồ thẳm”. Khổng Tử muốn nhảy và muốn chuẩn bị cái nhảy cho thiên hạ, nhưng thiên hạ lại không chịu nhảy và xuyên tạc “sự chuẩn bị để nhảy” của Khổng Tử thành ra một “chủ thuyết trung dung” đứng lì lại trên bờ và che lấp phủ vùi Hồ thẳm. Từ khi Hồ thẳm bị che lấp vùi đi thì người ta bắt đầu nói nhiều đến “xây dựng”, “thiết lập”, và sợ hãi khi nghe nói đến “phá hủy”, “phá hoại”, “hủy diệt”, rồi càng lúc ý nghĩa uyên nguyên của sự phá hủy đã chìm mất và sự phá hủy chỉ còn có hai ý nghĩa: hoặc phá hủy một cái gì đó để xây dựng một cái gì đó, hoặc phá hủy để mà phá hủy.

Sự phá hủy nằm trong hai ý nghĩa này, hai nghĩa tuy khác nhau, nhưng thực ra chỉ là một; *phá hủy để xây dựng và phá hủy để phá hủy* đều có nghĩa là “bất khả năng” của một cái nhảy: *không thể nhảy qua chính bóng mình*. Chỉ có thể nhảy qua bóng mình là nhảy vào Hồ thẳm (được tại uyên), nhưng chỉ có thể nhảy vào là khi nào tương quan giao hệ giữa *sự phá*

hủy và nền tảng phải được hội thông trong tư tưởng như là bị Hố thăm ngăn cách mà vẫn thân cận nhau trong Đồng tính: *đồng tính* ấy có nghĩa là *nền tảng của sự phá hủy chính là sự phá hủy của nền tảng*; đồng tính không phải là đồng thể, *sự dị biệt thể tính* phải được hiểu như là *đồng tính của thể tính* tức là *Như tính*, vì thể *sự dị biệt thể tính* (la Différence ontologique) phải được hiểu *như thế*: Hố thăm phải được hiểu như là Hố thăm, như là chính Hố thăm (Es ist Es selbst).

Nền tảng là để đứng mà nhảy, và nhảy là nhảy vào nền tảng, phá hủy là nhảy để đứng, nhưng xây dựng là đứng để nhảy; nhảy để đứng và đứng để nhảy là chuẩn bị cái nhảy tối hậu. Chuẩn bị cái nhảy tối hậu thì phải biết chờ đợi “biết hỏi, biết chờ đợi, dù là chờ đợi trọn đời”.

Khoa học nền tảng và tư tưởng phá hủy chỉ có tương giao trung tính là khi nào Hố thăm giữa khoa học và tư tưởng, giữa nền tảng và sự phá hủy, được hiểu như là Hố thăm không thể lấp đầy được. Heidegger đã chỉ tổ dấu hiệu của con đường: “Từ những nền khoa học cho đến tư tưởng thì không có chiếc cầu bắc ngang nào cả, mà chỉ có một cái nhảy. Cái nhảy đưa mình, chẳng những qua tới bên bờ khác nhau, mà còn là một chỗ lưu trú hoàn toàn khác hẳn. Cái gì tự mở bày ra với sự lưu trú ấy thì không để cho *chứng minh* được, nếu chúng mình có nghĩa; suy luận diễn dịch từ những tiền lập thuận ứng và nhờ sự hỗ trợ của cả chuỗi lý lẽ, từ những mệnh đề phán từ quan thiết với sự trạng...”^[21]

Phá hủy đúng nghĩa là phá hủy tối hậu, không có nghĩa là phá hủy bằng cách “chứng minh” (démontrer) mà có nghĩa là “chỉ tỏ” (montrer) bằng dấu hiệu (Signe). Dấu hiệu, chữ Đức gọi là *Zeichen*,^[22] Heidegger trong *Sein und Zeit* đã định nghĩa: “Một dấu hiệu *chỉ tỏ* điều được chỉ tỏ” (Ein Zeichen zeigt auf das Gezeigte)^[23]. Phá hủy là đặt nền tiền lập trong chân lý tương hoà ứng thuận thì chỉ có nghĩa khi sự tương hoà ứng thuận (Übereinstimmung) này được đặt nền tảng nơi sự tương giao, tương quan, tương tính, giao tính (Beziehung) “*Bất cứ sự tương hoà ứng thuận* nào cũng đều là một sự tương quan giao tính, nhưng không phải bất cứ sự tương quan giao tính nào cũng là một sự tương hoà ứng thuận” (*Jede Übereinstimmung ist eine Beziehung. Aber nicht jede Beziehung ist eine Übereinstimmung*). Sự chỉ tỏ dấu hiệu là một tương giao, nhưng không phải là sự tương hoà ứng thuận giữa dấu hiệu với điều được tỏ bày (*aber keine Übereinstimmung von Zeichen und Gezeigtem*).^[24]

- Hết -

[1] “Siêu hình” và “Siêu hình học” là những tiếng đã bị bôi nhọ. Hơn nữa dịch “métaphysique” là “siêu hình” hay “siêu hình học” là dịch ép, vì chính chữ “hình” đã là “siêu hình”, vì “hình” là siêu thực (danh từ Đức gọi là *Bild*. Xin đọc cuốn *Holzwege* của Heidegger, chương *Die Zeit des Weltbildes*). Tôi xin đề nghị dịch chữ “Métaphysique” là “Siêu thể học”, nghĩa là vượt lên trên thể và tính thể để trở về Tính (Sein) của Heidegger hay Chân Ngôn (Logos) của Hécralite (mà Heidegger gọi là *Ontologie*: theo nghĩa uyên nguyên là nối liền đồng hoá Sein với Logos, vì thể ontologique nên dịch là tính ngôn; chữ Hy Lạp *to on*: tính, *logos* : ngôn).

[2] Bài này chính là bài diễn thuyết tại Trung tâm Văn hoá Đức quốc, ngày 9 tháng 11 năm 1969 nhân dịp kỷ niệm sinh nhật tám mươi của Heidegger.

[3] Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1966, trang 27.

[4] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954 (*Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, trang 214).

[5] Martin Heidegger, *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt, 1967, trang 194.

[6] Martin Heidegger, *Wegmarken*, trang 148.

[7] W. Barrett, *What is Existentialism*, Grove Press, N. Y, 1964, trang 166 (“The silent power of the possible”, one of his most telling phrases, is the keynote to his thought).

[8] Sartre, *Situations I*, trang 70 – 80.

[9] Heidegger, *Wegmarken*, trang 150.

[10] M. Heidegger, *Was heisst Denken?* M. Niemeyer, Tübingen, 1961, trang 70.

[11] Cf. Egon Vietta, *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, Stuttgart, 1950, trang 74.

[12] Vietta, *op. cit*, tr. 88.

[13] Thượng sĩ Huệ Trung, *Ngũ Lục*, Trúc Thiên dịch, Đại Học Vạn Hạnh xuất bản 1968.

[14] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, trang 152.

[15] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, trang 157.

[16] *Im lăng hố thẳm*, An Tiêm, 1967, trang 103.

[17] Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Mai, 1951, trang 23 sq.

[18] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1954, trang 26.

[19] *Vom Wesen der Wahrheit*, trang 26.

[20] Richard Wilhelm, chú giải hào cửu tứ của quẻ kiền trong Kịch Dịch: “một khả tính song đôi được bày ra cho vĩ nhân: hoặc vĩ nhân có thể bay bổng lên cao và đóng vai trò quan trọng ở đời, hoặc vĩ nhân có thể rút lui về với nỗi cô đơn và tu dưỡng bản thân. Hoặc vĩ nhân theo con đường của kẻ anh hùng cái thế hoặc theo con đường của đạo sĩ ẩn dật” (Richard Wilhelm, *I Ging, Das Buch der Wandlungen*, E. Diederichs, 1967, trang 29: Eine doppelte Möglichkeit liegt vor dem bedeutenden Mann: entweder sich aufzuschwingen und im grossen Leben massgebend zu sein oder sich zurückzubilden: der Weg des Helden oder des verborgenen Heiligen)

[21] *Vorträge und Aufsätze*, 1954 trang 134.

[22] *Hố thẳm tư tưởng*, 1967, trang 55 – 73.

[23] *Sein und Zeit*, 1960, trang 215.

[24] *Sein und Zeit*, 1960, trang 215.