



NHỮNG SUY TƯ THẦN HỌC VIỆT NAM

Giáo Sư Trần Văn Đoàn, Taiwan National University

MỤC LỤC

ĐÔI LỜI CẢM TẠ.....	8
CHƯƠNG I: DẪN NHẬP MỘT SUY TƯ THẦN HỌC.....	21
1. Thần Học trong quá trình lịch sử	22
1.1. Định Nghĩa Thần Học.....	22
1.1.1. Thứ nhất	25
1.1.2. Nói cách chung.....	25
1.1.3. Như chúng tôi đã nhắc qua.....	28
1.2. Những Khó Khăn.....	29
1.2.1. Thần như là Đối tượng của cái Học	29
1.2.2. Thần Học và Nhân Học	34
1.2.3. Sự Diễn Biến của Thần Học	39
2. Đi tìm một lối nhìn khác về Thần học.....	46
2.1. Thần và Thánh	48
2.2. Lối nhìn Đông phương	51
3. Lối nhìn Việt.....	55
3.1. Yếu Tính và Nguyên Lý	56
3.2. Nguyên Lý Siêu Hình - Triết Lý Tam Tài	57
3.3. Nguyên Lý Tâm Linh - Thánh Tính của Con Người ..	61

3.4. Nguyên Lý Tương Quan - Tương Quan Tính của Con Người.....	66
3.5. Nguyên Lý Thực Hành.....	70
Tạm Kết.....	73

CHƯƠNG II: NHO GIÁO VÀ KITÔ GIÁO NGUYÊN LÝ ĐỐI THOẠI.....75

1. Tương nhập, Hội nhập hay Sát nhập?	77
2. Từ Tương tới Khắc - Lịch sử cuộc tranh chấp	85
2.1. Từ Khách Tới Bạn: "Hữu bằng tự viễn phương lai" .85	
2.2. Matteo Ricci và Phương Pháp Hội Nhập	89
2.3. Từ Bạn tới Thù: Khi Chủ Nhân Bị Quên Lãng.....	92
(1) Sự Khác Biệt về Mục Đích.....	93
(2) Can Thiệp Nội Bộ.....	94
(3) Sự Sai Lầm về (Phương Pháp) Sách Lược và Chiến Lược.....	96
2.4. Chính Sách Truyền Giáo	98
2.5. Vụ Án Nghi Lễ hay Tranh Chấp Quyền Lợi?.....	101
2.6. Nội Ưu Ngoại Dâu.....	102
3. Cuộc Đối Thoại Chéo Căng Ngõng.....	106
3.1. Khi Ông Nói Gà Bà Nói Vịt.....	106

3.2. Tâm Thức Độc Tôn hay Tranh Chấp giữa Chủ và Khách.....	109
3.3. Khi Giới Sỹ Phu Tỉnh Giác Mộng Hồng Lôu	112
3.4. Tân Nho: Lý Trí, Khoa Học, Ái Quốc và Đạo Ngoại Lai	116
4. Điều Kiện đi tới Hội Nhập.....	118
4.1. Trở Lại Khởi Điểm.....	118
4.2. Đi Tìm Ngôn Ngữ Chung.....	119
4.3. Đi Tìm Mục Đích Chung Cho Cuộc Đối Thoại	124
4.4. Đi Tìm Phương Thế Khoa Học Chung.....	127
Kết Luận	128
CHƯƠNG III: SINH TỬ TRONG NHO GIÁO	131
1. Những ngộ nhận về Tôn Giáo tính của Nho giáo	131
2. Thiên Đế, Thiên Mệnh, và Thiên Nhân Tương dữ.....	137
3. Sinh và Tử trong Luận Ngữ.....	140
3.1. Phản Đối Cái Chết Nghịch Tự Nhiên.....	141
3.2. Phê Bình Cái Chết Vô Nghĩa	143
3.3. Chấp Nhận Tất Nhiên Tính của Cái Chết	144
3.4. Diễn Trình của Chết và Sống.....	145
4. Biện Chứng Sinh Tử.....	145
4.1. Ý thức về cái chết.....	146

4.2. Ý Thức về Sinh Mệnh	149
4.3. Hoàn Tất Sinh Mệnh	152
5. Tạm Kết: Suy tư về mặt thể luận	153

CHƯƠNG IV: MẶT THỂ LUẬN TRONG CA DAO TỤC NGŨ.....156

1. Có Một Nền Mặt Thể Luận trong Tư tưởng Việt hay không?	156
2. Những Sai Lầm trong Tư Duy Thần Học	160
3. Mặt thể hay Lai thể	163
4. Thế Sinh Quan.....	166
4.1. Mục Đích	168
Cùng Đích.....	176
5. Lịch Sử Tính	177
6. Tạm Kết - Tận Thế và Mặt Thể	183

CHƯƠNG V: SÁT NHẬP - HỘI NHẬP BẢN CÁCH HÓA.....184

1. Dẫn Nhập.....	185
1.1. Euntes Docete Omnes Gentes	185
1.2. Giảng Dạy hay Đồng Hóa?	186
1.3. Mẹ và Thầy hay Chủ và Nô.....	188

2. Sát Nhập.....	191
2.1. Sát Nhập.....	193
2.2. Phá Bỏ Văn Hóa	194
2.3. Thiên Chúa chi Thành hay Pháo Đài	199
3. Gia Nhập (Hội Nhập Văn Hóa) và Hội Nhập (Bản Vị Hóa)	201
3.1. Nguyên lý Gia nhập (Participio) của Hội Nhập Văn Hóa.....	202
3.2. Nguyên lý Hội nhập (Integratio) của Bản vị hóa	208
3.3. Những Khó khăn của Hội Nhập Văn Hóa và Bản Vị Hóa.....	213
3.4. Bản Vị Hóa và Việt Thần.....	214
4. Bản Cách Hóa.....	218
5. Kết Luận.....	221
PHỤ LỤC:.....	225

CHƯƠNG VI: HƯỚNG TỚI MỘT NỀN THẦN HỌC VIỆT NAM.....228

1. Dẫn Nhập.....	228
1.1. Thần Học trong Thế Sinh Việt.....	230
1.2. Thần Học từ Công Đồng Tridentino tới Công Đồng Vatican II.....	231

2. Đối Tượng, Mục Đích Thần Học và Vai Trò của Con Người	235
2.1. Đối Tượng của Thần Học Việt Nam	236
2.2. Mục Đích của Thần Học	238
2.3. Chủ Thể trong Thần Học	239
2.4. Tri Thức và Nhận Thức	240
2.5. Phương Pháp và Phương Thế trong Thần Học	243
- Cảm Nghiệm	244
- Tâm Thông	245
- Hợp Thông	246
- Tu Thân, Tu Tâm	247

NHỮNG SUY TƯ THẦN HỌC VIỆT NAM

Giáo Sư Trần Văn Đoàn, Taiwan National University

ĐÔI LỜI CẢM TẠ

Tuy từng theo học thần học tại La Mã, Innsbruck và Tübingen (1969-1976), chúng tôi không dám coi mình như là chuyên gia thần học. Thực vậy, chúng tôi chưa bao giờ chuyên nhiệm giảng dạy môn thần học trong bất cứ đại học viện nào. Ngoại trừ những bài thuyết trình tại một số viện Thần Học ở Đại Hàn, Đài Loan, Nhật, Đức và Mỹ, tác giả chỉ từng mở hai khoá học duy nhất về thần học tại viện Thần Học Đại Nam và viện Thần Học Đài Loan. Cái mỹ tức thần học gia chỉ nên dành cho những nhà thần học có óc sáng tạo và chuyên nghiệp. Mặc dù thế, chúng tôi cần phải xác định một cách rõ ràng nơi đây, đó là việc người viết chưa hề lơ lãng với những vấn đề sôi bỏng trong nền thần học hiện đại, và vẫn tiếp tục nghiên cứu những tác phẩm của nhiều thần học gia như Karl Rahner, Walter Kasper, Johannes B. Metz, Hans Kueng, Urs von Balthasar, Marie Dominique Chenu, Yves Congar, Edward Schillebeeckx, Joseph Ratzinger, Karol Wojtyla (đương kim giáo chủ Gioan-Phaolô II), vân vân, các nhà thần học tin lành như Karl Barth, Paul Tillich, Rudolph Bultmann, Dietrich Bonhoeffer, và nhất là phong trào thần học giải phóng với những tác phẩm của Gustavo Gustierrez,

Leonardo Boff, Luigi Segundo và của các nhà thần học Á châu như Tissa Balasuriya, Raymundo Panikkar, Song Choan-seng, Albert Chang S.J., Kosake Koyama, Antony de Mello S.J., và thần học Dân Chúng (Minjung) của Đại Hàn. Tác giả đặc biệt theo dõi nền thần học Việt Nam qua các tác phẩm của các thần học gia Việt cũng như quý học giả quan tâm tới thần học Việt như Phan Đình Cho, Vũ Kim Chính, Bùi Văn Đọc, Hoàng Sỹ Quý, Lương Kim Định, Vũ Đình Trác, Trần Văn Hiến Minh, vân vân.

Cần phải xác định như vậy, bởi lẽ, trong tư thế một giáo dân, khi cho xuất bản những bài viết liên quan tới thần học, chúng tôi rất ái ngại và lo âu. Lẽ tất nhiên, sự lo âu không phải chỉ vì ý thức được sự thiếu sót cũng như giới hạn của mình, mà hơn thế nữa, nhận ra trước những sự hiểu lầm không thể tránh được. Người cầm bút càng thêm ái ngại với những lời phê bình có tính cách cá nhân (*argumentum ad hominem*) của một số (ít) giáo sĩ, nhất là nơi một vài vị trong giới lãnh đạo Giáo hội Việt. Theo thành kiến của các ngài, thì người giáo dân nếu có biết chi đi nữa thì cũng nên "dựa cột mà nghe," bởi vì không những họ xác tín về sự ngu độn, mà còn coi sự vâng lời phục tùng của đàn chiên đối với người mục tử như là một tín điều bất khả ngộ và bất khả vi phạm. Ý thức như thế, nên lưỡng lự bao nhiêu năm mà không dám viết và xuất bản về thần học bằng Việt ngữ. Nay nhận thấy ý thức về một nền thần học Việt đã chín mùi, và đã đến lúc mà mỗi

người ưu tư về tư tưởng Việt bắt buộc phải đóng góp một cái gì, dù nhỏ bé tới đâu, cho kho tàng nghiên cứu thần học Việt, nên chúng tôi mới mạo muội cho ra mắt độc giả những suy tư thần học này. Vả lại, xuất bản những suy tư này cũng để đáp lại những khuyến khích của một số thần học gia đồng nghiệp, nhất là để hoàn thành mộng ước của triết gia Kim Định, người bạn già đồng hành, từng cô đơn trên con đường xây dựng tư tưởng nước nhà. Cũng cần phải thú nhận là, những suy tư trong tập sách này chỉ là những ý kiến vụn vặt, cá nhân, thiếu hệ thống, được viết trong nhiều hoàn cảnh khác nhau, do nhu cầu phục vụ dân Chúa, và giáo hội Việt Nam. Như độc giả thấy, chúng tôi không có tham vọng, và không dám bạo gan bạo phổi đưa ra một nền thần học mới lạ gì, bởi vì thâm tín rằng "chẳng có chi mới lạ dưới ánh sáng mặt trời cả" (*nihil novum sub sole*). Chúng tôi càng xác tín rằng, tư tưởng nhân loại không phải chỉ hình thành trong một ngày, mà qua cả một lịch sử dài đằng đẵng với những đóng góp của toàn nhân loại. Ý thức được sự khả ngộ và bất túc của mình, nên tác giả luôn sẵn sàng đón nhận tất cả những lời chỉ giáo của tất cả các thần học gia cũng như các bậc thức giả thiện chí. Dẫu rằng trí thức hạn hẹp, dẫu rằng lực bất tòng tâm, chúng tôi luôn xác tín vào tương lai của tư tưởng dân tộc, về giá trị của Việt tộc, và do đó tin rằng Việt thần đã mạnh nhen và đương phát triển. Sự kiện là tại quốc nội cũng như nơi hải ngoại, các nhà thần học Việt đương nỗ lực xây dựng một nền

thần học cá biệt của người Việt, chứng minh một cách gián tiếp sự chính xác của hướng đi mà chúng tôi đeo đuổi. Xác tín như vậy, chúng tôi theo câu châm ngôn bất hủ của đại thi hào Alghieri Dante mà Karl Marx - một nhà bác học mà dẫu rằng chúng ta yêu hay ghét - từng trích để an ủi mình trong lời nói đầu của tuyệt tác Tư Bản Luận, Tập 1: "Hãy tiếp tục con đường của anh, hãy kệ người ta nói."

Chúng ta biết, giữa triết học và tôn giáo, và giữa tôn giáo và thần học vẫn có những điểm chung mà bất cứ một thần học gia nghiêm túc nào, bất cứ một nhà nghiên cứu tôn giáo đứng đắn nào, và bất cứ một triết gia nào cũng phải bàn đến, đó là vấn đề của con người, đó là định mệnh, đó là trường sinh. Và tất cả những vấn đề trên đều là nòng cốt của văn hóa, của thần học, của tôn giáo, của khoa học, và lẽ dĩ nhiên, của triết học.

Ý thức như thế, chúng tôi tuy dùng chữ thần học, song thực sự cũng có thể hiểu như là nhân học, bởi vì, ngay cả khi bàn về thần, thánh, chúng tôi vẫn coi con người như là một trung điểm và trọng điểm. Song nền nhân học này không phải là một chủ thuyết duy nhân (tức nhân bản vô thần, atheist humanism) hay tự nhân coi con người là trung tâm (anthropocentrism), bởi lẽ con người không phải là trung tâm hay là điểm duy nhất. Chỉ có Thiên Chúa mới là trung tâm và là cùng đích của thần học và ngay cả nhân học. Lịch sử

của cứu rỗi là lịch sử của con người được cứu rỗi. Đức Kitô hạ phàm, nhập thể làm người, cũng là vì con người. Vậy nên, chúng ta phải nói, trọng tâm (xin đừng hiểu nhầm là trung tâm) của thần học chính là con người. Thực thể, ngay khi Thiên Chúa tạo dựng con người theo hình ảnh của Ngài, Ngài đã nhập thể. Khi Ngài sai Thần Tử nhập thể, con Người đã chọn phương cách nhập thể, tức làm người trần thế y hệt như chúng ta. Emmanuel (Đấng Cứu Độ), Kitô (Người được sức dầu, tức được đặc chọn) đã mặc lấy thân xác của Giêsu, một con người bình thường như tất cả mọi người khác (trừ tội lỗi), con của bác thợ mộc Giuse tại một thị trấn nhỏ bé tên là Nazareth, và con của bà Maria, một người mẹ mầu mực, như tất cả các hiền mẫu nội trợ khác. Người là đấng Giải phóng (Messiah), song giải phóng con người theo phương thế của chính con người. Sự việc nhập thể, nhập thể của Thiên Chúa nói lên rằng, chính con người cũng là mục đích của thần học. Thần học do đó không chỉ là môn học về thần, về thánh, mà còn về chính con người tìm cách để đạt tới thế giới thần linh, để thành Thánh, thành Phật.

Từ một khía cạnh khác, sự kiện Thiên Chúa tạo dựng nhân loại theo hình ảnh của Ngài, cũng như ban cho con người vinh dự được tham dự vào mầu nhiệm sáng tạo, ủy thác cho con người quyền chủ thể quản trị chúng sinh, nói lên vai trò bất khả khuyết của họ. Nhờ vào khả năng sáng tạo Chúa ban này, họ cũng tác tạo ra một thế giới thần linh theo

hình ảnh của thế giới loài người. Và họ quên khuấy rằng chính Thiên Chúa đã ban cho con người một năng lực có thể trở thành thần linh, chứ không phải một uy quyền tác tạo thần linh. Vậy thì, sự việc nghiên cứu tôn giáo một cách chung, hay cách thế mà con người dùng để biểu tả thần linh, để tôn kính thần thánh, hay để tìm hiểu thánh ý, hay để thành Thánh, thực ra cũng là một nghiên cứu về con người, về khả năng, về ước vọng, về cội nguồn cũng như về niềm hy vọng vào tương lai của họ. Đây là một quan niệm rất quan trọng của lối tư duy đông phương: thành Thánh trong Nho giáo, thành Phật trong Phật giáo, Thiên nhân hiệp nhất trong Đạo giáo. Câu nói của thánh Phaolô "Con người là gì mà Chúa phải bận tâm?" không phải chỉ là một câu hỏi đặt ra với Chúa, song cho chính con người đương ưu tư về định mệnh của mình; cho tất cả mọi nhà khoa học bao gồm cả thần học gia lẫn triết gia đương tìm kiếm sự tuyệt đối hay thần tính của con người. Phaolô là nhà thần học đầu tiên đã nhận ra vai trò bất khả khuyết của con người trong lịch sử cứu độ. Tương tự, khi đặt ra bốn câu hỏi: "Con người là gì?" "Chúng ta biết chi?" "Chúng ta phải làm gì?" và "Chúng ta hy vọng sao?" Immanuel Kant, nhà triết gia vĩ đại của nhân loại, đã muốn nhấn mạnh đến con người như là nền tảng cho mọi khoa học. Tất cả những suy tư trên đều tương hợp với nhận xét sâu sắc của đức Khổng: "Chưa biết gì về người thì nói về Trời làm gì?" Nói một cách chung, nền thần học của hôm nay, và đặc biệt của Á

châu và của người Việt, là một nền thần học tự Thiên song vị nhân (ex Deo sed pro homine), kính Thiên để ái nhân (adorare ut amare), tin Thiên song vụ nhân (credere ut servare), và nhất là một nền thần học Thiên nhân tương dữ.

Từ những ưu tư trên, chúng tôi cho xuất bản tập sách này với một tựa đề rất khiêm tốn, song cũng mang tính chất thách đố cho chính người viết: Những Suy Tư Thần Học Việt Nam. Tuy chỉ là những suy tư nhỏ mọn, vụn vặt, chúng nói lên một ước vọng đi tìm một câu trả lời cho câu hỏi "người Việt chúng ta nghĩ về, sống với và cảm thông về chính con người, thần thánh, định mệnh... như thế nào?" Một nền thần học Việt (Việt Thần) không nên chỉ dựa theo lối suy tư, lối sống và lối cảm nghiệm của người Do Thái, La Mã hay Tây Phương về Thượng Đế, song phải phát xuất từ ngay cảm tính của người Việt, từ chính lối sống của dân Việt, và theo cách suy tư của tộc Việt về chính mình, về định mệnh của mình. Đó chính là một suy tư về Nhân tính, về Thiên tính, về Thần tính về Thánh tính và về Linh tính của mình. Ước mong rằng, những suy tư này có thể đóng góp phần nào vào công cuộc xây dựng một nền thần học Việt mà giáo hội Kitô giáo (Công giáo và Tin Lành) Việt, mà các nhà thần học Việt đang đeo đuổi và xây dựng.

Những suy tư thần học được viết lại từ những bài viết cũng như thuyết trình về thần học và tôn giáo trong gần hai

thập niên tại Đài Loan, Đại Hàn, Nhật, Mỹ, Thụy Sĩ, Đức, Hoà Lan, Áo và Nam Dương, bắt đầu với bài "Một Suy Tư Thần Học" xuất bản năm 1983 trên Dân Chúa (New Orleans) và tiếp theo với tiểu luận "Thần Học Giải Phóng Đi Về Đâu?" vào năm 1984, do lời mời của Tập san Concilium, nguyên viết bằng Anh ngữ. Vì ngay cho tới nay, sau 15 năm, toàn bài vẫn chưa hoàn tất, nên chúng tôi chỉ cho phát biểu một phần của bài viết bằng Hoa ngữ trên Giáo Hữu Nguyệt Khan. Như độc giả sẽ thấy, chúng tôi hoàn toàn viết lại bài "Một Suy Tư Thần Học" như là phần Nhập đề, chứ không mang tính chất dò dẫm như bài năm 1983. Chương kết luận "Hướng Tới Một Nền Thần Học Việt Nam" tổng hợp từ nhiều tiểu luận như: (1) "Một Số Phán Tỉnh Về Thần Học Á Châu" nguyên bằng Anh ngữ phát biểu tại Đại Học Diêm Thế (Yonsei) của Giáo Hội Tin Lành Đại Hàn (Hán Thành, 1983). Bản Anh ngữ đăng trên Tập san của Các Đại Học Kitô giáo tại Á Châu. Bản này được chúng tôi sửa và tóm gọn lại bằng Đức ngữ đăng trên Tập san nghiên cứu Zeitschrift fur Religionswissenschaft und Missionswissenschaft của Đức (Munster, 1985) thể theo lời yêu cầu của Ban Biên Tập dịp kỷ niệm 75 năm thành lập Tập san. (2) Bài "Rahner phê bình Marx" viết bằng Hoa ngữ, theo lời mời của Thần Học Luận Tập (Collectanea Theologica) của Đại Học Phụ Nhân, dịp lễ tưởng niệm một năm qua đời của Giáo sư Karl Rahner S.J., một thần học gia được công nhận như là một Tô-Ma (Thomas Aquinas) của thế kỷ 20, mà chúng

tôi từng được diễm phúc thụ giáo với ngài tại Đại Học Innsbruck vào đầu thập niên 1970. Bản Anh ngữ của luận văn trên phát biểu trong Fujen Philosophical Studies. Bài "Đề Tiến Tới Một Nền Thần Học Việt Nam" trước hết chỉ là một dàn bài để thảo luận tại cuộc hội thảo thần học Việt Nam tổ chức tại Tu Viện Xitô Đức Mẹ Fatima (Monastère de Notre Dame de Fatima), Orsonnens, Thụy Sĩ. Vì bài này mang tính chất dàn bài, tạm thời nên không có ý cho xuất bản. Tập san Đỉnh Hướng từng xuất bản (1997), rồi sau đó Trung Tâm Nguyễn Trường Tộ xuất bản lại bài trên trong một tập sách riêng biệt, ngoài ý định (song không phải ngoài ý muốn) của tác giả. Mặc dù thế, chúng tôi vẫn cần phải cảm ơn Trung Tâm Nguyễn Trường Tộ nơi đây. Một luận văn mang tính cách dàn bài để thảo luận, lẽ tất nhiên quả còn tạm bợ, mang quá nhiều thiếu sót. Chính vì vậy, chúng tôi hoàn toàn viết lại các bài trên, như độc giả sẽ thấy trong chương 6 tức chương tạm kết. Bản Anh ngữ, theo lời yêu cầu của Giáo sư Bernhard Waldenfelds S.J., được dịch sang Đức ngữ và sẽ phát biểu trong Tập San Nghiên Cứu Tôn Giáo của Đại Học Bonn, Đức Quốc. Các bài "Sinh Tử trong Nho Giáo," "Mạt Thế Luận trong Ca Dao Tục Ngữ," "Sát Nhập, Hội Nhập, Bản Cách Hóa," và "Đối Thoại giữa Khổng Giáo và Kitô Giáo" đều là những bài thuyết trình cho các khóa học của Viện Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam tại Washington, D. C. và Orange County vào những mùa hè (1998, 1999 và 2000), sau đó phát biểu trên Tập San

Nghiên Cứu Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam, Thời Điểm và trên nhiều mạng thông tin điện tử như Vietcatholic, Vietnamese Missionaries in Taiwan, Veritas, Simonhoadalat, vân vân. Những quan niệm căn bản trong bài "Đối Thoại giữa Nho Giáo và Kitô Giáo" thực ra đã từng diễn đạt trong một luận văn khác phát biểu vào dịp chúng tôi được vinh hạnh bầu làm Viện sỹ Hàn Lâm Viện Paulusgesellschaft (Đức-Áo, 1987), và sau đó lập lại tại Hội Nghị Triết Gia Công Giáo Á Châu năm 1993. Bài này được hoàn tất sau bài thuyết trình tại Hàn Lâm Viện Xã Hội Quốc Gia tại Bắc Kinh năm 1997, song sửa chữa lại cho khoá học năm 2000 tại Orange County.

Tác giả xin chân thành cảm ơn các Tập san nghiên cứu trên đã cho phép chúng tôi sửa, viết lại hay chuyển dịch sang Việt ngữ và tái xuất bản các tiểu luận trên trong luận tập này. Tác giả xin biểu tỏ lòng biết ơn một cách đặc biệt tới các Giáo sư Arnold Sprenger S.V.D., Walter Kasper, Bernhard Waldenfels S.J., Tiến sỹ Hồng Miên Hùng S.J. (Hung Chin-hung +1997), Giáo sư Tiền Trục Thuần (hiện là Giám Mục Giáo phận Hoa Liên), cũng như Giáo sư Leovino Garcia (Ateneo de Manila University) đã có nhã ý mời chúng tôi đóng góp bài cho các tập san nghiên cứu Concilium, Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Monumenta Serica (Bonn), Collectanea Theologica Fujenensis, Fujen Philosophical Studies, The Asian Journal of Philosophy và Bonner-Religionsforschung. Chúng tôi cũng

không quên cảm tạ lời mời đóng góp của các bằng hữu như Giáo sư Phan Đình Cho, nhân sỹ Nguyễn Đăng Trúc, cũng như những lời cổ vũ của Hiệp Hội Simon Hòa Đà Lạt, đặc biệt sư đệ Đào Ngọc Điệp và phu nhân, và các bằng hữu đồng nghiệp khắp đó đây, Giáo sư Vũ Kim Chính S.J. (Đại Học Phụ Nhân), Linh mục Trương Văn Phúc (Taiwan) Thạc sỹ Trần Cao Tường, Giáo sư Viện sỹ Lý Chấn (Gabriel Ly) (Academia di San Tommaso), Giáo sư Luis Gutheinz S.J. (Đại Học Phụ Nhân và Đại Học Innsbruck), Tiến sỹ Vũ Đình Trác (Mỹ), Giáo sư Viện sỹ Johannes B. Metz (Đại Học Múnster và Vienna), Giáo sư Michael Zievernich S.J., Giáo sư Peter Knauer S.J. (Đại Học Frankfurt), Giáo sư John Farrelly SDB, Giáo sư George F. McLean OMI (Đại Học Công Giáo Mỹ), Tiến sỹ Nguyễn Đình Tuyển, (Viện trưởng Tu Viện Fatima, Orsonnens, +1998), Giáo sư Lương Kim Định (+1997), Tiến sỹ Erich Kellner (Viện trưởng, Hàn Lâm Viện Paulus Gesellschaft, Áo-Đức, +1994). Riêng đối với Giáo sư Zievernich, Viện trưởng Viện Triết Học và Thần Học Sankt Georgen đã có nhã ý mời chúng tôi tham dự chương trình nghiên cứu về "Tác Động của Vatican II sau 50 Năm" và giữ chức vụ phối hợp viên phụ trách hai miền Trung Hoa và Việt Nam, cũng như hai linh mục Tiến sỹ Hà Văn Minh (Frankfurt) và Thạc sỹ Ngô Công Hoan S.J. (Muenchen), đã từng nhận lời phụ tá chúng tôi trong chương trình nghiên cứu phần về Việt Nam, người viết muôn vàn cảm kích. Tác giả cũng ghi nhận lòng cảm ơn đối với những cổ vũ

và khích lệ của các học viên, hay tham dự viên của Viện Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam (tại Washington, D.C. và Orange County), Ban Giáo sư và sinh viên các Viện Thần Học Sankt Georgen (Đại Học Frankfurt), Viện Thần Học Đài Loan tại Dương Minh Sơn (Đài Bắc), Viện Thần Học Tin Lành Đài Nam, Phân Khoa Truyền Giáo Học Đại Học Gregoriana, Viện Tôn Giáo Học, Hàn Lâm Viện Trung Hoa, Bắc Kinh, Trường Tôn Giáo Học, Đại Học Bắc Kinh và Viện Thần Học Đại Học Tübingen. Sự phản ứng (cổ vũ hay phê bình) nồng nhiệt của họ về những bài giảng thuyết làm chúng tôi thật cảm động. Tác giả cũng xin thành thật bày tỏ lòng biết ơn hai thư viện của Viện Thần Học Đại Học Phụ Nhân (với Giáo sư Trần Xuân Linh S.J. (Joseph Chen +1987), nguyên Giám đốc Thư viện) và Viện Triết Học và Thần Học Sankt Georgen, Đại Học Frankfurt, đã dành cho chúng tôi đặc phép sử dụng tư liệu phong phú của họ. Sau cùng, nhân dịp này tác giả xin được tỏ lòng ghi nhớ công ơn của các vị ân sư tại Tiểu chủng Viện Simon Hòa Đà Lạt, tại các Viện Thần Học, Đại Học Urbano (Roma, Ý), Đại Học Laterano (Roma, Ý), Đại Học Innsbruck (Áo), và Đại Học Tübingen (Đức), đặc biệt các Giáo sư Luigi Bogliolo SDB, Carlo Molari, Cornelio Fabro, Emmanuele Testa OFM, Paolo Valori S.J., Emerich Coreth S.J., Otto Muck S.J., Hans Rotter S.J., Karl Rahner S.J. (+1984), và Hans Kueng. Câu tục ngữ "Không Thầy đổ mày làm nên" nói lên một cách hùng hồn sự thật mà người viết luôn ý thức và xác tín như một giáo

điều của giới hàn lâm. Tác giả đặc biệt tâm niệm lời khuyến khích dạy bảo của Linh mục Trần Bảo Thạch, nguyên Giám Đốc Tiểu Chủng Viện Simon Hòa, Tổng Giám Mục Pellegrino Ronchi, nguyên Viện Trưởng Học Viện Collegio di San Paolo (Roma), Linh mục Robert Miribung S.J., nguyên Giám Đốc Học Viện Collegium Canisianum (Innsbruck). Tập sách này xin được gửi về quý ân sư như là một kết quả nhỏ mọn của người học sinh đương cố gắng đáp lại những lời dạy bảo, khuyến khích của quý Thầy.

Thụy Sơn Trần Văn Đoàn
Viện Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam,
Washington, D. C. 2001.

CHƯƠNG I: DẪN NHẬP MỘT SUY TƯ THẦN HỌC

Chương này hoàn toàn viết lại từ tiểu luận "Một Suy Tư Thần Học" từng phát biểu trên Nguyệt San Dân Chúa. Thực vậy, sau gần hai chục năm, khi đọc lại bài này, chúng tôi thấy những điều mà mình cho rằng đúng trong quá khứ, đã trở nên lỗi thời, thiếu sót, và nhất là quá tổng quát. Theo lẽ thường tình, không nên nhắc lại, nên chúng tôi quyết định không in lại bài này trong tập luận văn này, mặc dù có nhắc tới trong phần Cảm Tạ. Tuy vậy, để theo lời yêu cầu của một số bằng hữu, và cũng để ghi lại những bước đi chập chững của mình, chúng tôi giữ lại tựa đề của bài viết, như là một dấu ấn của con người lữ hành (*homo viator*) trong lịch trình đi tìm Thiên Chúa của mình. Chính vì thế, như bạn đọc sẽ nhận ra một cách dễ dàng, tuy bài này mang tính cách đại cương, tạm thời, khai lộ, song nó nhằm bổ túc cho bài viết cũ. Chính vì tính cách dẫn nhập phản ánh những quan niệm căn bản và nhất là hướng suy tư về thần học Việt Nam của người viết trong những năm qua, nên chúng tôi cố ý xếp bài viết này như là một chương dẫn nhập. Vì đây chỉ là những suy tư về thần học, nên chúng tôi không viết theo hệ thống khoa học của luận án, nhằm biện minh cho một nền thần học Việt. Chương dẫn nhập này gồm ba phần chính: phần thứ nhất phản tỉnh về thần học. Qua phần này, chúng tôi muốn nhấn mạnh đến các giai đoạn phát triển, những lối hiểu khác nhau về thần học,

cũng như tính chất bất nhất, bất toàn của môn khoa học thần học. Phần thứ hai bàn về lối nhìn đông phương về thần, thánh, và thế giới thần linh. Phần thứ ba, phân tích lối suy tư, lối cảm nghiệm, cũng như lối hiểu biết và lối sống của người Việt trong tương quan của họ với Thần, thánh và thế giới thần linh.

1. Thần Học trong quá trình lịch sử

1.1. Định Nghĩa Thần Học

Tự ngữ căn, thần học tức một môn học về thần, về thế giới thần linh, về sự hiện hữu của thần, về những tạo phẩm của thần, và về sự tương giao giữa thần linh và con người. Đây là một tri thức từ trực giác, hay từ những kinh nghiệm, hay do chính Thiên Chúa mặc khải. Đó là sự khôn ngoan (sapientia) mà con người phát hiện trong cuộc sống, trong sự tương giao với thiên nhiên, và trong nỗ lực giải quyết những vấn nạn định mệnh. Theo một nghĩa khác, thần học cũng là một môn nhận thức về sự việc, về phương thế, về lý do cũng như về cách thế thần thánh xuất hiện (hay mặc khải) cho con người. Thánh Âu-Cơ-Tinh (St. Augustinus, 354-430) xếp môn này vào loại khoa học nhận thức (scientia). Do đó, như thánh Âu-Cơ-Tinh nhận định, thần học là một môn khoa học về những sự kiện, dữ kiện xảy ra trong không gian và thời gian

giúp chúng ta nhận ra (suy luận, rationem) Thiên Chúa cũng như rao giảng (sermonem) về Ngài. Tuy nhiên, một môn thần học luôn phải bao gồm cả sự khôn ngoan lẫn nhận thức khoa học về Thiên Chúa. Với Georg Friedrich Hegel (1770-1831) và trường phái của triết gia, thần học là môn nghiên cứu về cách thế, về luận lý, về nguyên do cũng như về mục đích của sự kiện Thần thánh xuất hiện, mặc khải, nhập thể, cứu chuộc nhân loại. Với những thần học gia bị ảnh hưởng của Immanuel Kant (1724-1804), thần học trở thành một môn nhận thức học mang nhiệm vụ thiết lập những phạm trù (hay điều kiện tất yếu) trong công việc nhận thức về Thượng Đế và đạo đức. Với những nhà thần học bị ảnh hưởng của Kant và Martin Heidegger (1889-1976), thần học có trách nhiệm giúp con người nhận thức ra hữu hạn tính của con người, và do đó mở rộng con đường tiến về siêu việt. Với những người chịu ảnh hưởng của Friedrich Nietzsche (1844-1900), Martin Heidegger qua Rudolf Bultmann (1884-), thì thần học không chỉ nhắm đến Thượng Đế, mà còn về chính con người, một con người suy tư về bản chất của mình, một bản chất thần linh hay một bản chất hư vô, hay về hữu hạn tính, về những phạm trù nhân sinh. Riêng giới thần học gia theo triết lý hành động của Karl Marx (1818-1883), thì thần học nhắm tới hai mục đích, phá bỏ những điều kiện làm con người nô lệ, vong thân và tạo ra điều kiện để họ đạt tới một con người chân thực mang thiên tính; đó là con người Kitô, đã được giải

thoát. Giáo sư Karl Rahner S.J. (1904-1984), thần học gia của thế kỷ 20 đưa ra một định nghĩa tổng hợp những lối nhìn trên: "Thần học là một nền khoa học đức tin." Định nghĩa này bao gồm: (1) Đó là một lối hiểu và ý thức được sự mạc khải của Thiên Chúa trong đức tin, qua sự hiện hữu của sự vật trong thiên nhiên, và qua sự tương thông với các chủ thể khác. (2) Khoa học đức tin là một suy tư theo phương pháp lý trí phê phán (hay phản tư một cách phương pháp và phê bình, *critical and methodical reflection*) tùy hợp với những đối tượng khác biệt song hướng về đức Kitô, tức suy tư về tác động (thực thi) và "nội dung" của đức tin (của Kitô hữu và Giáo hội).

Trừ định nghĩa của Rahner, chúng ta thấy rằng, nếu thần học được hiểu theo những nghĩa trên, chúng ta dễ dàng nhận ra tất cả quá trình diễn biến, cũng như những phát triển và khó khăn của bất cứ một nền thần học nào dựa trên những nguyên lý căn bản này. Trước khi đi vào sự khó khăn của mỗi nền thần học kể trên, chúng ta cần phải chấp nhận một sự kiện là chưa có một định nghĩa nào đầy đủ về thần học, ngay cả định nghĩa của thánh Tô-Ma (Thomas Aquinas, 1225-1274), từng được Giáo hội Công giáo công nhận như là một định nghĩa chính thức. Đây là một sự kiện giải thích sự phát triển của thần học; nhưng đây cũng là một điểm tựa để chúng ta có lý khi đi tìm kiếm một nền thần học Việt, với một định nghĩa có thể khác biệt với các định nghĩa trên, hay ngay cả

khi không đồng nhất với định nghĩa chính thức của Giáo hội La Mã. Điểm quan trọng, tuy khác biệt về cách thể hiểu, sống, biểu tả, song thần học Việt vẫn dựa trên một đức tin như thần học chính thức của Giáo hội mẹ.

1.1.1. Thứ nhất, mỗi nhà thần học, mỗi trường phái thần học, có lẽ chỉ tập trung vào một khía cạnh nào đó như chúng ta đã nhắc trên. Song việc quan trọng hơn cả có lẽ đó là làm thế nào để chứng minh có thần, có thánh; thứ tới mới là việc mô tả thần thánh xuất hiện như thế nào; sau nữa mới tới việc phải truy tìm nguyên do tại sao thần thánh phải cứu độ chúng ta; và sau cùng, đó là về câu hỏi chúng ta có thể trở thành thần, thành thánh được không, và làm thế nào để thành thánh, thành thần? Sự thành công hay mới lạ của một nền thần học được xét đoán từ thành quả (hay lối giải đáp) những vấn nạn trên. Nói cách chung, nền thần học Kitô giáo thường hay tập trung vào hai câu hỏi thứ nhất và cuối cùng. Câu hỏi thứ nhất phát sinh ra thần học căn bản và thần học tín lý, trong khi câu hỏi cuối để ra nền thần học bí tích, phụng vụ và mục vụ. Trong bài này, chúng tôi tập trung vào những vấn nạn liên quan tới câu hỏi thứ nhất, tức những khó khăn của nền thần học căn bản.

1.1.2. Nói cách chung, nền thần học tự thời Philo Do Thái (Philo Judaeus, +40 A.D.) và Clemens Alexandria (150-215), thời cao điểm của học phái tân Plato với thánh Âu-Cơ-

Tinh cho tới thời thánh Tô-Ma, đều tập trung vào những vấn nạn của nền thần học căn bản, tức làm thế nào để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa, làm thế nào để hiểu được những mầu nhiệm như Thiên Chúa Ba Ngôi, sự nhập thể của đức Kitô, sự chết và sống lại của Ngài.

Nếu đối với thánh Âu-Cơ-Tinh, trọng điểm của thần học là giải thoát, và do đó sự hiện hữu của Thiên Chúa chỉ có thể ý thức được qua tình yêu của Người, thì với thánh Tô-Ma, trọng tâm của thần học phải khởi đầu với công việc chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa, với những yếu tính của Ngài, với những công trình sáng tạo của Ngài, với lý do tại sao Ngài tác tạo con người, và tại sao Ngài cứu chuộc con người. Nếu Âu-Cơ-Tinh nhận định thần học như chính là giáo lý Kitô, và bất cứ nền triết học hay khoa học chân thật nào cũng phải đưa tới đạo Chúa, thì Tô-Ma có lẽ đi ngược lại. Thánh nhân chủ trương thần học không nhất thiết hoàn toàn đồng nghĩa với đạo lý Kitô giáo. Như triết học và các khoa học khác, song hơn các môn khoa học khác, thần học là một môn nhận thức trội vượt (*par excellence*) về Thiên Chúa và các tạo phẩm của Ngài. Tất cả những luận thuyết về đức tin, các bí tích, cũng như về bản chất của con người đều được giải thích một cách nhất quán theo luận lý dựa trên những nguyên lý thần học kể trên. Nếu theo thánh Âu-Cơ-Tinh và truyền thống Giáo phụ, đức tin Kitô giáo vào những tín điều như Thiên Chúa Ba Ngôi, tội Nguyên Tổ... không thể chứng minh song chỉ có thể cảm

nghiệm qua chính đức tin, thì đối với thánh Tô-Ma và truyền thống Aristoteles, các tín điều trên có thể hiểu và chứng minh được, nhờ vào lý trí và sự nhận thức khoa học về những định luật thấy trong thế giới tự nhiên. Năm con đường, hay năm lối chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa mà triết nhân phát triển từ nguyên lý nhân quả là những suy tư khoa học từ những quy luật chung thấy trong thế giới tự nhiên, cũng như từ chính cảm nghiệm của con người về các cấp bậc giá trị của hữu thể. Vậy nên, thần học theo triết nhân cũng gần đồng nghĩa với siêu hình học, mà siêu hình học là một môn học truy nguyên bản thể (substantia), bản chất (essentia) của con người, mà bản thể của con người là một thành phần nằm ngay trong chính bản thể của Thiên Chúa. Hiểu như vậy, thần học không chỉ nhằm đến minh chứng (demonstratio secundum quidditatem), hay chứng minh (demonstratio secundum logicam) sự hiện hữu của Thiên Chúa theo luật tự nhiên, mà còn là một sự tuyên xưng đức tin (professio fidei) vào Ngài qua chính sự tham dự của con người (participatio) vào bản thể của Thiên Chúa. Hay nói cách khác, tuyên xưng là một nhận thức tiên nghiệm (transcendental knowledge) về Thiên Chúa. Chúng ta chỉ nhận ra Thiên Chúa là chính Bản Thể uyên nguyên (primum Esse), Thiên Chúa là Hữu thể tự thân (ipsum Esse), là Hữu thể tự hữu (Esse subsistens seipsum), nhờ vào sự việc chúng ta có thể nhận ra được chính sự tham dự bản thể của các hữu thể khác (Ens qua

Ens), tức của chính chúng ta vào trong Bản thể uyên nguyên của Thiên Chúa. Nói theo ngôn ngữ bình dân, chính qua con người, chính qua thế giới, chính qua luật tự nhiên, và chính qua sự tham dự của chính chúng ta mà chúng ta nhận ra sự hiện diện, cũng như Thiên ý của Thiên Chúa. Sự kiện nhập thể và nhập thể của đức Kitô qua con người Giêsu không chỉ nói lên mầu nhiệm làm người (có thân xác, incarnatio, Menschenwerdung), song còn xác định vị trí bất khả khuyết của con người trong lịch sử cứu độ.

1.1.3. Như chúng tôi đã nhắc qua, thần học phải đợi đến thế kỷ 12 mới được công nhận như một học khoa (scientia) được nghiên cứu tại các viện Thần học theo phương pháp khoa học vào thời đó. Theo khuynh hướng này, tín lý (sacra doctrina) được xây dựng, và hợp lý hoá theo các nguyên tắc khoa học của Aristoteles (như Aristoteles đã phát triển trong phần thứ hai của *Metaphysica* về Phân tích). Từ đây, thần học được hiểu như là một khoa học về thiên thể đồng hàng với toán học và vật lý. Từ đây, nền thần học phát triển rộng ra các bộ môn như sự cứu độ của Thiên Chúa (Oikonomia) và lịch sử cứu độ của con người (historia salvationis). Nhưng cũng vào thời này, thần học bắt đầu được phân loại theo ba tiêu chuẩn: (1) tiêu chuẩn thứ nhất dựa theo lịch sử của cứu độ từ Cựu Ước tới Tân Ước, đó là nền thần học lịch sử (auditus fidei) (2) trong khi tiêu chuẩn thứ hai theo lý trí, đó là một nền thần học tín lý (intellectus fidei)

và (3) tiêu chuẩn thứ ba dựa trên thực hành đạo đức, đó là nền thần học mục vụ (praxis fidei). Lẽ tất nhiên, một phân loại như vậy không được rõ ràng, bởi lẽ trong bất cứ một nền thần học nào, chúng ta cũng thấy những yếu tính của các nền thần học khác.

1.2. Những Khó Khăn

1.2.1. Thần như là Đối tượng của cái Học

Nền thần học truyền thống vẫn coi Thiên Chúa (Thượng Đế, Thần) mới chính là đối tượng (objectum in se ipso) của môn khoa học thần học. Chính vì thế mà trọng điểm (the objective) của thần học tín lý là làm sao có thể chứng minh tính cách chân thật, hay sự hiện thực của Thượng Đế. Như chúng tôi đã tạm nhắc trong đoạn trên, tất cả nền thần học từ thánh Phaolô cho tới Jacques Maritain (1882-1973), các đại thần học gia như các thánh Âu-Cơ-Tinh, An-Sơn (Anselmus Cantuarensis, 1033-1109), Bonaventura (1221-1274), Tô-Ma, hay các triết gia như Duns Scotus (1266-1308), William Ockham (1300-1350, George Berkeley (1685-1753)... đều khởi đầu với một nền tri thức luận nhằm đặt nền tảng cho đức tin. Song, như chính các ngài đã nhận ra, chưa ai có thể chứng minh được một cách thỏa đáng sự hiện hữu của Thượng Đế. William Ockham dòng Phan-Sinh là người đầu tiên xác nhận sự khó khăn của bất cứ một luận chứng nào về thần thánh (tức "thần nghị luận," theodicea). Nhà thần học

Tin lành Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) cũng nhận ra khó khăn này khi ông muốn xây dựng một môn khoa học thần học. Trong đoạn này, chúng tôi xin được phép không đi vào chi tiết của cuộc tranh luận về sự hiện hữu của Thượng Đế, mà chỉ tóm gọn những khó khăn của một nền thần học chỉ dựa trên Thần, và coi Thần như là đối tượng của nó.

Thứ nhất, chúng ta làm sao có thể minh chứng Thần nếu Thần chưa từng là đối tượng? Song nếu coi Thần là một đối tượng, thì ta chưa hẳn có thể nhận (nhìn, nghe, cảm) ra được một đối tượng như vậy, bởi lẽ, như chúng ta biết, một đối tượng vật lý (physical object) như bất cứ vật thể nào, hay như một con người thể lý, có thể được nhận ra một cách dễ dàng nhờ vào ngũ quan. Một đối tượng như cảm giác, cảm tình (tức đối tượng tâm lý, psychological object) cũng có thể nhận ra được, song khó khăn hơn nhiều. Song một đối tượng tâm linh (spiritual object) như văn hoá, tinh thần thực khó có thể nhận ra, bởi lẽ nó vượt khỏi cảm quan. Như Kant từng nhận định, một đối tượng như vậy chỉ có thể hiểu được một cách tiên thiên nhờ vào những phạm trù lý trí thuần túy. Hơn cả đối tượng tinh thần, Thượng Đế vô hình, vô số, vô thanh và hoàn toàn siêu việt khỏi thế giới của con người, mà ngay cả lý trí cũng không thể hiểu. Một đối tượng như thế làm sao có thể nhận ra được? Nếu kinh nghiệm của con người bị hạn chế

bởi không gian, và thời gian cũng như cơ thể, thì làm sao có thể nhận ra được Thần nhờ vào những kinh nghiệm hạn hẹp?

Thứ tới, nếu không thể minh chứng, chúng ta có thể chứng minh (demonstratio per logicam) được chăng? Lẽ dĩ nhiên, chứng minh không nhất thiết cần phải dựa trên kinh nghiệm, hay phải được thực chứng. Chúng ta có thể dùng lý luận (arguments), luận lý (logic) hay nguyên lý (by principles) như luận chứng hữu thể học (thánh An-Sơn), luận chứng nhân quả và giá trị (thánh Tô-Ma), luận chứng bất khả nghi (Descartes), luận chứng vũ trụ (Teilhard de Chardin), luận chứng tiên nghiệm (Joseph Maréchal, Karl Rahner, Johannes B. Lotz, Bernhard Lonergan), luận chứng hiện sinh (Maritain)... Song như chúng tôi đã nhắc phớt qua, tất cả những luận chứng trên tuy rất đúng theo hình thức, song lại gặp khó khăn ngay trong chính tiền đề. Bởi lẽ, nếu Thượng Đế là một đối tượng, thì đối tượng đó phải rõ ràng, minh bạch (theo Descartes), song tất cả những luận cứ trên chỉ có thể chỉ cho chúng ta thấy một khả thể của Thượng Đế, chứ không thể chỉ ra được chính Thượng Đế. Nói cách khác, nếu coi Thần, thánh như là đối tượng của khoa học thần học, thì khả thể chưa phải là đối tượng (như thầy dòng Gaudillus từng phê bình thánh An-Sơn). Chúng ta thấy, tiền đề chỉ là khả thể, mà khả thể thì cần phải được chứng minh và minh chứng. Tuy nhiên, như đã số các thần học gia từng nhận định, nền thần học truyền thống không thể chứng minh sự hiện thật

của tiền đề. Một chứng minh chưa tới cùng đích vẫn chưa tiến bộ hơn được luận cứ dựa trên đức tin, tức tin để hiểu: "credere ut intelligere," hay "credo ut intelligam" của thánh An-Sơn. Mà đức tin lại không thể minh chứng hay chứng minh được, ngay cả khi chúng ta cố ý đặt đức tin trong phạm trù của niềm tin (khoa học). Nói cách khác, tất cả những chứng minh (cho dù khoa học tới đâu) cũng không thể chỉ ra (to show) hay xác định (to indicate) Thượng Đế. Như thế, chúng ta lại rơi vào cái hố phi lý mà Tertullianus (160?-220?) từng tuyên bố vào thế kỷ thứ ba: "Credo quia absurdum - Chính vì hoang đường mà tôi tin!"

Cũng phải nói thêm là, tất cả những luận cứ trên đều mang một tính chất mạo hiểm, hoặc phạm vào một lỗi "luận lý thẳng phỗng," "đánh lộn con đen" (strawman-fallacy) và "luận lý đánh phé" (gamble-fallacy) "được ăn cả ngã về không." Những lỗi luận lý này cho rằng chúng ta bắt buộc phải chấp nhận có một Thượng Đế, nếu không chúng ta sẽ rơi vào hố phi lý (ad absurdum). Chính vì không thể nghiệm chứng tiền đề, nên chúng ta bắt buộc phải tin. Lỗi lý luận trên quên đi rằng, tri thức luôn phát triển, rằng những nhận thức khoa học không thể đứng khựng tại chỗ, rằng những luận chứng trên chưa đi tới cùng cực, rằng nếu một ngày nào đó, chúng ta nhận ra tính chất bất toàn, bất túc, hay giả tá của tiền đề, tất cả nền thần học sẽ đổ vỡ.

Một điểm thiếu sót khác mà các thần học gia đã từng nhận ra, đó là chúng ta không thể dùng hữu hạn để đo lường vô hạn, dựa vào bất tri để hiểu hữu tri, và dùng khuyết tri để tới toàn tri. Nói một cách cụ thể, làm sao một con người hữu hạn, bất tri, bất toàn... có thể hiểu được Thượng Đế vô hạn, toàn tri, toàn năng? Lối luận cứ theo thuyết tương tự, tương ứng (argumentum per analogiam) theo kiểu "nhân sao, vật vậy," không những không chính xác, mà còn rất nguy hiểm. Nếu "nhân sao vật vậy," thì chúng ta cũng có thể đảo ngược lại thành một mệnh đề "vật sao nhân vậy." Một mệnh đề như thế sẽ sa vào hố hoặc của phiếm thần coi vạn vật đều là thần thánh (Thales, Spinoza), hoặc của vô thần như thấy trong các lý thuyết nhân-thần học trong thế giới Homer và trong nền triết học nhân học của Feuerbach.

Nói tóm lại, nếu Thần không phải là đối tượng, thì làm sao có thể chứng minh, nhận thức, và cảm nghiệm. Song nếu Thần cũng chỉ là đối tượng như các đối tượng khác, thì không phải là Thần nữa: "Đạo khả đạo, phi thường đạo." Hơn nữa, nếu Thần là một đối tượng mà chúng ta có thể hiểu biết dễ dàng, thì Thần không còn là Thần; song nếu là một đối tượng tuyệt đối vô hạn, thì chúng ta không bao giờ có thể hiểu được Thần một cách trọn vẹn. Tất cả những khó khăn trên cho chúng ta thấy rằng, nếu thần học theo nghĩa của một nền khoa học thông thường, lấy chính Thượng Đế làm đối tượng để nghiên cứu, thì một môn thần học như vậy sẽ rơi vào hố

phi lý của lưỡng dao luận: Nếu Thần không phải là đối tượng thì chúng ta không thể chứng minh, song nếu Thần là một đối tượng tuyệt đối, thì chúng ta cũng không thể chứng minh được.

Rốt cục, nhiều thần học gia và triết gia bắt buộc phải trở lại tâm đạo lại minh tri thế giới thần linh. Minh tri là một tri thức trực tiếp nhận ra cùng đích, và do đó nó trực tiếp dẫn tới đức tin, mà đức tin, theo truyền thống của thuyết tân Plato thấy nơi thánh Âu-Cơ-Tinh và An-Sơn không cần đối tượng, và không thể hiểu được theo luận lý thông thường. Credo ut intelligam của thánh An-Sơn nói lên tính chất ưu tiên và siêu hình, siêu lý của đức tin.

1.2.2. Thần Học và Nhân Học

Một lối suy tư về thần học như thế không thể giải quyết được những khó khăn mà giới thần học hiện đại đã nhận ra như chúng tôi nêu ra ở phần trên. Để giải quyết, những nhà triết học duy lý, duy tâm và duy vật đã đưa ra ba phương thế:

Chứng minh Thần chỉ là một quan niệm hay ý niệm

Chứng minh Thần chỉ là tinh thần

Chứng minh Thần chỉ là một sản phẩm của chính con người

Vì phạm vi của bài viết, chúng tôi sẽ không đi sâu vào mỗi luận cứ, mà chỉ trình bày chúng một cách giản lược, để chúng ta có thể nhận ra một cách dễ dàng những sai lầm của chúng.

Thứ nhất, nếu Thần, thánh chỉ là những quan niệm hay ý niệm, thì dẫu rằng những quan niệm này có thật, cũng chưa chắc là Thần hay Thánh hiện hữu. Lối lý luận theo Plato, cho rằng thực tại không thể hoàn thiện bằng quan niệm, do đó quan niệm về Thần có thực... không thể chứng minh được là Thần hiện hữu. Ngay cả luận cứ của thánh An-Sơn, một luận cứ hoàn bị hơn luận cứ của Plato cũng vẫn không thể chứng minh được sự hiện hữu của Thượng Đế. Theo thánh nhân, nếu chúng ta cho rằng ngay khi suy tư ta có thể đạt tới bản chất (essentia) tuyệt đối, thì một bản chất như thế chưa hẳn đã hiện hữu. Thế nên, An-Sơn nhận định, thứ nhất, Thiên Chúa là một Bản chất mà chúng ta không thể nghĩ có một cái chi vĩ đại hơn nữa (*id quo maius cogitari non potest*). Thứ tới, tuyệt đối (hoàn thiện) phải bao gồm hiện hữu và quan niệm. Chỉ có sự hiện hữu đích thực mới "lớn" hơn cái mà chúng ta có thể nghĩ tới, thế nên đối với An-Sơn, Thiên Chúa tuyệt đối không chỉ trong tư duy mà còn phải trong hiện thực. Nói tóm lại, quan niệm cho rằng Thiên Chúa hoàn thiện, tự nó đã bao hàm hiện hữu. Một luận cứ như vậy thực tế chỉ là một lối chơi chữ một cách tinh vi. Thánh nhân chưa nhận ra được vai trò của trí tưởng tượng, cũng như mặt trái của ngôn ngữ.

Trong óc tưởng tượng của con người, hoàn thiện (tuyệt đối) là một tổng hợp của những cái chi mà con người hiện đang biết và cho là tốt mà thôi. Thí dụ đối với những người Việt Nam thông thường vào thập niên 1960, cái mộng "ăn cơm Tàu, ở nhà Tây, lấy vợ Nhật" là một lý tưởng hoàn thiện, y hệt như cái mộng hoàn thiện của người học sinh nghèo vào cùng thời, bị hạn hẹp vào "bút Parker, đồng hồ Omega, áo Montagut." Ngoài ra, hoàn thiện còn được hiểu theo định nghĩa "tự mãn" hay "không thiếu sót, không sai lầm, không có hại..." Mà không sai lầm, không thiếu sót... cũng có thể chỉ nói lên tình trạng bất tri, hay tri thức bất túc của chúng ta. Một trẻ thơ không hiểu chi, nó cũng chẳng biết chi là sai hay quấy. Như vậy làm sao chúng ta có thể trẻ thơ là hoàn thiện? Điểm khác, bản giá trị của chúng ta biến chuyển với sự tiến hóa của con người. Vào thời ăn lông ở lỗ, con người chắc hẳn hiểu hoàn thiện khác với con người văn minh ngày nay, và chúng ta cũng không thể hiểu hoàn thiện theo cùng nghĩa với những người trong tương lai.

Thứ đến, nếu Thần chỉ là tinh thần, thì tinh thần chưa hẳn hiện hữu một cách tiên thiên, song rất có thể chỉ phát hiện trong phạm vi của một thời đại, xã hội, chủng tộc, quốc gia, vân vân. Thần theo nghĩa này chỉ nói lên cái cộng tính, cộng thức cũng như những khát vọng chung của một giống người, một loại xã hội... mà thôi. Nói theo ngôn ngữ của Kant, thì một quan niệm Thần như vậy chỉ có tính cách tiên

nghiệm. Đó có nghĩa là, quan niệm Thần được hình thành qua kinh nghiệm tập thể, song mang tính chất xác định ảnh hưởng tới tri thức. Một tinh thần như vậy, không thể là "đấng muôn thuở," có trước tự muôn đời, và chắc hẳn không phải là nguyên lý tối hậu, đấng Tự Hữu, Tự Tại, đấng Vô Thủy Vô Chung.

Ý thức được khó khăn của lối suy tư duy thần của Hy Lạp này, Hegel giải thích Tinh thần như là Động lực của lịch sử. Theo Hegel, Tinh thần tự mình là Toàn Lý (Logos, Vernunft) hiện hữu trong lịch sử vũ trụ; đồng thời cũng là Động tính (Động lực) khiến lịch sử tiến về Toàn Mỹ, Toàn Thiện, Chân Lý theo luật của Toàn Lý. Mỗi một giai đoạn lịch sử, mỗi một xã hội, văn hoá, nghệ thuật... đều là những biểu hiện (hay mặc khải) khác nhau của Tinh Thần. Song nếu đi sâu vào mỗi cách biểu hiện (mặc khải) của mỗi giai đoạn, ta đều nhận ra là Tinh Thần xuất hiện theo luật của Toàn Lý. Đó có nghĩa là, giai đoạn sau hoàn hảo hơn giai đoạn trước. Tinh thần Kitô biểu hiện trong sự hoàn toàn của Tinh Thần. Đức Kitô là đấng hoàn hảo tuyệt đối bởi lẽ Ngài tự mặc khải như là một tổng hợp giữa Thần và Nhân, như là chính Toàn Lý bao gồm Thiên lý và Nhân lý, như là Toàn Mỹ bao gồm nghệ và thuật, cảm tính và lý tính, vân vân.

Sau nữa, nếu Thần chỉ là một sản phẩm của con người, được tưởng tượng theo lối nhìn của con người, một lối nhìn

mà các đồ đệ cực tả của Hegel từng rêu rao, thì chúng ta cũng khó có thể tưởng tượng được sự kiện quá hi hữu, đó là việc con người bị khống chế bởi những điều do chính họ từng tưởng tượng ra. Thế nên, cho rằng Ludwig Feuerbach (1804-1872) từng tuyên bố tôn giáo, và Thượng Đế chỉ là sản phẩm (tâm lý) mà con người tự tạo để thỏa mãn điều mà họ từng ước ao mà không thể có, dẫu rằng Marx coi tôn giáo chỉ là á phiện, những tâm tình tôn giáo chỉ phản ứng cái bi thảm của thế giới, và thần học chỉ là một nền nhân học lộn ngược, chúng ta vẫn thấy là những lý thuyết của họ không thể phủ định được Thượng Đế. Ngược lại, những phê bình tôn giáo của họ chỉ chứng minh được một điều, đó là sự thiết yếu của Thượng Đế trong cuộc sống của con người. Thứ nhất, nếu Thượng Đế không có hiện hữu, và chỉ là một sản phẩm của óc tưởng tượng, hay là một sản phẩm con người tự tạo để thỏa mãn, thì tại sao con người không thể vất bỏ Ngài sau khi đã thỏa mãn, hưởng thụ, như những đồ chơi lỗi thời? Nếu Thượng Đế chỉ là những câu chuyện hoang đường, thì tại sao Ngài không bao giờ qua đi, hay bị quên lãng như những nhân vật huyền thoại? Nếu ngài chỉ là những sản phẩm của cái óc man di, dã man, thô thiển (Auguste Comte, 1798-1857) thì tại sao ngay khi con người văn minh tiến bộ, tôn giáo vẫn không bị khoa học thay thế? Và, chuyện nực cười hơn cả, đó là nếu Ngài không bao giờ hiện hữu, thì các nhà bác học thông minh như Marx hay các triết gia tài ba như Nietzsche, Jean-Paul

Sartre (1905-1980)... cứ gào thét đòi giết làm chi? thì các nhà khoa học (tôn giáo, tâm lý, xã hội) cứ phải nặn óc, đào bới tìm ra cho bằng được "xương cốt trong lòng cái trứng gà" làm gì nhỉ?

Nói một cách chung, cho dù theo bất cứ lối nhìn nào, những người chủ trương nền nhân học, nhất là những người theo chủ nghĩa nhân bản vô thần, và chủ trương bất khả tri luận, cũng đều phủ định thần học theo ý nghĩa của truyền thống. Họ đề nghị một nền nhân học thay thế thần học. Song họ không thể giải thích một cách thỏa đáng nền nhân học này, càng không thể phủ định Thần là một đối tượng của bất cứ một nền nhân học nào.

1.2.3. Sự Diễn Biến của Thần Học

Từ một khía cạnh giáo hội học, thần học tập trung vào cứu cánh, tức làm thế nào mới có thể được cứu độ, và nhờ vào gì, nhờ vào ai, và ở trong môi trường nào, con người mới được cứu độ. Tương tự, Thiên Chúa dùng phương tiện nào, qua ai, và dùng hình thức (thái) nào để cứu chuộc nhân loại, để đến với con người.

Từ một suy tư trên, đối tượng của thần học dần dà cũng biến đổi. Bây giờ, trọng tâm của thần học không còn là chính đối tượng (Thiên Chúa) song là cứu cánh, phương tiện và môi trường (medium), tức là chính Giáo hội với những bí tích và

nghi lễ (thức). Rồi gần đây, trọng tâm của thần học lại trở về với đức Kitô, hay Kitô tính. Nói cách chung, sự biến đổi của thần học như một môn học về Thiên Chúa sang thần học như là môn học về Giáo hội (duy Giáo Hội, Ecclesio-centrism), rồi về Kitô (duy Kitô, Christo-centrism), tới Lịch sử Cứu độ, và rồi phát rộng ra thành Thiên học tức Duy Thần (Theocentrism) theo Paul Knitter, qua các giai đoạn sau: (1) Chỉ có qua chính Giáo hội, con người mới được cứu rỗi (Ecclesio-centrism), và qua đó Thiên Chúa đến với con người, (2) chỉ qua chính đức Kitô mà thiên nhân tương dữ (Constitutive Christo-centrism), mà con người được cứu độ, (3) chỉ nhờ vào Kitô tính (Normative Christo-centrism) mà con người mới thành thánh, và (4) chỉ nhờ vào Thần tính (Theocentrism) mà thần học mới mang đầy đủ ý nghĩa của nó. Vì phạm vi giới thiệu của bài viết, chúng tôi xin được lướt qua những điểm chính yếu mà thôi:

(1) Thần Học và Giáo Hội Học

Thứ nhất, nền thần học này coi Giáo hội (Ecclesia) như là nhiệm tích, là thân thể của đức Kitô, nên lẽ tất nhiên, Giáo hội phải là trung tâm, trọng điểm và là đối tượng chính của thần học. Thứ tới, nền thần học này cũng coi Giáo hội như là cộng thể của mọi người tin vào đức Kitô, mà chỉ qua cộng thể như vậy, chúng ta mới có thể tham dự vào nhiệm tích được. Tiếp tới, một cộng thể như vậy được chính đức Kitô thiết lập,

có quyền ban phát bí tích (người tha cho ai, người đó được tha; người cầm buộc ai, người đó bị cầm buộc), nên luôn có sự hiện diện của Ngài. Vì những tín lý này, mà nền thần học này qua quyết: "không có cứu độ ngoài Giáo hội" (extra Ecclesiam, nulla salus).

Cho tới công đồng Tridentino (1534-1549), một lối nhìn trên cũng không có thay đổi bao nhiêu, tuy công đồng hiểu nghĩa "giáo hội" và "rửa tội" một cách rộng rãi hơn. Những người ước muốn theo đạo (baptism of desire), hay rửa tội bằng Thánh Linh (tử đạo) được chấp nhận như là một thành phần của Giáo hội. Lối nhìn này mở rộng cho một lối hiểu mới về thần học: đối tượng và cứu cánh của thần học chính là đức Kitô. Và lịch sử cứu chuộc cũng như hồng ân Thiên Chúa do và qua chính đức Kitô. Chính vì vậy, ơn cứu độ của Chúa ban phát cho tất cả những ai tin, hay làm theo Thánh ý của Ngài, ngay cả khi họ không phải là thành phần của Giáo hội. Với một lối nhìn như vậy, trung tâm của thần học không còn là Giáo hội, mà là đức Kitô.

(2) Thần Học và Kitô Học

Nếu đối tượng, chủ thể và chủ đề của thần học là chính đức Kitô, chúng ta có thể nói, thần học Kitô giáo chính là Kitô học. Người chủ trương lối nhìn này chính là Karl Rahner. Rahner lý luận như sau: (1) Thứ nhất, đó là sự cứu chuộc của Thiên Chúa dành cho tất cả nhân loại, chứ không chỉ cho

người Do Thái hay cho những giáo hữu mà thôi, và (2) thứ tới, con người mang bản tính xã hội. Từ hai nguyên lý trên, Rahner đi tới một kết luận như sau: Nếu thánh ý Chúa muốn ban hồng ân cho tất cả nhân loại, thì hồng ân của Ngài phải mang tính chất xã hội (tức mặc lấy một thân thể có tính chất lịch sử và xã hội). Nói cách khác, chỉ qua một "thân thể lịch sử và xã hội" như vậy, hồng ân của Chúa mới tới tất cả mọi người. Mà thân thể có tích cách xã hội và lịch sử này không phải chi hơn là chính các tôn giáo. Như vậy, đức Kitô, một hồng ân tuyệt vời Chúa ban, luôn hiện diện trong các tôn giáo. Một nền thần học như trên tập trung vào chính đức Kitô. Và lẽ tất nhiên đưa tới một kết luận khá táo bạo: (1) các tín hữu trong các tôn giáo khác, vì đều có hồng ân của Chúa nên đều là những Kitô hữu nặc danh (anonymous Christians), (2) sự hiện diện của Chúa qua hồng ân của Ngài vượt khỏi giới hạn của Giáo hội Kitô giáo, và (3) hồng ân của Chúa không hệ thuộc Giáo hội, song nằm ngay trong đức Kitô. Đức Kitô, qua con người Giêsu (của thị trấn) Nazareth, mới chính là nguyên nhân và căn bản cấu thành sự cứu chuộc nhân loại. Hồng ân của Chúa hiển hiện qua Giáo hội, không phải vì chính Giáo hội, song vì sự hiện diện của đức Kitô trong Giáo hội. Tuy hồng ân của Chúa hiện diện nơi các tôn giáo khác, song chưa mang tính chất toàn diện như thấy trong Giáo hội, và như vậy các tôn giáo khác vẫn chỉ có tính chất dẫn đường tới đức Kitô (praeparatio evangelica) mà thôi.

(3) Thần Học và Kitô Tính hay Kitô Quy Phạm Tính

Thần học lấy chính đức Kitô là đối tượng cũng như cùng đích của Rahner tuy đã vượt khỏi tính chất khép kín của một nền thần học xây trên Giáo hội (theo truyền thống từ nền thần học của Âu-Cơ-Tinh, Tô-Ma và nhất là từ công đồng Fiorentino năm 1442), song vẫn không thể thỏa mãn và giải quyết được những khó khăn như: (1) Nếu, một bên, hồng ân của Chúa cho tất cả mọi người thiện chí (và do đó hiện diện trong mọi tôn giáo), và một bên khác, nếu chỉ qua Giáo hội, hồng ân Chúa mới toàn vẹn, thì phải có hai loại hồng ân khác nhau. Làm sao hồng ân của Chúa có thể phân làm hai loại, nếu hồng ân của Ngài đồng nhất nơi một đấng Kitô? (2) Thứ tới, nếu đức Kitô chỉ được đồng nhất với một người Do Thái có tên Giêsu, vậy thì trong các tôn giáo khác chắc hẳn không thể có Kitô, và như vậy làm sao có hồng ân Thiên Chúa?

Những nhà thần học như Hans Kueng, H. R. Schlette, Walter Buehlmann... tiến xa (và cực đoan) hơn khi họ coi Kitô tính như là trọng điểm của thần học. Đối với Kueng, tất cả mọi người (cả của các tôn giáo khác) đều là Kitô hữu, bởi lẽ Kitô tính hiện diện trong tất cả mọi người thiện chí. Đối với Schlette, Kitô tính nói lên một cái đạo đặc biệt khác với những đạo thông thường thấy nơi các tôn giáo khác. Đối với nhiều nhà thần học khác, chúng ta có thể phát hiện Kitô tính (cũng như sự cứu độ phổ quát của Chúa) trong các tôn giáo

khác. Nói tóm lại, chính Kitô tính mới đem lại ơn cứu độ cho nhân loại.

(4) Thần Học và Thần Tính

Một nền thần học như vậy tuy có lẽ cởi mở và dễ được các tôn giáo khác chấp nhận, song cái nguy hiểm, đó là nó quá mông lung. Khi mà con người không cần Giáo hội (Kueng), khi mà con người không cần nghi thức, và nhất là khi mà con người không còn những tín lý (tín điều)... thì một nền thần học tự nó đã đi vào hố tự diệt. Lối nhìn của Kueng sẽ hoặc đưa thần học tới một nền nhân học đơn thuần, hoặc một khoa học tôn giáo thuần túy. Một điểm khác, đó là định nghĩa của Kitô tính. Nếu Kitô tính được hiểu như Phật tính, hay nếu tình yêu Thiên Chúa đồng nghĩa với Quan âm như Kueng và Julia Ching (Tần Gia Dự) từng đề nghị, thì Kueng đã hạ Thiên Chúa xuống hàng thánh nhân. Một nền thần học đích thực không phải chỉ là một nền đạo đức học tức nhắm tới thánh tính mà thôi. Cái sai lầm của Kueng và những người theo ông, đó là họ cố ý quên đi sự kiện, một nền thần học đích thực vượt khỏi bất cứ một nền đạo đức thông thường nào, bởi lẽ nó nhắm đến một sự hiệp thông với Thiên Chúa (như nhà đại sư thần bí Eckhart, hay thánh nữ Teresa thành Avilla từng minh chứng). Nói cách khác, Kitô tính không chỉ nói lên những bản chất của đức Giêsu tức nhân tính và thánh tính (bác ái, phục vụ, chân thật, hoàn thiện, vân vân), hay sứ mệnh

của đức Kitô tức thánh tính (giải thoát con người), mà còn nói lên thiên tính hay thần tính (hiệp thông với Thiên Chúa, vĩnh hằng, vô tận).

Chính vì không cần qua Giáo hội, mà cũng không nhất thiết phải theo con người lịch sử Giêsu, con người vẫn có thể hiệp thông với Thiên Chúa (Thượng Đế), nên một số thần học gia theo một con đường "thẳng" không qua Giáo hội, hay ngay cả đức Kitô. Họ nhận định, thần học phải đi thẳng tới Thượng Đế. Đức Kitô và Kitô tính chỉ là những biểu hiện của Thiên Chúa. Đức Giêsu (trong lịch sử) không phải là đấng cứu rỗi cuối cùng (the final Messiah). Đức Giêsu chỉ là một Kitô, song Kitô không hoàn toàn đồng nhất trong con người Giêsu lịch sử. Hoặc còn có một số thần học gia nhận định thần học không hoàn toàn đồng nhất với Thần học hay Kitô học, đừng nói đến Giáo hội học. Thần học là một môn học về chính sự cứu độ, phương thế cứu độ. Đại biểu cho lối nhìn này là Giáo sư Aloysius Pieris của Tích Lan. Paul Knitter tóm tắt lối nhìn của Pieris: "Đối với Pieris, nền căn bản và mô thức làm việc (framework) cho sứ mệnh (truyền bá) Kitô và gỡ gỡ tôn giáo không nên là một nền Kitô học... hay thần học... Hay hơn, con đường Kitô đến với những niềm tin khác nên đặt trên cứu độ học (soteriology), trong "mầu nhiệm bất nhạ của sự cứu rỗi," mà đối với Pieris, chính là thiên lệnh (divine urge) và là động lực giải thoát và tiếp sinh "một nền tân nhân tính."

Một nền thần học xây trên Thiên tính, mà Thiên tính được hiểu một cách rộng rãi, sẽ dễ dàng sa vào cái nguy hiểm của phiếm thần từng thấy trong nền triết học của Thales và Spinoza. Hiểm họa hơn, đó chính là một kết luận rút ra từ một định nghĩa về Thiên - coi Thiên chỉ là một thế giới tự nhiên, hay chỉ biểu tả một ý niệm cao vợi, hay chỉ là những động lực mà chúng ta không hiểu... - sẽ dẫn đến sự phủ nhận bất cứ nền thần học nào, bởi vì còn có thần thánh nào nữa đâu mà nói!

2. Đi tìm một lối nhìn khác về Thần học

Qua những nhận thức trên về truyền thống thần học, cũng như những khó khăn của những chiều hướng thần học trên, chúng tôi thiết nghĩ, đã đến lúc chúng ta phải suy tư một cách cách mạng, điều mà Kopernic (Copernicus) từng phát động trong lãnh vực khoa học, Rousseau trong lãnh vực chính trị, Kant trong lãnh vực triết học và nhận thức và Marx trong khoa học xã hội. Đó là thay vì hiểu thần học theo truyền thống Hy Lạp, Hy Bá Lai và La Mã, lấy Thần (Giáo Hội, đức Kitô, hay Thiên Chúa) làm trung tâm, chủ thể, đối tượng, cũng như mục đích và cách thể (tức coi Thần như toàn thể), chúng tôi đề nghị, ta có thể theo truyền thống của Á châu, và nhất là của Việt Nam chấp nhận con người như là chủ đích và đối

tượng của thần học. Để độc giả khỏi ngộ nhận, chúng tôi xin nhấn mạnh nơi đây, đó là việc coi con người như là đối tượng và chủ đích tức trọng điểm của thần học không mang nghĩa lấy con người làm cùng đích hay làm trung tâm như thấy trong các nền triết học và thần học của Ludwig Feuerbach (1804-1872), David Strauss (1808-1874), Bruno Bauer, cũng như sau này của Nietzsche và của trường phái Thần Học Trần Thế (secularism) và trường phái Thần Tử Thần Học (The Theology of the Death of God). Coi con người là chủ đích cũng không có nghĩa gạt bỏ Thượng Đế như thấy trong các nền tư tưởng vô thần. Mà nói về con người không đồng nghĩa với "không bàn" về Thượng Đế (hay gạt Thượng Đế qua một bên) như các triết thuyết bất khả tri (agnosticism) chủ trương. Nói một cách minh bạch hơn, chúng tôi chủ trương lấy con người là đối tượng (object), song nhìn nhận Thượng Đế như là Bản thể (substance) của Thần học; coi con người là chủ đích (the end), song chấp nhận Thượng Đế như là cùng đích (the ultimate End, Endzweck, causa causarum) của tất cả mọi mục đích trong nền thần học Á châu, và đặc biệt của thần học Việt. Thần học Việt nhận đức Kitô như là Thiên Chúa, là đấng Mối giới, là chính cái Đạo (via, con đường), là hiện thân của sự thật (veritas), là nguồn sống (vita), song lại coi con người mới chính là một chủ thể đương đi tìm sự thật, sự sống, tức đương đi tìm kiếm đức Kitô. Một lối suy tư thần học như vậy thực ra phát xuất từ trong lòng Á châu, và là đặc tính của Á

châu như chúng tôi sẽ trình bày trong các chương sau. Chính vì vậy, chúng tôi hiểu:

Thần học phải là một môn học (kiến thức) về sự kiện (1) làm sao con người nhận ra Thượng Đế và thế giới thần linh, (2) làm sao con người thể hiện được thiên ý qua chính những hành vi đạo đức, và nhất là (3) con người làm thế nào có thể hiệp thông được với Thần, với vạn vật thành một con người hoàn thiện (tức thành Thánh, thành Phật), đó là biến thành Kitô hữu, tức những người mang Kitô tính.

Trong phạm vi bài dẫn nhập này, chúng tôi xin được phép suy tư theo ba điểm: (1) thần học không phải là môn học về Thần song để tới Thần qua con đường "thành thánh," (2) thần học theo lối nhìn đông phương, và (3) thần học theo lối nhìn Việt.

2.1. Thần và Thánh

Thứ nhất, thần học không có cố định, và không phải là một tín điều do Thiên Chúa mặc khải, nhưng chỉ là một bộ môn khoa học tìm hiểu Thiên Chúa, sự hiện hữu của Ngài, lý do Ngài sáng tạo và cứu chuộc con người, phương thế Ngài hiển hiện và cứu chuộc con người, đường lối mà con người phải đi để được cứu độ, và tìm hiểu những gì Ngài phán (Lời Chúa), Ngài biểu hiện qua các ngôn sứ và nhất là qua Đức Giêsu (mặc khải), Ngài tự hiển hiện trong thế giới Tự nhiên

với luật Thiên nhiên... Nơi đây, chúng tôi ý thức được câu nói thần học không đồng nghĩa với tín điều có thể dễ gây ra ngộ nhận, bởi lẽ tín điều là những nguyên lý của thần học. Thực ra, phải nói là, thần học có bốn phận làm sáng tỏ tín điều, giúp chúng ta dễ nhận ra, hiểu biết và chấp nhận tín điều. Nói cách khác, thần học cũng mang một trách nhiệm giúp chúng ta hiểu, tin và giữ tín điều. Chính vì vậy, bộ môn khoa học này phát triển trong một quá trình dài cả hai ngàn năm, từ thánh Phaolô cho tới nay, và biến đổi theo thời đại và theo tâm thức của cộng đồng dân Chúa. Thứ tới, thần học nghiên cứu về nhiều đối tượng khác nhau, về nhiều phương thế khác biệt mà Thiên Chúa dùng để biểu hiện, để cứu chuộc, cũng như để hiệp thông với con người. Sau nữa, thần học phát triển con người, giúp con người có thể tới Thần, gần với Thần qua con đường của thánh nhân.

Lối cách mạng thứ nhất mà chúng tôi đã nhắc thoáng qua đó một nền thần-nhân học, mà theo đúng nghĩa phải nói là một nền nhân-thần học thuần nhất, theo đó con người tác tạo ra thế giới thần linh (Feuerbach), hoặc để biểu tả chính con người, hoặc để an ủi chính mình (Marx), hoặc để mê hoặc, hay hoặc để đạt tới mục đích vụ lợi (Friedrich Engels). Theo một nền "nhân-thần học" (anthropo-theo-logy, hay anthropo-sophy) như vậy, con người không những là chủ thể, là cùng đích, mà cũng là đối tượng và là phương tiện của "thần học." Thế nên, theo lối nhìn nhân-thần học, thì thần học

là môn nghiên cứu về sự việc con người "tạo" ra thế giới thần linh, về sự tự biểu tả mình qua những tích truyện thần thoại, về nguyên do tại sao con người tự phong mình làm thần linh, về sự tương quan giữa ý hệ và cuộc sống thực hành, vân vân. Lối nhìn này được các nhà thần học gia đồ đệ của Hegel chủ trương khi họ nhân hóa Kitô thành một người dân bình thường, khi họ phá đổ các bí tích, và khi họ phủ nhận giáo hội, khi họ giải thích tôn giáo theo cái nhìn của tâm lý học (Feuerbach), và nhất là khi họ hiểu thần học chỉ là một môn khoa học nhân văn tìm hiểu con người qua hiện tượng gọi là tôn giáo (Arnold Ruge).

Lối nhìn này không những không giải quyết được những khó khăn của nền thần học truyền thống, mà còn đi vào ngõ cụt của thuyết vô thần, trong đó không còn thần thánh mà chỉ còn có con người. Nhưng nếu không còn thần thánh, thì cũng chẳng có thế giới vĩnh cửu, mà chắc hẳn là không có hạnh phúc trường cửu bao giờ. Thế giới con người trở thành phi lý, hoang đường, và vô nghĩa như thấy trong triết học hiện sinh của Jean-Paul Sartre và Albert Camus. Và nếu có thần hay thánh, thì họ cũng chỉ là sản phẩm của chính con người, tự tạo ra để mê hoặc chính mình, để an ủi mình trước sự bất lực của con người. Và lẽ tất nhiên, một nền thần học như vậy, theo kết luận của Marx và đồ đệ, chỉ còn là một nền ý (thức) hệ làm công cụ cho giới thống trị.

Như chúng ta thấy, thần học theo một lối "cách mạng" như vậy là một sự tự hủy diệt chính mình. Thần học không đưa ta đến một nền nhân học tức nhân bản chân thực, song tới một nền giả nhân bản (pseudo-humanism), hay phi nhân bản (anti-humanism), và do đó dẫn tới một chủ thuyết hư vô (nihilism) như nền thần học xây trên thuyết hư vô của Nietzsche. Chúng tôi nhận định, lối nhìn nhân-thần học trên phá hủy chính yếu tính của thần học, và do đó không thể được chấp nhận.

2.2. Lối nhìn Đông phương

Vì trọng tâm của bài viết này nhắm vào một nền thần học Việt, nên trong đoạn này, chúng tôi chỉ bàn một cách rất đại cương về nền thần học đông phương.

Nếu theo như những định nghĩa mà chúng tôi bàn ở trên thì một nền thần học đông phương hình như chưa bao giờ xuất hiện, đừng nói có hệ thống khoa học (systematic theology). Đông phương có những tu viện, song không có viện thần học. Ngay cả những từ ngữ như thần học, tôn giáo, khoa học và triết học... chỉ là những từ xa lạ mới được du nhập vào Nhật, Trung Hoa, Việt Nam và Đại Hàn vào cuối thế kỷ 19 hay đầu thế kỷ 20 mà thôi.

Thế nên, chúng ta có thể cả quyết là, chúng ta có những ý niệm, cảm nghiệm và tri thức về thần, về thánh, về cách thế

thành thánh, về lối đối xử với thần với thánh, và ngay cả về phương cách hiệp thông với thần với thánh. Trong một mạch văn như vậy, chúng ta chắc hẳn phải có một nền thần học. Điểm mà chúng ta có thể xác quyết, đó là thần học đông phương không hẳn đồng nghĩa, và cùng một nội dung hay hình thức với nền thần học Tây phương. Thế nên công việc cấp bách mà chúng ta phải làm, đó là làm thế nào có thể hệ thống hoá một nền thần học đông phương, và trong trường hợp của chúng ta, một nền thần học Việt Nam. Vậy thì nền thần học đông phương có những đặc tính gì?

Như chúng tôi đã tạm bàn trong các luận văn khác, thần học đông phương lấy con người làm đối tượng, và làm trung tâm của suy tư và đạo đức. Câu nói bất hủ của đức Khổng Tử "Chưa biết gì về người, nói chi về Trời" hay "Quý Thần kính nhi" song lại "viễn chi" nói lên lối nhìn đông phương về Thần học. Chính con người mới là đối tượng của cái "Đại học chi đạo."

Thứ tới, thần học đông phương là một thần học xã hội và đạo đức. Trừ hai nền triết học và thần học của Đạo giáo và Ấn giáo có thêm về phần siêu hình, hầu hết mọi nền thần học đều chú trọng đến cuộc sống xã hội và thực hành. Tu thân mục đích không phải thành Thần song thành Thánh. Mà thành Thánh được là nhờ vào công đức "tề gia, trị quốc, bình thiên hạ." Tương tự "tu tiên" không nhắm tới hiệp thông với

Thượng Đế, song để "trường sinh, bất tử." Ngay trong Phật giáo, quan niệm tu thân cũng mang một tính chất thực tiễn như thoát khỏi vòng luân hồi, để chính quan (Tam luận tôn), để đạt không quan (Thiên thai tôn), để đạt cái "lý" (Hoa nghiêm tôn), vân vân. Trong Thiên tôn, mục đích của tu thân là tự giác.

Tiếp theo, thần học đông phương không chủ trương giáo điều, và luôn uyển chuyển. Phật giáo khi du nhập vào Trung Hoa đã phát triển thành rất nhiều giáo phái khác nhau, nhiều khi đối nghịch nhau, lại có giáo phái hoàn toàn độc lập như Thiên thai tôn do Trí Giải đại sư sáng lập. Tương tự, khi Phật giáo du nhập vào Việt Nam cũng phát triển thành nhiều giáo phái, mà có những giáo phái như thiền Trúc Lâm đời nhà Trần hoàn toàn do người Việt phát triển. Phật giáo Hòa Hảo không chỉ nói lên một lối nhìn Việt về Phật giáo, mà còn nói lên tính chất phi giáo điều tức uyển chuyển của nền thần học đông phương. Ngay cả Nho giáo, tuy đầy quyền uy, song không hề có một bộ giáo lý. Các nho gia không hề bị ràng buộc bởi bất cứ giáo điều. Đây là lý do chính yếu giải thích sự khác biệt trong việc giải thích kinh sách nơi các nho gia. Chú giải Tứ Thư của Vương Dương Minh không hẳn đồng nhất với kiểu giải thích của Chu Hi, và lẽ dĩ nhiên càng khác biệt với lối diễn đạt của các tân nho gia ở vào thời đại của chúng ta.

Ngoài ra, thần học đông phương hoàn toàn không chú trọng tới những phần như giáo hội học, bí tích học, phụng vụ học, giáo luật, vãn vãn. Giáo luật không phải không có (mỗi tu viện có luật lệ riêng, mỗi giáo phái có những bộ luật cho mình), song luật trong thần học đông phương không mang tính cách bó buộc một cách tuyệt đối, đôi khi lại rất "phóng khoáng" như trong trường hợp của Đạo giáo, và Thiên tông. Bởi lẽ rất đơn giản, đó là luật trong tư tưởng đông phương là một kỷ luật, trong khi luật trong Thần học Tây phương là quy luật. Kỷ luật là một lễ luật do chính mình lập ra, và nhắm đến tu thân, trong khi quy luật do ngoại lực (Thiên Chúa, Thiên nhiên, Giáo hội, Xã hội, ngoại nhân...) quy định và bắt buộc con người phải theo. Do đó, quy luật nhắm đến phục vụ ngoại lực (Thần thánh, ma quỷ, chính phủ, xã hội, bang phái, hay chế độ...) hơn là chính con người tự thân.

Thế nên, nếu thần học Tây phương, một phần tập trung vào huyền nhiệm của Chúa mạc khải, sáng tạo, và cứu chuộc con người, và một phần khác vào phương thế con người đi tới Chúa như hối cải, tin, chấp nhận, và kính thờ Chúa, thì thần học đông phương phát triển từ một hướng hoàn toàn khác biệt, tập trung vào con người, vào cách thế tu thân, - thế nên, mỗi một giáo phái lại có những phương thế tu thân khác nhau - vào con đường hoàn thiện, vào sự cứu độ từ chính con người, và do đó vào sự kiện con người làm sao vươn lên để hiệp thông với Thiên Chúa.

Nhận định như thế, chúng ta thấy hai nền thần học tuy khác biệt, và đôi khi tương phản (contrast), song không phải đối nghịch (contradiction). Chính vì thế mà chúng tôi đã cố ý nhấn mạnh đến sự khác biệt giữa hai nền thần học qua các khái niệm như đối tượng và chủ thể, mục đích và cùng đích, kỷ luật và quy luật, tu thân và tu luyện, nhân-thần học và thần-nhân học, và ngay cả sự tách biệt về các khái niệm và ý niệm như bí tích / nhiệm tích, nghi thức / lễ, ma quỷ / hồn phách... Tuy nhiên, chúng tôi cũng nhận ra phần tương hội giữa hai nền thần học: thần học cách chung (đông phương hay tây phương) không gạt bỏ vai trò của Thượng Đế, cũng không từ chối thiên tính. Thế nên, chúng ta có thể nói, tuy vấn đề chính của thần học đông phương là tu thân, song tu thân không chỉ để "tề gia," hay "trị quốc," hay "bình thiên hạ" mà thôi. Tu thân còn nhắm đến "cách vật chí tri," tới "vạn vật hồ yên," tới "thế giới đại đồng," tới "minh minh đức." Nói cách khác, tu thân là một phương thế để có thể đạt thánh, thành Phật, hoá đạo, vân vân, tức thể hiện Kitô tính, và hiệp thông với thiên tính.

3. Lối nhìn Việt

Người Việt có lẽ hiểu thần học không rập theo những lối nhìn của thần học Tây phương, nhưng cũng không hẳn hoàn

toàn theo cái nhãn quan của người Trung Hoa, nhất là của nho gia. Họ nhìn Thần, thánh và thế giới Thần linh không phải xuất phát từ đấng Tối Cao (như Ngọc Hoàng Thượng Đế). Họ cũng không theo một trật tự đường thẳng, một chiều từ trên xuống dưới (theo lối nhìn mặc khải, hoặc tự Thiên Chúa hay qua và trong thiên nhiên). Song họ cũng không đồng hóa con người với thần linh (như trong thế giới Hy La) hay thần linh với con người (như thấy trong huyền thoại của Ấn Độ và Trung Hoa kiểu "tiên nữ hạ địa phàm," hay "thần thánh bị phạt xuống trần gian" - như trường hợp Tôn Ngộ Không trong truyện (Tây Du Ký). Nói cách khác, thần học Việt không theo mô thức thần-nhân học hay nhân-thần học, mặc dù thoạt xem ra, có vẻ gần giống lối nhân-thần học như chúng tôi đã nhận định trong phần dẫn nhập. Vậy thì, lối nhìn của người Việt về thần như thế nào? Chính vì lối nhìn này có thể phản ánh những nguyên lý căn bản của nền thần học Việt, nên trong phần sau, chúng tôi xin bàn một cách ngắn gọn thêm về những yếu tính của lối nhìn Việt. Từ những yếu tính này chúng ta có thể phân tích ra những nguyên lý thần học Việt.

3.1. Yếu Tính và Nguyên Lý

Như chúng tôi đã từng thảo luận về bản thể và bản chất của Việt triết, chúng tôi hiểu yếu tính như là tính chất phổ quát và tất yếu của một sự vật hay của một thể sinh, hay của

bất cứ tác động nào. Hiểu như vậy, khi nói tới lối nhìn Việt, chúng tôi hiểu là một lối nhìn đặc thù của người Việt, và phổ quát nơi người Việt. Yếu tính Việt luôn luôn hiện hữu (ẩn hiện, hay hiển hiện) trong lối nhìn Việt. Chính yếu tính này xác định và quyết định một lối nhìn có phải là lối nhìn Việt hay không. Thiếu yếu tính Việt, lối nhìn Việt sẽ không còn là Việt nữa. Tương tự, khi bàn đến lối sống Việt, lối cảm nghiệm Việt, lối biểu tả Việt... chúng tôi muốn nói đến yếu tính của thể sinh Việt. Yếu tính này tất yếu và phổ biến nơi lối (cách) nhìn, cảm nghiệm, biểu tả, vân vân. Vậy thì, điểm quan trọng là làm sao có thể xác định được những yếu tính Việt. Chúng ta có thể xác định những yếu tính từ hai khía cạnh: tất yếu tính và phổ quát tính. Sau đây chúng ta thử đi tìm những yếu tính Việt từ hai đặc tính phổ biến và tất yếu trên qua lối suy tư (nguyên lý siêu hình), lối cảm nghiệm (nguyên lý tâm linh), lối sống (nguyên lý tương quan), và cách thể phán đoán (đạo đức, giá trị) (nguyên lý thực hành).

3.2. Nguyên Lý Siêu Hình - Triết Lý Tam Tài

Nền triết lý tam tài xuất hiện ngay từ những thế kỷ đầu tiên của Việt Nam, và tiềm tàng trong lối tư duy của người Việt. Đây là một lý do tại sao cha ông chúng ta tuy bị giáo dục theo hệ thống pháp gia của Đổng Trọng Thư (179-104 BC), song lại dễ dàng nghiêng theo tư tưởng siêu hình của họ Đổng, và nhất là của hai anh em Trình Hạo (1032-1085) và

Trình Di (1033-1107). Đây cũng là một lý do giải thích tại sao chúng ta chấp nhận tam giáo đồng nguyên, mặc những mâu thuẫn nội bộ của Nho, Đạo và Thích. Những nghiên cứu gần đây về các nền tư tưởng của các tư tưởng gia Việt như Nguyễn Trãi (1380-1442), Nguyễn Bình Khiêm (1491-1585), gần hơn như Lê Quý Đôn (1726-1784), và nhất là Nguyễn Du (1765-1820), Nguyễn Công Trứ (1778-1858), và nhất là những khám phá khảo cổ về trống đồng (Đông Sơn, Hòa Bình), cho chúng ta thấy rằng, tất cả gần như theo một nền triết lý tam tài, cũng như lối suy tư tổng hợp và biện chứng. Không chỉ nơi nho gia, hay đạo sỹ Việt mà ngay cả những người chịu ảnh hưởng của tân học như Nguyễn Trường Tộ (1830-1871) cũng phản ánh lý thuyết tam tài. Và, nếu nghiên cứu tư tưởng của Đắc Lộ (Alexandre de Rhodes), sâu hơn, chúng ta có lẽ cũng nhận ra rằng nhà thừa sai vĩ đại này đã từng thấm nhuần triết lý tam tài, khi ngài dùng một số nguyên lý như âm dương, thiên địa, đạo, vân vân, và nhất là khi ngài chọn lựa ngôn ngữ như "Chúa Trời," "ngôi" (vị), để giải thích mầu nhiệm Thiên Chúa Ba Ngôi, và đạo lý Thiên Chúa giáo. Nói một cách táo bạo hơn, triết lý tam tài là một nền triết lý dân tộc. Nó ẩn hiện trong lối tư duy của người Việt, từ bình dân tới trí thức, từ nơi nho gia cho tới đạo gia, và cả nơi Phật đồ. Trong đoạn này, chúng ta thử phân tích những nguyên lý của nền triết lý tam tài.

- **Thứ nhất**, triết lý tam tài là một nền tư tưởng xây dựng trên quan niệm toàn thể, hay dùng danh từ triết học của Karl Jaspers, quan niệm bao dung thể (Das Umgreifen). Toàn thể tính bao gồm Thiên (Trời), Địa (đất) và Nhân (người). Một thể giới không thể thiếu được những yếu tính trên.

- **Thứ tới**, nền triết lý này lấy con người làm trung điểm, song Trời làm đích điểm, và đất làm tựa điểm. Chính vì vậy mà con người đứng giữa Trời và đất, và là gạch nối giữa hai nguyên lực trên (đầu đội Trời, chân đạp đất). Tuy công năng khác biệt, song cả ba thực thể đều liên kết không thể phân khai, thành một thể toàn thể hay bao dung thể.

- **Thứ ba**, triết lý tam tài là một nền nhân-thần học. Trời không thể thiếu, y hệt như con người không thể từ chối thân phận làm người của mình. Đất cũng không thể thiếu, bởi vì đất và con người không thể phân ly "địa linh nhân kiệt." Chính vì thế, triết lý tam tài nhấn mạnh đến tất yếu tính của con người, cũng như Thượng Đế và thiên nhiên. Nếu nhân học của Feuerbach từ chối thần, nếu thần học của Do Thái từ bỏ con người, thì tam tài giữ lại thần, cũng không từ chối con người, hay thần hóa con người. Tuy vậy tam tài không coi Thần như là một đấng tuyệt đối, hoàn toàn xa cách, vượt khỏi trí tưởng tượng của con người, song như chính cùng đích của con người. Tam tài coi con người đồng vị (song không đồng ngôi) với những công năng khác biệt song không kém tầm

quan trọng: "thiên sinh, địa dưỡng, nhân hòa" và "Trời sinh, đất dưỡng, con người hoàn thành."

- **Thứ tư**, triết lý tam tài chủ trương tính chất tác động và chủ động của con người trong chương trình sáng tạo và cứu rỗi: "Xưa nay nhân định thắng Thiên cũng nhiều" (Truyện Kiều). Con người không chỉ giữ vai trò phụ thuộc kiểu "mưu sự tại nhân, thành sự tại thiên" hoặc vô giá trị "con người là gì mà Chúa phải bận tâm," song "mưu sự tại nhân" mà cũng "thành sự tại nhân:" "Trời kia khôn cũng thừa Càn; Nước kia Tấn cũng hợp Tần mới xong."

- **Thứ năm**, chính vì ba thực thể đồng vị, nên sinh - hoạt - tác động không theo một trật tự cố định trên dưới, song theo một thứ tự của tương quan, của tầm quan trọng, của lợi ích, của khoảng cách không gian và thời gian giữa người và trời, người và đất... Quan niệm "thiên thời, địa lợi, nhân hòa" nói lên một nền trật tự theo mối tương quan đa diện, đa phương, đa tính và đa dạng này.

- **Thứ sáu**, chính vì tính cách chủ động của con người, mà giá trị được xây dựng trên chính sự hợp lý (hay cái đạo) của sự tương quan. Đây là "đạo nghĩa" tức là đạo đối đãi với nhau. Nhân nghĩa là cái đạo hợp với con người, nghĩa lý là cái đạo hợp với trời, với đất, tình nghĩa là đạo hợp với tình, ân ân. Nói cách chung, người Việt hiểu và xây dựng một nền đạo đức, luân thường, kỷ luật... trên cái bảng giá trị của đạo

nghĩa. Cái đạo nghĩa này không chỉ áp dụng cho con người, mà còn cho cả trời (nghĩa trời), và vạn vật và đất (nghĩa điền)... Thế nên, chúng ta có thể nói, đạo nghĩa cũng là cái đạo lý của người Việt, mặc dù nó xuất phát từ Nho giáo, đặc biệt từ Mạnh Tử (nhân nghĩa) và Tuân Tử (kiêm ái). Nó phát xuất từ nền siêu hình tam tài, và biến thành nguyên lý căn bản cho lối suy tư Việt, cho nền tảng giá trị đạo đức Việt, cho lối tổ chức cộng đồng, và cho lối cảm nghiệm chung nơi người Việt.

3.3. Nguyên Lý Tâm Linh - Thánh Tính của Con Người

Bởi lẽ nền thần học Việt dựa trên các nguyên lý thấy trong triết lý tam tài, nên chúng ta có thể nói, nền thần học này là một nền thần học "nội thánh, ngoại vương." Điều này có nghĩa là, con người tự mình, qua hành vi tu thân, có thể thành thánh, và nhờ vào thánh tính mà có thể "tề gia, trị quốc, bình thiên hạ," tức ngoại vương. Nơi đây, chúng ta cần phải giải thích thêm về quan niệm "nội thánh." Khi nói con người nội thánh, chúng tôi muốn nhấn mạnh đến bản thể (tức tiềm năng, in potentia) của con người, tự mình đã là thánh, hay "tính bản thiện" (theo Mạnh Tử). Điều này có nghĩa là, thánh không phải là một yếu tố ngoại tại, hay một ân huệ do ngoại lực, hay do thần thánh ban cho, song là một yếu tính bất khả phân ly của con người. Nói như thế, có lẽ sẽ vương phải một vấn nạn, đó là, nếu con người bản chất là thánh "nhân chi sơ

tính bản thiện" (Tam Thiên Tự) thì làm sao có những yếu tố phản thánh, tức sự ác nơi con người? Nơi đây chúng ta thấy, lối suy tư Việt khác biệt với lối suy tư nhị nguyên hoặc thiện hoặc ác của Mạnh Tử (tính bản thiện) và Tuân Tử (tính bản ác). Lối suy tư về thiện ác của người Việt lệ thuộc vào lối suy tư tương quan, tức đạo nghĩa. Thánh, thiện... chỉ có thể hiểu được qua tương quan của con người.

- **Thứ nhất**, thánh tính, thiện hảo nói lên động lực hợp, hòa, thuận. Hợp đạo trời, hợp đạo vật, hợp đạo người là một điều thiện. Bất hợp là một sự ác. Thuận đem đến lợi ích, bất thuận gây ra huỷ diệt: "Thuận vợ thuận chồng, tát biển đông cũng cạn." Tương tự, quan niệm "thiên thời, địa lợi, nhân hòa" nói lên sự hoà hợp mà chúng ta thấy trong nền triết lý tam tài. Thế nên, điểm quan trọng là "thế nào là hợp, hay hợp thế nào?" chứ không phải "theo lối hợp nào." Bởi lẽ, cách thế hợp hay hợp thế nào mới giải thích được tác động thành thánh. Phù Đổng Thiên Vương được tôn là Thánh Dóng bởi vì ngài giết giặc Ân xâm lăng, cứu dòng tộc của Lạc Long Quân, nên "hợp ý trời, hợp nhân tâm, và hợp lẽ tự nhiên" mặc dù hành động tàn sát tự nó là một sự ác. Trần Hưng Đạo giết sạch quân Nguyên để cứu dân Việt nên cũng "hợp ý trời" "thuận lòng dân" (Hội Nghị Diên Hồng) và "hợp đạo nghĩa," và do đó được dân Việt tôn lên bậc thánh nhân.

- **Thứ hai**, nếu ta phân tích quan niệm thánh nơi người Việt, chúng ta sẽ thấy là chỉ có ai phát triển được tiềm năng (nội thánh) của mình mới có thể thành thánh, thành Phật, tức ngoại vương. Nơi đây, hành vi tu thân là một cách thể để "hợp." Mà tu thân, theo Đại Học, bao gồm biết mình, biết định, biết tĩnh, biết an, biết lự, biết tròi, biết đất (chí tri, cách vật). Những hành vi này nói lên hành vi căn bản của hợp trời, thuận đất và hợp với người: "Sau khi nhận biết sự vật mới biết được chí, mà chỉ khi biết được chí thì mới có được ý. Sau khi có ý, thì mới đạt được lòng ngay chính, đó mới gọi là chân tu. Chỉ khi tu thân mới biết săn sóc gia đình, sau đó mới biết điều hành quốc gia, và sau cùng mới có thể mang lại hòa bình cho thiên hạ." Nói như thế, chúng ta thấy một cách rõ rệt là thánh tính được người Việt coi như là bản chất của con người. Thánh thể hiện ra cái bản tính này. Song để thành thánh, thành Phật chúng ta phải tu thân, mà tu thân tức làm cách nào để hợp trời, thuận đất, hợp dân, tức hợp "đạo nghĩa."

- **Thứ ba**, khi phân tích kết cấu của từ ngữ thánh, chúng ta thấy nó bao gồm các tự khẩu, nhĩ và vương. Thánh do đó có nghĩa như người biết nói, biết nghe ý dân, ý trời, ý đất và nhất là hòa hợp được trời, đất và người. Theo nghĩa này, Khổng Tử được tôn xưng là thánh, trong khi Lão Tử chỉ được xếp vào bậc tiên ông. Lão Tử tuy khôn ngoan, sâu sắc, và đạo đức song ông không dẫn thân vào công việc hoà hợp trời, đất

và người, cá nhân và xã hội. Tương tự, Nguyễn Bình Khiêm được coi như là một tiên ông, nhưng không được tôn phong lên bậc thánh nhân. Thánh nhân là con người mang nhân tính và thực hiện được thánh tính, trong khi tiên ông, tiên bà nói lên một tình trạng siêu thoát vượt khỏi nhân tính.

Từ những nguyên tắc trên, chúng ta thấy nền thần học Việt hiểu thánh như là chính bản tính của mình. Đối với họ, thánh tính là bản tính chung của thần, của con người, và của vạn vật. Chính thánh tính này nói lên sự việc con người đồng bản tính với Trời (*imago Dei* trong Sáng Thế Ký, ý dân là ý trời của Mạnh Tử), với đất (quê cha, đất tổ) và với vạn vật (nhân sao vật vậy). Chính vì thế, mà một sự hòa hợp giữa con người và Thượng Đế mới có thể hiện thực được. Chúng ta không thể tưởng tượng được sự hòa hợp giữa hai thể chất, thí dụ nước và lửa, bởi lẽ bản tính của chúng hoàn toàn khác biệt.

Tuy nhiên, cần phải minh xác nơi đây về từ ngữ đồng tính. Đồng bản tính không có nghĩa là đồng nhất (*identical*) (Chúa không phải là con người trần thế), cũng không có nghĩa là con người có thể biến thành Chúa. Bởi lẽ con người không có thiên tính mà chỉ có thánh tính, y hệt như vạn vật không có nhân tính mà chỉ có linh tính. Mà thánh tính (*in potentia*) phải hiện thực mới thành thánh nhân (*in actu*). Nơi đây, chúng ta cần phải phân biệt giữa thánh và thần. Thần theo

nghĩa thông thường là một siêu lực thông suốt vạn vật và linh thiêng (sacred). Một siêu lực như vậy có thể thiện, cũng có thể ác. Nếu thần luôn hành thiện, thần cũng là thánh (thần thiện); song nếu ngược lại, thần dữ (thần ác) bị gọi là ma quỷ, yêu quái.

Thiên Chúa là một vị Thần tuyệt đối, song cũng là một sự hoàn thiện tuyệt đối, nên Ngài là chí Thánh (holy và saint). Đức Giêsu Kitô chí thánh song cũng là Thần linh bởi vì Ngài cùng bản tính (chí thánh), cùng ngôi vị và cùng một bản thể với Thiên Chúa (thần tính). Song con người không phải là thần, cũng không phải là thiên, nên chỉ có thánh tính và nhân tính mà thôi. Chúng ta biết, thánh tính có thể thực hiện được (in actu, thành thánh) qua việc tu thân (tu tâm), song thành Thiên thì con người bất lực. Để thành Thiên con người phải từ bỏ làm người, và phải có thần tính. Theo nghĩa này, chúng ta có thể hiểu đức Giêsu mang trong mình nhân tính và thánh tính, song chỉ có đức Giêsu Kitô mới có thần tính, thánh tính và nhân tính. Cũng theo nghĩa này, bất cứ ai tin và thực thi ý Trời, lòng dân, tức hợp với đạo nghĩa đều đạt tới được Kitô tính tức thánh tính nhưng không thể biến thành đức Giêsu Kitô (bao gồm thần và thánh tính). Giêsu nói lên nhân tính, Kitô tính biểu hiện thánh tính, trong khi chỉ có đức Giêsu Kitô, đáng được xúc dầu mới mang nhân tính, thánh tính và thần tính.

3.4. Nguyên Lý Tương Quan - Tương Quan Tính của Con Người

Như đã nhấn mạnh ở các điểm trên, chúng tôi nhận định là thần học chỉ giúp chúng ta hiểu được thần tính, nhưng có thể giúp chúng ta biết cách thế thành thánh. Thế nên trọng tâm của nền thần học đông phương, và của Việt Nam, đó là nghiên cứu các cách thế để thành thánh, thành Phật, hay thành Kitô (tính). Nói cách khác, thần học là một môn nhận thức khoa học về cách thế hiểu, phương thế thành thánh, thành Phật. Nhưng, điểm cần phải nhấn mạnh, đó là thần học tự nó không thể làm con người thành thánh. Như đã bàn trên, thành thánh (Phật) được là nhờ tu thân (tu tâm), mà tu thân không phải chỉ là một mớ kiến thức, song nhờ vào sự thực hiện và hoàn tất kỷ luật đạo đức của đạo nghĩa như: "Hại một người cứu muôn người; Biết đường khinh trọng, biết lời phải chằng."

Tu thân theo người Việt không hoàn toàn rập theo khuôn mẫu định, lễ, an, chí tri, cách vật, hay giữ nền đạo đức của Nho giáo: "Trai thì trung hiếu làm đầu; gái thì tiết hạnh làm câu sửa mình." Ngược lại, tu thân Việt là sống theo đạo nghĩa; mà theo đạo nghĩa tức theo cái đạo tương quan: "Thờ cha, kính mẹ, ấy là chân tu." Trong đoạn này, chúng tôi xin vắn tắt bàn về một số nguyên lý trong tương quan Việt.

- **Thứ nhất**, lối nhìn, cách sống, và cảm nghiệm của người Việt theo một luận lý của đa chiều, đa diện, đa phương và đa cách. Như chúng tôi đã phân tích, đây là một thể sinh với một luận lý tinh toà (constellative logic). Lối sống tinh toà này không lấy cá nhân làm đơn vị nguyên tử trung tâm, cũng không lấy gia đình làm một đơn vị hạt nhân, càng không lấy quốc gia làm nền tảng cho cuộc sống. Lối sống tinh toà lấy cái toàn thể, và phát xuất từ tương quan (hỗ tương), mà tương quan này có thể từ trên xuống dưới hay ngược lại, từ trái qua phải, hay phải qua trái... Lối sống này cũng có thể từ bỏ bản vị (ego, subject) song luôn giữ lại bản cách (personality), mà bản cách lại do chính tương quan xác định.

- **Thứ tới**, giá trị được đánh giá không theo thành quả cho một cá nhân, hay cho một gia đình, song cho toàn thể (xã hội, làng, thôn, xóm, cộng đồng, tộc, giống, nòi, vân vân). Những phong tục (quan niệm) như "một người làm quan, cả họ được nhờ," hay "làm nở mày nở mặt người đồng hương," hay to lớn hơn như, "làm vinh danh đất nước," làm "rạng danh dòng giống," vân vân, phản ảnh lối suy tư về toàn thể, từ toàn thể và cho toàn thể này.

- **Thứ ba**, luận lý nối kết tương quan không dựa trên một hình thức, hay điển phạm, hay quy luật cố định. Luận lý này luôn thay đổi tùy theo tương quan (1) xa hay gần, (2) lợi ích hay tai hại, (3) sâu rộng hay hời hợt, (4) mật thiết hay giả

tạo (môi mép). Tương quan phu-phụ, phụ-tử, phụ-mẫu-tử tôn... là những tương quan mật thiết nhất, thứ tới là những tương quan huynh-đệ, tiểu-muội, sư-sinh, bằng hữu, quân-thần..., và sau cùng mới là tương quan của quốc gia: "người trong một nước phải thương nhau cùng."

- **Thứ tư**, từ một luận lý như vậy, người Việt xây dựng một bảng giá trị đạo đức và coi chúng như là kỷ luật để tu thân: "Trai thì trung hiếu làm đầu," "Chữ trung, chữ hiếu, chữ tình là ba," hay "Chữ trung thì để phần cha; chữ hiếu phần mẹ, đôi ta chữ tình." Từ đây, chúng ta có thể hiểu được tại sao, người Việt chúng ta chấp nhận một cách dễ dàng nền đạo lý "tam cương, ngũ thường" của Nho giáo, song lại phản đối lối hành chánh cũng như tính chất hình thức quan liêu của họ.

Từ những nhận xét từ phạm trù tương quan trên, chúng ta có thể nhận ra lối cư xử, hiểu biết, và cảm nghiệm của họ đối với Thượng Đế, Thiên Chúa, hay Ông Trời cũng như thế giới thần thánh tùy theo tương quan của họ với Ngài, y hệt như lối xưng hô thường nhật như cụ, cụ bà, cố, ông (bà), cha (mẹ) bác, thầy, chú, cậu, ta, mình, thằng, nó, con, cái, vân vân. Với một vị thần tuyệt đối, xa cách uy nghiêm không dễ dàng tương quan họ gọi là Thượng Đế (Ngọc Hoàng, Thượng Đế, Thiên Hoàng); với một vị thần có quyền hành trực tiếp với họ, họ gọi là Chúa; với một vị Chúa quyền uy tuyệt đối, họ

kính trọng là Thiên Chúa; song với một vị Chúa mà họ yêu quý, họ thân mật gọi là Cha. Mà nếu Chúa dạy dỗ họ, họ lại trọng kính Ngài là Thầy; nếu Chúa săn sóc, chăm nom họ, họ âu yếm gọi Ngài là mẹ thí dụ như "Bố Cái Đại Vương," hay "nghĩa mẹ như nước trong nguồn chảy ra," "vạn vật chi mẫu" (Đạo Đức Kinh), vân vân. Tương tự, tùy theo lối cư xử, hay liên hệ, họ tin vào Trời "Trời sinh voi, Trời sinh cỏ," hay "Trời chẳng đóng cửa nhà ai." Khi họ sợ hãi, thì "Trời đánh, thánh vật;" mà khi "nhân đạo," thì lại "Trời đánh còn tránh miếng ăn." Khi bất mãn, họ than phiền "Trời ơi, sinh giặc làm chi. Cho chồng tôi phải ra đi chiến trường," hay "Trời sao trời ở chẳng công. Người ba bốn vợ, người không vợ nào." Khi thân mật, họ sồn sã, giả lá "Trời làm một trận lãng nhãng. Ông hóa ra thằng, thằng hóa ra ông," hay "Trời mưa thì mặc Trời mưa. Tôi không có nón, trời chừa tôi ra," hay "Bắc thang lên hỏi ông trời. Những tiền cho gái có đòi được chẳng." Khi van xin thì "Lạy Trời mưa xuống, lấy nước tôi uống, lấy ruộng tôi cày, lấy bát cơm đầy, lấy cá rô to."

Đối với thế giới thần thánh, cũng tùy theo tương quan xa gần, lợi hại, thân thiện hay xa lạ với cuộc sống mà được dân Việt ca tụng, kính bái hay khinh thị, hay sợ hãi, hay đánh giá trị (to lớn, nhỏ bé, quan trọng, hay tầm thường) vân vân. Họ gọi Mặt trăng là chị Hằng, cô Nguyệt : "Bắc thang lên hỏi ông trăng. Hỏi rằng chị Nguyệt đã chùng mấy con." Họ thân mật gọi một vị tiên trên cung trăng là chú cuội. Đôi khi họ nhả

nhót với đức Phật "gọi Bụt bằng ông," hay dõn bợt "Ông trắng ông trắng, xuống chơi ông Chính." Khi họ giận giữ thì "coi trời bằng vung." Khi họ tự cao tự đại, họ xưng "Con ông Thánh, cháu ông Thần." Khi thích một vật (sinh vật) nào, họ nâng nó lên tới chín tầng mây "Con cóc là cậu ông Trời. Ai mà đánh nó thì trời phạt cho." Khi giận ghét họ chẳng nề nang ai "thằng quý, thằng ma, con yêu tinh."

Nói cách chung, như kiểm nhận qua ngôn ngữ, người Việt nhìn thế giới thần linh như là một thế giới của chính họ qua các tương quan. Từ một mạch văn như trên, thần học Việt là một môn học về sự tương quan của con người với Thượng Đế (Thiên Chúa, Chúa, Ông Trời) và thế giới thần linh.

3.5. Nguyên Lý Thực Hành

Một nguyên lý khác không kém quan trọng để hiểu thần học Việt, đó là nguyên lý thực hành. Tư tưởng Việt không hề tách rời khỏi thể sinh của họ, mà thể sinh của họ là một thế giới "chiếu sinh" (survival), "chấp sinh" (existence) và "việt sinh" (transcendence). Sau đây, chúng tôi xin được trình bày một cách rất vắn gọn ba nguyên lý thực hành: chiếu sinh, chấp sinh và việt sinh:

- Thứ nhất, tộc Việt là một tộc luôn sống trong một tình trạng bị đe dọa tận diệt. Cả ngàn năm Bắc thuộc, cả ngàn năm

chiến tranh liên tiếp, rồi gần đây từ ngoại xâm tới nội chiến... khiến người Việt bắt buộc phải suy tư về vận mệnh của họ. Chính vì thế mà lối suy tư này mang tính cách chiếu sinh (survival), tức làm thế nào để bảo vệ đời sống, để sinh tồn, để giữ gìn giống nòi, bảo vệ quê hương. Trong tất cả văn chương từ bác học tới bình dân, chúng ta đều nhận ra lối suy tư chiếu sinh này. Từ đây người Việt xây dựng nền đạo đức, bảng giá trị, cũng như phán đoán về nhân cách. Thế nên, các ý hệ như chủ nghĩa ái quốc, chủ trương tương thân tương trợ, hay ngay cả quan niệm dân ý (như thấy trong hội nghị Diên Hồng), hay chiến thuật lòng dân (của Nguyễn Trãi), hay tư tưởng thân dân lấy từ Mạnh Tử đều nói lên những phương cách của chiếu sinh. Nếu ở vào trường hợp yếu thế, người Việt lại chủ trương "dĩ hòa vi quý" hay "biết mình biết người trăm trận trăm thắng" (của Tôn Tử). Thế nên, họ triều cống Bắc Kinh, xây đền cho Sầm Nghi Đống, song vẫn sửa soạn để tái chiếm Lạng Quảng (như trường hợp Nguyễn Huệ). Cũng chính vì ý thức mãnh liệt về chiếu sinh mà bảng giá trị đạo đức, hay ngay cả về quan niệm thần thánh, được xây dựng, công nhận và dùng để đánh giá trị. Liệt sĩ, anh hùng là những người được dân chúng quý trọng. Phù Đổng Thiên Vương, Trần Hưng Đạo vẫn vẫn được phong lên hàng thánh. Hai chị em Trưng Trắc, Trưng Nhị và cả Triệu Ẩu được coi như là thần. Những người tài ba hay có công lao với đất nước, hay làm vẻ vang dòng giống đều được tôn kính như những bậc

đáng kính, đáng trọng, và được xưng cụ, xưng ông, xưng bác... Đôi khi họ cũng được dân chúng (gần gũi) tôn phong lên bậc thần, bậc thánh như thần hoàng, thần Siêu, thánh Quát. Và nếu có công với xã tắc, họ được vua phong thần, và được dân lập miếu, lập đền để thờ, kính.

- Thứ tới, người Việt cũng theo lối sống chấp sinh, lấy cuộc sống hiện tại như là thước mực. Họ "an phận thủ thừa" và truy kiếm cuộc sống "an cư lạc nghiệp." Họ "tri túc, dĩ túc, hà thời túc" song họ lấy chính cuộc sống này như là chính sinh mệnh của họ, và tự coi như có trách nhiệm phải "Đổ kị xá chi con Tạo. Nợ tang bằng quyết trả cho xong." Nói cách khác, người Việt tuy luôn sống trong thâm kịch, song không bi quan. Họ cười, chấp nhận cuộc sống, và ngay cả cái chết. Họ không có đòi hỏi cái chi vượt khỏi hiện sinh, và bản chất của họ. Nói cụ thể hơn, họ vươn tới thánh (thành thánh, thành Phật), tức bản chất con người, song họ không gào thét đòi làm Thượng Đế, lật đổ Ngài (Lucifer) hay giết Ngài (Nietzsche).

- Thứ ba, việt sinh là một cuộc sống vươn lên để hoàn hành sứ mạng và sử mạng. Những ước mơ, hy vọng của người Việt vượt xa khổ người nhỏ bé của họ: "Vũ trụ nội mạc phi nhân sự," hay "Đã mang tiếng ở trong trời đất; phải có danh gì với núi sông." Cái ước muốn vươn lên này luôn thôi thúc người Việt, thể hiện qua lối nhìn của họ về thế giới, về

mạt thế, về cách sống, về nghệ thuật của họ. Cái ước muốn này là một đề tài của cả nền văn học Việt: "Trót sinh ra thì phải có chi chi; chẳng lẽ tiêu lưng ba vạn sáu." Cái ước muốn này cũng là đề tài để nhiều người chê bai cho là người Việt thích "ba hoa chích chòe." Song cái ước muốn này là một động lực ảnh hưởng tới tâm tình tôn giáo của họ. Triết lý "thiên nhân hợp nhất," hay triết lý tam tài... tất cả đều phát xuất từ cái ước mơ này. Thế sinh Việt mà thiếu Việt sinh thì không còn là thế giới của người Việt nữa.

Nói tóm lại, ba yếu tố của chiếu sinh, chấp sinh và việt sinh cấu tạo thành nguyên lý sống, và thực hành của người Việt. Một nền thần học Việt không thể có được nếu cố tình bỏ qua nguyên lý thực hành trên.

Tạm Kết

Trong phạm vi một bài dẫn nhập, chúng tôi không thể đi sâu vào mỗi chi tiết. Riêng trong phần bàn về thần học Việt, chúng tôi chỉ phác họa những yếu tính, song chưa đưa ra minh chứng, hay luận cứ để chứng minh sự hiện hữu của nó. Lẽ tất nhiên, chúng tôi ý thức ra sự thiết yếu cần phải phát triển những những nguyên lý (siêu hình, tâm linh, tương quan, thực hành) một cách rộng rãi và sâu đậm hơn, điểm mà chúng tôi sẽ cố gắng trong chương cuối cùng của những suy tư thần học này.

Như độc giả nhận ra một cách dễ dàng, những suy tư thần học này không có tham vọng nào khác hơn là trình bày khả thể của một nền thần học Việt. Thế nên, trọng tâm của bài viết không phải là nền thần học phổ quát, song là một nền thần học cá biệt Việt. Khi chứng minh (qua các văn kiện lịch sử) rằng, thần học phổ quát trước hết cũng chỉ là một nền thần học cá biệt được phổ quát hóa; khi minh định rằng, chúng ta chưa hề bao giờ có một định nghĩa thỏa đáng về thần học; và khi nhận định rằng, thần học là một môn học về sự kiện con người làm thế nào nhận ra, cảm nghiệm thấy Thượng Đế và tại sao họ phải thực thi Thánh ý của Ngài... chúng tôi muốn đưa ra một luận đề như sau: chỉ khi nào chúng ta nghiên cứu được một cách sâu sắc và hệ thống những nguyên lý về sự việc người Việt nhận ra, cảm nghiệm, biểu tả được Thượng Đế, và chỉ khi nào chúng ta trả lời một cách thoả đáng câu hỏi tại sao chúng ta phải tôn kính Thiên, hoà hợp với Trời, và thực thi thánh ý của Thiên Chúa... thì lúc đó một nền thần học Việt mới có thể hiện diện một cách vững chãi. Đây là một lý do khiến chúng tôi đào sâu vào nền triết lý tam tài cũng như những nguyên lý siêu hình và thực hành của dân Việt, để hiểu họ sống, cảm nghiệm, nhận thức, biểu tả Thiên Chúa của họ.

Trong những chương sau, chúng tôi sẽ bàn một cách chi tiết hơn về những vấn đề hay nguyên lý liên quan tới những câu hỏi mà chúng ta đặt ra trong đoạn trên.

CHƯƠNG II: NHO GIÁO VÀ KITÔ GIÁO NGUYÊN LÝ ĐỐI THOẠI

Dẫn Nhập

Tiểu luận này không chỉ là một bản văn có tính chất lịch sử ghi lại quá trình hơn 4 thế kỷ về sự tương quan giữa Khổng giáo và Kitô giáo tại Trung Hoa. Ước vọng của tác giả đi xa hơn, nhằm đề trình một số nguyên lý cho công việc đối thoại giữa hai nền ý hệ (ideology) trên, nhất là trong bối cảnh của xã hội Việt Nam. Như chúng ta biết, một trong những nguyên do chính yếu của sự bách hại đạo Kitô vào triều đại Tự Đức, Minh Mạng là do sự xung khắc giữa nho gia (đại biểu là nhóm Văn Thân và quan lại) và các nhà truyền giáo. Nói một cách chung, nguyên do của sự xung khắc không phải chỉ là một sự hiểu lầm nào đó, song là do sự khác biệt văn hóa, về lối suy tư, về cách sống... mà đằng sau đó là những tranh chấp về quyền lợi. Thế nên, chúng tôi thiết nghĩ, sự xung đột xảy ra không phải vì đạo lý của Kitô giáo hay đạo nghĩa của Khổng học. Chính vì thế, chúng tôi nhận định sự thiết yếu của một cuộc đối thoại, để tìm ra đạo lý chung hợp cho một người Kitô hữu Việt.

Vào năm 1988, dịp Hội nghị Quốc tế về Siêu hình học tại Đài Bắc, chúng tôi đã đưa ra một chương trình đối thoại giữa Kitô giáo và các ý hệ cũng như các tôn giáo bạn tại Trung Hoa.

Tiểu luận sau đây là một trong những suy tư, đề nghị một số nguyên lý cho công việc đối thoại giữa Kitô giáo và nho giáo. Công việc tìm hiểu nguyên do sự tương khắc giữa các nền ý hệ chỉ là một bước đầu cho công việc đối thoại. Để đối thoại, chúng ta không chỉ hiểu biết đối phương, mà còn phải đưa ra những phương thức và mục đích mà cả hai bên có thể chấp nhận. Bản văn sau đây được viết từ bối cảnh của Trung Hoa, tuy rằng mục đích chính của chúng tôi nhắm về Việt Nam. Bắt đầu với lịch sử tương khắc giữa nho gia và các nhà thừa sai tại Trung Hoa, một phần vì chúng tôi nhận thức rằng, nho gia Việt bị ảnh hưởng của giới Hán nho, một phần khác vì tác giả chưa nắm vững những tư liệu liên quan tới sự xung khắc giữa hai ý hệ tại Việt Nam. Tuy thế những suy tư này không chỉ hạn hẹp vào công việc hiểu biết nguyên do của sự bế tắc trong cuộc đối thoại giữa nho gia và Kitô hữu tại Trung Hoa hay ở Việt Nam, song còn nhắm vào công việc xây dựng một nền tảng cho cuộc đối thoại giữa các hệ thức và tôn giáo, như giữa Phật giáo và Kitô giáo, Phật giáo và Khổng giáo, Kitô giáo và chủ thuyết xã hội, vân vân... Luận văn của chúng tôi gồm bốn phần chính: Phần thứ nhất phản tỉnh về tinh thần của sứ mệnh rao giảng tin mừng cũng như mục đích chính của hai nền ý hệ: giải thoát và phục vụ con người. Phần thứ hai tóm lược quá trình của sự gặp gỡ giữa hai nền ý hệ. Phần thứ ba nêu lên sự bế tắc của cuộc đối thoại; và phần cuối cùng đề trình một số nguyên tắc hay điều kiện để xúc tiến cuộc đối

thoại. Qua loạt bài nghiên cứu về các ý hệ, và triết lý tỷ giáo, chúng tôi thiết nghĩ, sự thành công hay thất bại của sứ điệp Kitô không nên giải thích theo số lượng của "người theo đạo," song phải được hiểu từ phẩm chất của sứ điệp. Chỉ khi nào tinh thần của sứ điệp thấm nhập vào cuộc sống của con người, tin mừng mới có thể trở thành Phúc âm. Nói rõ hơn, tin mừng chỉ có thể được coi là phúc âm nếu sứ điệp của Đức Kitô có thể giải quyết được những vấn nạn của con người, và đem lại hạnh phúc trường cửu cho muôn dân. Trong tinh thần này, đối thoại với Khổng giáo, hay các tôn giáo khác không có nghĩa là một công trình biện giáo (defentio) hay hộ giáo (apologia), nhưng là một cố gắng đi tìm và giải quyết những vấn nạn sinh tồn của con người. Nói một cách khác, đối thoại nhằm đến hội nhập, và qua hội nhập đến sự hoàn hiện con người.

1. Tương nhập, Hội nhập hay Sát nhập?

Nếu nhìn từ số lượng của người theo đạo, thì lịch sử truyền bá tin mừng tại Trung Hoa, Nhật Bản cách riêng, và tại Á châu cách chung (trừ Phi Luật Tân), có thể được nói như là một lịch sử của một "thất bại" cay đắng. So với những thành công rực rỡ tại phương Tây, nhất là sau thời hoàng đế Constantine vào thế kỷ thứ tư sau kỷ nguyên, với những

thành đạt khích lệ tại Phi châu và Nam Mỹ gần đây, thì dùng tiếng "thất bại" quả thật không có chi quá đáng. Thống kê quá khiêm tốn của số tín hữu tại Á châu (chưa tới 1% tại Trung Hoa và Nhật Bản, tại Ấn Độ, Nam Dương, Thái Lan...) chứng minh một cách hùng hồn sự thật chua cay này. Tuy nhiên, nếu chúng ta cho rằng lượng tín chưa phải là tiêu chuẩn tất yếu để xét đoán sự thành công hay thất bại, và con số ít ỏi này vẫn có thể biểu tả được một phần nào sự hiện diện của giá trị Kitô giáo, thì thực tế chứng minh là chúng ta lầm. Sự thực là, tuy văn minh "vật chất" Âu Mỹ gần như chiếm đoạt ngôi vị bá chủ, thì ngược lại đó là sự gần như hoàn toàn vắng bóng của tinh thần Kitô giáo trong nền văn hóa và tổ chức xã hội của các nước Viễn Đông, và Đông Nam Á này. Đây mới chính là sự "thất bại" mà chúng tôi muốn nói đến.

Trong quá khứ, Giáo hội thường viện lẽ "bị cấm cách," "địa lý xa xôi," "khó khăn ngôn ngữ," và nhất là "khác biệt tâm thức" để giải thích "thất bại." Những lý lẽ trên tuy không sai song chưa đủ vững. Giáo hội sơ khai bị bách hại một cách khốc liệt hơn. Sự khó khăn về ngôn ngữ, tâm thức (từ Do Thái tới Hy Lạp, từ La Tinh tới những nền văn hóa khác biệt), cũng như với kiến thức thô sơ của các tông đồ tiên khởi, đã không ngưng bước tiến của Giáo hội. Thực vậy, trí thông minh, khả năng ngôn ngữ, lòng can đảm và tâm hồn hăng say của các nhà truyền giáo vào những thế kỷ gần đây chứng minh rằng,

những lý do trên thực ra chưa phải là những yếu tố quyết định sự thành công của công việc rao truyền tin mừng. Vậy thì nguyên do chính yếu nằm tại đâu?

Chúng tôi thiết nghĩ, con số khiêm tốn của tín hữu chưa nói lên được sự thất bại thực sự của công trình truyền giáo. Thực vậy, ngay cả số lượng khá khả quan như tại Việt Nam, hay rất khả quan như tại Phi Luật Tân cũng chưa đủ để chứng minh sự thành công của công việc truyền giáo. Chúng tôi cho rằng nguyên nhân chính của sự "thất bại" nằm ngay trong tâm thức "truyền giáo," và trong phương thế "truyền giáo." Nói một cách rõ ràng hơn, nguyên nhân tất yếu giải thích sự thất bại này (1) nằm trong tâm thức "đế quốc" (imperialist) của Giáo hội, (2) tiềm tàng trong lối hiểu và giải thích tin mừng một cách một chiều, trong cái nhìn lệch lạc về các nền văn hóa khác, và (3) trong sự sai lầm của ý hệ độc tôn. Nơi đây từ ngữ "đế quốc" được hiểu một cách rộng rãi hơn chủ nghĩa đế quốc trong lãnh vực chính trị. Chúng tôi dùng từ ngữ "đế quốc" để diễn đạt một tâm thức thống trị, tự cao, tự đại; tự cho mình có quyền giống như cha, như chúa trên mọi nền văn minh khác. Lối giải thích giáo ngôn của đức Kitô "Các con hãy đi rao truyền tin mừng cho muôn dân, và rửa tội họ" theo kiểu "Các con hãy đi giảng dạy muôn dân, và rửa tội họ" nói lên tâm thức "đế quốc" này. Tương tự, vị "thừa sai" hay mang sứ mệnh (missionarius) được dịch một cách ngạo mạn

thầy "giảng đạo," và người "rao giảng tin mừng" (evangelist) được dịch một cách lệch lạc nhà (vị) "truyền đạo," hay một cách ngạo mạn "cố Tây" hay "cố Đạo." Khi mà Giáo hội huấn luyện các thừa sai theo một tâm thức như vậy, thì tất nhiên là các ông tự cho mình một sứ mệnh cao cả đi "ban ơn huệ" và "đem ánh sáng" giải thoát "dân man di mọi rợ." Tâm thức "đế quốc" được hợp lý hóa bởi sự thành công của người da trắng trong các lãnh vực kinh tế, quân sự, khoa học. Và nhất là khi những cường quốc da trắng đô hộ các nước "nhược tiểu," thì cái đạo của họ, những vị thừa sai của họ, đương nhiên phải ưu việt hơn giới sư sãi, nho gia và giáo sỹ của các nước bại trận. Tâm thức "đế quốc" do đó là một "đạo lý tất nhiên," và thái độ từ chối đối thoại với các tôn giáo bạn là một "hành vi tất yếu" phát xuất từ tâm thức trên.

Cũng trong một mạch văn như vậy, khi dùng danh từ "ý hệ độc tôn," chúng tôi muốn diễn đạt lối nhìn một chiều, tự cho mình có độc quyền mang một chân lý duy nhất. Lẽ dĩ nhiên những lối nhìn trên đã bị Công Đồng Vatican với những hiến chế như Ánh Sáng Muôn Dân (Lumen gentium) gạt bỏ, song tâm thức đế quốc và ý hệ độc tôn vẫn còn ám ảnh tâm não của nhiều vị truyền giáo, và ngay cả giới lãnh đạo của giáo hội địa phương vào thời đại của chúng ta.

Thực ra tâm thức đế quốc và ý hệ độc tôn không chỉ thấy nơi các nhà truyền giáo, mà còn hơn thế nữa, cũng từng

được ôm ấp bởi chính giới nho gia và quan lại. Tâm thức đế quốc của nho gia cũng đã từng được hợp lý hóa bởi chính quyền lực (chính trị, giáo dục) từng tập trung trong tay của đại sỹ phu. Và ý hệ độc tôn cũng đã từng là nguyên nhân của sự bài bác các tôn giáo khác tại Trung Hoa, nhất là trước đời Đường (bài bác Phật giáo và Lão giáo), và ở Việt Nam trước nhà Lý. Ngay vào thời đại hiện nay, tâm thức này vẫn còn được một số nho gia hiện đại ôm ấp. Họ vẫn còn sống trong ảo tưởng về sự hiển vinh của nền nho học, sự vinh quang của chế độ nho gia và uy thế của nho giáo trong quá khứ. Họ vẫn tiếp tục bóp méo tinh thần của Đại Học (tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ), và cho rằng mục đích chính của nho học là "bình thiên hạ" mà "bình" mang nghĩa "thống trị" và "làm chủ." Sự thất bại của nho gia (cả bảo thủ lẫn cấp tiến như Khang Hữu Vi, Đàm Tử Đồng tại Trung Hoa) dưới bàn tay của các nhà tân học (1919-1923) cũng như của Cách mạng Văn hoá (1968-1976), cũng như tại Việt Nam, sự việc các nho gia bị nhóm Tây học như Tự Lực Văn Đoàn diễu cợt, những phê phán nặng lời vẫn không làm các tân nho gia này vỡ mộng. Họ vẫn còn xác tín vào cái ảo tưởng của quyền uy và vinh quang trong quá khứ, mặc dầu ý thức được hiểm họa cũng như sự quỵến rũ vật chất "tối rượu sâm banh sáng sữa bò" của tân học:

"Cái học nhà nho đã hỏng rồi,

Mười người đi học chín người thôi."

Theo thiên kiến của chúng tôi, khi mà cả Khổng giáo lẫn Kitô giáo đều ôm ấp một ý hệ độc tôn; cả hai đều mang trong một huyết thống bản chất "đế quốc" và cả hai đều cố ý bóp méo "tin mừng" hay "đạo lý nguyên nho" để bảo vệ "quyền lực" hay để quảng bá "lãnh địa" thì bất cứ một đối thoại nào cũng sẽ thừa thãi và vô nghĩa.

Từ nhận thức này, để đối thoại, chúng ta không những cần phải tìm ra những khó khăn, mà hơn thế nữa, phải xây dựng nguyên lý cũng như phương pháp để thắng vượt vấn nạn, và đạt tới mục đích của cuộc đối thoại. Vậy thì sự đối thoại giữa Kitô giáo và nho giáo phải được đặt trên nền tảng nào? Phải dựa theo tiêu chuẩn nào? Phải có thái độ nào? Và phải áp dụng phương pháp chi? Đây là những câu hỏi then chốt, mà bất cứ cuộc đối thoại nào cũng phải có. Chúng tôi thiết nghĩ:

Đối thoại phải có những mục đích cụ thể và rõ ràng. Mục đích này không phải là quyền lực, hay lợi tức vật chất thiển cận, hay chỉ để chứng minh ưu thế, tính chất ưu việt hay một tâm trạng cao sang của mình. Mục đích của đối thoại giữa các tôn giáo phải là những mục đích cao thượng mà cả hai tôn giáo hay ý hệ đeo đuổi. Giải thoát con người, giải quyết những vấn nạn tất định của nhân sinh, đem hy vọng tới cho nhân

loại, vân vân... đây là những mục đích cao quý chung mà bất cứ tôn giáo nào cũng phải theo. Thế nên, đối thoại phải được đặt trên nền tảng của câu hỏi: Làm thế nào để giải thoát con người khỏi đau khổ, bất công? Làm thế nào để đem lại hy vọng cho con người? Làm thế nào để phát triển nhân sinh? Và nhất là làm thế nào để tạo ra hay đạt được một sự sống vĩnh cửu?

Tương tự, phương thế đối thoại phải công chính và hợp lý, cũng như phải dựa trên tính chất của khách quan, khoa học, được cả hai bên công nhận. Thế nên những câu hỏi "chúng ta phải làm thế nào?" "dùng phương thế nào?" ... để đạt tới những mục đích trên mới chỉ là những mục đích thứ. Tuy thế, chúng rất quan trọng cho bất cứ một cuộc đối thoại giữa các tôn giáo và ý hệ nào.

Thái độ của hai bên phải thành tâm, trong tư thế kính trọng đối phương, cũng như tôn trọng bình đẳng. Nơi đây, điều kiện tiên quyết là người đối thoại phải "luận sự" chứ không "luận nhân." Người đối thoại phải hướng về những mục đích cao thượng, với cái nhìn khoa học, chứ không được hướng về quyền lực, hay một mục đích không liên quan khác. Trong quá khứ, như chúng tôi vừa trình bày một cách đơn diện, tâm thức đế quốc và ý hệ độc tôn thường dựa trên những quan niệm như "quyền lợi" (interests), "quyền uy" (authority), "quyền lực" (power), "quyền bính"

(magisterium) (phát xuất từ tôn ti trật tự và truyền thống (hierarchy, tradition). Tâm thức này bị ám ảnh bởi sự "ưu việt" (priority), biệt chọn (elitism), đặc quyền (priviledges) và tâm não "chiến thắng" (triumphalism), hay bị ảo tưởng của "tuyệt đối" (absolutism) làm mù quáng. Với thái độ như thế, chúng ta không thể có được một cuộc đối thoại theo đúng nghĩa. Một lối đối thoại dựa trên tâm thức đế quốc và ý hệ độc tôn chỉ là độc thoại; hoặc đúng hơn, một phương thế tuyên truyền cho họ. Một cuộc đối thoại thiếu những điều kiện căn bản trên chỉ là một bạo lực ngôn ngữ; và một cuộc đối thoại thiếu thực tâm chỉ là một sự thao túng (manipulation) mà thôi.

Ngôn ngữ phải minh bạch, được hai bên hiểu thấu triệt. Ngôn ngữ của mọi dân tộc, tuy khác nhau (trong cách diễn đạt, kết cấu, văn phạm, vân vân), song nếu ngôn ngữ đều chỉ ra đối tượng rõ rệt, đều biểu tả một ý niệm rõ ràng, đều nói lên một khát vọng cụ thể... thì sự hiểu lầm sẽ được giảm bớt rất nhiều.

Dựa trên những điều kiện có tính chất giống như tiên nghiệm (quasi-transcendental conditions) trên, chúng ta tiến thêm một bước đi sâu vào trọng tâm của cuộc đối thoại, tức luận đàm về mục đích cũng như phương thế của cuộc đối thoại. Chính sự khác biệt về mục đích cũng như phương thế

là nguyên nhân chính yếu giải thích sự xung đột giữa các nền ý hệ cũng như giữa các tôn giáo.

2. Từ Tương tới Khắc - Lịch sử cuộc tranh chấp

2.1. Từ Khách Tới Bạn: "Hữu bằng tự viễn phương lai"

Tinh thần Kitô giáo dựa trên tình yêu phổ quát của Thượng Đế dành cho nhân loại. Thế nên, thù sai là người được Chúa sai đi để công bố rao truyền tin mừng về tình yêu Thiên Chúa cho muôn dân. Theo nền thần học Gioan (Ioannine Theology), thì chỉ có tình yêu Thượng Đế mới có thể đem lại cứu rỗi và trường sinh cho con người. Theo nền thần học Phaolô (Pauline Theology), chính sự tử nạn và cuộc phục sinh của đức Kitô đã biểu hiện tình yêu vô biên và phổ quát của Ngài đối với nhân loại. Quan trọng hơn nữa, chính tình yêu của Người mới có thể giải thoát con người khỏi tội lỗi (gian ác, tối tăm, tai họa, vãn vãn).

Trên lý thuyết và trên thực tế, không ai có thể chối từ tình yêu Thượng Đế, nếu tình yêu của Người đưa lại giá trị tuyệt đối giải thoát con người và đem lại cho chúng ta trường sinh. Là một sinh vật có lý trí, không ai tự hủy diệt sinh mệnh. Họ cũng không hủy hoại sinh mệnh của tha nhân nếu sinh

mệnh của họ tùy thuộc vào tha nhân. Con người càng không thể từ chối sinh mệnh nếu sinh mệnh đó là một trường sinh bất tử. Sự thực cho chúng ta thấy là trong bất cứ một xã hội nào, con người luôn luôn đi tìm sinh mệnh, bảo vệ sinh mệnh, và phát triển sinh mệnh để đạt tới mức trường sinh. Vậy nên, từ chối sinh mệnh nói lên tình trạng thiếu lý trí, thiếu phán đoán, hay tuyệt vọng mà thôi.

Trong một mạch văn như vậy, chúng ta không thể hiểu được tại sao người ta có thể từ khước đức Kitô, nếu Ngài chính là sinh mệnh, là sự sống vĩnh cửu. Theo thiển kiến của chúng tôi, không ai có thể từ chối. Họ từ chối Kitô giáo, là bởi vì họ chưa nhận ra tất cả sự thực, hay còn nghi ngờ lòng thành, hay sợ điệp, hay nói rõ hơn, họ sợ ăn bánh vế. Vậy thì, sứ mạng loan truyền tin mừng phải là sứ mạng truyền sự sống. Đức Kitô đã biểu hiện tình yêu vô biên khi Ngài truyền chính sinh mệnh cho tất cả mọi người. Như chúng tôi đã nói trên, đã là một con người có lý trí, thì không có ai có thể từ khước sinh mệnh.

Thế nên, bất cứ ai, từ chối "theo Đạo," điều này không mang nghĩa là họ từ chối sinh mệnh, hay coi thường tin mừng loan báo cứu độ, song rất có thể là họ chưa hiểu, hay hiểu sai sứ điệp tin mừng. Rất có thể là họ chưa nhận ra Đạo. Mà sự việc "chưa hiểu," "hiểu sai" (ngộ nhận), "hiểu lạc" hay "chưa nhận ra" Đạo có lẽ là do ngôn ngữ, cách diễn đạt, phương thế

biểu hiện (nghi lễ) của nhà thừa sai; cũng có thể do sự khác biệt về tâm thức của người bản xứ; hoặc là cũng có thể do chính nội dung của tin mừng (quá mới lạ, quá xa lạ hay quá táo bạo). "Chưa hiểu" hay "hiểu sai" nội dung tin mừng cũng có thể là hậu quả tất nhiên của sự việc là nội dung của tin mừng không dễ chứng minh hay thực hiện. Người vô thần không chối bỏ những giá trị tuyệt đối, song họ nghi ngờ vì chúng ta không thể chứng minh một cách khoa học cho họ, hay làm cho họ hiểu nổi nội dung của những giá trị tuyệt đối mà chúng ta từng tuyên xưng. Chính vì vậy, chúng tôi chủ trương cho rằng công việc đầu tiên của sứ mệnh rao giảng tin mừng chính là sự truy tầm phương thế: làm thế nào để cho người bản xứ hiểu thấu triệt nội dung của tin mừng. Do đó, nếu chúng ta có thể chứng minh cho họ xác thực tính (tức giá trị khoa học), hữu dụng tính (tức giá trị thực tiễn) cũng như yếu tính (tức điều kiện tiên quyết) của tin mừng; nếu chúng ta có thể cố gắng hiến cho họ những phương tiện hợp lý để đạt được tin mừng; và nếu chúng ta có thể đưa tình yêu của Thượng Đế cho họ, thì công việc rao giảng tin mừng của các vị thừa sai có lẽ đã không gặp quá nhiều khó khăn. Trong đoạn này, chúng tôi muốn nhấn mạnh đến sự kiện là các nhà truyền giáo đã "truyền" tin mừng thì ít, mà tuyên xưng (rao giảng) sự cao sang, tuyệt đối, quyền lực của Giáo hội Tây phương thì nhiều! Họ đã ít chú ý tới việc phải nêu ra xác thực tính, hữu dụng tính và yếu tính của Kitô giáo trong việc tạo,

bảo vệ và phát triển sinh mệnh. Thay vì thế, họ quá chú trọng đến con số theo đạo, đến những người sang trọng theo đạo, đến việc tổ chức Giáo hội một cách khoa học, và dùng cái "mã" này để biểu hiện sự cao sang của Kitô giáo. Nói một cách khác, các nhà truyền giáo (trừ một số các vị thừa sai tiên khởi tại Trung Hoa, Nhật Bản và Ấn Độ), đã đặt trọng tâm vào công việc "thu phục," "khắc phục," hay "cải đạo" tức "trở lại đạo" (conversio) qua phép rửa tội và lập giáo hội địa phương, nhưng không chú trọng đến ba điểm liên quan trực tiếp tới nội dung của tin mừng mà chúng tôi vừa trình bày trên.

Hậu quả của một lối nhìn "lệch hướng" về sứ mệnh thừa sai, làm các nhà truyền giáo đặt trọng tâm của công việc rao giảng vào công việc khắc phục người "lương," giúp họ trở lại (conversio), và xây dựng giáo hội (hay nhà thờ). Con số lượng "tân tòng" chứng minh sự thành công hay thất bại của công việc truyền giáo. Để khắc phục người bản xứ, nhất là nhóm nho gia, các vị truyền giáo phải chứng minh sự siêu việt của Kitô giáo qua (1) trí tuệ thông minh hơn người của họ; (2) đưa ra cái sai của các đạo giáo khác (thí dụ phê bình Phật giáo và Đạo giáo), và một cách gián tiếp (3) dựa vào quyền lực của các xứ "theo đạo Kitô," và gần đây dựa vào cái bã "giàu sang kinh tế," "thế lực chính trị" và "bộ máy quân sự" của các xứ này. Trong đoạn này, chúng tôi sẽ cố gắng tóm tắt lịch sử của tranh chấp vào ba giai đoạn: giai đoạn một của

các thừa sai dòng Tên, dùng sự khôn ngoan về khoa học, kỹ thuật cũng như tiểu xảo của Tây phương để chứng minh sự siêu việt của Kitô giáo; giai đoạn hai của các hội truyền giáo thuộc các dòng Phan-Sinh, Đa-Minh, Thừa Sai Ba Lê, vân vân... chứng minh sự tuyệt đối của giáo hội Thiên Chúa giáo (Công giáo) qua việc phê bình văn hóa, tập tục, giáo dục... của dân bản xứ; và giai đoạn ba, sau cuộc thất bại của Trung Hoa trước sự xâm lược của Bát Quốc Liên Minh, và quan trọng hơn, sau cuộc chiến tranh Gia phiến, các nhà truyền giáo dựa vào thế lực của đế quốc hay thực dân để truyền đạo (hay đúng hơn, để quảng phát giáo hội trong các lãnh vực giáo dục, từ thiện). Điểm phải nói là, một khi giới nho gia nhận ra khoa học không có liên quan gì với Kitô giáo; rằng quyền thế đi đôi với chính trị, quân lực, và kinh tế chứ không có chi liên hệ tới Kitô giáo; và nhất là, quyền lực ưu việt đã không giải thoát, ngược lại biến họ thành nô lệ. Họ càng thấm thía rằng, các thừa sai đã chẳng giúp họ tăng thêm quyền uy, mà ngược lại, thâm tóm quyền lợi của họ. Như vậy thì chúng ta chẳng lạ gì sự việc họ phản kháng Kitô giáo một cách quyết liệt.

2.2. Matteo Ricci và Phương Pháp Hội Nhập

Matteo Ricci (Lợi Mã Đâu) là một trong số ít thừa sai hiểu rõ được bản chất cũng như sứ mệnh của thừa sai. Theo ngài và các bạn đồng dòng, rao truyền tin mừng tức rao truyền phương thế để hiểu tin mừng. Tiên sinh là một trong

số ít thừa sai đặt trọng tâm vào công việc truyền bá tin mừng, chứ không vào sự kiện lôi kéo người ngoại đạo "trở lại đạo" hay "vào đạo." Thế nên, để cho người Hoa nhận thức được nội dung của tin mừng, Ricci đi tìm một phương thể thích hợp với tâm tình, nếp sống và tổ chức xã hội của người Hoa. Linh mục nhận định rằng, nếu chỉ áp dụng một phương thể, ngôn ngữ cũng như tâm não Tây phương, người bản xứ sẽ không dễ dàng thấu hiểu được ý nghĩa cũng như tinh thần và yếu tính của tin mừng. Một nhận thức như thế thực ra đều thấy nơi các tu sỹ thừa sai dòng Tên tiên khởi, từ Alessandro Valignano (đặc sứ của dòng Tên phụ trách Viễn Đông, và bề trên tỉnh dòng Ấn Độ) tới Matteo Ricci, Michael Ruggieri, Giulio Aleni, (và lẽ tất nhiên, Roberto de Nobili tại Ấn Độ), đã tiếp tục con đường của thánh Francis Xavier, tìm cách học hỏi phương thể, lối suy tư cũng như cách sống và cơ cấu xã hội của thời Minh mạt và Thanh khởi (cuối thời nhà Minh và đầu thời nhà Thanh). Nói cách chung, chúng ta nhận thấy các nhà truyền giáo dòng Tên đã áp dụng phương thể bản vị hóa vào trong công cuộc rao giảng tin mừng. Các ngài học tiếng bản xứ, vận y phục của giới lãnh đạo văn hóa và tôn giáo. Ricci và Ruggieri từng cạo đầu vận cà sa vào lúc đầu, sau đổi sang mặc y phục của giới nho gia. Các ngài để râu, đội mũ của giới sỹ phu và sử dụng ngôn từ (văn ngôn) của nho học. Hơn thế nữa, các ngài nhận ra trọng điểm của văn hóa Hoa là chính Khổng học. Chính vì thế mà các ngài cố gắng học Tứ thư, Ngũ

kinh, và dùng từ ngữ văn học để viết về đạo lý Kitô. Tác phẩm Thiên Chúa Thực Nghĩa của Ricci là một trong những kết quả của chương trình bản vị hóa này. Trong tác phẩm này, Ricci dùng triết học của nho gia đời tiên Tần để giải thích những tín điều của Kitô giáo và dùng văn ngôn để dịch những chuyên ngữ thần học, khoa học, thiên văn... Thí dụ Thiên, Thiên Chúa, hay Thượng Đế để diễn đạt Deus; lý hay thiên lý để dịch Logos, ngược lại với một số nhà truyền giáo tại Nhật đã giữ nguyên ngữ La-tinh và chỉ phát âm theo Nhật âm hoặc các nhà truyền giáo tại Việt Nam dùng ngôn ngữ đại chúng (thí dụ Chúa Trời (B'Loi, Loi), Bà Maria...) Dĩ nhiên, nhiều vị truyền giáo, và ngay cả một số nho gia từng nghi ngờ về sự tương xứng của hai nền tư tưởng, cũng như ngôn ngữ. Một số nhà thừa sai cho rằng ngôn ngữ Đông phương (Hoa ngữ) không thể diễn đạt mầu nhiệm của Kitô giáo, trong khi nho gia cho rằng, các vị thừa sai như Ricci "đánh lộn con đen" dùng ngôn ngữ nho học để "bịp" hay "quyến rũ" người trí thức bản xứ.

Mặt khác, Ricci đi xa hơn. Tiên sinh nhận ra được trọng điểm của đối thoại: để giới nho gia có thể chấp nhận đối thoại, phải làm cho họ nhận thức được mục đích (tức lợi ích và lợi tích) của đối thoại. Thứ nhất, Ricci tạo cho họ một cảm tưởng, Kitô giáo chính là một đồng minh quan trọng giúp họ phê bình Phật giáo và Đạo giáo, tức "kẻ thù" của nho giáo.

Thực vậy, Ricci đã từng viết một số tác phẩm chứng minh đạo lý của hai nền tôn giáo trên là "phi lý," "phi nhân," "yếm thế," "mê tín," "dị đoan." Thứ đến, ngài mang lại cho họ những kiến thức như toán học, thiên văn học (địa đồ thế giới), sửa lại lịch. Ngài cống hiến cho họ những sản phẩm mới lạ như đồng hồ, địa bàn. Những nho gia theo đạo như Từ Quang Khải, Lý Chí Tảo và Dương Đình Quân là những người thân phục kiến thức quảng bác của Ricci. Do đó, ta có thể nói là Ricci và các bạn đồng dòng thuyết phục được một số nho gia, và về sau được thiện cảm của Thanh đế Khang Hy nhờ vào "kỳ tài" của họ và nhờ vào việc họ nhận ra được sở thích, cũng như khuynh hướng áp dụng khoa học để phát triển quốc gia và bảo vệ quyền lực của giới cầm quyền nho gia.

2.3. Từ Bạn tới Thù: Khi Chủ Nhân Bị Quên Lãng

Thế nhưng, khi giới Nho gia nhận ra rằng, địa vị của họ dần dần bị các nhà truyền giáo "tiếm đoạt." Sự ưu ái của Khang Hy, cũng như uy thế của các nho gia theo đạo làm giới nho gia cảm thấy quyền lợi của họ bị đe dọa. Từ đây, hào quang của "kỳ tài Lợi-Mã-Đậu" (tên tiếng Hoa của Matteo Ricci) dần dần lu mờ. Nhất là sau khi Ricci qua đời, các nhà truyền giáo càng ngày càng mất ảnh hưởng nơi nho gia. Phản ngược lại, giới đại sỹ phu, và nhất là giới sư sãi bắt đầu viết bài phê bình chỉ trích cũng như nói xấu Kitô giáo và các nhà truyền giáo. Sự thù nghịch càng ngày càng gia tăng. Vụ "Nam

Kinh Giáo Án" năm 1617 (đời Thần Tông nhà Minh), lần đầu tiên ta thấy các nhà truyền giáo bị trục xuất ra khỏi Trung Hoa. Sự thù nghịch đi đến tột độ với sắc lệnh cấm đạo của vua Thanh hoàng Dung Chính (1723-1735), và được Càn Long (1736-1795) tiếp tục. Trước Dung Chính và Càn Long, Khang Hy (1654-1722), đã từng rất thiện cảm với Kitô giáo. Nhà vua đã phong quan cho nhiều thừa sai như J. Bouvet, Jean de Fontaney, D. Parentin, và nhất là rất trọng dụng John Adam Shall von Bell (tức Thang Nhược Vọng) và Ferdinand Verbiest (tức Nam Hoài Nhân, 1623-1668). Hai nhà thừa sai sau đã chế tạo nhiều công cụ khoa học như viễn vọng kính, và cả vũ khí như đại bác giúp nhà vua. Chính vì thế mà, vào năm 1692, Khang Hy ban hoàng lệnh khoan hồng Kitô giáo, coi Kitô giáo như Phật giáo, được tự do truyền đạo và tổ chức giáo hội. Song cũng chính Khang Hy, khi bị Tông tòa La Mã hạ nhục gạt bỏ ý kiến của nhà vua về nghi lễ Trung Hoa, đã ra lệnh trục xuất thừa sai, phá bỏ nhà thờ cũng như ra sắc lệnh bất hợp pháp hóa Kitô giáo tại Trung Hoa. Trong đoạn này, chúng tôi xin được phép tóm lược một số nguyên nhân dẫn tới sự xung đột giữa nho gia và các nhà truyền giáo:

(1) Sự Khác Biệt về Mục Đích.

Khi người Hoa nhận ra rằng, mục đích của các nhà truyền giáo không phải là giúp triều đình hay liên kết giới nho gia để chống lại thế lực của Phật giáo, song là để truyền

đạo. Khi mà Tây dương bị hiểu lầm, thường bị đồng nghĩa với quyền lực; nhất là khi thế lực của người Tây phương càng ngày càng mạnh áp đảo thách thức giới nho gia quan lại, thì người ta không chú ý, hay không nhận ra mục đích rao giảng tin mừng nữa. Một khi không có tin mừng mà chỉ có tin buồn (mất thế lực, mất quyền lợi, bị áp đảo...), lẽ đương nhiên là giới đại sĩ phu sẽ tức tối và báo thù. Sự hiểu lầm tai hại này không phải chỉ do lỗi của giới nho gia, mà hơn thế nữa, do chính các nhà truyền giáo. Họ quá nóng lòng với việc lập giáo hội địa phương, xây cất nhà thờ, gây ảnh hưởng với chính quyền. Chú ý là tuy Ricci từng hy vọng có thể gặp hoàng đế, dựa vào thế lực của nhà vua để truyền giáo, song ngài không vội xây nhà thờ, hay lập giáo đoàn. Nhất là khi tình hình chính trị thay đổi, và khi thực dân đế quốc bắt đầu để ý đến miếng mồi béo bở Trung Hoa, các vị truyền giáo đã không sát cánh với người Hoa, mà còn dựa vào thế lực ngoại lai để truyền giáo. Hans Kueng, một thần học gia nổi tiếng của đại học Tuebingen viết (khá đúng): " Và công việc truyền giáo - cả Công giáo lẫn Tin lành - vào lúc bấy giờ (thế kỷ 19) hoàn toàn phù hợp với sự tính toán đế quốc của các cường quốc Âu châu."

(2) Can Thiệp Nội Bộ

Sự hiểu lầm gia tăng sâu hơn, khi giáo hội La Mã trực tiếp can thiệp vào nội bộ của Trung Hoa, và đồng minh với đế

quốc vào thế kỷ 19. Ngay sau thời Ricci, La Mã đã từng có một thái độ như thế. Rõ ràng nhất là việc La Mã can thiệp vào nghi lễ người Hoa, gây ra vụ án nghi lễ. Chúng ta biết, sau Nam Kinh Giáo Án là một thời gian gần 70 năm công khai thù nghịch. Sự cố gắng và nhiệt tâm của các nhà khoa học dòng Tên đã làm các vua nhà Minh và hoàng đế Khang Hy hòa hoãn và tỏ ra có thiện cảm nhiều với Kitô giáo. Năm 1692 nhà vua ra sắc lệnh khoan hồng (Edict of Toleration), và các nhà truyền giáo được giảng đạo công khai. Thế nhưng khi nhà vua gửi một phái đoàn tới La Mã năm 1701 để giải thích về nghi lễ của Trung Hoa (trong tòa án phán xét nghi lễ Trung Hoa do các linh mục dòng Đa Minh và dòng Phan Sinh yêu cầu tố tội dòng Tên), thì họ được trả lời lạnh nhạt là "Khổng Tử không phải là thần thánh chi cả, nhưng chỉ là một đại sư," rằng "Việc thờ cúng tổ tiên không được phép coi như là nghi lễ, song chỉ là sự tưởng nhớ," "rằng Thượng Đế và Thiên chỉ Vua trên Trời, dưới Đất và mọi tạo vật." Dạy thế chưa đủ, năm 1704 Giáo chủ Clemens XI ban sắc lệnh ra vạ tuyệt thông cho tất cả những ai tiếp tục áp dụng nghi lễ Trung Hoa, thờ kính tổ tiên, kính bái Khổng Tử, và dùng từ ngữ Thượng Đế và Thiên. Từ đây, La Mã dạy người Hoa, chỉ được phép dùng chữ Thiên Chúa. Nói tóm lại, Tông tòa La Mã gián tiếp đòi hỏi "Ai muốn giữ đạo, hoặc nhập đạo phải từ bỏ là người Hoa." Đối với một hoàng đế tự cho mình là chúa tể của trung tâm thế giới (Trung Quốc), bị đối xử như thế là một quốc nhục, bị "man

nhân" can thiệp vào nội bộ. Chúng ta không ngạc nhiên khi Khang Hy tức bực, ra sắc lệnh cấm đạo vào năm 1717, cho phép tàn phá các nhà thờ, và bắt các Kitô hữu phải bỏ đạo. La Mã phản ứng quyết liệt hơn. Năm 1742, Giáo chủ Biển Đức XIV (Benedictus XIV) ra tông huấn Ex quo singulari, tuyệt cấm nghi lễ Trung Hoa. Ta thấy rằng công trình của Ricci và dòng Tên đã hoàn toàn bị phủ định một cách cay nghiệt. Trong quá trình của tranh chấp này, sự khác biệt về ý nghĩa của nghi lễ Đông phương chỉ là một cơ chế giấu hai mục đích hoàn toàn khác nhau; tuy rằng mục đích khác nhau của họ liên quan tới quyền bính, hay vụ lợi.

(3) Sự Sai Lầm về (Phương Pháp) Sách Lược và Chiến Lược

Như chúng tôi đã trình bày, Ricci đã áp dụng phương thế bản vị hóa, và cùng một lúc, hiện đại hóa. Đồng thời, ngài cũng áp dụng chiến thuật "liên minh với Nho gia để phê bình Phật giáo và Đạo giáo." Ngoài ra, Ricci vẫn còn mang ảo tưởng của bài học Constantine, tin là nếu có thể cải hóa một vị hoàng đế, thì có lẽ tất cả nước Trung Hoa sẽ "trở lại" đạo. Tuy trọng tâm của luận văn này chú trọng đến phương pháp bản vị hóa của ngài, bởi vì nó có giá trị cho cuộc đối thoại giữa các tôn giáo và hệ thức, đoạn này xin được phép bàn sơ qua về phương thế truyền giáo của tiên sinh.

Về phương thế liên minh nho gia, hay phê bình Phật và Đạo giáo, chúng tôi thiết nghĩ, sách lược của ngài đúng, song chiến lược của ngài sai. Sự sai lầm của chiến lược do sự thiếu hiểu biết của ngài và các bạn đồng dòng về Phật giáo và Đạo giáo, về tâm thức của người Hoa, và nhất là sự thiếu đồng nhất nơi các hội đồng và các nhà truyền giáo.

Thứ nhất, khi phê bình Đạo giáo và Phật giáo, Ricci nghĩ có thể làm vui lòng giới đại sỹ phu. Thực ra linh mục chưa nhận ra được là trong dân gian, và ngay cả nơi giới trí thức và quan lại, tam giáo đã "đồng nguyên" ngay sau đời nhà Tống. Thí dụ, ngay trước thời Tống, tức vào thời Tam Quốc (403-222 B.C), Đạo giáo và Khổng giáo đã bắt đầu lẫn lộn trong dân gian. Sau thời Tống, tư tưởng Phật giáo đã biến đổi nho giáo, y hệt như nho giáo đã gây một ảnh hưởng sâu đậm trong Phật giáo Trung Hoa. Thế nên, chúng ta có thể xác quyết là, nhiều nho gia cũng từng bị ảnh hưởng của đạo Lão. Thế nên, chiến lược "phân để trị" của Ricci thất bại ngay từ đầu khi tiên sinh công kích quan niệm trường sinh bất tử của Đạo giáo. Đằng khác, vì không hoàn toàn thấu triệt văn hóa Trung Hoa, và nhất là Đạo giáo, Ricci đã quên đi rằng, tâm thức của người Hoa là một tâm thức "tổng hợp." Họ tuy là nho gia, song bái Phật, và sống theo kiểu Đạo gia. Về điểm này, chúng tôi đã trình bày trong một luận văn về sự khác biệt giữa tâm thức Tây phương và tâm thức Đông phương. Nơi đây, chúng

tôi chỉ xin phép nhấn mạnh một điểm, đó là lối suy tư nhất nguyên (chỉ có một chân lý, một nền tảng) và nhị nguyên (theo phương thức đúng-sai, thật-giả, trắng-đen, trời-đất...) mà Ricci áp dụng giảng đạo đã không thành công, vì không hợp với tâm thức đa nguyên và tổng hợp của người Hoa. Điểm đáng nói là, Ricci và các bạn đồng dòng đã cố gắng rất nhiều trong việc làm Kitô giáo thành Công giáo, hay một đạo phổ quát cho tất cả mọi người. Và do đó, một trong những phương thế mà tiên sinh áp dụng là hội nhập văn hóa. Giáo sư Sebes viết: "Nói cho cùng, Ricci đã không tìm cách bắt người Hoa phải theo hệ thống triết học của Aristotle, hoặc bất cứ hệ thống nào khác, nhưng ngược lại, ngài tìm cách giải tỏa Kitô giáo khỏi một hệ thống tương tự, cũng như mọi yếu tố phi Kitô giáo thấy trong nền văn minh Tây phương. Kitô giáo là Công giáo, hay một đạo phổ quát cho tất cả mọi người. Và do đó, một trong những phương thế mà ngài áp dụng là hội nhập văn hóa."

2.4. Chính Sách Truyền Giáo

Hiển nhiên là Ricci đã không theo chính sách truyền giáo mà La-mã cũng như các hội dòng khác áp dụng. Không phải tiên sinh nhận ra cơ chế có tính cách chính trị, từng bị các nước lợi dụng, hay khám phá ra tham vọng về quyền lực của các hội đồng thừa sai, mà ngài nhận thấy sách lược (hay phương pháp) truyền giáo không thể áp dụng cho Trung Hoa,

và những nước có một nền văn hóa cao độ. Để hiểu sự khó khăn của Ricci cũng như phương thế hội nhập, trong đoạn này, chúng tôi chỉ xin trình bày một cách sơ lược về giai đoạn lịch sử khá rắc rối này.

Vào thời Ricci, công cuộc truyền giáo tại Viễn Đông hoàn toàn đặt dưới sự bảo hộ của vua nước Bồ Đào Nha. Dòng Tên là một hội dòng duy nhất được giao sứ mạng truyền giáo. Tuy Ricci là người Ý, Alexandre de Rhodes (Đắc Lộ) là người Avignon, song tất cả phải tuân lệnh của bề trên tổng dòng và hoàng đế nước Bồ, bởi vì triều đình Bồ được đặc quyền do Tông tòa La Mã ban cho. Ai vào Trung Hoa qua các ngã đường khác sẽ bị vạ tuyệt thông! Thế nên, đến Trung Hoa hay Việt Nam họ bắt buộc phải qua con đường Áo-Môn (tức Macao, đất nhượng cho Bồ). Tông thư *Ex pastorali officio* của Giáo chủ Gregorius XIII năm 1585 cấm các hội dòng khác không được truyền giáo tại Trung Hoa, đã giúp công việc hội nhập của Ricci rất nhiều, ít nhất là linh mục không bị thọc gậy bánh xe. Tiếc thay, khi thế lực của Bồ xuống dốc, và khi Tông tòa bị các nước Tin lành bắc Âu thách đố, La Mã bắt buộc phải dựa vào Tây Ban Nha, và nhất là Ba Lê. Mà các nước này gọi các hội dòng mà họ có thể sai khiến. Từ đây, các thừa sai phải theo lệnh của nhà vua nước bảo hộ dòng của họ. Tuy các Giáo chủ kế tiếp tìm cách giảm thế lực của các nhà vua với nhiều sắc thư, song tình hình không khả quan, vì La Mã thiếu tài

chính và nhân lực cho công cuộc truyền giáo. Năm 1622, Hội Truyền Bá Đức Tin (Sacra Congregato per Propaganda Fide) được Giáo chủ Gregorius XV (trên ngôi 1621-23) thành lập. Giáo chủ Urbanus VIII (t.n 1623-1644) đặt nền tảng cho bộ với Tổng thư ký (bộ trưởng) tiên khởi là Hồng y Francesco Ingoli (1578-1649). Từ đây các nhà truyền giáo phải nghe lệnh cùng một lúc hội dòng, hội Truyền Bá Đức Tin và nước bảo hộ họ. Vì Hội chưa đủ lực, nên cuộc tranh chấp nội bộ không dễ dàng được giải quyết. Tình hình truyền giáo lúc bấy giờ được một giáo sỹ phụ trách tổng quản (tài chính) ở nước Bồ nhìn một cách bi quan, được giáo sư Donal F. Lach của đại học Chicago tóm lại như sau: "Giáo sỹ (Antonio Albergati) nhận định tình trạng đáng buồn (của cuộc truyền giáo) là do việc đối đãi người bản xứ một cách tàn nhẫn, do cuộc sống buông thả của người Bồ, do sự kình địch cả đạo lẫn đời, do sự tranh chấp giữa các hội dòng, do sự ghen tỵ của những người thường về giai cấp đời, do việc đặt vấn đề linh thiêng dưới quyền lợi quốc gia và cá nhân. Vì thiếu một đường lối chung, các hội dòng nghe các nước bảo hộ hơn là Hội Truyền Bá Đức Tin." Họ công kích nhau, và tranh dành ảnh hưởng của nhau. Các nhà truyền giáo Tây Ban Nha (đa số dòng Đa Minh) hục hặc với Hội Thừa sai Ba Lê, trong khi đó các linh mục dòng khó nghèo Phan Sinh lại bận giờ đi tố tội các giáo sỹ dòng Tên. Đàng sau họ là chính phủ Pháp của Louis XIV, của chính phủ Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha (hoàng đế Philipe III)... Việc

truyền giáo do đó rất dễ dàng bị lợi dụng. Tuy Bồ Đào Nha từng cảnh cáo một số thừa sai không được phép buôn bán, hay làm những gì có lợi ích cho cá nhân mình, công việc truyền giáo đã mang một tính cách chính trị mà Giáo hội không ngờ tới.

2.5. Vụ Án Nghi Lễ hay Tranh Chấp Quyền Lợi?

Phương pháp bản vị hóa của Ricci thực ra không được các bạn đồng dòng chia sẻ chấp nhận một cách nhất trí. Sau khi Ricci qua đời, người kế vị Ngài, giáo sỹ Niccolo Longobardo và một thừa sai khác, giáo sỹ Sabatno de Ursis, đồng ý với các vị thừa sai tại Nhật là cần phải duyệt lại những từ ngữ tín lý mà Ricci đã dịch và áp dụng. Tuy sách của Longobardo không được dòng Tên chấp nhận và phổ biến, sách này lại bị các tu sỹ dòng Phan Sinh, Đa Minh và dòng Thừa sai Ngoại quốc (Ba Lê) lấy làm điểm tựa, dựa vào đó để công kích Ricci và dòng Tên. Navarrete, một nhà truyền giáo thuộc dòng Đa Minh, là người chống đối nghi lễ Trung Hoa một cách quyết liệt nhất. Linh mục không những được sự ủng hộ của các thừa sai dòng Phan Sinh và Đa Minh, mà còn cả Hội Thừa sai Ba Lê, cộng thêm với một số giáo sỹ dòng Tên như Valentin Carvalho, Andre Palmeiro. Navarrete viết thư tố cáo Ricci với La Mã, và ngay cả với bề trên cả của dòng Tên. Lý luận của Navarrete rất đơn giản: "Tất cả nghi lễ Trung Hoa, cũng như việc kính bái tổ tiên, Khổng Tử... đều là vô

thần, hay phiếm thần, phản lại giáo lý Công giáo. Tất cả phải sa hỏa ngục." Sự quyết liệt của Navarrete, sự thành công của công việc truyền giáo trong giới nông dân và chài lưới của Alfonso Vagnoni và áp lực của các chính phủ Pháp, Bồ và Tây Ban Nha đã khiến Tông tòa đứng hẳn về phía Navarrete. Vụ án nghi lễ kết thúc với sắc lệnh cấm nghi lễ Trung Hoa, và với việc trả thù, cấm đạo của Khang Hy, người mà các giáo sỹ dòng Tên đã đặt hết hy vọng vào, coi như là Constantine của Đông phương.

2.6. Nội Ưu Ngoại Dâu

Sự thiếu tôn trọng cũng như hiểu biết các đạo giáo khác; sự quá nóng ruột với số lượng trở lại đạo, và nhất là tâm thức thiếu hội nhập của các giáo sỹ, là nguyên nhân chính gây ra sự đổ vỡ của công trình hội nhập. Tuy thế, cũng phải kể đến sự tranh chấp quyền lợi, sự việc tôn giáo bị chính trị lợi dụng.

Với một cái nhìn khách quan của một người không phải là Kitô hữu, cũng không phải là nho gia, sử gia Lữ Thực Cường từng nhận định những lý do của sự xung đột như sau:

- ***Sự chống đối của Phật giáo:*** Nhất là khi các nhà truyền giáo phê bình cho những thuyết như luân hồi (samsara), niết bàn (nirvana), kiếp sinh là mê tín dị đoan. Các tăng ni càng tức bực khi các nhà truyền giáo chủ trương là con người có thể sát sinh động vật.

- **Sự chống đối của giới đại sỹ phu:** Nhiều nho sỹ đồng nghĩa Kitô giáo với quân xâm lược (của các nước Bồ Đào Nha, Tây Ban Nha và Hòa Lan). Để bảo vệ Trung Hoa, họ bắt buộc phải chống các thừa sai từ phương Tây (nhất là khi họ chưa phân biệt được các nước Âu châu, các nhà truyền giáo và thương gia, vân vân). Họ cáo tội các thừa sai tội gián điệp (trường hợp Dương Quang Tiến tố cáo giáo sỹ John Adam Schall von Bell với Lễ Bộ vào triều đại Khang Hy).

- **Khác biệt về hệ thức:** Các nhà truyền giáo có một nhãn quan khác biệt về vai trò của Trung Quốc và địa vị bất khả xâm phạm của Thiên tử (hoàng đế). Nho gia như Thẩm Dung, Võ An Lâm, Khai Long, Dương Quang Tiến đổ tội cho các nhà truyền giáo coi thường Trung Quốc và hoàng đế của họ. Khi các nhà truyền giáo giảng thuyết rằng Thiên Chúa mới là Chúa tể càn khôn, và nước Người mới là Thiên quốc, họ đã gián tiếp phủ nhận "Trung Quốc" và chức vụ Thiên tử. Các nho gia và đại sỹ phu cho rằng, luận thuyết của các nhà truyền giáo trái tai vì "thiên vô nhị nhất, đất vô nhị vương," và "phổ thiên chi hạ, mạc phi vương thư, thoái thư chi bình, mạc phi vương thân." Tâm thức nho gia cho rằng Trung Hoa mới là trung tâm vũ trụ (Trung Quốc), các nước khác đều lệ thuộc vào Trung Hoa. Khi quan niệm này bị các nhà truyền giáo và các nước Âu châu thách đố, họ không thể không tức giận.

- **Lý do thứ tư là thái độ bảo thủ của đại sỹ phu.** Đối với họ, nền nho học kinh điển mới đáng trọng. Những kiến thức cũ về Âm lịch (từ Tâm pháp luận đời Hán Vũ đế tới Thái Chu lịch đời Trịnh Bình Hạo, rồi Tam Thông lịch nhà Hán, Tứ Phán lịch đời Đông Hán...) được coi như chân lý bất dịch. Thế nên họ phản đối Tây lịch cũng như bản địa đồ thế giới của Ricci. Tương tự họ cho thiên văn Tây phương là "hoang đường, mê hoặc." Nói chung, đa số nho gia phản đối kiến thức khoa học, vì họ cho rằng những kiến thức này đi ngược lại với những kinh điển, nhất là kinh Dịch.

- **Lý do thứ năm là một lý do "tức cười": các nho gia tố tội Kitô giáo mê tín dị đoan,** giống hệt như các nhà truyền giáo từng phê bình Đạo giáo và Phật giáo. Đối với họ, các tín điều như Thiên Chúa, Tam vị nhất thể (Thiên Chúa ba ngôi), Thánh mẫu, mặc khải... là những điều phi lý không thể hiểu được. Mặt khác, việc các nhà truyền giáo công kích phong tục tập quán của xã hội người Hoa như phong thủy, địa lý, kiêng cách, luyện đơn, quỷ quái... là huyền hoặc mê tín càng làm đại sỹ phu tức giận. Phần ghen tuông, phần khó chịu với những lý thuyết của Kitô giáo, nho gia và sư sãi phóng đại tố tội các thừa sai với Dung Chính như sau: "... khi mắc bệnh, không được phép uống thuốc mà phải đợi giáo sỹ; mà phụ nữ bị lột hết y phục khi chữa bệnh..." Đương nhiên, lời tố tội hoàn toàn

sai lầm, song những tin đồn như vậy đã đến tai mọi người, và gây lên một hậu quả tai hại.

- Lý do thứ sáu phát xuất từ hai lối nhìn khác biệt về vai trò của con người. Ricci bị ảnh hưởng của nho giáo đòi tiên Tần, nên giải thích Thiên và Thượng đế là Thiên Chúa có nhân vị, và là Chúa tể càn khôn. Trong khi tân nho, nhất là nhóm bị ảnh hưởng thuyết lễ lý của Vương Dương Minh, coi Thiên như đạo lý thuần túy. Tương tự Lâm Khải Long nhận định là thiên chỉ là thiên lý, tức là một luật tự nhiên: "Thiên gia lý ngã, đế gia chúa tể nhi ngôn dã. Phụ thiên chi sinh dân, hữu vật bất hữu tắc, nhân năng thuận thiên lý, hiệp đế tắc, tứ hạ chủ tể vạn vật, đồng trị càn khôn, bộ vũ trụ chi khuyết hiện, chính đáng đại chi học thuật, ti ngộ nho chi sơ vi thiên chủ dã. Nhi thiên hạ dân vật, cách cú nhất thiên chủ dã." Sự tranh chấp không chỉ vòng quanh hai quan niệm Thiên và Thượng đế, mà còn liên quan tới những khái niệm căn bản khác của nho và Đạo như Thái cực, thiên đường, địa ngục. Trên nguyên lý, nho giáo cho rằng con người là căn bản, có thể trở thành Thánh và Thần. Quan niệm sáng tạo và thụ tạo đi ngược với quan niệm nhân bản của họ.

3. Cuộc Đối Thoại Chéo Căng Ngổng

3.1. Khi Ông Nói Gà Bà Nói Vịt

Thực ra các vị thừa sai cũng như giai cấp nho gia chưa bao giờ bắt đầu đối thoại. Như đã từng nhắc về sự dị biệt giữa mục đích cũng như phương pháp, chúng ta nhận thấy là, nếu có đối thoại, thì cuộc đối thoại này cũng chỉ mang tính chất chiến thuật. Hoặc nói đúng hơn, đây là một cuộc đối thoại của hai anh chàng giả điếc, hay của chị hàng cá hàng tôm. Nói một cách bi thảm hơn, đây chỉ là một cuộc đối thoại chéo căng ngổng. Những sử liệu được các nhà truyền giáo giữ lại gởi về các bậc thẩm quyền tại La Mã hay tại Ba Lê, Lisbon, vãn vãn..., cũng như những bản văn mà các nho gia đương thời từng viết công kích chứng minh điểm này.

Trong khối tư liệu Ricci để lại, chúng ta nhận thấy là nhà thừa sai ý thức một cách rất rõ ràng khó khăn này. Đối với tiên sinh, việc học hỏi tiếng bản xứ, hay chấp nhận phong tục tập quán của địa phương, và ngay cả theo lối sống của một giai cấp lãnh đạo là những điều kiện tiên quyết để truyền bá đức tin. Nói cách khác, bản vị hóa của tiên sinh không có nghĩa là hoàn toàn chấp nhận giá trị của người Hoa, song chỉ là thu nhận một số giá trị đạo đức, và áp dụng các phương thế của họ. Nhưng nói cách chung, Ricci kính trọng nền văn hóa Trung Quốc. Về phương diện này ngài theo Francis Xavier khi

thánh nhân lấy văn hóa, ngôn ngữ bản xứ để rao truyền tin mừng tại Ấn Độ và Nhật. Tuy thế, kiểu bản vị hóa này của Ricci cũng rất có thể bị chỉ trích là một thái độ xu thời "đi với Phật vận áo cà-sa, đi với ma mặc áo giấy." Điều mà giới hòa thượng Phật giáo từng công kích.

Dĩ nhiên, sự phê bình của các hòa thượng không hoàn toàn đúng. Trường hợp Francis Xavier và Ricci, bản vị hóa không chỉ là một phương thế, mà xuất phát từ lòng kính trọng văn hóa địa phương của các ngài. Như chúng ta đã thấy, các vị thành thật tôn trọng giá trị đạo đức của người Hoa mà họ cho là cao quý và tương hợp với đạo lý của Kitô. Chúng tôi thiết nghĩ là Ricci và các bạn đồng dòng của ngài thành thật. Tuy thế, sự thành tâm của họ chưa chứng minh được là họ đặt giá trị của văn hóa người Hoa ngang hàng với văn minh Kitô giáo. Thực ra, họ vẫn cho rằng, dù văn hóa Hoa có cao sang tới đâu, thì cũng chỉ là *preambula fidei*, tức dọn đường cho niềm tin Kitô giáo mà thôi. Tương tự, mặc dù các nhà truyền giáo như Ricci rất kính trọng đức Khổng Tử, họ cũng chỉ coi đức Khổng ngang hàng với các tiên tri, hay các thánh nhân thời Trung cổ. Lý do là, chỉ có một đạo thật; chỉ có một chân lý; và chỉ có một vị Chúa tể càn khôn.

Các nho gia và đại sĩ phu cũng có một lối nhìn tương tự về Khổng giáo. Do đó, chân lý duy nhất, đạo lý chân thật nhất, và giá trị cao nhất thuộc về họ. Chính vì thế, việc các nhà

truyền giáo từ chối, hay hạ thấp những giá trị trí thức, đạo đức, chính trị xã hội của họ là một xúc phạm, thách đố và sỉ nhục. Cái nhục của quốc gia, cái nhục của đạo Nho, và cái nhục bị hạ bệ là những cái nhục mà người quân tử bắt buộc phải trả thù (Luận ngữ: "quân tử hữu thù tất báo"). Thực vậy, khi thấy giá trị cao quý của mình bị thách đố, thái độ đầu tiên của nho gia và sư sãi là nghi ngờ, hay phê bình (thí dụ hòa thượng Thích Chu Hồng). Thứ tới, khi thấy càng ngày càng kém về (trong lãnh vực khoa học, kỹ thuật), họ bắt đầu nói xấu, chửi những nhà truyền giáo từ "dã nhân," tới "dã man;" từ "quỷ mặt xanh" tới "bạch quỷ." Và sau cùng, khi thấy sự nguy cơ có thể mất quyền hành (dưới thời hoàng đế Khang Hy), họ tìm cách tố tội và kiếm cớ để trục xuất hay trừng phạt các nhà truyền giáo. Tranh chấp nghi lễ là một cớ, mặc dù cớ này, dưới con mắt của người thời này, chỉ là một cớ nhỏ mọn. Như chúng tôi đã viết, cớ chính yếu nằm trong sự khác biệt về mục đích, mục đích thống trị hay quyền lợi, mà cả hai bên, nhất là các nhà truyền giáo không muốn nói.

Đạo lý của nho gia đúng hay sai, cũng như những tín lý của Kitô giáo hợp lý hay phi lý, đây không phải là luận đề của bài viết này. Điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh tới, đó là thái độ của hai bên chưa phải là thái độ của đối thoại. Như chúng tôi đã nhấn mạnh ngay đầu bài viết, mục đích của bài viết này nhằm đến công việc đi tìm những nguyên lý căn bản

cho cuộc đối thoại, một cuộc đối thoại bình đẳng mà cả hai bên có thể chấp nhận. Thế nên, chúng tôi thiết nghĩ, chứng minh sự chân thật của đạo lý là công việc của thần học gia; một điều vượt khỏi phạm vi của bài viết này, nên chúng tôi tránh không bàn tới nơi đây.

Vì thiếu một nền tảng, hay thiếu những nguyên lý cho cuộc đối thoại, cuộc đối thoại giữa nho giáo và Kitô giáo vẫn dậm chân tại chỗ. Đây chỉ là một cuộc đối thoại chéo cẳng ngỗng, hay một độc thoại kiểu "vạch đầu gối ra mà nói!" Cuộc đối thoại chéo cẳng ngỗng này vẫn tiếp tục cho đến ngày nay sau hơn 417 năm, kể từ ngày Ricci bước chân lên Triết Giang, vùng đất Trung Hoa.

3.2. Tâm Thức Độc Tôn hay Tranh Chấp giữa Chủ và Khách

Lịch sử cận đại của Trung Hoa là một lịch sử bi đát và tủi nhục: Con rồng khổng lồ bị các nước nhỏ đàn áp và thống trị. Sự lạc hậu của nhà Thanh, cũng như sự việc "bế quan tỏa cảng" thiếu canh tân đã giúp các nước Âu Mỹ đánh bại Trung Hoa một cách dễ dàng. Các hiệp định bất bình đẳng (kể từ chiến tranh Gia-phiến kết thúc năm 1842 với hiệp ước Nam Kinh); các cuộc cắt đất, xén đất, nhượng đất, và các bại trận liên tiếp không những gián tiếp chứng minh sự hủ bại bất lực của "nho học" (chứ chưa phải của nho giáo), mà đồng thời

cũng chứng minh tính chất cao minh của nền khoa học và văn minh Tây phương. Ngay cả Nhật bản, một nước "mọi rợ" từng phải triều cống Tây An và Bắc Kinh, nhờ vào khoa học kỹ thuật (từ sự canh tân của Minh Trị Thiên Hoàng), cũng đã đủ lực để xâm lược Trung Hoa, cắt Mãn Châu thành một nước độc lập. Sức mạnh của khoa học kỹ thuật là một điều các đại sỹ phu không thể vùi đầu nhắm mắt không nhận.

Các nhà truyền giáo khi rao giảng Kitô giáo là tinh thần của Tây phương, và khi họ cố ý "đánh lộn con đen," cho khoa học như là đặc tính của Kitô giáo đã gián tiếp chứng minh tính chất siêu việt của Kitô giáo. Sự thắng thế của khoa học, quân lực, kinh tế Tây phương cho họ ảo tưởng là cái đạo của họ đã "đánh bại" nền văn hóa dựa trên Khổng giáo. Hans Kueng viết khá đúng như sau: "Kitô hóa còn gọi là thuộc địa hóa, nơi đây anh nhà buôn với chàng lính và nhà truyền giáo cùng nối tay cộng tác với nhau. Như tất cả những người da trắng tự ngạo mạn với tính chất ưu việt của giống nòi mình, nhà truyền giáo thường không hiểu, thiếu tế nhị và ngạo mạn đối với truyền thống bản xứ..."

Thực vậy, giống như các nhà truyền giáo, đa số nho gia cũng đã không thể nhận ra được sự khác biệt giữa văn minh khoa học Tây phương và tinh thần Kitô giáo. Họ chỉ nhận ra một cách phiến diện rằng, sự liên tiếp thắng trận của các nước Tây phương có liên quan tới sự kiện các nhà truyền

giáo, nhất là Tin lành, ồ ạt tới Trung Hoa. Họ chỉ nhận ra rằng, với sự suy sụp của các thư viện (tức các trường nhỏ) là sự mọc lên như nấm của các ngôi trường của các nhà truyền giáo. Họ chỉ nhận ra rằng, các nhà truyền giáo gắn liền với sự ô nhục của nước họ. Phong trào phản loạn của Thái bình Thiên quốc (bị ảnh hưởng của Kitô giáo và đạo Lão) đã khiến gần 20 triệu người thiệt mạng trong một thời gian ngắn (1850-1866). Từ vụ thảm sát ở Thiên Kinh do hậu quả của sự bất bình đẳng của hiệp ước Thiên Kinh (1858) nhượng phép các nhà truyền giáo có quyền mua bán và thuê đất, rồi đến vụ người ngoại quốc đè ép người bản xứ. Ta không lạ gì khi phong trào chống Kitô giáo mà tiêu biểu là phong trào Nghĩa-Hòa Quyền (hay Nghĩa-Hòa Đoàn, bị người Tây phương gọi là Loạn quyền, Boxers) nổi lên vào năm 1900 nhằm giết tất cả mọi người ngoại quốc, và người Hoa theo đạo, thì giới trí thức người Hoa đã không lên án, hay lên án rất nhẹ sự dã man của phong trào này. Từ sự kiện này, họ đồng nghĩa ái quốc với sự việc chống Kitô giáo; bảo vệ Khổng học với ái quốc, và nhất là bảo vệ quyền lợi của họ với việc bách hại Kitô hữu (như trường hợp Văn Thân tại Việt Nam, và thời Thanh mạt với Nghĩa-Hòa Đoàn).

Tâm trạng của người chủ nhà bị khách tiếm vị, tống ra khỏi cửa là tâm trạng chung của giới đại sĩ phu vậy. Khi mà "thầy phán," "ông đốc," "thầy ký"... tức giới tân học theo Tây

"tối rượu sâm banh sáng sữa bò;" mà ngược lại, khi mà các sĩ phu bị lơ là khinh thường "thầy đồ thầy dạy;" "bỏ rơi bỏ rớt" với căn "nhà trống ba gian, một thầy một có một chó cái;" để rồi thất nghiệp "ông nghề ông công cũng nằm co" đói rách tả tơi; khi mà "trên ghế bà đầm ngoi đít vịt" để rồi "dưới sân ông cử ngóng đầu rồng" sì sụp lạy, thì sự mất sĩ diện đồng nghĩa với mất quyền lợi; và mất quyền lợi tức là mất sinh mệnh. Bi thảm hơn, tình trạng này là tình trạng chung của cả nước. Chính vì vậy mà giới sĩ phu hiểu được một cách thấm thía và đau xót, mất quyền lợi tức là mất nước, mà nước mất thì nhà tan. Nói tóm lại, khi đồng nghĩa quyền lợi giai cấp nhà nho với đất nước, thì trong óc nhà trí thức, lịch sử cận đại của Trung Hoa và của Việt Nam là một lịch sử quá đau thương. Và do đó, họ coi việc mất nước với cái thẳng lợi (âm mưu) của các nhà truyền giáo. Họ kết luận (một cách rất ư sai lạc và chủ quan) là theo đạo đồng nghĩa với phản bội, và tinh thần ái quốc đồng nghĩa với việc chống đạo Kitô. Theo cái luận lý quái gở này, Kitô hữu không phải là Hán gian thì cũng là Việt gian, mà giới nho gia yêu nước phải có nghĩa vụ tiêu diệt (như thấy nơi phong trào Văn Thân và Nghĩa Hòa Quyền).

3.3. Khi Giới Sĩ Phu Tỉnh Giác Mộng Hồng Lôu

Hồng Lôu Mộng không phải chỉ là một bộ sách văn chương tuyệt tác diễn đạt tình yêu lãng mạn. Hồng Lôu Mộng diễn đạt một giấc mơ xa hoa hoàn toàn tách rời thực tế. Khi

mà giới đại sĩ phu, khi mà các nho gia vỡ mộng, tỉnh giấc, ngỡ ngàng trước sự việc "nước mất nhà tan," họ cũng nhận ra được là Kitô giáo không hoàn toàn đồng nghĩa với khoa học kỹ nghệ. Bài học của Minh Trị Thiên Hoàng tại Nhật giúp họ nhận ra là họ có thể tiếp thu khoa học mà không cần đến Kitô giáo. Từ đây, giới tân nho bắt đầu tiếp thu các kiến thức của Tây phương, song vẫn quyết liệt phản đối Kitô giáo. Trường hợp giới tân nho, và cả những người theo chủ nghĩa xã hội, từ Khang Hữu Vi, Đàm Tử Đồng tới Nghiêm Phục, từ Quang Tự tới những nhà trí thức tại Đại học Bắc Kinh (Tài Nguyên Bồi, Hồ Thích, Trần Độc Tú và cả Mao Trạch Đông...). Tại Việt Nam, nho gia sau Văn thân như Phan Bội Châu, Phan Chu Trinh, và ngay cả nhóm Tự Lực Văn Đoàn cũng không có thiện cảm gì với Kitô giáo mà họ cho là ngoại lai. Tuy vậy, sự chống đối Kitô giáo không còn quyết liệt như trước. Bởi vì, bây giờ, đối với họ, Kitô giáo không phải là nguyên do của sự thất bại Tây phương, cũng không phải là có chính của sự mất nước. Đa số vẫn có thiện cảm với giáo lý của Thánh Kinh và công nhận đạo lý của Đức Kitô có một giá trị phổ quát. Tuy thế, họ vẫn không ưa gì các nhà truyền giáo.

Trong đoạn này, chúng tôi xin được tóm lược một số tranh luận trong thập niên vừa qua, tại Đài Loan và Hương Cảng, nơi mà giới tân nho được sự giúp đỡ của chính quyền để chống cộng, song cũng chống Kitô giáo một cách quyết liệt.

Ngay sau cách mạng Tân Hợi (1911) do một Kitô hữu lãnh đạo (bác sỹ Tôn Dật Tiên), thì vai trò của nho giáo đã bị mờ dần. Chính phủ Dân Quốc bãi bỏ khoa cử và thiết lập các đại học theo Âu Mỹ. Do đó, đối với cựu nho gia, kẻ thù của họ bây giờ không phải là Kitô giáo, song là nhóm Tân học. Trước cách mạng, Trung Hoa đã có khá nhiều trí thức cải cách như Lương Khải Siêu, Khang Hữu Vi, Đàm Tử Đồng. Song cái đau thương của họ là sự cố chấp của Từ Hy thái hậu và nhóm cựu nho bảo thủ. Thế nên, vào năm 1919, khi phong trào Ngũ Tứ Vận Động do những nhà trí thức trẻ như Hồ Thích, Tài Nguyên Bồi... của Đại Học Bắc Kinh đứng lên đòi vứt nho học vào "cầu xí" thì không thấy ai dám đứng ra biện cãi cho nho học (ngoại trừ ông Lương Thấu Minh, giáo sư Đại Học Bắc Kinh, qua đời năm 1986). Ngay cả những nhà ái quốc cũng nhận ra rằng, nho học cản mũi kỳ đà làm nước Trung Hoa nhu nhược. Phong trào Đông du (Nhật) và Tây du được khởi xướng. Tuy thế, Tây du và Đông du không phải để học Kitô giáo, song những lý thuyết và nền khoa học có lợi cho việc canh tân đất nước của họ. Điểm mà chúng tôi muốn nói, là những lý thuyết họ học được, đa số hoặc chống tôn giáo, hoặc thờ ơ với tôn giáo (tức thuyết bất khả tri). Đây là lý do, đa số giới trí thức nghiêng về duy vật (như triết học tiến hóa của Charles Darwin, biện chứng duy vật của Marx, hay thực luận thuyết của John Dewey, hay bất khả tri luận của Bertrand Russell). Nho gia thực ra hoàn toàn mất giá trị. Nếu có chỉ còn

được chú ý tới, đó là những quan niệm về đạo đức của nho học mà thôi. Sau năm 1949, và nhất là sau Cách mạng Văn hóa (1968), nho gia còn rơi vào tình trạng thảm thương hơn nữa. Các Khổng miếu bị tàn phá. Giới trí thức có thiện cảm với nho học bị cải tạo, hoặc bị bắt viết tự thú, như trường hợp Phùng Hữu Lan.

Đa số nho gia trốn sang Đài Loan và Hương Cảng. Chính phủ của Tưởng Giới Thạch đã lợi dụng họ như một con bài để chống cộng. Họ Tưởng giúp tài chính thiết lập Tân Á Thư Viện tại Hương Cảng tập trung các nho gia, và phát động phong trào phục hưng văn hóa Trung Quốc. Phục hưng nổi dậy đồng nghĩa với tái nhận giá trị của nho giáo. Nhóm nho gia này, đa số từng là giáo sư đại học tại Đại lục, chống cộng thì ít mà chống Kitô giáo thì nhiều. Họ đổ lỗi sự suy sụp của Trung quốc cho người Tây phương, và nhất là cho Kitô giáo. Tuy nhiên, vì vẫn còn sợ ảnh hưởng của Tưởng Giới Thạch, nên họ không dám công khai phản đối Kitô giáo.

Không quá bi thảm như Khổng giáo, Kitô giáo được sự nâng đỡ của các chính phủ ngoại quốc, nhất là của Hiệp Chung Quốc. Cũng chính vì vậy mà, Kitô giáo vẫn thường bị hiểu lầm như một đạo của ngoại quốc, phục vụ người ngoại quốc. Giống như ở Việt Nam sau thời Đắc Lộ, nhập đạo đồng nghĩa với "vào trong lòng Hòa Lan," thì ở Trung Hoa, theo đạo là theo đạo người ngoại quốc để có bánh, có sữa. Để giải

tỏa sự hiểu lầm tai hại này, các học giả Kitô hữu đã đưa ra một chương trình đối thoại với Nho gia, nhất là với các tân nho như Đường Quân Nghĩa, Mâu Tông Tam, Lão Tư Quang và các học trò của các ông. Cuộc đối thoại gần đây, tuy có đôi chút tiến bộ, song vẫn còn nằm lì ở giai đoạn đầu, tức tìm hiểu đối phương mà thôi.

3.4. Tân Nho: Lý Trí, Khoa Học, Ái Quốc và Đạo Ngoại Lai

Sự hiểu lầm về Kitô giáo có thể thấy trong các bài phê bình văn hóa Tây phương của các tân nho như Mâu Tông Tam, Đường Quân Nghĩa và Lão Tư Quang. Đại để cái nhìn của họ có thể tóm lược trong những điểm sau:

- Thứ nhất, giá trị của nền nhân bản của nho giáo vượt xa khỏi học thuyết của Kitô giáo. Nhân bản của nho giáo xây trên chính con người, và đạo nhân, hay đạo con người là một nền đạo đức nội tại, có tính chất tự chủ (autonomy). Đây là luận đề của Mâu Tông Tam dựa trên đạo đức học của Immanuel Kant.

- Thứ tới, thế giới tinh thần là một thế giới nội tại. Mà tinh thần này được biểu hiện qua nho giáo, một lý thuyết dựa trên "nội thánh ngoại vương", tức một nội tại thuyết (immanentism). Luận thuyết này được Đường Quân Nghĩa đề xướng, dựa trên lý thuyết của F. G. Hegel, và phát triển trong

tác phẩm Trung Quốc Triết Học đích Tinh Thần mà Ngô Lâm, một đồ đệ của họ Đường, huyền hoanh cho rằng vượt xa Hegel.

- Thứ ba, nho giáo dựa vào nhân bản và được xây dựng trên nền tảng của lý trí, trong khi Kitô giáo được xây dựng trên một thế giới huyền linh không thể dùng lý trí để chứng minh. Nói cách khác, Kitô giáo là đạo của mặc khải, trong khi nho giáo là đạo của lý trí và nhân bản.

- Thứ tư, nền đạo đức của nho giáo không những khoa học, mà còn hợp với con người, trong khi nền đạo đức của Kitô giáo do Thượng Đế thiết lập, nên vượt khỏi con người, và phi khoa học.

Ngoài những luận đề trên, một đệ tử của Mâu Tông Tam, Tài Nhân Hậu còn cho rằng nho giáo là một lý thuyết của người Hoa. Chính vì thế Nho giáo là một triết học quốc gia. Yêu nước đồng nghĩa với bảo vệ nho giáo. Như chúng tôi đã từng phê bình luận đề của Tài Nhân Hậu, một luận đề chỉ có hại cho cuộc đối thoại vì tính chất cực đoan, thất thời, và vì tính chất ấu trĩ, chúng tôi sẽ không bàn nơi đây. Tuy nhiên, những luận đề của các tân nho khác như Mâu Tông Tam, Đường Quân Nghĩa và cả Phương Đông Mỹ đáng được chú ý hơn.

4. Điều Kiện đi tới Hội Nhập

Qua cuộc đối thoại với nhóm tân nho, các học giả Kitô giáo hy vọng có thể phá vỡ bức màn ý hệ, giải tỏa sự hiểu lầm tai hại của giới tân nho đối với Kitô giáo. Chiến thuật của các học giả Kitô giáo là làm cho nho gia cảm thấy rằng họ cùng đeo đuổi cùng một mục đích. Họ nhấn mạnh rằng hai nền nhân bản không có chi khác biệt. Nếu khác biệt, thì đó chỉ là do hiểu lầm ngôn ngữ. Chính sự khác biệt về ngôn ngữ này phản ánh một tâm thức cá biệt, và cũng chính vì thế mà làm cho hai bên càng xa cách. Thế nên để đối thoại, trước hết phải tìm ra một ngôn ngữ chung. Đồng thời, cả hai bên đều phải chấp nhận lối suy tư cá biệt của nhau, và đi tìm ngôn ngữ tương xứng để hiểu biết đối phương.

4.1. Trở Lại Khởi Điểm

Các luận văn của Phó Bội Vinh (giáo sư nho học tại Đại Học Quốc Gia Đài Loan), Thẩm Thanh Tòng (nguyên giáo sư triết học tại Đại Học Chính Trị, hiện giữ chức Chính Giáo tại Đại học Toronto), Châu Liên Hoa (mục sư Tin Lành) và Lục Đạt Thành (một linh mục dòng Tên, giáo sư tôn giáo học tại Đại Học Phụ Nhân) đều nhằm vào công việc giải thích các khái niệm, cũng như những ngộ nhận trong quá khứ. Không cần phải nói, đây là những cố gắng đáng kể của Kitô hữu. Họ tiếp tục công việc bản vị hóa của Ricci cũng như của một số

thần học gia của đại học Phụ Nhân. Tuy thế, công việc đối thoại vẫn còn ì ì ạch, chưa có tiến triển là bao. Trong phần này, chúng tôi thử phân tích cuộc đối thoại, cũng như đề nghị một số nguyên tắc cho cuộc đối thoại trong tương lai.

Sau khi đã phân tích diễn tiến lịch sử của sự tương khắc giữa Khổng giáo và Kitô giáo, chúng tôi nhận ra một số điểm mà cả hai bên cố tình tránh né, hoặc cố ý dấu kín. Song chính những điểm này mới là nguyên nhân của những cuộc tranh chấp. Những điểm này chính là (1) sự khác biệt về mục đích của đối thoại, và (2) về chính phương pháp đối thoại. Trong phần thứ hai và ba, khi phân tích mục đích và phương pháp của cuộc đối thoại, chúng tôi đã nhận ra tính cách chéo cẳng ngược. Đây không phải là một cuộc đối thoại của người mù điếc, song là những cuộc đối thoại, từ chối mở rộng tâm, trí và tránh né không đá động tới những trọng điểm của đối thoại. Nhận ra như thế, chúng tôi chủ trương, đó là, để cuộc đối thoại thành công, nho gia cũng như học giả Kitô hữu phải trực diện hai điểm then chốt: đó là mục đích và phương pháp của đối thoại. Trong phần này, chúng tôi xin được phép bàn một cách đại cương như sau.

4.2. Đi Tìm Ngôn Ngữ Chung

Như chúng ta đã thấy, khó khăn đầu tiên của các nhà truyền giáo là không kiếm ra được ngôn ngữ chung để diễn

đạt, biểu tả Phúc Âm cũng như làm người bản xứ thông suốt sứ điệp của Đức Kitô. Sau hơn 4 thế kỷ từ thời Ricci, chúng ta vẫn chưa giải quyết được khó khăn của Ricci. Chúng ta tự hỏi, tại sao đại sư Huyền Tăng (Đường Tam Tạng, vào thế kỷ thứ 7, đời Tống) đã tương đối thành công dịch Kinh Phật từ tiếng Ấn Độ sang Hán ngữ, mà các thừa sai lại thất bại? Cho đến gần đây, các nhà Hán học (Sinologists) và thần học gia Công giáo cũng như Tin Lành nghĩ là:

Đó có lẽ là tại sự thiếu ngôn ngữ cũng như khái niệm khoa học lý trí nơi người Hoa. Nói một cách ngạo mạn hơn, người Hoa chưa có triết học, và lối tư duy của họ vẫn còn man dã (primitive). Đây là một luận điệu mà đa số người da trắng, và các nhà truyền giáo, và cả những người chống đối Kitô giáo đã tin, ít nhất cho đến những năm gần đây. Chúng ta không cần phải nói là luận đề này hoàn toàn sai lầm. Khi mà người Nhật đánh bại hạm đội của Nga (1905) sau không đầy 50 năm canh tân, người da trắng đã ngỡ ngàng không dám tin vào sự thật. Khi mà các nhà khoa học Nhật, Tàu đoạt được giải Nobel về vật lý và hóa học, người da trắng mới ngã ngửa, nhận ra là người Hoa, Nhật, và Việt đâu có man dã như họ tưởng. Chúng tôi xin trích một đoạn của giáo sư Sebes phê bình luận điệu "đế quốc" của người da trắng như sau: "Những ai cho rằng người Hoa và các sắc tộc Đông phương thiếu lối suy tư trừu tượng, phải nhìn vào sự thành công của

thế hệ người Hoa và người Đông phương hiện nay trong lãnh vực toán học và vật lý. Và những kẻ nào cả gan dám cho là họ (người Đông phương) bất lực không thể hiểu những điều siêu việt, phải đến tham dự hội nghị Ricci và nghe những bài thuyết trình sâu sắc của các vị giáo sư như Hạng Thối Kết, Thẩm Thanh Tòng và Trần Văn Đoàn để có thể nhận ra sự tương phản."

Ngược lại, một số học giả, và các nhà truyền giáo bao gồm Ricci nhận định là, chúng ta có lý trí chung, và về khoa học, chúng ta dễ dàng tìm ra ngôn ngữ chung. Song về mặt khái, chúng ta có những lối diễn đạt khác nhau. Ngôn ngữ của Kitô giáo dễ dàng diễn đạt Tin mừng, bởi vì đó là ngôn ngữ của phổ quát. Ricci cũng nhấn mạnh cho rằng ngôn ngữ phổ quát này không nhất thiết là của La-Mã, Hy-Lạp hay Tây phương. Đây là một luận đề mà đa số các học gia dòng Tên như Joseph Sebes, Yves Raguin, F. Weintgartner, Trương Xuân Thân... chấp nhận. Luận đề này tuy không sai, song không dễ dàng chứng minh. Chúng ta phải trở lại "tinh thần," và dùng ngôn ngữ khác biệt để diễn đạt tinh thần. Song để hiểu tinh thần này, đó là cả một vấn đề nan giải. Trong phần cuối, chúng tôi sẽ trở lại luận đề này và phát triển thêm.

Sau Công đồng Vatican II, đa số các thần học gia, nhất là những vị của thế giới đệ tam, và của Đức, Mỹ, Hòa Lan, Pháp đều nhận định là mọi dân tộc có ngôn ngữ riêng, lối suy tư

riêng để diễn đạt tin mừng. Ấn định một ngôn ngữ chung, một lối suy tư chung là một hành động "đế quốc" sai lầm. Đây là một luận điểm hậu hiện đại. Theo luận đề này, thần học chỉ là những lối diễn đạt khác nhau, không ai có giá trị hơn ai. Nói như thế, có nghĩa là một ngôn ngữ chung là một điều hoang tưởng, tuy rằng chúng ta vẫn có thể có những tương thông. Hai giáo sư Jacques Gernet và Hans Kueng đại biểu cho những học giả này. Gernet viết: "Kết cấu và hình lý (morphologie, còn dịch là hình thái) ngữ học hình như đã đưa tư tưởng Trung Hoa và Tây phương đi vào các hướng khác biệt, và làm nền tảng cho sự phát triển của các truyền thống trí thức và tôn giáo. Những truyền thống này hình thành những tập thể to lớn và độc lập". Ông viết thêm: "Lý trí của chúng ta không có phổ quát hơn như thấy trong văn phạm của ngôn ngữ của chúng ta."

Hoàn toàn không đồng ý với luận đề thứ nhất, nhưng cũng không hẳn đồng ý với hai luận đề sau, chúng tôi xin mạn phép đưa ra một luận đề thứ tư như sau: Ngôn ngữ chỉ là một lối diễn đạt của cuộc sống. Song cuộc sống bao gồm hai phần: phần chung cho mọi sinh vật, và phần đặc thù cho mọi giống, mọi loài. Phần chung không bị lệ thuộc vào văn hóa hay địa lý, sống vào cơ thể; trong khi phần hai bị lệ thuộc vào các điều kiện văn hóa, hệ thức, tôn giáo. Đây là một điểm then chốt. Bởi vì là một sinh vật, người da trắng hay da đen, da

vàng hay da đỏ cũng cần phải sinh nhai và sinh sống. Họ cần phải ăn, uống. Họ cần phải có đời sống tình dục. Bởi vì thiếu thực phẩm, thiếu ẩm liệu con người sẽ chết; mà thiếu tình dục, nhân loại sẽ tự hủy diệt. Đây là một điều mà nhà triết gia người Ý, ông Giambattista Vico cho là nền tảng của khoa học xã hội. Song sinh sống ra sao, sinh nhai thế nào, đời sống tình dục ra sao, vân vân, đây là những đặc sắc của mỗi văn hóa. Họ có thể dùng những ngôn ngữ khác biệt, nghệ thuật đặc thù, cách thế riêng tư... để diễn đạt, bày tỏ hay thỏa mãn.

Nhận định như thế, chúng tôi thiết nghĩ, có những mục đích chung mà bất cứ ai, đã là người cũng đều phải có, đó là làm sao để có thể đạt được sự sống, giữ gìn sinh mệnh, và phát triển sinh mệnh tới độ viên mãn. Bất cứ ai cũng đều nhận ra "trăm năm trong cõi bể dâu," tức cái đau khổ của kiếp sống con người. Bất cứ ai cũng đều mong được một cuộc sống hạnh phúc, được giải thoát khỏi tứ khổ (Phật giáo), khỏi tội lỗi (Kitô giáo), được một thiên hạ thái bình (Khổng giáo), một lạc viên (Hồi giáo). Vậy thì mục đích chung của tôn giáo là đi tìm một sinh mệnh trường cửu viên mãn. Điểm khác biệt trong cuộc đối thoại có lẽ là phương thế nhận ra sinh mệnh, cách thế đạt tới một sinh mệnh hạnh phúc, lối biểu tả sinh mệnh, cũng như phương pháp bảo tồn sinh mệnh... mà thôi. Nói rõ hơn, không phải ai cũng nhận ra như cụ Nguyễn Du là "Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau," cũng như không phải

ai cũng đồng ý với đức Phật là chỉ có diệt dục mới có thể giải thoát con người khỏi tứ khổ. Song không ai có thể phủ nhận, là con người luôn hy vọng, mà hy vọng luôn hướng về viên mãn, trường cửu. Nói tóm lại, mục đích tối hậu đều giống nhau, tuy rằng phương thế có thể khác nhau. Lý do, như chúng tôi đã tạm bàn tới, là cách nhìn, cách hiểu, phương thế giải quyết... là những lãnh vực thuộc về văn hóa đặc thù của mọi sắc tộc, mọi quốc gia.

4.3. Đi Tìm Mục Đích Chung Cho Cuộc Đối Thoại

Nếu mục đích chung của mọi tôn giáo là hạnh phúc trường cửu, vậy thì mục đích của đối thoại giữa Kitô giáo và Khổng giáo phải là gì? Chúng tôi thiết nghĩ, chúng ta có thể nhìn mục đích đối thoại theo hai phương cách: tiêu cực và tích cực.

Từ cái nhìn thứ yếu, mục đích của đối thoại bao gồm:

Đối thoại không phải để thống trị, sát nhập, song hội nhập. Đây chính là một điểm mà thần học bản vị hóa đang nỗ lực. Bản vị hóa đòi buộc phải gạt bỏ tâm thức đế quốc và ý hệ độc tôn. Chính vì đưa thống trị lên hàng quan trọng nhất mà các nhà truyền giáo chỉ nóng lòng với con số người trở lại đạo, mà quên bằng công việc làm thế nào để cho người bản xứ hiểu và tiếp thu tin mừng.

Nếu đối thoại để đến hội nhập, thì việc khá quan trọng là phải có ngôn ngữ chung (như chúng tôi đã bàn trên), cũng như những cách biểu tả chung (tức nghi lễ, phụng vụ hay mục vụ). Chấp nhận ngôn ngữ, phong tục, tập quán tức là chấp nhận lối sống, lối suy tư và lối diễn đạt của người dân bản xứ. Thần học Phaolô đã nhấn mạnh đến điều này khi nhấn mạnh đến sự hội nhập văn hóa: nói tiếng Hy Lạp, và sống như người Hy Lạp. Làm thế nào để đối thoại khi chúng ta không chấp nhận lối sống của người bản xứ, khi chúng ta không hiểu ngôn ngữ của họ?

Quan trọng nhất vẫn là sự việc chúng ta phải sát vai đi giải quyết những vấn nạn chung của dân chúng. Đây là một điểm mà các nhà thần học tại Tích Lan, Đại Hàn và Đông Nam Á đương cố gắng. Thần học "Dân chúng" (Mingjung còn được dịch theo nghĩa là Tiệ Dân) của Đại Hàn, thần học giải phóng người nghèo khổ của Tích Lan, và thần học tự lực, tự ý thức của Đài Loan... đều nói lên những mục đích chung mà Kitô giáo và Khổng giáo đeo đuổi. Về mục đích này, so với Đại Hàn, Tích Lan và Phi Luật Tân, giáo hội Đài Loan còn quá yếu. Hình như các nhà thần học Trung Hoa quá chú trọng vào nghi lễ, cũng như nghĩ rằng, bản vị hóa đồng nghĩa với Hoa hóa phụng vụ, nên họ quên đi những mục đích quan trọng hơn liên quan tới sự sống còn của dân Chúa. Về điểm này, các nhà truyền giáo ngoại quốc đã có một cố gắng rất đáng khen, và

được giới trí thức Trung Hoa thán phục. Nơi đây chúng tôi phải kể đến các công việc bác ái các vị đương làm (mở y viện, nhà cùi, cô nhi viện, dưỡng lão viện, và các cơ quan giáo dục). Quan trọng không kém là việc các ngài dám đứng lên tranh đấu cho dân nghèo, dân thợ, và cả giới nghèo khổ.

Mục đích khác, không kém quan trọng, đó là đối thoại không chỉ trong hiện tại, mà còn hướng về tương lai. Đối diện với những vấn nạn có thể xảy ra trong tương lai (thí dụ như vấn nạn môi sinh, ô nhiễm, vô đạo, bất công, hay chiến tranh...) chúng ta có thể làm được gì? Về điểm này, chúng tôi nhận thấy Phật giáo và Công giáo tại Đài Loan đang có những cố gắng đáng khen. Nhiều công trình đối thoại về văn hóa, về môi sinh, và nhất là về đạo đức đã được hai Đại học Phụ Nhân (Công giáo) và Nam Hoa (Phật giáo) cùng phát động. Giáo sư Lý Chấn Anh, nguyên hiệu trưởng Đại học Phụ Nhân, và là giáo sư triết học nổi danh, đã từng phàn nàn như sau: "Nói thực ra, bây giờ chúng ta cộng tác với Phật giáo tương đối dễ dàng. Cả hai đều hướng về tương lai, và cùng phấn đấu giúp người nghèo khổ, cũng như dễ dàng ngồi xuống để đối thoại. Ngược lại, giữa anh em Kitô giáo, sự cộng tác hình như không dễ gì!" Điểm mà Lý tiên sinh không muốn nói, đó là "anh em Kitô hữu" còn đương bận tranh chấp "quyền hành" với nhau, nên chưa "có giờ" nhận ra sứ điệp, đừng nói đến truyền bá tin mừng.

4.4. Đi Tìm Phương Thế Khoa Học Chung

Phần vì bài đã quá dài, phần vì chúng tôi đã thảo luận về vấn đề phương pháp của khoa học nhân văn, và của Việt triết trong các luận văn khác, nên trong đoạn này, chúng tôi xin vắn gọn vào một trọng điểm, đó là tính chất và thái độ khoa học (mà chúng tôi gọi tắt là phương thế) trong cuộc đối thoại:

Khi bàn về vấn đề phương pháp khoa học, chúng tôi hiểu phương pháp khoa học theo hai nghĩa: thứ nhất, đó là một phương pháp hiển nhiên, rõ ràng và có thể được áp dụng vào bất cứ thời gian cũng như không gian nào, và cho bất cứ một đối tượng nào. Nói một cách khác, phương pháp này được sự hướng dẫn bởi lý trí trung thực với nguyên lý của chân thực. Thí dụ, khi giải quyết những tranh chấp về tri thức, chúng ta phải chấp nhận nguyên lý là cùng một sự thật không thể khác nhau, rằng lối luận lý toán học rất xác xuất. Tương tự, ngôn ngữ khoa học không hàm hồ, và rõ ràng. Song trong lãnh vực cảm tính và tôn giáo, một luận lý khoa học như vậy, một ngôn ngữ thực chứng (positive) như thế chưa đủ. Bởi lẽ, tri thức tự nó không thể giải quyết được những khao khát thâm sâu của con người. Tri thức khoa học chỉ là một công cụ, như những công cụ khác, giúp chúng ta phát hiện và giải quyết vấn nạn. Một điểm khác mà chúng ta cần phải xác nhận, đó là không có một nền khoa học nào, một kiến thức khoa học nào tuyệt đối cả. Khoa học không phải là

vạn linh đơn. Ngược lại, khoa học cũng có thể gây lên những khó khăn mà chúng ta không hề ngờ tới. Thế nên, ngay khi cả lúc chúng ta tưởng có thể nắm vững được khoa học để hạ nhục, đánh bại người đối thoại (như thấy nơi người da trắng trong quá khứ), thì chính là lúc mà chúng ta đi ngược với tinh thần khoa học. Ý thức được như thế, giáo sư Karl Popper đã đề nghị một lối nhìn mới về khoa học. Theo ông, chính thái độ khoa học của chúng ta chứ không phải một nền khoa học nào đó, mới xứng đáng được gọi là khoa học. Thái độ khoa học đòi hỏi chúng ta luôn luôn không ngừng phát hiện những vấn nạn, và không bao giờ được mãn nguyện với bất cứ một giải đáp nào. Những vấn nạn này, có thể thuộc tri thức, thuộc kinh tế, thuộc cảm tình, và thuộc tâm linh khiến con người không thể sinh tồn, phát triển, hưởng thụ, và hoàn thiện. Đây là điều mà chúng tôi gọi là phương thể khoa học, mà Popper gọi là phê phán theo lý trí (rational criticism).

Kết Luận

Như chúng tôi đã nhấn mạnh đến trong phần dẫn nhập, mục đích của tiểu luận này chỉ là một phản tỉnh về những khó khăn làm sự đối thoại giữa Khổng học và Kitô giáo bế tắc, và làm cho cuộc hội nhập thất bại. Lẽ dĩ nhiên, chúng ta cũng có thể nhìn ra những khuyết điểm tương tự nơi các tôn giáo và ý

hệ, ngay cả vào thời đại chúng ta. Sự xung đột giữa Phật giáo và nho gia, giữa Phật giáo và Công giáo, giữa người cộng sản vô thần và những tín hữu, và ngay cả giữa Tin Lành và Công giáo... một phần là do thiếu đối thoại, song phần khác là do chính sự khác biệt về mục đích và phương thế đối thoại. Khi phản tỉnh về giai đoạn truyền giáo tại Trung Hoa và phần nào tại Việt Nam, chúng tôi chỉ theo giáo huấn của đức Kitô và Giáo hội, xác nhận những lỗi lầm của chính những người đi trước, và tự nhận lỗi của chính chúng ta vào ngày hôm nay. Làm sao mà chúng ta có thể nhận ra, chấp nhận giá trị của các tôn giáo khác, nếu chúng ta cứ tự tôn mình là tuyệt đối vô ngộ? Làm sao mà chúng ta hiểu được các tôn giáo bạn, nếu chúng ta không học lý thuyết, không hiểu ngôn ngữ, cũng không cảm nghiệm tâm linh của họ? Chỉ khi ý thức được sự bất toàn của mình; chỉ khi nào nhận ra được sự thiết yếu của tha nhân, thì lúc đó chúng ta mới có thể chờ đợi những người đối thoại với chúng ta có một thái độ tương tự.

Ý thức được điểm này, chúng tôi đã cố gắng đưa ra một số đề nghị, hay một số điều kiện đặt nền tảng cho đối thoại. Những điều kiện này mang tính chất khách quan, khoa học, không thiên về bất cứ một giáo phái hay tôn giáo nào. Chúng được dựa trên những mục đích cao cả thấy chung nơi các tôn giáo, và lẽ dĩ nhiên dựa trên lý trí, cũng như những cộng tính của con người, cộng cảm của một dân tộc, vân vân.

CHƯƠNG III: SINH TỬ TRONG NHO GIÁO

1. Những ngộ nhận về Tôn Giáo tính của Nho giáo

Trong Tứ Thư, Khổng Tử họa hoằn mới bàn về sự chết; càng không thích nói đến thần thánh, quỷ quái, hay một thế giới mai sau. Sự kiện này khiến nhiều học giả cho rằng Khổng Tử vô thần; rằng học thuyết của ngài thuần túy nhân bản. Luận điểm này không hoàn toàn sai, song chắc hẳn là không đúng. Các nho gia Việt vào thời cựa trào, hay trong miền Nam trước năm 1975, như Phan Bội Châu, Phan Chu Trinh, Trần Trọng Kim, Nguyễn Đăng Thục, Kim Định, Bửu Dưỡng, vân vân, đa số nghiêng về phía hữu thần, hoặc ít nhất, không vô thần; trong khi các nhà nghiên cứu Nho học hiện nay tại Hà Nội và Sài Gòn nghiêng về hướng vô thần nhiều hơn. Một số vị còn đi xa hơn giải thích Nho học như là một học thuyết duy vật. Chúng tôi thiết nghĩ, tư duy Nho học theo phạm trù tôn giáo Tây phương là một sai lầm về phạm trù. Tương tự, nhìn Nho học theo nhãn quan của học thuyết duy vật không chỉ vấp phạm vào sai lầm này, mà còn cố tình bóp méo cả quá trình lịch sử của Nho học nữa. Thế nên, tranh luận về tính chất hữu thần hay vô thần của Nho học theo phạm trù thần học và ý thức hệ Tây phương trở thành thừa thãi. Song nếu tôn giáo hiểu theo nghĩa tông giáo của Đông phương, thì

chúng ta không thể chối bỏ chiều kích thần linh và tâm linh của Nho học. Chính vì thế, trong luận văn này, chúng tôi tìm hiểu nhãn quan của Nho học về sự sống và sự chết không theo phạm trù của thần học Tây phương, song theo lối nhìn của người Trung Hoa, và có lẽ của người Việt chúng ta. Nói rõ hơn, chúng tôi muốn bàn đến chiều kích tâm linh và thần linh của Nho học từ lối nhìn của con người Đông phương (đặc biệt trong đoạn 4 về tiểu đề "Biện chứng Sinh Tử").

Trước hết, chúng ta phải công nhận là, lịch sử tư tưởng của Trung Hoa, và cách riêng lịch sử của Nho học Trung Hoa, luôn luôn thay đổi không ngừng. Sự thay đổi có thể là dấu chỉ của tiến bộ, cũng có thể của thụt lùi; sự thay đổi cũng có thể chỉ là một biến dạng hay tô điểm thêm chút ít mà thôi. Điều đó có nghĩa là, nếu chúng ta chấp nhận luận đề về sự biến đổi của lịch sử, chúng ta cũng phải công nhận rằng ngay cả quan niệm về thần linh cũng đã ở trong một quá trình thay đổi, và đương tiếp tục diễn trình lịch sử biến hóa của con người. Hiểu như thế, chúng ta mới có thể nhận định một cách trung thực về sự thay đổi của nhân sinh quan cũng như thần linh quan trong Nho học.

Sự thay đổi nhân sinh quan bắt đầu từ nhà Chu (1111 trước công nguyên, tắt tr.c.n.) khi người Tàu bắt đầu chú trọng đến vai trò của con người. Trước nhà Chu, vào thời nhà Thương (1751-1111 tr.c.n.), người Tàu đặt tất cả vận mệnh

trong tay Thượng Đế. Người ta kính bái Đế. Họ tin vào hồn phách, khuôn, thiên mệnh, sự bất tử của hồn phách. Họ cho rằng, mưu sự tại Thiên, mà thành sự cũng tại Thiên, thế nên khẩn cầu, xin các thần linh ban cho họ thái hòa, phồn thịnh. Nhà Chu khi lật đổ nhà Thương, cần một lý do thích đáng để hợp lý và hợp pháp hóa sự phản phúc của mình. Chính do đó, họ đổi lại quan niệm thiên mệnh cũng như vai trò của thần thánh. Họ phát triển một lý thuyết đạo đức dựa trên chính con người, và chính con người mới có thể nhờ vào hành vi cũng như ngôn từ tốt lành mà hoàn thành chính định mệnh của mình. Nói cách khác, con người có thể tự quyết định vận mệnh, nhờ vào hành vi đạo đức của mình. Lý do này hợp lý hóa công việc cải triều hoàn đại, cũng như biến hành vi tiến vị của nhà Chu trở thành danh chính ngôn thuận. Nhưng cũng từ đời Chu, các nhà lãnh đạo phải dựa vào đạo đức để trị nước. Họ rất có thể bị lật đổ nếu thiếu tài thất đức. Quan niệm "dân vi quý" của Mạnh Tử thực ra đã manh nha ngay từ thời nhà Chu vậy. Dưới triều đại Chu (1111-249 tr.c.n.), các nhà lãnh đạo dần dần tiến vị thần linh, tự cho mình là tổ là tiên. Mà Tổ lại có một vị thế quan trọng ngang với Thiên. Trong Lễ Ký, ta đọc thấy: "Vạn vật bản hồ thiên, nhân bản hồ tổ," tức muôn vật gốc ở Trời, người gốc ở Tổ. Thực ra, như chúng tôi đã nhắc sơ qua, một tư tưởng "nhân bản" như trên chỉ xuất hiện từ nhà Chu. Trước đó, nhất là trong thời Hạ và Thương, Đế hay Thiên siêu việt trên con người. Chính vì thế,

nghi lễ tế Thiên khác với tế Tổ. Cũng trong Lễ Ký, chỉ có Thiên tử mới được phép tế Thiên: "Thiên tử tế trời đất, tế bốn phương, tế núi sông, tế ngũ tự..." Trong Thi Kinh, chúng ta còn thấy rất nhiều đoạn giải thích nguồn gốc con người và vạn vật tự Thiên, thí dụ như "Hoàng hỹ Thượng Đế, lâm hạ hữu hách, giám quan tứ phương, cầu dân chi mạc;" hoặc "Thiên sinh chung dân, hữu vật hữu tặc, dân chi bình di, hiếu thị ý đức." Nói tóm lại, từ đời Chu, vũ trụ quan của người Tàu biến đổi, và nhân sinh quan của họ dần dần lấn át, thay thế lối nhìn thần bí trong quá khứ. Suy tư mang tính chất hình nhi hạ về Đế của họ được bổ túc với một lối tư duy hình nhi thượng về Thiên. Thượng Đế không chỉ có nhân tính, mà còn Thiên tính; không chỉ biểu hiện nhân cách mà còn siêu việt. Song người Tàu phải đợi tới thời Khổng Tử và Lão Tử mới bắt đầu có một nền triết học gần sát nghĩa với triết học hiện nay.

Khổng Tử tiếp thu cũng như phát triển những tinh hoa của tổ tiên, tức các nhà tư tưởng trước ngài. Công việc thuật nhi bất tác nhằm đến việc bảo tồn và phát huy những giá trị truyền thống. Nói một cách rõ hơn, Khổng Tử không gạt bỏ nhãn quan hình nhi thượng, song ngài tìm cách tổng hợp vào trong cuộc sống con người. Ngài khộng chối bỏ thần linh; ngài cũng không khinh thường ma quái; và ngài càng không gạt bỏ niềm tin vào Thiên, vào Đế. Ngược lại, ngài chủ trương tế Thiên, tế Thần, tế Tổ, kính bái tiền nhân, hiếu thảo với cha

mẹ, tín nghĩa với bằng hữu, vân vân. Song sự việc cúng tế, thờ phụng Thiên, Đế, Tổ không mang tính chất huyền bí hay mê hoặc; nhưng có tính chất thực tế và thực dụng nhiều hơn. Đối với Khổng Tử, Thiên, Đế, giống như Tổ, không chỉ mang tính chất ngoại tại, hoàn toàn siêu việt, song còn nội tại, tiềm tàng trong chính vũ trụ con người. Chính vì vậy, thờ Thiên, bái Tổ, cũng giống như hiếu thảo với cha mẹ, là một nghi lễ biểu tả sự liên quan mật thiết giữa con người, cũng như tuân theo một quy luật tất yếu của "uống nước nhớ nguồn" (ấm thủy tư nguyên), "ăn quả nhớ kẻ trồng cây" hay "người trước trồng cây, người sau hưởng mát." Quan niệm nhớ ơn nơi đây là một trọng điểm trong nền đạo đức học của người đông phương.

Từ một quan niệm đạo đức như vậy, chúng ta có thể hiểu tại sao Khổng Tử bắt đầu với con người, chứ không từ Đế hay Thiên. Khi nhấn mạnh đến vai trò của con người trong đạo đức học, hoặc đến tính chất ưu tiên của con người "Chưa giúp con người, làm sao có thể nói phục vụ Trời?" ngài muốn nhấn mạnh đến vai trò của con người trong quá trình hình thành chính mình, như là một chủ thể, một truyền nhân của Trời và Đất. Gần gũi với con người chính là con người. Theo nghĩa này, tổ tiên là những người đi trước, chứ không phải chỉ là một nguyên lý siêu hình trừu tượng như thấy trong nền siêu hình học của Hy Lạp. Chính vì thế mà con người cũng được (và phải được) kính trọng như Trời và Đất. Phụng kính tổ tiên là một hình thức biểu tả lối sống thiên nhân tương dưỡng;

truyền tông hậu đại. Phụng kính tổ tiên cũng là một lối thực thi đạo làm người (tức đạo nhân). Trong mạch văn này, tông giáo được hiểu như là một lối sống, một nền giáo huấn giúp con người hình thành chính mình qua sự khám phá vai trò của mình trong lịch sử của dòng, của giống, của tộc. Tông giáo cũng giúp con người ý thức được sự phát sinh, cũng như trong mục đích tối hậu của con người qua chính lịch sử hình thành của mình. Nói cách khác, tông giáo không chỉ mang tính chất relegere, tức nối kết những con người có chung niềm tin vào Thượng Đế, hoặc biểu tả những cảm giác siêu tự nhiên, huyền bí, mà còn có tính chất "nhận tổ, qui tông," giúp con người ý thức được vai trò lịch sử sáng tạo của mình như chúng ta thấy trong Việt triết với nguyên lý tam tài Thiên Địa Nhân.

Nếu chấp nhận vai trò của con người trong tiến trình hình thành lịch sử nhân loại, chúng ta cũng phải chấp nhận vai trò của Thiên và Địa, bởi vì con người không thể tự tạo, tự sinh và tự tồn. Thiên do đó giữ vai trò của người cha, người mẹ (thiên chi phụ mẫu), trong khi Địa là "vạn vật chi mẫu". Hiểu như vậy, chúng ta có thể nói, vấn đề sinh tử của con người chỉ có thể hiểu và giải quyết trong sự tương quan của con người với Trời và Đất. Để giúp một số độc giả (chưa quen thuộc với triết đông) có một lối nhìn trung thực hơn về tranh luận siêu hình trong Nho học, chúng tôi xin mạn phép bàn

lược một cách tóm lược về quan niệm Thiên, và Thiên nhân tương dưỡng trong Nho học.

2. Thiên Đế, Thiên Mệnh, và Thiên Nhân Tương dưỡng

Theo các nhà nghiên cứu Trung Hoa, quan niệm Thiên và Đế từng biến đổi rất nhiều trong quá trình lịch sử từ thời Thương cho tới thời Khổng Tử. Và ngay trong các Kinh điển như Tứ Thư, Tả Truyện, Thi Kinh, Lễ Kinh, chúng ta cũng thấy một sự biến đổi khá rõ ràng. Phùng Hữu Lan sắp đặt quan niệm Thiên vào trong 4 phạm trù, Thiên như là một Khái mạo, Thiên như một Sáng tạo, Thiên như một vị Giám sát, và Thiên như một Pháp quan. Phó Bội Vinh đi xa hơn, giải thích Thiên và Đế theo năm nghĩa vụ: Thống trị, Sáng tạo, Giám sát, Mạo khái, và Pháp quan. Tương tự như Phó Bội Vinh, Lý Chấn xếp Thiên vào trong 6 phạm trù; 5 phạm trù như của họ Phó, cộng thêm phạm trù Đạo. Nói một cách chung, các danh nho đương thời như Phương Đông Mỹ, Mạc Tông Tam, Đường Quân Nghĩa, La Quang, Ngô Kiến Hùng, hay cả Lương Thấu Minh và Hùng Thế Lực, cho dù vô thần hay hữu thần cũng đều công nhận là quan niệm Thiên và Đế mang cả hai tính chất hình nhi thượng và hình nhi hạ, siêu việt và nội tại.

Bắt đầu với nhãn quan hình nhi hạ, nhà Thương dùng từ ngữ Đế để nói lên vị thần cai quản cũng như điều hành (a) gió, mây, sấm sét và mưa; (b) mùa màng và gặt hái; (c) việc xây dựng thôn xóm, làng mạc; (d) chiến tranh; (e) sự may mắn cũng như tai họa của muôn dân; (f) và sự cát hung của nhà vua. Một cách chung, Đế ám chỉ một đấng tối cao, song không siêu việt, không hoàn toàn linh thiêng. Đế diễn đạt một sự xuất kiệt, lãnh đạo. Tam Hoàng, Ngũ Đế và ngay cả các vương nhà Hạ (Vũ vương 2205 tr.c.n.), nhà Thương (Thành Thang, 1766 tr.c.n.), nhà Chu (Vũ Văn, Chu Công, 1122 tr.c.n.) đều được tôn kính là Đế. Đây là một lý do tại sao nhóm tân Nho cho rằng quan niệm về Đấng Tuyệt Đối Gia-Vi (Yahweh, Gia-vê), hay Thần Linh (Theos) và Linh Thiêng (Sacrus) hoàn toàn xa lạ trong lối suy tư của người Tàu. Cho tới đời Chu, chúng ta mới thấy từ ngữ Thiên dần dần thay thế từ ngữ Đế. Thiên từ đây mang một sắc thái siêu việt, được coi như là một nguyên lý tối hậu, tách biệt khỏi con người. Một trong những lý do chính của sự biến đổi từ Đế ra Thiên có lẽ mang tính chất chính trị và xã hội nhiều hơn là tính chất tôn giáo. Điểm đáng lưu ý, đó là các vương nhà Thương từng lợi dụng chữ đế để gán cho tổ tiên của họ. Do đó, cho dù thất đức, các đế vương vẫn không sợ bị lật đổ. Đây là một trong các lý do tại sao nhà Chu thích dùng chữ Thiên, và chú trọng đến phần hình nhi thượng. Trong Thi kinh, Thiên được coi như là Đấng Giám sát, sắp đặt các vương để cai quản muôn dân. Chính

Thiên đã chọn và đặt ông Văn vào ngôi vương; và chính Thiên đã ra lệnh nhà Thương lật đổ nhà Hạ vô đạo...

Tuy nhà Chu đã thay đổi phần nào quan niệm Thiên, song vai trò của con người vẫn chưa được chú trọng đủ. Y hệt các vương thời Thương từng lạm dụng Đế, các bạo vương nhà Chu lợi dụng Thiên, biến Thiên thành lá bùa hộ mạng. Mê tín của bọn phương sỹ trộn lẫn với hành vi vô đạo của giai cấp lãnh đạo đã biến đổi Thiên thành một quan niệm huyền bí. Chính vì thế mà thiên mệnh được coi như định mệnh. Từ nhà Chu cho tới thời Xuân Thu (722-481 tr.c.n.), con người phó thác vận mình cho Thiên. Thiên bây giờ là một vị thống trị, quyết định vận mạng của con người. Người trực tiếp đặt người cai quản muôn dân. Quân vương được Thiên chọn để tiếp tục coi sóc cũng như giữ gìn Thiên đạo. Nói cách khác, tất cả đều do Thiên quyết định. Từ đây thiên mệnh biến thành định mệnh. Quân vương biến thành thiên tử.

Khổng Tử xuất hiện như là một thách đố đối với lối nhìn quá siêu hình và huyền hoặc của thời đó. Giống như Socrates, ngài nhận ra vai trò của con người trong lịch sử nhân loại. Chỉ trong Luận Ngữ mà thôi, ngài bàn đến con người hay đạo nhân 105 lần; đến đạo làm người quân tử 107 lần. Đối với ngài, con người giữ một vai trò then chốt, như trung tâm nối kết giữa Trời và đất. Tuy thế Ngài vẫn chấp nhận chiều kích tâm linh và thần linh trong vũ trụ và trong cuộc sống của con

người. Ngài coi việc tế Thiên như là một nghi lễ tối quan trọng. Ngài nhận định thiên đạo như một lối sống theo luật của Thiên, và thiên mệnh như quy luật của Trời. Mặc dù ngài ít nói đến Thiên, hoặc từ chối không bàn đến quỷ thần, hoặc cho rằng "Không phải Đạo làm con người lớn, song chính con người mới làm sáng Đạo," ngài luôn tin vào Thiên và kính Thiên. Chúng ta phải đợi cho tới thời Tống (nho), mới thấy quan niệm Thiên được hiểu theo nghĩa "nguyên lý," mang tính chất siêu hình học. Song điểm đáng nói là Nho học vào thời này đã mang một phần nào sắc thái Phật học, và Đạo học. Hai anh em Trình Hạo (1032-1085), Trình Di (1033-1107) càng chú trọng đến "bản tính" con người hơn. Mà tính của họ cũng là cái lý của trời đất vậy. Chu Hi (1130-1200) đi xa hơn, ông tổng hợp lý và khí, tính và tâm, nhân và chí, và giải thích cho rằng tất cả phát xuất từ cùng lý.

Trong một mạch văn như vậy, chúng ta mới có thể hiểu được quan niệm thiên nhân tương dữ; về cái nhìn của nho giáo về sinh tử và về hậu thế.

3. Sinh và Tử trong Luận Ngữ

Như chúng tôi đã nhắc tới trong phần nhập đề, Khổng Tử ít bàn về vấn đề sinh tử, nhất là cái chết. Tuy ít, song thực ra, không phải rất ít như nhiều học giả hiểu lầm. Trong Luận

Ngữ mà thôi, chữ sinh xuất hiện 16 lần, và càng đặc biệt hơn, chữ tử được nhắc tới 38 lần. Thống kê này cho ta thấy câu trả lời của Khổng Tử cho Tử Lộ "Chưa biết về sống, nói làm chi tới chết," có vẻ gượng gạo, hoặc chỉ là một cố ý trốn tránh không dám đối diện với vấn đề. Thực tế là, ngài nhìn sự sống và sự chết không theo lối nhìn huyền hoặc của thời đó. Lối suy tư của ngài rất ư tôn giáo, song không mê tín: muốn hiểu về sự sống, chúng ta phải đối diện với cái chết; và ngược lại, ý nghĩa của sinh mệnh là do chính sự "lập danh," "lập công," "lập đức," tức "thành nhân," chứ không phải do ý thức về hữu hạn tính của con người qua cái chết.

Phó Bội Vinh phân loại quan niệm tử sinh trong Luận Ngữ vào 4 tiết mục: (1) thái độ của Khổng Tử về cái chết nghịch tự nhiên; (2) về việc Khổng phản đối cái chết bất đắc kỳ tử, hay cái chết vô nghĩa; (3) về tính chất tất nhiên của cái chết; và (4) khẳng định vai trò của sự chết trong diễn trình sinh sinh bất tận. Chúng tôi tạm dựa theo nghiên cứu của họ Phó trong phần này.

3.1. Phản Đối Cái Chết Nghịch Tự Nhiên

Thứ nhất, Khổng Tử nhận định cái chết như là luật tự nhiên của trời đất. Thế nên theo thiên mệnh hay thi hành thiên đạo đòi hỏi chúng ta không được phép tự phép nắm quyền sát sinh. Chính vì vậy, ngài phản đối bất cứ hình thức nào ngược lại với cái chết tự nhiên. Ngài cũng gạt bỏ bất cứ lý

do gì, cho ngay cả lý do đạo đức, để giết người. Ngài chán ghét chiến tranh; ca tụng Quán Trọng vì đã ngăn chặn được nhiều trận chiến, và ngài khuyên các nhà chính trị nên từ bỏ bạo lực. Tương tự, ngài chủ trương theo thiên ý, không cố võ diệt bạo quân; không phải vì ngài thấu triệt được rằng sự giết hôn quân không thể giải quyết được vấn đề một cách tận gốc, mà vì ngài ý thức hành động sát quân là một hành động sát nhân; mà sát nhân tức là hành vi phản thiên đạo. Nói cách chung, sát quân hay sát phụ đều là sát nhân cả. Trong Luận Ngữ, Khổng Tử lập lại nhiều lần quan niệm này. Trong đoạn 12:19, khi trả lời Lý Khang tử về việc giết người để cứu người, ngài nhấn mạnh đến chính đạo thay thế bạo lực: "Tử vi chính, hà dụng sát?" Trong đoạn 14:36, ngài nói thêm: "Đạo chi tương hành giã hưng, mệnh giã..." Trong đoạn 14:17 trả lời Tử Cống về nhân nghĩa của Quán Trọng: "Quán Trọng phi nhân giả ư?" ngài ca ngợi Quán Trọng là người tôn trọng sự sống. Tương tự, trong đoạn 13:11, ngài khẳng định sự sống với thiện hảo "thiện nhân vị bang bách niên." Trong tất cả các đoạn văn trên, chúng ta nhận thấy chủ trương của Khổng Tử như sau: thứ nhất, cái chết, giống như sự sống, tự nó thuộc thiên đạo, tức đạo tất nhiên, thế nên chúng ta không có quyền thay đổi. Thứ hai, như cái đạo tất nhiên, con người không thể tránh khỏi cái chết, song không thể vì thế mà tự quyết định sinh mệnh của mình, càng không được phép lạm dụng mạo phạm sinh mệnh của tha nhân. Tha sát hay tự sát cũng đều là sát

nhân cả. Trong một niềm tin như thế, Khổng Tử phản đối tất cả mọi hình thức phản sự sống, bao gồm chiến tranh, bệnh tật, giết người, hay lối sống sa đọa, nguyên nhân của đoản mệnh. Tư tưởng này cũng xuất hiện trong Mạnh Tử, khi thầy chủ trương theo thiên mệnh và trọng sự sống. Theo thiên mệnh tôn trọng sự sống tức trọng lễ, trọng nghĩa, tức thực thi đạo nhân: "Khổng Tử tấn dĩ lễ, thối dĩ nghĩa, đắc chi bất đắc viết hữu mệnh." Và thực thi đạo nhân mới có thể thống nhất thiên hạ: "Bất sát nhân giả năng nhất chi."

3.2. Phê Bình Cái Chết Vô Nghĩa

Thứ hai, Khổng Tử phê bình những cái chết bất đắc kỳ tử, hoặc những cái chết vô nghĩa. Thế nên đối với ngài, sống phải ra sống, mà chết cũng phải ra chết mới theo đúng đạo. Sống dai như đĩa đói nhưng vô nghĩa, cũng chỉ là một cuộc sống dư thừa, có hại: "lão nhi bất tử, thị vi tặc." Tương tự, những người lãnh đạo chỉ biết hưởng thụ, chạy theo cái bã phú quý, quyền lợi, khi chết cũng chỉ là một cái chết lãng nhách bị người đời dèm pha. Tuy nói như thế, ngài không có cổ võ chúng ta chạy theo cái chết "anh hùng" (như các lãnh tụ từng hô hào, xúi dục dân chúng "ăn cứt gà," "hy sinh vì tổ quốc," học đòi "Lê Lai cứu chúa"). Ngài cảnh cáo chúng ta tôn trọng sinh mệnh, đừng dại dột đâm lao vào những mạo hiểm không cần thiết, để mà "bất đắc kỳ tử nhiên." Một cái chết

yếu, bất thần (như trường hợp Hội Nhan) thường bị Khổng Tử phàn nàn cho là "dững nhì vô mưu," một sự đáng tiếc.

3.3. Chấp Nhận Tất Nhiên Tính của Cái Chết

Thứ ba, tuy luôn nhấn mạnh đến sinh mệnh, Khổng Tử không trốn tránh cái chết. Ngài coi "sự tử như sự sinh, sự sinh như sự tử." Chính vì vậy mà chúng ta phải hiểu biết thêm về cái chết. Thứ nhất, Khổng Tử chấp nhận cái chết như một luật tự nhiên, bất khả kháng: "tử sinh hữu mệnh, phú quý tại thiên." Thế nên ngài không phản kháng, hay âu lo. Thứ hai, tuy chết là luật tự nhiên, song không phải cái chết nào cũng giống nhau. Có những cái chết anh hùng; có những cái chết vô giá trị. Nói cách khác, ngài nhìn cái chết từ khía cạnh sinh mệnh. Nếu mạng sống con người có giá trị mà chết sớm, thì đó cả là một tai họa. Song ngược lại, nếu một mạng sống không có giá trị gì cả, thì bị ngài miêu tả như "người già mà không chết tất biến thành tặc." Chính vì vậy mà ngài than tiếc những người hiền tài chẳng may bị chết sớm. Ngài phàn nàn lão Thiên "bất hạnh đoán mệnh tử ai," hay "Thiên ai tử." Tuy phàn nàn, song Khổng Tử chấp nhận và không oán giận Thiên, bởi vì đó là luật tự nhiên. Nhìn từ khía cạnh này, chúng ta có thể nhận ra thái độ của ngài về cái chết. Cái chết là một bước tất nhiên của lịch trình sinh tử. Chính vì vậy, để đánh giá hay hiểu về cái chết, phải nhìn nó từ khía cạnh sinh mệnh.

3.4. Diễn Trình của Chết và Sống

Nhìn như vậy, cái chết có thể bị đát hay tự nhiên tùy theo sự đóng góp của nó vào sự sống: sự sống của dòng, của giống, của tộc, hay của nhân loại. Cái chết bị đát là cái chết tuyệt mệnh. Cái chết hữu ích là cái chết anh hùng. Mà cái chết anh hùng tức là cái chết đạt được mục đích. Câu "chưa biết sống, nói chi tới chết?" thực ra muốn nói lên hai nghĩa: (1) nếu chưa biết được mục tiêu của cuộc sống, thì nói đến cái chết làm gì; hay ngược lại (2) một cái chết có ý nghĩa là một cách nói lên sự cao quý của tính mệnh: "hữu sát thân dĩ thành nhân" (giết mình để thành đạo làm người). Nói một cách khác, chết và sống nằm trong một diễn trình không thể phân cách được. Nếu hiểu được như thế, thì "triều văn đạo, hôn tử khả ai" (sáng sớm nghe được đạo thì chiều chết cũng được).

4. Biện Chứng Sinh Tử

Từ những phân tích về quan điểm sinh tử của Khổng Tử, chúng ta nhận thấy rằng, sự sống và sự chết không phải là hai sự kiện hoàn toàn tách biệt, song là hai bộ mặt của nhân sinh. Hay nói theo ngôn ngữ thần học biện chứng của Karl Barth và Rudolf Bultmann, sinh tử chỉ là hai giai đoạn chính đề và phản đề mà thôi. Nơi đây, con người không thể chọn lựa giữa có hay không như trong biện chứng "hoặc có hoặc không" của

Soren Kierkegaard. Một sự chọn lựa hoặc có hoặc không, cho rằng hoàn toàn trong tự do, cũng chỉ đưa đến tình trạng bất động, tức tuyệt mệnh mà thôi. Thực ra, chính đề và phản đề là những giai đoạn tất yếu trong diễn trình hình thành của sinh mệnh, đưa tới tổng đề, tức sự hoàn thành sinh mệnh, tức thành nhân. Trong phần này, chúng tôi phát triển biện chứng sinh tử của Nho học, để suy tư về một khả thể dẫn đến một nền đạo đức luận trong Việt Thần, một đề tài mà chúng tôi bàn đến trong tiểu luận "Đạo Đức Luận trong Ca Dao Tục Ngữ." Chúng tôi xin được luận bàn ba điểm chính: (1) ý thức về sự chết, (2) ý thức về sinh mệnh, và (3) hoàn tất sinh mệnh.

4.1. Ý thức về cái chết

Con người ý thức được cái chết vừa khi có trí khôn. Thọt tiên, cái chết xuất hiện dưới hình thức của mất mát, của vĩnh biệt: mất mát những người thân yêu, những sự vật yêu quý, những niềm ước mơ, vân vân. Cái chết cũng được nhận thức bằng những cảm giác đau khổ, bi thảm; qua những tiếng khóc bi thảm, những than vãn não nuột. Thứ tới, từ nhận thức thảm kịch nơi tha nhân, cho đến tự nhận thức cái bi thảm nơi chính mình, con người coi cái chết như sự chấm dứt; sự tách biệt vĩnh viễn với cái thế giới thân yêu của mình. Ngoài ra, ý thức về cái chết cũng được biểu tả qua cái sợ của sự đau khổ cùng tột nhất; của tính chất bi đát của hiện hữu;

của tuyệt vọng, và nhất là của vô định. Nói một cách khác, sợ chết không chỉ nói lên một cảm giác hãi sợ đau khổ thông thường, hay một sự mất mát thường tình. Sợ chết nói lên tính chất bi đát nhất: con người đang đánh mất chính sự sống của mình, mà sự sống này lại là bảo vật vô giá.

Nếu hiểu sự chết theo những nghĩa trên, thì sợ chết đồng nghĩa với sợ mất mát. Mà càng có nhiều bảo vật, thì sự mất mát càng nhiều; thế nên cái chết càng bi đát. Ngược lại, càng không có gì thì cũng chẳng mất chi; thế nên càng không sợ chết. Nhưng nếu chính sinh mệnh là báu vật vô giá, và nếu mỗi người đều ý thức được điều này, thì ai cũng sợ chết cả. Trong chủ thuyết vô vi của Lão Tử và Trương Tử, điểm chính yếu là làm thế nào để con người có thể giải hóa mọi tư hữu; hoặc lý tưởng nhất là hư vô hóa hiện hữu. Một khi, tất cả chỉ là "không" hay "như không," thì cái chết không còn ý nghĩa gì hết, bởi vì ngay cả sinh mệnh cũng chỉ là "không." Cái chết không có chi là bi đát cả. Cái chết chỉ là một xác định của niềm tin siêu hình: "Vô, vạn vật chi mẫu" mà thôi.

Khổng Tử, khác với Thích Ca Mâu Ni, và với những người như Lão Tử. Ngài nhận định, ta không thể ví sinh mệnh với các sự vật khác được. Chúng ta càng không thể giả bộ làm như không có sinh mệnh. Về điểm này, ngài nhận định là chúng ta không thể nghĩ tới hư vô nếu không chấp nhận sinh mệnh, y hệt như lý luận của Đệ-Các (Rene Descartes), chủ thể

không thể nghi ngờ chính chủ thể đương tư duy. Thành thử, mất sinh mệnh tức là mất hết. Không có sinh mệnh, thì chúng ta làm sao có thể biến sinh mệnh thành hư vô. Cái chết theo nghĩa này đúng là tuyệt mệnh.

Trong phần phân tích quan niệm sinh tử của Khổng Tử, chúng ta có thể nhận ra được cái nhìn lưỡng tính của ngài: (1) cái chết là một sự mất mát to lớn nhất, đó chính là sự đánh mất hiện sinh và bản chất hiện hữu. Nói cách khác, tính chất bi đát của cái chết không phải là cái chết, song là tuyệt mệnh. (2) Tuy nhiên cái chết sẽ không vô ích, nếu nó tạo ra sinh mệnh mới, hay một lai sinh (future life) hay một trường sinh (eternal life). Điểm đáng chú ý là, Khổng Tử tư duy lai sinh không theo nghĩa tái sinh (luân hồi, samkhara) của Phật giáo, và trường sinh không theo nghĩa nhập vào niết bàn (nirvana) hay thiên đường. Ngài hiểu sinh mệnh mới theo nghĩa tiếp nối sinh mệnh. Như là một tiếp nối, cái chết sẽ không đem lại tuyệt mệnh. Ngược lại, nếu đánh mất tính chất này, thì cái chết đúng là sự chấm dứt, là tuyệt mệnh. Lời than trách về cái chết yếu của Hội Nhan không có nghĩa là ngài không chấp nhận cái lẽ tất nhiên của sự chết, song vì Hội Nhan chưa tạo ra được sinh mệnh mới, hoặc là cái mệnh của thầy không được tiếp nối. Do đó, cái mệnh của Hội Nhan chỉ là tao mệnh mà thôi.

4.2. Ý Thức về Sinh Mệnh

Nếu hiểu cái chết trong một mạch văn của tuyệt mệnh, thì điểm chủ yếu không phải là cái chết, song chính là sinh mệnh. Tuyệt mệnh chỉ là phương thế chối bỏ sinh mệnh một cách dứt khoát, một cách toàn diện và cực đoan nhất. Thế nên, thảo luận về cái chết tức là thảo luận về các nguyên nhân cũng như hình thức chối bỏ sinh mệnh. Mà một trong những nguyên nhân chính yếu của sự từ chối sinh mệnh, chính là sự thiếu ý thức về sinh mệnh.

Sự thiếu ý thức bắt đầu với ngộ nhận coi sinh mệnh như một hiện sinh (existence hay presence) duy nhất, hay như một hiện thể (Dasein) bất biến, hay như một hiện tượng (phenomenon) vật vờ, giả tá. Sự thiếu ý thức cũng phát xuất từ quan niệm coi sinh mệnh như một vật sở hữu mà chúng ta có thể tiếm đoạt. Sự thiếu ý thức cũng có thể thấy nơi thái độ coi sinh mệnh hoàn toàn cô lập, tách biệt khỏi lịch trình diễn biến của nhân loại. Và sự thiếu ý thức rõ ràng nhất trong cái vô thức, hoàn toàn gạt bỏ sinh mệnh, coi sinh, coi mệnh, coi thể, coi thân... là hư vô.

Ngược lại, một ý thức chân thật về sinh mệnh phải vượt khỏi hiện tính, tức nhìn sinh mệnh không hạn hẹp vào phạm trù của thời gian và không gian. Sinh mệnh chân thật không bị ràng buộc vào thời gian tính và không gian tính của hiện diện hay hiện sinh (hic et nunc). Hay nói cách khác, ý thức

sinh mệnh tức ý thức về lịch sử tính của chính mình, tức ý thức về cả quá trình, và diễn tiến của hữu thể. Khi hiểu sinh mệnh trong phạm trù lịch sử, sinh mệnh không còn mang tính chất bất động, hay cô lập. Sinh mệnh bây giờ phải hiểu theo nghĩa của sinh động, của sáng tạo, của phát sinh, tức "sinh sinh bất nghỉ", một quan niệm then chốt trong Dịch kinh. Mà sinh, tức là sinh con sinh cái; tức là sáng tạo; tức là "nhập thể" (biến thành thịt, thành thân xác tức thân thể), tức là nhân hóa.

Nếu hiểu sinh mệnh như là một diễn trình bất tận của phát sinh và hoàn thành nhân loại, thì ý nghĩa của sinh mệnh, hay nói đúng hơn, giá trị của sinh mệnh phải được nhìn từ (1) khía cạnh của sinh, tức phát sinh những sinh mệnh mới, những giá trị mới, và (2) từ khía cạnh của thành, tức hoàn thành sứ mệnh và sử mệnh. Sinh, một quan niệm then chốt trong Dịch kinh và Đạo Đức kinh, nói lên tất cả lịch trình biến hóa của vũ trụ và nhân loại. Cách diễn tả: "Một sinh hai, hai sinh ba..." cũng như "Thái cực sinh lưỡng nghi; lưỡng nghi sinh tứ tượng; tứ tượng sinh bát quái; bát quái sinh vạn vật," hay "Đạo sinh nhất, nhất sinh âm dương..." chỉ là một lối diễn tả lịch trình phát sinh của vũ trụ và nhân loại. Hiểu như vậy, người Tầu hiểu sinh như một hành động, một lối sống, một nền triết lý biểu tả lịch trình hoàn thành sử mệnh và sứ mệnh của con người. Từ ngữ học, chúng ta thấy ngữ cấu của chữ sinh bao gồm hành động liên kết, hay nối kết giữa trời, đất và

con người. Và đặc biệt là chỉ có con người mới có khả năng liên kết và nối kết này. Chỉ qua nối kết, hay hành động phối hợp, hay giao cấu, giao hợp, hay hiệp thông, hay cộng thông mà con người và vạn vật mới có thể sinh sản: "âm dương hiệp nhất tự mình tấu." Và chỉ qua hành động nối kết này mà lịch sử nhân loại mới hoàn thành.

Từ một khía cạnh khác, sinh mệnh, với tính mệnh, cũng đều phát xuất từ sinh. Dù là thiên tính hay nhân tính, tính không phải tiên thiên, tự tại, song phát sinh và biến đổi trong diễn trình của sinh. Con người có thể thành thánh, cũng có thể thành ác quỷ. Con người có thể đánh mất nhân tính; cũng có thể tiếp cận thiên tính. Mà nhân tính hay thiên tính không phải tự nhiên phát hiện, song qua chính sự tu luyện của con người. Tu thân tích đức là một hình ảnh, một phương thế để hoàn thành cái tính, để đạt tới cái mệnh, (giống như hoài thai để sinh sản). Khổng Tử diễn đạt tư tưởng tu thân này trong Đại Học. Theo ngài, chỉ nhờ vào tu thân tích đức, mà ta mới có thể "tề gia, trị quốc, bình thiên hạ" mà con người mới mong đạt tới "minh minh đức," đạt được "chí thiện." Song dù biến đổi thế nào đi nữa, tính luôn tiềm ẩn trong sinh. Đây là một điểm nền tảng của nguyên lý siêu hình mà, đáng tiếc thay, cuộc tranh luận giữa Mạnh Tử (tính bản thiện) và Tuân Tử (tính bản ác) vào thế kỷ thứ ba trước công nguyên đã làm lạc hướng. Một điểm đáng nói, đó là, nếu chấp nhận bản tính con người một cách tiên thiên, thì đâu là bản thiện, hay bản ác,

các nho gia theo hai họ Mạnh và Tuân bắt buộc phải phủ nhận lịch trình thành nhân của con người vậy. Bởi vì khả thể của thành nhân chỉ có thể thấy trong một lịch trình diễn biến của lịch sử nhân loại mà thôi. Nhưng nếu phủ nhận quan niệm thành nhân, một quan niệm then chốt trong nền đạo đức của Khổng Tử, thì tất cả nền móng của Nho học sẽ sụp đổ. Sự sụp đổ này rõ ràng nhất trong sự kiện lũng đoạn của chủ nghĩa duy luật và duy hình thức của nhóm pháp gia. Thương Ưởng, Hàn Phi Tử... đều chỉ là đồ đệ trực tiếp hay gián tiếp của Tuân Tử mà thôi vậy.

4.3. Hoàn Tất Sinh Mệnh

Nếu thành nhân là sự hoàn tất của sinh mệnh, và nếu sinh mệnh được hiểu theo nghĩa của tác tạo, tức sinh sinh bất nghỉ, tức tạo ra sinh mệnh mới, thì thành nhân, hay hoàn tất sinh mệnh cũng có nghĩa là truyền tông hậu đại, nối dòng nối dõi. Quan niệm đạo đức, thí dụ đạo hiếu, phải được hiểu trong một mạch văn trên. Thế nên khi người Tàu và cả người Việt chúng ta cho rằng "bất hiếu hữu tam, vô hậu vi đại" (có ba tội bất hiếu thì không con nối dõi là tội nặng nhất); cũng như phong tục của họ cho rằng, chỉ khi nào thành gia thất, thì lúc bấy giờ mới thành nhân; thì họ đã hiểu sự kiện hoàn thành sinh mệnh trong mạch văn của sinh sinh bất nghỉ vậy.

Hiểu hoàn tất sinh mệnh theo nghĩa của thành nhân như trình bày ở trên, chúng ta nhận thấy câu nói của Khổng Tử

"Chưa biết về sự sống, làm sao biết về cái chết" hàm ngụ một biện chứng sinh tử: sự sinh chỉ có thể hiểu được qua sự tử, và ngược lại, sự tử chỉ có ý nghĩa trong sự sinh. Biện chứng sinh tử này tiến đến một tổng đề tức một sinh mệnh mới. Hiểu như thế, chúng ta mới có thể xác quyết là câu nói "Tử sinh hữu mệnh, phú quý tại thiên" của Khổng Tử không có nghĩa tin vào định mệnh một cách mù quáng, hoặc mê tín. Ngược lại, nó nói lên bản tính con người, một bản tính tự tác tạo qua sinh hoạt "sinh sinh bất nghỉ"; qua hoạt động sáng tạo giá trị mới. Bởi vì, cho đến tận cùng của cái đạo tự nhiên, thì thiên và mệnh cùng đều đóng góp vào quá trình của thành nhân. Thiên và mệnh chính là bản thể, tức yếu tố tất nhiên của sự thành nhân.

5. Tạm Kết: Suy tư về mạng thế luận

Qua những phân tích về cái chết và sự sống trong tư tưởng của Khổng Tử, chúng tôi đi đến một giả thuyết về một nền mạng thế luận như sau:

Thứ nhất, nếu hiểu mạng thế theo ngôn ngữ của thần học Tây phương, thì Nho học chưa có một nền mạng thế luận. Bởi vì tuy nho gia không gạt bỏ một thế giới về sau, nhưng không dễ chấp nhận một thế giới hoàn toàn ngoại tại. Thiên, Đế, thần, thánh... không phải là những thực thể ngoại tại, song nội

tại. Thiên, Đế, thần đều siêu việt; song siêu việt này mang tính viễn việt như thường thấy trong thế giới đạo đức, hay trong lịch sử tiến hóa của nhân loại. Do đó quan niệm trường sinh không mang nghĩa một cuộc sống vĩnh cửu trong Lạc Viên (Thiên Đàng), song một tiến trình bất tận của sáng tạo, phát sinh sinh mệnh mới. Hiểu như vậy, tính chất bi đát của sự chết không phải do tự cái chết, song do tính chất tuyệt mệnh, tức không còn sinh nữa.

Thứ hai, nếu mật thể luận hiểu theo nguyên nghĩa của Escaton, mà một trong những ý nghĩa của nó là niềm hy vọng vào một thế giới viên mãn mai sau, thì chúng ta có thể nói, Nho giáo cũng có một nền mật thể luận. Thế giới mà nho gia mong đợi là một thế giới của thánh nhân, của người quân tử. Thánh nhân không có nghĩa của "thánh" (sanctus) trong Thần học, tức một người được diễm phúc gần (qui về) với Thượng Đế; hay được nâng lên gần Người, nhờ vào những bí tích (sanctificatus, beatificatus). Thánh nhân trong Nho giáo nói lên một bậc thành nhân; một người đạt đến cái thiện; một người có đủ khả năng nối kết trời với đất. Thánh, theo ngữ cấu, cũng nói lên một con người thấu lý, cái lý của trời, cái lý của đất, cái lý của người. Thánh nhân biết nghe điều phải nghe, nói điều phải nói; đó là nghe và nói lên cái đạo lý của trời, đất và con người. Thánh nhân là con người "đứng giữa," theo đúng nghĩa của đạo trung và dung: "không nghiêng,

không lệch, không phiên." Đó chính là con người đứng giữa trời và đất vậy.

CHƯƠNG IV: MẠT THỂ LUẬN TRONG CA DAO TỤC NGỮ

1. Có Một Nền Mạt Thể Luận trong Tư tưởng Việt hay không?

Có một nền mạt thể luận trong tư tưởng của người Việt hay không? Đây là một câu hỏi mà đa số các thần học gia người Việt chúng ta còn đang thắc mắc. Thế mà, trong bài này chúng tôi dám mạo phạm trình bày một nền mạt thể luận trong ca dao tục ngữ. Quả thật là một hành động ngông cuồng của con ếch ngồi đáy giếng há miệng luận thiên hạ sự. Há chẳng phải là một trò cười của một người múa gậy vườn hoang, hay múa gậy qua mắt thợ sao?

Lý do làm chúng tôi xác quyết một nền mạt thể luận nơi người Việt, đó chính là tính chất siêu việt thấy trong lối suy tư của họ. Lối suy tư siêu việt theo nghĩa vượt lên, vượt cao, vượt xa... được biểu tả trong triết lý tam tài, theo đó con người không những ngang hàng với trời và đất, mà còn có thể nối kết trời với đất. Lối suy tư siêu việt này cũng thường thấy nơi dân gian qua vè, đối, ca dao, phong dao, tục ngữ... Sự ví von "coi trời bằng vung," lấy "ông trăng" làm bạn, lấy chị "nguyệt" làm vợ, chị "hằng nga" làm chị làm em, hay "gọi Bụt

bằng anh," hay coi thần sấm thần sét là bà con họ hàng, vân vân, là những chứng từ cụ thể nói lên lối suy tư siêu việt này. Lối suy tư này cũng biểu lộ trong ngôn ngữ Việt: Việt ngữ không những nhân hóa trời, đất, thần, thánh; tức dùng đặc tính của con người để biểu tả ngoại lực như trong ngôn ngữ Tây phương. Mà còn hơn thế nữa, Việt ngữ thăng hóa nhân ngữ lên hàng thần ngữ, tức thần hóa con người. Đây là một đặc điểm giải thích lý do tại sao trong văn hóa Việt, nhân thoại chiếm một địa vị quan trọng hơn cả thần thoại. Hay nói một cách khác, đó chính là lối suy tư siêu việt, mà suy tư siêu việt tức là một tư duy hướng về tuyệt đối. Tuyệt đối này không ngoại tại, cũng không tại thế, song tại tâm.

Chúng tôi thiết nghĩ, một cách căn bản và xác quyết, đã là con người thì bất cứ ai cũng có một hay nhiều ước muốn hay mộng mơ; mà cái ước vọng viễn việt, siêu việt, cái ước vọng về tuyệt đối lại là một ước vọng căn bản nhất, mãnh liệt nhất và phổ quát nhất. Từ việc quỷ sứ (Lucifer) muốn tiếm vị Thượng Đế, cho tới chuyện bà Nữ Oa đội đá vá trời; từ ảo tưởng toàn năng của Zeus tới huyền thoại thiên vương của Phù Đổng, từ thần thoại truyền nhân của thần Đại Nhật cho tới nhân thoại Con Rồng Cháu Tiên, tất cả các giai thoại trên, hay tương tự, đã cấu tạo lên một lịch sử của các dân tộc, và của cả toàn nhân loại. Tuy là lịch sử của mộng tưởng, song nó đã in dấu ấn sâu đậm vào trong tâm thức của mỗi dân tộc, mà

không ai có thể tẩy sạch; mà không dân tộc nào muốn xóa bỏ. Nó biến thành linh hồn (soul), tinh thần (spirit), gốc lõi (origin and foundation) của mỗi dân tộc; liên kết họ vào trong một tiềm thức (sub-consciousness), một tâm thức (mentality) và một ý thức chung (mass-consciousness). Nó cũng là động lực phát sinh văn hóa và thúc đẩy con người cải tiến cái thế giới và xã hội của mình. Văn minh nhân loại là kết quả nói lên cái nguồn lực vô tận của khát vọng tuyệt đối này.

Sự khát vọng tuyệt đối thúc đẩy con người phải đi tìm tuyệt đối; và tham vọng trở thành đấng Tuyệt đối, hay có bản tính tuyệt đối. Lịch sử của nhân loại, do đó là một lịch sử của cả một quá trình tìm đủ phương thế để đạt tới ảo giác này. Chính vì tuyệt đối vượt xa khỏi vòng tay với, mà lịch sử của nhân loại, cũng là một tổng hợp những văn bản (text), thoại bản (oracles, narratives) và truyền bản (hay truyền thống, tradition) tích ẩn những thất bại ê chề của cái tham vọng vô đáy này. Tuy thất bại chua cay cho tới độ gần như tự hủy diệt (truyện tháp Babel,) thế mà con người vẫn không bỏ được mộng mơ ảo tưởng. Nói cách chung, văn hóa, và cách riêng, triết học và thần học cũng đều là những tri thức, những cách biểu tả, những cảm nghiệm về tuyệt đối mà thôi. Hiểu như thế, sứ mệnh (hay tham vọng) của triết gia, thần học gia, khoa học gia và nghệ sỹ là làm thế nào để đạt cho được tới tuyệt đối (dẫu rằng họ ý thức một cách bi đát về sự thất bại của

họ), hay ít nhất là hiểu được "trí tuệ của Thượng Đế," và "hoàn toàn thấu hiểu những dữ kiện đương xảy ra quanh chúng ta, cũng như về chính sự hiện hữu của chúng ta."

Mặc dù ý thức là mình sẽ thất bại, con người vẫn không thể bỏ cuộc tìm kiếm. Dẫu biết rằng sự nỗ lực của mình cũng sẽ vô ích, rằng họ cũng chỉ như những con người ngạo mạn xây tháp Babel; rằng họ sẽ mang cùng số mệnh của Sisyphus; rằng hành động của họ đúng là đã trảng se cát biển đông, họ vẫn điên cuồng tiếp tục muốn trở thành Thượng Đế cũng như xây dựng một thiên đường tại thế. Giả sử họ ý thức được sự bất lực của mình, họ vẫn không thể vất bỏ cái tham vọng tuyệt đối. Họ sẽ dựa vào thần linh. Họ chờ đợi một Godot; hoặc họ mong mỏi sự quang lâm của chính đấng Tuyệt Đối, tức Messiah, Đấng sẽ ban cho họ tuyệt đối. Sự ngông cuồng "biết rõ là mình "hèn yếu," "sa đọa" song vẫn ao ước tuyệt đối" này không phải không có lý do. Chúng tôi thiết nghĩ, hiện tượng "kỳ quái" này chỉ có thể giải thích được từ khía cạnh hữu thể học: bởi vì chính tuyệt đối tính mới là bản thể (substance) hay, bản tính (essence) hay, bản chất (nature) của con người. Tuyệt đối tính này chính là thiên tính (divinity) mà con người đã đánh mất (sự tích tội nguyên tổ; truyện Hùng vương mất nỏ thần). Nếu tuyệt đối tính là bản thể, bản tính và bản chất của con người, thì đi tìm lại cái bản tính đã từng đánh mất, là lẽ tất nhiên.

Nếu cả nhân loại đều như vậy, thì người Việt của chúng ta không phải là ngoại lệ. Thế nên, nếu mạt thế luận hiểu như là một môn học về tận thế (the doctrines of last things), và nếu mạt thế hiểu như lai thế (the afterlife), thì mạt thế luận diễn tả và giải nghĩa cùng đích cũng như vận mạng của con người trong lịch sử. Mà cùng đích cũng như cứu cánh của con người lại chính là tuyệt đối. Trong mạch văn này trọng tâm của bản tiểu luận sau đây sẽ là một cuộc suy tầm cái cùng đích cũng như lịch sử tính, tức cái tuyệt đối tính của người Việt được diễn đạt qua ca dao và tục ngữ. Trước khi đi thẳng vào vấn đề, chúng tôi xin được phép có vài suy tư về phương pháp làm việc.

2. Những Sai Lầm trong Tư Duy Thần Học

Để trả lời câu hỏi "có một nền mạt thế luận trong tư tưởng Việt hay không?" chúng tôi xin đặt lại vấn đề của chính công việc định nghĩa mạt thế luận. Đây là một công việc mà chúng tôi coi là rất quan trọng. Bởi vì nếu rập theo định nghĩa của nền thần học Tây phương một cách giáo điều, chúng ta sẽ (1) hoặc phải chấp nhận là chúng ta không có một nền mạt thế luận; (2) hoặc phải bóp méo lối tư duy của chúng ta để phù hợp với những phạm trù thần học của Tây phương; (3) hoặc táo bạo hơn, và ngược hẳn lại lối suy tư thứ hai, chúng

ta uốn nắn thần học Tây phương theo cách nhìn của Đông phương, và giải thích theo nhãn quan và khẩu vị của chúng ta. Tuy thán phục nỗ lực và có cảm tình với các nhà thần học Việt áp dụng hai phương thế sau, chúng tôi vẫn cảm thấy, tất cả ba phương thế suy tư về Việt thần đều vấp vào những lỗi lầm sau: Thứ nhất, đó là sự nhầm lẫn phạm trù (category-mistake). Đây là một lỗi lầm không thể hay không muốn nhận ra tính chất cá biệt của các phạm trù, thí dụ phạm trù của tri thức khác biệt với phạm trù của đạo đức; phạm trù đạo đức khác với phạm trù tôn giáo, vân vân. Ngay cả trong lãnh vực khoa học, chúng ta cũng thường nhầm lẫn phạm trù khoa học tự nhiên với khoa học xã hội, khoa học xã hội với khoa học nhân văn. Sự nhầm lẫn tai hại nhất, khi cho rằng tất cả mọi khoa học, tất cả mọi cách sống, tất cả mọi lối suy tư đều theo một quy luật nhất định. Thứ đến, và quan trọng hơn, đó là sự lẫn lộn giữa các thế sinh (hay thế giới sống, life-worlds). Đây là một điểm mà chúng tôi rất chú ý khi nêu lên sự khác biệt giữa thần học Tây phương và Đông phương, và ngay cả giữa Đông phương và Việt thần. Sự khác biệt này rõ ràng nhất trong (a) cách sống; (b) cách thể biểu tả qua ngôn ngữ, nghệ thuật...; (c) phương thế suy tư, hay lý luận; (d) mục đích sống, (e) môi trường sống, (f) cách tổ chức của cuộc sống, và (g) nền đạo đức và siêu hình. Không nhận ra các sự khác biệt trên, các nhà thần học Tây phương, và điển hình nhất là các vị truyền giáo, đã cưỡng ép, các dân tộc khác phải học đòi cách

sống, lối tư duy, cách biểu tả, nghi thức, lễ nghĩa và cả ngôn ngữ Tây phương. Nhận thức được điểm này, các nhà thần học Á châu đã bắt đầu suy tư về thần học theo thể sinh của mỗi dân tộc. Thần học Dân chúng (Minjung) hay Tiện dân của Đại Hàn, thần học đệ tam nhân của Tổng Quyền Sinh (Đài Loan), thần học Phậ tính của Aloysius Pieris (Tích Lan), thần học động tính từ Dịch kinh của Lý Vinh Trọng (Lee, Jung-young), và Thần học Đa thể tính (pluralistic world), (hay Hội thể tính (oecumenical world) của Phan Đình Cho... là hậu quả tất nhiên của công việc suy tư thần học theo thể sinh quan của họ. Thứ ba, đó là lối suy tư chủ quan, cũng như bản vị (ego-centrism), hay tộc vị (geno-centrism). Lối suy tư này tự phong mình lên hàng đặc biệt được "Chúa chọn" với những đặc quyền và "bá đạo" chiếm trọn đặc ân cho mình. Dân Do-Thái, dân da trắng, dân gốc Aryan, vân vân là những giống dân "đặc biệt", là con Thiên Chúa... Thế nên, Chúa là Chúa của họ: "Ta là Chúa của Abraham, của Jacob;" Thánh kinh là Thánh kinh của họ. Các dân tộc khác thì man di mọi rợ; hoặc ngoại đạo. Tương tự, người Hán cũng từng ngạo mạn cho mình là "Trung quốc," coi mọi dân tộc khác, bao gồm Việt tộc, là man, là di, là rợ, là địch. Chủ thuyết "thần quyền" (theocracy, tức giáo sỹ trị), hay "giáo sỹ độc tôn" (clericalism) cũng là một hình thức của lối suy tư bản vị này. Sau cùng, như từng thấy trong thần học Tây phương, đó là chủ thuyết đế quốc trong tư duy. Người theo chủ nghĩa đế quốc cho rằng họ

là chủ, là thầy, là chúa, có quyền và "nhiệm vụ" dạy bảo muôn dân. Người Pháp da trắng đã từng tự phong cho họ "thiên chức cao quý" này, và dạy các "con khỉ An-nam" thành người. Giáo hội La Mã trước Đại Công đồng Vatican II cũng từng có thái độ như thế. Bản vị chủ nghĩa và đế quốc chủ nghĩa đã quyết định nền thần học Tây phương từ bao thế kỷ, đặc biệt sau cuộc chiến thắng toàn diện của người Tây phương trong mọi lãnh vực, nhất là quân sự và giáo dục từ thế kỷ 18. Hai chủ nghĩa trên ảnh hưởng sâu đậm tới hàng lãnh đạo (tôn giáo cũng như chính trị và giáo dục) của các nước bản xứ nhược tiểu. Một quan niệm sai lầm cho rằng cứu rỗi, ánh sáng và quang vinh đến từ phương Tây; rằng "viễn hòa thượng huệ niệm kinh" (chỉ có nhà sư từ phương xa mới biết tụng kinh); rằng La Mã là ánh sáng muôn dân mà "tất cả mọi đạo lộ đều dẫn tới;" rằng "quyết tiến, ta hướng về Vatican, thành cao sáng, ánh sáng soi chiếu mọi dân tộc." Một quan niệm như thế đã xâm nhập vào tâm thức của hàng giáo sỹ (và giáo dân), cũng như của nhiều thần học gia chúng ta, và thành "lẽ tất nhiên" mà chúng ta coi như một tín điều.

3. Mạt thế hay Lai thế

Nếu chúng ta không thể "nhai lại" định nghĩa mạt thế luận; càng không được phép lấy nó làm mẫu mực để xác định,

đánh giá nền mạt thế luận Việt, thì điểm thứ hai chúng ta cần phải làm sáng tỏ, đó là tìm hiểu ý nghĩa của mạt thế luận trong tư tưởng Việt.

Như chúng tôi đã tạm nhắc tới trong đoạn trên, mạt thế luận bao gồm nghiều nghĩa: đó là một tri thức về mạt thế (the last things); đó cũng là hiểu biết về cuộc sống mai sau tức lai thế (afterlife); song đó cũng là một tiên đoán (prophecy) về số phận của con người; hay một phán xét (judgement) về thế giới hiện đại; và đó cũng là những môn kiến thức nói lên khát vọng (desire), ước vọng (aspiration) và hy vọng (hope) vào tuyệt đối của con người.

Nhãn quan về một nền mạt thế luận như trên thực ra được xây dựng trên thế sinh của người Ba-Tư. Họ nhìn lịch sử như một vòng luân hồi - theo nghĩa lặp lại (repetition), hay qui hồi (return) không hoàn toàn giống Phật giáo hay Ấn Độ giáo -; và coi sự phán xét tối hậu như là một xác định sự chiến thắng của thiện trên ác cũng như xác quyết sự hiện hữu của lạc nguyên, tức vương quốc của sự toàn thiện. Lối nhìn trên về sau được thay thế và bổ túc bởi cái nhìn lịch sử nhất quán và trực quán của người Do-Thái. Sự sống lại không còn mang nghĩa "lặp lại", song như một đường thẳng tiến về Đấng Tuyệt Đối. Sự phán xét tối hậu như là một sự chung cực của lịch sử; và hiện thế hoàn toàn biến mất. Một sự sống mới, duy nhất và bất biến là cùng đích của lịch sử nhân loại. Cái nhìn

này bao gồm ba nguyên lý: thứ nhất, nếu lịch sử theo đường thẳng, một chiều, và duy nhất, thì mạt thế tức là sự kết thúc của lịch sử nhân loại (the end of history). Mà lịch sử chỉ là một diễn trình của thời gian (kronos). Thế nên, mạt thế có nghĩa là sự kết thúc của thời gian tính (temporality) nơi con người, tức sự kết thúc của hiện thế. Thứ hai, sự kết thúc của thời gian tính chỉ có thể đồng nghĩa với sự kết thúc của thế giới con người, nếu con người bị "quyết định" bởi thời gian tính. Thứ ba, trong trường hợp ngược lại, nếu con người là một hữu thể quyết định thời gian tính, thì con người vượt khỏi thời gian tính, tức vượt khỏi lịch sử. Con người do đó không bị lịch sử ràng buộc, bởi vì bản chất của hữu thể không phải là thời gian song là tự do, tức tuyệt đối; mà tuyệt đối chính là một sự khai mở (alhteia, revelatio) liên tục không ngừng của hữu thể. Hiểu theo nghĩa này, mạt thế luận không phải là một tri thức về mạt thế (the end of the world), tức sự kết thúc của hiện thế (the end of the present world), song là một sự tự mặc khải của chính hữu thể trong tuyệt đối.

Cái nhìn của người Việt về mạt thế không hoàn toàn giống như hai lối nhìn của người Ba-Tư hay Do-Thái. Lý do chính mà chúng tôi đã nhắc tới, đó là cái thế sinh của họ khác biệt với thế sinh của các dân tộc khác; và lịch sử quan của họ không theo đường thẳng, hay vòng tròn. Điểm quan trọng hơn mà chúng ta ít khi chú ý tới, đó là quan niệm về thời gian

của người Việt. Vậy thì, để hiểu một nền mạt thế luận của người Việt, chúng ta phải tìm hiểu cái thế sinh của họ. Để hiểu thế sinh, chúng ta bắt buộc phải đặt ra ba vấn đề liên quan tới thế sinh quan: (1) mục đích và cùng đích của thế sinh quan; và (2) phương tiện đạt tới mục đích và cùng đích, cũng như (3) lịch sử tính của thế sinh.

4. Thế Sinh Quan

Như chúng tôi đã tạm nhắc tới, mạt thế luận trong tư duy của người Việt được biểu tả và biểu hiện phần lớn qua các văn bản (text), thoại bản (hay khẩu truyền, oracles, narratives) và truyền bản (hay truyền thống, tradition) ghi lại mỗi khát vọng, ước vọng và hy vọng về tuyệt đối. Qua những tư liệu trên, chúng ta có thể phân biệt hai lối nhìn về tuyệt đối. Lối nhìn thứ nhất thường thấy trong văn chương bác học, kinh viện trường cử. Lối nhìn thứ hai, thường thấy trong ca dao tục ngữ. Vì bài viết này chỉ chú trọng vào lối nhìn thứ hai, chúng tôi xin được nói phớt qua quan niệm tuyệt đối trong văn chương bác học. Văn chương bác học, nói một cách chung, bị ảnh hưởng của Nho giáo, và phần không ít, của Phật giáo và Đạo giáo. Nếu có phần ảnh hưởng nào tâm trạng của người thường dân, thì cũng chỉ có một chút ít. Chính vì thế, quan niệm tuyệt đối theo lối nhìn bác học có hai

đặc tính. Thứ nhất, tuyệt đối chỉ có thể thấy nơi một lai thế, trong đó con người cũng được tham dự vào, hay đạt tới bản chất tuyệt đối. Tuyệt đối tính được diễn đạt bằng sự siêu việt thời gian tính, tức vĩnh cửu tính (eternity). Trong tư tưởng của Trần Nhân Tông và Vạn Hạnh, chúng ta thấy được một cái nhìn về mặt thế như vậy. Trong tư tưởng của Nguyễn Bình Khiêm và Lê Quý Đôn, tuyệt đối cũng mang tính chất vượt thời gian song không hoàn toàn tách biệt với hiện thế. Đó là một tuyệt đối pha lẫn quan niệm niết bàn với quan niệm trường sinh của Đạo Lão. Trong văn chương bình dân, đặc biệt trong ca dao và tục ngữ, người thường dân nhìn tuyệt đối tính một cách "tương đối." Thế giới mai sau không hoàn toàn tách rời khỏi hiện thế. Thế giới mai sau cũng không phải là "mặt thế", theo nghĩa "tận thế". Lai thế theo người Việt, đó là một thế giới mà điểm trọng yếu không phải là thưởng phạt, cũng không phải là vĩnh cửu, song một thế giới rất cụ thể:

"Sống được miếng dồi chó, chết được bó vàng tâm."

Hay:

"Sống mặc vải Bù, chết vùi vàng tâm."

Đó cũng là một thế giới mà con người không còn lo âu sợ hãi thiếu những nhu yếu phẩm; không còn bị đè nén áp bức; không còn bị khinh thường. Đó cũng là một thế giới mà

những khát vọng thường tình như cơm no áo ấm, vợ đẹp con khôn, hay, nhà ngói cây mít... được thỏa mãn. Trong một thế giới như vậy, hy vọng đồng nghĩa với khát vọng, và khát vọng đồng nghĩa với ước vọng. Song nếu tuyệt đối tính chỉ mang một tính chất tương đối, và nếu hy vọng tuyệt đối chỉ là những khát vọng hay ước vọng thường tình, thì chúng ta khó có thể chấp nhận siêu việt tính trong lối suy tư của người Việt. Hoặc là chúng ta phải đi đến một kết luận, là tuyệt đối tính chỉ thấy trong tư tưởng của giới trí thức mà thôi. Những khó khăn, mâu thuẫn này không thể giải quyết nếu chúng ta không đi sâu vào cái mục đích của thế sinh Việt, để xem mục đích có đồng nghĩa với cùng đích hay không. Trong những đoạn sau, chúng tôi sẽ phân tích sâu hơn thế sinh quan này qua những điểm: (1) những mục đích của thế sinh Việt; (2) cùng đích trong thế sinh Việt.

4.1. Mục Đích

Nếu gạt thế luận hiểu theo nghĩa của hy vọng vào một thế giới khác, tốt đẹp hơn. Vậy thì, để hiểu gạt thế luận của người Việt, chúng ta phải biết cái thế giới tốt hơn là thế giới gì? Thế giới này được người Việt biểu tả ra sao? Nơi đây, chúng tôi xin phân tích những mục đích của thế sinh Việt.

- Thứ nhất, Thế sinh Việt là một thế giới thực tiễn, thực dụng

Đối với người nông dân, cái sống chật vật bắt buộc họ phải lo lắng cho cái bụng của họ. Sự đói khổ đã biến thành thường tình, gắn liền với cuộc sống của họ. Thế nên "ngày ba bữa vỡ bụng rau bình bịch" là một câu nói diễn tả một cách rất sống động cái thể sinh của họ. Cái đói, cái khổ bám theo chân họ đến độ:

"Sống một đồng không hết.
Chết một đồng không đủ."

Song họ không giống các nhà nho, lấy một quan niệm đạo đức hay siêu hình để đánh "lừa" mình: "Người quân tử ăn chẳng cầu no." Họ thẳng thắn: "Sống no hơn chết thèm". Cái triết lý "có thực mới vực được đạo" được thằng Bòm nói lên một cách linh động và trung thực:

"Thằng Bòm có cái quạt mo.
Phú ông xin đổi ba bò chín trâu.
Bòm rằng bòm chẳng lấy trâu.
Phú ông xin đổi năm sô, Bòm cười."

Triết lý thực dụng này có thể nói, là nền tảng của lối tư duy về sự sống và sự chết:

"Sống trên đời ăn miếng đời chó."

hay tương tự:

"Sống được miếng dồi chó.
Chết được bó vàng tâm."

Chính vì cuộc sống quá ư khốn khổ, mà họ tạm coi mục đích "đủ ăn đủ tiêu" như là điểm cốt yếu. Thế nên, người Việt hoặc coi thường cái chết, hoặc không còn thì giờ để nghĩ về cái chết nữa. Và nếu cái chết cận kề, thì chết vẫn sướng hơn sống:

"Sống thời con chẳng cho ăn.
Chết thời xôi, thịt làm văn tế ruồi."

Hay

"Sống thì chẳng cho ăn nào.
Chết thì cúng, giỗ mâm cao, cỗ đầy."

- Thứ hai, Thế sinh Việt là một hiện thời, tức một hiện thế kéo dài

Như chúng tôi đã nhắc phớt qua trong phần đầu, lịch sử quan của người Việt không theo một đường thẳng; cũng không phải đường vòng. Chúng tôi tạm nghĩ, và coi đó như là một giả thuyết, lịch sử quan của người Việt được xây dựng trên quan niệm "hiện thời" (the now-time hay the hic et nunc), tức một hiện tại nối dài (a prolonged present). Hiểu như thế, hiện thế không khác biệt lai thế, và lai thế cũng

không tách biệt khỏi tiền thế; bởi vì tất cả đều chỉ là những thời đoạn (momentum) của hiện thời.

Chính vì có một lịch sử quan như vậy, mà chúng ta thấy người Việt quan niệm sống và chết không như những thế giới hoàn toàn cách biệt, song như những thời đoạn khác nhau với những tác động và nhu cầu khác biệt mà thôi:

"Sống tết, chết giỗ."

và

"Sinh thuận, tử an."

Nói một cách khác, sống và chết chỉ là những thời đoạn thuộc về cùng một thế sinh, mà thế sinh đó bao gồm tiền thế, hiện thế và lai thế. Do đó, giữa sống và chết có một liên quan không thể tách biệt. Hơn thế nữa, sự liên kết thâm sâu giữa tiền thế (qua hình bóng của tổ tiên) và lai thế (hậu đại) không thể tách biệt. Tiền thế và lai thế hội tụ trong hiện thế.

"Sống về mồ về mả. Chẳng ai sống về cả bát cơm."

Cái liên quan, không thể tách biệt này, cho đến nỗi, nhân cách con người không hề biến dạng:

"Sống một người một nết.

Chết một người một tật."

Nếu nhìn kỹ vào những văn bản trên, chúng ta nhận thấy, trong thế sinh Việt (hiện thế cũng như lai thế), những ước vọng và khát vọng đều giống nhau. Nhìn từ một khía cạnh khác, hay từ phân tâm, chúng ta có thể xác quyết là chính những ước vọng và khát vọng thường tình đã nối kết hiện thế và lai thế. Và như vậy thì mặt thế luận Việt không mang nghĩa một tri thức về tận thế, hay một thế giới hoàn toàn khác biệt với hiện thế. Mặt thế chỉ là một sự thực hiện (realization) của những khát vọng và ước vọng của con người trong hiện thế mà thôi.

- Thứ ba, Thế sinh Việt là một thế giới nội tại

Điểm thứ ba mà chúng ta thấy trong thế sinh Việt, đó là tính chất nội tại, song siêu việt. Nếu nhìn từ triết học Tây phương, hai tính chất nội tại và siêu việt quả thật mâu thuẫn. Tuy nhiên, nếu chúng ta hiểu siêu việt không theo nghĩa vượt khỏi (transcendence), nhưng vượt xa (go beyond), vượt cao (surpass) và vươn tới (reaching towards), hay vượt khỏi (overcoming), thì siêu việt không nhất thiết bao hàm một thế giới ngoại tại, thí dụ như Thiên đường, Niết bàn hay một thế giới tương tự. Cũng trong một mạch văn, chúng tôi hiểu thế giới nội tại không theo nghĩa thế giới tâm linh, hay một thế giới nội tâm, hay một thế giới tinh thần. Thế giới nội tại nói lên cái thế giới chúng ta đang sống, tức cái thế giới của chúng ta, và thuộc về chúng ta. Như đã nhắc tới trong đoạn văn trên,

thế giới mà chúng ta đang sống chính là hiện thế (biểu hiện bởi hiện thời). Hiện thế này qui tụ lại thế và tiền thế vào trong cái mà chúng ta gọi là thế sinh Việt:

"Xưa kia ta ở trên trời;
Đứt dây rơi xuống làm người thế gian."

Trong một thế giới nội tại theo nghĩa này, thần thánh, ma quỷ, sinh vật và con người đều tham dự vào cuộc sống của cùng một thế giới. Nơi đây, không có phân biệt thần hoặc thánh, ma hay quỷ, người hay ngợm. Trong thế sinh này, không có giai cấp rõ rệt. Kẻ tu người tục, kẻ chết người sống đều tham dự vào cùng một thế sinh. Những kiểu nói:

"gần chùa, gọi Bụt bằng anh;"

hay:

"Lên chùa thấy tiểu mười ba,
thấy sư mười bốn, vĩ già mười lăm.
Muốn cho một tháng đôi rằm,
trước là lễ Phật, sau thăm vĩ già."

Nói lên sự đồng tính trong một thế sinh như vậy. Trời, Bụt cũng không phải là ngoại lệ; và càng không xa cách, bởi nói cho cùng, tất cả đều ở trong một thế sinh:

"Rắp mong ông trời sa xuống cõi trần,

Hỏi xem duyên kiếp nợ nần làm sao?

Hay:

"Của Bụt mất một đền mười,
Bụt hãy còn cười Bụt chữa lấy cho."

- Thứ tư, Thế sinh Việt là một thế giới do chính con người tự tạo

Như từng bàn về sự khác biệt giữa thần thoại và nhân thoại trong Việt ngữ, và như nhiều học giả đã từng nhận định rằng trong văn hóa Việt, nhân thoại chiếm một địa vị quan trọng hơn thần thoại. Giả thuyết này xem ra có thể kiểm chứng với những đặc điểm thấy nơi cơ cấu và tổ chức của xã hội Việt. Đặc tính thứ nhất đó là tính cộng đồng. Đặc tính thứ hai đó là tính chất tự trị. Trong ca dao hay tục ngữ, những vè như:

"Trời cao bể rộng bao la
Việc gì là chung phải là mài ta.
Trong việc nhà, ngoài thì việc nước,
Giữ làm sao sau trước vẹn tuyền.
Lọ là cầu Phật, cầu tiên."

thường thấy xuất hiện nơi đầu môi mỗi người Việt. Chính vì thế sinh Việt là một thế giới "tự trị" với quy luật cá biệt mà "phép vua thua lệ làng;" mà "lệnh ông không bằng

cồng bà." Ngay cả những ý thức hệ mạnh mẽ như Nho giáo, hay ngay cả tôn giáo cũng không thể thay đổi lối nhìn "tự tạo" này. Tính chất tự tạo, tự trị này thấy rất rõ nơi vai trò của người phụ nữ Việt trong xã hội Việt. Người phụ nữ Việt không hoàn toàn thụ động nam ngoại nữ nội; hoặc tuân theo "tam tòng tứ đức." Họ chủ động ngay cả trong việc kén chồng:

"Một chồng rầy là bảy chồng hờ;"

Hay:

"Một bà hai ông."

Họ diễu cợt quan niệm trọng nam khinh nữ: "nhất nam viết hữu thập nữ viết vô":

"Làm trai rửa bát quét nhà.

Vợ gọi thì dạ: Bẩm Bà tôi đây."

Rõ ràng nhất đó là vai trò "chủ" và tất yếu của phụ nữ "lệnh ông không bằng công bà"; Hay:

"Cha chết, con ăn cơm với cá.

Mẹ chết con liếm lá đầu đường."

("mồ côi Cha ăn cơm với cá, mồ côi Mẹ liếm lá đầu đường.")

Nói cách chung, mầu tính; hay âm tính không những chỉ nói lên cái đặc thù của người Việt, mà còn biểu tả sức đối kháng mãnh liệt chống ngoại lực, và bảo vệ tự chủ tính của họ.

Cùng Đích

Trong những phân tích trên, chúng ta nhận thấy người Việt nhìn lai thế như là một sự thể hiện những ước vọng và khát vọng mà họ không được thỏa mãn trong cuộc sống hiện thế. Song nếu chỉ nhìn lai thế theo một nhãn quan thực dụng như vậy, chúng ta không thể hiểu lối ví von cho mình ngang hàng với trời, với đất. Con người chỉ có thể tự cao tự đại như vậy, nếu con người biết mình, hay ít nhất là cho mình, có đủ lực tương đương với trời, đất, và thần thánh. Nói cách khác, chỉ khi nào con người ý thức được tuyệt đối tính của mình, thì hẳn mới dám tự tôn phong mình lên thần lên thánh như thấy trong trường hợp của hai văn hào Lê Văn Siêu và Cao Bá Quát: "Thần Siêu Thánh Quát." Nếu hiểu như vậy, chúng tôi thiết nghĩ, cho rằng người nông dân có ít học, và dẫu rằng những lo âu thường nhật khiến họ không còn, hay ít còn thì giờ suy tư về cùng đích của thể sinh, cũng như cách riêng, về cùng đích của cuộc sống của mình, thì trong tâm thức của họ, chúng ta vẫn có thể nhận được một niềm hy vọng có tính chất vĩnh cửu. Mỗi hy vọng này được diễn đạt một cách rất đơn sơ và cụ thể:

"Ở hiền thì gặp lành.
Ở ác gặp dữ tan tành như tro."

Gặp lành, hay gặp thiện, giống như "chỉ ư chí thiện" là một cùng đích mà người Việt đeo đuổi. Mỗi hy vọng này cũng có thể là một thể sinh viên mãi, không còn lo âu, khó nhọc:

"Nhất cao là núi Tản Viên.
Thanh nhàn vô sự là tiên trên đời."

Mà mỗi hy vọng này cũng còn có thể là một khát vọng trở thành anh hùng, tức một con người bất tử:

"Của đời muôn sự của chung.
Hơn nhau một tiếng anh hùng mà thôi."

Nhìn cho kỹ, ta thấy những hy vọng đạt tới danh thơm muôn đời (anh hùng), đạt tới thiện hảo, và có một cuộc sống "thanh nhàn vô sự" là những cùng đích, mà những cùng đích này là tổng hợp của các nguyên lý siêu hình và đạo đức của Nho, Đạo và Phật.

5. Lịch Sử Tính

Nếu nhìn từ quan điểm của thể sinh mà chúng tôi vừa phân tích ở các phần trên, chúng ta bắt buộc phải công nhận

là một nền mạt thế luận Việt không hoàn toàn đồng nghĩa với bất cứ nền mạt thế luận nào khác. Điểm thứ nhất mà chúng tôi muốn nói đến, đó là hình như người Việt không có một quan niệm mạt thế theo những nghĩa mà chúng tôi nhắc qua trong đoạn trên. Một thế giới cuối cùng, trong đó có sự thưởng thiện phạt ác xem ra khá xa lạ với họ. Lẽ dĩ nhiên, chúng tôi không chối bỏ quan niệm tiền nghiệp, hậu nghiệp và lai nghiệp phổ biến với niềm tin "ác giả ác báo, thiện giả thiện báo" nơi dân gian. Thực ra, quan niệm này, đúng ra là một quan niệm du nhập từ Phật giáo Trung Hoa. Quan niệm "thiện giả hữu thiện, ác giả hữu ác" nói lên một nguyên lý siêu hình tức luật nhân quả theo hệ thống lịch sử của đường thẳng, từ tiền nghiệp đến hiện nghiệp, và từ hiện nghiệp tới lai nghiệp. Song nếu phân tích một cách kỹ lưỡng, chúng ta thấy lịch sử tính của người Việt không theo đường thẳng. Chính vì thế mà, chúng ta thấy ngay trong niềm tin vào sự phán xét, thưởng kẻ lành phạt kẻ dữ, cũng không hoàn toàn mang tính chất Phật giáo, bởi vì sự thưởng phạt công tội vẫn nằm ngay trong hiện thế, chứ không phải đợi đầu thai tái sinh trong một thế giới khác. Thứ đến, như chúng tôi đã trình bày, cái thế sinh của người Việt là một thế sinh xây trên hiện thời, tức một hiện tại kéo dài, trong đó, hiện thế không hoàn toàn tách biệt khỏi lai thế và tiền thế. Trong ngữ học, chúng ta cũng nhận thấy là người Việt thích dùng tiếng hậu thế hơn là lai thế. Tuy nói như thế, chúng tôi vẫn ý thức được rằng thế

sinh Việt không thuần túy. Sau hơn hai ngàn năm giao du và kết hợp với các thể sinh khác, thể sinh Việt không những là một tổng hợp, mà là một tổng hợp có tính cách biện chứng của mọi thể sinh như thể sinh Trung, thể sinh Ấn, thể sinh Đông Nam Á, vân vân. Chính vì vậy mà, cái nhìn của người Việt về lai thể, hậu thể và mạt thể thường không đơn thuần. Ba thể giới này nhiều khi gần giống nhau, nhưng đôi khi lại hoàn toàn khác biệt. Nhưng nói cách chung, trung tâm của thể sinh Việt vẫn là hiện thể.

Chính vì người Việt tư duy theo một cách biện chứng, và tổng hợp như vậy, mà họ nhìn cái chết theo nhiều lối nhìn khác nhau, khi tương đồng, khi lại tương khác; đôi khi lại tương hỗ. Thí dụ, họ coi chết là hết; song họ cũng chấp nhận quan niệm chết là đi vào một thế giới khác. Đa số nhìn cái chết như là một giai đoạn, và mong mỗi một thế giới hoàn hảo hơn. Tuy vậy thế giới khác này không đồng nghĩa với một thế giới vĩnh cửu.

Để hiểu thêm về mạt thể luận Việt, chúng tôi đề nghị nhìn sự sống và sự chết từ lịch sử tính của người Việt. Như chúng tôi đã nhắc qua một cách rất giản lược về lịch sử tính của người Ba Tư và người Do Thái, và nghĩ rằng lịch sử tính của người Việt có phần khác biệt với các dân tộc khác. Nơi đây, chúng tôi xin được đi sâu hơn vào điểm này, bằng cách giải thích hai đặc tính của lịch sử và lối suy tư của người Việt.

- Thứ nhất, nếu lịch sử tính của người Ba Tư, Ấn Độ... theo vòng tròn; và nếu lịch sử tính của người Do Thái theo một đường thẳng, thì lịch sử tính của người Việt theo lối tụ thẳng, và lối suy tư của họ theo cấu kết hay luận lý của tinh tòn. Để tránh đi quá xa khỏi luận đề của tiểu luận, chúng tôi chỉ xin nói một cách giản lược đặc tính tụ thẳng. Riêng về lối suy tư tinh tòn, phần vì chúng tôi đã bàn nhiều trong các tiểu luận khác; và phần khác, vì nó không quan trọng trong bài này, nên chúng tôi tạm không nhắc tới. Tụ thẳng tức quy tụ những yếu tính của tiền thế vào trong hiện thế, và thẳng tiến lên một thế sinh hoàn hảo hơn trong lai thế. Song nói như thế, thì lịch sử tính của người Việt không khác chi lịch sử tính của Do Thái, bởi vì thời gian đều theo đường thẳng. Thực ra, tụ thẳng không nhất thiết phải ở trong một thời gian theo đường thẳng, hay vòng tròn. Tụ thẳng là một tác động hiện thực (realize) những khát vọng, ước vọng và phát sinh ra một niềm hy vọng. Mà chính niềm hy vọng này mới là động lực làm con người nghĩ về mặt thế. Một điểm khác cần phải thêm vào để tránh ngộ nhận. Đó chính là điều mà chúng tôi đã nhấn mạnh nhiều lần: trong lịch sử tính của người Việt, tất cả tiền thế, hiện thế và lai thế đều quy tụ vào một thế sinh, hay hiện thời, tức một hiện thế kéo dài vô tận. Trong một hiện thời như vậy, chúng ta khó mà có thể phân biệt tiền thế và hiện thế, hiện thế và lai thế.

- Thứ hai, nếu lịch sử tính không được người Việt nhìn theo thời gian đường thẳng hay vòng tròn, thì chúng tôi thiết nghĩ, họ nhìn thời gian theo cái nhìn của nội tâm. Hay nói cách khác, họ nhìn thời gian theo chính hữu thể tính. Và do đó, họ nhìn cái chết theo hai lối nhìn của tuyệt vọng và hy vọng. Lối nhìn tuyệt vọng phát sinh ra quan niệm tận thế, trong khi lối nhìn hy vọng đưa họ tới một mặt thế luận.

Lối nhìn thứ nhất về tận thế, coi "sinh sự, sự sinh" là một luật tất yếu; là một cái số; là một cái mệnh. Vì "sống chết có số," thế nên phải chấp nhận "sống nuôi, chết chôn." Cái nhìn này là một cái nhìn bi quan. Chúng ta cũng có thể nói, nó biểu tả tâm tình tuyệt vọng. Chết là hết; mà nếu không hết, thì cùng lắm cũng chỉ làm ma đối mà thôi:

"Chết trẻ khỏe ma, chết già ma mệt."

Mà ai thì cũng giống nhau cả:

"Chính chuyên chết cũng ra ma.

Lẳng lơ chết cũng đem ra ngoài đồng."

Thái độ tuyệt vọng này được người Việt diễn đạt một cách rất thẳng nhiên, cho đến nỗi lạnh lùng: "chó chết hết truyện;" hoặc một cách ơ hờ: "sống ngày nào biết ngày ấy."

Lối nhìn thứ hai về mặt thế luận có vẻ lạc quan hơn. Lối nhìn này hy vọng một thế giới tốt đẹp hơn; hoặc ít nhất, coi

cái chết tự nó cũng có chi long trọng, giá trị hơn cái sống hiện tại.

"Chết trẻ còn hơn lấy lẽ."

Hay:

"Chết kèn trống, sống dầu đèn."

Và cả cái chết cũng là một lối chết có tính toán:

"Chết trước được mờ, được mả.
Chết sau nằm ngả nằm nghiêng."

Từ hai lối nhìn về cái chết, chúng ta thấy hai lối nhìn về lịch sử. Lối nhìn thứ nhất coi lịch sử đồng nghĩa với hiện thế. Chết tức kết thúc hiện thế. Và sự biến mất của hiện thế đồng nghĩa với tận thế. Lối nhìn thứ hai coi lịch sử như là một tiến trình của sinh sinh bất nghỉ. Lối nhìn này không coi cái chết như là một kết thúc, song như một giai đoạn của cuộc sống. Lối nhìn này luôn luôn phát sinh ra những niềm hy vọng bất tận, nhằm giải quyết những khát vọng và ước vọng. Và đây là điểm khởi nguyên của mặt thế luận Việt.

6. Tạm Kết - Tận Thế và Mạt Thế

Nếu những phân tích của chúng tôi không sai, hoặc ít nhất không quá sai, thì chúng tôi có thể rút ra một kết luận rất ngắn gọn về một nền mạt thế luận Việt như sau: Thứ nhất, mạt thế luận theo quan điểm của người Việt không mang nghĩa tận thế (the end of the world). Nó cũng không quan tâm nhiều tới một thế giới mai sau, một thế giới hoàn toàn tách biệt khỏi hiện thế (the other, external and eternal world). Bởi vì một mạt thế luận như thế không giải quyết được những khát vọng, hay ước vọng của con người. Một mạt thế luận theo thể sinh của Do Thái hay Ba Tư hay Ấn Độ đòi hỏi con người phải đoạn tuyệt với hiện thế, với những ước mơ thường nhật. Thứ hai, thế giới mai sau (after-life) hay hậu thế trong ý thức Việt không đồng nghĩa với một thế giới vĩnh cửu, bất biến và tuyệt đối. Thế giới mai sau của người Việt là một lai thế; song lai thế này không lập lại như thấy trong vòng luân hồi. Lai thế này tiến bộ, hay thăng tiến một cách biện chứng, làm hiện thế hoàn hảo hơn bằng cách thỏa mãn những khát vọng, ước vọng hay mộng mơ.

Nhìn từ một mạch văn như vậy, ta thấy lịch sử tính của thể sinh Việt không đi theo đường thẳng hay đường vòng, song theo cái đạo, hay lối giải quyết vấn nạn hiện thế, tức thỏa mãn khát vọng và tạo ra niềm hy vọng mới. Đây là một lý do tại sao chúng tôi giải thích mạt thế luận Việt không theo

luận lý của tuyệt đối, song tuyệt đối trong tương quan, hay tương đối tính trong lịch sử hướng về tuyệt đối. Một lịch sử bị định đoạt bởi tuyệt đối, là một lịch sử quyết định hay tuyệt định (deterministic) nhắm đến một quyền lực tuyệt đối. Và chỉ có tuyệt đối mới có thể giải quyết được mọi vấn nạn và mọi khát vọng. Trong một lịch sử như vậy, những ước mơ, mộng mơ chỉ có giá trị như những sản phẩm của con người dị hóa (alienated man). Như chúng ta thấy, một lịch sử xây trên tuyệt đối tính chỉ là một ảo vọng chứ không phải hy vọng; bởi vì chúng ta sẽ không bao giờ đạt tới tuyệt đối được. Nền mặt thể luận của người Việt, ít nhất là của giới bình dân, không mang ảo vọng. Nó không nhắm đến tuyệt đối. Nền mặt thể luận Việt biểu tả thế giới của hy vọng. Đây chính là một điểm rất quan trọng giải thích hiện thời tính, cũng như sự bất khả phân ly giữa hiện thế với tiền thế và lai thế. Nói tóm lại, chúng ta có thể gọi mặt thể luận Việt là một nền hiện thời luận.

CHƯƠNG V: SÁT NHẬP - HỘI NHẬP BẢN CÁCH HÓA

1. Dẫn Nhập

1.1. *Euntes Docete Omnes Gentes*

Không ai lạ gì câu nói mà các nhà truyền giáo thường nhắc đi nhắc lại, mà (thánh) Bộ Truyền Giáo đưa lên hàng châm ngôn, mà người Âu châu lấy làm nguyên lý để "khai phá" sự "ngu dốt" của những nước nhược tiểu "man dã": "Các con hãy đi giảng dạy cho muôn dân." Theo huấn đạo của Giáo hội La Mã, đây không phải là châm ngôn thông thường, nhưng là một sứ mệnh do chính đức Kitô đòi hỏi các môn đệ ngài phải thi hành khi ngài phái các ông đi rao truyền Tin mừng.

Thế nhưng, có phải chính đức Kitô đã nghĩ như thế không? Hay là ngài chỉ muốn nói "các con hãy đi làm chứng nhân," ban hòa bình cho mọi người thiện chí, đi "tuyên xưng tin mừng" và "công bố nước Chúa," "làm sáng danh Chúa" và "thứ tha họ" (rửa tội) như thấy trong nhiều đoạn của Tân Ước? Nơi đây chúng tôi xin được miễn bàn tới tính chất trung thực của lối chuyển nghĩa văn bản mà các nhà truyền giáo, hay hàng giáo sĩ thường áp dụng, mặc dù lối giải thích quyền uy này đã bị các chuyên gia Thánh Kinh và nhiều thần học gia nghi vấn hay thách đố. Quan trọng nhất, đó là việc thánh Công Đồng Vatican II đã giải thích đoạn này không theo nghĩa giảng dạy, song rao truyền tin mừng. Luận văn của chúng tôi

tập trung vào lối suy tư và thái độ của các nhà truyền giáo, và đặt lại câu hỏi là một thái độ như vậy, một lối suy tư như thế có thể tạo ra một nền thần học hội nhập, hay bản vị, hoặc bản cách hay không? Và ngay cả vào ngày hôm nay, chúng ta đã hội nhập chưa? Hay ngay cả khi đã hội nhập, chúng ta vẫn còn bị cái bóng ma của tâm thức "truyền giáo, giảng dạy" ám ảnh? Từ một suy tư như thế, chúng tôi đi thêm một bước phản tỉnh về chính nền thần học bản vị đương manh nha và phát triển tại Á châu. Trong bài này chúng tôi đặc biệt chú ý tới thần học bản vị Việt được các nhà thần học Việt, đặc biệt hai nhà thần học Phan Đình Cho và Vũ Kim Chính, đương phát động mà chúng tôi thấy rất khích lệ nếu so với những nỗ lực của các đồng nghiệp tại Trung Hoa, hay của thần học gia Á châu tại Âu Mỹ.

1.2. Giảng Dạy hay Đồng Hóa?

Chúng ta biết, qua lịch sử truyền giáo tại khắp trên thế giới, tại những nước nhược tiểu như Trung, Nam Mỹ, tại Á châu và nhất là tại Phi châu, đều ghi lại những sự kiện, những bi kịch mà Giáo hội phải công khai thú nhận đã trực tiếp hay gián tiếp góp tay vào. Sự can đảm của Giáo hội ngày nay, qua Giáo chủ Gioan-Phaolô II, khi thống hối, và xin mọi người tha thứ những lỗi lầm này, đã trực tiếp công nhận sự kiện là chính sách và phương pháp truyền giáo trong những thế kỷ trước đã vấp vào rất nhiều sai lạc. Thảm kịch các nền văn hóa

nguyên sơ bị tiêu diệt; bị hài kịch về nhân cách của con người bị chà đạp, và nhân phẩm bị bóp méo đã không thể bị hào quang của truyền giáo làm mờ nhạt. Sự kiện bắt người "theo đạo" phải từ chối cái "đạo sống" vốn có của họ, để theo một cách "vô ý thức" một lối sống mới, hoàn toàn xa lạ với họ, đã không thể biện chứng cho mục đích cao thượng của "giáo hóa." Ngày nay, Giáo hội đã nhận ra rằng, sự kiện "ép buộc một cách rất ư thánh thiện" tín hữu phải chấp nhận một ngôn ngữ mà không ai hiểu, và nhất là phải tự "ngoại lai" ngay trong chính dòng sống dân tộc của họ, là một bằng chứng phản tin mừng của đức Kitô. Giáo chủ Gioan-Phaolô II đã dũng cảm gay gắt phê phán tất cả mọi chế độ, chủ nghĩa, hay chính quyền nào, bao gồm cả chính Giáo hội La Mã, gây ra những thảm trạng trên. Đó chính là thảm trạng "vô thức," "dị hóa," hay vong thân. Như chúng tôi đã nhắc qua, chính Giáo chủ Gioan-Phaolô II đã công khai nhận cái lỗi lầm của quá khứ, và xin mọi người tha thứ.

Vậy thì, không phải sứ mệnh rao giảng tin mừng, song chính thái độ của những nhà truyền giáo, của chính sách truyền giáo, và nhất là của lối suy tư "độc vị," "độc tôn," tự cho mình một sứ vụ cao quý, tự tôn mình lên hàng chân lý, tự phong mình cái quyền ban phát ân huệ của Thượng Đế, và tự chiếm đoạt nghĩa vụ của chính Thượng Đế... mới là nguyên do gây ra những thảm kịch mà Giáo hội ngày nay phải khiêm

tổn, công khai cáo mình "mea culpa, mea maxima culpa!" (Lỗi tại tôi, lỗi tại tôi mọi đàng).

1.3. Mẹ và Thầy hay Chủ và Nô

Trở lại thái độ, lối suy tư cũng như tâm thức của các nhà truyền giáo. Khi họ được dậy là họ nắm được chân lý; họ là người "khâm sai đại thần," có toàn quyền "tiền trạm hậu tấu;" Họ "tha ai, người đó được tha, mà kết án ai, người đó bị kết án." Họ ban phát ân lành; họ chính là "sự thật." Theo một truyền thống như vậy, lẽ tất nhiên là, truyền giáo chính là một "sứ mệnh cao quý" đi "giảng dậy," "khai hóa" và ban phát ân huệ cho các dân tộc còn "đương sống trong tối tăm, sa đọa."

Chúng ta không rõ một tâm thức như vậy bắt đầu có từ khi nào? Nhưng có một điều chắc chắn, đó là các người được Chúa chọn không ai dám nghĩ như thế. Đối với thánh Phaolô, đây là một sứ mệnh đau khổ làm chứng nhân cho sự thật với viễn tượng của bách hại, của tủ nhục. Đối với thánh Phêrô, sự việc ông từng chối Chúa, mà còn trốn cả sứ mệnh của người đại diện của Ngài, nói lên công việc rao giảng tin mừng cả là một gian chuân đầy thách đố và đau khổ. Các vị thừa sai vào những thế kỷ đầu biết rằng "vì danh Chúa Kitô" mà họ phải cực hình. Các thánh Tử đạo Việt Nam càng thấu hiểu rằng, cũng vì muốn "theo chân Chúa" mà họ chọn cái chết "tủ

nhục." Từ một sự xác tín vào danh Kitô, các thừa sai đi rao giảng trong lo âu, với tâm tình khiêm nhượng, và với thái độ của những người anh em trong gia đình của Chúa. Từ một ý thức mạnh mẽ về sứ vụ "làm tôi tớ," mà các ngài đã sống chui sống lủi trong các hang mộ đạo, trong rừng rú, trong ngục tù.

Vậy thì, một tâm thức "chiến thắng khải hoàn" (triumphalism) có lẽ chỉ xuất hiện từ khi mà một người "ngoại đạo" và "vô luân" như hoàng đế Constantinus khám phá ra rằng ông có thể đánh bại địch thù với dấu hiệu Thánh giá. Nói cách khác, khi bạo hoàng này khám phá ra công cụ tính của tôn giáo. Vậy thì, chỉ từ khi người da trắng, đặc biệt các đế quốc Anh, Pháp, Tây ban nha, Bồ đào nha bắt đầu thống trị các dân "nhược tiểu" với bạo lực và vô luân, họ mới bắt đầu nhiễm phải cái tâm thức tự cao tự đại coi người bằng nửa con mắt. Chính vì vậy mà chúng ta có thể cả quyết là, tâm thức "hiến trị," "thống trị," "dạy dỗ" muôn dân, không phát xuất từ Kitô giáo, song là con đẻ của bạo lực chính trị, kinh tế và nhất là quân sự của đế quốc thực dân. Một tâm thức như vậy đi ngược hẳn lại với yếu tính của Kitô giáo, hoàn toàn chống lại tinh thần của đức Kitô.

Không cần phải nói, tâm thức "chiến thắng" (triumphalism) chỉ xuất hiện sau thời Hoàng đế Constantine, và nhất là vào thời trung cổ khi mà thần quyền và vương quyền đều bị tập trung trong tay một người (giáo chủ kiêm

hoàng đế, tức Giáo hoàng). Chỉ từ đây chúng ta mới thấy những lối giải thích "nước Chúa" như là vương quốc, đức Kitô như là một hoàng đế (Christus imperator), và người đại diện của ngài có một quyền hành tuyệt đối cả trên trời lẫn dưới thế bởi vì "con tha cho ai, người đó được tha, mà con phạt ai thì người đó bị phạt." Không cần phải giải thích thêm, chính tâm thức chiến thắng này biến Giáo chủ thành Giáo hoàng, với một quyền vô ngộ mà ngay cả thánh Phêrô, vị Giáo chủ tiên khởi cũng không dám nghĩ tới. Cũng chính vì tự cho mình quyền tuyệt đối bất khả xâm phạm (mà chính đức Kitô đã từ chối, khi Ngài khuyến cáo Phêrô không nên dùng bạo lực để bảo vệ Ngài), mà những người tự tôn mình là alter Christus đã không còn nhận ra tính chất khả ngộ, khả khuyết của mình nữa.

Chúng ta từng biết, thánh Phaolô được sai đi để loan truyền tin mừng cho những người không phải là Do Thái. Thánh Phêrô sang tận La Mã loan báo lời Chúa (trước hết cho những người đồng hương, và sau đó cho chính đế quốc). Để hoàn thành sứ vụ, các ngài đã bắt đầu học hỏi từ chính những người mà các ngài muốn công bố sứ điệp cho. Các ngài học tiếng của họ, học văn hóa của họ. Do đó, chúng ta có thể quả quyết rằng, chắc hẳn là các ngài không dùng tiếng Do Thái; càng không thể lấy văn hóa của nước nhược tiểu "lên mặt dạy" người Hy Lạp và La Mã. Nói cách chung, chúng ta có thể

xác quyết là từ thái độ, đến tâm thức, từ ngôn ngữ đến lối sống, các thừa sai tiên khởi khác hẳn, và đôi khi hoàn toàn ngược lại với thái độ, tâm thức, lối sống và ngôn ngữ của các nhà truyền giáo vào những thế kỷ 18, 19 và vào đầu thế kỷ 20. Vậy thì bây giờ chúng ta mới hiểu được tại sao niềm tin Kitô không thể mọc rễ sâu vào trong lòng những dân tộc "được truyền đạo," nhất là khi lối truyền đạo này gắn liền với những yếu tố phi tôn giáo, khi mà các nhà truyền giáo "cưỡng bách" (một cách gián tiếp) dân bản xứ phải "từ bỏ ma quỷ." Mà ma quỷ này không phải ai hơn là chính tổ tiên của họ; mà cái tội "nguyên thủy" của họ là không được lãnh nhận bí tích rửa tội, và không hề biết Giáo hội, mà ngoài Giáo hội thì không có cứu độ: "extra ecclesiam nulla salus." Nói chung, lối truyền giáo dựa theo nguyên lý thống trị, và áp dụng chiến thuật sát nhập, cũng như chiến lược tách tín hữu ra khỏi chính cái nguồn mạch, lịch sử, văn hóa, tức cái thế giới sống của họ.

2. Sát Nhập

Principium dominationis

"Làm sao có thể bắt những người không phải là Do thái sống như người Do thái?"

Khi so sánh giữa hai thái độ của những vị thừa sai tiên khởi, và các nhà truyền giáo thời mới, chúng ta thấy cả là một sự trái ngược. Nếu thánh Phaolô chủ trương "sống, nghĩ, và nói" như người bản xứ (Hy Lạp), thì các nhà truyền giáo bắt dân bản xứ phải "sống, nói và nghĩ" như các nhà truyền giáo.

Nếu thánh Phêrô luôn khiêm nhường, học hỏi từ các người khác, thì các nhà truyền giáo của chúng ta chỉ biết "dạy" chứ không biết "học." Họ dạy những cái mà họ đã học từ chủng viện mặc dù những cái học của họ đã lỗi thời, và vô "tích sự," nếu không dám nói là vô giá trị.

Nếu các vị thừa sai tiên khởi như thánh Phaolô, và các tông đồ khác (như thánh Tôma sang truyền giáo tận Ấn Độ, thánh Gioan vùng Tiểu Á, vân vân) đã phải cố gắng học ngôn ngữ bản xứ, thì có một số nhà truyền giáo ở Việt Nam cả đời cũng không nói được tiếng Việt, nhưng vẫn là chủ chăn (Giám mục), chăn nuôi một đàn "chiên" ngoan đạo theo đúng nghĩa của một "đàn chiên ngoan ngoãn, hiền lành, biết vâng lời."

Nếu các vị thừa sai như (thánh) Phanxicô Xaviê, Matteo Ricci, Roberto de Nobili, Michaele Ruggieri, Alexandre de Rhodes đã cố gắng học hỏi văn hóa của dân bản xứ, và biết kính trọng các nền văn hóa này theo đúng câu "nhập gia tùy tục, nhập giang tùy khúc," thì rất nhiều nhà truyền giáo về sau không thèm để ý, bởi vì họ cho chúng ta là man di mọi rợ.

Một thái độ như thế không thể nào giúp họ nhận ra được giá trị của văn hóa của các dân tộc khác ngoài họ. Thế nên, đối với họ, sứ mạng của họ là "giảng dạy." Mà giảng dạy có nghĩa là bắt dân bản xứ phải nghe, theo, và từng phục lối sống, cách suy tư, và cả ngôn ngữ của họ. Nói một cách xác thực hơn, trong đầu óc của các nhà truyền giáo, sự việc chấp nhận văn hóa bản xứ cả là một chuyện phi lý; và việc rao truyền tin mừng theo mạch nguồn văn hóa của mỗi sắc dân là một hành vi lạc đạo, nếu không nói là tự hạ giá mình xuống, biến thành vô đạo.

2.1. Sát Nhập

Chính vì được dạy như vậy ngay từ trong chủng viện trước khi sang truyền giáo, các nhà truyền giáo xác tín bốn phận của họ chính là giảng dạy, khai hóa những kẻ "man di mọi rợ." Họ mang một sứ vụ cao cả "đem ánh sáng" cho muôn dân; họ hoài bão tạo ra lịch sử mới khôi phục đời sống cho những người có diễm phúc được họ khai hóa. Thế nên, câu hỏi mà họ quan tâm không phải là tôn trọng nhân quyền, song làm thế nào để cho những kẻ "còn đương trong vòng tăm tối" nhận ra cái đạo của họ. Phương tiện biện minh cho mục đích.

Công việc khai hóa bắt đầu với chương trình làm cho người bản xứ nhận ra tội lỗi, sự ngu mê, lạc đạo, rối đạo, vô

đạo của họ. Chỉ sau đó các nhà truyền giáo mới dạy họ chân lý của đạo Kitô, với những đạo lý cao siêu, với những mâu nhiệm mà ngay các nhà truyền giáo cũng không thấu hiểu, và kết thúc với việc chấp nhận họ "vào đạo" với bí tích "rửa tội." Những người này được rửa tội thành người "có đạo," trong khi tất cả những người thiếu may mắn đều "ngoại đạo" cả. Nói một cách khác, để có thể đạt được mục tiêu trên, họ phải chứng minh là tất cả truyền thống của dân bản xứ đều sai lầm; họ phải làm dân bản xứ nhận ra tính chất mê tín dị đoan, tai hại của các tập tục cũng như lối sống của mình. Tóm lại, chiến lược gọng kềm (pincer movement) của các nhà truyền giáo bao gồm một bên phá hủy "thành lũy" tức nền văn hóa và truyền thống của người bản xứ, và một bên khác, "dậy dỗ" họ đạo lý vĩnh hằng của Thiên Chúa. Trong đoạn này, chúng tôi xin đặc biệt bàn tới phương thế các vị truyền giáo áp dụng để "gội sạch" các "vết nhơ" của người bản xứ "vô đạo" hay "lạc đạo," tức phần thứ nhất của chiến lược gọng kềm trên.

2.2. Phá Bỏ Văn Hóa

"Tội lỗi" của người bản xứ chính là cái nôi mà họ sinh ra, sống và trưởng thành. Tội "nguyên tổ" của họ là chính sự "sống trong u mê" do tổ tiên truyền lại. Những "lỗi lầm" của họ chính là những truyền thống văn hóa như thờ kính tổ tiên, cúng bái anh hùng, hay tế thiên, tế địa... Nói tóm lại, "tội lỗi"

của họ chính là thể sinh của họ, văn hóa của họ và truyền thống của họ.

Lẽ tất nhiên, không ai có thể phá hủy được thể sinh, song lại có thể hủy diệt được truyền thống và văn hóa. Các nhà truyền giáo hoàn toàn ý thức được điểm này, nên điều mà họ đã làm, đó là làm thế nào có thể biến hóa văn hóa, cắt đứt truyền thống và sau cùng, biến đổi tâm thức của giáo dân (biến họ thành một nhóm người hoàn toàn lạc lõng trong chính lòng dân tộc).

Để có thể đạt được mục đích trên, nhà truyền giáo áp dụng một chương trình "truyền giáo" như sau:

- Thứ nhất, nhà truyền giáo chứng minh các tập tục tôn giáo, nghi lễ tôn giáo và cách tổ chức tôn giáo của người bản xứ là "mê tín," "dị đoan," "bịp bợm," phi lý," và "vô tích sự."

- Thứ tới, họ đi thêm một bước, phê bình cho rằng nền triết học đông phương phản lý trí, thiếu luận cứ, thiếu khoa học. Hay nói một cách táo bạo hơn, đông phương không có triết học, càng chẳng có khoa học, đừng nói chi đến đạo vĩnh hằng.

- Thứ ba, cho rằng nếu đông phương có triết học, khoa học và tôn giáo, thì chúng cũng chỉ là những kiến thức thô

thiếu, thiếu hệ thống, không có nền tảng khoa học nên đã bị nền văn hóa Kitô giáo vượt rất xa.

- Thứ tư, họ thiết lập các trường học để "dạy dỗ" người bản xứ giúp họ nhận ra các "tội lỗi xưa." Họ đào tạo một hàng giáo sĩ địa phương với một vốn liếng của một giáo lý viên, với một khả năng biết đọc tiếng La tinh để có thể thi hành các nghi thức, bí tích và mục vụ, và một vốn liếng tiếng Pháp (Anh, Bồ) thô sơ để nghe lệnh của họ.

- Thứ năm, họ thường đánh lộn con đen, đồng hóa khoa học (văn minh) với Kitô giáo, trong khi phản khoa học (man dã) với các nền tôn giáo khác. Những nền tôn giáo đồng phương chỉ là mê tín, dị đoan, lừa bịp...

Chúng ta không lấy làm lạ gì khi nhà truyền giáo "để tâm nghiên cứu" tập tục, nghi lễ, tôn giáo cũng như những kiến thức của người bản xứ. Song, mục đích của họ không phải để hiểu biết, hay khám phá ra những cái hay lạ; càng không phải để tôn trọng người bản xứ. Qua những "nghiên cứu khoa học," họ thực chứng (justify) sự cao sang của văn hóa Âu tây; họ biện chứng cái lý và ý hệ của họ; và họ chứng minh được "sự ngu dốt," "mê tín dị đoan," "nguy hiểm," "bậy bạ," "vô luân," vãn vãn, của nền văn hóa bản xứ. Nói có sách, mách có chứng chỉ là một thủ đoạn che giấu ý đồ, và thực chứng cái tự

cao của họ, mặc dù sách do họ tự viết, và chúng do họ tự biến chế.

Có lẽ, những người tín hữu như chúng ta sẽ hỏi ngược lại: nếu sự thực là các nhà truyền giáo áp dụng một chính sách như thế, tại sao lại có rất nhiều người "theo đạo" vào những thế kỷ đầu; và tại sao cũng có không ít trí thức theo đạo? Và quan trọng hơn, làm sao có thể giải thích được sự kiện cao cả, đức tin vững mạnh của các thánh tử đạo?

Nơi đây, chúng tôi không có giờ đi sâu để đưa ra một câu trả lời thỏa đáng cho câu hỏi trên. Tuy nhiên, nhân tiện cần phải thanh minh một số điểm giúp làm vấn đề sáng tỏ hơn. Thứ nhất, như chúng tôi đã cố ý áp dụng hai danh từ khác nhau để nói lên sự khác biệt giữa công việc rao giảng Tin mừng, và công việc truyền giáo. Thế nên khi nói về các nhà truyền giáo, chúng tôi đặc biệt nói tới nhiều vị sang truyền giáo tại Á, hay tại nước ta vào cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20. Trong khi bàn về tinh thần rao truyền Tin mừng, chúng tôi dùng chữ thừa sai (người được sai đi), để nói lên tinh thần của Kitô giáo. Thứ tới, điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh là không phải tất cả các nhà truyền giáo đều theo, hay áp dụng chính sách phá hủy văn hóa. Ngược lại, tại Trung Hoa chúng ta đã thấy khá nhiều thừa sai học hỏi, tôn trọng và dùng nền văn hóa Hoa để giải thích Kitô giáo. Tại Ấn Độ, cũng có một phong trào đào sâu vào các nền triết học Ấn. Tại Nhật,

nhất là sau thời thánh Phanxicô Xaviê, các vị thừa sai cũng đã thực tâm học hỏi tập tục, đạo lý của Nhật. Họ không có những thái độ khinh thị như chúng ta thấy nơi một số nhà truyền giáo tại Việt Nam vào đầu thế kỷ 20. Ngay tại Việt Nam, sự cố gắng của những thừa sai như giáo sỹ Đắc Lộ, sự đóng góp của tín hữu nho gia đã là một trong những yếu tố giải thích sự tương đối thành công của việc rao giảng Tin mừng. Thứ ba, các nhà truyền giáo tương đối thành công nơi giới nông dân nghèo khổ, đương bị áp bức và luôn ở trong một tình trạng gần như tuyệt vọng nên "vớ đâu bám đó." Lẽ dĩ nhiên, đây chỉ là bước đầu. Bởi vì Thiên Chúa làm việc qua mọi dấu chỉ; biến đổi tâm thức của những con người chất phác thành những liệt sỹ, lý tưởng. Theo chúng tôi, chính do sự tác động của Thánh Linh đã biến đổi những người nhập đạo "vì miếng cơm manh áo" thành những người chiến sỹ đầy nhiệt huyết của đức Kitô, y hệt như Thánh Linh đã tác động nơi các tông đồ, khiến những người nhút nhát sợ sệt thành những chiến sĩ gan dạ, can trường; những người dốt nát thành những nhà thông thái; những người tham quan tham vị thành những thánh nhân từ bỏ mọi vinh hoa phú quý. Chính vì thế mà chúng ta có thể nói, kết quả như vậy không thể do "sự khôn ngoan" của các nhà truyền giáo biết chọn lựa "những người cục mịch dốt nát." Bởi nếu Giáo hội chỉ dựa vào một lối tuyển chọn theo tiêu chuẩn như vậy, thì Giáo hội không thể sống còn, đừng nói đến tiến bộ. Nơi các thừa sai, chúng ta thấy họ

rao giảng Tin mừng cho mọi giới, không phân biệt giai cấp, và ngay cho cả các tu sỹ của các đạo khác, như trường hợp nơi các thừa sai dòng Tên (Alexandre de Rhodes, Matteo Ricci, Roberto de Nobili, Michaele Ruggieri, vân vân). Sau nữa, sự việc phá hủy văn hóa nơi những người chưa hẳn ý thức, hay ít ý thức về tầm quan trọng của văn hóa không gây nên ảnh hưởng nặng nề như thấy nơi giới trí thức, hay những người ý thức được văn hóa của họ.

2.3. Thiên Chúa chi Thành hay Pháo Đài

Chúng ta trở lại với chính sách truyền giáo, nhất là vào thời kỳ Pháp thuộc, và với hào quang của văn minh Tây phương. Sau giai đoạn "phá đổ" thành lũy văn hóa của dân bản xứ, các nhà truyền giáo bảo vệ và phát triển đạo của họ. Một khi đã có một số "con chiên," các nhà truyền giáo bắt đầu thành lập các "họ đạo," hay giáo xứ. Một số vị có lẽ theo chiến lược "cô lập" những người "có đạo" bằng cách tách rời con chiên khỏi những người "ngoại đạo." Những "xứ đạo," "họ đạo" giống như những "biệt khu" (ghettos) hay "ấp chiến lược" được thiết lập, hoàn toàn trực thuộc dưới sự điều hành của các cha xứ (các nhà truyền giáo), với chiêu bài bảo vệ đức tin.

Một số xứ đạo này được thành lập (có lẽ) nhờ vào sự "giúp đỡ" của chính quyền thuộc địa, hay của quan lại người

Pháp hay nhất là quan chức Việt theo Pháp. Nhờ vào sự giúp đỡ này mà số ít các nhà truyền giáo (Pháp) được hưởng nhiều đặc quyền trong việc thiết lập các họ đạo, mua đất tậu đai, xây nhà xây cửa. Có vị quyền hành còn lớn hơn cả các quan chức địa phương. Chính vì thế mà giáo dân được che chở. Song cũng chính vì vậy mà hố xa cách, và thù hận giữa người ngoại giáo và tín hữu gia tăng. Một chính sách như vậy không những làm trí thức Công giáo cảm thấy mình như một người "ngoại lai" mà còn làm cho họ bị "dị hương." Hệ thống giáo dục của Giáo hội cũng rập theo hệ thống thuộc địa. Khi mà các chủng sinh (tiểu và đại) ít khi (hay không) được học về ngôn ngữ Việt, lịch sử Việt, vân vân, thì họ làm sao thấu hiểu được văn hóa của mình. Khi mà hàng giáo sĩ được dạy tôn thờ Tây phương với cái bã vinh danh, phú quý "đỗ cụ, làm cố, làm cha;" và thực tế hơn "được lợi cả đời này lẫn đời sau," mà lại "lợi gấp trăm gấp mười," "được cả thế gian lẫn thiên đường," thì ai cần biết chi đến cái khổ, nỗi cực, mối đau của dân chúng! Khi mà các trường học Công giáo biến thành những "lò" đào tạo tầng lớp "quý tộc," "phú ông," hay "thống trị," thì một xã hội công bằng xây trên nền văn minh Kitô giáo chỉ còn thấy trên sách vở và miệng lưỡi của hàng tu sĩ. Không ngờ câu thơ "tu là côi phúc, tình là giây oan" (Truyện Kiều, câu 2658) biến thành một châm ngôn tuyệt vời cho hàng giáo sĩ bản xứ. Nếu nhìn từ khía cạnh như vậy thì chương trình "truyền đạo" của các nhà truyền giáo Tây "quả thực thành

công!" Song nếu nhìn từ khía cạnh của sứ vụ thừa sai, một lối truyền giáo như vậy quả thật "đáng tiếc." Chúng ta không lấy làm lạ gì mà mặc dù với một con số lượng khả quan cả về giáo dân lẫn tu sĩ; mặc dù với những trường học đông đảo... mà Giáo hội Công giáo Việt Nam vẫn còn có cảm tưởng như những người bước bên lề của đất nước, vẫn còn sống (một cách sai lầm) trong cái mặc cảm tự cao vì là "đạo Tây," song lại rất tự ti mặc cảm với chính những "cố Tây."

3. Gia Nhập (Hội Nhập Văn Hóa) và Hội Nhập (Bản Vị Hóa)

Principium participationis et integrationis

Trong những đoạn trên, chúng tôi đã phân tích một số lý do làm cho công việc hội nhập, bản vị hóa bị gián đoạn, hay lạc đường. Mà lý do chính, không chỉ khác hơn là chính tâm thức thống trị, với nguyên lý đồng nhất, và chiến lược phá bỏ văn hóa địa phương. Trong những phần sau, chúng tôi xin bàn về những khả thể để tiến đến một công việc hội nhập, và nhất là để có thể đạt tới được một nền thần học bản vị. Cùng một lúc, chúng tôi nhận định là một nền thần học xây trên hội nhập văn hóa (inculturation) và bản vị hóa tuy là những bước quan trọng, song không phải và chưa thể là giai đoạn cuối cùng của nền thần học Việt. Trong phần này, chúng tôi xin trình bày một cách vắn tắt hai luận điểm: điểm thứ nhất về

yếu tính cũng như những đặc thù của hội nhập văn hóa và bản vị hóa; và luận đề thứ hai về những khó khăn của hai nền thần học trên.

3.1. Nguyên lý Gia nhập (Participio) của Hội Nhập Văn Hóa

Thần học hội nhập văn hóa do chính thánh Phaolô, nhà thừa sai tiên khởi, từng phát triển. Nền thần học này được thánh Augustin theo, và được các giáo sỹ dòng Tên áp dụng để rao giảng tin mừng tại Á châu, Nam Mỹ và khắp trên thế giới. Một nền thần học hội nhập văn hóa có những đặc điểm sau:

- Thứ nhất, nền thần học này áp dụng nguyên lý gia nhập (principle of participation). Hay nói theo ngôn ngữ Việt, nền thần học này áp dụng nguyên tắc "nhập gia tùy tục, nhập giang tùy khúc."

- Thứ tới, phương thế gia nhập của nền thần học này theo mô thức "mặc vào bộ áo" của người bản xứ. Nền thần học hội nhập chủ trương phải nói ngôn ngữ của thổ dân, phải dùng chính những nghệ thuật của họ để biểu tả tâm tình, niềm tin, tư tưởng, và áp dụng nghi lễ địa phương để phụng Thiên. Nói một cách chung, hội nhập văn hóa đòi hỏi vị thừa sai phải trở thành như người bản xứ, với đức tin của mình, và không mang cái "tội" của người bản xứ theo đúng gương:

"Đức Kitô trở thành người, như tất cả mọi con người khác, trừ tội lỗi."

- Tiếp theo, các thừa sai chấp nhận lễ nghĩa, luân thường đạo lý của người bản xứ và dùng chúng như những công cụ hữu ích để công bố, giải thích cũng như quảng diễn tin mừng. Như thấy nơi Ricci và Nobili, các ngài đã dùng hoặc tư tưởng Nho giáo hay Ấn giáo, ngôn ngữ văn chương kinh điển cũng như lối suy tư của người trí thức Tàu (Ấn) để viết sách rao giảng và giải thích tin mừng.

Như chúng tôi đã xác định ưu điểm của nền thần học hội nhập văn hóa, nên không cần phải lập lại nơi đây. Trong đoạn này, khi nêu ra những khó khăn của của sự hội nhập, chúng tôi không có ý phủ nhận giá trị của nó. Ngược lại, mục đích chính vẫn là qua sự hiểu biết những ngăn trở, chúng ta có thể tránh được những khuyết điểm của quá khứ, để tiến tới một nền thần học hội nhập theo đúng nghĩa, một nền thần học mà chúng tôi gọi là thần học bản cách.

Như chúng ta dễ dàng nhận ra, nền thần học hội nhập văn hóa như trên gặp rất nhiều trở ngại, nếu không giám nói khó thể thực hiện, vì rất nhiều lý do. Sự xung đột về ý hệ, cũng như những hiểu lầm tai hại dẫn tới vụ án nghi lễ thời Khang Hy, rồi việc cấm đạo, cũng như sự việc trục xuất các thừa sai thời Dung Chính. Sự xung khắc giữa giới tu sỹ Phật

giáo với các nhà truyền giáo, phản ứng bất lợi của nho gia cũng như của thái độ của chính các nhà truyền giáo, tất cả đều phát xuất từ tâm thức bản vị, từ sự ngộ nhận về bản chất của văn hóa, và từ sự hiểu biết một chiều về nền đạo nghĩa của mình. Như ở bên Trung Hoa, chúng ta cũng thấy những phản ứng tương tự thời Tự Đức, Minh Mạng, nơi giới nho học Việt (Phong Trào Văn Thân), và nơi các nhà truyền giáo. Để hiểu thêm về lý do của sự xung đột trên, chúng tôi xin được đưa ra một vài nguyên nhân như sau:

Thứ nhất, về phía các nhà truyền giáo, họ không thể chấp nhận hạ mình xuống ngang hàng với một nền văn hóa thấp kém hơn văn hóa của họ. Họ khó mà có thể tôn trọng, càng không thể tuân theo một nền đạo đức, phong tục, hay luật lệ đi ngược với đức tin, với nền luân lý của họ. Họ sẽ khinh để nghi lễ của người bản xứ cho là "múa rối," "làm kịch," "thiếu thành tâm." Và ngay khi nếu học tiếng bản xứ, họ học không phải vì kính trọng, hay vì chấp nhận giá trị, cái hay, cái đẹp của ngôn ngữ, song mục đích chỉ lấy ngôn ngữ địa phương để giảng dạy (bởi lẽ người bản xứ không đủ "thiên tư" để học ngôn ngữ của họ.

Chính vì vậy mà sự việc "khoác lên mình" cái áo của người bản xứ chưa và không thể nói lên được tinh thần hội nhập theo đúng nguyên lý "tham dự." Chúng ta chỉ có thể tham dự vào, nếu chúng ta cũng chỉ là một phần (part) của

cái xã hội nào đó mà thôi. Vậy thì, ngay cả khi chấp nhận hội nhập, họ vẫn chủ trương là làm thế nào để dân ngoại có thể tham dự vào cái đạo của họ, chứ không bao giờ nghĩ ngược lại, làm thế nào để tham dự vào xã hội bản xứ.

Một lối hiểu như vậy phát xuất từ sự hiểu "trệch" về bản tính của Giáo hội. Các nhà truyền giáo nhìn đạo Chúa như một thế giới hoàn toàn nằm bên ngoài thế sinh của con người, giống như một hành tinh xa cách, mà để có thể sống trên đó, chúng ta phải rời khỏi trái đất. Tương tự, họ coi Giáo hội là một tổ chức có phẩm trật (hierarchy), đẳng cấp, giai cấp trên dưới rõ ràng. Do vậy, Kitô hữu cũng có phẩm trật, y hệt phẩm trật thấy trong truyền thống Do Thái. Người ngoại "trở lại" lẽ đương nhiên ở trật dưới. Chính vì thế mà nếu người bản xứ được tham dự, thì cũng chỉ là một lối tham dự của bà cụ già nhặt miếng bánh vụn rơi xuống gầm bàn từng dành cho chó mà thôi. Không cần phải nói nơi đây, các nhà truyền giáo thời đó đã hiểu sai. Họ chưa nhận ra Giáo hội như là một nhiệm thể Kitô (corpus Christi) mà mỗi con người (không phân biệt chủng tộc, màu da, ngôn ngữ, và cả tôn giáo theo hiến chế Lumen Gentium) đều là những bộ phận (parts).

Một sự hội nhập theo kiểu trên thực ra chỉ là một chiến lược "đi với Bụt mặc áo cà sa, đi với ma mặc áo giấy." Và do đó dễ bị hiểu lầm. Giới trí thức Trung Hoa đã mạt sát các thừa sai cho họ là thiếu thành thật. Mà thực vậy, khi mới bắt đầu

công việc truyền giáo, Ricci đã coi việc hội nhập văn hóa chỉ là một chiến lược. Chính vì coi việc hội nhập chỉ là một phương tiện, hay một chiến lược, mà Ricci đã dễ dàng chấp nhận Phật giáo vào lúc đầu. Việc linh mục từng cạo đầu, vận áo cà sa, giao hữu với các sư sãi cũng như việc ngài liên đới với Nho gia để phê bình Phật giáo về sau này, nói lên lối suy tư này. Tương tự, sự kiện tiên sinh đánh giá quá cao vai trò của giới tu sĩ Phật giáo đời nhà Minh-Thanh, là do nhận thức chưa đầy đủ và quá vội vã của ông về xã hội Trung hoa. Tại vùng quê (khi mới bước chân tới Đại lục), Ricci dễ dàng thấy ảnh hưởng của sư sãi nơi quần chúng. Tuy nhiên, sau một thời gian dài, khi nhận ra chính nho gia mới giữ một vai trò quan trọng hơn cả, và chỉ qua giới quan lại nho gia, mới có thể có dịp vào Kinh triều kiến hoàng đế, thì tiên sinh cởi bỏ Phật y, đổi mặc lễ phục của nho gia, để râu và học kinh nghĩa của họ.

Lối nhìn coi văn hóa, ngôn ngữ... chỉ là một công cụ cũng thấy nơi giới thống trị. Các nhà trí thức quan lại bản xứ cũng có cùng một tâm trạng như vậy. Thế nên, nếu họ đã có công cụ, mà công cụ lại cao minh hơn, thì tại sao họ lại phải bỏ nó để chọn một công cụ khác thấp kém hơn? Khi mà nho gia ở địa vị cao sang, với quyền thế, với một sức mạnh quân sự đè bẹp các nước lân bang, họ không thể chấp nhận bất cứ một nền văn hóa nào cao hơn họ. Họ không cần phải học ngôn

ngữ nào khác, ngoài chính ngôn ngữ của họ. Vua Khang Hi nổi giận, không phải chỉ vì sự việc khâm sứ Tòa thánh không tuân lệnh vua, mà chắc hẳn bởi sự vua vẫn cho rằng những người phương tây, trừ một số xảo thuật, vẫn kém xa người Tàu, thế mà giám cấm nghi lễ Tàu, giám khinh thường nền đạo đức của Tàu, vân vân. Trong một niềm xác tín như vậy, giới nho gia vẫn khư khư ôm lấy cái đạo thánh hiền mà họ cho là tuyệt đối. Khi mà đối với họ, đức Khổng Tử là "vạn thế sư biểu," và lời huấn đạo của ngài còn hơn "khuôn vàng thước ngọc," thì những quan niệm của những "lục nhãn bạch quý" quả thật vô tích sự, múa gậy vườn hoang.

Quan trọng hơn cả, đó chính là tâm thức cá biệt, phát sinh từ những thể sinh khác biệt, nhất là khi độ khác biệt này quá rộng đến độ không thể hòa giải. Những thí dụ điển hình về sự khác biệt giữa tâm thức người Trung hoa và lối nhìn của người Tây phương mà các nhà thần học Tây phương cố ý bỏ quên, mà các nhà thần học Trung hoa không thể khắc phục, nói lên cái khó khăn này. Đó là sự khác biệt về cách sống, về lối nhìn siêu hình, về mặt thế, về vai trò của con người, vân vân. Làm sao chúng ta có thể áp dụng một nền thần học sát nhập, hay hội nhập để giải quyết chúng?

Chính vì những lý do trên mà các nhà thừa sai, ngay khi chấp nhận hội nhập văn hóa, họ vẫn coi đó chỉ là một chiến thuật (strategy) hay một công cụ để có thể "chiến thắng."

Matteo Ricci có lẽ vấp phải lỗi lầm này, khi ngài nghĩ nhiều đến con số lượng của những người được rửa tội. Đắc Lộ cũng phạm vào một lỗi tương tự. Mà ngay cả Giáo hội của người bản xứ cũng không tránh khỏi những vết lầy của những người đi trước, đó là những trở ngại ngay từ tâm thức, từ tâm lý tới phương pháp và ngay trong chính mục đích.

3.2. Nguyên lý Hội nhập (Integratio) của Bản vị hóa

Lẽ tất nhiên, ngay cả khi mà các thừa sai không còn coi hội nhập văn hóa chỉ là một phương thế nữa, hội nhập văn hóa mà Ricci áp dụng vẫn không còn thích hợp cho ngày nay. Không phải vì sự biến đổi của xã hội, mà vì lỗi hội nhập văn hóa này chưa thể đi sâu vào trong lòng dân tộc Á châu, chưa thể chìm xuống nằm vào vùng tiềm thức của người Á. Một người khách có thể tham dự (tham gia) song không dễ chi hội nhập. Nói một cách khác, hội nhập văn hóa theo kiểu tham dự chỉ vạt vờ trên mặt nước như bột xà phòng (sà bông). Nó biến nền thần học (Giáo hội) địa phương thành một hiện tượng "kỳ quặc," giống hệt như bác Tèo nhà quê xúng xính trong bộ lễ phục của Tây phương. Ngược lại, nó cũng khiến các thừa sai giống như Cabot Lodge trong bộ quốc phục khăn lương áo đồng của ta. Bác nhà quê thay vì trở lên như "ông" Tây, lúng ta lúng túng cảm tưởng mình "nửa người nửa ngợm;" mà các

thừa sai cũng chẳng khác hơn, họ có cảm giác như "nửa đười ươi."

Các nhà thần học Á châu hiện nay thâm kiến về những khó khăn trên khi họ đi xa hơn, không những đòi buộc phải hội nhập văn hóa, mà còn phải bản vị hóa Kitô giáo. Thần học bản vị hóa nhằm giải quyết nhưng vấn nạn tâm linh, tâm lý, cũng như những điều kiện căn bản của xã hội. Trong phần này, chúng tôi đặc biệt thảo luận lối nhìn của hai thần học gia Việt, Phan Đình Cho và Vũ Kim Chính. Hai ông gọi nền thần học này là thần học trong nguồn mạch (theology in context), tức một nền thần học phát khởi từ chính nguồn mạch lịch sử, văn hóa, ngôn ngữ cũng như điều kiện kinh tế, xã hội, chính trị, văn vân, của một dân tộc. Một nền thần học như vậy không phải từ ngoài đi vào, tham gia vào cuộc sống dân tộc này, song là từ chính thể sinh của dân tộc. Đó là một thần học "nội tại" dựa trên nguyên lý "biến thành một thể" (integratio). Nói theo Phan Đình Cho, nền thần học này đòi hỏi sự tự chủ của mỗi cộng đồng tham dự. Giáo hội địa phương không phải là một phụ thuộc của La Mã, song là một Giáo hội độc lập ngang hàng với La Mã. Chúng tôi xin tóm lại những đặc tính của nền thần học bản vị hóa như sau:

Thứ nhất, căn bản nguyên lý của bản vị hóa xây dựng trên cái gọi là bản ngã (subject), hay cái ngã tập thể (collective subject) của một dân, một tộc, hay một nhóm

chủng tộc. Đối với những người chủ trương bản vị hóa, một cuộc hội nhập văn hóa theo đường lối của Matteo Ricci, hay Alexandre de Rhodes vẫn chưa đủ, bởi lẽ tuy dùng ngôn ngữ bản xứ, tuy áp dụng nghi lễ cổ truyền, song nội dung của tín lý, thể sinh của người Tây phương, lối diễn đạt của một nền văn hóa xa lạ vẫn không thể làm người bản xứ hiểu, đừng nói là chấp nhận. Nói cách khác, khi mà thể sinh rất xa cách (như trường hợp giữa Nhật, Tàu và Âu Mỹ), thì cho dù có dùng ngôn ngữ, nghi lễ, tập tục bản xứ, người bản xứ vẫn không thể hiểu được nội dung của sứ điệp. Nhà thừa sai, cho rằng hết sức cố gắng, ông cũng không thể từ bỏ cái thể sinh của ông, cái nguồn lịch sử, cũng như văn hóa và lối suy tư của mình. Để hiểu và chấp nhận sứ điệp, thần học bắt buộc phải đi xa hơn là một công cuộc hội nhập văn hóa. Nói cách khác, thần học phải bắt đầu ngay từ chính mình, chính cái ngã (ego) đương ý thức được thể sinh của mình, như thấy trong chủ trương của thần học giải phóng tại Nam Mỹ, khi họ bắt đầu với một chương trình "tự thức" (conscienciacio). Và như thế, nhà thừa sai phải là chính những người bản xứ. Bởi vì chỉ có họ mới ý thức được cái ngã của họ. Do đó, chính vào lúc khi mà mỗi người ý thức được chủ thể, hay bản vị (subject), tức vai trò chủ nhân của mình như thấy trong biện chứng chủ-nô của Hegel, thì lúc đó mới có bản vị. Ý thức được bản vị tức nhận ra được cái vị thế làm chủ của bản ngã. Bản vị nơi đây không chỉ bao gồm cá nhân tức tự ngã, song còn cả cái bản vị

tập thể, tức tộc ngã, quốc ngã, vân vân. Chính vì vậy, thể sinh của bản vị không chỉ bao gồm thể giới hiện tại, mà cả truyền thống (tức thể giới quá khứ hay vãng thế) và thể giới tương lai (lai thế).

Thứ tới, bản vị hóa áp dụng nguyên lý của hội nhập (integratio), hay đúng hơn, nguyên lý của "biến hành một thể" (ut unum sint). Tất cả mọi Kitô hữu (và tất cả mọi cộng đồng Kitô hữu) đều là một bản ngã biểu hiện Kitô tính. Nói theo Công Đồng Vatican II, tất cả đều nằm trong, hay cấu thành nhiệm thể của đức Kitô. Trong một mạch văn như vậy, thần học bản vị bắt đầu với ý thức về bản ngã, và tiếp tới là một ý thức về nguồn mạch ảnh hưởng tới bản ngã, và sau cùng tới cái ngã chung, tức tộc ngã (hay Việt ngã nơi đây), hay quốc ngã. Mà cái ngã đó phản ảnh qua lối sống, cách suy tư, phương thế tổ chức, ngôn ngữ, vân vân của con người. Chính vì thế, để khám phá (hay phát hiện) cái ngã chung, chúng ta bắt buộc phải chú ý tới văn hóa, nguồn mạch, truyền thống... của mỗi địa phương. Thần học gia Phan Đình Cho nói rất đúng về vấn đề này khi ông bàn về thần học Á châu: "Chính bởi vì tất cả mọi nền thần học đều cần thiết nằm trong mạch nguồn và có tính cách địa phương, y hệt như mạch nguồn xác định cả phương pháp lẫn chương trình của mọi thần học, nên cần phải trình bày một cách ngắn gọn nguồn

mạch văn hóa-tôn giáo và xã hội-chính trị của Á châu và vạch ra những thách đố của chúng cho thần học Á châu."

Từ những nhận định trên, chúng ta thấy, trọng điểm của nền thần học bản vị bao gồm: Thứ nhất, thần học gia phải tìm ra cái bản ngã chung. Mà để tìm ra cái tộc ngã này, chúng ta phải phát hiện tâm thức chung (hay tiềm thức, tiền tiềm thức) mà Hoàng Sĩ Quý gọi là "đại ký ức." Tiềm thức chung diễn tả cái ngã cộng thể (collective subject, hay mass consciousness) tức "tầng nền tâm hệ Việt" hay là "tầng lớp tiền ý thức không những bắt rễ từ lịch sử xa xôi, nhưng luôn cộng tồn, và tiếp tục trong mỗi hành vi ý thức." Thứ tới, thần học bản vị phải đào bới tìm ra những vấn đề chung (những đau khổ áp bức, bất công chung, những nguyên nhân chung, những điều kiện chung, vân vân) của dân tộc, đất nước, hay cả một khối người ảnh hưởng tới cái bản ngã này. Trong lối nhìn này, ta thấy các nền thần học như thần học giải phóng tại Á châu (Aloysius Pieris, Vũ Kim Chính, Phan Đình Cho, Song Choan-seng tức Tống Quyền Sinh), thần học dân chúng (hay tiện dân, Minjung, Đại hàn), thần học bị đè nén, hay thần học bên lề của Đài Loan, thần học tranh đấu (Phi luật tân), vân vân, tất cả chỉ là những biểu hiện của nền thần học bản vị. Thứ ba, thần học bản vị đòi hỏi lại vai trò chủ nhân, chống lại lối nhìn thần học theo nhãn quan Âu châu, hay Tây phương, hay da trắng. Nói cách khác, thần học bản vị chủ động trong

vai trò giải thích, phát triển cũng như hoàn thành tin mừng theo nhu cầu, sở thích, tâm tình, vân vân của người bản xứ. Như thế, nền thần học bản vị không giải thích Thánh Kinh theo lối nhìn của Do thái hay Âu châu, hay lấy Thánh Kinh để an ủi những nỗi đau khổ của họ. Ngược lại, thần học bản vị lấy chính cuộc sống của người dân để hiểu lời Chúa; lấy chính ngôn ngữ của họ để rao giảng tin mừng; lấy chính tâm tình, cảm giác (nghệ thuật), nghi lễ của họ để diễn tả tình yêu Thiên Chúa, và tình yêu của họ đối với Ngài; lấy chính những nền đạo đức của mình để hoàn tất nước Ngài. Nói tóm lại, họ dùng chính thể sinh của họ để phát hiện Kitô, để hiệp thông hoàn tất sứ mạng cứu chuộc (soteriology), và để đối diện với Thiên Chúa. Vậy nên Thiên Chúa không chỉ là Chúa, Đấng ngự trên Trời, mà là chủ gia đình, (Chúa là Cha, theo Bùi Văn Đọc), mà còn là trọng tâm của gia đình (Chúa là Mẹ theo Kim Định), mà còn là tộc, là tông (Chúa là anh cả, gìn giữ tông đường, theo Phan Đình Cho) trong cái gia đình của người Việt chúng ta.

3.3. Những Khó khăn của Hội Nhập Văn Hóa và Bản Vị Hóa

Một nền thần học bản vị, tuy trung thực hơn với Tin mừng, và tuy có thể đáp ứng được những đòi hỏi của giáo hội địa phương, song vẫn chưa thể hoàn toàn hội nhập. Chúng ta

nhận ra những khó khăn không chỉ từ tâm lý, song từ chính thể sinh như sau:

Một khi nhấn mạnh tới bản vị, và một khi hoàn toàn dựa vào văn hóa của mình, chúng ta không dễ tiếp thu những quan niệm, lối sống hay đạo lý mới từ ngoài. Khi coi bản ngã như trung tâm, nền thần học bản vị dễ đi vào con đường đối lập với Giáo hội La mã, cũng như khó tương thông với các giáo hội địa phương khác. Chính vì sự cách biệt và khác biệt giữa các nền văn hóa (incommensurability), mà một hòa giải khó có thể thực hiện. Thế nên, chúng ta dễ "ngựa quen đường cũ," trở lại với tâm thức sát nhập. Văn hóa mạnh sát nhập văn hóa yếu; văn minh lấn áp một cách dễ dàng các nền văn hóa cổ truyền. Sự hội nhập vẫn theo một luận lý của đồng nhất, tức theo nguyên lý của thống trị.

3.4. Bản Vị Hóa và Việt Thần

Trong trường hợp áp dụng bản vị hóa vào trong công cuộc xây dựng thần học Việt, chúng ta phải đối diện với những vấn nạn như:

- Thứ nhất, một nền thần học bản vị, dẫu rằng phát sinh từ một nền văn hóa đa nguyên và đa tính, vẫn phải dựa trên một nền tảng. Nền tảng này hoặc là bản ngã (ego), hay bản ngã tập thể (tức tộc ngã, hay quốc ngã). Trường hợp Việt Nam, khó khăn là làm sao xác định cái Việt ngã này? Chúng ta

đã có bản ngã đó chưa? Chúng ta đã có một Việt ngã (Viet-ego) chưa? Hay bản ngã Việt chỉ là một tổng hợp của một số ý hệ của Tàu, Ấn Độ và Tây? Hoặc nói một cách thô lỗ hơn, bản ngã đó chỉ bao gồm những tạp nhạp (chứ không phải những tinh hoa) của các nền văn hóa trên... Quá hỗn tạp đến độ chính chúng ta cũng không rõ cái bản ngã đó có đặc tính gì. Chính vì vậy mà tiềm thức hay đại ký ức tập thể được Hoàng Sĩ Quý nhắc tới chưa hẳn nói lên được bản ngã Việt, đừng nói đến cái bản ngã siêu việt của Việt tộc. Thực tế cho chúng ta thấy, tiềm thức, hay đại ký ức này chỉ là một ký ức hỗn tạp (gồm nhiều văn hóa Hoa, Ấn không theo một nguyên lý cố định nào, một tâm thức chung nào, vân vân). Và nếu đa tạp, hay hỗn tạp, thì làm sao chúng ta có thể nói đến bản vị, bản ngã? Bởi lẽ, bản là căn bản, là đặc thù, là duy nhất. Như thế, hỗn tạp, đa tính không thể biểu hiện được cái bản vị Việt, tức Việt ngã. Khi nói tới Việt ngã, chúng ta nói tới cái gì chung của người Việt (tức Việt tính, Việt hồn, Việt linh...), và duy nhất cho người Việt (tức khác biệt với bản chất của các dân tộc khác). Nếu bản ngã Việt cũng giống bản vị Hoa, bản vị Ấn, và ngày nay bản vị Nga, bản vị Mỹ, vân vân, thì đó không thể được coi là "bản," là "vị." Nói cách khác, cái đại ký ức, cái tiềm thức mà Hoàng tiên sinh nhấn mạnh, không thể, và cũng chưa có thể là bản ngã Việt.

- Thứ hai, cho rằng chúng ta có bản vị Việt, thì nó vẫn theo nguyên lý của bản và vị. Bản đòi hỏi một ý thức về mình, khẩn định chính mình. Bản cũng đòi hỏi rằng tất cả thể sinh (và các hệ giá trị) phải quy tụ về chính mình, và xây dựng trên chính mình. Trong một mạch nguồn như vậy, bản vị hóa vẫn không thể tách rời khỏi cái lối nhìn sát nhập, bởi lẽ nó vẫn dựa theo nguyên lý thống trị và đồng hóa. Khi mà chúng ta lấy cái bản ngã của mình làm trung tâm, làm cái mốc bất dịch, thì dẫu dù có dùng những danh từ hoa mỹ hơn như tổng hợp, đồng nhất, hay "hội nhập văn hóa," linh hồn của chúng vẫn chỉ là một lối sát nhập, thống trị các nền văn hóa khác. Do đó, chiêu bài bản vị hóa mà các nhà thần học của thế giới đệ tam đương phát động có thể là một phản ứng tâm lý chống lại trục Âu (Eurocentrism), trục Mỹ (trường hợp thần học giải phóng tại Trung Nam Mỹ). Như thấy trong trường hợp Việt Nam, chúng ta không chỉ dị ứng với các trục Tây mà còn cả với trục Tàu (Sinocentrism). Chúng ta muốn tự đưa mình lên, và khẳng định chính mình để có thể có một trục Việt, hay trung tâm Việt (Viet-centrism). Nói một cách cụ thể hơn, chỉ trong một mạch văn của sự bị thống trị, đè nén, khinh thị (bởi một thế lực ngoại tại chính trị, kinh tế và văn hóa nào đó), chúng ta mới thấy nền thần học bản vị xuất hiện.

Song một nền thần học như vậy vẫn không thể giải quyết một cách thỏa đáng những khó khăn của nền thần học

sát nhập. Bởi lẽ, tâm thức của chúng ta vẫn chưa đạt tới được mức độ của hội nhập, song còn nằm trong sát nhập, và lối tư duy của chúng ta vẫn theo luận lý của đồng nhất. Chúng ta tự hỏi, nếu nước Việt là một cường quốc không bị Tàu, Tây (và Mỹ cũng như Nga) đè nén, thử hỏi chúng ta có cần học tiếng của họ, theo luật lệ của họ, và nghiên cứu nền khoa học kỹ thuật của họ hay không? Hay là chúng ta cũng lên mặt dậy đòi như đã từng đối xử với Chiêm Thành và Cao Miên, và hiện nay với những dân tộc thiểu số?

Quan trọng hơn cả, nếu sự đè nén, áp bức, bất công, vô nhân... không đến từ ngoài, song hạn hữu ngay tự chính cái xã hội Việt, và do người Việt tạo ra, thì nền thần học bản vị, và hội nhập văn hóa sẽ vô nghĩa. Nếu văn hóa truyền thống của chúng ta chỉ là một loại văn hóa độc tôn, độc vị, và bất động, thì một sự hội nhập văn hóa chắc hẳn không thể tạo ra những giá trị mới. Nói rõ hơn, ngay khi đã tìm lại được cái ngã chung, và ngay khi chúng ta áp dụng văn hóa của mình để hiểu những trào lưu tư tưởng ngoại lai, thì xã hội, con người Việt vẫn không thể đạt tới được viên mãn. Ngay cả khi không còn bị ngoại bang, thế lực bên ngoài, hay một ý thức hệ nào đó thống trị, chúng ta vẫn sống trong tình trạng nô lệ do chính mình gây ra. Nói chung, nếu một khi thần học bản vị hóa không thể giải quyết được các vấn nạn căn bản của người Việt, thì nó sẽ vô ích, nếu không nói là thừa thãi.

4. Bản Cách Hóa

Principium communionis

"Thầy là cây nho, các con là ngành."

Vậy thì, một nền thần học chân thực không phải là một nền thần học sát nhập. Mà ngay cả một nền thần học dựa trên hội nhập văn hóa, hay bản vị cũng chưa đủ để nói lên yếu tính của Kitô giáo, càng không thể nói lên yếu tính của một tộc, một dân, nếu lối tư duy của chúng ta vẫn theo luận lý của đồng nhất, và nếu phương thế chính vẫn là sát nhập. Nếu không từ bỏ lối tư duy trên, thì sứ mệnh truyền bá tin mừng vẫn chỉ là một lối "giảng đạo," chứ chưa phải là "truyền đạo."

Một nền thần học hội nhập thực sự, không phải là bản vị hóa như Giáo hội Trung hoa đã theo với chiêu bài "Hoa hóa Kitô giáo," hay "giáo hội ái quốc." Hội nhập theo đúng nghĩa phải là một tổng hợp một cách biện chứng yếu tính của Kitô giáo với yếu tính của văn hóa Việt. Nói một cách cụ thể hơn, giống như một cuộc hôn nhân, hội nhập phải là một cộng thông (communion), và Giáo hội Việt phải là kết tinh của một cuộc hôn nhân như vậy. Chính vì thế mà khi bàn về truyền bá đức tin, chúng tôi hiểu "truyền" theo mạch văn của truyền giống (truyền tông hậu đại, cha truyền con nối), truyền sức, truyền công lực (như thấy trong văn chương võ hiệp), và một phần nào theo nghĩa truyền chức vị. Chúng ta chỉ có thể

"truyền" nếu chúng ta có giống, có lực, có vị... tức có cái gì của chính chúng ta. Đây là lý do chính yếu của việc chúng tôi áp dụng thuật ngữ bản cách hóa thay vì bản vị hóa. Bởi vì, khi truyền "giống" tức là truyền "cách vị." Những người cùng tông "không giống lông cũng giống cánh." Nói cách khác, chỉ khi được "truyền" đạo, người Việt chúng ta mới "có" đạo, và trở thành "cùng giống" tức một người Kitô hữu song vẫn giữ "cái lông," "cái cánh" Việt. Chúng ta thành những cành cây, cùng với những cành cây, lá cây khác "hợp thành" một Giáo hội Công giáo, với đức Kitô là thân cây, là nguồn sống.

Sự truyền công lực (như thấy trong các truyện kiếm hiệp) không chỉ truyền lại một nền đạo lý, song tất cả sinh mệnh. Chính nhờ vào cái sức, cái công lực này mà chúng ta mới có thể trở thành một con người tráng kiện, đủ lực để tự túc tự cường. Hiểu như vậy, truyền đạo tức làm người được truyền có đạo, tức cộng thông vào chính trong Đạo. Song cái đạo này phải làm họ sống, tăng thêm sức lực, cũng như giúp họ đạt tới một cuộc sống hoàn thiện. Thực thế, người ta chỉ theo đạo hay học cái đạo nào có thể giúp họ (2) giải quyết vấn đề, (2) tăng thêm sức lực để đối phó với những vấn nạn, (3) hay tạo cho họ hạnh phúc vĩnh cửu.

Nếu hiểu theo nghĩa này, một nền thần học hội nhập văn hóa, bản vị hóa đích thực phải đáp ứng được những nhu cầu mà chúng tôi vạch ra ở trên. Và để thành công, thần học bản

cách hóa phải bắt đầu với hội nhập, tìm ra bản vị (Việt ngữ), song thẳng tiến tới một Kitô cách thành người Việt Kitô hữu. Như vậy, bản cách hóa nhằm tránh những khó khăn nan giải của sự hội nhập văn hóa, cũng như cái nguy cơ dễ biến thành cục đoman của thần học bản vị như chúng tôi đã trình bày ở trên. Chúng tôi thâm tín rằng, chỉ khi nào đạo Kitô của chúng ta có thể giải quyết được những vấn nạn căn bản của con người Việt, khiến họ thành một con người toàn bích theo hình ảnh của Chúa, lúc bấy giờ sứ mệnh Kitô hữu của nhà thừa sai mới trọn vẹn. Làm con người toàn vẹn, tức là làm con người có nhân cách, và thiên cách.

Để làm sáng tỏ vấn đề, chúng tôi xin được nói thêm đôi lời về thần học bản cách. Thần học bản cách không xây dựng trên nguyên lý sát nhập, hay tham gia, song trên nguyên lý cộng thông (principle of communion), tức là một tham dự đích thực, như thấy trong nhiệm tích Thánh Thể, và trong Giáo hội sơ khai (Tông Đồ Công Vụ). Thần học bản cách không chỉ khôi phục vai trò của con người (nhân cách) như thấy trong thần học giải phóng, mà còn thẳng tiến con người thành hình ảnh của Chúa (thiên cách), thành những phần tử trong gia đình Kitô.

Khi dùng chữ bản cách vào trong thần học Việt, chúng tôi muốn nói đến con người Việt nhân cách (Vietnamese person). Một con người Việt nhân cách bao gồm các đặc tính:

(1) thứ nhất đó là con người nhân cách, tức một con người xứng đáng là con người; (2) thứ hai, người Việt nhân cách ngoài tính chất chung của con người, còn phải có tính chất tất yếu, đặc thù của người Việt (tức tính cách hay tư cách Việt). Nói cách khác, con người Việt có nhân cách không hẳn giống nhân cách Tàu, và càng không hoàn toàn giống nhân cách Tây. Bởi lẽ nhân cách không thể bắt chước, mà phát sinh từ chính cuộc sống "tu thân, luyện trí" trong thế sinh của Việt. (3) Theo nghĩa này, con người Việt nhân cách nói lên con người mẫu mực, quân tử của xã hội người Việt, và chỉ của xã hội Việt. (4) Người Việt khi được truyền đạo, họ không những ý thức được Việt cách của mình, mà còn có thiên tính. Do đó, họ không được phép đánh mất cái Việt cách của họ.

Nếu hiểu như vậy, khi nói đến thần học bản cách, chúng tôi muốn nói đến một nền thần học giúp con người trở lên hoàn thiện, song vẫn là người, và đó là người Việt hoàn thiện. Và như vậy, chúng ta thấy thần học bản cách phải bắt đầu với thần học bản vị, thần học hội nhập văn hóa, song cùng lúc phải vươn lên để tránh không rơi vào những nguy cơ và khó khăn của các nền thần học trên.

5. Kết Luận

Ecclesia catholica

Khi chủ trương nền thần học bản cách, và khi nhận định rằng, nền thần học này như là một tổng hợp biện chứng của hai nền thần học dựa trên hội nhập văn hóa và bản vị, chúng tôi không đi xa hơn những kết luận của Công đồng Vatican II, hay của chính Giáo chủ Gioan-Phaolô II. Trong phần kết luận này, chúng tôi xin được phép lập lại một số nguyên tắc cũng như phương pháp của nền thần học nhân cách và tiếp đó, đưa ra một số suy tư về Giáo hội.

Thứ nhất, một con người theo đúng hình ảnh của Thiên Chúa, tức là một con người viên mãn, hay một con người với bản chất và những tác năng của một con người thực sự nhập thể và siêu việt, tức một con người theo mẫu mực (*homo integralis*) của đức Kitô.

Thứ đến, như là một hình ảnh, và là một chứng nhân, con người viên mãn là một con người tự chủ qua chính tác năng sáng tạo (lao động) của mình. Thiên Chúa dựng lên con người, nhưng chính con người tiếp tục và hoàn thành công trình của Ngài. Do đó, vai trò chủ (tự chủ) không có nghĩa là tách biệt khỏi, hay tạo phản chống Thiên Chúa như trường hợp Lucifer, hay các triết gia vô thần như Friedrich Nietzsche. Con người tự chủ, theo lối diễn tả của Immanuel Kant, tức là tự quyết định tôn theo luật của tự nhiên, tức luật của Chúa.

Mà tôn theo luật của Thiên (tự) nhiên, tức là tôn theo luật làm người theo hình ảnh của Chúa. Một con người như

thể chính là một con người mang nhân tính, song cũng mang siêu việt tính. Đó là một con người tự chủ, song có trách nhiệm xã hội. Đó là một con người có cảm tính, lý tính, ý thức được nhiệm vụ hiệp thông với Thiên Chúa để tiếp tục chương trình sáng tạo của Ngài. Đó chính là một con người theo hình ảnh của đức Kitô. Nói tóm lại, đó chính là một Kitô hữu đích thực. Một con người Kitô hữu đích thực như thế, chúng tôi gọi là người có nhân cách. Nếu hiểu Giáo hội như là một sự hiệp thông của Kitô hữu, và nếu hiểu công việc truyền bá tin mừng là một nghĩa vụ giúp mọi người biến thành Kitô hữu, tức là con người nhân cách, thì chương trình bản cách hóa phải là một trong những mục đích chính yếu của bất cứ Kitô hữu nào.

Hiểu theo mạch văn này, Giáo hội không phải là một hội đoàn, đảng phái, hay một tổ chức chính trị. Kitô hữu không giống những đảng viên, và "theo đạo," càng không có nghĩa như đi theo đảng, với những quy luật, hình thức, trật tự, lợi ích... cố định. Theo đạo theo đúng nghĩa phải là nhập đạo, theo nghĩa nhập thể. Nhập đạo tức biến thành một thành phần trong và của cơ thể. Như vậy, Giáo hội chính là một thân thể chung của tất cả mọi Kitô hữu, một thân thể mà đức Kitô là "tâm" tức trí, tim, tinh thần, và gốc lõi. Nói theo tâm thức Việt, giáo hội phải là một mái nhà chung cho tất cả mọi người con Thiên Chúa, gồm cả những đứa con hoang đường, lạc lối (những người có tội, có lỗi), ngoại đạo (chưa nhận ra Chúa),

hay dị đạo (các Giáo hội không đồng nhất với Kitô giáo như Hồi giáo), hay nhận ra Chúa một cách khác biệt (nhà thông thái Nicodemus, các nền triết học nhân bản như Nho học, Đạo học, Phật học). Hiểu như vậy, giáo hội phải là "cái nhà là nhà của ta" chứ không phải chỉ của một nhóm người nào đó, mà chúng ta chỉ được phép tá trợ qua đêm. Và nếu thành viên của Giáo hội, theo đúng nghĩa của Thánh Kinh, là những người con Thiên Chúa, tất cả đều có "quyền" được đức Kitô cứu độ. Nếu như là một thành phần của nhiệm thể Kitô, tuy "mỗi người một vẻ" song vẫn cùng cộng thông với nhiệm thể của Chúa (qua Thánh Linh) một cách "mười phân vẹn mười," thì chúng ta thấy sự khác biệt của mỗi nền văn hóa là lẽ tất nhiên. Và sự dị biệt này không mang nghĩa "ngoại," "lạc," hay "rối" đạo. Nếu hiểu theo mạch văn như vậy, thì việc rao giảng tin mừng không chỉ nên "theo" một quy thức cố định biến đổi mọi người thành một cộng đồng mặc đồng phục, nói cùng ngôn ngữ, biểu tả như nhau, và suy tư giống nhau." Tham dự vào nhiệm thể của đức Kitô không phải như thế. Một sự tham dự đích thực phải là một cộng thông vào cuộc sống của tha nhân như thánh Công Đồng Vatican diễn tả một cách rất trung thực: *"In fractione panis eucharistici de Corpore Domini realiter participantes, ad communionem cum Eo ac inter nos elevamur."* Nói cách khác, cộng thông này bao gồm hiệp thông và tâm thông theo biểu tượng của chính Thánh Thể Kitô, mà trong nhiệm tích Thánh Thể, mỗi người đều là

một thành viên, và trở thành hoàn thiện "cum Eo inter nos elevamur."

Tương tự, dân Chúa là người tham dự và cộng thông vào chính Kitô, vào chương trình cứu độ của Ngài. Mỗi Kitô hữu (theo nghĩa rộng) đều là một phần của thân thể Kitô; và Giáo hội bao gồm tất cả mọi thành phần, mà đầu của Giáo hội là chính đức Kitô. Hiểu như thế, Giáo hội Việt, chỉ có thể là Giáo hội Việt khi ý thức được nhiệm vụ, và hoàn thành nhiệm vụ giúp con người Việt trở thành một con người nhân cách, tức thành thánh, đồng thời cũng ý thức được sự tham dự vào thiên tính của mình.

PHỤ LỤC:

Bảng Phân Loại

	<i>Sát Nhập</i>	<i>Hội Nhập</i>	<i>Bản Vị</i>	<i>Bản Cách</i>
<i>Ý hệ</i>	Nhất nguyên	Nhất thần Đa ý, đa văn	Bản tộc trung tâm	Bản nhân
<i>Luậ n lý</i>	Đồng nhất	Đồng trí	Đồng lý	Đồng tâm

<i>Ngũ yên lý</i>	Thống trị Domin ation	Tham dự Particip ation	Hợp thông Integr ation	Tâm thông Comm union
<i>Hệ thống</i>	Đơn nhất Tập trung	Đơn nhất song đa dạng	Dân chủ Phân quyền	Cộng đồng
<i>Cơ cấu</i>	Kim tự tháp khoa học vững chắc	Hệ thái dương	Hệ nghị viện (Syno de)	Gia đình
<i>Giá o dục</i>	Quyền bính Kỷ luật	Vâng lời Trật tự	Đức tin Thần học căn bản	Tình yêu Thần học phục vụ
<i>Tâm m thái</i>	Tự mãn Tự tôn	Tự tin	Tự tín	Tự quyết

	Tự túc			
<i>Ngôn ngữ</i>	Mệnh lệnh Dạy, Truyền Ban phát	Kiến nghị Rao giảng Truyền bá	Đề nghị Đối thoại	Theo hoàn cảnh

Thụy Sơn Trần Văn Đoàn

Viện Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam, Washington, D.

C.

2001.

CHƯƠNG VI: HƯỚNG TỚI MỘT NỀN THẦN HỌC VIỆT NAM

1. Dẫn Nhập

Chương này đáng lẽ ra phải được phát triển một cách hệ thống thành một luận án, nhằm tới việc chứng minh và đặt nền tảng cho nền Thần học Việt Nam. Thế nhưng, ý thức được khó khăn của một luận án, cũng như giới hạn tri thức của mình, chương kết thúc của luận tập thần học này chỉ mang tính chất suy tư về một vài khía cạnh của thần học căn bản mà thôi. Theo tinh thần của Công Đồng Vatican II, và theo tinh thần của truyền thống Giáo Hội qua các huấn lệnh, chúng tôi nhận định là nền thần học luôn phải mở rộng, "nhật tân, nhật tân, hữ nhật tân," và trở thành một nền khoa học về sự tương quan giữa con người với Thiên Chúa và thế giới thần linh. Để được như vậy, bất cứ thần học gia nào cũng phải học hỏi sự khôn ngoan của nhân loại. Là một người Việt Kitô hữu, người viết bắt buộc phải suy tư về bất cứ nền tri thức nào liên hệ tới con người, và đặc biệt nền tri thức Việt. Bởi lẽ, thiếu các tri thức hiện đại, thiếu hiểu biết về Việt học, và không đủ kiến thức căn bản về Kitô giáo, chúng ta khó có thể xây dựng một nền khoa học thần học theo nghĩa khoa học đức tin (Karl Rahner).

Thiếu bất cứ một trong những điều kiện kể trên, thần học chỉ còn là những khóa giáo lý, hay là một môn sử học về tôn giáo, hay một môn tôn giáo học.

Chỉ trong một mạch văn như vậy, chúng tôi suy tư về thần học như là một trong những bộ môn khoa học căn bản nhất của con người. Và cũng chỉ như thế, các nhà thần học dễ dàng nhận ra rằng, bài viết của chúng tôi không nằm trong truyền thống thần học kinh viện, cũng không phải là những bài viết có tính cách "kỹ thuật, chuyên gia" như các luận văn về nghi lễ, phụng vụ, thuật rao giảng (homiletics), cách thể dạy giáo lý (catechetics), hay có tính cách suy diễn, giải thích (exegesis), thực dụng như bí tích học (một phần nào), giáo luật, mục vụ, vân vân. Những suy tư của chúng tôi, nếu được coi như là thần học, chỉ có thể nằm trong một khía cạnh nhỏ bé của nền thần học căn bản mà thôi. Đó là những suy tư về nguyên lý (principles) và luận lý (rational arguments) làm sáng tỏ một số nghi vấn, hay ngộ nhận về thần học, đặc biệt về những vấn đề liên quan tới (khái niệm) Thiên Chúa trong văn hóa Việt. Lẽ tất nhiên, nếu những suy tư này có thể giúp người đọc hiểu các giáo điều, hay dễ dàng chấp nhận giáo điều và các bí tích theo lý trí (trí khôn) của con người, đây cũng là một ước vọng nhỏ bé của tác giả. Chính vì thế mà chúng tôi chỉ nhắc về các bí tích (nhiệm tích), các giáo điều... một cách ngắn gọn. Phần lịch sử, các lối giải thích khác nhau,

các tranh luận hay các sắc lệnh (của các Công đồng, tông huấn, tông lệnh, huấn lệnh, vãn vãn) liên quan tới các bí tích hay giáo điều... không được nhắc tới nơi đây, phần vì đã được các chuyên gia thần học bàn tới, phần vì không liên quan trực tiếp tới lối suy tư về nguyên lý của nền thần học căn bản.

1.1. Thần Học trong Thế Sinh Việt

Trong một nguồn mạch này, chúng tôi bắt đầu với đối tượng, mục đích và phương pháp của thần học, và tiếp theo với lối nhận thức, tư duy, cách sống của người Việt trong tương quan với sinh mệnh, định mệnh và với những siêu lực (như Trời, đất, và các ngoại lực và nội lực khác) ảnh hưởng tới thể sinh của họ. Từ một lối nhận thức Việt, người cầm bút đi tìm hiểu những ý niệm, giáo điều, nhiệm tích đã từng được trình bày theo lối nhận thức của người Tây phương. Chỉ khi hiểu được sự khác biệt giữa hai nền thần học của La-Mã và của người Việt, mà chúng ta mới có thể hiểu lý do tại sao lối rao giảng tin mừng theo tâm thức và luận lý của người Tây phương đã không thể ăn sâu mọc rễ vào trong lòng thể sinh Việt. Lẽ dĩ nhiên, những suy tư thần học cũng nhắm tới một mục đích thực tế hơn, đó là hy vọng có thể kích động độc giả cùng suy tư về lịch sử cứu độ của đức Kitô theo nhãn quan, tâm thức và từ trong thể sinh Việt. Hay nói một cách có một chút tham vọng hơn, luận văn này chủ trương, chỉ khi nào mà chúng ta lấy chính cuộc sống, lối suy tư, cái tâm tình của mình

để hiểu và để sống đạo Chúa, lúc đó chúng ta mới có một nền thần học của mình. Một nền thần học đích thực không phải chỉ là cái vỏ hình thức bề ngoài, song là chính là một môn khoa học về tâm linh, về lối suy tư, về sự nhận thức, về cảm nghiệm, tâm thông với đấng Tuyệt Đối, và về sự việc chúng ta đương tìm kiếm đời sống vĩnh cửu, cũng như đương tìm phương thế để hiệp thông với Thiên Chúa.

1.2. Thần Học từ Công Đồng Tridentino tới Công Đồng Vatican II

Trước khi đi vào thần học Việt, chúng tôi xin được phép lướt qua vài điểm về sự phát triển và biến hóa của thần học, với mục đích nói lên sự chính đáng của công việc xây dựng Thần học Việt.

Sự phát triển, biến hóa cũng như tiến bộ của thần học có thể nhận ra qua phương thế (khoa học), sự khám phá mới lạ trong, về và qua chính đức Kitô, cũng như qua văn hóa của các dân tộc về Thượng Đế (Thiên Chúa). Chúng tôi xin được bàn một cách tổng quát sự biến đổi và phát triển của nền thần học Kitô từ công đồng Tridentino (1545-1563) tới công đồng Vatican II (1962-1965) để xác nhận một cách gián tiếp rằng, thần học tự truyền thống đã từng là một nền thần học về Thiên Chúa song cho con người. Mà đã là con người, thì con người đó phải mang tính chất toàn diện, tức con người xã

hội (Karl Rahner, 1904-1984), văn hóa (Romano Guardini, 1885-1968), sinh động (Marie-Dominique Chenu, 1895- ?), mang vũ trụ tính (Teilhard de Chardin, 1881-1955), vân vân. Do đó, một nền thần học tiên bộ, nhật tân... phải mang các tính chất xã hội, văn hóa, sinh động và vũ trụ tính. Trong mạch văn này, theo lối suy tư Việt, tính chất của thần học bao gồm thần tính, thánh tính, linh tính, và nhất là nhân tính. Thế nên, công việc quan trọng và cấp bách là chúng ta phải dùng phương thế "khoa học" để suy tư, phản tỉnh và hệ thống những cảm nghiệm, lối sống, cách thể biểu tả cũng như tương quan giữa con người và Thiên Chúa. Nói cách khác, thần học Việt là một công cuộc tổng hợp và phân tích hệ thống tương quan giữa con người và Thượng Đế (Thiên), giữa con người và vạn vật (Địa), giữa con người với con người (Nhân) để tìm ra và hệ thống bản chất của nó, tức Thần tính, Thánh tính, nhân tính và linh tính.

Chúng ta biết công đồng Tridentino được triệu tập để đối phó với phong trào cải cách do các linh mục Martin Luther (1483-1546), Ulrich Zwingli (1484-1531), và thần học gia (giáo dân) Jean Calvin (1509-1564), khởi xướng. Những nhà cải cách tôn giáo đã từng vạch ra những nhược điểm trong nền đào tạo giới tu sỹ thời họ, đặc biệt sự sa đọa buôn thần bán thánh, tệ hại thiếu kỷ luật, và nhất là sự lạm dụng quyền bính đạo đời. Chính vì ý thức được những lỗi lầm trên,

công đồng Tridentino đặc biệt chú trọng tới công việc đào tạo kỹ luật giáo sỹ. Bộ môn thần học do đó được cải tiến, thêm vào với những mục đích mới, áp dụng phương pháp suy tư và lập luận theo lý tính nhiều hơn, và đồng thời cũng chú trọng tới sự thiết yếu của văn hóa. Thần học không chỉ là những khóa giáo lý, và các luận văn không còn mang tính chất của các bài giảng chủ nhật. Điểm đáng chú ý, là lần đầu tiên có bộ môn thần học lịch sử (*Theologia historica*). Song nói cách chung, thần học được cải tiến cũng chỉ nhằm mục đích hộ giáo (chống phong trào cải cách), kiểm soát nội bộ, và dùng phương thế tranh luận hay đặt vấn đề về thần học (*polemica, controversia*).

Tuy còn gặp rất nhiều khó khăn, song thần học đã tiến một bước dài sau công đồng Tridentino. Phương thế thần học không chỉ là những câu chú giải (*commentaria*), mà còn đặt ra và tranh luận về những vấn đề làm con người không nhận ra, hay từ chối Thiên Chúa, sự mặc khải và các bí tích (*questio disputatae*). Tuy phương thế này đã từng được thánh Tô-Ma áp dụng, nó không được phát triển cho tới sau công đồng Tridentino. Điểm tiến bộ hơn cả, đó là, bị tư tưởng hiện đại như triết học, khoa học, kinh tế và xã hội thách đố, cũng như do nhu cầu truyền giáo mà bắt buộc phải tiếp thu những luồng văn hóa mới như Trung Hoa, Ấn Độ, nên thần học vào thế kỷ 18 và 19 bắt buộc phải đi tìm những phương thế mới,

tức những phương pháp khoa học, để diễn đạt đức tin, để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa, và nhất là để muôn dân (khác văn hóa, sắc tộc, ngôn ngữ) có thể chấp nhận Kitô giáo một cách dễ dàng.

Từ một mạch nguồn như vậy, nền thần học vào các thế kỷ cận và hiện đại (modern theology) không thể ngang ngược khinh thường các nền tri thức khác như triết học, kinh tế, chính trị, tâm lý và nhất là khoa học tự nhiên. Thần học thời cận đại không còn coi triết học như một tiện nữ. Ngược lại, thần học bắt buộc phải đối diện với những luồng triết học mới của Descartes, Malebranche, Leibniz, Locke, Vico, và vào thế kỷ 19 với tư tưởng của Hume, Kant, Hegel, Comte, vân vân. Ngay vào thời công đồng Vatican I, Giáo hội đã nhận ra sự thiết yếu của các nền triết học tân tiến. Các triết gia Pháp như Lamennais, de Bonald, Beautain và Bonnerty cũng như các nhà triết học Đức như Hermes, Guenther, Frohschammer và Ý như Rosmini, Gioberti đã ảnh hưởng một cách sâu rộng tới nền thần học thời này. Chính vì bị các triết thuyết, đặc biệt của Kant, Hegel, Marx và luồng sóng còn hiện sinh, đặc biệt của Martin Heidegger (1889-1976) mà nền thần học trước công đồng Vatican II bắt buộc phải làm một cuộc tổng hợp giữa triết lý truyền thống kinh viện và các nền triết học mới. Thần học vào thế kỷ 20 do đó không còn là một nền thần học kinh viện, dẫu rằng gần như tất cả những nhà thần học thời

danh đều tiếp tục chiều hướng của thánh Tô-Ma. Nền thần học này bao gồm các tính chất sau: (1) Thứ nhất, thần học hiện đại tiếp tục đào sâu vào đức tin dựa trên lý trí, và trên những kiến thức khoa học. Nói cách khác, nó tiếp tục nền thần học tự nhiên (theologia naturalis) của thánh Tô-Ma. (2) Thần học hiện đại đặt đức tin trong bối cảnh và môi trường hiện sinh, và đặt nặng vai trò của chủ thể. (3) Thần học hiện đại là một nền thần học đa diện, đa dạng mang tính chất văn hóa, và không thể tách biệt khỏi cái nôi sống, cái môi trường sống, tức thế sinh của nó. Cũng vì vậy mà nó tách biệt khỏi một nền thần học vĩnh cửu kinh viện.

2. Đối Tượng, Mục Đích Thần Học và Vai Trò của Con Người

Như chúng tôi đã bàn qua trong chương dẫn nhập, và trong phần trên, nền thần học phát triển cả hàng chục thế kỷ, và luôn đổi mới theo các thời đại, và các nền văn hóa. Thế nên, không có nền thần học nào, mà cũng chẳng có bất cứ một nền triết lý nào có thể tự tôn xưng mình là một nền thần học hay triết lý vĩnh cửu. Lối tư duy thời trung cổ cho là chân lý chỉ là một, và một nền chân lý như vậy chỉ có Giáo Hội (hay Giáo Hoàng) mới có, và nền thần học được hiểu như là những giáo huấn của Giáo Hội La-Mã... không những đã bị chính các

công đồng kế tiếp nhau, nhất là công đồng Vatican II, thách đố. Chúng hiện ra dưới con mắt của các nhà thần học hiện đại như là dư (tàn) tích của quá khứ, phản lại chính yếu tính của Kitô giáo. Bởi lẽ, nếu Thiên Chúa tự mặc khải qua các phương thể khác nhau, xuất hiện dưới những hình thức, hình ảnh, biểu tượng khác biệt, thì sự việc Ngài tự mặc khải qua các nền văn hóa đa dạng là một điều tất yếu. Tương tự, chính vì Thiên Chúa là Chân Lý, mà Thiên Chúa lại "vô thủy, vô chung, vô hình, vô số" thì Chân Lý này cũng phải đa dạng, đa phương, đa diện y hệt như những lối, cách... mặc khải của Ngài. Từ một nhận thức như vậy, chúng tôi đi tìm nền thần học Việt. Trong những đoạn sau, chúng tôi xin được phép phát triển thêm một số quan điểm mà chúng tôi đã từng bàn (một cách quá vắn tắt) trong chương dẫn nhập.

2.1. Đối Tượng của Thần Học Việt Nam

Trong phần dẫn nhập, chúng tôi lập luận nhận định coi đối tượng của thần học không chỉ là Thiên Chúa mà thôi, mà còn là chính con người đương trên con đường đi tìm Chúa. Thế nên phần này, chúng tôi sẽ không bàn thêm, mà chỉ nhấn mạnh đến đối tượng của thần học Việt, tức chính con người Việt đương cảm nghiệm, nhận thức và thực thi Thiên ý.

Người Việt cảm nghiệm thấy một lực lượng siêu việt, có ảnh hưởng một cách quyết định tới cuộc sống hiện tại và mai

hậu của họ, cũng như của tộc Việt, của giống nòi Việt của họ. Tùy theo ảnh hưởng lợi, hại, hay tuyệt đối mà họ cảm nghiệm được sự hiện hữu của ngoại lực này. Nói cách khác, họ nhận thức được thế giới thần linh qua chính uy lực, ảnh hưởng, tác hiệu của thần linh trên thế giới, trên chính con người của họ. Vậy nên, thần linh đối với họ không thể tách rời khỏi cảm nghiệm. Nếu sự nhận thức thần linh bắt nguồn từ cảm nghiệm, thì vấn đề chính yếu của thần học là con người cảm nghiệm thế nào, chiều sâu của cảm nghiệm ra sao, và khi nào con người cảm nghiệm. Như vậy, đối tượng của thần học bây giờ là chính con người đang cảm nghiệm thế giới thần linh.

Thứ tới, tuy thần học Việt vẫn coi Thiên Chúa như là đối tượng, song họ cũng nhận ra rằng, đối tượng này không theo nghĩa của một đối tượng vật chất (physical object), cũng chẳng phải là một đối tượng thuần nhất tư duy (theoretical, speculative object), bởi lẽ Thiên Chúa vô hình, vô sắc, vô biên, vô tận... thì làm sao mà tri, mà thức, mà nhận? Vậy thì, nếu coi thế giới thần linh là một đối tượng, thì đối tượng này phải theo nghĩa là đối diện, đối nhân, đối tâm, đối tình, đối nghĩa, vân vân, chứ không thể theo nghĩa đối kháng, đối nghịch, đối đầu, vân vân. Thiên Chúa hiện diện trước mặt, trong tâm hồn, qua cảm thông, qua tình người, qua đạo nghĩa. Một đối tượng như thế không thể tách biệt khỏi chủ thể, càng không thể tách biệt khỏi cộng thể, mà cộng thể là "thiên lý tại nhân tâm," là

"Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài," là "Tâm thành đã thấu đến Trời," tức "Nơi nào có nhân tâm (amor), có đạo nghĩa (caritas), thì nơi ấy có Chúa" (Ubi caritas et amor, ibi Deus est).

2.2. Mục Đích của Thần Học

Nếu đối tượng của thần học Việt là chính sự tâm thông ý hiệp (hợp) hay ý hiệp tâm đầu của con người với Thiên Chúa, thì mục đích của thần học phải làm sao để có thể đạt tới được tâm thông, để có thể ý hiệp tâm đầu. Thế nên, thần học Việt là một lối suy tư và một cách sống theo nguyên lý của tương thông và hiệp (hợp) thông, hoặc nói theo ngôn ngữ của Nguyên Nho, đó là nguyên lý Chí, Trung và Hòa. Bởi lẽ họ nhắm tới sự tương hợp giữa Trời và Đất, giữa Trời và người (triết thuyết tam tài), và bởi lẽ họ tu đức (cứu cánh) để có thể đại đồng thiên hạ: "tứ phương giai huynh đệ, thiên hạ đại đồng," và bởi lẽ họ theo "trung dung chi đạo," (Trung Dung) cho nên trọng tâm của thần học không chỉ là Thiên Chúa, mà còn có con người, còn có vạn vật nữa. Đây là một lý do tại sao chúng tôi hiểu thần học như là một khoa học về sự việc con người cảm nghiệm, cảm thông, nhận thức Thiên Chúa và thực thi thiên ý. Mà thực thi thiên ý tức (làm thế nào để) thành thánh và hiệp thông với Thần (Chúa). Mà để có thể thành thánh, con người phải tu tâm, tu thân và phát huy đạo nghĩa, tức tu thân tích đức.

2.3. Chủ Thể trong Thần Học

Thế nên, tu tâm (tu thân) là nền căn bản của tu đức (sách Đại Học, chương 1), và là điều kiện tất yếu để có thể hiệp thông với Chúa. Như chúng tôi sẽ bàn tới tu tâm trong phần bàn về phương pháp thần học, nơi đây, chúng tôi chỉ lướt qua vài điểm liên quan. Nếu tu tâm là một nền căn bản của tu đức, thì con người mới là chủ thể của thần học. Thiên Chúa không cần tu tâm, bởi vì Ngài là chính đấng Hoàn Thiện. Ngài cũng không cần tu đức, bởi vì ngài là Cội nguồn của tất cả mọi đức tính (nhân đức, thiên đức, vật đức). Và chắc hẳn Ngài chẳng cần phải thành Thánh, thành Phật bởi lẽ Thánh tính, Phật tính chỉ là một phần trong bản tính của Ngài mà thôi. Nói cách khác, Thiên Chúa chính là Đạo. Ngài là cùng đích, là nguyên lý, là cội nguồn mà con người phải hướng về, phải theo và phải tập luyện để hiệp thông với Ngài. Vậy thì người phải tu tâm, tu thân, tích đức; người phải cần thành Thánh, thành Phật là chính con người chúng ta. Thế nên, chúng ta có thể nói mà không sợ bị coi như là rối đạo, đó là sự kiện, chính con người mới là chủ thể (subject) của thần học. Con người cần thần học, cũng như con người làm thần học. Tương tự, chính con người thay đổi thần học, cũng như bóp méo nó. Trong một mạch văn như vậy, sự diễn biến (phát triển, thoái bộ, thay đổi) của thần học không phải là sự biến đổi của Thiên Chúa, song là sự cải đổi của con người trong cả

một quá trình lịch sử từ khi con người nhận thức (cảm nghiệm, được mặc khải) ra sự hiện hữu của Thiên Chúa. Sự diễn biến của thần học cũng tùy thuộc vào lối nhận thức, hay tri thức của con người về Ngài. Một thiếu nhi cảm nghiệm, nhận thức về Chúa chắc hẳn khác với một người đứng tuổi đầy kinh nghiệm đời. Một người nông dân mộc mạc nhận thức về Chúa chắc hẳn không giống một nhà thần học; và lẽ dĩ nhiên, một người theo truyền thống Hy-La chắc không thể có cùng một tri thức về Chúa như một người chịu ảnh hưởng của Khổng Mạnh, hay của Tam Giáo. Nhận ra như vậy, chúng ta mới có thể hiểu được tại sao không thể có được một nền thần học vĩnh cửu, duy nhất và tuyệt đối mặc dù chỉ có một Thiên Chúa, tức một Thượng Đế duy nhất, tuyệt đối, tuyệt hảo và toàn năng. Bởi lẽ, mỗi nền thần học chỉ là những cách thể tu tâm, tu đức, triệt tâm, thấu đức, tức "chí tri," tức "cách vật" khác nhau để có thể đạt tới "minh đức" tức chính Thượng Đế.

2.4. Tri Thức và Nhận Thức

Như chúng tôi nhấn mạnh trong đoạn trên, tri thức (sapere/ to know / savoir) và nhận thức (cognoscere / connaitre) không đồng nhất trong lối suy tư Việt. Khi nói về "chí tri," "tri" nơi đây không mang nghĩa tri thức, tức một sự thấu suốt nguồn mạch theo kiểu tri thức toán học (intellectus purus), song là một nhận thức, tức một sự hiểu

biết thông suốt nhưng không thể chứng minh một cách thấu suốt được. Nói cách khác nhận thức không theo lối phân tích, giải thích (analytic, deductive), cũng không do lối quy nạp (inductive) kinh nghiệm hay tổng hợp các tri thức (synthetic), song là một sự hiểu biết qua cảm nghiệm, qua tương thông, và qua trực giác hay trực cảm. Bởi lẽ, nếu chỉ khi nào biết được nguồn mạch ta mới tin (intelligere ut credere), thì có lẽ chúng ta không bao giờ có thể nhận ra Thiên Chúa được. Trường hợp một Tô-Ma tông đồ (Ga 20,19-31; Jo 20, 27-28) và ngay cả thánh nữ Maria Magdalena (Ga 20, 11-18), họ đã không nhận ra Chúa bởi lẽ họ dựa vào tri thức khoa học: làm sao mà người chết đã ba ngày mà có thể sống lại? Magdalena chỉ nhận ra đức Kitô không phải nhờ vào tri thức, song nhờ vào trực cảm khi nghe tiếng gọi "Maria" đầy thân tình (Lc 24, 13-35) từ cửa miệng của người mà thánh nữ từng cho là "người làm vườn." Ông tông đồ theo thuyết "thực nghiệm" Tô-Ma sau cùng cũng nhận ra được vị thầy chí thánh của mình, qua chính tình thương của người thầy, chứ không phải do việc ông trặc nghiệm (bằng cách xỏ ngón tay vào các vết thương của thầy mình) như ông từng đòi hỏi. Hai tông đồ cũng không nhận ra đức Giêsu mặc dù họ đồng hành với Ngài cả ngày trên đường về Emmaus (Lc 24, 16-17). Chỉ khi mà đức Giêsu phân phát bánh (tình thương) họ mới nhận ra được Ngài (Lc 24, 30-33). Song nhận thức cũng không đồng nghĩa với đức tin. "Tin để hiểu" (credere ut

intelligere) theo thánh Bonaventura, đòi hỏi một nhận thức về Thiên Chúa, bởi lẽ không thể có niềm tin nếu không có nhận thức. Tin, tuy không cần phải nhờ tri thức, nhưng không thể thiếu nhận thức. Nhận thức (connaissance) là một sự hiểu biết qua "tương thông" (communication), qua "tùng sống với nhau" (co-living), qua "cộng cảm" (consensus), qua "cộng tác" (co-operation), vân vân. Nói một cách khác, nhận thức chỉ có thể có nếu chúng ta cùng sống trong một thể sinh, cùng có những cách sống, kinh nghiệm sống, cảm giác, cảm vị... và nhất là khi chúng ta tương thông, tương hợp, tương ứng, tương thân, tương ái, tương hỗ, tương trợ, tức tình nghĩa. Chúng ta nhận ra Thượng Đế chính nhờ vào tình yêu, hay cảm giác êm dịu hay an bình (như thánh Âu Cơ Tinh từng nhận rõ: "Tâm (lòng) con chỉ an bình khi được yên nghỉ trong Chúa." Hoặc ngược lại, chúng ta cũng nhận ra được Chúa khi lương tâm cắn rứt (trường hợp Cain) hay bị "phạt" (Đại Hồng Thủy, hỏa hoạn Sodoma). Nói cách khác, chúng ta nhận ra Thiên Chúa không phải như là một Thượng Đế cao vợi, xa cách (bởi lẽ trí ta không thể hiểu nổi), song như là người Cha, người Mẹ mà chúng ta yêu thương, nhưng cũng có thể như một vị Chúa Tể cần khôn mà chúng ta kính sợ. Chúng ta cũng có thể nhận ra Thiên Chúa qua hình ảnh của tha nhân, bởi lẽ họ cũng có cùng một cảm giác, tình yêu như chúng ta. Nói cách chung, nhận thức là một lối nhìn, cảm nghiệm, minh chứng Thiên Chúa trong thần học Việt. Nhận thức này được

biết qua tác động tin (Phêrô), yêu (Magdalena): "Phúc cho ai tuy không thấy song vẫn tin." (Jo 20, 29), qua tình, qua nghĩa (sự tích người Samarita giàu lòng từ bi, cũng như sự tích người phú hộ trong ngày phán xét). Điểm mà chúng tôi sẽ bàn đến trong đoạn bàn về phương pháp, đó là làm thế nào có thể chứng minh lối nhận thức này cũng mang tính chất khoa học và "khách quan," và chỉ như thế chúng ta mới có thể thuyết phục được các nhà thần học duy lý dựa vào nền tri thức thuần túy.

2.5. Phương Pháp và Phương Thế trong Thần Học

Bernard Lonergan trong tác phẩm quan trọng *Methods in Theology* trình bày những phương pháp chính yếu đang được áp dụng trong giới thần học hiện đại. Các phương pháp này bao gồm tuyên thích hay thông diễn (hermeneutics), giải thích (thích), biện chứng, phân tích... Lẽ tất nhiên, những phương pháp trên rất cần cho việc nghiên cứu thần học nói cách chung, và nhất là Thánh Kinh nói riêng, đặc biệt phương pháp thông diễn. Song Lonergan cũng nhận ra rằng, phương thể chính yếu đến với Chúa có lẽ qua một tác động mà ông gọi là "insight" (nội kiến, động giác, trực giác) mà chúng tôi thấy tương tự như giác ngộ (trong Phật giáo, đặc biệt trong thiền tông). Tuy nhiên, như chúng tôi nhận thấy, trong thần học Việt, những phương thể sau mới là những phương thể chính

yếu. Những phương thế này dựa trên nhận thức như là nền tảng:

- Cảm Nghiệm

Ai cũng biết là đức Giêsu chọn các người theo Ngài không dựa theo các tiêu chuẩn của tri thức khoa học. Ngài dựa trên cảm nghiệm; Ngài cảm thấy cái tình, cái nghĩa của những người mà Ngài gặp. Chính vì cảm nghiệm, Ngài chọn các tông đồ (Mt 4, 18-23, chọn hai anh em Phêrô và An-Rê, Gioan và Giacôbê; Mt. 9, 9 chọn Mát-Thêu); cũng chính từ cảm nghiệm, Ngài xác quyết được chân tình của một Magdalena, nhiệt tình của một Phaolô, thực tâm của một Phêrô, sự phản trắc của một Giuđa (Mt 26, 20-25), vân vân. Điểm mà chúng tôi muốn bàn tới nơi đây, đó là làm thế nào để cảm nghiệm? Chúng ta biết, những kẻ "lòng lang dạ sói" khó mà có thể trặc ẩn nỗi đau khổ của tha nhân. Tương tự, những người "mặt dày mặt dạn" cũng khó có thể đỏ mặt; người đồ tể chắc chẳng có mũi tâm trước những con vật bị sát sinh. Như vậy, để cảm nghiệm, chúng ta trước hết phải có tâm tình chung, mà cái tâm tình này mang tính chất bẩm sinh, cái mà chúng tôi gọi là cộng cảm. Thầy Mạnh Tử nhắc đến câu chuyện ai cũng mũi lòng, động tâm khi thấy một thiếu nhi rơi xuống giếng, và ai cũng muốn cứu cậu bé đó. Đức Giêsu cũng mũi lòng tràn nước mắt khi biết người bạn Lazarô qua đời và khi thấy những người tham dự đám táng khóc than (Jo 11,

35. Nói cách khác, cảm nghiệm là sự phát động cộng cảm vốn nằm sẵn trong bản tính con người. Những ai đánh mất bản tính con người thì chắc hẳn không thể cảm nghiệm như những người bình thường. Thần học Việt là một nền thần học xây trên cảm nghiệm. Thế nên chúng ta dễ dàng cảm động khi niệm kinh "Lạy Cha của chúng con," hay khi tụng "Ngợi Khen Ca" (Magnificat). Khi niệm và tụng kinh, ta không chỉ nghĩ đến Chúa mà còn đến cả cha, mẹ chúng ta trên Trời, phù hộ chúng ta. Là cha, là mẹ, ai mà chẳng phù hộ con cái của mình. Kinh "Lạy Cha chúng tôi ở trên Trời" chỉ có thể được cảm nghiệm như vậy, chứ không thể hiểu được theo lối luận lý của lý trí.

- Tâm Thông

Không có cảm nghiệm, thì chắc hẳn cũng chẳng có tâm thông. Tâm thông nói lên mỗi cảm nghiệm sâu xa, thế nên, chúng ta có thể nói. Cảm nghiệm sự hiện hữu của Thiên Chúa tức là tâm thông với Ngài. Nền thần học của đại sư Eckhart, của thánh nữ Teresa d'Avila, của thánh nữ Therèse Hải Đồng đều xây dựng trên tâm thông. Những trẻ em đến với Chúa cũng qua tâm thông. Trong nền nhận thức Việt, tâm thông giữ một vai trò quyết định. Những câu nói như "Trông mặt mà bắt hình dong - Con lợn có béo thì lòng mới ngon" hay như cụ Nguyễn Du mô tả các nhân vật trong Kim Vân Kiều Truyện như Tú Bà "Thoát trông nhờn nhợt màu da - Người thì to béo

đầy đà làm sao." Người Việt không cần thống kê, trắc nghiệm. Họ dựa vào tâm thông để nhận ra tha nhân (nghĩ người mà nghĩ tới ta), sự vật (nhân sao, vật vậy) và cả thế giới thần linh (Tâm thành đã thấu đến Trời). Họ cũng dựa vào tâm thông để đến với Thiên Chúa (Lạy Trời mưa xuống, lấy nước tôi uống...). Vậy thì tâm thông như thế nào? Thực ra tâm thông không chỉ biểu tả cộng cảm và đồng cảm mà thôi, mà còn diễn đạt được cái cộng ích, đồng ý, đồng mưu, đồng chí, đồng hướng, đồng đạo, vân vân. Những câu nói như "Suy bụng ta ra bụng người" hay "Cũng là một họ một diềng với nhau," hay "Bầu ơi thương lấy bí cùng," "Gan đởm tương chiếu," đều nói lên tính cái tâm thông này.

- Hợp Thông

Hợp thông không hẳn đồng nghĩa với tâm thông. Nếu tâm thông được xây dựng trên cộng cảm, thì hiệp thông dựa trên một hình thức của lý hợp (reasonableness). Chúng ta chỉ hiệp thông nếu có cùng mục đích, đi theo cùng một cách thế, có cùng một đối tượng, song không nhất thiết cùng một thể sinh. Tuy thuộc bách Việt (tức thuộc các thể sinh khác nhau), song người Lạc Việt không dễ dàng tâm thông với Mân Việt, Âu Việt, Miêu Việt, vân vân. Tuy vậy, họ có thể hiệp thông nếu có cùng một mục đích (bảo vệ tự lập), một kẻ thù (Hán tộc), một phương thế, vân vân. Dựa theo phương pháp này, thần học Việt khi nói về vai trò của con người đồng vị song khác

thể với Thiên, với Địa, họ nhấn mạnh tới tâm thông. Song khi nói về thế giới thần linh, giữa con người và quỷ thần, họ đặc biệt chú ý tới vai trò của hợp thông. Bởi lẽ, con người tự mình không có thần tính, song lại có những mục đích mà chỉ có thế giới thần thánh mới có thể giúp họ, thế nên hợp với Trời, hợp với đất và hợp với tha nhân là một cách thế hữu hiệu nhất để đạt tới mục đích.

- Tu Thân, Tu Tâm

Một phương pháp khác, rất quan trọng trong thần học Việt, đó là tu thân và tu tâm. "Tâm là lòng, ý cũng là lòng." Tu tâm của người Việt khác với quan niệm tu của thần học Tây phương. Nếu tu là một sự từ bỏ tất cả những gì ngăn trở cho việc kết hiệp với Chúa (theo thần học Trung cổ), nếu tu là sửa mình theo một mẫu mực của thánh nhân, nếu tu chỉ là "hãm mình, phạt xác, ăn năn đền tội" hay "không vấp phạm tội cũ" thì những quan niệm về tu như vậy quả khá xa lạ với lối tu của người Việt. Đối với người Việt, tu mang nghĩa "tu bổ," "tu nghiệp," "tu dưỡng," "tu hành," "tu đạo," vân vân. Tu do đó không có nghĩa hãm mình, phạt xác, nhịn ăn, kiêng khem, vân vân. Ngược lại, tu làm cho con người hoàn toàn, viên mãn, không còn thiếu sót. Lẽ dĩ nhiên, "tu" cũng có nghĩa sửa đổi như "tu chính," song đây chỉ là một điều kiện để có thể "tu nghiệp," "tu dưỡng," và nhất là "tu tề trị bình." Chính vì nghĩa chính của tu là làm cho con người hoàn thiện mà lối tu của

người Việt không chối bỏ những yếu tính của con người cảm tính, con người xã hội như tình yêu, tính dục, gia đình, quan hệ nhân sinh...

"Tu cho trọn kiếp bụi hồng
Kéo già lại tiếc rằng lòng từ bi."

Lối tu của người Việt mục đích không để thành thần, song thành thánh nhân, tức con người đạo đức, tức con người vị tha, lợi cho tha nhân, lợi cho tổ quốc (vì nghĩa, vì nhân), đó chính là "tu nhân tích đức." Mà đức nơi đây chính là "công lao để đời," là "hổ chết để da, người chết để tiếng." Chính vì vậy, người Việt mới quả quyết:

"Tu đâu cho bằng tu nhà,
Thờ cha kính mẹ ấy là chân tu."

Thế nên, lối tu của họ là một lối tu rất bình thường:

"Thứ nhất là tu tại gia
Thứ nhì tu chợ, thứ ba tu rừng."

Nói tóm lại, cái tu của người Việt không phải là "tu hú," "tu tiên," nhưng là "tu luyện" làm con người hoàn thiện, tức một con người nhân cách. Do đó, tu không có nghĩa là khước bỏ những cái gì thuộc về thân xác con người kiểu diệt dục (của Phật giáo, và của nền thần học Trung cổ).

Những phương thế trong thần học Việt mà chúng tôi trình bày trên không hẳn là những phương pháp mà giới thần học Tây phương hiểu. Chúng tiềm ẩn trong chính lối sống của người Việt. Ngoài ra, khi nhắc tới những phương thế này, chúng tôi cũng không có gạt bỏ những phương thế khác mà, để suy tư, bất cứ thần học gia nào cũng phải áp dụng. Vì phạm vi bài viết, nên chúng tôi xin tạm không đi sâu thêm vào mỗi phương thế, và xin bàn thêm về những nguyên lý của thần học Việt trong đoạn tới.

3. Nguyên Lý Thần Học Việt Nam

Trong chương Dẫn Nhập, chúng tôi đã nhắc tới bốn nguyên lý của thần học Việt, đó là nguyên lý siêu hình qua triết lý tam tài, nguyên lý tâm linh, nguyên lý tương quan, và nguyên lý thực hành. Nơi đây chúng tôi xin được thêm nguyên lý mẹ qua mẫu tính, và bàn thêm về tương quan tính. Phải bàn rộng thêm về tương quan tính, bởi vì những yếu tính khác của thần học Việt như tông tộc tính, động tính, nội tính, thực tại tính... đều nằm trong tương quan tính.

3.1. Âm Tính và Mẫu Tính

Nếu Thần học Tây phương là một nền thần học xây trên dương tính, thì nền thần học Việt có lẽ ngược lại, phát xuất từ âm tính. Ngôn ngữ Tây phương quy các danh từ biểu tượng Thượng Đế, thế giới thần linh... thuộc dương tính

(masculus). Ngược lại, trong ngôn ngữ Tàu và Việt, các danh từ về thể giới thần linh chỉ biểu hiện một trạng thái tối cao, và không nêu rõ dương hay âm tính. Nếu đi sâu vào ngữ nguyên, chúng ta có lẽ không ngạc nhiên khi thấy rằng tất cả những danh từ quan trọng đều nói lên mẫu tính. Mẫu tính không nhất thiết âm tính hay dương tính. Chữ Đế, chữ Vương, chữ Thiên, hay chữ Trời luôn mang một ý nghĩa "bao gồm," "tổng hợp," "nối kết," vân vân. Mà những đức tính này đều quy thuộc mẫu tính. Do đó bất cứ ai có những đặc (đức) tính này đều là vương, là đế, là thiên, là Trời. Trong ngôn ngữ Việt, chúng ta có ông Trời, bà Trời, Ông Giăng, chị Nguyệt. Trong tư tưởng triết học, mẫu tính nói lên sự "sinh sinh bất tịch" (Dịch Kinh), nói lên sự "cưu mang" (cha sinh mẹ dưỡng), nói lên cái "chí, trung, hòa" (Trung Dung), nói lên cái "nôi" của vạn vật "vạn vật chi mẫu" (Đạo Đức Kinh). Từ một mạch văn như vậy, chúng ta có thể nói, người Việt lấy mẫu tính làm nguyên lý cho cuộc sống của họ.

Cái mẫu tính này biểu hiện qua ngôn ngữ, âm điệu. Mẫu tính cũng thể hiện qua lối tổ chức, sinh hoạt, và nhất là trật tự trong xã hội. Chính vì vậy mà chúng ta thường nhầm lẫn mẫu tính với mẫu hệ. Nơi đây cần phải xác định sự không đồng nhất giữa mẫu tính và mẫu hệ. Mẫu hệ có thể xây trên mẫu tính, song cũng có thể dựa vào phụ tính. Trong các xã hội sơ khai, đa số theo mẫu hệ, song vẫn dựa trên nguyên lý của

dương tính. Thí dụ lối giải quyết vấn đề vẫn theo cái lý của bạo lực, và sự tư duy của họ vẫn theo một trật tự theo dương (thái dương), thí dụ dương lịch. Trật tự của thần linh cũng được xếp đặt một cách tương tự. Ngay cả trong xã hội Trung Hoa, đã có rất nhiều nữ giới làm hoàng đế, song họ vẫn theo một lối suy tư dương tính, lấy cái mạnh để giải quyết vấn đề. Bà Võ Tắc Thiên dữ dằn không kém ông Tần Thủy, bà Từ Hi cũng chẳng thua Thành Cát Tư Hãn. Tương tự, mẫu tính không nhất thiết là đặc tính của xã hội nông nghiệp (như đa số các nhà văn hóa Việt chủ trương), y hệt như xã hội du mục không nhất thiết đều theo nguyên lý phụ tính. Xã hội Âu châu thời cổ đại và Trung cổ đều là những xã hội nông nghiệp, song họ chẳng có theo mẫu tính. Ngược lại, xã hội du mục Á rập cũng không nhất thiết hoàn toàn theo dương tính. Vậy thì khi bàn về mẫu tính, chúng tôi hiểu mẫu tính nói lên (1) vai trò của "sinh" (đẻ) tức sáng tạo, (2) "dưỡng" tức bảo vệ sinh tồn, phát triển nhân cách, và (3) hòa (hợp, thông).

Thực vậy, trong ngôn ngữ Việt, tiếng Bố, Mẹ, Đẻ... áp dụng cho cả nam và nữ giới. Nhiều nơi gọi cha là Đẻ, là Bu. Tương tự, cũng có nơi người ta gọi mẹ là Bố, là Đẻ. Thế nên, chúng ta có thể nói, ngôn ngữ Việt nói lên công năng, tác dụng của con người, chứ không theo giới tính. Chính vì vậy, tùy theo tầm quan trọng mà chúng ta thấy họ xếp đặt vị trí của ngôn ngữ: vợ chồng, âm dương, mẹ cha, cô chú, cô bác, cô

cậu, đất trời, con cái (cách, không phải giống cái), và "cái" được lấy làm mẫu số chung: cái nhà, cái con, cái thằng, cái ông, cái nọ, cái kia, cái của...

Ngay trong cuộc sống thường nhật, chúng ta cũng thấy người Việt xếp tầm quan trọng theo công năng, chứ không theo chức vụ. Thế nên, nếu trong xã hội, nam giới làm "gia trưởng," nếu nơi đồng áng "chồng cày, vợ cấy," thì trong gia đình, lại "lệnh ông không bằng cồng bà."

Chính vì vậy, chúng tôi thiết nghĩ, mẫu tính phải được hiểu theo công năng của sinh, dưỡng và hòa. Như vậy chúng ta mới hiểu được nhân thoại Lạc Long Quân - Âu Cơ. Dân Việt coi Âu Cơ là tổ tiên (50 con theo mẹ xuống biển và lập cư tại vùng duyên hải), bởi vì Âu Cơ mới sinh (để 100 trứng), mới dưỡng (nuôi con), và mới lập quốc, song lại luôn mang yếu tính hoà hợp, và có bản chất cũng như năng lực kết hợp. Từ mẫu tính như là một nguyên lý, chúng ta mới hiểu được tại sao người Việt tâm tình hơn với Đức Mẹ, tại sao họ lần hạt nhiều hơn đọc kinh Lạy Cha, và tại sao những anh hùng của họ đều mang mẫu tính, thí dụ Hai bà Trưng, và tại sao họ "kính sợ" các "nội tướng."

3.2. Tương Quan Tính

Nguyên lý thứ hai của thần học Việt là tương quan tính. Nguyên lý này làm căn bản cho lối suy tư, phán đoán cũng

như định giá trị của người Việt. Vì chúng tôi đã bàn đến tương tính trong các tác phẩm khác, cũng như trong chương dẫn nhập, nên nơi đây, xin chỉ tóm tắt tương quan tính vào những điểm sau:

- **Thứ nhất**, tương quan tính phát xuất từ những tương quan giữa con người. Tương quan này thấy trong không gian và thời gian. Tương quan này cũng bị xác định bởi hai yếu tính của thời gian và không gian: "xa mặt cách lòng."

- **Thứ hai**, tương quan tính được cấu tạo, và cấu kết thành những hình thái khác nhau, tùy theo tương quan xa, gần, lợi, hại, to hay nhỏ... Tương quan gần nhất, thân mật hơn cả là tương quan thân thuộc (vợ-chồng, cha-mẹ, con-cái, anh-chị...). Tùy theo quãng cách không gian và thời gian, tùy theo lợi hại to nhỏ mà người Việt xây dựng bậc thang giá trị, đạo đức: Tình nghĩa vợ-chồng, cha-mẹ, tình nghĩa anh-em, chị-em quan trọng hơn cả vì tương quan thân mật, gần gũi cũng như lợi (tốt đẹp) nhất. Thứ tới mới tới tình thầy-trò, chú-bác, cô-dì, và sau nữa mới tới tình nghĩa bạn bè, rồi tình nghĩa tông tộc, giống nòi, và sau cùng mới tới tình nhân loại. Bậc thang giá trị theo tương quan này hiển hiện trong lối sống, và phong tục của người Việt:

"Một giọt máu đào hơn ao nước lã."

Hay:

"Bầu ơi thương lấy bí cùng,
Người trong một nước phải thương nhau nhiều."

- **Thứ ba**, tương quan tính không cố định như trong hệ ý thức của Khổng Trình (tức Hán, Tống và Minh Nho), song luôn biến chuyển một cách "biện chứng." Lối xưng hô của người Việt với bất cứ ai luôn thay đổi tùy theo tương quan xa gần, lợi hại vân vân, nói lên sự biến chuyển của tương quan tính.

- **Thứ tư**, chính vì tương quan theo luật của lợi hại, không gian và thời gian, mà chúng ta có thể xác định lối suy tư, quy tắc hành động, cũng như cách thể biểu tả của người Việt.

Áp dụng theo những nguyên lý trên, chúng ta có thể nói là thần học Việt không duy lý, duy tâm, hay duy tình, mà là một nền thần học xây trên tương quan tính, và với lối cảm nghiệm mẫu tính. Chính vì theo tương quan tính và mẫu tính, mà thần học Việt là một nền thần học "nội thánh ngoại vương," với một mục tiêu thực tiễn.

Tạm Kết

Tựa đề tạm kết thực sự nói lên sự kiện là những suy tư thần học của chúng tôi không có kết luận. Bởi lẽ rất dễ hiểu, kết luận là sự xác định một cách xác tín cái định đề thần học

mà chúng tôi đưa ra trong các suy tư trong tập sách này. Mà, những suy tư chưa phải là mệnh đề, càng không phải là định đề, càng không có tính cách giáo điều của những định nghĩa. Thế nên, đoạn tạm kết này chỉ là một suy tư có tính cách mở rộng cho những suy tư tiếp theo.

Như độc giả đã nhận ra ý định của chúng tôi, những luận văn được trình bày qua các suy tư chỉ nhắm đến ba điểm: Điểm thứ nhất là thần học tự nó là những suy tư về sự kiện con người đi tìm, hiểu, gặp Thượng Đế và tu luyện để thành Thánh (tức giác ngộ, được giải thoát khỏi trầm luân khổ hải). Điểm thứ hai, đó là phương thế đi tìm, phương cách cảm nghiệm, lối gặp gỡ Thượng Đế cũng như phương cách tu luyện không thể đồng nhất. Những phương cách này chỉ có thể thấy trong thể sinh, văn hóa, lối sống... của mỗi dân tộc, xã hội, mà mỗi lối sống đều khác biệt. Điểm thứ ba, đó là để có một nền thần học có tính chất khoa học nghiêm túc, chúng ta phải tìm, vạch và xác định ra lối nhìn, cách hiểu, cảm nghiệm tính... chung nơi mỗi dân tộc: cái mà chúng tôi từng gọi là cộng cảm, cộng tính, cộng ngôn và cộng thông. Chỉ khi tìm ra được những đặc tính chung này, chúng ta mới có thể xác quyết mà không sợ sai lầm về sự việc người Việt nghĩ thế này, cảm nghiệm thế nọ, biểu tả thế kia, vân vân, về Thượng Đế.

Từ những nguyên lý trên, chúng tôi đã đi tìm kiếm những đặc tính chung, những phương thế chung nơi người

Việt khi họ suy tư, cảm nghiệm, tìm hiểu, và sống với thể giới Thần linh (thờ Thần, kính Thánh, tôn kính tổ tiên). Những đặc tính như mẫu tính, tương tính, siêu việt tính, hiện thực tính, cộng tính cũng như lối sống dựa trên đạo nghĩa, kỷ luật (tu thân)... cấu thành một nền triết học Việt làm nền tảng giúp chúng ta suy tư về Thần học Việt. Những phương thể như tâm thông, hiệp thông, tu thân, tu tâm, tích đức mà chúng ta thấy nơi người Việt và nơi các tôn giáo người Việt theo cũng có thể là những phương thể chính yếu trong công việc xây dựng nền thần học Việt vậy.

Thụy Sơn Trần Văn Đoàn

Viện Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam, Washington, D. C. 2001.