

Nguyễn Đăng Trúc

Tiếp Cận Tư Tưởng Việt Nam

Tư Tưởng Nguyễn Du



Nguyễn Đăng Trúc

*Tư Tưởng Nguyễn Du
Qua
Đoạn Trường Tân Thanh*

ISBN 2-912554-36-5

**Hình bìa Tranh dầu HS Bùi Quang Ngọc
Coll. Gđ Nguyễn Đăng**

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Tiếp Cận Tư Tưởng Việt Nam

**Tư Tưởng Nguyễn Du
Qua
Đoạn Trường Tân Thanh**

Định Hướng Tùng Thư xuất bản và phát hành 1999
13G rue de l'ILL, 67116 Reichstett, France
©Nguyễn Đăng Trúc ISBN 2-912554-10-1

ISBN 2-912554-36-5

Tái bản 2004

Mục Lục

Tư tưởng Nguyễn Du Trong Đoạn Trường Tân Thanh

Chương I Vấn đề quốc học và tác phẩm ĐTTT

Chương II Hệ thống tư tưởng trong ĐTTT

II.1- Từ nhan đề của tập thơ

II.2 - Từ bố cục tổng quát tác phẩm

Chương III Phân tích bản văn ĐTTT

III.1- Phần dẫn nhập

Xây dựng nền tảng của tư tưởng

a. Chủ đề của tác phẩm

b. Những điểm nổi bật trong sáu câu thơ mở đầu

c. Cảm thức về hữu hạn tính

d. Chữ Tài chữ Mệnh khéo là ghét nhau

III.2 - Câu truyện Kiều

Kiều thân phận con người

a. Những chỉ dẫn cần thiết để đi vào việc phân tích tư tưởng truyện Kiều

b. Nội dung của tượng trưng nhân vật Kiều

III.3 - Cõi người ta là cuộc chiến Tài-Mệnh

a. Hữu tình ta lại gặp ta

b. Tính và Tình

c. Trời xa

d. Cuộc phiêu lưu lịch sử và các nỗ lực giải phóng

e. Chân trời của hy vọng, thời chung mẫn

III.4 - Phần Tổng Luận

Trời và Người, Thiện-căn và Tâm

a. Ngã hay muôn sự tại Trời

b. Tài và Tâm

Chương IV Yêu tính của tư tưởng qua tác phẩm
Đoạn Trường Tân Thanh

Phụ chú Chữ Trời trong ĐTTT

Tài liệu tham khảo

Chương I

Vấn đề quốc học và tác phẩm Đoạn Trường Tân Thanh

Học giả Dương Quảng Hàm, trong cuốn Việt Nam Văn Học Sử Yếu¹, ở phần tổng kết về lịch sử văn học đã đưa ra nhận định tiêu cực về một nền quốc học độc đáo của dân tộc Việt Nam như sau:

"Những tác phẩm về triết học đã hiếm phần nhiều lại là những sách chú giải, phụ diễn (như Tứ thư thuyết ước của Chu An, Dịch kinh phụ thuyết và Thư kinh diễn nghĩa của Lê Quý Đôn, Hy kinh trắc lãi của Phạm Đình Hổ), chứ không có sách nào là cái kết quả của tư tưởng độc lập, của công sáng tạo đặc sắc cả. Bởi thế, nếu xét về mặt triết học, thì ta phải nhận rằng nước ta không có quốc học, nghĩa là cái học đặc biệt, bản ngã của dân tộc ta".

Và khi dành một chương riêng để khảo sát về truyện Kim Vân Kiều của Nguyễn Du², tác giả họ Dương đã đánh giá tư tưởng của truyện ấy qua câu mở đề rất ngắn ở mục Triết lý truyện Kiều như sau:

"Cái triết lý trong truyện Kiều là mượn ở Phật giáo"³.

¹ Dương Quảng Hàm, *Việt Nam Văn Học Sử Yếu*, xb lần thứ 1, tại Hà Nội, 1941, in lần thứ 10, Sài gòn, 1968, tr. 458 do Bộ giáo dục, Trung tâm học liệu xb.

² *Sđđ*, chương thứ 18, các trang 377, 380, 38.

³ *Sđđ*, tr. 380.

Tiếp theo mục này, là mục nói đến *Luân lý truyện Kiều*, một đề tài thường được nêu lên nhiều hơn cả trong các công trình nghiên cứu về giá trị của tác phẩm này.

Các nhận định trên đây của học giả *Dương Quảng Hàm* có thể xem là tiêu biểu cho hướng nghiên cứu của phần lớn các công trình khảo sát tư tưởng *Truyện Kiều* thường được nhắc đến, dù mỗi tác giả nêu lên những lập luận khác nhau để xét xem triết lý trong truyện là mượn từ Phật giáo hay Nho giáo, đôi lúc còn đối chiếu với cả quan điểm đấu tranh giai cấp theo biện chứng duy vật về lịch sử.

Sự kiện trong kho tàng văn học Việt Nam không có những tác phẩm với lối trình bày có hệ thống mạch lạc và với lối văn đặc loại để diễn đạt tư tưởng như ở trong truyền thống văn hoá Trung hoa, Ấn độ, Hy lạp...là một sự kiện khách quan ⁴. Nhưng qui chiếu vào phương cách diễn tả đặc loại này, để đi đến kết luận "*rằng nước ta không có quốc học*", nghĩa là không có một lối tư tưởng điều hành cuộc sống con người, phải chăng học giả họ Dương đã lẫn lộn giữa nội dung và hình thức? hoặc nói cách khác giữa tư tưởng và một phương cách để diễn đạt tư tưởng?

Thứ đến, việc đối chiếu văn học nước ta vào các truyền thống văn hoá phải chăng đòi hỏi trước tiên có một sự phân tích chính các bản văn để khai phá nét tinh túy của chúng trước khi đi tìm những ảnh hưởng, có thể rất đa biệt, chi phối một tác phẩm. Trong trường hợp *truyện Kiều* của Nguyễn Du, vấn đề khảo sát về văn hoá, tư tưởng Việt Nam xuyên qua tác phẩm này lại khó khăn

⁴ Chúng tôi đã có dịp nêu lên nhận định này trong cuốn "*Văn Hiến, nền tảng của mình triết*", Định Hướng Tùng thư xb, Reichstett, Pháp, 1996, tr. 32.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

hơn nữa. Đây là một tác phẩm chuyển dịch từ một áng văn của Văn học Trung hoa, mà nội dung câu truyện hầu như sao y lại bản gốc ⁵, như thế đào sâu tư tưởng nơi truyện Kiều của Nguyễn Du phải chăng cũng chỉ là làm công việc khảo sát tư tưởng của văn hoá Trung hoa xuyên qua bản chuyển dịch này? Nếu có chăng một vài nét đặc biệt, thì dường như được xem là chỉ nằm trong khuôn khổ tài năng và kỹ thuật văn chương, như nhận xét sau đây của Dương Quảng Hàm:

"Tác phẩm của ông thật có phần sáng tạo đặc sắc: ông sắp xếp nhiều việc một cách khác để cho hợp lý hơn hoặc để tránh sự trùng điệp; ông thay đổi nhiều điều tiểu tiết để tả cảnh ngộ hoặc tình hình các vai trong truyện một cách rõ rệt hơn; ông lại bỏ đi nhiều chỗ thô tục (như đoạn kể rõ "vành ngoài bảy chữ, vành trong tám nghề") và nhiều đoạn rườm rà, thừa, không bổ ích cho sự kết cấu câu chuyện" ⁶.

Gần đây, học giả Hán Chương Vũ Đình Trác, trong luận án Triết học *"Triết lý nhân bản Nguyễn Du"* đã nêu lên *"những dị biệt gốc rễ"* giữa hai tác phẩm Việt Hoa để cho thấy nét cá biệt về mặt tư tưởng của nhà văn hoá Việt Nam; và tác giả luận án này đã đưa ra mười bảy (17) điểm quan trọng ⁷. Và ở một nơi khác trong luận văn, học giả

⁵ Xem Dương Quảng Hàm, *Việt Nam Văn học sử yếu*, tr. 378: "Khi ta so sánh nguyên văn quyền Kim Vân Kiều truyện này (do tác giả hiệu là Thanh tâm tài nhân) với nguyên văn truyện Kiều của Nguyễn Du thì ta thấy rằng đại cương tình tiết hai quyền giống nhau: các việc chính, các vai nói đến trong truyện Kiều đều có cả trong cuốn tiểu thuyết Tàu".

⁶ *Sđđ*, tr. 379.

⁷ Xem Hán Chương Vũ Đình Trác, *Triết lý nhân bản Nguyễn Du*, Hội hữu xb, California 1993, các trang từ 269-279.

họ Vũ đã dựa vào những nét đặc sắc riêng của tư tưởng Nguyễn Du trong truyện kiều để nhận xét rằng:

*"Nguyễn Du đã chất lọc hết tâm can với những tình túy của tâm hồn Việt Nam, để xây dựng tác phẩm này"*⁸.

Với chủ đề *"Triết lý nhân bản"* và với công trình đối chiếu hai bản văn, học giả họ Vũ đã minh chứng có một lối tư tưởng riêng kết tụ *những nét tinh túy của tâm hồn Việt Nam* qua nỗ lực sáng tác độc đáo khi chuyển dịch bản văn Trung hoa qua các văn thơ nôm. Ít nhất, với công trình nghiên cứu này và một số các tác phẩm tương tự, ta thấy câu nói quá dứt khoát và tiêu cực của học giả họ Dương cho rằng: *"nước ta không có quốc học"* cần phải xét lại. Học giả Dương Quảng Hàm đã nhận xét là nước ta không có quốc học. Và nhận xét đó hàm ngụ tiên kiến về một sự am tường về nội dung chữ *học* và phương thức sinh hoạt của nó. Ở đây chúng ta đóng ngoặc những tiêu chuẩn do các truyền thống, thường được xem như đã là đương nhiên, để đặt vấn đề lại từ căn cơ nội dung chữ *"học"*.

Chữ *"quốc học"* được học giả họ Dương nói đến đây nằm trong khung của một loại tư duy đặc biệt gọi là triết học:

*"Nếu xét về mặt triết học, thì ta phải nhận rằng nước ta không có quốc học"*⁹.

Khi đưa quốc học vào mấu móc triết học để định giá, thì hẳn chữ triết học đó phải mặc nhiên được xem là thiết yếu cho văn hóa. Và chữ *học* đi kèm chữ quốc học

⁸ Sđd, tr. 301.

⁹ Dương Quảng Hàm, *Việt Nam văn học sử yếu*, tr. 458.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

và triết học phải được hiểu là sinh lực của nền văn hóa đó.

Triết học, từ ngữ đó được dùng xuyên qua lối chuyển dịch của người Trung hoa khi cập nhật truyền thống tư tưởng Tây phương. Từ nguyên tự tiếng Tây phương, đến cách hiểu của các nhà dịch thuật Trung hoa, và việc lấy lại từ ngữ hán-việt này của người Việt chúng ta, mọi người đều chân nhận tầm quan trọng thiết yếu của nội dung hàm ngụ trong từ ngữ ấy; nó đã được xem là một qui ước phổ quát để gọi lên ý thức về phần cốt lõi của một nền văn hoá, mặc dù xuyên qua lịch sử của mỗi vùng, mỗi dân tộc, mỗi tác giả, mỗi thời đại...nó được gọi bằng những từ ngữ khác nhau với những cách đặt vấn đề và lối diễn tả khác nhau.

Trong cuộc sống thường ngày của người Việt chúng ta, thay vì chữ *học* chúng ta thường dùng chữ *đạo* để nêu lên những tiêu chuẩn nền tảng giải thích giá trị, phê phán hành vi của mỗi người trong mỗi hoàn cảnh riêng: *đạo làm con, đạo vợ chồng, đạo làm dân, đạo trời đất, đạo Tâm...* và âm hưởng này cũng hiện diện trong các phương thức biểu lộ có tính cách văn chương, bình dân hay bác học qua các thể kỷ.

Nhưng chữ triết học, lại đòi hỏi một tiến trình hình thành phát triển có tính cách đặc biệt. Ta thường gọi là "*học*", hàm ngụ những nỗ lực suy tư sâu hơn, rộng hơn để tìm ra một nhất quán, nối kết những yếu tố rời rạc vào một nền tảng chung. Phương thức diễn đạt, liên hệ đến tầm vóc của lối suy tư này, đòi hỏi một nhất thống, nối kết từng sự kiện vào một nền tảng duy nhất.

Một cách hậu thiên, qua nếp sống của dân tộc, chúng ta đã chứng nghiệm được rằng có một sự nhất quán như thế trong nội dung, và một hiện tượng qui chiếu từng hoàn cảnh riêng lẻ của sinh hoạt con người vào một

số trực giác nền tảng. Và lối "*triết học*" bất thành văn này rất độc đáo khi đưa nếp sống của người Việt chúng ta đối chiếu với cách suy tư và sinh hoạt của các dân tộc khác.

Nhưng về mặt văn học, nghĩa là toàn bộ những sáng tác văn chương, thành văn cũng như văn chương truyền khẩu, phải nhận một cách khách quan, phương thức diễn đạt có tầm vóc sâu rộng đó rất hiếm hoi.

Chúng tôi đã khám phá được công trình đầu tiên về lối suy tư như thế, được viết thành văn, qua tác phẩm *Lĩnh Nam Chích Quái*, được Vũ Quỳnh hiệu chỉnh lại một cách qui mô trong quyển I của sách này¹⁰.

Ở đây chúng ta đặt vấn đề xem tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh* có phải là một tác phẩm văn học, phản ánh những yêu sách về suy tư triết học (theo nghĩa chung của nó) hay không?

- ***Trước hết về mặt nội dung***, chúng ta đã thấy phương thức cập nhật vấn đề tư tưởng một cách rất ráo, qua việc nêu lên chủ đề của tác phẩm đến ngọn nguồn là ***thân phận con người nói chung***.

Đến đây nhiều người sẽ nêu lên vấn đề: Căn cơ của truyền thống triết học Tây phương (mà chúng ta gián tiếp vay mượn ngôn ngữ đó) đòi hỏi phải đi đến một vấn đề rất ráo hơn nữa, đó là vấn đề *hữu thể* tổng quát, nghĩa là đào sâu nền tảng chung không những để đặt nền tảng cho cuộc sống con người, mà còn truy nguyên về bản tính vũ trụ và thần thánh (Thượng-đế). Hệ luận, là truyền thống đó đã thiết định được các bộ môn học về

¹⁰ Xem Nguyễn Đăng Trúc, *Văn hiến nền tảng của Minh triết*, Định Hướng Tùng thư xb, Reichstett, 1996.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

vũ trụ (khoa học thiên nhiên), con người (khoa học nhân văn) và Thượng-đế (thần học) ¹¹

Phải chăng quan niệm này có lẽ ảnh hưởng nhiều đến đường hướng nghiên cứu của Dương Quảng Hàm, khi tác giả nhận định rằng "*dân tộc ta không có quốc học*"!

Thực ra phải chân nhận rằng nhận thức đó là quan điểm phổ thông nhất trong quần chúng Tây phương cũng như trong giới nghiên cứu văn học nước ta. Tuy nhiên quan điểm này *chỉ là một phương thức* đặt vấn đề tư tưởng của một vùng văn hoá nhất định, dù nó có nhiều ảnh hưởng nhất, đặc biệt đã đi vào truyền thống giáo dục của Tây phương. Hơn nữa, về nội dung, sự kiện lấy thân phận con người "*cõi người ta*" làm khung trời thiết yếu và duy nhất cho tư duy văn hoá đã là nét độc đáo của nền văn hoá Việt Nam; nét độc đáo đó là một yếu tố tạo nên phần cốt lõi của "*quốc học*", điều mà Dương Quảng Hàm chưa truy cứu.

- *Về phương diện diễn tả*, tuy dùng lối văn thơ và dùng câu *truyện Kiều* để gián tiếp trình bày các nội dung tư tưởng qua hình ảnh một câu truyện tiểu thuyết tượng trưng, tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh* đã có kết cấu mạch lạc trong bố cục :

- phần mở đầu nêu lên chủ đề;
- thân bài dùng câu truyện để khai triển các nội dung liên hệ;
- và kết luận đưa ra một hệ thống tư tưởng, giải đáp những vấn đề nêu lên ở phần dẫn nhập.

¹¹ Xem A.G Baumgarten, *Metaphysica*, II^e éd (17430) ở 2 "*Ad metaphysicam referentur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis*".

Chương II

Hệ thống tư tưởng trong Đoạn Trường Tân Thanh

II.1- Từ nhan đề của truyện

Việc chọn nhan đề cho một tác phẩm của mình là điều rất quan trọng cho bất cứ một tác giả văn học nào bất kỳ. Nó cô đọng toàn bộ nội dung của tác phẩm. Và vì thế, khi nghiên cứu sự thay đổi nhan đề một tác phẩm qua thời gian, ta cũng thấy được phương cách hiểu và đánh giá tầm quan trọng của một nội dung nào đó được đề cao. Khởi thủy Nguyễn Du đã lấy tựa đề cho tác phẩm của mình là *Đoạn Trường Tân Thanh*. Nhưng theo Trần Trọng Kim, dư luận cho rằng Phạm Quý Thích đổi lại là "*Kim, Vân, Kiều tân truyện*" và rồi dần dà được gọi "theo thói thường mà nhận là *Truyện Thúy Kiều*"¹².

Truy cứu về nguồn gốc truyện Kiều, các nhà nghiên cứu văn học thường nêu lên hai bản tiểu thuyết Trung hoa, và cả hai bản đều mượn tên các nhân vật trong câu truyện để đặt tên cho tác phẩm của mình, hoặc *Vương Thúy Kiều truyện*, hoặc *Kim Vân Kiều truyện*.¹³

¹² Xem Bùi Kỳ và Trần Trọng Kim, hiệu chính và chú giải *truyện Thúy Kiều*, Nguyễn Du, Tân Việt, Sài Gòn xb in lần thứ 8, tựa, trang VI.

¹³ Dư Hoài: *Vương Thúy Kiều truyện*; Thanh Tam tài nhân: *Kim Vân Kiều truyện*.

Với việc chọn nhan đề mới là "*Đoạn Trường Tân Thanh*", và đặc biệt là nội dung độc đáo của phần mở đề và phần kết luận nơi bản văn chữ nôm, ta thấy mục đích của Nguyễn Du khi viết lại truyện này chủ yếu không phải là chuyển dịch một câu chuyện, nhưng là mượn lấy một mẫu chuyện mà ông thấy có những chất liệu thích hợp có thể dùng để chuyển đạt tư tưởng của mình.

Tâm quan trọng của phần dẫn nhập và kết luận

* Sau câu mở đề gói ghém tất cả luận đề của tác phẩm, đến câu thứ bảy và tám

*Kiểu thom lân giở trước đèn
Phong tình cổ lục còn truyền sử xanh,*

rõ ràng tác giả dùng một câu truyện giả tưởng, nhưng điển hình để minh chứng.

* Và phần kết uận bắt đầu bằng chữ "*ngẫm*" để nêu lên quan điểm của tác giả, trả lời cho những chủ đề đặt ra lúc ban đầu.

Ngẫm hay muôn sự tại trời (câu 3241).

Ở đây chúng ta chưa đi vào việc phân tích phương cách đặt vấn đề, chủ đề nào được nêu ra và luận thuyết như thế nào trong phần kết luận, nhưng hình thức bố cục của bản văn đi đôi với việc chọn lựa một nhan đề mới cho tác phẩm của mình là một chỉ dẫn giúp chúng ta lưu ý đến tầm quan trọng của nội dung nhan đề mới này.

Tựa đề Đoạn Trường Tân thanh

"*Đoạn Trường*" nghĩa là đứt ruột, diễn tả nỗi đau cùng cực.

"*Tân Thanh*" nghĩa đen là "tiếng mới", lời mới.

Các nhà nghiên cứu văn học giải thích rằng "*Tân Thanh*" cũng như sau này Phạm Quý Thích còn đổi là "*Tân Truyện*", hàm ngụ công việc viết lại câu truyện bằng chữ nôm. Nhưng theo thiên ý của chúng tôi, khi đọc toàn bản văn, thì "*Tân Thanh*" còn cảm nhận như là một lời gọi ý của tác giả về một âm hưởng mới trong nỗi đau hàm ngụ trong tác phẩm.

"*Nỗi đau*" của ai? Cái gì tạo nên đau đớn?

Thông thường thì nỗi đau đớn này thường được đồng hoá với nhân vật Kiều, được hiểu như một phụ nữ nào đó gặp phải hoàn cảnh oan nghiệt trong cuộc đời.

Trong lịch sử văn học Việt Nam vào thế kỷ 18, cạnh kề với thời điểm sáng tác truyện Kiều của Nguyễn Du, hai tác phẩm quan trọng khác đó là *Chinh Phụ Ngâm* và *Cung Oán Ngâm Khúc* cũng diễn đạt nỗi đau của những người phụ nữ trong những hoàn cảnh đặc biệt. Hẳn nhiên đằng sau những phụ nữ này còn là âm vọng của một khối đa số dân chúng và cũng là nỗi thao thức riêng của các tác giả. Nhưng đặc biệt tựa đề *Đoạn Trường Tân Thanh* nêu lên một nỗi đau của không riêng gì ai, nghĩa là của tất cả. Cái gì tạo đau khổ đến đứt ruột, tác giả sẽ diễn tả trong phần dẫn nhập. Nhưng ở đây, khi nỗi đau của tất cả được lồng vào nhân vật duy nhất là Kiều, thì *cô Kiều đó được ngầm hiểu là tượng trưng cho thân phận kiếp làm người*.

Nếu Aristote đã nêu lên rằng sự hiểu biết cao độ, nghĩa là triết học, đòi hỏi phải đi đến mức độ phổ quát, thì tác phẩm "*Đoạn Trường Tân Thanh*" không phải là

bản văn truy tìm cái chung nơi hòn sỏi, cũng như nơi con người, nhưng là **cơn đau chung của kiếp làm người**.

Và chúng ta sẽ thấy "*Cõi người ta*" là cái khung duy nhất của điều gọi là suy tư hay tư tưởng của tác phẩm "*Đoạn Trường Tân Thanh*" cũng như của truyền thống văn hoá tạo cảm hứng cho thiên tài Nguyễn Du, và của những người Việt tiếp nhận âm hưởng của tập thơ này.

II.2- Từ bố cục tổng quát tác phẩm Đoạn Trường Tân Thanh

Dựa vào bản văn hiệu chính của Bùi Kỳ và Trần Trọng Kim¹⁴, toàn bộ tác phẩm *Đoạn-trường Tân-thanh* gồm có 3254 câu.

Tác phẩm được chia làm ba phần rõ rệt:

- *Mở đề*: Sáu câu (1-6)
- *Hai câu chuyển* (7-8)
- *Câu truyện nàng Kiều* (8-3240)
- *Phần tổng luận* (3241-3252) với hai câu kết (3253-3254)

Về lối bố cục tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh*, vấn đề được nêu lên là sự hiện diện của hai câu kết:

*Lời quê chấp nhật đông dài
Mua vui cũng được một vài trống canh.*

Sau 12 câu thơ tổng luận với nội dung tư tưởng cô động, giọng văn trang trọng, hai câu kết tưởng chừng như bông đùa đã làm cho nhiều nhà phê bình văn chương xem đây là một âm thanh lạc điệu trong một bản trường

¹⁴ Bản văn dùng làm tài liệu nghiên cứu dựa vào bản 1995, do nhà xb Văn hoá Thông tin, đã in lại theo bản in lần thứ 8 của nhà xb Tân Việt, Sài Gòn

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

ca tuyệt vời. Có người vội đánh giá rằng đây là hai câu thơ tệ nhất đã gượng ghép vào nhằm đánh lạc hướng những phê phán hay phản ứng bất chừng của triều đình nhà Nguyễn. Và người ta tự hỏi phải chăng việc sử dụng lối kết luận như thế là một qui ước của những tác giả đương thời, vừa muốn diễn tả những bức nhọc của mình cũng như phản ánh những nỗi khổ đau của xã hội, vừa muốn tránh việc có thể làm phật ý giới đương quyền¹⁵. Nhưng theo thiện ý của chúng tôi, lối diễn tả kỳ lạ này của Nguyễn Du có thể phản ánh thái độ rất đặc biệt của kẻ sĩ Việt Nam.

Khi đã từng viết

*Bất tri tam bất dư niên hậu
Thiên hạ hà nhân khắp Tố Như*¹⁶

hắn tác giả đã mặc nhiên biết về tài năng văn chương đặc biệt của mình. Nhưng đồng thời với nhận thức này, kẻ sĩ hắn không mang tâm tình của một Từ Hải

*Chọc trời, khuấy nước, mặc dù,
Độc ngang nào biết trên đầu có ai* (ĐTTT, câu 3247);

nhưng ý thức sâu xa rằng

¹⁵ Xem hai câu thơ cuối cùng của *Chinh Phụ Ngâm* và *Cung Oán Ngâm Khúc* :

- *Tương hội, tương kỳ, tương ký ngôn*

Ta hồ trượng phu đương như thị (của Đặng Trần Côn)

- *Ngâm nga mong gửi chữ tình*

Đường này âu hãn tài lành trượng phu (của Đoàn Thị Điểm diễn nôm)

- *Phòng khi động đến cứu trùng*

Giữ sao cho được má hồng như xưa (Ôn Như Hầu)

¹⁶ *Ba trăm năm nữa, ôi không biết*

Thiên hạ còn ai khóc Tố Như? Thanh Hiên thi tập, bài 78, "Độc Tiểu Thanh Ký".

Có tài, mà cậy chi tài! (ĐTTT, câu 3247).

Thái độ khiêm tốn đó, dù nó là một qui ước văn chương đi nữa, thì cũng gợi lên một yêu sách về đạo đức của một kẻ sĩ.

Về sự liên tục tư tưởng liên quan đến mạch văn của phần Tổng luận, hai câu văn lạc điệu này có sức gợi lên những nội dung ẩn kín buộc đọc giả phải suy tư. Hai câu này đi liền với một luận văn, đặc biệt là đi liền với câu

Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài (ĐTTT, câu 3252).

không phải làm giảm niềm thâm tín của tác giả về nội dung phần Tổng luận, nhưng muốn nói lên giới hạn tài sức của tác giả trước một nội dung quan trọng nhưng còn nhiều gai góc.

Câu truyện Kiều nêu lên là một tượng trưng còn bất cập; phần Tổng luận lại nói đến chữ Tâm, nhưng chữ Tâm ấy gợi lên như một âm vọng của một trực giác, một lời mời đọc giả bước qua câu truyện để chứng thực trong cuộc sống của mình. Phải chăng với nội dung sinh động của chữ Tâm so với những gì đã diễn tả được trong tác phẩm, thì tài của Nguyễn Du đi nữa cũng chỉ là những "*lời quê, chấp nhặt, dông dài*"; và trước chữ Tâm ấy, tác giả cũng tự thú rằng những gì đã được viết ra cũng chỉ "*mua vui...được một vài trống canh*"?

Qua nhận xét riêng của chúng tôi về hai câu thơ kết luận này, chúng tôi thấy Nguyễn Du đã cống hiến một mặt tính cách siêu vượt của Đạo Tâm, đồng thời thái độ khiêm tốn cần thiết của con người trước chân lý.

Chúng ta trở lại phần bố cục của tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh*. Ngoài vấn đề hai câu kết luận, thì sáu câu thơ mở đề, hai câu chuyện (7 và 8), cũng như phần tổng luận bắt đầu bằng chữ "*ngẫm*" đến buộc ta phải xét đến mục đích hình thành tác phẩm này.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Khi so sánh với nguyên tác bản văn, học giả Vũ Đình Trác đã nêu lên mười bảy điểm khác biệt quan trọng và đi đến kết luận:

*Có rất nhiều những điểm dị biệt khác, nhất là về phương diện văn chương - theo ý kiến phần (đông) các học giả - bởi thế tác phẩm của Nguyễn Du có giá trị của một sáng tác phẩm, chứ không phải một dịch phẩm*¹⁷.

Và đặc biệt học giả họ Vũ đã nêu lên hai điểm khác biệt làm ta lưu ý. Đó là phần mở đầu (điểm khác biệt thứ nhất) và phần kết thúc (điểm sai biệt thứ mười bốn). Hai phần này là sáng tác độc đáo của Nguyễn Du.

*"Truyện Kiều kết thúc bằng sự thắng quan tiền chức đầy danh vọng lợi lộc của Kim Trọng và Vương Quan - Đoạn Trường Tân Thanh lại kết thúc bằng quan niệm Tâm đạo"*¹⁸.

Nếu đọc kỹ câu chuyện¹⁹, ta thấy ngay toàn bộ câu truyện của Kiều chẳng qua được dùng làm thí dụ hay chất liệu để diễn tả luận đề được nêu lên trong phần mở đầu, và biện minh cho Tổng luận, đặc biệt được khởi đầu bằng chữ "ngẫm".

Như thế, **về mặt tư tưởng, chính phần đầu và phần kết là chủ yếu**. Vậy có gì quan hệ khi nêu lên nhận xét này?

- Trước hết, để có thể đi vào tư tưởng Nguyễn Du một cách nghiêm túc, ta cần ưu tiên đi sát với lời đặt vấn

¹⁷ Hán Chương Vũ Đình Trác, *Triết lý nhân bản Nguyễn Du*, Hội Hữu, xb, California, 1993, tr. 278.

¹⁸ *Sđd*, tr. 155.

¹⁹ Xem "Kiều thộm lân giờ trước đèn,
Phong tình cổ lục còn truyền sử xanh" (câu 7-8)

đề của chính tác giả. Nghĩa là những dữ kiện trong truyện Kiều phải được đưa vào cái khung sẵn có trong phần mở đầu.

- Thứ đến, những chi tiết trong truyện Kiều, dù đã được Nguyễn Du sửa đổi cho ăn khớp với luận đề, và có thể có những âm hưởng của các truyền thống văn hoá Nho, Phật, Lão... thì cũng không thể tránh được những hạn chế hay những ràng buộc với nguyên bản. Hẳn nhiên đại thể của câu truyện đã công hiến những chất liệu cần thiết đánh động tâm tư của tác giả; và tác giả đã chọn lấy câu truyện đó để diễn đạt tư tưởng của mình. Nhưng, nếu chỉ phân tích câu truyện, với những chi tiết lắm lúc gượng ép, và xa lạ với tập tục của cuộc sống dân gian Việt Nam, mà không lưu ý đến chủ ý riêng của tác giả Nguyễn Du (rõ rệt được nêu lên trong phần dẫn nhập và phần kết) thì chúng ta dễ đánh mất phần thiết yếu của tư tưởng Nguyễn Du.

Một nhận xét quan trọng nữa liên quan đến bố cục của tác phẩm, đó là nỗ lực hệ thống hoá tư tưởng. Chúng ta sẽ còn nhiều dịp đào sâu điểm này khi phân tích và lý giải phần dẫn nhập và phần tổng luận. Nhưng ở đây, khi đối chiếu với những tác phẩm như *Chinh Phụ Ngâm*, *Cung Oán Ngâm Khúc* chẳng hạn, thì rõ rệt bản văn *Đoạn Trường Tân Thanh*, không còn là một tác phẩm văn chương tiểu thuyết nhằm kể một câu truyện. Nguyễn Du đã đưa ra những thắc mắc, trực giác được đề nêu lên toàn bộ ở phần dẫn nhập. Tiếp đó, thay vì dùng ngôn ngữ trừu tượng lập luận từng điểm như lối văn triết học trong các kinh sách Trung hoa hay Tây phương, tác giả dùng một câu truyện để chứng minh. Và trong phần tổng luận, Nguyễn Du nêu lên những nhận định riêng của mình ăn khớp với kinh nghiệm rút ra từ câu truyện để giải đáp những vấn đề nêu lên trong phần dẫn nhập. Về mặt hệ

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

thống hoá tư tưởng, sau tác phẩm *Lĩnh Nam Chích Quái* (ở quyển I) do Vũ Quỳnh hiệu chính, hẳn tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh* nổi bật ở điểm này.

Chương III

Phân tích bản văn Đoạn Trường Tân Thanh

III.1- Phần dẫn nhập: *Xây dựng nền tảng của tư tưởng*

a- Chủ đề của tác phẩm

Phần dẫn nhập tác phẩm Đoạn Trường Tân Thanh gồm tám câu thơ, nhưng hai câu 7 và 8 là lời chuyển vào câu truyện Kiều, nên có thể nói rằng phần này thực sự chỉ có sáu câu chia làm 2 phần:

- *Nêu lên chủ đề của tác phẩm*: Tác giả chỉ dùng hai câu thơ đầu đề cô đọng hết chủ đề toàn bộ tác phẩm:

**Trăm năm, trong cõi người ta,
Chữ Tài chữ Mệnh, khéo là ghét nhau**

Câu 3 và 4 diễn rộng nội dung câu 1

*Trải qua một cuộc bể dâu,
Những điều trông thấy mà đau đớn lòng*

Câu 5 và 6 là một cách nói khác câu thứ 2

*Lạ gì bỉ sắc, tư phong
Trời xanh quen thói má hồng đánh ghen*

Học giả Vũ Đình Trác, khi đối chiếu phần này với nguyên tác Hán văn còn đi đến một nhận xét mạnh dạn hơn :

*Nguyên văn mở đầu bằng một bài từ nói về thuyết "hồng nhan bạc mệnh", rồi kể lại những mẫu chuyện giai nhân bạc mệnh đời xưa, để phụ họa cho thuyết ấy. Nhưng Nguyễn Du chỉ nói vắn tắt bằng một câu thơ tám chữ: "Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau" để nêu lên cuộc va chạm giữa Trời và Người*²⁰.

Theo thiên ý của chúng tôi, câu thơ thứ nhất rất quan hệ vì hai lý do :

- Toàn bộ câu truyện Kiều, đặc biệt nhân vật Kiều (và ở câu sáu là *má hồng*) được dùng để diễn tả "*cõi người ta*" ở câu 1.
- Về mặt tư tưởng, chúng ta thấy tác giả xác định lãnh vực của suy tư, đó là hiện sinh con người, tức là tra vấn về *cõi người ta* này.

Vì thế, chúng tôi cho rằng Nguyễn Du dẫn nhập toàn bộ tác phẩm vào chủ đề được cô đọng trong hai câu đầu.

b- Những điểm nổi bật trong sáu câu thơ mở đầu

Đối chiếu với hai tác phẩm bằng văn nôm đi trước và rất gần với Đoạn Trường Tân Thanh, chúng ta thấy *Chinh Phụ Ngâm* (bản dịch của Đoàn Thị Điểm) và *Cung Oán*

²⁰ Hán Chương VŨ ĐÌNH TRÁC, *Triết lý nhân bản Nguyễn Du*, tr. 270.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Ngâm Khúc của Ôn Như Hầu có nhiều chỗ tương hợp về cả ý lẫn lời văn, đặc biệt trong phần dẫn nhập.

"Thuở trời đất nổi cơn gió bụi,
Khách má hồng nhiều nỗi truân chuyên
Xanh kia thăm thẳm từng trên,
Vì ai gây dựng cho nên nỗi này" (CPN, câu 1-4).

"Trái vách quế, gió vàng hiu hắt,
Mãnh vũ-y lạnh ngắt như đồng;
Oán chi những khách tiêu phòng,
Mà xui **phận bạc** nằm trong **má đào**! (CONK, câu 1-4)
Khóc vì nỗi thiết tha sự thế,
Ai bày trò bãi bể nương dâu? (CONK, câu 57-58)

Sáu câu thơ đầu của *Đoạn Trường Tân Thanh* rõ rệt nằm trong ngôn ngữ và ý tưởng chung của hai tác phẩm *Chinh Phụ Ngâm* và *Cung Oán Ngâm Khúc*. Sự kiện đó, một mặt phản ánh một tâm tư rất cá biệt của con người Việt Nam nói chung, và rõ rệt hơn là của các nhà văn hào thế kỷ 18 và đầu thế kỷ 19. Như thế, điểm nào là điểm độc đáo của *Đoạn Trường Tân Thanh* và của Nguyễn Du?

- **Điểm độc đáo quan trọng nhất**, không phải chỉ đối với hai tác phẩm *Chinh Phụ Ngâm* và *Cung Oán Ngâm Khúc*, mà còn đối với hầu hết tác phẩm văn học Việt Nam khác trước đó, là **việc đưa ra một chủ đề phổ quát cho thân phận con người**. *Chinh Phụ Ngâm* và *Cung Oán Ngâm Khúc* nêu lên một hoàn cảnh đặc biệt, hoặc của một người cô phụ, hoặc của một cung phi về tuổi xế chiều, và gợi lên một nội dung tư tưởng đặc loại: sự xa cách hoặc sự dòn mỏng của kiếp người trong thời gian qua đi. Nhưng ở *Đoạn-Trường Tân-Thanh*, chủ đề được nâng lên ở cấp độ phổ quát của toàn bộ ý nghĩa cuộc

sống, qua câu "*Trăm năm, trong cõi người ta*" (ĐTTT, câu 1).

Hệ quả chúng ta thấy là chữ *Tài* không chỉ hạn chế trong số ý nghĩa thông thường là sắc đẹp, tài năng thi phú, đàn..., và chữ *Mệnh* cũng không gò bó trong một số hoàn cảnh bên ngoài, thường còn gọi là số rủi may. Các hình ảnh văn chương chỉ là những tượng trưng gợi lên những diễn tiến trong cuộc vật lộn, hay nói theo Hán Chương Vũ Đình Trác là cuộc va chạm giữa Trời và Người, kết dệt nên *cõi người ta*.

- **Điểm độc đáo thứ hai** là các từ ngữ được nhân cách hoá: *ghét, quen thói... đánh ghen*. Đoàn Thị Điểm và Ôn Như Hầu cũng có dùng thuật ngữ này khi nêu lên chữ "*ai*", kéo Trời Xanh xuống cõi người để đối chất, nhưng trong phần dẫn nhập tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh*, thuật ngữ nhân cách hoá hiện diện trong mỗi câu thơ tạo nên một khung sinh hoạt đặc loại, mà Nguyễn Du gọi là "*cõi người ta*" hàm ngụ một lời chất vấn về chân tính con người.

c- Trăm năm, trong cõi người ta
Cảm thức về hữu hạn tính

Trong đoạn trình bày về bố cục của tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh*, chúng ta xác định được rằng chủ đề chính nằm trong hai câu đầu:

"Trăm năm, trong cõi người ta
Chữ Tài chữ Mệnh, khéo là ghét nhau".

Nội dung thiết yếu nằm trong câu thứ hai. Tuy nhiên nội dung đó cũng chỉ thiết định được trong cái khung khai mở ra suy tư văn hoá, tức là *cảnh vực con người* nằm trong câu đầu.

Điều đáng lưu ý là ở câu thứ hai, chủ tâm của tác giả không nhằm trình bày ý nghĩa hay bản chất của chữ

Tài hay chữ *Mệnh* là gì hay thế nào, nhưng nhấn mạnh đến sự xung đột giữa Tài và Mệnh. Như thế chủ đề chính là một thảm kịch, một cuộc chiến ²¹. Và muốn rõ hơn về hai đối thủ tranh chiến nhau, thì phải tìm vết tích của chúng, một phần ở ngay từ ngữ "*ghét*" được nhân cách hoá và mặt khác ở trong cái khung của câu một.

Câu một có hai phần: phần đầu gồm hai chữ *trăm năm*, một con số chẵn tượng trưng cho mức tối đa của thời gian cuộc sống con người tại thế; phần thứ hai gồm bốn chữ *trong cõi người ta*.

Cõi người ta. Chữ *cõi* gọi lên một không gian, hoặc tách rời khung cảnh sống chung như cõi biên cương, cõi xa xôi, hoặc giới hạn vào một thế giới đặc loại như cõi trần, cõi tiên...; *người ta*, theo nghĩa thông thường được hiểu là chung chung cho mọi người hàm ngụ một cách biệt nào đó với tôi.

Chẳng hạn:

"*Người ta đi cấy lấy công*
Tôi đây đi cấy còn trông nhiều bề".

Hoặc: *Người ta nghĩ vậy, còn tôi nghĩ khác*.

Tính cách chung chung này, khi đưa vào lãnh vực tư tưởng, thường được gọi là dư luận (theo lối nói của Platon), hoặc ngay cả dùng lại chữ này (tiếng Pháp gọi là "*le on dit*") để nói đến một lối suy tư thiếu phản tỉnh (xem cách trình bày của Heidegger).

Nhưng ở đây *người ta*, cũng không phải là dư luận cũng không phải kết hợp giữa hai chữ *người* và *ta*, mà nói kết trong toàn bộ bốn chữ *trong cõi người ta*; và tiếp sau hai chữ *trăm năm*, nó chỉ có nghĩa là *con người*.

²¹ Theo lối nói của Héraclite là *Polemos*.

Hai phần này của câu thơ đầu làm nên thời gian - không gian hạn định thế giới của tư tưởng.

Quan niệm về thời gian - không gian để nói lên một toàn khối công hiến sự nhất thống cho nhận thức không phải là một sáng kiến mới mẻ. Tiếng Trung Hoa dùng lối nói *vũ trụ* (**Vũ** biểu thị không gian, **trụ** biểu thị thời gian) để chỉ toàn khối này; còn Kant thì gọi thời gian - không gian là là những hình thái tiên thiên của trực giác tạo điều kiện cho việc nhận thức các đối tượng của tri thức sự vật.

Nếu không gian - thời gian là một trực giác phổ biến làm nên khung của nhận thức, thì sự giới hạn một loại không gian, một loại thời gian đặc loại, cũng như việc nêu cảnh vực này ở đầu tác phẩm, là những yếu tố có tầm vóc quan trọng buộc ta phải đào sâu ý nghĩa.

Qua công việc phân tích của các bản văn trong cuốn I của tác phẩm *Lĩnh Nam Chích Quái* do Vũ Quỳnh hiệu chính, chúng tôi cũng đã khám phá được rằng ưu tư văn hoá trong các bản văn ấy không phải là truy tìm bản chất hay nguồn gốc của mọi vật theo nhận thức dựa vào nguyên tắc nhân quả; nhưng ưu tư văn hoá được gói gọn trong việc mô tả các trực giác về các mối tương quan của hữu thể con người. Trong *Đoạn Trường Tân Thanh*, Nguyễn Du lại nói rõ hơn nữa về mối ưu tư đặc loại này của tư tưởng: ***Cảnh vực thiết yếu trong đó tư tưởng đến với con người là chính cuộc đời con người chứ không ở nơi nào khác.***

Nhưng nếu hai tác phẩm *Lĩnh Nam Chích Quái* và *Đoạn Trường Tân Thanh* nêu lên cảnh vực hiện sinh con người, thì không có nghĩa là hai tác phẩm này chỉ biết đến một lãnh vực trong ba lãnh vực của bộ môn siêu hình học Tây phương (vũ trụ, *con người* và Thượng đế).

Để có thể am tường sự khác biệt tinh tế này, chúng ta thấy trong tiến trình lịch sử triết học Tây phương, Kant đã dày công kiểm thảo nền tảng của truyền thống tư tưởng ấy và đi đến kết luận:

Khung của triết học, theo ý nghĩa toàn bích này của nó, qui về bốn câu hỏi sau đây :

- 1- Tôi có thể biết gì ?
- 2- Tôi phải làm gì ?
- 3- Tôi hy vọng được điều gì ?
- 4- Con người là gì ? ²²

Qua câu hỏi cuối cùng của Kant, chúng ta thấy truyền thống triết học Tây phương đã quay lại khởi nguyên câu hỏi của Socrate, đã lấy con người làm ưu tư tối hậu cho tư tưởng; nhưng trong sự quay lại đó, Kant vẫn bị ràng buộc với đường mòn siêu hình học cũ khi nêu lên "con người là gì?". Chữ *là gì* (= *quid*) trong câu này phản ánh tiền kiến về một sự am tường về thế giới chung của hữu thể (= *cái gì*) mà con người được nêu lên để đối chiếu.

Tiếp sau thời phục hưng Tây phương, trào lưu nhân bản dần dà được triển khai về mọi mặt trong lịch sử văn hoá nhân loại. Nhưng xuyên qua các câu hỏi rốt ráo cuối cùng Kant nêu lên để thiết định lại nền tảng siêu hình học truyền thống Tây phương, ta thấy mặc dù lấy "*Con người*" làm "*bản*", nghĩa là con người trở thành ưu tư tối thượng và nền tảng của tư tưởng, thì con người đó cũng không vượt qua khỏi tiền kiến của một câu hỏi tiên thiên - *nó là gì?* -, nói một cách khác cái gì (*quid*) đã được mặc nhiên nhìn nhận như một nền tảng đã có sẵn trong tầm tay con người để "*con người*" có thể qui chiếu.

Câu chuyện *Bánh chưng* trong quyển I *Lĩnh Nam Chích Quái* công hiến một lối giải thích chu đáo về sự khác biệt giữa trực giác về nhân tính trong văn hoá Việt Nam

²² Kant, *Oeuvres*, (Cass.) VIII, p. 343.

và những quan điểm về con người trong các nền nhân bản đang thịnh hành.

Vua Hùng Vương thứ ba muốn truyền ngôi báu (*tượng trưng cho Vương đạo, tức là nhân tính con người*) cho 22 người con. Ngài ra lệnh cho các con đi tìm lễ vật nào ngài vừa ý nhất để truyền ngôi báu. Hai mươi một (21) vị đã dựa vào tài sức của mình đi tìm được nhiều loại lễ vật vàng bạc, châu báu...chỉ có Lang Liêu lắng nghe lời thần dạy làm bánh dày - bánh chưng, tượng trưng cho Đất - Trời - Người kết hợp, nên được vua cha truyền ngôi Vua.

Các nền nhân bản đang phổ biến đã tiền kiến ngôi vua (*tức là tượng trưng của nhân tính*) có thể ví như một *cái gì* quý giá nhất mà tài sức mình đánh giá được để có thể sang đổi. Họ đã dựa vào sự giúp đỡ của các quan lại thân thiết, cũng như nỗ lực tìm tòi của mình, và cũng dựa vào giá trị của các phẩm vật quý giá bên ngoài. Nhưng với Lang Liêu, chàng thấy hụt chân vì không thấy được có *cái gì* theo sự hiểu biết của chàng trong vũ trụ này có thể đẹp được lòng vua cha. Chàng theo lời thần nhân, khởi đầu với *nhân tính* qua mối tương giao trời Đất - Trời - Người mà tượng trưng là hai chiếc *Bánh dày - Bánh chưng* và hoàn thành các mối tương giao đó, nên đạt được Vương Đạo.

Với câu chuyện tượng trưng này, chúng ta thấy ưu tư của văn hoá, của tư tưởng nơi Vũ Quỳnh, nơi Nguyễn Du không phải xây dựng một nền nhân bản nào đó, một loại nhân bản trong muôn ngàn nền nhân bản ngày nay, *tiền kiến rằng con người là một cái gì*, dù cao quý hơn những cái gì chung quanh nó, nhưng vẫn đặt nền tảng trên "cái gì" nói chung.

"*Trăm năm trong cõi người ta*" là thế giới của những con người, những *ai*, như có một sự xa cách hữu thể học đối với *những gì trước mắt*, làm ta suy tư. Trong kỹ thuật văn chương, Nguyễn Du dùng thuật ngữ nhân

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

cách hoá ở phần dẫn nhập để đưa đọc giả vào cảnh vực đặc loại này. Một lời nói làm ta vui, ta hy vọng, ta ghét, ta giận...chỉ có thể cảm nghiệm được trong "*cõi người ta*"; nó không có một cứ điểm nào trong thế giới những cái gì nào đó để thiết định cả. Và chính cái lạ kỳ của sự kiện nhỏ nhoi đó cũng cho thấy nét "*linh u vạn vật*" của nhân tính, và cảnh vực riêng của sinh hoạt gọi là văn hoá và tư tưởng.

"*Trăm năm trong cõi người ta*", cảnh vực giới hạn đó có gì khác với "hai chục năm, vài trăm năm tuổi thọ tối đa của một sinh vật nào đó trong thiên nhiên, cây cỏ, thú rừng...", với những sinh hoạt riêng thuộc giống loại của chúng"?

Trên bình diện gọi là khoa học khách quan, hay nhận thức đặt nền tảng trên câu hỏi căn nguyên là "*cái gì*", hai đối tượng truy cứu này không có gì khác nhau.

Thời hạn của một sinh vật sống chỉ được 5, 10 phút hay vài trăm năm đến với con người như một nhận thức của một sự hiểu biết gọi là vô tư. Nếu thi ca có đặt thành vấn đề phù du của tạo vật, thì không phải vấn đề phát xuất từ sự kiện *bên ngoài để đối chiếu* với thân phận hữu hạn của cuộc đời con người. Cảm thức về hữu hạn tính thực sự chỉ xuất hiện ra trong "*cõi người ta*", hàm ngụ một tâm tình bất an: nhận thức hữu hạn đó bị chính chủ thể từ khước, không thể nào chấp nhận được. Sự chối từ căn nguyên này biểu lộ qua chữ "*không*" căn nguyên tạo nên một tranh chấp, va chạm với nhận thức của chính mình.

Và kinh nghiệm này được diễn tả rất linh hoạt trong tư tưởng của Lão tử về cái "*Vô*" căn nguyên, cũng như trong từ ngữ *Polemos* (cuộc chiến) của Héraclite.

Cũng như lời nói truyền thống Hy Lạp về *Nỗi nhớ căn nguyên* hay *Đại-ký-ức*, tác giả chuyện Họ Hồng Bàng đã từng dùng lối văn tượng trưng để diễn tả cảm thức về

hữu hạn tính và những con đường khác nhau của tư tưởng.

Hai nhân vật tượng trưng cho ý thức hữu hạn tính là Đế Lai và Âu Cơ.

Đế Lai tuy đang trị vì phương Bắc, nhưng "*sự nhớ đến chuyện ông nội là Đế Minh nam tuần gặp được tiên nữ*". Phương Bắc là tượng trưng cho giới hạn tự nhiên cho cảnh vực con người, nhưng tự trong giới hạn này, nổi nhớ *phương Nam* dấy lên trong người mình buộc Đế lai phải ra đi.

Nhưng nổi nhớ có sức đưa Đế Lai về *phương Nam* cũng đồng thời xuất hiện với chủ tâm riêng của Đế Lai:

- Vứt bỏ Âu Cơ một mình
- Chu lưu khắp thiên hạ, trải xem tất cả hình thể...để vợ vết thật nhiều của.

Phương Nam của cảnh vực siêu việt con người nay bị chuyển thành *phương Nam* của toàn thể các sự vật mà mình ham muốn.

ở đây một lần nữa cho thấy có sự tương hợp giữa cách đặt vấn đề của Đế Lai và nền nhân bản phát xuất từ Kant. Thế giới vô tận làm khung cho nhận thức siêu nghiệm của Kant là không gian vô tận, thời gian vô tận nhằm giúp con người thu thái càng ngày càng nhiều kiến thức về sự vật. Trong Kant chúng ta cũng thấy nhận thức siêu nghiệm được khám phá đồng thời với ý thức về hữu hạn tính của con người. Nhưng ngay cả ở trong đặc tính hữu hạn này, tư tưởng Việt Nam có những điểm khác biệt với tư tưởng Kant:

- Nhận thức hữu hạn của Âu Cơ là nỗi cô đơn, không những bị nhốt một mình trong trại của Đế Lai, mà cảm thức thiếu vắng mối tương giao với một ai khác. Nàng chung mang nỗi khổ của nhân dân nước Nam và đêm ngày mong đợi Long Quân. Từ thân phận hữu hạn này, nàng được Lạc Long Quân đột nhiên đến, nâng nàng lên thân phận đồng sàng với Thần thánh, thể hiện trọn vẹn nhân tính.

- ở vào đoạn khác, cũng nhân vật Âu Cơ và cũng ở trong một hoàn cảnh diễn tả hữu hạn tính của thân phận nàng; nhưng ở đây Âu Cơ nằm trong một cuộc tương tranh khi thì vừa muốn mặc lấy tâm tình của Đế Lai, khi thì vừa giữ lấy tâm tình Âu Cơ ở đoạn đầu. Lúc ở một mình, vì vắng mặt Long Quân đang ở Thủy phủ, nàng lại đem con trở về Bắc Quốc của Đế Lai, nhưng vì con đường đó bít lối, nàng lại quay đầu về phương Nam kêu cứu Long Quân.

Tác giả Lĩnh Nam Chích Quái chọn hai phản ứng tiêu biểu đối nghịch nhau trước cảm thức về nhân tính đầy lên từ kinh nghiệm hữu hạn của thân phận con người, sau đó mới đưa vào cõi thực của nhân sinh như một cuộc chiến giữa hai đối lực. Nhưng trong mỗi một lối trình bày, ta luôn thấy tư tưởng phát xuất từ hai yếu tố bất khả phân ly: siêu việt và hữu hạn, nỗi nhớ Một phương Nam ẩn dấu, hay sự hé lộ của siêu việt tính, xuất hiện khi con người chạm trán với thân phận hữu hạn của mình.²³

Nơi *Đoạn Trường Tân Thanh* ta không thấy tác giả minh nhiên nêu lên trực giác về nỗi nhớ hay siêu việt tính đi trước theo lối văn chương diễn dịch cổ điển của Trung hoa, Hy lạp hay cả trong Lĩnh Nam Chích Quái; trái lại tác giả dùng lối diễn tả hiện thực, khởi đầu từ việc chứng kiến cuộc chiến đang xảy ra trong cuộc đời, cảm nhận nỗi đau, và từ đó đưa ra một nhận định theo khả năng hạn chế của thân phận hữu hạn của mình. Có thể nói đây là bước đi của Âu Cơ đi về phía Bắc của Đế Lai và đang gặp bế tắc, nhưng chưa từng ngộ được Long Quân trong Đại-ký-ức. **Siêu việt tính vẫn ở cận kề, nhưng tương quan với hiện sinh như một sự vắng mặt, một sự làm thinh phi lý**

²³ Xem Nguyễn Đăng Trúc, *Tiếp cận Tư tưởng Việt Nam*, quyển I, Phần 2.

xét về phía con người. Sự bất tương hợp *Tài - Mệnh*, nỗi đau về tình trạng phi lý và không có cách gì cứu gỡ được này, đẩy lên nỗi phẫn uất hoặc than oán qua những chữ dùng rất mạnh được nhân cách hoá, ở phần dẫn nhập này: *ghét, ghen*. Trong truyền thống văn hoá nhân loại, ta chứng kiến lời nói này của Job (sách Job trong Thánh kinh Do-thái) Prométhée (trong kịch bản Prométhée bị trói của Eschyle) hoặc trong các tác phẩm của Nietzsche. Trong phần truyện Kiều, cũng như các tác phẩm đương thời của văn học Việt Nam như *Chinh Phu Ngâm*, *Cung Oán Ngâm Khúc*, trong mỗi hoàn cảnh hữu hạn phi lý, các tác giả không ngại diễn tả phản ứng bức dọc:

- *Phũ phàng chi mấy Hoá công!*

Ngày xanh mòn mỏi, má hồng phai pha (ĐTTT, 85-86).

- *Nghĩ mình phận mỏng cánh chuồn*

Khuôn xanh biết có vương tròn mà hay ? (ĐTTT, 411-412)

- *Mặt trông đau đón rụng rời*

Oan này còn một kêu Trời, nhưng xa! (ĐTT, 595-596)

- *Trăng già độc địa làm sao?*

Cầm dây chẳng lựa, buộc vào tự nhiên ! (ĐTTT, 687-688)

- *Hoá nhi thật có nở lòng*

Làm chi dày tía, vò hồng lấm nao ! (ĐTT, 1129-1130)

- *Xanh kia thăm thăm từng trên*

Vì ai gây dựng cho nên nỗi này (CPN, 3-4)

- *Trẻ tạo hoá đành hanh quá ngán*

Chết đuối người trên cạn mà chơi (CONK, 73-74)

Tóm lại cảm thức hữu hạn tính là một trực giác căn nguyên gắn liền với "*cõi người ta*", đẩy lên một cuộc chiến nội tâm, khai lộ nhận thức về lời tra vấn liên quan đến chân tính con người. Và sáu chữ đầu của *Đoạn-*

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

trường Tân thanh đã cô đọng toàn bộ chủ đề nền tảng đó của tư tưởng.

d- Chữ Tài chữ Mệnh khéo là ghét nhau

Đây là câu tra vấn nền tảng về chân tính con người tại thế.

Câu thứ hai là chủ đề, nêu lên sự kiện thiết yếu buộc con người phải suy tư. Riêng vị trí ở câu hai gắn liền với câu đầu định vị "*cõi người ta*", ta thấy sự kiện đó không phải là một kinh nghiệm hậu thiên, của một sự việc đã xảy ra rồi, nhưng xuất hiện như một trực giác căn nguyên, một khả năng tiềm ẩn nơi tâm con người trong thân phận tại thế của nó. Nếu đối chiếu với bố cục của truyện Kiều ở phần thứ hai, ta càng thấy rõ hơn. Trước khi chứng kiến *Tài* và *Mệnh* xung khắc qua những giai đoạn khổ đau sau này của mình, Kiều đã tiên cảm "*một thiên bạc mệnh*":

Một thiên bạc mệnh lại càng não nhân (ĐTTT, 34).

Ta cũng gặp lại cảm thức nền tảng và căn cơ đó trong một câu thơ hầu như đương thời nơi *Cung Oán Ngâm Khúc* của Ôn Như Hầu:

*Thảo nào khi mới chôn nhau,
Đã mang tiếng khóc bưng đầu mà ra* (CONK 55-56).

Hơn thế nữa, trực giác này không hướng đến một hoàn cảnh riêng biệt để dừng lại trong một sự kiện cá biệt; nhưng trước một kinh nghiệm nhất định, nó tiếp nhận ngay yếu tính toàn bích của "*cõi người ta*". Trong câu truyện *Tắt Đèn* gặp một số cảnh tang thương của những kẻ ngoài phổ cho ta một thí dụ điển hình. Từ những kinh nghiệm nhất định này, Ngải đã chứng ngộ được yếu tính căn cơ về cuộc đời là hữu hạn, bất tất và

khổ. Kiều cũng có một kinh nghiệm tương tự, khi đứng trước một ngôi mộ vô chủ :

*Đau đớn thay, phận đàn bà,
Lời rằng bạc mệnh của là **lời chung*** (ĐTTT, 83-84).
Rằng :
*Hồng nhan tự nghìn xưa,
Cái điều bạc mệnh có **chừa ai đâu*** (ĐTTT, 107-108)

Đáng lưu ý nữa là trong câu "*Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau*", điểm nhấn mạnh cũng còn là lời tra vấn buộc mọi người phải giải đáp ở đây không phải là câu hỏi nhằm tìm hiểu bản chất của *chữ tài* hay *chữ mệnh*, nhưng là **thắc mắc về tương quan xung khắc của hai đối lực trong nội tâm con người tại thế**.

Nếu Hécraclite dùng chữ cuộc chiến (*Polemos*) thì thánh Augustinô lại dùng chữ bất an (*Cor inquietum*), Kierkegaard đã dùng chữ khắc khoải và từ ngữ này được dùng lại trong lối diễn tả của M. Heidegger.

Trong truyện Họ Hồng Bàng, có hai chi tiết trùng hợp với câu thơ này về ý tưởng. Trước hết là ý nghĩa tên gọi Âu Cơ, tượng trưng của hiện sinh bất an của con người, và chi tiết thứ hai là sự mâu thuẫn dồn dập nơi thái độ Âu Cơ khi Long Quân vừa vắng mặt: Tuy nhớ Long Quân, nhưng Âu Cơ lại quay về phương Bắc của Đế Lai và bị Hoàng Đế ra lệnh chặn lại nên bí lối.

Cuộc chiến "nội tâm" dấy lên nhằm tra vấn về một nội dung duy nhất: **đâu là chân tính của con người để vượt thắng nỗi bất an này?**

Câu trả lời phát xuất từ tài sức và trí tưởng tượng của con người: là hẳn phải do một đối lực đầy quyền uy nhưng xa cách và ghen ghét, thù oán, thân phận con người tại thế:

rời xanh quen thói má hồng đánh ghen (ĐTTT, câu 6)

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Nếu đối chiếu với truyện Họ Hồng Bàng, ta thấy rõ rệt có một sự khác biệt về phẩm tính gán cho siêu việt tính hay *Trời xanh*, hoặc Lạc Long Quân, trong hai tác phẩm. Lạc Long Quân ở truyện Họ Hồng Bàng là người đến trước nâng con người lên địa vị thần thánh, luôn gần gũi và gần gũi với con người mặc dù ẩn kín. Trong *Đoạn Trường Tân Thanh*, ở phần dẫn nhập, (cũng như trong *Chinh Phụ Ngâm* và *Cung Oán Ngâm Khúc*) *Trời xanh*, tuy vẫn ẩn dấu, nhưng luôn xa cách và xuất hiện gián tiếp qua Mệnh (thường hiểu là bạc mệnh) như một đối thủ oan nghiệt với con người. Tuy kết luận hai bên sẽ đồng qui (chúng ta sẽ trở lại vấn đề này khi phân tích phần tổng kết) nhưng vì hai tác phẩm mỗi bên nhấn mạnh đến một lãnh vực sinh hoạt khác nhau của nhân tính, nên có hai lối diễn tả :

- Ở truyện Họ Hồng Bàng, tác giả đi từ nguyên thủy nhân tính ghi ở Đại-ký-ức con người; chân tính ẩn dấu mặc dù thực tại của lịch sử lãng quên nhưng được nêu lên trước để làm nền. Và, lối văn được diễn tả là lối văn huyền thoại. Nó đi từ khung cảnh tích cực từ phía siêu việt tính, để khai mở cho thấy điểm tiêu cực của lịch sử qua cuộc phiêu lưu về phương Bắc của Âu Cơ.
- Ở phần dẫn nhập *Đoạn-Trường Tân-Thanh* là lối văn tả thực, bám sát vào hiện sinh tại thế đang gặp phải cảnh bí lối, bất an, hàm ngụ trước hết siêu việt tính đang vắng mặt một cách phi lý đi từ nhận thức lầm lạc cố hữu của con người. Nhưng chính từ cảm thức bất an, bí lối đó, toàn bộ nhận thức, cảm xúc và ngay cả phán đoán nhất thời của con người, được đặt thành câu hỏi trường kỳ về nhân tính. Nếu ở truyện Họ Hồng Bàng, con người đã được diễn tả đến mức độ thần hoá (không ăn, không bú mà tự nhiên trường đại), thì ở phần dẫn

nhập của Đoạn Trường Tân Thanh ta thấy hiện tượng siêu việt tính là Trời xanh lại mang thân phận hữu hạn của chính con người (= quen thói mà hồng đánh ghen).

Trong cuộc sống của con người, và đặc biệt của người Việt Nam, chúng ta thường xuyên gặp lại hai phương cách diễn tả này về mối tương giao với siêu việt.

Khi đã lưu ý đến điểm chủ yếu của toàn câu thơ nằm ở phần "*khéo là ghét nhau*", thì chữ *Tài* chữ *Mệnh* sẽ được hiểu trong khuôn khổ của toàn bộ nhân sinh; nghĩa là một khung trời hay con đường đi của con người (*tài*) và một câu trả lời của một đối lực ẩn dấu cũng ở trong mình, phủ định con đường mình đang đi (đó là *mệnh*).

Với cách đặt vấn đề bí tráng và rớt ráo về thân phận con người tại thế đối chất với trực giác về sự vắng mặt hay ẩn dấu của chân tính, Nguyễn Du, qua phần dẫn nhập *Đoạn Trường Tân Thanh* đã đưa nền văn học Việt Nam vào mức cao điểm của những ưu tư nền tảng về tư tưởng hướng dẫn cuộc sống nhân loại.

- Nó phản ánh hai chân trời tương phản của ngài Tất Đạt Đa, con người trong hoàng cung và con người khắc kỷ tìm Đạo để chứng nghiệm bế tắc trước khi gặp chân trời giải thoát mới.
- Nó diễn đạt hùng hồn những câu văn nghịch lý của Đạo-đức-kinh về cõi "*thiên hạ*", để làm nổi bật "*Đạo thường ẩn dấu*" khác với "*Đạo khả đạo*" của nhân vi.
- Nó phác họa những lý chứng được xem là tự nhiên của "*tâm duy nguy*" trong thế giới hữu hạn của "*bá đạo*" để tra vấn về siêu việt tính "*duy vi*" của *Tâm đạo*.
- Nó cô đọng lối nói về cuộc chiến nguyên sơ của Héraclite, để gọi lên sự giả tạo, thiếu nền tảng của niềm vui hài hoà dựa vào nỗ lực của tài trí con người, để hướng tư duy về một *Logos* ẩn kín, siêu việt, mà tiếc thay truyền thống triết học Tây phương đã đồng hoá với

khả năng luận lý trong tâm tay của lý trí con người: "*Chữ Logos mà người ta hiểu, không bao giờ biết được, trước khi nghe nói đến cũng như sau khi đã được nghe*"²⁴; "*Sự hài hoà ẩn kín có giá trị hơn nhiều so với sự hài hoà trước mắt*"²⁵; "*Về chữ Logos mà người ta biết được, và Logos bao trùm tất cả, hai bên xung khắc nhau, và điều mà người ta đều phải hiểu thì lại còn xa lạ với họ*"²⁶; "*Sự sắp xếp có đầu đuôi (theo khả năng con người) dù đạt đến mức hoàn hảo tốt đẹp nhất cũng chỉ là một đồng phân được tổng hợp lại do may rủi*"²⁷.

- Nó là nội dung thiết yếu của tư tưởng Sophocle trong đại tác phẩm "*Oedipe vua*", diễn tả sự xung khắc rõ rệt giữa *Tài* và *Mệnh* và nỗi đau thống thiết của kiếp làm người trước sự phi lý của hiện sinh mà không có cách gì giải nổi.
- Nó cũng là cảm thức phần nộ của *Prométhée* trong tác phẩm "*Prométhée bị trói*" của văn hào Eschyle, một nhân vật tượng trưng đã tận lực phục vụ cho hạnh phúc và tiến bộ của nhân loại, nhưng bị đọa đầy bởi Trời xanh Zeus.
- Nó thể hiện linh động tình trạng mâu thuẫn của tư tưởng Socrate, vừa cổ súy con người "*hãy tự biết mình*" vừa tự thú là điều thực sự mình biết là mình không hề biết gì cả!
- Nó là nỗi khắc khoải của nhà tư tưởng thánh Augustinô, khi tự thú: "*Tâm hồn chúng con khắc khoải, bất an*".
- Nó gần gũi với thái độ được xem là *khôn ngoan* của con người đau khổ *Job*, khi bất chấp mọi lý chứng truyền thống, đã kêu lên với Trời xanh để tra vấn về sự phi lý của thân phận con người vô tội đang bị định mệnh oan nghiệt đổ trên mình.

²⁴ Héraclite, *Fg.* 1.

²⁵ *Sdd*, *Fg.* 54

²⁶ *Sdd*, *Fg.* 72.

²⁷ *Sdd*, *Fg.* 124.

- Nó đi vào thân phận tự do kinh hoàng của con người theo lối nhìn của Dostoievski, qua một lăng kính tinh thần xa lạ với cái nhìn về con người "nhân bản" phát xuất từ thời Phục hưng Tây phương. Thân phận con người tinh thần, tự do bị thương đó được triết gia Nicolas Berdiaeff diễn tả như sau:

Shakespeare, nhà tâm lý tuyệt vời, vẫn là nhà tâm lý của nghệ thuật nhân bản.

Còn Dostoievski lại xuất hiện vào một thời đại khác của thế giới, ở một giai đoạn khác của nhân loại. Nơi ông con người cũng đã chấm dứt tình cảm thuộc về vũ trụ khách quan mà Dante đã từng dừng lại.

Tiếp diễn qua Thời Tân Kỳ, con người đã tự định vị mình trên mặt đất, tự nhốt mình trong một vũ trụ thuần con người - Thiên Chúa, quỷ, trời xanh và địa ngục đã bị đẩy lui vào cõi bất tri, không còn liên hệ đến cõi trần nữa, đến độ tất cả những thực thể đó mất hết dấu tích. Con người bây giờ trở thành một tạo vật lơ lửng với hai chiều kích, con người đã mất đi chiều kích của siêu việt tinh thần sâu. Chỉ còn sinh hồn (là đối tượng tâm lý), còn thần trí (linh hồn) của nó như đã biến đi đâu rồi. Nhưng, một ngày nào đó, các sinh lực sáng tạo, niềm vui đã khởi phát và tô điểm cho thời đại Phục hưng, cạn đi. Con người cảm thấy nền đất dưới chân mình không còn vững chãi và kiên cố như mình tưởng. Từ chiều sâu ẩn kín này, những tiếng vọng bỗng nhiên bật vang lên, sự hiện hữu của miền nằm sâu dưới tầng đất này và bản chất núi lửa phun trào của nó bắt đầu xuất lộ. Một hố thẳm mở ra từ đáy vực của lòng con người, và bây giờ Thiên Chúa và quỷ thần, Trời xanh và địa ngục sẽ tái xuất hiện. Trước hết, trong cõi thâm sâu này người ta sẽ chấp chững di động: ánh sáng ban ngày dành riêng chiếu dọi thế giới của sinh hồn và

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

thế giới vật chất bắt đầu tàn lụi, nhưng ánh sáng mới vẫn chưa sáng rực lên ²⁸.

Câu "*chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau*" đánh dấu trực giác của ngày mà ánh sáng ban ngày của tài sức con người đang tàn lụi và cũng là ngày mà tự đáy vực của siêu việt tính thâm sâu dấy lên tiếng vọng chất vấn con người phải suy tư về chân tính trọn vẹn của mình. Ánh sáng của chân tính chưa rực lên, nhưng âm vọng của nó đã đến trong sự chối từ trật tự hoạn lạc, hữu lý của ánh sáng ban ngày của con người (= *tài*). Cảm thức về sự phi lý của cuộc đời và nỗi đau nguyên sơ này là ngưỡng cửa đi vào "*Nhà chân tính siêu việt*", tức là ngưỡng cửa Tiền Đường.

Lối dẫn nhập đó của *Đoạn Trường Tân Thanh* làm ta liên tưởng đến lời than oán của tác giả Thánh vịnh trong bản văn Cựu ước ²⁹ mà Con Người Giêsu đã dùng để kêu lớn tiếng trước khi chết trên thập giá: "*Êli, Êli lema sabakthani*": lạy Thiên Chúa tôi, lạy Thiên Chúa tôi! nhân sao Ngài lại bỏ tôi? (Mt. 27, 46).

III.2- Câu truyện Kiều

Kiều thân phận con người

a- Những chỉ dẫn thiết yếu để đi vào phân tích tư tưởng truyện Kiều

Việc phân tích *Phân dẫn nhập*, dựa vào chính bản văn của *Đoạn Trường Tân Thanh*, giúp chúng ta đi vào chính chủ đề mà Nguyễn Du muốn khai triển, đó là "*tra*

²⁸ Nicolas Berdiaeff, *L'esprit de Dostoievski*, bản dịch của Alexis Nerveille, ed. Stock, Paris, 1974, tr. 54-55.

²⁹ Tv. 22, 2.

vấn về chân tính của con người từ thực trạng của con người tại thế".

Câu truyện Kiều ở phần thân bài là một tượng trưng điển hình, nó chỉ có giá trị tư tưởng khi lồng vào khung của chủ đề này. Hệ luận của hướng nghiên cứu về truyện Kiều trước hết là tìm sự nhất quán của bản văn nói kết liên tục giữa chủ đề và chất liệu dùng làm điển hình để chứng minh. Cần lưu ý sự nhất quán này để hiểu những điểm độc đáo của chính tác giả.

Cũng như bao nhiêu nhà văn hào khác, luôn luôn có sẵn những truyền thống tư tưởng ảnh hưởng trên tâm tư của mình. Nhưng, một mặt tư tưởng xuất hiện trong mỗi tác giả có thể trùng hợp, ngay cả trong từ ngữ được dùng, mà không nhất thiết đã có những ảnh hưởng trên nhau; mặt khác sự thâm hoá các kiến thức do các truyền thống văn hoá khác nhau đem lại cũng không loại trừ thiên tư độc đáo của một nền văn hoá đặc loại hay một tác giả trong nỗ lực, tiếp thu, thanh lọc, tổng hợp dựa vào trực giác sẵn có nơi mình.

Thứ đến, khi dựa vào sự vay mượn một mẫu truyện Trung hoa đã có sẵn để làm chất liệu khai triển tư tưởng của mình, Nguyễn Du chân nhận nơi nguyên bản có những dữ kiện chung chung, hoặc hướng tư tưởng trùng hợp với chủ đề của mình, nhưng dù sao việc vay mượn đó có những giới hạn :

- Dù đã loại trừ hay sửa đổi nhiều chi tiết như học giả Hán Chương Vũ Đình Trác đã dày công truy cứu trong luận án *Triết lý nhân bản của Nguyễn Du*, nhưng không thể loại bỏ hay sửa đổi hết những nếp suy tư, thủ thuật văn chương gắn liền với tài năng sáng tác của tác giả nguyên bản.

- Một bản văn rút ra từ một cuốn tiểu thuyết công hiến cho ta nhiều mảnh tâm tư khác nhau, được diễn tả

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

ngôn ngữ riêng của từng nhân vật. Sự kiện đó tạo nên một kho tàng phong phú về mặt nghiên cứu tâm lý xã hội, biến chuyển về nội dung của một từ ngữ theo tâm thức của mỗi khung văn hoá, hay nhân vật khác nhau. Nhưng tính cách phong phú của lối văn này, nếu đối chiếu với lối văn qui ước để diễn tả tư tưởng thành hệ thống, trong đó mỗi từ ngữ được xác định trong một nội dung nhất định, thì dễ tạo nên một cảm tưởng rằng *Đoạn Trường Tân Thanh* có quá nhiều mâu thuẫn xét về mặt tư tưởng nhất quán của nó.

Trong nỗ lực tìm cốt lõi tư tưởng của Nguyễn Du qua *Đoạn Trường Tân Thanh*, được nêu rõ trong phần dẫn nhập cũng là chủ đề của tác phẩm, chúng ta sẽ đặc biệt theo sát sự nhất quán của chủ đề và tạm đóng ngoặc lại những vấn đề liên quan đến luân lý tâm lý xã hội của câu truyện.

b- Nội dung của tượng trưng nhân vật Kiều

Kiều là hiện thân cuộc chiến giữa *Tài* và *Mệnh*. Trong phần giới thiệu Kiều Nguyễn Du đã đưa nàng lên mức độ cao nhất mà con người đánh giá được để diễn tả mức rớt ráo của chữ *Tài*:

Sắc đành đòi một, tài đành họa hai (ĐTTT, 28).

Và qua lời phát biểu của một tiểu Kiều trong giấc mộng (Đạm Tiên), nàng cũng là người đứng giải nhất trong số đoạn trường, nghĩa là hiện thân của nỗi đau làm người hay *bạc mệnh*. Nên tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh* được dân gian gọi tắt là *truyện Kiều* lại đi đúng với chủ đề hơn những lối gọi tên khác như *Thúy Kiều* hoặc *Kim Văn Kiều Tân Truyện*. Các cách gọi tên thứ hai nhấn mạnh đến câu truyện hơn là chủ đề được Nguyễn Du nêu lên.

Nhân vật Kiều được mặc nhiên dùng để chỉ về "*cõi người ta*" hay thân phận con người tại thế. Nhiều câu thơ trong *Đoạn Trường Tân Thanh* gợi lên tính phổ quát mà nhân vật này tượng trưng:

*Rằng: Hồng nhan tự nghìn xưa
Cái điều bạc mệnh có **chừa ai đâu*** (ĐTTT, 107-108)

hoặc

*Trời kia đã bắt làm **người có thân***

....

*Có **đâu thiên vị người nào,**
Chữ tài chữ mệnh, dồi dào cả hai* (ĐTTT, 3242, 3246, 3247).

Nhưng trong lối áp dụng tượng trưng có tính cách phổ quát này, tác giả cũng đã dùng một số qui ước văn chương đặc biệt để nhấn mạnh đến hoàn cảnh tại thế của con người, qua Kiều.

Trước hết, là hình ảnh người **phụ nữ**. Người phụ nữ tượng trưng cho thân phận hữu hạn tại thế của con người cũng rất quen thuộc trong các lối nói văn chương của các nền văn hoá nhân loại. Huyền thoại Trung hoa đã nói đến Nữ Oa; Thánh kinh Do thái, Kitô giáo đã luôn dùng thành ngữ *con gái Sion*, người nữ được Thiên Chúa sủng ái; và đặc biệt trong câu truyện lập quốc Họ Hồng Bàng, Âu Cơ là người Mẹ nhân loại, biểu thị cho thân phận con người trong thời gian. Trong *Đoạn Trường Tân Thanh* Kiều mặc lấy thân phận người đàn bà nói chung này, nghĩa là nhân loại trong "*cõi người ta*".

*Đau đớn thay, **phận đàn bà!**
Lời rằng bạc mệnh cũng là lời chung.* (ĐTTT, 83-84)

Qui ước văn chương thứ hai cũng rất thường được dùng là sắc đẹp trên mặt = má hồng, **hồng nhan**.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Trong truyện *Hồ Hồng Bàng*, nàng Âu Cơ được tác giả truyện ấy mô tả là "dung mạo đẹp lạ lùng". Ôn Như Hầu trong truyện *Cung Oán* ngâm khúc dùng chữ má đào:

Mà xui phận bạc nằm trong má đào! (CONK, câu 4).

Chữ Tài trước hết được cô đọng trong sắc đẹp, mà màu sắc tượng trưng là màu đỏ, màu hồng gợi lên sự sống (màu máu huyết) của thân xác bên ngoài nơi sinh vật. Màu đỏ trên khuôn mặt, trên đôi má diễn tả cảm năng tự nhiên của con người bị thu hút bởi hình ảnh trước mắt. Trong ngôn ngữ Việt Nam, để nói đến nội dung *khác* so với cái đẹp hồng nhan này, người ta dùng chữ *duyên*. Duyên hàm ngụ một sắc đẹp không thấy bằng mắt, mà sau này Kiều nhờ đây mà biết đến (Giác Duyên) *một chân trời khác* sau khi kết liễu đời mình trên sông Tiền Đường nhờ *Giác Duyên* cứu vớt. Dostoievski trong truyện anh em nhà Karamazov có lần đã thấy sự xung đột giữa hai thế giới qua hai sắc đẹp *má hồng* và *Duyên* như sau:

Sắc đẹp không phải chỉ là một cái gì đáng kinh hoàng, mà còn là một điều kỳ bí. Nơi ấy, quỷ chiến đấu với Thiên Chúa, và bãi chiến trường là tâm con người" ³⁰.

"*Má hồng*" tóm lại là tượng trưng của năng lực lôi kéo Đế Lai đi tìm các của lạ ở phương Nam, là bước đi tự do của Âu Cơ quay lại phương Bắc của Đế Lai, hàm ngụ việc quên lãng Lạc Long Quân. Má hồng trong *Đoạn Trường Tân Thanh* là khả năng phán đoán, đánh giá của con người trong thân phận tại thế, quên lãng siêu việt tính trong *Tâm* mình.

³⁰ Rút từ câu trích của N. Berdiaeff, trong *L'esprit de Dostoievski*, tr. 67.

Qui ước văn chương thứ ba là thành ngữ *bạc mệnh*. Ở trong phần dẫn nhập chỉ nói đến chữ *Mệnh* mà thôi. Chính vì chữ *Mệnh* nằm một mình không kèm theo chữ *bạc* đi trước, mà nhiều cuộc tranh cãi về ý nghĩa chữ này khi đề cập đến tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh*. Ôn Như Hầu không dùng chữ *Mệnh* mà dùng chữ *phận bạc*, và đặc biệt nói rõ hơn nữa khi ghép *phận bạc* này như một thành tố của má đào:

*Mà xui phận bạc nằm trong má đào*³¹.

Các nhà nghiên cứu về đề tài này thường đồng hoá *Mệnh* trong câu hai với nội dung chữ *định mệnh* thường được hiểu chung chung là định luật tất yếu, máy móc, theo nguyên tắc nhân quả áp dụng cho kiến thức của ta về sự vật. Thực ra, quan niệm chung chung đó mâu thuẫn với chính cách đặt vấn đề của Nguyễn Du. Nếu định mệnh tất yếu được nêu lên như một định luật mà con người am tường được, khi A là *Tài* và B sẽ gặp tai họa (*bạc mệnh*), thì đâu là tấn bi kịch làm con người khổ đau đến đứt ruột!

Khi nghiên cứu về nội dung chữ *khổ* theo quan niệm của các nền văn minh cổ xưa, nhà tư tưởng Mircea Eliade đã cho thấy rằng "*khổ đau*" có giá trị bi kịch và làm con người suy tư khi con người chơi với không biết căn nguyên từ đâu:

*Phút giây gây cản của "khổ đau" được kết tạo ngay khi nó xuất lộ; khổ đau chỉ dấy lên nổi bất an khi căn do của nó còn chưa thấu rõ*³².

Mà nếu truy xa hơn nữa về sự tương quan *tài - mệnh* có nguồn gốc là kiếp trước, được hiểu là một cuộc

³¹ *Sdd.*

³² Mircea Eliade, *le mythe de l'éternel retour*, Gallimard Paris, 1969, tr. 114.

đời nào đó của chính nhân vật này trong một vòng quay đi trước của vũ trụ, thì về phương diện hữu thể học, lối quan niệm nhân quả mà con người vốn đã am tường lại đi trước cả sự kiện này. Hẳn nhiên trong tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh* nhiều lần nói đến nợ kiếp trước này, nhưng nợ này có được hiểu trong khuôn khổ nhận thức sự vật hay không? Hay đây chỉ là một **lối nói tượng trưng** đưa ngôn ngữ diễn tả sự vật vào ngôn ngữ diễn đạt nhân tính (Tây phương gọi là ý nghĩa hữu thể học). Chữ "*kiếp trước*" theo nghĩa hữu thể học này trùng hợp với chữ *thiên mệnh*, ở chương đầu sách *Trung Dung*, theo nghĩa *Mệnh* con người làm người một cách tiên thiên bất chấp ý muốn và suy nghĩ của con người. Trong phần Tổng luận, Nguyễn Du dùng lối văn hoàn toàn độc đáo, khi phát biểu:

Trời kia đã bắt làm người có thân.

.....

Đã mang lấy nghiệp vào thân (ĐTTT, 3242-3249).

Như thế *Mệnh* không phải là kết quả của một diễn tiến máy móc theo quan niệm nhân quả, hàm ngụ rằng toàn bộ vận hành này nằm trong một định luật tất yếu của vũ trụ mà con người có thể tự sức mình am tường được.

Quan niệm chung chung về tất định thuyết nói trên khi đề cập đến chữ *mệnh* dù có những tình tiết dị biệt, nhưng về mặt hữu thể học lại tương ứng với quan niệm về *định mệnh thuyết* của Phái Khắc Kỷ trong truyền thống Tây phương.

Theo trường phái này, con người nằm trong một vận hành của thế giới được điều hành bởi Lý trí phổ quát, mà trí năng suy tư của triết nhân có thể am tường được. Mọi sự xảy ra đều được điều hành hợp lý, khi vui cũng như lúc khổ đau, nên con người khôn ngoan là đón nhận một cách bình thản, không ngạc nhiên về bất cứ những

gì xảy đến cho mình, vì mọi cái xảy ra đều là định mệnh. Không thắc mắc, ngạc nhiên, nhưng vô cảm là thái độ tuyệt vời của con người am tường định mệnh thuyết.

Nhưng, đối chiếu lại nỗi đau và những phản kháng nơi những câu dẫn nhập tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh*, ta không hề thấy dấu tích về tâm tình này.

Người ta cũng nêu lên quan điểm nhân quả của nhà Phật.

Một điều chắc chắn là *Đoạn-Trường Tân Thanh* đã sử dụng rất nhiều ngôn ngữ của truyền thống tư tưởng này; nhưng cách hiểu của Nguyễn Du có những điều phải truy cứu thêm mới thấu đáo được vấn đề.

Nhân quả được nhà Phật nói đến nằm trong khuôn khổ của nhận thức dấy lên từ *Karma*, tức là hành tạo nghiệp. Con đường này Tất Đạt Đa đã chứng nghiệm ở giai đoạn đầu đi tìm đạo và ngài đã tìm cách *diệt căn* của *quả khổ* khi áp dụng *phương thức khắc kỷ* hàm ngụ rằng *nhân* là *dục* nơi thân xác. Nhưng con đường suy luận nhân quả đó đưa đến bế tắc. **Ngài đã ngộ** tức là **gặp** được ánh sáng của chân tính đến với ngài bằng một hướng khác. Ở giai đoạn giác ngộ này, vận hành nhân quả của *Karma* được ánh sáng làm cho ngài ngộ mặc khải rằng tất cả vũ trụ quan nằm trong vòng vi của giả ảo đều phát xuất từ dục; và dục tức là ước vọng con người tự làm nên mình với tài sức của mình. Chấm dứt nhận thức về thực tại nhân sinh dựa vào nhân quả để đưa con người vào chân trời tự do của chân tính siêu việt nơi đáy lòng con người đó là cốt lõi của tư tưởng nhà Phật. ít nhất đó là tư tưởng của Nguyễn Du khi kết luận toàn bộ tác phẩm bằng cách nêu lên "*Thiện căn ở tại lòng ta*" (ĐTTT, 3251).

Như thế Kiều gắn liền với *Mệnh*, và cũng là *bạc mệnh* phải được hiểu thế nào?

Nếu chữ Tài được hiểu như Đê Lai hiểu làm phương Nam, để tìm của cải vật chất nơi ấy theo ước mơ của riêng mình, hoặc như Âu Cơ vì quên Lạc Long Quân mà quay tìm về phương Bắc của Đê Lai, nghĩa là nghiệp sai lầm căn nguyên của con người tại thế, thì chữ *Mệnh* hay *Mệnh bạc*, phải được hiểu là tự con đường đi đó đã hàm ngụ một sự chối từ phát xuất từ chân tính con người (đối chiếu lời thơ trong Cung Oán ngâm khúc).

Trước hết chữ **bạc** hàm ngụ một sự đối xử tàn tệ, làm mất đi niềm vui đang có. Nếu chữ *Mệnh* được hiểu như là chữ *phận*, thì âm hưởng gợi lên là thân phận được xếp đặt sẵn rồi, như phận làm tôi, làm con. Và chữ này ăn khớp với câu thơ ở phần Tổng luận "*Trời kia đã bắt làm người có thân*" (ĐTTT, 3242).

Nói cách khác thân phận làm người tiên thiên hàm ngụ cuộc chiến này và chính cuộc chiến ấy được Nguyễn Du gọi là nghiệp.

Đã mang lấy nghiệp vào thân. (ĐTTT, 3249).

Nghệp là lối nói của chữ "có thân" hay nhân tính nhập thế. M. Heidegger dùng chữ *thời tính* để diễn tả *ngiệp* hay chân tính của con người tại thế không chỉ được hiểu theo nhận định khách quan của nhận thức thường nghiệm là bị giới hạn trong một thời gian và không gian nhất định. Ý thức về giới hạn trong khuôn khổ của vũ trụ bên ngoài nhằm phân biệt vật này với vật khác, tự nó không dây lên một câu tra vấn nào về chân tính con người tại thế. *Hữu hạn tính chỉ đến với tư tưởng khi hàm ngụ* (cảm nghiệm trước) *siêu việt tính của nhân tính con người*. Nói cách khác, chỉ con người mang lấy nghiệp mới cảm nghiệm được hữu hạn tính của mình, đồng thời với nỗi khổ đau phát xuất từ hữu hạn tính đó.

Và đây là ngưỡng cửa để hiểu được chữ "*khổ*" trong ngôn ngữ nhà Phật, cũng như khổ đau trong Kitô

giáo. Nếu dùng ngôn ngữ Việt Nam chúng ta, chúng ta có thể nói rằng các sinh vật có thể có cảm giác *đau* nhưng chỉ có con người mới biết được khổ.

Tài và *mệnh* bạc trong một giới hạn văn chương tượng trưng có thể chia ra hai cảnh vực một bên là hoàn cảnh vui tươi, tài sắc, và hoàn cảnh thứ hai đi tiếp theo là hoàn cảnh bi thương, ngang trái. Nhưng văn chương tượng trưng luôn sử dụng hình ảnh thể giới vật thể để gọi lên một cảnh vực con người siêu việt, nên ta phải hiểu hai hoàn cảnh, hai thời gian trước sau đó chỉ là hai đối lực tương tranh (*Coincidentia oppositorum*) trong *nghịch*. Xem ra như là nhân quả xét theo nhận thức về thể giới vật thể, nhưng kỳ thực nói như Ôn Như Hầu "*Phận bạc nằm trong má đào*" rồi, Nguyễn Du cũng đã minh nhiên nhận thức như thế :

*Rằng: hay thì thiệt là hay,
Nghe ra ngâm đắng nuốt cay thế nào!* (ĐTTT, 489-490).
*Vui là vui gượng kẻo là,
Ai tri âm đó mặn mà với ai ?* (ĐTTT, 1247-1248)

Và trong *Tài* của Kiều đã hàm ngụ "*Thiên bạc mệnh*" ở trong :

Một thiên bạc mệnh lại càng não nhân (ĐTTT, 34)

Tính đa sầu, đa cảm của Kiều, không dừng lại ở mức tâm lý của một phụ nữ mới lớn lên, nhưng là **cảm năng nhạy bén về nghịch làm người bi thảm**, nghĩa là phải lao vào cuộc chiến mà tự sức mình không hiểu nguyên do :

*Lòng đâu sẵn mối thương tâm
Thoát nghe Kiều đã đầm đầm châu sa.* (ĐTTT, 81-82).

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Thúy Vân dừng lại ở nhận thức thường nghiệm khách quan, nên trước cảm năng nhạy bén của Kiều về thân phận con người, thì không hiểu gì hết, và phát biểu :

*Vân rằng : chị cũng nức cười,
Khéo dư nước mắt, khóc người đời xưa !* (ĐTTT,
106-107).

Cũng một lối cười này, Lão Tử đã viết trong Đạo-Đức-kinh :

*Kẻ sĩ thật sự nghe Đạo,
Cố gắng thực hành ;
Kẻ sĩ trung bình nghe Đạo,
Thoạt nhớ, thoạt quên ;
Kẻ thấp nghe Đạo,
Ha hả cười* ³³.

Vào thời hiện đại, M. Heidegger lại nói một cách khác, nhưng cũng rất chỗi tai :

*Khoa học về phần mình không suy tư, và không
thể suy tư* ³⁴.

Mệnh, như thế, không thể hiểu được trong khung của thuyết định mệnh, được hiểu là một lý thuyết dựa vào nguyên tắc nhân quả ứng dụng cho nhận thức các sự vật hiện hữu trong vũ trụ tự nhiên. Dù trí tưởng tượng của con người có thể vẽ ra một kiếp trước hay kiếp sau, thì các dữ kiện đó của trí tưởng tượng cũng đặt nền trên nhận thức về sự vật trong không gian - và thời gian bên ngoài gắn liền với bản chất của nhận thức này. Hình ảnh

³³ *Đạo Đức Kinh*, XLI.A.

Thung sĩ văn Đạo, cần nhi hành chi; trung sĩ văn đạo nhược tồn nhược vong; hạ sĩ văn Đạo, đại tiểu chi,

³⁴ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* bản dịch của A. Becker và G. Granel, PUF, Paris 4 e éd., 1983, tr. 72.

tưởng tượng nói về thời gian kiếp trước chỉ là một lối nói nhằm gọi lên chân trời ẩn dấu của một thực tại là chính thân phận con người, thân phận của gánh nặng tự do : có thể nhớ nhưng có thể quên. Nói đến kiếp trước cũng như lối nói về Đại-ký-ức, tức là một thực tại ẩn dấu cũng còn gọi là "*Tâm duy vi*" xuất lộ cho cảm thức con người như một tiếng vọng của một quá khứ thật xa vượt lên quá khứ của thời gian ta nơi nhận thức thường nghiệm. Vì thế các nhà tư tưởng lớn của nhân loại thường dùng lối nói thi ca để chỉ về nhận thức chân tính nơi thân phận con người là sự quay trở lại (Phản phục trong lối nói của Lão, hồi đầu kiến ngân : quay đầu thì thấy bên, của nhà Phật...)

Tài là thân phận con người có thân bước ra với vũ trụ, đồng thời khi mở ra thì lãng quên chính chân tính của mình. Nhưng tình trạng lãng quên đó chưa phải là cảm thức về chữ mệnh. *Mệnh* hàm ngụ có lối cảnh tỉnh dấy lên từ chân tính ẩn dấu, để con người *ngộ* được cái *khó* khi ý thức về sự bế tắc hay lạc lăm của *Tài*. Nên *Mệnh bạc* là lối phát biểu về sự thất bại của lối mở ra, hàm ngụ sự quên lãng chân tính của con người. Nhưng tự căn con người thấy đã mang thân làm người tại thế thì tất yếu phải mở ra, không phải do tự ý mình nhưng do tự phận *làm người có thân* mà thôi. Đó là cảm thức về sự phi lý, con người không biết còn dựa vào đâu để *trụ* được, như chơi vui giữa hồ thủy. Và mặc khải một số tôn giáo cho rằng đây là *tội căn nguyên*, hay nghiệp làm người.

Nhưng trong nỗi chới với, nỗi khổ này, siêu việt tính hé lộ như một sự chối từ chữ *Tài* trong thân phận con người : tất cả thế giới *tài* kia không phải là chân tính, tất cả không trừ một cái gì. **Vì không một cái gì dù được tôn vinh đến đâu có thể kết dệt nên chân tính con người cả. Chân tính đó thuộc chân trời của ai và những ai, siêu việt lên tất cả những cái gì cộng lại.** Lý do đó cho ta thấy Kiều phải chết đi nghiệp cũ của *Tài* ở trước cửa nhà chân tính

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

(sông Tiền Đường), nhờ Duyên cứu vớt để mặc lại thân phận mới của Thiện căn từ Đạo Tâm.

Mệnh bạc, nhưng trong cuộc chiến với cái vui của *Tài*, nó là âm vọng khai mở tư tưởng hướng về một cõi chân thật của phận làm người. Một loại khổ đau mang lại phúc lớn, như lời phát biểu của Nguyễn Du trong phần Tổng luận của *Đoạn Trường Tân Thanh* :

*Đã mang lấy nghiệp vào thân
Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa,
Thiện căn ở tại lòng ta,
Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài"* (ĐTTT, 3249-3252)

III.3- Cõi người ta là cuộc chiến Tài-Mệnh

Bố cục truyện kiều

Dựa vào nội dung của chủ đề tác phẩm là "*Chữ tài và chữ mệnh khéo là ghét nhau*", hoặc là tra vấn về chân tính con người, ta có thể chia truyện Kiều làm ba phần.

- *Phần đầu* : Kiều trước khi gặp nạn (từ câu 9-568) : Phần mở đầu phô diễn khung cảnh xuất lộ của *Tài* và âm hưởng của *Mệnh* đẩy lên từ *Tâm* của Kiều, tiên đoán một cuộc chiến cam go.
- *Phần hai* : Kiều gặp nạn và cuộc sống lưu lạc xa quê của nàng (từ câu 569-2602): Phần hai là cuộc chiến giữa *Tài* và *Mệnh*, những phản ứng của Kiều để tìm con đường giải thoát.
- *Phần ba* : Kiều tự vẫn ở sông Tiền Đường và được Giác Duyên cứu (từ câu 2603-3240) :

Phần ba gọi lên vấn đề cứu độ và cảnh giới của hy vọng.

a- Hữu tình ta lại gặp ta
Chớ nề u hiển mới là chị em. (ĐTTT, 128-129)

Hữu tình

Có thể tóm lược nội dung phần đầu của *truyện Kiều* trong hai câu thơ trên.

Chúng ta sẽ thấy toàn bộ *truyện Kiều* có sự nhất quán về tư tưởng khi xoay quanh vấn đề xung đột *Tài - Mệnh* tượng trưng cho tra vấn về chân tính con người; nhưng so với những tác phẩm có tầm vóc ảnh hưởng trên văn hoá nhân loại, đặc biệt là Trung hoa và Hy Lạp (Chu Dịch, Kinh Thư, Đạo Đức kinh, Tây Du ký, Oedipe làm vua, Prométhée bị trói...), *truyện Kiều* cũng như hầu hết các tác phẩm văn học Việt Nam, kể cả bản văn lập quốc (câu *truyện Họ Hồng Bàng*) có nét đặc thù là lấy *Tình* làm vùng đất nguyên sơ để truy cứu về chân tính: tình trai gái vợ chồng, tình bè bạn, tình huynh đệ, tình con cái với cha mẹ, tình con dân đối với quốc gia dân tộc, tình con người đối với trời cao...Hy Lạp và Trung hoa và ngay cả Ấn độ thường dùng vùng đất của nhận thức lý trí để khai mở chân tính qua cảm thức cách biệt giữa trí năng hữu hạn và chân tính vô hạn. Do đó qui kết của vấn đề thường cô đọng trong hai nội dung *Hữu* và *Vô*, được nêu lên như nền tảng cốt lõi nhất của tư tưởng. Tư tưởng Việt Nam, trong vùng đất được công hiến để suy tư là *tình*, vấn đề cốt lõi là *gặp gỡ, hoà hay cô độc - lưu lạc - phân ly*. Những phương cách để chỉ về các mối tương giao cũng vì thế khác nhau : phẩm chất của nhận thức được nêu lên là chủ quan hay khách quan, sai hay đúng, rõ ràng hay mù mờ ; phẩm chất của mối tương giao dựa vào *Tình* là

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

vui hay buồn, hiền hoà hay hung ác, buông xuôi thất vọng hay hy vọng, tin hay ngờ, đại độ hay vị kỷ kiêu căng...

Vì thế, nếu chỉ lấy vùng đất cá biệt, *lý* hay *tình*, gắn liền với những phương cách diễn tả khác nhau mà không lưu ý đến cốt lõi của nội dung duy nhất của tư tưởng là tra vấn về chân tính thì dễ đi đến tình trạng tranh cãi giữa hai người điếc, hoặc đưa lại những tổng hợp "*đầu cua - tai ếch*" (*Synchrétisme primaire*), hoặc đẩy lên những mặc cảm tự ti hoặc tự tôn thiếu căn cứ³⁵. Về điểm này M. Heidegger đã nhận định rất sâu sắc :

Người tư tưởng không lệ thuộc một nhà tư tưởng nào, nhưng nếu thực sự người đó tư tưởng, thì lại phải bám sát điều làm cho mình tư tưởng, nghĩa là bám sát vào chân tính ³⁶.

Vùng đất rối rắm của cõi người ta theo Nguyễn Du là **chữ Tình** ; trong phần đầu truyện Kiều cảm năng này được trình bày tuần tự theo cấp năng động của nó gắn liền với nỗ lực đi tới của chữ Tài.

Bố cục phần đầu dựa vào tiến trình này có thể chia làm ba cảnh vực :

- Giai đoạn được xem là thụ động, hoàn cảnh bên ngoài được cố gắng hiển cho con người như một sự kiện khách quan của cảm thức thường nghiệm (từ câu 9-38).
- Giai đoạn thứ hai mô tả cuộc du xuân đồng thời với sự hé lộ *mệnh bạc* qua cuộc "*gặp gỡ giữa đường*" (câu 93) với vong linh của Đạm Tiên (từ câu

³⁵ Xem Nguyễn Đăng Trúc, *Văn Hiến nền tảng của mình triết*, Định Hướng Tùng thư xb, Reichstett, 1996, chương VIII *Tinh thần kiểm thảo cô chấp và tinh thần khai phóng của mình triết*, tr. 199-209.

³⁶ M. Heidegger *Qu'appelle-t-on penser ?* tr. 72.

39-132). ở đây Tài được tượng trưng qua việc mở ra tìm vui trong ngày hội; trước cái động đó của Tài có sự đáp trả cái động từ cảm thức nỗi buồn ẩn kín.

- Giai đoạn ba chữ Tình được minh nhiên nhắc đến trong thể động thật sự. Toàn bộ truyện Kiều lấy tương quan với Kim Trọng là khuôn vàng thước ngọc (qua từ ngữ tượng trưng rất gợi ý là Kim Trọng) để lồng chữ Tài vào vùng đất của *Tình*.³⁷

Khi chữ *Tình* được minh nhiên thể hiện, thì cũng lúc đó Đạm Tiên mặc khải :

*Ví đem vào tập đoạn trường,
Thì treo giải nhất, chi nhường cho ai !* (ĐTTT câu 209-210).

Và bản đàn bạc mệnh được gảy lên diễn tả cô động tất cả toàn bộ sinh hoạt của cuộc sống, như cuộc vật lộn giữa Tài và Mệnh, đẩy lên một mâu thuẫn nơi cảm xúc:

*Rằng : hay thì thật là hay,
Nghe ra ngậm đắng nuốt cay thế nào"* (các câu 389-340)

Cảnh giới êm đềm mặc ai

*Êm đềm trường rủ màn che
Trường đông ong bướm đi về mặc ai* (các câu 37-38)

Trong phần Tổng luận *Đoạn Trường Tân Thanh*, Nguyễn Du không dùng chữ *tất cả mọi vật thể* trong vũ

³⁷ Lối nói tượng trưng về tương quan giữa con người tại thế và chân tính siêu việt của mình như thế (ĐTTT từ câu 133-568) cũng được dùng trong truyện Hồng Bàng Thị (mỗi tình Âu Cơ - Lạc Long Quân hay mỗi tình oan nghiệt giữa nàng và Đế Lai) hay trong bản văn Thánh kinh Cựu ước mang tên Diễm tình ca.

trụ, nhưng dùng chữ "*muôn sự*" hàm ngụ "*trong cõi người ta*". Có gì khác biệt trong hai lối nói này ?

Ưu tư của tư tưởng truyền thống Tây phương đang ảnh hưởng trên cuộc sống nhân loại hiện nay, là truy cứu nền tảng sự hiện hữu của mọi vật trên trời dưới đất, để từ đó dẫn lối cho bước đường đi của nhân loại. Đó là câu tra vấn căn để môn học tối thượng của tư tưởng triết học gọi là hữu thể học. Con người được gọi là linh u vạn vật, vì nó có khả năng không những cảm nhận được vấn đề hữu thể, mà còn giải quyết được vấn đề do hữu thể đặt ra.

Con người được định vị trong khung tư tưởng ưu tư hướng đến việc lãnh hội nền tảng của sự vật có thể là con người hiểu biết bằng nhận thức của lý trí (*homo sapiens*), con người chơi hay sở đắc tài vật, hưởng thụ (*homo ludens*) hay con người lao tác, thể hiện nhân tính qua nỗ lực sản xuất tài vật (*homo faber*). Và đó cũng chỉ là những mẫu người tiêu biểu được tôn vinh qua lịch sử văn hoá nhân loại. Tuy tiền kiến về bản chất nền tảng căn nguyên của tất cả các sự vật, mà các mẫu người hay mẫu văn hoá nêu trên áp dụng những phương thức thực hiện con đường đi của mình ; nhưng điểm chung của cách đặt vấn đề nền tảng này là xem nền tảng ấy như một cái gì nằm bên ngoài, một hiện hữu kiên cố mà người ta thấy được một cách đơn giản tự nhiên. Mô tả buổi bình minh của nền tư tưởng này Gérard Granel nói ví von rằng :

Buổi sáng (buổi đầu) của tư tưởng là tư tưởng của một buổi sáng khởi đầu, nghĩa là của buổi xuất hiện của một thế giới đang tràn ngập ánh sáng, nhưng cũng là buổi mà (thật sự) chưa có mặt trời³⁸.

³⁸ GÉRARD Granel, *sđđ.*, Phần dẫn nhập, tr. 8.

Ngay từ buổi sáng khởi đầu của truyền thống hữu thể học Tây phương, người ta, đặc biệt là Parménide, đã nói đến *Hữu* và *Vô* căn nguyên một cách hoan hỉ tự nhiên như một vật gì đã ở trong bàn tay của mình. Và từ cái tự nhiên di nhiên đó, mỗi vật nương tựa vào để vững chãi đứng trong bản tính cố định, một chỗ dành riêng cho mình. Tư tưởng là nhận ra bản tính của mỗi vật "*tự tại*" này và phát biểu cho tương hợp với đối vật của nhận thức. Và có được sự tương hợp toàn vẹn thì gọi mà một nhận thức khách quan. Nhận thức này như thể hàm ngụ rằng Chân tính là cái gì đã xuất lộ toàn vẹn như ánh mặt trời đã mọc vào buổi trưa bung ra toàn lực ánh sáng của mình, không có gì còn che dấu ; và mặt khác khả năng tiếp nhận và phát biểu của con người cũng vô tận, thu thái và truyền đạt được hết bản tính của tất cả mọi sự vật trước mắt. Nên tiêu chuẩn nhận ra chân tính của sự vật kỳ cùng được xem là sự hiện hữu trong mỗi dự tính không những bằng nhận thức mà bằng việc cải biến sự vật theo ước muốn và sự hiểu biết của mình. Đến mức độ này, tư tưởng được đồng hoá với kiến thức khoa học mà ta thường hiểu ngày nay.

Tóm lại, khung cảnh của truyền thống tư tưởng này là toàn thể những cái gì khách quan bên ngoài bức tường của thân phận con người, vô tâm, vô cảm : *mặc ai*.

Triết lý, tư tưởng bấy giờ được hiểu là một lý thuyết, có giá trị nhiều hay ít khi có thể đem ra áp dụng để thực hiện *một cái gì*, từ việc xếp đặt trật tự xã hội, bảo vệ sức khoẻ đến nghiên cứu thiên văn, vật lý, biến chế thực phẩm...Nhưng khi quay lại về buổi sáng của lối tư tưởng này, buổi sáng khởi đầu và xây nền cho tiến trình diễn tiến lịch sử nhân loại đến hôm nay, thời huy hoàng của tư tưởng khoa học được đồng hoá với nhận thức khách quan ấy, M. Heidegger đã nhận định:

*Điều đáng làm ta suy nghĩ hơn cả trong thời đại chúng ta, thời đại cống hiến cho chúng ta để suy tư là chúng ta chưa từng tư tưởng*³⁹.

Chúng ta hôm nay, con người chịu ảnh hưởng của lối truyền thống tư tưởng siêu hình học Tây phương, chưa từng tư tưởng, không phải vì vùng đất ta chọn để khởi phát suy tư là lý hay tình, nhưng chính chúng ta chưa từng tra vấn về chân tính gắn liền với thân phận tại thế của chúng ta. Nếu phải dùng lại lối nói của M. Heidegger chúng ta phải nói :

Vì mặt trời chưa lộ, mà thân phận tại thế lại khát khao ánh sáng, nên cái chưa đó (le pas encore) gắn liền với thời tính hay kiếp làm người của mọi thời đại thực sự mới là điều đáng làm ta suy tư.

Không phải thời đại chúng ta, thời đại minh nhiên tiếp theo Nietzsche, bạo gan dám tôn vinh chủ nghĩa hư vô, hay xua đuổi thần thánh, là nguy cơ cực điểm làm ta suy tư ; nhưng điều đáng suy tư hơn nữa là từ thời vàng son gọi là đạo nghĩa truyền thống, đã dựa trên nền tảng hữu thể học này để tư duy về con người, vũ trụ và thần thánh, liệu vùng trời của những *cái gì đó* đã có con người và thần thánh cư ngụ chưa ! Hữu Thể Tối Thượng trong siêu hình học của các triết gia cô đơn và bất động, có gì gần gũi với mặc khải Kitô giáo về Thiên Chúa là tình yêu, Đấng đã ban chính con một mình làm người, để cứu con người vì yêu thương hay không ? Cũng trong thắc mắc có tính cách lịch sử này, thử hỏi : liệu có thể đồng hoá nhà hữu thể học với một thánh nhân, hoặc truyền thống siêu hình học Tây phương với truyền thống tư tưởng Kitô giáo hay không ?

Thánh Augustinô đã từng dùng hai thành ngữ để nói đến hai đối lực tương tranh trong cõi người ta: một bên là "*concupiscentia oculorum*" và bên kia là "*Cor nostrum*"

³⁹ M. HEIDEGGER, *Sdd.*, tr. 24.

inquietum". Dục của con mắt gọi lên con mắt mở rộng ra ham muốn thấy cho hết mọi vật xuất lộ ra trước mắt, và đối lực kia là *Tâm ẩn kín* bất an đang khát khao một nơi cư ngụ thật cho con người. Nơi cư ngụ đó *chưa phải* bây giờ và ở đây.

Bây giờ và ở đây là thực tại ập đến với con người. Nhưng do đâu thực tại bây giờ đi vào tương quan với chân tính con người ?

Ngay từ bước khởi đầu, để diễn tả thực trạng bên ngoài, Nguyễn Du cũng không nói đến vũ trụ của thiên nhiên sỏi đá, cỏ cây...nhưng tác giả đi ngay vào cõi người ta. Mới đọc qua mấy vắn thơ dẫn nhập của thân bài là truyện Kiều :

Rằng năm gia tỉnh triều Minh

Bốn phương phẳng lặng, hai kinh vững vàng (câu 9-10).

ta tưởng như đọc những trang sách mô tả cảnh hòa bình, hồn nhiên vô tội của thời ấu thơ nơi J. J. Rousseau, từng gây ảnh hưởng trên tư tưởng nhân bản triết học ngày nay.

Xã hội an bình, gia đình trai gái đầy đủ, có tài có sắc...hình ảnh tượng trưng của một thiên đàng trần thế theo tâm thức của người trong truyện. Ở đây Nguyễn Du không dùng lối diễn tả trực tiếp để minh định ngay từ đầu cốt lõi nội dung của chủ đề như Ôn Như Hầu :

Thảo nào khi mới chôn nhau

Đã mang tiếng khóc bưng đầu mà ra (CONK, 55-56)

nhưng toàn tự mô tả diễn tiến của tư tưởng. Hình ảnh an bình bên ngoài này khác với thuở vàng son của J. J. Rousseau. J. J. Rousseau mô tả sự kiện thừa ấu thơ như mẫu mực khách quan của xã hội con người. Theo Rousseau, bước đi xã hội tương lai sẽ phải lấy mẫu mực khách quan thời thơ ấu này để đối chiếu và điều chỉnh.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Đạo Đức kinh và ngay trong Tân ước cũng nói đến việc "*hoàn đồng*", trở thành như bé thơ ; nhưng trong cả hai tác phẩm sau này, **hoàn đồng chỉ là lối nói *tượng trưng* về tâm tình vô chấp và tin tưởng, phó thác vào chân tính.**

Nơi Nguyễn Du, tình trạng an bình này lại mang một đặc điểm khác nữa. Nó nằm trong tiến trình của tư tưởng hướng về chân tính. Thực tại bên ngoài, ở đây được gọi lên như một cảnh "*thanh bình*" dựa trên một hình ảnh xã hội tối ưu ; nhưng trong sự thật gọi là khách quan, dù có chiến tranh, tai ương hay gì đi nữa, thì tự nó cũng "*thanh bình*" theo nghĩa là **chưa đi vào cái khổ thật của nhân tính**. Trong câu truyện về cuộc đời của Tất Đạt Đa, giai đoạn đầu lúc Ngài còn là hoàng tử trong cung ăn khớp với hoàn cảnh thực tại bên ngoài của Kiều. Và trong câu truyện của Thánh kinh Cựu ước, khi Abram lắng nghe được lời trên cao để lìa quê và sống cuộc đời xa xứ, ta biết rằng trước đó ông ta đang "*an bình*" trong quê cũ của mình ; sau này ông sẽ chấp nhận thân phận bất an của kẻ xa quê hương (xem Sáng thế 12,1). Nhưng "*an bình*" theo nghĩa này không có nghĩa là một cảnh thiên đàng trần thế theo nghĩa khách quan.

Khác biệt thứ hai khi đối chiếu với cảnh "*an bình*" khách quan của J. J. Rousseau, là trong hoàn cảnh bên ngoài được xem là tốt đẹp đó, từ bên trong đã (*một âm vang của "Mệnh"*), âm vang làm rối loạn trật tự "*an bình*" cũ, Nguyễn Du gọi là :

Một thiên bạc mệnh lại càng não nhân (câu 34).

Tư tưởng khác với nhận thức khách quan ở điểm chính yếu này. "*Cái vui hiểu biết*" khách quan (tựa đề một tác phẩm của Nietzsche) tự nó không phải là tư tưởng, nó là sự mở ra với sự vật và dừng lại ở thế giới sự vật. Tư tưởng thật sự gắn liền với tra vấn về chân tính con người

phát xuất từ giây phút lắng nghe được một âm vang "*não nhân*" nằm trong thế giới bên ngoài đến với con người, hoặc đúng hơn là xuyên qua thế giới bên ngoài này. Chính "*âm vang*" này một mặt là sức mạnh đưa con người ra khỏi "*hoàng cung an bình cũ*", mặt khác lại mở ra nhận thức về "*cõi người ta*", tách rời hay siêu việt lên thế giới "*cái gì*". Nhưng chữ Tài và chữ Mệnh ở đoạn văn này được nêu lên ở thể thụ động như một *tiềm năng* mà thôi. Danh từ chuyên môn triết học gọi là *khả tính của phận làm người tại thế*.

Nên, thế giới của "*muôn sự*" trong cõi người ta luôn gọi lên ưu tư về nơi cư ngụ của nhân tính ; ưu tư đó khác với thái độ dửng dưng, khách quan trong trật tự của nhận thức các đối vật, thế giới của những cái gì.

Tác động của chữ Tài và chữ Mệnh từ thân phận làm người của Kiều

Một ngày của kiếp con người

Đoạn văn kế tiếp mô tả hai sự kiện : ngày hội Đạp Thanh và cuộc gặp gỡ giữa Kiều và Đạm Tiên.

Tác giả vận dụng kỹ thuật văn chương để diễn tả hai khung cảnh có thời gian - không gian bên ngoài khác nhau :

- Ngày hội là cảnh ngày gắn liền với ánh sáng rực rỡ của Mặt trời. Không gian là sân khấu của các niềm vui chung đụng, dù có cảnh buồn của lễ Tảo mộ, dù có "*thoi vàng vó rắc, tro tiền giấy bay*". Ở cảnh ngày này có sự tập hợp của nhiều thành tố, thiên nhiên, đoàn lũ, vật dụng như ngựa xe...xa gần, sống chết..., nhưng trong giòng nước dập diu, nó mức đó *không thấy ai gặp ai* (từ câu 39-50).

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

- Thế giới **gặp gỡ** có thời gian tượng trưng là buổi tàn của ngày "*chiều chiều bóng ngã về Tây*". Không gian là con đường về nhỏ hẹp "*ngọn tiểu Khê..., nhịp cầu nho nhỏ..., nắm mồ, ngọn cỏ*" với những nét riêng biệt của mỗi vật thể. Không gian của con người không phải là sự chung đụng, tập hợp, nhưng mỗi người như cách biệt nhau : "*chị em thơ thẩn dan tay ra về*". Giới hạn hay khoảng cách không gian của sự vật lại đi kèm với cảm xúc về một sự gần gũi ẩn kín của *một ai*. Trong cảnh nao nao, buồn đó (*Mà sao hương khói vắng tanh thế mà !* - câu 59) có những sự hé lộ đáng lưu ý :

- Cảm thức buồn của Kiều và sự vô tâm của Thúy Vân :

Lòng đâu sẵn mối thương tâm (câu 81)

Vân rằng : chị cũng nực cười (câu 105).

- Kiều mở ra với nỗi khổ chung của mọi người và của thân phận thâm sâu của con người.

Đau đớn thay, phận đàn bà

Lời rằng bạc mệnh cũng là lời chung

(câu 83-84).

Rằng hồng nhan tự nghìn xưa

Cái điều bạc mệnh có chừa ai đâu

(câu 107-108)

- Con người gặp con người, mở ra tình "*chị em*" :

Hữu tình ta lại gặp ta

Chớ nề u hiển, mới là chị em (câu 127-128)

Toàn bộ tiểu đoạn này bắt đầu từ câu 51 và kết thúc ở câu 132.

Cả hai thế giới, tuy được diễn tả qua những hình ảnh khác nhau, lồng vào khoảng thời gian khác nhau,

nhưng chúng tượng trưng cho những đối lực *Tài - Mệnh* của **một ngày của nghiệp làm người**. Sự kiện trùng hợp giữa các đối lực (*coincidentia oppositorum*) xuất hiện trong thắc mắc của Kiều :

*Rằng: "Sao trong tiết Thanh minh
Mà sao hương khói vắng tanh thế mà?"* (câu 59-60).

Nếu đoạn đầu (từ câu 9-38), cuộc tương tranh giữa tài và mệnh được diễn tả trong khả tính của thân phận con người, thì ở đoạn này phác họa một "cõi người ta toàn diện" với tượng trưng có tính cách phổ quát và rõ ràng. Mấy chữ cuối của câu thơ cuối đoạn: "*bài cổ thi*", có giá trị như một lời sấm phát xuất chân tính mặc khải hết về thân phận con người tại thế: "*Gốc cây, lại vạch một bài cổ thi*".

Như thế, nội dung chữ *Tài* được diễn tả ở đây là những nội dung nào?

Đáp bằng được mọi khoảng cách gọi là tự nhiên, như thiên nhiên đối với con người, con người với nhau, con người với vật dụng, cõi chết và cõi sống..., ***Tài là một khả năng tổng hợp để tạo một thế giới*** với những đặc điểm:

- Tổng hợp tất cả các đối vật thành một *tất cả*, tính theo lượng số.
- Mọi sự vật đã được bao bọc ổn cố trong ánh nắng của ban ngày. Mặt trời như đã xuất lộ từ hời nào, một sự kiện hiển nhiên, không cần được ý thức và nhắc đến như một thắc mắc phải tra vấn.
- Mọi sự vật, biến cố đều hàm ngụ trong âm hưởng của ngày hội, *vui* hoặc đã được biến thành niềm vui.
- Song song với tổng hợp thành một thực thể đồng nhất này, mọi sự vật đều được tập trung, trừ cảm thức về thân phận con người. Hoặc nói theo ngôn

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

ngữ triết học hiện đại đây là thế giới đã được khách thể hoá thành đối vật (*monde objectif*). Và Tài có thể gọi là tiến trình đối vật hoá vũ trụ (*l'objectivation du monde*).

Và chữ *Mệnh* ở đây được diễn tả qua những nội dung nào ?

Mệnh xuất hiện trước hết như cảm thức về sự **xa cách và giới hạn** :

Mặt trời được nhắc đến. Hình ảnh tượng trưng ở đây không phải là cảnh bình minh, con người chờ tiếp nhận ánh sáng, dù mặt trời chưa mọc và đang chờ đón mặt trời. Nhưng mặt trời đã *ngã* về Tây, cũng trong nội dung của hình ảnh tượng trưng trên, nghĩa là mặt trời đã khuất, chỉ còn lại ánh dọi của nó. Nhưng đặc điểm của lối nói này như hàm ngụ sự **vắng bóng mặt trời** lại có phần lỗi của người ở trong. Lỗi theo nghĩa "*tội nguyên tố*" hay "*tiền khiên*" trong nội dung : *Kiếp trần, biết đủ bao giờ cho xong ?* (câu 2930). Lỗi được qui cho kiếp trần vì mặc lấy *khả tính lầm lạc*. Dostoievski gọi đó là gánh oan nghiệt của tự do. Nhưng nhận thức buổi chiều tà, đúng là trực giác nguy cơ về sự xa cách, ly biệt với Mặt Trời (hay Chân tính), hoặc nói theo lối nói của Heidegger là sự "*rút lui của Chân tính*" ngay khi Chân tính hé lộ ra trong hiện sinh ; sự rút lui, ẩn dấu, khước từ hay siêu việt lại là lời nói nguyên sơ của Chân tính nhắc nhở con người quay lại với thân phận chân thực của mình.

Từ trực giác xa cách với Chân tính, con người nhận ra *hữu hạn tính* với năng lực riêng của nó. Nó từ chối thế giới an bình, ổn cố, tự nhiên - di nhiên cũ, cũng như cả sức tổng hợp để quán xuyên tất cả, vô biên giới của chữ Tài, để thấy sự cách biệt trong các mối tương giao : người với đất, người với người.

Chị em thơ thân dan tay ra về (câu 52).

Nao nao dòng nước uốn quanh

....

Sè sè nắm đất bên đường

Dầu dầu ngọn cỏ, nửa vàng nửa xanh (các câu 55, 57-58).

Nhưng chính cảm thức hữu hạn đó cũng cố gắng nhận thức tính cá biệt của mỗi vật, mỗi người, đặc biệt là mở ra chân trời của thế giới người mà chân tính của nó ẩn dấu đằng sau "*hồng nhan*", nghĩa là hình hài bên ngoài như một sinh vật trong thiên nhiên mà thôi.

Nguyễn Du đã dùng hình ảnh văn chương của một kẻ đã chết, (Đạm Tiên) lại là một phụ nữ, để gọi lên cái gì vượt lên khả năng của "*dục vọng con mắt*" hay khả năng nhận thức sự vật; Đạm Tiên ấy là tượng trưng cho Chân tính siêu việt của con người tại thế.

Khổ cứu độ

Khô, đau, buồn là những từ ngữ được lặp đi lặp lại trong tiểu đoạn này. Vượt lên trên cảm giác có tính cách tâm lý được dùng như là những hình ảnh văn chương, *Khổ* là một lối nói cô đọng về cảm thức thân phận con người trần thế nhằm diễn tả sâu sắc, cắn vào da thịt hay toàn bộ cuộc sống. Cảm nhận được các tương quan mở ra như là những chiều kích kết dệt nên nhà của nhân tính, nhưng đồng thời cũng cảm nhận hữu hạn tính của phận mình; hữu hạn vì đang xa cách, đồng thời có thể mãi làm cho xa cách. Làm sao có thể đập đổ cái khung hữu hạn tính gắn liền với phận mình! Một vòng quay phi lý và bế tắc! Đó là nội dung cô đọng của "*khổ*" trong truyện Kiều, trùng hợp với chữ "*khổ*" trong nhà Phật hay "*khổ nạn*" của Kitô giáo.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Vấn đề đặt ra ở đây là ý thức hay trực giác về khổ, *tự nó* có phải là phương thuốc tốt ráo để giải phóng con người một cách dứt khoát, tân tạo hay tái lập những tương quan Đất - Trời - Người chân thực hay không? Trước hết chữ *Tự mình* hàm ngụ rằng con người là một thực thể cô độc, hay "*ngã chấp*", vật thể không tương quan đó chỉ nằm trong ngôn ngữ của chữ *Tài* và thế giới của nó. Trực giác về chân trời của "*cõi người ta*" gắn liền với việc thiết định **chân tính như những tương quan**. Nên tự giải phóng, dù quan niệm như một cố gắng tìm tự do cá nhân, hay hạnh phúc tập thể, ngay cả cho toàn nhân loại, dựa trên chính việc làm "*tự mình*" của cá nhân hay tập thể như thế, đều mâu thuẫn với yêu sách của nội dung chữ *khổ*, mà con người cảm nhận và muốn thoát ra. Lịch sử nhân loại với những bước tiến về văn minh và kỹ thuật, cũng như những giải pháp canh tân xã hội đã chứng thực rằng hoàn cảnh sống của con người thoải mái và tiên bộ hơn. Nhưng trong bản văn này của *Đoạn Trường Tân Thanh*, tình trạng con người nhắc đến để thực hiện một mẫu mực xã hội tốt đẹp theo "*ý mình*", cảnh vực thiên đàng trần thế bên ngoài đó, một mặt, *tự nó*, không có gì làm cho con người vui hay buồn, vì chưa đi vào cảnh vực của lời tra vấn về chân tính như các mối tương quan. Mặt khác, nếu nó đi vào lời tra vấn của Chân tính, nghĩa là hàm ngụ sự đánh giá về sức cố gắng của con người để hoàn thành nhân tính mình như những tương quan, thì bất cứ hoàn cảnh nào xảy đến cũng gắn liền với câu chất vấn ngược lại của *mệnh*, và nỗi khổ bấy giờ lại xuất hiện: nỗi khổ này không tha cho kẻ giàu hay người nghèo, thông minh hay ngu dốt, lành mạnh hay bệnh tật, lạc hậu hay tân tiến...

Rằng hay thì thật là hay

Nghe ra ngâm đặng nuốt cay thế nào! (câu 489-490).

Còn ngâm đắng nuốt cay, vì không ai, không thời nào con người *tự mình* gỡ được cho mình thân phận làm người tại thế gắn liền với nỗi khổ này cả!

Nhưng điều làm ta ngạc nhiên là, trong *Đoạn Trường Tân Thanh*, và ngay đoạn này, dường như có mở ra một ngưỡng cửa về sự giải thoát hay đúng hơn là **duyên cứu độ**. Và điểm này là dấu quan trọng nhất để nhận ra sự khác biệt căn cơ giữa các nền nhân bản thuyết, thường được hiểu và được phổ biến hiện nay khi nhắc đến chữ này, và lối tra vấn về Chân tính của con người tại thế trong tư tưởng của Nguyễn Du.

Sự giải thoát hay chính từ ngữ đó, cũng rất hiếm hoi trong ngôn ngữ truyền thống triết học Tây phương. Gần đây và chỉ rất gần đây, đặc biệt sau triết học của Hegel, triết gia đã dùng những hứng khởi từ Kitô giáo để đưa ý niệm này vào trong tư tưởng triết học, đồng thời chuyển đổi nội dung chữ cứu độ thành tự cứu thoát hay giải phóng. Phong trào nhân bản dần thân tiếp theo Hegel và Karl Marx lại phổ biến rộng rãi ý tưởng đó trong sinh hoạt xã hội và chính trị.

Văn hoá Trung hoa, đặc biệt Khổng hay Lão, ngay cả các Kinh như Kinh Dịch, Kinh Thư mô tả rất rõ sự xa cách giữa Chí Thiện, Đạo với thực trạng của nhân sinh. Nhưng lạ thay để lấp trống khoảng cách này thì vấn đề nêu lên khá đơn giản:

Sách Trung Dung nói rằng:

*Trên không oán trời, dưới không trách người. Nên người quân tử sống bình dị để theo Mệnh. Còn tiểu nhân làm liều để cầu may.*⁴⁰

Theo Mệnh và Mệnh là Thiên mệnh, một cái gì vượt trên sức con người, xem ra như chữ nói đến việc vươn tới, mà không lý đến việc có đạt được hay không.

⁴⁰ *Trung Dung*, chương 30: *Thượng bất oán Thiên, hạ bất vu nhân. Cổ quân tử cư dị sở ư mệnh, tiểu nhân hành hiểm dĩ kiêu hạnh.*

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Còn Đạo Đức kinh thì viết:

Đồng với Đạo, thì Đạo vui mà nhận

.....
*Đồng với sự mất Đạo, thì mất Đạo cũng vui tiếp.*⁴¹.

Cả hai Nho cũng như Lão có gọi lên sự xa cách do tự nơi hành vi của con người và lạc quan về con đường đi đến hoặc trở về với Đạo. Ít nhất nơi tư tưởng Trung hoa Nho - Lão đã bỏ sót bên lề thân phận Nữ Oa đội đá vá trời một cách tuyệt vọng!

Phản Nguyễn Du trong câu kết dùng lại rất nhiều những từ ngữ của nhà Nho như "*trách Trời gần, trời xa, thiện căn, Tâm, Mệnh*", nhưng qua câu truyện Kiều, với nội dung *Mệnh* gắn liền với *khổ* lại gần với tư tưởng bi kịch về thân phận con người của bi kịch Hy Lạp, tư tưởng nhà Phật và Kitô giáo hơn.

Trong bi kịch Hy Lạp, đặc biệt trong bản văn *Oedipe làm vua* của Sophocle, *khổ* gắn liền với thân phận làm người khi Oedipe thấy thế giới của tài trí đã cắt đứt tương quan với Cha Trời, đã buộc Mẹ Đất phải thất cổ tự vẫn vì tội vô luân do con người mang lại. Con đường đi lui không còn, và tới cũng không tìm ra một sinh lộ nào. *Khổ* chỉ mở ra được Chân tính của thực tại con người tại thế như một bế tắc, hàm ngụ một lời kêu cầu. Nhưng dù sao nhận thức được chân tính của thân phận con người tại thế tại thế như một kẻ mù (*Oedipe đâm mù hai mắt tượng trưng cho ý thức về sự giả ảo của Tài*) và là một kẻ lưu lạc (*Oedipe tự đẩy đi biệt xứ*).

Nơi nhà Phật mà Nguyễn Du mức lấy nhiều hứng khởi, thì có hai nội dung chính về con đường giải thoát liên quan đến khổ. Nhận rõ thân phận con người tại thế là *khổ* cũng đã đồng nghĩa với giải thoát. Câu đó nghĩa là gì? Dục, Ngã, thế giới của *Karma* hay *Tài* có tương liên

⁴¹ Lão Tử, *Đạo Đức Kinh*

với nhau và cùng ở trong một trật tự, trật tự của mê lầm. Nhận thức được *khổ* hàm ngụ hai điều: ngộ hay gặp *Chân tính không thể diễn tả*, đồng thời là bước qua hay chết đi cảnh vực cũ trong đó là Dục và Ngã. Làm sao ngộ được Chân tính, nhà Phật dùng chữ Duyên, được Nguyễn Du lặp lại nguyên tự trong hình ảnh tượng trưng là Giác Duyên. Một biến cố bất ngờ xảy đến, không do tự tính toán hay tài sức con người. Sự giải thoát như *duyên* đưa vượt qua một cảnh giới mới, nên còn gọi là cứu độ. Trong Kitô giáo, bất cứ trạng nào của Thánh kinh cũng đều qui về nỗi khổ của con người và sự cứu độ của Thiên Chúa. Nhưng duyên trong nhà Phật ở đây lại là tình thương của Thiên Chúa hiện thân trong con đau khổ cùng tột của Con Ngài là Đức Kitô. Con Người Kitô đó đã thể hiện nỗi khổ là chết mình đi và được đưa vào bờ bến của sự sống lại.

Sức mạnh cứu độ trong Kitô giáo phát xuất từ tình yêu của Thiên Chúa, nhưng tình yêu đó cứu độ khi có sự chết đi để được đưa vào sự sống chân thật.⁴²

⁴² Đến đây có một vấn đề nêu ra. Tư tưởng vì được đồng hoá với triết học, mà triết học đó phải xây dựng trên nền tảng siêu hình học của Hy Lạp ; tiền kiến đó không những chỉ phối thể giới Tây phương, kể cả tư tưởng thần học Kitô giáo, mà còn ảnh hưởng trên nền văn hoá của thế giới hiện nay. Tư tưởng xét trong khung nhỏ hẹp này như không hề lưu ý hay biết đến một lối tra vấn nào khác về chân tính, xuyên qua việc tra vấn trong thân phận tại thế của con người. Nên tư tưởng tự đóng khung trong thể giới nhận thức về sự vật mà người ta luôn gán cho là một sự suy tư theo lý trí *tự nhiên*. Chữ tự nhiên hàm hồ này đã được nêu lên trong các cuộc tranh cãi ở sách Mạnh Tử. Ta nêu lên câu hỏi :

Tự nhiên dựa vào cái gì ? Hay dựa vào khả tính siêu việt của con người hay của những ai ? Trực giác về siêu việt tính của con người thuộc về tự nhiên của trật tự nào ? Trực giác về hữu hạn tính của con người có phải là tự nhiên không ?

Qua phân diễn tả của Nguyễn Du trong phần này, hai phần tự nhiên nêu trên đều gắn liền với con người : Con người có thể lạc lầm đi vào thế giới của Tài, và con người có thể lắng nghe được âm vang

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Trong ý nghĩa của chữ *khổ* là nghiệp con người tại thế, Đạm Tiên là chân tính ẩn dấu sẽ lên tiếng mời gọi con người :

*Hữu tình ta lại gặp ta,
Chớ nề u hiển mới là chị em* (câu 128-129).

Chữ *hữu tình* ở đoạn gặp Đạm Tiên này, hàm ngụ trong cảnh "*khổ*" như trên đã trình bày. Đạm Tiên tượng trưng cho lời ẩn kín vừa phủ nhận thế giới bên ngoài, vui, thiếu bóng con người, vừa giúp Kiều bước vào thế giới của "*khổ*" hướng về chân tính. Tiềm năng trong tiếng đàn bạc mệnh nay linh hoạt, giúp Kiều nhận ra lời ẩn kín. Kiều như vượt qua một thế giới cũ đi vào cảnh vực bên kia, nên có câu : « *Chớ nề u hiển* ». Chính cái bất ngờ hầu như phi lý của câu truyện là gặp gỡ người từ cõi bên kia, mà *tình* theo nghĩa này mới linh hoạt và mở ra được tương giao thật : ***Ta lại gặp ta.***

Hẳn nhiên, theo nghĩa đen là Kiều gặp Đạm Tiên, nhưng hai chữ *ta* này còn mang nhiều âm hưởng nữa :

của *Mệnh*, dù ở đây âm vang đó còn dội lên như một sự phủ nhận. Dấu tích âm vang này còn tìm thấy trong các ngôn ngữ của nhiều dân tộc khác nhau : Vô hạn, vô cùng, siêu việt...

Việc phân chia tư tưởng ở phần tự nhiên gồm nhận thức thường nghiệm, triết học và khoa học..., còn những tra vấn về siêu việt tính, sự cứu độ là thuần túy mặc khải tôn giáo, hàm ngụ như không phải thuộc khuôn viên của lý trí tự nhiên, vô tình đẩy ra bên lề những nhà tư tưởng nhà văn hoá lớn của nhân loại như Phanxicô Assisi, Pascal, Dostoievski..., kể cả các thánh hiền Đông phương. Và hơn thế nữa tách rời những ưu tư tôn giáo ra khỏi lãnh vực của văn hoá nói chung. Nếu tư tưởng triết học được đóng khung trong lối đặt vấn đề của siêu hình học Tây phương, thì đúng như lời Dương Quảng Hàm đã nhận xét, Nguyễn Du không phải là một triết nhân và cũng không phải là nhà tư tưởng. Nhưng nếu tư tưởng là sự tra vấn về chân tính của thân phận con người tại thế, thì đã đến lúc xét lại việc sử dụng từ ngữ *tự nhiên* này.

- Tôi tìm lại được Chân tính của tôi
- Tôi gặp được người khác, nhưng cùng nhân tính như tôi, từ đó có thể nhận ra và gọi người đối diện tôi là chị em - nên có chữ chúng ta.

Nhưng cũng như câu truyện Lạc Long Quân đã cho Âu Cơ đồng sàng để hoàn thành nhân tính siêu việt, ở đây câu truyện cũng nhuộm màu huyền thoại, gợi, lên một niềm tin hay hy vọng soi sáng cho những bước đường còn đầy nguy cơ của thân phận con người tại thế (còn gọi là cứu cánh tính của con người) vào thời chung mãn.

b- Tính và Tình

Nên câu tuyệt diệu ngụ trong Tính Tình (câu 184)⁴³.

⁴³ Trong đoạn văn mô tả cuộc gặp gỡ Kim Trọng - Kiều cho đến lúc Kiều gặp nạn, nghĩa là từ câu 133 đến 568, các nhà phê bình văn học, đặc biệt là Bùi Kỳ, Trần Trọng Kim, đã ghép cảnh gặp gỡ lần đầu giữa hai người trong dịp ngày hội Đạp Thanh vào đoạn chúng ta vừa phân tích, có lẽ đã dựa vào khung không gian liên tục của câu truyện (từ câu 133-243). Trên bình diện tư tưởng, lối xếp thành chương, đoạn như thế cũng rất có ý nghĩa: nó gợi lên sự xung đột giữa hai tương quan hay hai trật tự khác nhau của sự gặp gỡ: một với Đạm Tiên, tượng trưng cho con người trong chiều sâu ẩn kín, và một với Kim Trọng như hình hài con người trước mắt.

Nhưng nếu chúng ta đọc hết cả đoạn văn này, chúng ta cũng thấy tiêu đoạn đó cũng được dùng để diễn tả trọng tâm chủ đề đặt ra là cuộc va chạm *Tài - Mệnh* được nêu lên trong khung cảnh của mối tình *Kim Trọng - Kiều*.

Nói tóm lại tiêu đoạn này là gạch nối giữa hai đoạn, nhưng trong mục tiêu truy cứu nội dung tư tưởng *Đoạn-trường Tân-thanh*, chúng tôi đã chọn lối xếp đặt lại bố cục câu truyện, để dễ đi vào sự nhất quán của tư tưởng nêu lên trong chủ đề.

Câu tuyệt diệu

Trong đoạn trước, chữ *hữu tình* là sức mạnh phát ra từ Kiều, tương ứng với sức mạnh nơi Đạm Tiên. Tình đó cũng là *Đức* tức là **sức mạnh của Đạo, nối** con người với Đạo, và **cũng nối** kết con người lại với nhau. Sức mạnh đó tự nhiên, không phải theo nghĩa tự nhiên - siêu nhiên trong lối nói của tư tưởng truyền thống Tây phương, nhưng vốn gắn liền với thân phận con người trong tại thế (xem câu 3249 - *Đã mang lấy nghiệp vào thân*).

Ở trong đoạn này hai chữ *hữu tình* lại là nằm trong một câu thơ làm nền giải thích thế giới của Kim Trọng trong tương quan Thuý Kiều. Hình ảnh người đã khuất và kẻ còn sống trước mặt gọi lên hai cảnh vực về sự xuất lộ ra của Chân tính và sự rút lui của Chân tính, theo lối diễn tả của Heidegger, hay cả của Đạo Đức Kinh. Sức mạnh này cũng là *Đức* của Đạo, một sức mạnh tự nhiên làm nên thân phận con người tại thế. Vì sức mạnh tự nhiên này, mà câu thơ kế tiếp nói rõ: "*Đố ai gỡ rối tơ lành cho xong!*". Nhưng toàn diện thân phận con người tại thế, hay Chân tính của nó trong phận tại thế không phải *chỉ* là sức mạnh này hay sức mạnh kia, nhưng là cuộc chiến giữa đôi bên. Pascal đã từng nhận xét: "*Ai làm thiên thần, thì cũng làm con vật*" nhằm gọi lên trực giác về cuộc chiến này.

Đoạn văn này (một đoạn văn tiêu biểu về tài năng văn chương của Nguyễn Du, và có thể nói là tinh hoa của cái đẹp trong ngôn ngữ và thi ca Việt Nam), thường được nghiên cứu với chủ đề "*Mối tình Kim Trọng - Thuý Kiều*" như một cuộc tình đôi lứa đi kèm với những tranh luận về vấn đề luân lý gia đình và xã hội.

Trong lối văn tượng trưng mà ưu tư chính là gọi lên thắc mắc về thân phận con người tại thế một cách rất

ráo, chúng ta thấy các nhà tư tưởng thường không có chủ tâm đi vào vấn đề luân lý, nhận thức khoa học, chẳng hạn như Kiều tự vẫn, đã đêm khuya lại quay trở lại tìm Kim Trọng (Đoạn Trường Tân Thanh), Lạc Long Quân dành vợ của Đế Lai (Họ Hồng Bàng), Công chúa Tiên Dung cãi lại lệnh cha và vua (Đàm Nhất Dạ), An Tiêm vô ơn, nghịch lại với vua (chuyện Dưa Hấu)...

Chủ đề cuộc chiến *Tài - Mệnh* vẫn là chủ đề của đoạn này, và hơn thế nữa chủ đề đó được nêu lên qua những tượng trưng phản ánh những hoàn cảnh tinh tế nhất.

Chủ đề đó được diễn tả ở đây bằng sự tương phản trong những mẫu người, để đi đến một nhận định có tính cách hệ thống rất cô đọng:

*Người mà đến thế thì thôi,
Đời phồn hoa cũng là đời bỏ đi*
(= nói đến Đạm Tiên)

*Người đâu gặp gỡ làm chi,
Trăm năm biết có duyên gì hay không?*
(= Kim Trọng)

Ngón ngang trăm mối bên lòng,
(= Kinh nghiệm về cuộc chiến nội tâm)

Nên câu tuyệt diệu ngụ trong Tính Tình (179-184).
(Phát biểu về chân tính con người tại thế)

Nếu có thể nói đến hệ thống tư tưởng của Nguyễn Du, sáu câu thơ này là bản tóm lược.

Dùng lại chữ của Nguyễn Du, ta thấy tính hoa của *Đoạn Trường Tân Thanh* là sự tra vấn về "*Tính-Tình*" qua kinh nghiệm của cuộc chiến *Tài - Mệnh* tạo nên trăm mối nơi Tâm con người.

Lão Tử gọi *Đạo* và *Đức*, sách Trung Dung gọi là *Tính* và *Đạo*, còn Nguyễn Du gọi *Tính* và *Tình*. Cũng

một nội dung ấy, nhưng kinh nghiệm và cách diễn tả khác nhau tạo thành những truyền thống văn hoá khác nhau. Cũng có thể gương ứng dụng ngôn ngữ triết học truyền thống Tây phương để nói *Tính* là Hữu thể (l'Être) và *Tình* là sự xuất lộ của *Tính* trong trần thế (L'Existence). Gương nói vì đây là hai cách thể để diễn đạt chân tính về con người, nhưng cũng chỉ là chân tính của con người ấy. Nhưng điểm gay cấn ở chỗ này, mà một cách nào đó Nguyễn Du cho đây là tuyệt diệu, ngôn ngữ tôn giáo gọi là kỳ bí, mâu nhiệm, đó là: **Tại sao trong thân phận con người tại thế, *Tình* lại có thể xa *Tính*, mặc dù tại thế là sự xuất hiện của *Tính* qua sức mạnh của nó là *Tình*? Tại sao có sự xa cách này để có cuộc chiến giữa *Tài* và *Mệnh* và có con đường cứu độ? "*Có thể*" đó là căn của "*khổ*". Nguyễn Du cũng như các truyền thống văn hoá nhân loại cổ xưa không dùng chữ *có thể* là *tự do* theo nghĩa làm theo điều mình muốn, như quan niệm tự do trong thời Tân kỳ. Nhưng *có thể* này được diễn tả rõ rệt trong mỗi đoạn của tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh* là *có thể* gắn liền với *cuộc chiến* và *khổ*. Trong sách Sáng-thể của Thánh kinh Do Thái và Kitô giáo, mặc khải Thiên Chúa ẩn kín đi đôi với sự mặc khải về thân phận con người *có thể* lầm lạc, và *khổ* :**

Ta sẽ đổ dồn những khổ đau trong những lúc sanh đẻ, trong khổ đau người sẽ sanh con cái" (St. 3,17).

Người sẽ bươi đất để sinh sống trong những khổ đau suốt chuỗi ngày của đời người..." (St. 3,17).

Trán đổ mồ hôi, người mới có bánh để ăn cho đến khi trở về lại bụi đất...(St. 3,19).

"*Khổ tuyệt diệu*" vì "*khổ*" mở ra tư tưởng về tương quan *Tính* và *Tình* như một sức mạnh cứu thoát, kỳ cùng

là "*hồn*" làm nên thảm kịch tin và hy vọng đưa *Đoạn Trường Tân Thanh* vào danh sách những tác phẩm văn hoá điển hình của lịch sử nhân loại.

Vì *Tình* là sự xuất lộ của *Tính*, vừa mở ra cho con người lại vừa che dấu hay rút lui; nên con người hoàn thành nhân tính của mình trong cuộc chiến này.

Tư tưởng tra vấn chân tính của con người, vì thế, chỉ có thể được thực hiện trong tư thế này của *Tính*, nói cách khác là phải đi vào nội dung của *Tình* và sức năng động của nó. Nên Nguyễn Du không bàn cãi "*một cách vu vơ*" về *Tính* mà tra vấn về *Tính* bằng cách diễn đạt kinh nghiệm "ngổn ngang trăm mối của *"Tình"*.

Phương thức diễn tả nội dung phức hợp của chữ Hữu Tình

"Cõi người ta" ở trong đoạn này được *Kiều* cảm nhận như là *ngổn ngang trăm mối*. Đây không phải là cảnh tượng xã hội bên ngoài giữa các tầng lớp giai cấp chủ - thợ, tư bản - vô sản, nam - nữ, già - trẻ..., hoặc tình trạng phức tạp của các đối tượng nhận thức, ngày càng đòi hỏi phải sâu sát hơn, hay số lượng của những dự án ngày càng tăng theo nhịp đòi hỏi của ước muốn nào bất kỳ của con người. Nguyễn Du gắn liền "*ngổn ngang trăm mối*" với cái khung "*bên lòng*" hay trong "*cõi lòng*". Ngổn ngang là "*vô trật tự*" hay tệ hơn nữa là sự xung đột giữa hai trật tự vốn đang cư ngụ trong "*Tình*", nhưng cả hai không có cùng vùng trời, cùng ngôn ngữ để hiểu nhau.

Tình trạng "*ngổn ngang*" đó được thể hiện ngay trong lối bố cục và các mâu thuẫn đối thoại trong đoạn này; *Kiều* nói một đường, *Kim Trọng* mẹ của *Kiều* hiểu một nẻo; chưa kể đến những biến chuyển bất chừng lúc *Kiều* tiếp nhận lời cảnh tỉnh của *Đạm Tiên* hay khi quyết tâm

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

quên tất cả đánh liều nhắm mắt "vì hoa nên đánh đường tìm hoa" (câu 443).

Hai thi hào của Đức vào thời cận đại, trước trào lưu nhân bản đang ở vào thời cao độ, đã nhận ra thực trạng của thân phận con người tại thế và các khung trời khác nhau, hoặc ẩn hay hiện của nó xuyên qua cuộc sống của con người thời đại.

Trong kịch phẩm Faust, J-W-Goethe, ở phần cuối truyện đã mượn lời Méphistophéles nói với Faust thế này:

"Ở đây, thuộc về ta!".

Và ta thấy cũng trong tác phẩm này, cõi người ta "ở đây thuộc về ta" này vui tươi rực sáng như ban ngày của Hội Đạp Thanh hay cảnh huy hoàng khi Kiều lần đầu gặp Kim Trọng.

Này hãy xem, hãy xem đoàn lũ đổ xô ra vườn và ra đồng! thuyền bè dập dề vui tươi rẽ sóng bên sông, ngang dọc!... và con thuyền cuối tách xa những chiếc khác, chơ đầy đến mạn thuyền. Những nẻo đường xa xôi nhất trên núi cũng rực sáng qua những tia óng ánh của áo quần. Ta đã nghe tiếng rộn trong làng; đấy thật đúng là thiên đàng của dân chúng; lớn nhỏ, người người nhảy múa: ở đây ta cảm được ta là người, nơi đây ta dám là người⁴⁴.

"Cõi người ta" đầy vui tươi đó, Kiều cũng đã gặp, tức khắc sau cuộc tương ngộ lần đầu với Đạm Tiên. Âm hưởng ở đây không phải cung đàn bạc mệnh u uẩn, nhưng là tiếng nhạc vàng :

Nhạc vàng đâu đã tiếng nghe gần gần (câu 134).

Tuyệt in sắc ngựa câu dòn

Cỏ pha mùi áo nhuộm non da trời (câu 139-140).

⁴⁴ J-W- Goethe, *Faust*, đoạn "trước cửa thành phố.

Nhưng từ đằng sau, trên hay dưới chân trời mở toang đầy ánh sáng đó, Đại-ký-ức hay âm vang của cung đàn bạc mệnh vẫn ngân lên.

Trong bài thơ Đại-ký-ức, thi hào Hölderlin đã nhận ra thân phận tại thế của con người tự nhận là nhân bản chúng ta hôm nay như sau :

*Một dấu chỉ (một quái vật), đấy là chúng ta, và
(một sự xuất lộ) mất hết sự sống, chúng ta nay trở
trở không cảm được khổ đau, và hầu như chúng ta
đã mất lời để nói, nơi xử lạ.*

Đại-ký-ức đó nơi đoạn này của *Đoạn Trường Tân Thanh* là sự giật mình nhận ra lại "*lòng ta*". Trong "*con tình con mẹ*" trước mắt, con người nhận ra *khủng hoảng* trong bước hụt chân giữa hai trật tự:

*Chập chờn con tình, con mẹ
Rón ngời chẳng tiện, dứt về chẳng khôn,
Bóng tà như giục con buồn,
Khách đã lên ngựa, người còn ghé theo" (câu 165-168).*

Nhạc vàng và cung đàn bạc mệnh, Đạm Tiên và Kim Trọng, vui dòn mòng của những lần gặp gỡ chen lẫn với nỗi buồn dai dẳng vì xa cách:

*Đủ điều trung khúc ân cần,
Lòng xuân phơi phới, chén xuân tàng tàng
Ngày vui ngắn chỉ đây gang
Trông ra ác đã ngậm gương non đoài (câu 423-426).*

Tóm lại, bằng nhiều hình ảnh, tâm tình khác nhau, đoạn này chỉ gợi lên một cuộc chiến giữa hai sức mạnh giằng kéo của "*Hữu Tình*".

Nhưng trong cuộc tranh chấp đó, nhiều chi tiết của *Đoạn Trường Tân Thanh* hé lộ ra đây không phải là một

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

cuộc xung đột giữa hai yếu tố trái nghịch, có-không, vui-buồn ở trên một bình diện hay trong một trật tự (xét về mặt hữu thể học) như lối biện chứng của Hegel.

Cái buồn khổ nơi cung đàn bạc mệnh không phải ở trong cùng trật tự với cái buồn nơi *Kim Trọng*. Không phải vì hai đối tượng khác nhau của tác động buồn, nhưng tất cả nỗi buồn-vui trong tương quan *Kim - Kiều* hàm ngụ trong cái vui phổ quát của thể giới "*bây giờ, thuộc về ta*". Buồn vọng lên từ cây đàn bạc mệnh gắn liền với số đoạn trường không nằm trong lãnh vực tâm lý, nhưng có thể nói là một lối nói tượng trưng hướng về "*Khổ*" thuộc về hữu thể học.

Ta có những đoạn văn nói về sự khác biệt này:

- Cái vui của ngày hội Đạp Thanh bao phủ cả cảnh âm u của cảnh mồ mả trong lễ Tảo mộ,
Thoi vàng vó rắc, tro tiền giấy bay (câu 50).
- Cảnh buồn vào buổi xế chiều vẫn vui khi Kim Trọng xuất hiện (câu 133-164).
- *Thúy Vân* nức cười vì cảm thức đau xót người xưa của *Kiều* (câu 106).
- Người mẹ chỉ hiểu cái buồn của *Kiều* trong câu chuyện *Đạm Tiên* được nàng kể lại như chỉ là nỗi buồn vu vơ trong một giấc mộng thoáng qua (câu 235-236).
- Kim Trọng không hiểu gì về đằng sau câu nói của *Kiều*:

Anh hoa phát tiết ra ngoài

Nghìn thu bạc mệnh, một đời tài hoa (câu 415-416).

Câu nói có tính cách sấm ngôn của một thầy bói, gọi lên thân phận con người tại thế; nhưng với lối hiểu của *Kim Trọng*, mệnh bạc và tài hoa theo nghĩa khổ đau và sắc đẹp - tài ba theo

nhận thức thường nghiệm nên đã trả lời bạo miệng.

Sinh rằng giải cấu là duyên,

Xưa nay nhân định thắng Thiên cũng nhiều"

(câu 419-420).

Nhiều tác giả gọi lên câu này để cho rằng Nguyễn Du có tư tưởng lạc quan về nỗ lực "*cải mệnh*" của con người. Kỳ thực, làm sao sắp gần câu này với giá phải trả cho sự cứu độ Kiều là nàng phải chết đi con người cũ, để được *duyên* cứu? Và làm sao lại có câu này trong phần Tổng luận: "*Ngẫm hay muôn sự tại trời*" (câu 3240). Nếu nhận xét này có gần gũi với nhận định về sự lạc quan trên đây, thì đó là về mặt tâm lý, xã hội thuộc lãnh vực thường nghiệm. Nghĩa là nó đúng trong khung ngôn ngữ của *Kim Trọng*. Nhưng "*khô*" dấy lên từ cung đàn bạc mệnh mà *Kiều* phát biểu, gắn liền với chân tính con người tại thế "*Đó ai gỡ mối tơ mành cho xong*" (câu 244).

Sự chen chân giữa hai trật tự tâm lý và hữu thể học qua lối văn tượng trưng, đặc biệt ở đoạn này không những tạo một cảnh "*ngón ngang*" trong chính bản văn, mà còn cố gắng hiển cho chúng ta nhiều lối giải thích về tư tưởng truyện *Kiều*, lắm lúc xa lạ với nhau như "*nỗi khổ*" của *Kiều* được *Đạm Tiên* báo mộng và cách hiểu của mẹ nàng !

Chữ Tình trong quan niệm Tính - Tính của Nguyễn Du

Blaise Pascal trong "*Pensées*" đã nói đến một trật tự gọi là "*Lý của con tim*" để mở ra một lối tư tưởng trật ra bên lề của truyền thống triết học Tây phương dựa vào lý trí được hiểu là khả năng nhận thức sự vật. Trong *Đoạn Trường Tân Thanh*, Nguyễn Du đã dùng chữ *Tình*

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

trong khuôn khổ của Tương quan *Tính-Tình*, đưa câu truyện này vượt qua mức độ của một tiểu thuyết mô tả những cảm xúc thường nghiệm đến cảnh giới con người thắc mắc về chân tính của mình.

Nhìn với tiên kiến phê bình văn học dựa vào khung trời của tâm lý, xã hội, và đối chiếu với những chung đụng gay gắt của mối tình *Kim Trọng - Kiều*, nhiều tác giả đã ví *Truyện Kiều* như một tác phẩm văn chương thuộc trường phái lãng mạn của văn học Tây phương, đặc biệt là văn học Pháp vào thời cận đại. Trong bối cảnh nghiên cứu này, đôi đường có những khác biệt, vì lãng mạn Tây phương diễn đạt sức năng động phi lý của tình cảm con người gắn liền với sức mạnh tự nhiên của thể lý, tiếp theo sau hay chống lại thể giới hữu lý của truyền thống nhận thức và đạo lý dựa trên lý trí: Cõi âm u, sinh động tình cảm buồn rầu thay cho lối phân tích, vô cảm, trật tự nề nếp... Còn tính lãng mạn nơi *Đoạn Trường Tân Thanh* có những dữ kiện của Lãng mạn Tây phương nhưng cũng có những giới hạn: Có việc táo bạo vượt qua khuôn phép luân lý truyền thống (*như ban đêm lại đi tìm trai*), nhưng cũng có đặt ra những bức tường không vượt qua được như lập trường bảo vệ chữ trinh trong tình cảm trai gái. lưu tâm đến quyền uy của cha mẹ...

Nhưng chữ *Tình* của *Đoạn Trường Tân Thanh* có thực sự nằm trong nội dung tình cảm thông thường này, làm đối tượng cho lối văn mô tả sự kiện xảy ra trước mắt, hay đây là một lối nói tượng trưng đưa vào cảnh vực hữu thể học? Phong trào lãng mạn Tây phương ở Đức không phát triển trong lãnh vực tiểu thuyết tình cảm như Pháp (*tiểu thuyết lãng mạn Pháp* ảnh hưởng nhiều đến trào lưu lãng mạn của văn chương Việt Nam vào cuối tiền bán thế kỷ 20): *Tình* trong phong trào lãng mạn Đức nằm trong khuôn khổ triết học, được đồng hoá với *đà sinh lực của Vũ Trụ*, kéo con người vào sự tổng hợp của toàn thể, đẩy lui dần lý trí

được tiên kiến là giấc mơ của cá thể muốn tách rời khỏi Đại Nhất là Thiên Nhiên nguyên thủy. Hầu hết các triết gia của Đức vào cuối thế kỷ 18 và đầu thế kỷ 19 chịu ảnh hưởng của những chữ *Tình* này.

Đoạn Trường Tân Thanh thật sự không có chủ tâm mô tả tình cảm như đã sống thể hiện ưu thắng trong tình cảm lứa đôi, cũng không hề nêu lên chữ *Tình* như hình ảnh năng lực của Thiên Nhiên Đại Nhất, (mà Nietzsche dùng từ ngữ Dionysos để tượng trưng) tranh chiến với lý trí (Apollon)⁴⁵. Trước hết về mặt hữu thể học, cũng nằm trong ưu tư đi tìm căn cơ là chân tính như cách đặt vấn đề chữ *Tình* của trào lưu tư tưởng về "*sự sống*" của Đức, nhưng có sự khác biệt hữu-thể-học giữa hai quan niệm như trong phần chúng ta đã khảo sát về nội dung các câu thơ Dẫn nhập (từ 1-6).

Chân tính được nêu lên không phải là nền tảng cho "*tất cả mọi sự vật*" tiên kiến là *cái gì* đã xuất lộ trước mắt; chân tính mà *Đoạn Trường Tân Thanh* tra vấn là chân tính của con người tại thế, thuộc "*cõi người ta*", thế giới của *những ai* chứ không phải những *cái gì*.

Cuộc chiến *Tài-Mệnh* thể hiện trong chữ *Tình* là hai lực đối chọi của nhưng *có thể* gắn liền với thân phận con người tại thế. Những tình cảm, hình ảnh nêu lên là chất liệu được dùng để tượng trưng cho các đối lực thuần túy con người ẩn dấu đằng sau các hiện tượng trước mắt. Hẳn nhiên việc sử dụng các hình ảnh cho thích hợp, lấy cảnh vực *Tình* hay *Lý* để khai triển đó là những chi tiết đáng đào sâu để thấy nét đặc sắc của tài năng và phương cách diễn đạt độc đáo của mỗi tác giả, mỗi truyền thống văn hoá, mỗi thời đại; nhưng ở đây vấn đề chính được đặt

⁴⁵ Xem Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

ra là đưa các hình thức văn chương lại vào chính những ưu tư nguyên ủy của tác phẩm hay chủ đề của nó.

Thứ đến, việc đối chiếu chữ *Tình* trong *Tính-Tình* vào trật tự của tình cảm thường nghiệm và tiếp theo đó là những phán đoán, biện minh về mặt luân lý lại càng xa lạ với chủ đề hơn nữa. Những tiền đề "*Trăm năm trong cõi người ta*" (câu 1), những nội dung đi sâu vào tận căn của thân phận con người như "*Vì đem vào tập đoạn trường, thì treo giải nhất, chi nhường cho ai*" (câu 210) hay *tiếng ngân của cung đàn bạc mệnh* qua tay Kiều diễn tả tóm gọn toàn bộ nhân sinh (xem câu 471-488), làm sao có thể xếp lỗi đặt vấn đề của Nguyễn Du vào mục tiêu duy nhất là mô tả những tình cảm nhất thời của các mối tình đôi lứa !

Chữ "*Tình*" trong *Tính-Tình* được diễn tả qua hình ảnh rõ ráo là sự xung đột giữa *Tài* qua các câu:

*Nàng rằng: Khoảng vắng đêm trường,
Vì hoa nên phải đánh đường tìm hoa* (câu 442-442).

và *Mệnh* qua các câu:

*Vì đem vào tập đoạn trường
Thì treo giải nhất, chi nhường cho ai* (câu 209-210).

Hoa là cái sức lôi cuốn hay lực bên ngoài; nhưng cũng là từ việc đánh giá chân tính cư ngụ nơi bên ngoài đó, mà con người tự mở ra để đi tìm. Tìm bên ngoài *như* là mở ra để thiết lập một tương quan, nhưng *tìm* hàm ngụ là thực hiện ý của mình. Đó là tương quan giả, như Đế Lai về Phương Nam tìm của lạ theo ý mình. Người trở thành đồ vật, chất liệu làm thoả mãn ý mình, tưởng rằng hoàn thành nhân tính trong nỗ lực chiếm hữu "*hoa*" để làm lớn cái tôi của mình lên. Về mặt hữu thể học thì đây chỉ còn là thể giới cái tôi, chưa mở ra với ai khác để có được sự sống nhân tính như một tương quan thật. Buồn, vui được nhắc đến đây tượng trưng cho sự gần gũi hay xa

cách giả tạo (xét về mặt hữu thể học khi đối chiếu với khổ căn nguyên) giữa tôi và đối tượng tôi tìm. Trong các văn bản tôn giáo, thế giới này gọi là tôn vinh thần tượng (*Idolâtrie*), mà nhà Phật gọi là thế giới của *Karma*, có căn nơi *ngã*, xuất hiện từ *dục*. Sự giả ảo được nêu lên không nằm trong khuôn khổ nhận thức thường nghiệm và cả trong lối đặt vấn đề *có* hay *không* của siêu hình học truyền thống Tây phương. *Kim Trọng*, người vẫn là người, nhưng trong thế giới mở ra của Kiều, *Kim Trọng* (trong tương quan với Kiều) đã bị *tha hoá* vì ý muốn của Kiều. Và chữ *Tình* được Kiều khai triển trong mối tương giao với *Kim Trọng* như thế, lại gắn liền với thân phận con người trần thế của nàng như một *ngiệp chướng*, và đó chính là một trong những nội dung *khổ* của nhân sinh: "*Đó ai gỡ mối tơ mành cho xong*" (câu 244).

"*Đoạn trường*" khổ đứt ruột, tưởng chừng như ở một nơi nào khác xét về lối nhận thức thường nghiệm nhưng, nỗi khổ này không ở chỗ nào khác hơn là "*âm vang*" từ chính sự xuất lộ của chữ *Tình* trên. Hình ảnh tượng trưng về Đạm Tiên hay thế giới kẻ chết cũng chỉ gợi lên cái ẩn kín bên trong tương quan con người mở ra với ai khác để hoàn thành chân tính của mình.

Tương quan ẩn kín của chân tính liên hệ với con người tại thế như thế nào?

Nó đồng thời xuất hiện với sự khai triển Tính do con người; xuất hiện nơi câu trả lời cho sự khai triển này qua âm vang "*không phải*", và âm vang này dội lên nơi cảm thức "*khổ đứt ruột*".

Đến đây ta hiểu được, tại sao qua cách đặt vấn đề về chân tính dựa vào kinh nghiệm "*trong cõi người ta*" chân tính thường được gọi là "*Vô*" (theo nghĩa động từ, tức là sự phủ định). *Vô* là nền của chân tính, không phải cái có - không của nhận thức thường nghiệm, nhưng trong trực

giác về **khả năng nghe được lời *phủ định* phát ra từ chân tính**. Đây là sự trả lời "*không phải*" khi Augustinô chất vấn Mặt trời, Mặt trăng và vũ trụ xem có phải là chân tính hay Thượng đế hay không. Đây cũng là âm hưởng của những chữ *Vô* để nói đến căn nguyên bao trùm những cái có trước mắt, trong tất cả các nền văn hoá: *Vô* cùng, *Infini*... Chữ *Vô* (động từ) này đẩy lui tất cả *Tài* hay nỗ lực *thần tượng hoá* (*idolâtrie*) phát xuất từ bất cứ ý định nào của con người. Và "*sự phủ định*" này không tương quan gì với lời nói xã hội về "*hữu thần*" hay "*vô thần*", tiền kiến thần ở trong tầm tay con người hữu hạn và có thể gọi tên được như hòn sỏi hay củ khoai trước mắt.

Và "*lời phủ định*" làm đau con người, vì xé con người ra khỏi *cái tôi* đóng kín của thế giới nó có theo ý của riêng nó. Lời phủ định cũng là lời của chân tính nguyên sơ (= như lời nói của Pascal là Lý của con tim) mà con người đã tiếp nhận để làm người, nhưng đồng thời có thể lạm dụng nó (= *Tài*).

Nhưng *Tính* nguyên sơ lại không xuất lộ như hòn sỏi trước mắt, mà chỉ **xuất lộ tiêu cực khi con người lạm dụng nó, qua âm hưởng chối từ sự lạm dụng này**. Kiếp con người tại thế không những là chiến trường của hai cực đối kháng ấy, mà còn cảm thức chơi với không tìm được lối ra, vì cửa vào chân tính tích cực chưa mở. "Chưa" như một sự đợi chờ một *duyên* bất ngờ đến từ chân tính để cứu độ; hoặc chưa và luôn mãi chưa khi nhìn vào thực trạng của thân phận con người tại thế!

c- Trời xa

**Xung đột giữa công lý ẩn kín và các nỗ lực
biện minh của con người**

Socrate nói rằng "*Điều mình biết chính là mình không biết chi cả!*" và đó là đầu mối tư tưởng; thì những người lên án tử hình ông lại nói: "*con người là thước đo vạn vật*". Hai bên không ở trong một trật tự để hiểu nhau; và đã có một mạng người phải chịu án tử hình.

Nhưng... Lịch sử của truyền thống tư tưởng Tây phương lại lấy trật tự của "*con người làm thước đo vạn vật*" để quay lại tôn vinh Socrate làm bậc thầy của triết học; bậc thầy được hiểu như được khai phá quyền năng hiểu biết vô tận trong tâm tay con người để định cho chính mình con đường hoàn thành nhân tính!

Đoạn-Trường Tân-thanh, mở đầu câu chuyện lưu lạc của *Kiều* nơi đất khách quê người, bằng cuộc chiến bất tương dung giữa thước đo do con người và *chân tính* hay *công lý*, mẫu mực của mọi thước đo; cuộc chiến xảy ra ngay tại "*nhà Kiêu đang cư ngụ*". Từ câu 569-776, tác giả *Đoạn-trường Tân-thanh* mô tả cảnh gia thế *Kiều* bị tai vạ, đầu mối đẩy *Kiều* vào con đường hoạn nạn.

Nỗi "*khổ*" hay "*tính thâm kịch*" của sự kiện là kẻ vô tội phải gánh lấy "*khổ*", khi khổ được cảm nhận được là hậu quả đương nhiên của tội. Trước công lý tiếng *Kiều* kêu oan, trời xanh thình lặng :

Oan này còn một kêu Trời, nhưng xa! (câu 569).

Hầu như tất cả các thảm kịch làm nên những tác phẩm chi phối văn hoá nhân loại đều diễn tả nỗi oan này: Oedipe vô tội, không nhận ra cha tưởng là kẻ thù và đã giết: oan!

Prométhée vì lòng thành muốn cứu giúp con người, mà phải bị trời xanh (Zeus) phạt để kên kên moi gan: oan!

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Job kẻ đạo hạnh, gặp phải cảnh nhà tan cửa nát, vợ bỏ và bị bệnh phong cùi: *oan!*

Và con người trong Thánh vịnh Thánh kinh Cựu ước kêu lên Thiên Chúa của mình, Thiên Chúa vốn được mặc khải là luôn gần và nâng đỡ họ, nhưng mọi sự đều thịnh lạng: *oan!* ("*Lạy Chúa tôi, lạy Chúa tôi, tại sao Ngài đã bỏ tôi*")⁴⁶.

Những người trẻ sơ sinh vô tội đã bị giết, như là vì có Tin mừng Đấng Cứu độ giáng trần tại Bê-lem: *Oan!*⁴⁷

Định luật nhân quả, được con người hiểu và lấy làm tiêu chuẩn cho kiến thức sự vật, tưởng có thể đo được Công lý, nhưng trước sự kiện này, lại bẽ bung. Thực tế con người vô tội chịu khổ đau dẫn đưa vào tra vấn về tương quan giữa chân tính và thân phận con người tại thế qua câu hỏi: Con người đã làm gì trái công lý, khi chỉ vì mang thân phận làm người, để vừa phải gánh nỗi khát khao chân tính vừa lằm lặc không tìm được đường về ?

Một lối nhận thức cho rằng định luật nhân quả vốn đủ để biện minh Công lý, khi hiểu chữ *kiếp* làm người như một vòng quay của thời gian, và phải tìm nguyên do việc làm sai trái trong kiếp trước. Chữ *kiếp* này được hiểu theo nhận thức thường nghiệm là hoàn cảnh phải gánh chịu hay được hưởng của một con người trong một khâu của vận hành nhân quả của vũ trụ Đại nhất.

Trong Kinh thánh Tân ước, Gioan đã ghi lại thắc mắc của các môn đệ Đức Giêsu về nguyên nhân của kiếp đau thương của một người mù từ thuở sơ sinh như sau :

⁴⁶ Tv 22, 2

⁴⁷ Xem Mt.2,16

"Thưa Thầy, ai đã phạm tội, nó hay cha mẹ nó, để phải sinh ra mà như thế?" ⁴⁸.

Và câu trả lời của Đức Giêsu đã làm họ hệt chân :

"Không phải người này, cũng không phải cha mẹ nó đã phạm tội, nhưng là để các việc làm của Thiên Chúa được thể hiện trong người ấy" ⁴⁹.

Mẫu đối thoại này cô đọng toàn bộ những mẫu đối thoại khác nhau trong sách Job. Job kêu la đến Trời xanh để buộc Trời xanh phải đích thân trả lời về oan nghiệt của mình đang chịu; những bạn bè Job lại tìm đủ mọi lý chứng nhân quả, không những để giải thích nguyên nhân của khổ mà còn để an ủi Job, trong viễn tượng hứa hẹn một tương lai tốt đẹp hơn! Nhưng Trời cao đã nói với những người dùng lý luận nhân quả để an ủi Job rằng: *"Con giận của ta bùng lên chống lại người (Eliphaz de Têman) và hai bạn người, các người đã không nói về ta cho đúng như tôi tỏ ta là Job đã nói"* ⁵⁰.

Trong *Đoạn-Trường Tân-Thanh*, tác giả có lúc qua miệng một vài nhân vật, đặc biệt là Kiều, để nói đến chữ kiếp trong khuôn khổ nhân quả này:

*Biết bao duyên nợ thề bồi,
Kiếp này thôi thế thì thôi còn gì?
Tái sinh chưa dứt hương thề,
Làm thân trâu ngựa đến ghì trục mai..."* (câu 705-708).

Nhưng trước hết những câu trong *Kiều* thường phải được hiểu trong mạch văn và diễn tiến của toàn chủ đề: có lúc là một nhận xét thường nghiệm liên quan đến một

⁴⁸ Ga 9, 12.

⁴⁹ Ga 9, 3 .

⁵⁰ Jb. V,7.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

bước tìm mò mẫm của con người đang lưu lạc, có lúc cô động một nội dung tư tưởng liên hệ đến chủ đề.

Câu trên là một phản ứng của *Kiều*, thoáng hiện ra như một giải pháp mà nàng nghĩ ra được. Thực ra trong toàn bộ câu truyện, Nguyễn Du ưu tư về chân tính của thân phận con người tại thế, và *kiếp* hay *ngiệp* làm người không gì hơn là cuộc chiến *Tài-Mệnh* trong mỗi con người hôm nay, và cũng là mãi mãi cho những ai là người có thân:

Trời kia bắt làm người có thân (câu 3241)

....

Đã mang lầy nghiệp vào thân (câu 3249).

"*Nhân*" là nghiệp làm người và "*quả*" cũng là nghiệp đó trong lối tiếp nhận của con người. Cũng như lối nói Đại-ký-ức là một sự nhớ lại, kỳ thực đó là Lời của chân tính ẩn kín trong mình được con người thoáng nhận ra.

Trời xa hay *Trời làm thinh* trước lời kêu "*oan*" của con người, thông thường được cảm nhận như là, hoặc do lỗi người (nhưng con người tự xét mình không có lỗi) hoặc do lỗi Trời vì công lý của trời bất công, hay theo ngôn ngữ của Nietzsche là do tính Trời hay báo thù (ảnh hưởng lối nói của Eschyle trong Prométhée bị trói)...., nhưng tất cả các phản ứng này đều đã tiền kiến một nền công lý dựa trên định luật nhân quả trong tầm hiểu biết của con người.

Ở đây Nguyễn Du đào sâu vào thảm kịch con người tại thế rõ rệt hơn so với truyện họ Hồng Bàng. Trong truyện lập quốc Họ Hồng Bàng, có sự xa cách của Lạc Long Quân và Âu Cơ, vì thế giới tại thế của Âu Cơ cách trở với Thủy Phủ, là chân trời xa lạ nơi Long Quân cư ngụ. Vì cách trở nên có sự lầm lạc của Âu Cơ đi về phương Bắc, nhưng khi bế tắc, nàng kêu van, thì Long Quân lại xuất hiện (Vũ Quỳnh đã không, hay chưa, khai triển

bước đi kỳ lạ của Âu Cơ về lại phương Bắc, và trong hành trình lầm lạc này, tương quan giữa Âu Cơ và Long Quân thực sự như thế nào).

Trong *Đoạn-trường Tân-thanh*, *Kiều* gặp nạn kêu đến Trời xanh nhưng Trời vẫn xa, làm ngơ dù nàng vô tội! Đây chính là nét đặc sắc riêng của tư tưởng Nguyễn Du so với Vũ Quỳnh trước ông.

Những lời kêu van đến Trời luôn được lặp lại trong mỗi bước đường lưu lạc của *Kiều* sau này; nhưng ở đoạn nào Trời cũng xa và thình lặng:

Trăng già đội địa làm sao?

Cầm dây chẳng lựa buộc vào tự nhiên! (câu 687-688).

Cũng liều nhắm mắt đưa chân,

Mà xem con tạo xoay vần đến đâu (câu 1115-1116).

Hoá nhi thật có nữ lòng,

Làm chi dày tía, vò hồng, lăm nao (câu 1129-1130).

Ngỡ đời mà gán cho đời!

Tài tình chi lắm, cho trời đánh ghen! (câu 2153-2154).

Thế nhưng cay nghiệt là Trời tuy xa nhưng đồng thời lại thấy vương mắc với Trời:

Biết thân chạy chẳng khỏi Trời

Cũng liền mặt phấn, cho rồi ngày xanh (câu 2163-2164).

Trời xa, nhưng không phải cách trở bởi một khoảng cách, không gian, thời gian như hai sự vật biệt lập để có thể lồng vào hai giai đoạn hay hai nơi làm xuất hiện tương quan nối kết nhân đến quả. Jean Brun đã từng gọi lên hai cảnh khác nhau về xa cách này: có sự xa cách tương ứng với nhận thức sự vật (*séparation ontique*), và có sự xa cách trong cảm thức đặc loại của hữu thể con người

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

(*séparation ontologique*)⁵¹. Các châm ngôn có tính cách phổ biến trong các loại ngôn ngữ khác nhau cũng đã hé lộ sự phân biệt này: "*xa mắt, cách lòng*" chẳng hạn. Câu này nói lên sự tương hợp hai trật tự giữa "*mắt*" là sự vật thấy trước mắt, và "*lòng*" là nguồn nối kết của thế giới con người. Nhưng kỳ thực trong thực tế, không nhất thiết có sự tương hợp giữa hai cảnh vực này, và trái lại, nỗ lực con người càng làm cho gần "*mắt*" bao nhiêu thì "*lòng*" càng xa cách bấy nhiêu. Nguyễn Du đã mô tả thực trạng bất tương hợp này trong ngày hội Đạp Thanh; nơi đây có sự gần gũi làm nên đoàn lũ, nhưng người không gặp người.

Trời xa, của Nguyễn Du không nằm trong định luật nhân quả, nhưng trong cảm thức tra vấn về hữu thể con người tại thế, thuộc cõi người ta. Xa tưởng như ở trước mắt mà làm thính, không đi vào mối tương giao mà con người có khả năng thiết lập được. Đồng thời con người tiên cảm một lối tương giao nào đó của Trời buộc mình vào, như Trời thật gần với mình, nhưng con người không có con đường nào để am tường (= *Biết thân chạy chẳng khỏi Trời*).

Và chính sự xuất lộ của cảm thức *xa - gần* này của chân tính đã làm xuất lộ đồng thời cảm thức về hữu hạn tính của thân phận con người tại thế, gắn liền với "*khổ*".

Cuộc chiến trước đây được tượng trưng qua sự chung đụng trong cuộc đời *Kiều* qua các cuộc gặp gỡ *Đạm Tiên* và với *Kim Trọng*, nay được chuyển qua cuộc vật lộn giữa *Trời* và *Người*, *Chân tính* và *Hiện sinh*, *Tính* và *Tình*. Như Job, hoàn cảnh gặp tai biến của *Kiều* vọng

⁵¹ Xem Jean Brun *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, PUF, Paris, 1961.

lên tiếng kêu *oan* muốn tra vấn về thực tại của chân tính, đòi buộc *Trời Xanh* phải đích thân phân xử.

Nhưng câu trả lời của chân tính là làm thình như để con người *có thể* (vấn đề tự do) tự xoay xở.

Con đường xoay xở của Kiều là hình ảnh của lịch sử tìm mọi phương cách để "*biện minh*" (*justification*) trước sự ẩn kín của Công lý. Kiều và những ai liên hệ đến "*khổ*" của Kiều đều được đưa vào vận hành này của lịch sử con người. Song song với những nỗ lực mà Jean Brun gọi là *những nỗ lực đi tìm các giải pháp* (*Les conquêtes de l'homme*) thì cảm thức về sự xa cách hữu thể học (*La séparation ontologique*) đi kèm.

Con khát công lý xuất hiện nơi cảm thức thiếu vắng mối tương giao gần gũi Đất-Trời-Người

Cảm thức xa cách với Trời trong con tai biến tại nhà đi đôi với phán quyết phải từ bỏ quê cũ mà ra đi:

Đau lòng tử biệt sinh ly. (câu 617)

Thôi con còn nói chi con

Sống nhờ đất khách, thác chôn quê người. (câu 889-990)

Từ đây góc biển, bên trời

Nắng mưa thui thui, quê người một thân. (câu 899-990)

Bất cứ một giai đoạn nào trong cuộc lưu lạc của Kiều sau này đều có những câu nói về cảnh bơ vơ, lưu lạc trên quê người như :

Chung quanh những nước non người (câu 1055)

Thương thay thân phận lạc loài. (câu 25).

Vui là vui gượng kẻo là

Ai tri âm đó mặn mà với ai ? (câu 1247-1248).

Chín e quê khách một mình. (câu 2021)

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Bơ vơ nào đã biết đâu là nhà (câu 2034)

Rằng : Nàng muôn dậm một thân (câu 2095)

Tức lòng cố quốc, tha hương

Đường kia, nổi nọ, ngổn ngang bồi hồi. (câu 245-2246).

Và vào cuối giai đoạn phiêu lưu này, Kiều nhận ra toàn thể vận hành xoay xở của nàng như sau :

Chân trời, mặt bể lênh đênh,

Nắm xương biết gửi tử sinh chốn nào ? (câu 2667-2667).

Nỗi oan ức, nỗi khổ của phận làm người trước Công lý là cảm thức hổ thẹn giữa nỗ lực tìm đường cứu thoát và bến bờ của Chân lý

Con đường chấm dứt "khổ" bằng "diệt thân", nghĩa là chấm dứt cuộc sống làm người do tự ý muốn con người, đã được gọi lên nhiều lần như là phương thức tối hậu, nhưng liệu đây có phải là giải pháp tối hậu không ?

- Người cha đã đề nghị giải pháp này :

Liều mình ông đã gieo đầu tường vôi (câu 667).

- Còn Kiều thì mỗi lần đau thương, là mỗi lần toan tự vẫn :

Phòng khi nước đã đến chân,

Dao này thì liệu với thân sau này. (câu 800-801).

Sẵn dao tay áo, tức thì giở ra. (câu 982).

Và "chết" như trốn nợ làm người không những không phải là giải pháp hữu hiệu vì nó chỉ là một giải pháp ứng dụng cho khung trời của nhân quả, *có và không*, trong trật tự của nhận thức đồ vật. Nhưng "*nhân quả*" theo nghĩa tượng trưng là mang nợ làm người, thì lại phải được trả bằng giá khác nữa : Âm vọng từ chân

tính qua lời nói của *Đạm Tiên* trong giấc mơ phủ định con đường đó :

*Rĩ rằng : Nhân quả dở dang
Đã toan trốn nợ đoạn tràng được sao,
Số còn nặng kiếp má đào,
Người dù muốn quyết, trời nào đã cho !
Hãy xin hết kiếp liễu bờ.
Sông Tiền Đường sẽ hẹn hò về sau" (câu 995-1000).*

Và giải pháp còn lại là liễu và buông xuôi :

*Cũng liễu nhắm mắt đưa chân,
Mà xem con Tào xoay vẫn đến đâu" (câu 2163-2164).*

Nét độc đáo của Nguyễn Du, là ngoài tự mãn và buông xuôi vô vọng, còn thấy hé lộ chân trời của niềm tin và hy vọng. Ở đây, trong con đường lưu lạc của con người tại thế, có hai đối lực chi phối tạo nên cuộc chiến.

Một là âm vọng của niềm tin và hy vọng :

Sông Tiền Đường sẽ hẹn hò về sau.

Và mặt kia là buông xuôi, quên lãng hoặc thách thức :

Cũng liễu.... mà xem....

Chung đụng của hai lực này dẫn đến câu hỏi quyết liệt mà M. Heidegger đã dùng đến kết thúc tác phẩm chính yếu của M. Heidegger, "*Hữu thể và thời gian*":

*Có một con đường nào dẫn đưa thời gian nguyên sơ (có thể hiểu là nghiệp con người tại thế) vào nghĩa của hữu thể ? Thời gian có phải tự mình khai mở ra như chân trời của hữu thể không ?*⁵².

⁵² Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad François Vezin, Ed Gallimard, Paris, 1986, tr. 506

d- Cuộc phiêu lưu của Lịch sử và các nỗ lực giải phóng

"*Khổ*" là nghiệp con người tại thế, nghiệp đó vô căn, nếu căn được hiểu là khung bền vững của nhận thức con người đã có được đề mở ra với vũ trụ thiên nhiên, đặt thần thánh, con người trong khung nhận thức này. Khổ vô căn, khi căn tiên kiến rằng sự xa cách với Trời Xanh, với chân tính của con người có thể xoá bỏ do tự khả năng của thân phận con người tại thế, không khác gì khả năng đúc con bò vàng để tôn vinh đó là Thiên Chúa.

Tai nạn đến cho gia đình *Kiều* và cho *Kiều* là tượng trưng của một *khắc khoải* tư tưởng, như một cú sét bên tai làm con người đi vào cơn "*khủng hoảng*" hé lộ âm vọng của lời tra vấn về thân phận của mình tại thế. Tất Đạt Đa đã chứng nghiệm cơn khủng hoảng này khi bước chân ra khỏi thành, còn Abram trong sách Sáng Thế choáng váng trước âm vọng từ trời cao buộc mình lìa quê cũ để lên đường làm người lữ hành trên đất khách.

Thời gian-không gian riêng dành cho phận làm người là cuộc hành trình nơi xứ lạ, được gọi là lịch sử. Sử tính là cuộc chiến của *Tài* và *Mệnh*, của hai đối lực chân tính và mê lầm, nhưng hai đối lực này, chân và giả, không phải ở trên cùng một trật tự đối kháng của nhận thức sự vật.

Hegel đã từng chịu ảnh hưởng của Héraclite về cuộc chiến làm nên sức sống vũ trụ và con người. Nhưng nơi Héraclite, cuộc chiến đó một bên là *Logos*, nền tảng vô căn, vì *Logos* không phải ở trong chân trời của nhận thức các đối kháng trong thiên nhiên hay tâm lý con người, mà con người có thể khai thác; và bên kia là toàn bộ cái có-không làm nên thế giới thuộc khả năng con người tại thế. Hegel, là triết gia trong truyền thống siêu hình học Tây phương, đã hiểu cuộc chiến trong tư tưởng

Héraclite như là sự xung dụng của hai yếu tố trái nghịch nhau trong cùng một trật tự, tiền kiến rằng bên trên cuộc chiến này chân tính đã mở tung ra như vòng tròn của Parménide làm nền vững chắc cho mọi vận hành bên trong. Vòng tròn đó đã trao cho con người như một sự hiển nhiên, một "*a priori*" tiên thiên hữu thể học không còn phải ưu tư hay bàn cãi nữa. Trong lịch sử văn học Tây phương, Hegel, là triết gia đã có công xướng xuất đề tài về lịch sử và vận hành của nó như một biện chứng giữa tinh thần và vật chất, không khác lối suy diễn thông thường về Kinh Dịch Trung Hoa về bản chất vũ trụ và cuộc sống con người như là sự kết hợp và xung dụng giữa hai thành tố âm-dương (theo một lối hiểu kỳ lạ về âm-dương làm như văn hoá Trung Hoa và đặc biệt là tư tưởng Nho-Lão dừng lại trong nỗ lực khai phá nhận thức khoa học thiên nhiên, đồng hoá cõi người ta với thế giới cây cỏ!). Sử tính theo lối hiểu của Hegel là năng lực của *Tài*, có khả năng chuyển đổi Sử tính căn nguyên⁵³, tức là cuộc chiến *Tài* và *Mệnh*, thành những nổ thắt gỡ trong khung trời mà nó tạo ra. Khả năng chuyển đổi đó được gọi là *ngiệp chưởng*, Karma, có đầy năng lực nhưng là năng lực làm quên chân tính. *Giả* hay *quên* hàm ngụ *thật* và *nhớ*, cũng sử dụng các năng lực *thật* và *nhớ* này, nhưng quay ngược lại mối tương quan. Tương quan của *thật* và *nhớ* là nối kết *Ai* với *ai*, hàm ngụ "*khố*" vì thân phận con người gắn liền với *xa cách* như phần trước đã trình bày. Tương quan của *giả* và *quên* là sự mở ra để lập tương quan nhưng đồng thời đánh mất tương quan thật. Phật gọi là khả năng biến "*khố*" thành "*đục*", nghĩa là *muốn* dùng việc mở ra, nhưng đồng thời và trước đó muốn thu lại tất cả mọi sự trong một tổng hợp xây dựng nên cái *Tôi* đơn độc của mình. Kant gọi cái *tôi tổng hợp* này là *Tôi tiên nghiệm*, nghĩa là luôn mở ra để nhận thức, nhưng đồng thời tiền kiến sẽ lớn lên *cái tôi* đó qua các kiến thức thu thái

⁵³ Theo lối nói của Heidegger là thời gian căn nguyên.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

được. Tinh thần trong tư tưởng của Hegel mở ra với vật chất qua các cuộc xung đột và tổng hợp, để kỳ cùng Tinh thần đó hoàn thành mình do mình và cho mình.

Sử tính căn nguyên hé lộ trong tư tưởng Nguyễn Du là cuộc chiến, một bên là toàn bộ mở ra của Tài hay lịch sử theo nghĩa Hegel, và bên kia là *Mệnh* một âm hưởng âm thầm của chân tính xa cách, nhưng rất gần, phủ định toàn bộ thế giới của chữ *Tài*.

- Tại nhà, Họ Chung, vì từ tâm đã đề xuất một giải pháp lo lót để tạm gỡ rối. Nhưng kết quả là đưa *Kiều* vào tay Mã Giám Sinh.
- Mưu trí giả dối của Sở Khanh làm cho *Kiều* tưởng đó hẳn là một con đường thoát, nhưng kết quả là tạo thêm duyên cớ để *Kiều* sa chân vào "làng chơi".
- Thúc Sinh, người yêu "hoa" đã tìm cách chuộc *Kiều*, nhưng đưa *Kiều* vào cảnh khổ nơi nhà Hoạn Thư.
- Nỗi lòng trắc ẩn của mục Quán gia tại nhà Hoạn Thư cũng chỉ tạm an ủi *Kiều* trong chốc lát.
- Ý Hoạn Thư muốn đưa *Kiều* vào Cửa Không, kinh kệ, xuất gia với tên Trạc Tuyền :

Đưa nàng đến trước Phật đường,

Tam qui, ngũ giới, cho nàng xuất gia... (câu 1919-1920).

Nhưng kinh kệ, hình thức tôn giáo bên ngoài không phải con đường giải thoát.

- Giác Duyên xuất lộ lần đầu "*Chiêu ẩn am*" cũng chỉ cho *Kiều* ẩn núp tị nạn một thời gian ngắn. *Kiều* không thoát nạn lần này, vì vướng phải mấy "chuông vàng, khánh bạc" *Kiều* mang theo trong người để chạy nạn. Một mặt nàng dựa vào tài vật

bên ngoài để mong sống còn, mặt khác lòng nàng chưa thành, muốn qua con đường dối trá để tìm chân tính :

Lạ lòng, nàng hãy tìm đường nói quanh (câu 2042).

Nói cách khác, dầu có bàn tay cứu độ, con người còn ở trong vòng vi của "Tài" thì "*không ai gỡ mối tơ manh cho xong*". Và *Kiều* lại phải rơi vào tay Bạc Bà.

- Từ Hải, họ tên đó, là hiện tượng của giải pháp phổ quát dựa trên sức lực của hành động con người:

Râu hùm, hàm én, mày ngài (đẹp)

Vai năm tấc rộng, thân mười thước cao (mạnh).

Đường đường một đấng anh hào (oai hùng),

Côn quyền hơn sức, lược thao gồm tài (tài ba).

Đội trời, đạp đất, ở đời (tự do)

Giang hồ quen thói vẫy vùng (bao khắp vũ trụ)

Gươm đàn nửa gánh, non sông một chèo (quyền uy trên con người), (câu 2167-2174)...

Nói tóm đây là hình ảnh tượng trưng của con người có tất cả mọi cái. *Kiều* tưởng chừng đây là con đường thoát, nhưng đến đây, chính nàng là nguyên nhân làm chết con người đó.

Khóc rằng trí dũng có thừa,

Bởi nghe lời thiếp, đến cơ hội này! (câu 2529-2530).

Nói cách khác hình ảnh tượng trưng Từ Hải diễn tả nội dung cốt lõi của *chữ Tài* ⁵⁴, con người đã vận dụng

⁵⁴ Sự xuất hiện của một Hồ Tôn Hiến trong nguyên bản, cũng như trong *Đoạn Trường Tân Thanh* đẩy lên nhiều lời phê bình khá gay gắt về giá trị liên tục của toàn câu truyện. Cả hai tác giả nêu lên hình ảnh bá đạo, giả hình của khung cảnh xã hội-chính trị: quan

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

hết tâm lực để tìm cách thoát khỏi cái khổ của thân phận tại thế của mình. Cái chết của Từ Hải, trong ý nghĩa tượng trưng này, do chính *Kiều* có nghĩa rằng thế giới giả tạo trở lại với sự giả tạo của mình, tương tự như lời nói của sách Sáng thế trong Cựu ước:

*Vì người là đất bụi
và người sẽ trở lại với bụi đất* (St. 3,19).
*Mặt nào trông thấy nhau đây?
Thà liều sống chết một ngày với nhau*
(ĐTTT câu 2529-2530)

Kỳ cùng cái chết của Từ Hải gắn liền với con đường tự vẫn của *Kiều* trên sông Tiền Đường. Đến bước đường cùng và nhận thức được đó là đường cùng, bấy giờ thì chân trời của sông Tiền Đường mới xuất hiện.

*Triều đâu nổi tiếng đùng đùng,
Hỏi ra mới biết rằng sông Tiền Đường.
Nhớ lời thần mộng rõ ràng,
Nầy thôi hết kiếp đoạn trường là đây!*
(câu 2619-2622).

"*Lời thần mộng rõ ràng*" khi bước đường trước mắt hết lối, bấy giờ tiếng của chân tính ẩn dấu được cảm nhận trọn nghĩa của nó, tiếng đó là "không phải", **phủ định tất**

trên trí tá, vô tâm, quan dưới ngu si, hèn nhát...một mặt như phản ảnh nổi chán chường của hai tác giả đối với xã hội đương thời; nhưng mặt khác cũng gọi lên khung cảnh văn hoá chết chìm, ngủ yên trong những hình thức hay cơ cấu xã hội bên ngoài. Phải chăng đây cũng là tâm thức của con người ngày nay đối với các cơ chế và quyền hành xã hội, tiêu biểu cho nét giả tạo của cõi nhân sinh? Nhưng có biện minh như thế nào, thì cốt lõi câu truyện xét về mặt nhất quán của chủ đề có thể chấm dứt phần lưu lạc của *Kiều* nơi cái chết của Từ Hải.

cả một cách rất rất ráo; tất cả những dự phóng mở ra của *Tài* trong thế giới cái gì không phải là *chân tính của con người*: tất cả mọi sự vật, thần thánh, con người được *Tài* thiết định đều không ở trong chân tính của chúng.

Tự vẫn của *Kiều* trên sông Tiền Đường không ở trong khung cảnh của *Tài*, như bất cứ một giải pháp tự vẫn nào trước đây: của cha *Kiều* hay của chính *Kiều*. Cái chết lần này nằm trong một cảnh giới của ngôn ngữ tượng trưng, như câu nói của thánh Phanxicô thành Assisi: "*Chính lúc chết đi, là khi vui sống muôn đời*"⁵⁵. Cái chết của diệt "ngã" trong ngôn ngữ nhà Phật, có nghĩa là sự chiến thắng của Sự sống mới đưa con người từ khung trời đóng kín, thế giới của Karma, của chấp ngã, để các mối tương giao chân thật của cõi người ta được linh hoạt.

Chữ *hữu tình* trong thế tương tranh giữa hai đối lực khác nhau giữa *Tài* và *Mệnh*, nay là *Giác duyên*, một sự hiểu biết đến một cách bất ngờ, một cuộc gặp gỡ không phải trong khuôn khổ của tiền kiến do tự con người, nhưng đến từ chân tính ẩn dấu.

Giác Duyên ấy không phải đến giờ phút này mới xuất hiện; nhưng những lần trước, vì còn nặng lòng với chữ *Tài* mà *Kiều* không nhận ra, và sự cứu độ không thực hiện nơi nàng. Trong con lưu lạc, lời của *Giác Duyên* vẫn dội bên tai nàng, như lời chối từ cảnh an bình, vui tươi của thực tại, "*nơi đây thuộc về tôi*"⁵⁶, đồng thời nói "*tiên tri*" về một kỳ hội hợp tương lai với sư Tam Hợp.

Gặp sư Tam hợp, vốn là tiên tri,

⁵⁵ Kinh Hoà-bình.

⁵⁶ Xem câu 2397-2416 cuộc đối thoại giữa *Giác duyên* và *Kiều* sau khi *Kiều* được báo về các mối oan nghiệt trước đó.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Bảo cho hội hợp chi kỳ. (câu 2406-2407).

Tiên tri, tiên định (câu 2409) được nhắc đến đây lời *hứa* từ Giác Duyên hay niềm tin, sự trông đợi luôn ở trong con người như một dấu ấn, bất chấp sự lãng quên chân tính do năng lực của *Tài*. Tiên tri ở đây không có nghĩa bói toán, tiên đoán một sự kiện nào đó xảy ra trong tương lai của thời gian, không gian bên ngoài, liên quan đến nhận thức vận hành của thế giới sự vật. "*Tiên tri*" là lời nói như trực giác phát xuất từ "Đại-ký-ức" tức là sự nhắc nhở con người quay lại với chân tính của mình, lời nhắc nhở đó "tiên định" tức là có trước hoặc nói cách khác là từ chối tự căn những dự tính của *Tài*. Chữ *tiên tri* gợi lên hình ảnh những nhân vật trong Cự ước của Do Thái giáo, thường chỉ được hiểu là tiên đoán một sự kiện xảy ra, nhưng ý nghĩa thực của nó là người được Thiên Chúa sai đến để nói Lời của Ngài, nhắc con người quay tìm lại chân tính của mình.

Và Giác Duyên tiên tri về Tam Hợp (*vốn là tiên tri*) gợi lại niềm tin và chờ đợi cái gì?

Tam hợp sẽ cho hay Kiều sẽ chết đi và được cứu vớt do Giác Duyên. Tam Hợp, nguyên tự này gợi lên chữ sum họp, hay tương giao gặp gỡ (hợp) và gặp gỡ *ba* (Tam = gặp Trời, gặp Người, gặp Đất); những tương giao mở ra làm nên chân tính con người. Nhưng các tương giao đó chỉ xuất lộ khi *Tài* chấm dứt với cái chết của *Kiều* theo nghĩa tượng trưng.

Lịch sử như chấm dứt trong lời nhắc nhở (*hay lời tiên tri này*). Nhưng đến bao giờ *Kiều* mới thực sự "chết" đi con người cũ trên sông Tiền Đường, vì còn tại thế thì *Tài* và *Mệnh* vẫn còn tương tranh? Ngày nào còn con người tại thế thì lịch sử vẫn còn, nhưng trên bình diện hữu thể học hay nói cách khác là từ nỗ lực vươn lên hướng về "*Tâm*", mỗi giây phút là một cuộc chiến chết đi - sống lại.

e- Chân trời của niềm hy vọng
Thời chung mãn

Đoạn-Trương Tân-Thanh dành một chương khá dài (từ câu 2737-3240) để nói đến tiến trình đoàn tụ của *Kiều* và các người thân trong gia đình, đặc biệt là gần gũi lại với *Kim Trọng*.

Lối trình bày này chúng ta cũng gặp trong Đạo-Đức-kinh hoặc trong những đoạn Thánh kinh Do Thái giáo gọi lên cảnh chung mãn của nhân loại :

*Đi ra cái sống, đi vào cái chết...
Ai biết cái đạo nhiếp sinh đó
Đi đường không gặp thú dữ
Vào trận không bị đao thương
Tê không chỗ đâm
Cọp không chỗ vấu
Đao không chỗ phạm* ⁵⁷.

hoặc:

*Kẻ sống sức mạnh của Đạo
Như con trẻ còn thơ
Đội tùy không cần,
Thú dữ không ăn
Ác điều không xót.* ⁵⁸

*Vì tội lỗi xưa Ta sẽ quên và mặt ta không nhìn đến,
Vì Ta sẽ tạo một trời mới và một đất mới
Và người ta không còn nhớ đến quá khứ nữa,
Không để tâm đến nó nữa...
Chó sói và chiên con sẽ gặm cỏ chung
Sư tử sẽ ăn rom như bò và rắn sẽ ăn đất bụi* ⁵⁹

⁵⁷ *Đạo Đức Kinh*, chương 50.

⁵⁸ *Sđđ.* Chương 55.

⁵⁹ ISAIA, 65, 12; 16; 17; 25

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Ở phần đầu đoạn này tác giả *Đoạn Trường Tân Thanh* mở ra một chân trời mới:

Nạn xưa, trút sạch lâu lâu. (câu 2737)

Trút sạch nạn xưa, khi chết đi toàn bộ con người cũ của Tài.

Ai có thể làm cho con người cũ của *Kiều* chết đi?
Ai có thể ra tay cứu độ đưa nàng *Kiều* đó vào chân trời mới?

Ở đây *Đoạn Trường Tân Thanh* làm nổi bật hai yếu tố kết hợp với nhau để sự cứu độ được thực hiện.

Theo lời của Sư Tam Hợp giải thích thì:

Sư rằng: "*Phúc họa đạo trời,
Cỗi nguồn, cũng ở lòng người mà ra.
Có trời mà cũng tại ta.*

Tu là cỗi phúc tình là giây oan" (câu 2655-2658).

Phúc, họa nghĩa là những sự kiện xảy ra khác nhau tùy cách đánh giá của con người là phúc hay họa, nhưng mọi sự xảy ra là việc của Trời.

Cỗi nguồn ở lòng người : chân tính dù ẩn dấu, được hay mất, lệ thuộc vào trách nhiệm con người **có thể** đón nhận như là một hồng ân hay từ khước : con đường *tu* hoặc có thể mãi sai lạc.

Câu tiếp cũng nói đến trách nhiệm con người. Câu này ở trong một trật tự khác với câu nói của Kim Trọng trước đây : "*Xưa nay nhân định thắng thiên cũng nhiều*". Kim Trọng nói theo nội dung câu may dựa vào kinh nghiệm thường nghiệm, tiên kiến Trời là bộ máy mù quáng quay theo định luật nhân quả, còn nhân định là dự kiến phát xuất từ ý muốn con người. Ta sẽ chỉ thấy được sự khác biệt rõ hơn trong đoạn tiếp.

Tu theo nghĩa ở đây không phải đi vào chùa, mặc áo cà sa (*Kiều* đã thất bại trong việc tìm kiếm này), nhưng nghĩa

thực của nó là gìn giữ chân tính của mình. Đó là trách nhiệm của con người, chứ không phải tu là tìm một giải pháp thoát nạn theo ý mình.

Vì thế con đường trở lại chân tính gọi là phúc. Và tình ở đây theo nghĩa là Tài, không phải là sức cảm nhận hay hướng về một ai trong chân tính của người đó.

Ở một đoạn khác, lời của bà Tam Hợp đạo cô, lại nói rõ hơn :

Thủa công đức ấy ai bằng ?

Túc khiên đã rửa láng láng sạch rồi (câu 2687-2688).

Trong cuộc chiến của *Tài - Mệnh, Kiêu* chông chênh có khi như buông xuôi theo *Tài*, có lúc biết lắng nghe lời *Mệnh*. Nhưng trong hoàn cảnh tại thế, mức độ đó đã là một công đức, dù nhìn từ yêu sách tuyệt đối thì không có nghĩa gì. Hàm ngụ nơi đây như có lòng Từ Tâm của trời. Nhưng kỳ cùng câu cuối của Đạo cô Tam Hợp lại mở ra một phán quyết có tính cách dứt khoát phát xuất từ trực giác của niềm tin và hy vọng :

Duyên ta mà cũng phúc Trời chi không ! (câu 2694).

Cứu độ là duyên đến cho ta và cũng phải hiểu là *phúc* từ Trời. Nhưng muốn phúc đó đến Giác Duyên phải ra tay thả bè ; con người cần cả người khác tiếp tay để hoàn thành việc của Trời thực hiện cho mình :

Giác Duyên dù nhớ nghĩa nhau

Tiền đường thả một bè lau rước người. (câu 2691-2692).

Martin Heidegger trong tác phẩm chính "*Hữu thể và thời gian*", đã chấm dứt đoạn đường tư tưởng của mình nơi lời tra vấn sự hiện hữu hay không của con đường dẫn thân phận con người tại thế (hay thời gian nguyên thủy) đến nghĩa của hữu thể (hay Chân tính). Và tiếp đó,

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

trong câu cuối tác phẩm này, lại mở ra một tâm thức khắc khoải có tính cách nền tảng, trường kỳ của tư tưởng : Thời gian nói chung có phải là chốn Chân tính mở ra cho con người hay không ? Câu hỏi này không phải là sự nghi ngờ, dè dặt cần thiết, một tiến trình chuẩn bị để đi vào sự xác quyết không dè dặt về nền tảng của Chân tính trong khả năng của "tôi suy tư" làm khởi điểm mở ra vận hành nhận thức các sự vật trong hệ thống triết học Descartes, vị thầy của Thời đại tân kỳ đi kèm với các nền nhân bản đang phổ biến. Câu hỏi của Heidegger ở cuối tác phẩm của mình có thể ví như nỗi khắc khoải của *Kiều* khi Từ Hải đã chết do chính nàng :

Tôi khao khát chân tính, nhưng thân phận tại thế của tôi trong lịch sử đã đến cùng đường, có chăng con đường nào khác đưa thân phận tại thế này đến với chân tính ?

Đoạn-Trường Tân-thanh mở ra chân trời của niềm hy vọng : Chân trời đó không phải một cõi khác theo nghĩa của hiện hữu sự vật (*ordre ontique*), nhưng một cõi khác trong các mối tương quan làm nên chân tính con người (*ordre ontologique*). Cõi mới này là các mối tương quan tìm lại chân tính mình làm phát sinh một niềm vui mới. Cũng *Kim Trọng*, cũng *Kiều*, cũng bản đàn *Kiều* vỡ, nhưng, *Kim Trọng* xưa xuất hiện với nhạc vàng và niềm vui không phát ra từ chân tính, nay chàng xuất hiện trong chân trời mới được nhìn từ Tâm của chàng :

Chàng rằng : Phổ ấy tay nào ?

Xưa sao sâu thẳm, nay sao vui vầy ?

Tẻ vui bởi tại lòng này,

Hay là khổ tận, đến ngày cam lai ? (câu 3207-3210).

Nên Thiên-đàng, Niết-bàn không phải nơi nào sau, trên hay dưới theo trật tự của sự vật, nhưng là tương quan chân thật giữa người với người, giữa người với Trời, giữa

người với thế giới chung quanh, trong cuộc sống thường nhật của mình.

Nhưng tương quan chân thật đó mãi vẫn còn là cỗi chung mẫn của niềm hy vọng trước những nguy cơ của Tài và Mệnh đang tương tranh trong thân phận con người tại thế ; và câu hỏi rốt ráo hàm ngụ ở đây là : *Duyên nào nữa cho phép tôi vĩnh viễn chết đi con người cũ để vĩnh viễn cư ngụ trong nhà chân tính, quê thật của con người tôi ?*

III.4- Phần Tổng Luận

Trời và Người, Thiện-căn và Tâm

Phần tổng luận chỉ có 14 câu : từ câu 3241 đến 3254, và được chia làm hai đoạn chính :

- *Đoạn đầu* : 12 câu (từ câu 3241-3252). Bắt đầu bằng chữ "*Ngẫm*", đoạn này đã trả lời cho từng nội dung được nêu lên trong sáu câu đầu ở phần dẫn nhập. Về nội dung, nó trùng hợp với những tư tưởng đã được Đạo Cô Tam hợp giải thích cho Giác duyên về lý do có sự xung khắc *Tài-Mệnh* trong cuộc đời của *Kiều* (xem từ câu 2651-2649). Cái khác ở đây là Nguyễn Du minh nhiên chuyển nhân vật *Kiều* vào thân phận con người tại thế của bất cứ ai, đồng thời hệ thống hoá tư tưởng cho có mạch lạc.
- *Đoạn hai* : chỉ có 2 câu (3253-3254): Đoạn này thường được xem là giả tạo, và đôi lúc còn bị đánh giá là hai câu làm hỏng toàn bộ tác phẩm vốn được xem là nét tinh hoa của văn chương Việt Nam. Kỳ thực, chúng ta sẽ thấy, nhờ hai câu này, Nguyễn Du đã đẩy phần tinh hoa tư tưởng của ông đến mức cao độ. Ông rút tĩa bài học của toàn bộ tư tưởng đã được triển khai để áp dụng vào việc đánh giá nỗ lực sáng

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

tác của mình, đồng thời khai lộ cho thấy khoảng cách không thể lấp đầy giữa bất cứ *Tài* nào của con người với Chân tính nơi Thiện-căn tại Tâm.

a- Ngẫm hay muôn sự tại Trời

Câu đầu phần Tổng luận này rõ rệt là câu trả lời cho câu cuối (câu 6) phần dẫn nhập :

Trời xanh quen thói má hồng đánh ghen

Câu cuối phần dẫn nhập ấy hàm ngụ đoạn đường cuối hay phần kết luận của con đường *đi tìm*, đồng thời nó cũng là một câu hỏi : Phải chăng trời xanh quen thói má hồng đánh ghen ?

Cuộc chiến *Tài-Mệnh*, nếu chỉ xem như hai lực đối kháng như có với không, ngày và đêm cùng ở trong một trật tự hay khung trời của nhận thức sự vật, thì phải được xem câu "*Trời xanh quen thói má hồng đánh ghen*" như là một kết luận có tính cách khẳng định.

Trời được gọi tên là *Mệnh* và *Tài* là *má hồng*, hay cũng có thể hiểu Trời là Định mệnh tất yếu và mù quáng kẻ thù của tự do con người. Nhưng nếu đây là một khẳng định, thì *Truyện Kiều* đã không có những can thiệp bất ngờ của Đạm Tiên, Giác Duyên, Tam hợp Đạo cô và duyên cứu độ.

Chính trong câu khẳng định này của *con đường đi tìm* đã hàm ngụ sự phủ định của *Mệnh*, dấy lên niềm tin, niềm hy vọng có một câu trả lời khác, và chuyển phán quyết ấy vào lời tra vấn về chân tính.

Phản tỉnh khác với tổng hợp

Ngẫm : Sau đoạn kết *Truyện Kiều* mô tả cảnh Giác Duyên cứu *Kiều* và khung cảnh đoàn tụ, Nguyễn Du mới khởi đầu phần Tổng luận bằng chữ "".

Ngẫm theo lối nói của triết học là phản tỉnh (*réflexion*), tức là sự quay lại. Trong truyện *Đoạn Trường Tân Thanh*, ta có thể nói đây là sự trở về lại nhà mình của *Kiều*. Nhưng trong phân tích về *Truyện Kiều*, ta đã thấy tai tương không phải đâu xa mà phát xuất từ căn nhà cũ ấy. Như thế việc quay lại không phải là trở lui thuở ấu thơ thuộc không gian, thời gian như J. J. Rousseau nghĩ, hay trở về cái không là gì cả trước khi con người xuất hiện, đi ngược lại cái có mở ra trước mắt.

Ngẫm là phản *tỉnh* theo đúng nghĩa ở đây là *tỉnh ngộ*, tức là *gặp được* và thấy chân trời hay mối tương quan mới mà trước đây không hề thấy, mặc dù đã có trông chờ hàm ngụ nơi câu hỏi phần cuối đoạn đường đi tìm. Như vậy *phản tỉnh* hay *ngẫm* là phần cốt lõi của tư tưởng. **Không phải chỉ là tìm, mà còn gặp.**

Phản tỉnh như thế có khác gì với tư tưởng tổng hợp của triết học truyền thống ?

Tổng hợp trong tư tưởng triết học truyền thống là đoạn kết của một chuỗi vận hành suy tư liên tục, thường được gọi là phần tổng hợp cuối cùng dựa vào sự nối kết các yếu tố khác trong luận chứng. Kant thì cho rằng tổng hợp cuối này đưa đến sự đồng nhất hoá của các hành vi nhận thức vào ngã tiên nghiệm. Còn Hegel thì cho rằng tổng hợp cuối cùng là sự hoàn thành của tinh thần sau một vận hành biện chứng của các thành tố đối nghịch.

Nơi chữ *Ngẫm* của *Đoạn Trường Tân Thanh*, trái lại *Ngẫm* theo nghĩa phản tỉnh là tình trạng bề tung của cái thế giới cũ của vận hành lưu lạc trước đây, để thấy được một tương quan mới. Chân trời cũ được chiếu sáng bởi tương quan mới này, chứ không phải nó là sự tổng hợp những thành tố kết dệt nên ngôi nhà suy tư liên tục.

Câu truyện của Tất Đạt Đa cho ta thấy rõ hơn con đường tư duy của Nguyễn Du. Chính khi *ngộ* tức là *gặp*

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

bây giờ mới thấy rõ tại sao con đường tìm kiếm chân lý qua con đường khổ hạnh trước đây lại phải bế tắc.

Và *phản tỉnh* là thấy hay gặp, nhưng gặp cái gì?
Nguyễn Du phát biểu liên tiếp sau chữ *Ngẫm* :

Muôn sự tại trời

Chữ *muôn sự* đó được diễn giải thêm trong các câu tiếp :

*Trời kia đã bắt làm người có thân
Bắt phong trần phải phong trần
Cho thanh cao mới được phần thanh cao
Có đâu thiên vị người nào
Chữ tài, chữ mệnh dồi dào cả hai"* (câu 3242-3246).

Trước hết ta thấy câu trả lời không nằm trong lối đối chất hàng ngang với câu hỏi đặt ra.

Không nói đến Trời ghen hay không ghen, cũng không nói đến tại sao trời xanh và má hồng phải xung khắc...

Nhưng với một nội dung hoàn toàn khác, mới, soi dọi tận căn, không phải chỉ rõ sự sai trái của cách đặt vấn đề cũ, mà còn mở ra một tương quan sâu-rộng hơn, đáp ứng không phải vừa tâm sự chờ đợi của thắc mắc dấy lên từ khả năng đặt vấn đề của con người, mà dư tràn ước vọng ấy.

Cả toàn bộ thân phận con người tại thế đã được trời với tay để có tương quan.

Và từ tương quan này qua các câu 3241 đến câu 3246, Nguyễn Du hé lộ những nét căn bản, với lối dùng chữ riêng của mình :

**Tương quan tại Trời,
nhưng cần Người để hoàn thành**

Qua toàn bộ *Đoạn-trường Tân-thanh*, chúng ta thấy chưa hay đúng hơn là không có một chỗ nào Nguyễn Du dừng lại để mô tả con người hay Trời dựa trên khuôn (hay là phạm trù) bản chất, trả lời cho câu hỏi *cái gì*, như một hiện hữu đứng riêng, trụ một mình. Chúng ta không thấy có lối nói như con người là xác hồn, hay Trời là Đấng tự hữu, vô chất, vô hình... Mỗi nhân vật, mỗi đề tài như *Tài*, *Mệnh*, *duyên*, *khổ*...đều là một tượng trưng cho sự linh hoạt của một thứ tương quan. Nói theo lối phân tích ngữ vựng, đây là một *động từ*.

Hẳn nhiên từ đầu cho đến cuối, tương quan nêu lên rõ rệt là tương quan *Trời* với *Người*, nhưng ở đây không nêu lên vấn đề thắc mắc về hiện hữu *có* hay *không*. *Trời hàm ngụ là lối cư xử của Trời với Người, và má hồng là lối diễn tả một lối cư xử của Người với Trời*.

Trong phần Dẫn Nhập, các lối cư xử đó hàm ngụ những mối tương quan như thế nào ?

Trong câu hỏi đẩy lên từ cuộc chiến đang xảy ra trước mắt, tương quan không những phát xuất từ nỗi đau của tác giả, mà hàm ngụ lời nói chung của ai mang kiếp con người. Con người đã nhận ra hai mối tương quan khác nhau và khó lòng dung hợp.

Qua chữ *Tài*, con người tự mình mở ra tương quan và buộc trời phải đồng hoá với nút đầu kia như một đối vật do tự mình nghĩ ra. Khi xem ra hanh thông thì gọi trời là *Đấng ban phúc*, Trời gần; khi gặp tai ương thì trời là Con tạo, Hoá nhi, Trời già, Trời xa, Định mệnh ác nghiệt...Nhưng chỉ khi gặp trở ngại, thì bấy giờ con người mới ở vào một trạng thái kỳ dị, như nghe được một cái gì khác lạ. Chúng ta đã phân tích rằng câu "*Trời xanh quen thói má hồng đánh ghen*" vừa là câu kết của *Tài*, như lối mở ra của người, nhưng đồng thời lại hàm ngụ

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

một câu thắc mắc, chờ đợi một câu trả lời của đầu đó, hé lộ trong lời chối từ "*không phải*".

Như thế ở phần dẫn nhập, tác giả đã cho thấy có một tương giao phát xuất từ con người theo nguyên tắc nhân quả biến dạng thành nhiều hình thức đối chiếu :

- hề có *tài* thì *mệnh* xuất hiện

- hề *tài* được thì *mệnh* ghen

Xem ra như đã có hai mối tương giao khác nhau, nhưng kỳ thực cả hai chìm vào một trò chơi chung trong định luật tương giao phổ quát do con người tự thiết định : tương giao dựa trên nguyên tắc đồng nhất và hệ luận là nguyên tắc nhân quả. Biện chứng của Hegel và *Chữ Tài* của Nguyễn Du trong giai đoạn này có điều tương hợp : *Tài* của Nguyễn Du là khả năng tự mở ra, và tự tạo ra đối tượng trước mắt là Trời, như một sản phẩm của ý mình, để có tương quan đi ra. Không khác gì Tinh-thần của Hegel tự tổng mình ra trong vật chất để có sự hoàn thành (= *devenir*) hay thể hiện sự sống.

Hegel không hề thấy còn có câu hỏi nào dấy lên từ mối xung khắc này, vì tiền kiến hữu thể học dựa trên nguyên tắc đồng nhất đã chặn lối; nên tiếp tục đi tới, qua nhiều tổng hợp cuối cùng là sự biến hoá của một ngã tính thần cô đơn.

Nguyễn Du trái lại, trong cuộc xung khắc giữa hai lực phát xuất từ dự phóng của *Tài*, thì giật mình đặt lại câu hỏi chờ đợi một câu trả lời từ bên kia bờ của *Tài*.

Trong phần *Truyện Kiều*, ta chứng kiến đồng thời vừa là sự chung đụng của hai đối lực *Trời-Người*, khi xa khi gần tùy hoàn cảnh, trong khung mở ra của *Tài* ; vừa là cuộc vật lộn đến chí tử giữa từng đợt mở ra của *Tài* với bên kia là lời chối từ của *Mệnh* và sự can thiệp của duyên từ trời.

Đến giai đoạn kết, Đạo cô Tam hợp người tiên tri, mới khai mở ý nghĩa của toàn bộ cuộc tranh chấp này trong bốn câu :

*Sự rằng : "Phúc họa đạo trời,
Cõi nguồn, cũng ở lòng người mà ra.
Có trời mà cũng tại ta
Tu là cõi phúc tình là dây oan"* (câu 2655-2658).

Các câu này có khác gì với các câu đầu phần tổng luận là "*ngẫm hay muôn sự tại trời*" hay không ?

Nếu nhìn chữ *cõi nguồn* đi với chữ lòng người, và chữ *tại* tiếp theo là chữ *ta*, ta thấy dường như có một trật tự nhân quả đảo ngược giữa đôi bên ; kỳ thực trong các *mối* của tương quan được nêu lên trong hai nơi này, ta sẽ thấy nội dung không có gì khác nhau.

Thứ nhất, tương quan nay không còn là sự xung khắc giữa hai đối lực *Trời-Người như hai vật thể*, nhưng là tương quan trong chân tính thuộc cõi người ta. Vì *đồng thuận* nên đôi bên đều là nguyên nhân và cũng là hậu quả để mỗi tương quan thật sự được hình thành và linh hoạt. Nhân quả là lối nói tạm thời, như là một điều kiện tiên quyết để có tương quan, chứ không dựa trên nguyên tắc nhân quả phát xuất từ nguyên tắc đồng nhất. Chẳng hạn, lấy khung trời của tương quan yêu thương để thấy rõ hơn : Yêu là một tương quan của anh A chị B không thể nói mình là nhân hay kẻ kia là quả. Nó thuộc một trật tự khác với lối nhận thức và khung trời nhận thức sự vật.

Khi nói "*cõi nguồn* ở tại lòng người mà ra" hoặc chữ *tại* ta, đây là câu nói từ phía bên kia, từ lời tiên tri hay kẻ chuyển lời của Trời. Và để nhắc nhở người về trách nhiệm của mình, thì Đạo cô Tam hợp lại nói đến điều kiện tiên quyết cũng là phần của người (= tại người).

Còn ở phần tổng luận, con người tỉnh ngộ, từ chân trời cũ nay đã chứng thực con đường mới mở ra cho

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

mình, bấy giờ thú nhận điều kiện tiên quyết phải có phần của Trời thì tương quan mới ở trong chân tính của nó (= tại Trời).

Nếu cả hai nơi này, tác giả không chủ tâm nêu lên Trời như Đấng Tạo dựng dựa trên nguyên tắc nhân quả để suy tư, sự kiện đó cũng không liên quan gì đến sự xác quyết tư tưởng Nguyễn Du hữu thần hay vô thần cả.

Dù có những đoạn diễn tả sự tha hoá ý niệm về tương quan với *Thần* do *Tài*, nhưng chữ "trời" được nhắc đến cách này hay cách khác trong mỗi đoạn ⁶⁰ cho thấy việc nhìn nhận có thần, có trời đã là điều hiển nhiên như việc nhìn nhận có người, có đất. Và Trời, Người, Đất đó đều được Nguyễn Du đưa vào trong mối tương giao với con người tại thế. Nhưng ở đây vấn đề là mối tương giao ấy, vốn được trực giác là chân tính của con người, thì liệu Thần, Người hay Đất trong cuộc sống của thân phận con người tại thế này, có thật sự ở trong chân tính của chúng không ? Hay nói cách khác Thượng đế sáng tạo có nguy cơ nằm trong khuôn khổ của định luật nhân quả của *Tài* không ? Và con người có thể dừng lại đây để thiết định được tương quan của chân tính con người tại thế chưa ? Và khi hé thấy dấu tích của Trời hay lời phủ định toàn bộ thế giới của *Tài*, Trời kia xuất lộ như một động từ phủ định (= vô), thì chữ "vô" này có thể được lồng vào nội dung của phán quyết vô thần hay hữu thần theo lối nói của tư tưởng triết học truyền thống dựa trên *Hữu-Vô* của Parménide không ?

Điểm đặc biệt của Nguyễn Du, qua lời phát biểu của Đạo cô Tam hợp và mấy câu đầu phần tổng luận, là **Trời chỉ hé lộ và chỉ được nêu lên trong khung của lời tra vấn về chân tính con người tại thế**. Trời không được nhìn như một thực thể đứng riêng để có người chiêm ngắm

⁶⁰ Xem phần phụ đính về chữ Trời ở cuối sách

một cách vô tri hay khách quan. Trời không bất động, cô đơn, cũng như người không phải một bản chất đứng độc lập như một "ngã nào" riêng lẻ ; *Trời gắn liền với tư tưởng là Trời đã ở trong một tương quan với người, và người là người đã ở trong mối tương quan với Trời.*

Nên câu "*Phúc họa tại trời*" của Đạo cô Tam hợp cũng như các câu :

*Trời kia bắt làm người có thân,
Bắt phong trần phải phong trần
Cho thanh cao mới được phần thanh cao
Có đâu thiên vị người nào
Chữ tài, chữ mệnh dồi dào cả hai*

là nói đến yêu sách của mối tương quan đôi đường gắn bó với nhau, bất cứ nhìn từ toàn bộ "*người có thân*" hay nhìn từ những hoàn cảnh thăng trầm riêng lẻ của thân phận con người tại thế.

Lấy làm lạ tại sao ở đây, trong phần tổng luận, không có một lối nói khác qua những từ ngữ tích cực, lạc quan..., mà vẫn dùng lại những lối nói nhân hình hoá để nói về trời: *Bắt, cho, thiên vị*... Tại sao ở đây, ngôn ngữ thời chung mãi vẫn là ngôn ngữ được dùng vào thuở còn lầm lạc?

Trước hết, những từ ngữ nhân cách hoá ở phần dẫn nhập "*ghét*", "*quen thói... đánh ghen*" có những âm hưởng khác với những từ ngữ "*bắt*", "*cho*", "*thiên vị*" ở phần tổng luận.

Chưa kể đến đặc tính về giá trị của các chữ "*ghét*" và "*quen thói... đánh ghen*" những chữ đó diễn tả cuộc chiến của hai đối lực ở cùng một trật tự hoàn toàn đồng tính về mặt hữu thể học. Nói cách khác chúng diễn tả một cuộc đối đầu của hai đối thủ được tiền kiến như cùng một bản chất với nhau. Sự xếp hàng trời xanh đồng đẳng tính với người về mặt hữu thể học hàm ngụ rằng tài trí con

người có thể am tường trước về Trời xanh để định đoạt về cuộc chiến giữa đôi bên. Tuy gọi là Trời xanh, nhưng khoảng cách xa hay gần lại hoàn toàn do ý muốn và phán đoán của tài trí con người định đoạt. Khi được một điều hay thì trời là bạn : chẳng hạn "*Thông minh vốn sẵn tính trời*"; khi gặp hoạn nạn, thì Trời là kẻ thù: "*Trời xanh quen thói má hồng đánh ghen*".

Việc tôn vinh trời, hay nguyên rửa từ chối trời ở đây là phản ứng hậu thiên của một hành động làm nên một hình ảnh Trời theo ý người. Trời ở đây là sản phẩm của "*Dục*" hay "*Tài*" của "*Ngã*", là con bò vàng được tôn vinh làm thần thánh đã từng được nói đến trong Sách Xuất hành của Cựu ước⁶¹.

Ở phần Tổng luận, trước các động từ "*bất*", "*cho*", "*thiên vị*", có chữ *Trời kia* siêu vượt lên khả năng vươn tới của Tài-Trí con người. Nói "Trời kia" là nói đến một sự hiện hữu mà không sự hiện hữu nào con người thấy được có thể trùng hợp. Héraclite hay Lão Tử gọi một cách nghịch thường là *Sự hiện diện vắng mặt* (*Présence absente*) hay "*Đạo khả đạo vô Thường Đạo*" - Và Phật là kẻ đã gặp, thì lại làm thỉnh không nói gặp ai hay cái gì.

Hai từ ngữ "*bất*" và "*cho*" vừa hàm ngụ toàn bộ cuộc sống lúc vui cũng như lúc buồn, vừa diễn tả một sự Hiện Hữu làm đầu mối cho tương quan tạo nên nhân tính, đồng thời lại khai mở hai đặc tính :

- Chủ động và trên trước ở đầu kia là Trời.
- Tuy tương quan muốn được thiết lập và hoàn thành còn là "tại người", nhưng người ở đây phải hiểu trong chân tính của nó. Chân tính đó phải được xây dựng trên tương quan thật, nghĩa là vượt lên "chấp ngã" là đầu

⁶¹ Xem *Xuất hành* 32, 1-6.

mối của các tương quan giả tạo do chỉ từ ý muốn con người (= *Tài*).

Nếu dùng chữ để diễn tả năng lực tạo nên tương quan, thì ý muốn của người không thể thay hay đồng hoá với ý muốn của Trời. Tương quan là *hoà*, nghĩa là sự gắn bó giữa hai hữu thể khác biệt, không thể thay thế cho nhau. Trái với loại tương quan giả tạo do một ý muốn duy nhất gọi là *đồng*, tiền kiến phát sinh ra các tổng hợp đồng đẳng hoá (*identification par synthèses*). Nên ở đây không đặt vấn đề nhân bản hàm ngụ sự hắt cẳng Thần bản, hoặc ngược lại; nhưng là thắc mắc về chân tính con người dựa trên các mối tương quan. **Và chỉ trong chân tính là tương quan, mới có thể đề cập được nội dung của tự do liên quan đến thân phận con người tại thế.**

Nhưng dù có những nội dung khác biệt về cách sử dụng thuật ngữ nhân cách hoá ở hai phần dẫn nhập và tổng luận, thì chính lối dùng chữ của sinh hoạt con người để nói đến Trời vẫn là vấn đề đáng thắc mắc.

Câu trả lời có thể được giải thích qua hai nhận xét sau đây.

Trời siêu việt, theo Nguyễn Du, như đã chọn chính "con người có thân" hay thân phận con người tại thế làm nơi cư ngụ.

Nói cách khác, ưu tư của tác giả là tra vấn về sự hiện diện của Trời siêu việt ngay trong "*cõi người ta*", ở đây và bây giờ" chứ không phải ở một cảnh giới trước hay sau cuộc sống hiện tại.

Nếu phải dùng chữ cảnh giới, thì cảnh giới của Chân tính cũng là khung cảnh của thời gian - không gian thực tại trước mắt, nhưng cùng một thực tại trước mắt mà có thể có nhiều loại tương quan. Cũng là người đối diện với người, nhưng có những tương quan hững hờ như không có, hoặc cũng có thể gắn bó, yêu thương. Và chúng ta sẽ hiểu tại sao có câu "*Thiện căn ở tại lòng ta*".

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Nói tóm Siêu việt tính, Trời cao không có một con đường nào khác để tìm ngoài các mối tương giao kết dệt nên "*cõi người ta*".

Nhận xét thứ hai liên quan đến âm hưởng đặc biệt của cách dùng các từ ngữ có đặc tính nhân cách hoá đã nói ở phần trên. Tuy dùng ngôn ngữ con người để nói *Trời kia*, nhưng ở phần Tổng luận ta thấy dồn dập những tác động có tính cách chủ động của Trời. Sự kiện đó gọi lên *yếu sách không nhân nhượng của chân tính* trước những toan tính tương đối hoá dựa vào Tài trí con người. Chân tính là chân tính, không tương nhượng một lối biện minh nhất thời hay tùy hứng chiều theo hoàn cảnh và dựa vào ý muốn đơn phương nào của con người.

b- Tài và Tâm

Hai câu

*Có đâu thiên vị người nào,
Chữ tài chữ mệnh dồi dào cả hai*

chuyển từ nền của chân tính con người tại thế đến thực tại của nó.

Câu đầu nêu lên chân tính phổ quát của thân phận con người tại thế. Câu truyện tượng trưng của *Kiều*, cũng như câu truyện của *Job* trong Cựu ước là những hình ảnh nổi bật, đã gọi lên cho ta thấy có một thảm kịch. Nhưng đi vào ý nghĩa của chính thân phận con người tại thế, thì mỗi giây phút, mỗi hoàn cảnh của bất cứ ai, vào bất cứ thời đại nào, của "*cõi người ta*" đều là một cuộc tương tranh *Tài-Mệnh*. Thân phận đó đầy nguy cơ lầm lạc, nhưng chất chứa bên trong là cuộc chiến để tìm về hay hoàn thành, với niềm tin tưởng và hy vọng cứu độ. Ở đây không có vấn đề bị quan hay lạc quan, chủ quan hay khách quan, tiền kiến có chữ "*quan*" là việc đánh giá do

tự tài năng con người. Đây là sự chân nhận chân tính của thân phận con người nơi kẻ phản tỉnh hay ngộ. Chính sự xuất lộ của chân tính này soiọi cho ta thấy bị quan hay lạc quan là một phán đoán thiên lệch do "*Tài*", dựa trên một tiêu chuẩn tự con người thiết định lấy. Chúng ta đọc được sự biến thiên vô hình vạn trạng của các tiêu chuẩn này trong lối nói nghịch thường của Đạo Đức Kinh, hay sự đổi thay bất chừng của các giá trị diễn tiến qua từng thời đại, hay tâm thức của mỗi người.

Câu tiếp : "*Chữ tài, chữ mệnh dồi dào cả hai*" rõ rệt nói lên một mặt là yêu sách của tương quan chỉ được khai mở trong cuộc chiến, mặt khác là hữu hạn tính của con người tại thế.

Nội dung này cho thấy sự khác biệt rõ nét nhất về cách đặt vấn đề tư tưởng giữa Nguyễn Du và truyền thống triết học Hy Lạp - Tây phương.

Tiền kiến về nguyên tắc đồng nhất lấy hữu thể cô độc tự tại, tự đủ cho mình làm nền tảng: chân lý được hiểu tôi là tôi, anh là anh, cục đá là cục đá như những cái gì không cần mở ra với ai khác và khi mở ra thì mặc nhiên cho rằng có một sự tha hoá hay mất đi sự bền vững về bản ngã của mình...Tiền kiến đó buộc tư tưởng phải được hiểu là nỗ lực tự hoàn thành trong thời gian (thời gian cũng được xem là khả năng tiên thiên có sẵn trong mình, xem Kant) để thu tóm tất cả vào ngã của mình, nói cách khác tư tưởng là tiến trình tổng hợp tiên thiên để ta làm nên ta. Càng có nhiều, càng biết nhiều thì hoàn thành được bản ngã mình nhiều hơn.

Nhưng nơi Nguyễn Du, tư tưởng được hiểu là cuộc chiến để khai mở ra với ai khác, vượt thắng *ngã đồng nhất* này để thể hiện chân tính trong tương quan.

Tương quan không có nghĩa là sự đổi thay hay tiếp cận trong khung thời gian - không gian để có những biến

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

hoá thuộc lãnh vực của vật thể bên ngoài, bị chi phối bởi nguyên tắc nhân quả.

Tương quan của chân tính con người tại thế ở trong thời gian nhưng không thuộc về sự chi phối bởi định luật đổi thay của thời gian. Cái nhìn của tôi lên khuôn mặt của người đối diện có thể mở ra một tương quan gần gũi hay xa cách, mà thế giới bên ngoài không hề có một thay đổi gì khác. Và cảnh giới khác lạ với cảnh giới bên ngoài ấy đó mới thực là nét siêu việt của "*cõi người ta*", làm đối tượng cho tư tưởng.

Vì tiền kiến về tư tưởng nằm trong khung của nguyên tắc đồng nhất, nên được gọi là chân lý khi có những tương hợp giữa nhận thức và phán đoán của trí năng và sự vật bên ngoài. Câu nói đơn sơ đó hàm ngụ rằng trí năng đã là toàn năng để tự mình quán xuyên hết tất cả tương quan giữa hai phía ; mặt khác trí năng đó cũng đã tiên liệu đối vật sẽ hoàn toàn mở ra toàn bộ chân tính của nó cho mình. Nơi đây hẳn không có *Mệnh* để gọi lên lời phản kháng. Lấy lại lời Nguyễn Du, thì đúng là *Tài đã dồi dào* trong lối tư tưởng này.

Nhưng, kiến thức khoa học và kỹ thuật đã đạt được những thành quả hữu hiệu, xác minh cho giá trị của lối tư duy này để áp dụng cho việc hiểu biết và biến cải vật chất ! Vấn đề đặt ra nơi đây là sự *hữu hiệu của kiến thức sự vật* có phải là tư tưởng không ? Nói cách khác nếu thấu suốt tất cả thế giới *những cái gì*, như là *tài* của trí năng, thì có tiếp cận được "*cõi người ta*" theo lối đặt vấn đề tư tưởng của Nguyễn Du không ?

Theo diễn tiến câu truyện của *Kiều*, tất cả không trừ một cái gì trong nỗ lực của *Tài*, đều bị khước từ bởi *Mệnh*, trên bình diện của câu tra vấn về chân tính như một tương quan.

Tài chỉ đi vào khung tư tưởng khi được lôi kéo vào tương quan của chân tính ; và trong thân phận con người tại thế tương quan đó được xuất lộ trong cuộc chiến với *Mệnh*.

Nhưng *Mệnh* cũng chỉ có nghĩa khi gắn với *Tài*. *Mệnh* như lời phủ định từ phía bên kia, xuất lộ ra trong thân phận con người tại thế như *ấn tích* của một sự vắng mặt của chân tính nơi *Tài*.

Vì thế *Mệnh* thường được nói cách khác như thiếu vắng tự căn (khô) mà không ai, không một cái gì trong tầm tay với của con người tại thế có thể lấp đầy được. *Khổ* này của nhà Phật, nổi khắc khoải của tâm con người nơi Augustinô không có một vướng mắc nào với chủ trương bi quan về cuộc sống theo lời phê phán có-không, lạc quan hay bi quan của nếp tư tưởng truyền thống triết học. *Khổ* là sinh lực nền tảng của chân tính con người đưa con người vượt thắng "*ngã chấp*" của *Tài* để mở ra các mối tương quan. *Mệnh* không *dồi dào* vì trong thân phận tại thế, không ai thấy được *Trời kia*, nên cũng không ai tự mình thay Trời làm chủ chân lý.

Kỳ cùng cuộc chiến tài-mệnh không phải một câu chuyện cá biệt, nhất thời của riêng ai, nhưng gắn chặt với "*con người có thân*", là cuộc chiến giữa tự mãn và tin tưởng-hy vọng. Tư tưởng, văn hoá bấy giờ là lời cảnh tỉnh để nhắc con người và xã hội bất cứ lúc nào, trong hoàn cảnh nào về sự hiện hữu của cuộc chiến này trong những bước đường lưu lạc của lịch sử.

Có Tài, mà cậy chi tài !

Chữ tài liền với chữ tai một vần.

Chữ *mà* ở giữa câu "*có tài mà cậy chi tài !*" dấy lên hai nhận xét khác nhau :

"*Có tài*" hai chữ này xác định một hiện trạng. Chữ *có* hàm ngụ một vật mình đang là sở hữu chủ và thuộc quyền sử dụng của mình. Nguyễn Du xác nhận "*tài*" này như một yếu tố cấu tạo nên bản tính con người có thân.

Yếu tố đó sách Trung Dung gọi là : *Mừng, giận, thương, vui chưa phát ra, ấy là Trung* ⁶². Tác giả không truy cứu những khả năng đặc loại của chữ *Tài* này như khả năng tình cảm, ý chí, hay trí năng...để đưa ra những học thuyết duy lý, duy chí, duy cảm..., như truyền thống triết học khai thác. Chữ *Tài* được nêu lên hàm ngụ toàn bộ khả năng con người có thể có trong tay ; và điều đáng suy nghĩ và đưa vào lãnh vực của tư tưởng lại ở phần sau chữ mà : *cậy chi tài* !

Và chữ *Tài* trong cuộc chiến với *Mệnh* là nội dung của chữ "*cậy tài*" này.

Tài tự nó không tư tưởng gì cả, như câu nói của Heidegger, "*Khoa học không tư tưởng gì ráo*", vì tư tưởng không phải xác định hay triển khai "*tài*" của mình có, nhưng là tra vấn về tương quan làm nên chân tính. Khi "*cậy tài*", nghĩa là chỉ biết đến cái *tài* của mình đang có, để *tự sản xuất* ra kẻ khác theo ý mình và tự thiết định các mối tương quan giả tạo, bấy giờ đúng là tai họa. Chữ *tài* trong câu "*chữ tài liền với chữ tai một vần*" không những là "*cậy tài*", mà còn hàm ngụ "*Khả tính con người cậy tài*".

Chính khả tính có thể sai lầm này là câu chất vấn thống thiết nhất của con người kêu lên Trời xanh về gánh nặng tự do bám lấy thân phận con người ⁶³, đồng thời

⁶² *Trung Dung*, chương I : Hỷ, nộ, ai, lạc chi vị phát, vị chi Trung.

⁶³ Xem quan điểm tự do của Dostoievski trong Nicolas BERDIAEFF, *l'esprit de Dostoievski*, ed. Stock, 1974.

cũng là thách đố buộc con người phải uy dũng hoàn thành thân phận mình trong chân tính.

Đã mang lấy nghiệp vào thân

Cũng đừng trách lẫn Trời gần trời xa.

Chữ "*Thân*" nhắc lại nội dung "*người có thân*" ở câu thứ 2 (tức câu 3242) trong phần tổng luận. Ở đây nó cũng có nghĩa là chữ "*mình*". Nhưng ngoài chủ đích dùng chữ "*thân*" cho liên vận trong câu thơ lục bát, chữ "*thân*" còn nói đến hình hài con người, có sinh có tử trong thời gian - không gian hữu hạn. "*Thân*" là thân phận tại thế của con người. Và vì thế chữ *nghiệp* ở đây gắn liền với các câu thơ đi trước : *Nghiệp* phải thực hành chân tính của mình trong cuộc chiến tài-mệnh, *nghiệp* có thể làm lạc.

Câu "Cũng đừng trách lẫn Trời gần trời xa" không phải là lời an ủi hay khuyên nhủ nhục rán chịu đựng hết kiếp con người cho xong chuyện. Tâm tình đó trái ngược lại với cuộc đời lưu lạc đến cùng và duyên gặp gỡ trên sông Tiền Đường trong truyện Kiều.

Nội dung thực của nó là sự chối từ khung trời phán đoán của Tài về "*Trời gần Trời xa*" theo dự kiến riêng của mình. Trời chân thực mà con người cần thiết lập mối tương quan để thể hiện chân tính của mình không phải bắt cứ một loại Trời nào do Tài sản xuất ra, nên việc trách cứ Trời gần Trời xa như thế không có căn cứ ở đâu cả.

Thiện căn ở tại lòng ta

Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ tài

Chúng ta có thể lấy toàn bộ phần tổng luận nơi các câu thơ đi trước hai câu thơ này để đối chiếu với một câu duy nhất mà Đạo cô Tam Hợp đã trả lời cho Giác Duyên:

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Sự rằng : "Phúc họa đạo trời" (câu 2655)

Và câu chúng ta đang nêu lên đây : "*Thiện căn ở tại lòng ta*" tương ứng với câu "*Cỗi nguồn cũng bởi lòng người mà ra*" (câu 2656).

Nhưng câu kế tiếp "*Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài*" không nằm trong khuôn khổ tranh chấp giữa *Tâm* và *Tài* như đã trình bày về cuộc chiến *Tài* và *Mệnh*. Đây là sự so sánh giữa hai cảnh vực hoàn toàn cách biệt.

Vì có sự đứt đoạn trong lối hành văn ở câu thứ hai này đối chiếu với các câu thơ đi trước, có tác giả giải thích rằng chữ *Tài* ở đây cũng mang một ý nghĩa hoàn toàn khác với chữ *Tài* được sử dụng trong toàn bộ Truyện Kiều. Chữ *Tài* được hiểu như là một yếu tố kết dệt nên nhân tính trong tam tài Thiên-Địa-Nhân. Và chữ "*mới bằng*" trong câu thơ lại được hiểu là tương hợp hay tương đương.

Theo thiển ý chúng tôi, một mặt Nguyễn Du không hề nêu lên một chữ *tài* nào như một yếu tố trong tam tài Trời-Đất-Người cả. Chữ *có tài* trong câu thơ "*có tài, mà cậy chi tài !*" là nói đến toàn bộ tài năng con người, mà con người có sẵn. Chữ *tài* ấy cũng không thể xếp vào nội dung *Tam tài* như những chiều kích mở ra làm nên nhân tính. Mặt khác lối nói "*mới bằng ba*" hay bằng mười lần, trăm ngàn lần, đều có nghĩa như nhau ; như thế chữ *ba* vô định này khó lòng ghép vào chữ *Tam* trong *Tam Tài*. Và rõ ràng hơn cả là sự nhất quán tư tưởng của toàn tác phẩm *Đoạn-Trường Tân Thanh* : *Tài* luôn là mối nguy cơ, mà Nguyễn Du muốn cảnh tỉnh con người và xã hội... Câu thơ này có thể nói cách khác : Cảnh vực giác ngộ Chân tính của *Tâm* thì khác xa và đáng giá muôn muôn lần so với cảnh vực giả tạo của *Tài*.

Thiện và Tâm

Hai chữ này dùng lại hoàn toàn tiếng Trung hoa. Tuy chữ Thiện có thể dịch là tốt lành, nhưng trong phần chú thích của Bùi Kỳ và Trần Trọng Kim, hai vị này chỉ giải thích "*Thiện căn là cái gốc Thiện*"⁶⁴. Qua lối giải thích đó, ta thấy chữ Thiện như đã quen thuộc không những với các bậc Nho gia, mà ngay cả trong ngôn ngữ dân gian

Tâm thức chung để đánh giá con người ưu tiên dựa vào tiêu chuẩn "*Thiện*".

Nếu ba giá trị tối thượng thường được nhắc đến trong các nền văn hoá nói chung là Chân, Thiện, Mỹ, thì chúng ta cũng ngạc nhiên là Mỹ và Chân thường ít được lưu ý trong mối bận tâm của văn hoá Việt Nam chúng ta. Trong ngôn ngữ Việt Nam thường dùng, ta thấy khó lòng áp dụng chữ Thiện cho một vật nào ngoài con người và thần thánh. Người ta có thể nói gỗ này là gỗ thật, cái bàn này đẹp, nhưng khó lòng nói rằng con gà này tốt lành. Nếu có dùng chữ này thì ít nhất nó hàm ngụ việc nhân cách hoá hay chỉ một tương quan nào đó với con người. Hơn thế nữa khi dùng chữ Thiện được Việt Nam hoá thì chữ "tốt từ chữ Thiện" chỉ nhằm nói đến cảnh vực riêng của con người mà thôi.

Bấy giờ ta có thể đối chiếu hai câu :

Thiện căn ở tại lòng ta

(câu 3251)

và

Cội nguồn, cũng bởi lòng người mà ra

(câu 2656).

⁶⁴ Xem Nguyễn Du, *Truyện Thúy Kiều*, Bùi Kỳ và Trần Trọng Kim hiệu đính và chú giải, bản in lần thứ tám, Tân Việt, Sài Gòn x.b tr. 206, chú thích 7.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Thiện căn và *Cội nguồn* được dùng trong hai nơi, trước hết không phải là nền tảng để từ đó có nhận thức hay đánh giá một cái gì bất kỳ, nhưng nằm trong khuôn khổ chân tính của "*Cõi người ta*".

Thứ đến theo nội dung nhất quán của bản văn, cõi người ta được nêu lên để tra vấn về chân tính của nó, không đặt nền trên câu hỏi *cái gì*, thuộc phạm trù bản chất, nhưng kết dệt bằng những mối tương quan, đặc biệt là tương quan Trời và Người.

Đây là điểm quan trọng để thấy sự khác biệt về lối đặt vấn đề tư tưởng của Nguyễn Du và triết học Tây phương dựa trên nền tảng hữu thể học truyền thống.

"*Thiện*", "*Tốt lành*" trong truyền thống triết học là một thuộc tính của Hữu thể. Hữu thể tối thượng cũng có tính Thiện tối thượng được hiểu là một cái gì hiện hữu tự tại, bền vững, không nương tựa vào bất kỳ cái gì khác, hay tương quan với cái gì bất kỳ. Nói cách khác tự thân, hữu thể tối thượng hoàn hảo. Con người dựa trên hữu thể tự tại đó để định nghĩa hữu thể của mình ; và hữu thể còn được hiểu là có lý tính, nên trong khuôn khổ triết học truyền thống Tây phương thuộc tính *Thiện* phải đáp ứng những đòi hỏi thiết yếu sau đây :

- Thiện phải qui chiếu vào chân lý thuộc hữu thể lý tính.
- Thiện là tự hoàn thành bản tính thường trụ của mình nơi mình và cho mình.

Như thế, ta thấy *cái biết đi trước* và đặt nền hay hướng dẫn hành động để có thể đánh giá rằng hành động có ăn khớp với hiểu biết hay không ; khi có sự trùng hợp giữa tri và hành thì đó là thiện. Từ đó sẽ triển khai có được một bộ môn học truy cứu về thuộc tính *Thiện* này

gọi là đạo đức học, đi sau hữu thể học và luận lý - tri thức học.

Và khi quay trở lại với chữ "*Thiện*", hay Đạo-Đức (Lão Tử) trong truyền thống suy tư khác với truyền thống triết học dựa trên hữu thể học này, thì người ta đánh giá rằng đây chỉ là một loại suy tư thực tiễn, chưa phải là triết học đúng nghĩa. Nhận xét của Dương Quảng Hàm về sự thiếu vắng một nền "quốc học" trong truyền thống văn hoá Việt Nam có lẽ cũng nằm trong lối đánh giá đó.

Trong *Đoạn Trường Tân Thanh*, ưu tư nền tảng của tư tưởng không phải câu hỏi về bản chất sự vật nhưng là nỗi khắc khoải về tâm trạng bất cập của mình trước yêu sách về mối tương quan mà tự mình không thiết định được. Nên *Thiện* đây không phải là một thuộc tính bởi bản chất của cái gì, dù là trời được hiểu như một vật bất động, cộng thêm trăm nghìn thiện tính khác mà con người có thể nghĩ ra để gán cho Bản tính tự tại này ; cũng không phải là đặc tính của một hành vi ăn khớp với lý tính làm nên bản tính con người (như Kant chủ trương). **Nhưng *Thiện* là Chân tính con người tại thể được hoàn thành trong mối tương quan Trời-Người.** Từ *Thiện* căn này mọi cái tốt mới lấy sinh lực của nó. Cũng trong dòng tư tưởng này thánh Augustinô nói rằng :

Hãy yêu, rồi làm gì thì làm.

"*Yêu*" ở đây là tương quan được thiết lập, từ đó mọi sinh hoạt con người sẽ mặc lấy sinh lực của "*yêu*". Như thế "*Thiện*" là sự sống, là động từ chứ không phải một vật bất động làm đối tượng cho nhận thức.

Ở đây không còn nói đến Mệnh để đối nghịch với "*Tài*", vì hai câu ta đang phân tích (câu 3251-3251) diễn tả một phán quyết chung mãi. "*Tài*" là con người tự mình mở ra một tương quan giả tạo, tiếng vọng của *Chân tính* trong *Mệnh* là phủ định, một mặt khước từ toàn bộ con

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

người cô độc và tự mãn đó (con người lầm lạc hay thế giới giả tạo), mặt khác cảnh giác con người về sự có mặt nhưng ẩn kín của chân tính là tương quan. Ở đây "*Tài*" đã đến thời chấm dứt, như con người đã chết con người lưu lạc của mình trên sông Tiền Đường, và một cuộc sống mới, khác, mở ra và bấy giờ Đạo cô Tam hợp lên tiếng về cội nguồn là chân tính.

Chân tính, Thiện căn hay tương quan nền tảng đó không phải người gần Trời hay người xa Trời, khi trời cũng như người được hiểu trong thế giới của "*Tài*". Nhưng Trời - Người gặp gỡ *tại lòng ta*, hoặc nói cách khác Tâm, lòng ta là nơi *Trời - Người* gặp gỡ.

Ở đây tác giả Nguyễn Du (trong câu tiếp) dùng chữ Tâm để lặp lại nội dung chữ "*tại lòng ta*". Tác giả như nêu lên câu nói bất hủ của kinh Thượng Thư :

*Tâm con người dễ sai trái, Tâm của Đạo lại tinh tế. Đạt được điều thiết yếu và nguyên sơ cần giữ lấy gốc bên trong*⁶⁵.

Thực vậy, câu "*Thiện căn ở tại lòng ta*" dễ đưa đến ngộ nhận, khi hiểu "*lòng ta*" đây là ý muốn riêng tư của mỗi người, hoặc tâm thức đổi thay tùy hoàn cảnh. Nói cách khác cái gì ta thích thì ta làm, đó là điều tốt nhất ! Nhưng một mặt toàn bộ tác phẩm, tác giả đã gián tiếp trình bày sự khác biệt của "*nhân tâm*" và "*đạo tâm*" đúng như trong Kinh Thư : "*Tài*" đúng là "*nhân tâm*" theo nghĩa tiêu cực mà Kinh Thư nêu lên. Mặt khác vì trong câu "*Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài*" đã hàm ngụ sự khác biệt đó.

Tuy ta có thể hiểu được *Tâm* ở đây là "*Tâm đạo*", Đạo tinh tế vượt lên trăm ngàn lần con đường đi của

⁶⁵ I, *Ngu Thư* III, Đại Vũ Mô, 15 [Nhân tâm duy nguy ; Đạo Tâm duy vi. Duy tinh duy nhất, doãn chấp quyết trung].

"Tài" hay nói theo Đạo Đức Kinh là "*nhân vi*", nhưng điều ta vẫn thắc mắc là hầu như vào câu kết tác giả mới vụt nói đến chữ Tâm, và để lửng⁶⁶.

Vũ Quỳnh trong truyện Họ Hồng Bàng đã nói đến Đạo Tâm và giải thích chu đáo hơn, qua chữ Tương Dạ⁶⁷, đồng thời nêu rõ đây là nơi hẹn hò của Long Quân với Âu Cơ và các con nàng.

Trong *Đoạn Trường Tân-thanh*, chỉ có một dấu vết nhỏ khác trong câu nói của Đạo cô Tam hợp (câu 2656): "*Cõi nguồn, cũng ở lòng người mà ra*" tương quan với câu tiếp: "*Có trời mà cũng tại ta*" (câu 2657).

Như thế qua chữ Tâm trong tác phẩm này ta chỉ có thể thấy nội dung cô đọng được khai lộ:

Trước hết là chính ý nghĩa tượng trưng của chữ *Tâm*: Tâm là điểm chuẩn mà mọi yếu tố hay sinh hoạt phải qui về. Nhưng Tâm còn gợi lên rằng định chuẩn đó ẩn dấu và luôn ẩn dấu.

Nếu đối chiếu hai câu của Đạo cô Tam Hợp và hai câu đặc biệt này trong phần tổng kết, ta có thể hiểu Tâm qua câu "*Có trời mà cũng tại ta* ». Tâm được hiểu là tương quan *Trời-Người* mà trách nhiệm tu dưỡng nó là phận vụ đặc biệt của con người.

⁶⁶ Chữ *Tâm* theo nghĩa được dùng trong phần Tổng luận này chỉ được sử dụng một lần duy nhất ở đây. Trong toàn tác phẩm chữ Tâm được dùng đôi lần nhưng với những ý nghĩa khác:

Đã nguyện hai chữ đồng Tâm (câu 555)

Từ rằng: "Tâm phúc tương cò" (câu 2179)

Hai bên ý hợp Tâm đầu (câu 2205)

Từ rằng: "Tâm phúc tương tri" (câu 2219)

Tâm thành đã thấu đến Trời (câu 2717)

Mấy lời Tâm phúc ruột rà (câu 3183)

⁶⁷ Xem Nguyễn Đăng Trúc, *Văn Hiến, Nền tảng của Minh triết, Định hướng x.b.*, 1996 [Tương Dạ = Đêm hay Lòng gặp gỡ]

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Đạo Tâm không nhân bản hay thần bản, nhưng là sự cảnh giác để Nhân-Thần gặp gỡ trong "*cõi người ta*".

Và cuối cùng nếu đối chiếu với câu *truyện Kiều*, thì Tâm là *Giác duyên*, ơn cứu độ của Trời đến với con người để chấm dứt con đường của "*Tài*" và mở ra Trời mới-Đất mới của Thiện Căn ; chốn cư ngụ của Thần Thánh. Tâm theo nghĩa này đúng là trăm ngàn lần hơn (= *bằng ba*) những gì tài trí con người có thể tạo ra.

Câu kết nghịch thường

Lời quê, chấp nhật, đông dài,

Mua vui cũng được một vài trống canh (câu 3253-3254).

Đây là hai câu ngắn gọn Nguyễn Du sử dụng để kết luận toàn bộ tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh* ; kết luận đó cũng là lời tự đánh giá về tài năng văn chương cũng như nỗ lực xây dựng tư tưởng của mình.

Hai câu thơ phản ánh những gì tiêu cực, tệ hại nhất mà bất cứ nhà phê bình nào cũng có thể dùng một trong các cụm chữ đó để loại bỏ giá trị của một bản văn :

Lời quê : hình thức văn chương cục mịch, thô thiển.

Chấp nhật : ý tưởng rời rạc, thiếu mạch lạc.

Đông dài : lối diễn tả vụng về, nhàm chán.

Mua vui : sử dụng để làm trò hề cho thiên hạ.

Cũng được một vài trống canh : chữ *cũng được* nói lên giá trị không cần thiết, ngay cả trong việc mua vui. Trống canh vừa có nghĩa là khoảnh khắc ngắn, trong đêm hàm ngụ rằng không có giá trị sinh hoạt cho cuộc sống (= ban ngày), vừa gọi lên những trò giải trí phù du của lớp người được đánh giá là xướng ca vô loại.

Nói tóm lại, *Đoạn Trường Tân Thanh* được tác giả tự đánh giá là không có giá trị gì tích cực cả !

Phải chăng lời tự phủ nhận này là một lớp bùn giả tạo tác giả tự trét vào mặt mình để đánh lạc hướng con mắt soi mói của vua quan nhà Nguyễn, hầu tránh tai họa cho sinh mạng và sự nghiệp của tác giả ?

Từ chính những gì đã viết ra trong bản văn này, chúng ta có một số yếu tố để thấy thắc mắc trên có thể được nêu lên.

Trước hết, nhìn dưới khía cạnh xã hội, chính trị thì vai trò Từ Hải, một nhân vật tự xưng hùng, xưng bá nghịch lại với triều đình, đã được mô tả một cách tích cực như một nhân vật hào hiệp, mà Kiều thuận tình yêu thương và cảm mến. Bên cạnh đó là những người đại diện cho quyền lực chính thức đương thời là Hồ Tôn Hiến, Thổ quan, những nhân vật trí trá, vô tâm hèn nhát và ngu si.

Nhưng các yếu tố này đã có trong bản gốc từ tiếng Trung Hoa, hơn thế nữa việc thẩm định thái độ khe khắt của vua quan Nhà Nguyễn đến mức nào từ phía tác giả cũng như về phía các nhà sử học còn là những xác xuất. Nên nếu đó là một lý do buộc Nguyễn Du phải gượng gạo thêm hai câu cuối này vào tác phẩm của mình, thì không phải là không có căn cứ nhưng chúng ta sẽ thấy còn nhiều yếu tố khác nữa.

Nhìn từ những câu thơ viết ra trong tác phẩm này liên quan đến hai câu thơ cuối, ta lại có một chứng lý khác. Trong cuộc gặp gỡ trong đêm với Kim Trọng, sau khi được Kim Trọng ca tụng về bốn câu thơ *Kiều* phẩm đề trên bức họa treo ở nhà chàng, *Kiều* tâm sự :

*Nghĩ mình phận mỏng cánh chuồn,
Khuôn xanh biết có vuông tròn mà hay ?
Nhớ từ năm hầy thơ ngây.*

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Có người tưởng sẽ đoán ngay một lời.

Anh hoa phát tiết ra ngoài,

Nghìn thu bạc mệnh, một đời tài hoa.

(câu 411-416).

Nếu mượn lấy nhân vật *Kiều* trong hoàn cảnh này để diễn tả tâm sự của mình, thì Nguyễn Du chắc hẳn cho rằng *Đoạn Trường Tân Thanh* đúng là nét tinh hoa do tài năng xuất chúng của ông đã được ông thực hiện. Nhưng trong tương quan nhân quả má đào - mệnh bạc, "anh hoa" đã phát tiết ra ngoài thì hẳn phải gặp nghiệp chướng hoặc cho sinh mệnh ông, hoặc cho số phận bèo bọt của tác phẩm, ông mạnh dạn đi bước trước tự hủy công trình của mình, hoặc giả phá được nghiệp chướng chăng ? Nhưng bên ngoài những viện dẫn lý do có tính cách tâm lý và xã hội, chúng ta thử đi vào chính sự nhất quán tư tưởng của toàn tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh* mà chúng ta đã phân tích, để mở ra những lời giải thích khác.

Trước hết là khung cảnh của nền văn hoá Á Đông mà Nguyễn Du chịu ảnh hưởng và phản ánh ra trong hai câu thơ này.

Khung cảnh văn hoá đó yêu sách một thái độ khiêm nhu nơi kẻ sĩ, cũng như đánh giá như lời văn, chữ viết chỉ là một phương tiện bất đắc dĩ so với sự sinh hoạt phong phú của Đạo trong cuộc sống con người.

Thái độ khiêm nhu có khi trở thành một qui ước xã hội, và được sử dụng như một lối đề cao mình một cách giả tạo. Nhưng dù nó có bị méo mó đến đâu, thì cá nhân liên hệ hay xã hội cũng đã cảm nhận thái độ đó như một yêu sách. Khiêm nhu được xem là một thái độ đạo đức của kẻ sĩ, vì đằng sau thái độ này là sự chân nhận thân phận hữu hạn của con người trước chân lý mà không ai là sở hữu. **Con người có thể tìm hay gặp Chân lý, chứ chưa ai là Chân lý hay tạo ra Chân lý cả.** Không Tử đã

truyền đạt lại Chân lý vốn từ Đại-ký-ức, Phật đã gặp Chân lý mà không gọi tên được; Lão dứt khoát phân biệt Đạo do bất cứ ai bày ra như con đường nhân vi giả ảo và Đạo thường vốn vi diệu, nên đã từng nói:

*Nên, thánh nhân làm
Mà không ý vào mình,
Xong việc thì không ở lại,
Không muốn ai thấy hiền đức của mình* ⁶⁸.

Trong trường hợp này của Nguyễn Du, sau phần Tổng luận nghiêm túc, trang trọng tưởng chừng như khuôn vàng thước ngọc mà tài năng ông có thể tạo nên được, thì tác giả cảnh tỉnh người đọc và cho chính cả tác giả.

Đây là Con Đường mà tác giả đã gặp ; nhưng lối diễn tả do tài của tác giả về Con Đường này, đúng như thẳng hè nhảy múa trước ngai vua, có một sự cách xa diệu vợi giữa *Tâm* và *Tài*, giữa sự linh hoạt cao cả của Thiện căn và toàn bộ nỗ lực văn chương mà tác giả dày công sáng tác. Hơn thế nữa, duyên của tác giả ngộ được Thiện Căn đến mức đó, nhưng so với chân tính của Đạo thì Con Đường còn tinh tế hơn trăm ngàn lần ; và ngoài ra còn phải chân nhận những duyên khác đến với vô số con người trong cõi người ta.

Nên nếu đối chiếu với câu "*Có tài mà cậy chi tài !*" trong phần đi trước, cũng như toàn câu truyện của *Kiều* phải chết cả thế giới tài của mình để đến bên lẽ đạo *Tâm*, thì ta thấy lời tự phê của Nguyễn Du đối với tác phẩm của mình, không phải phần thêm vào một cách gượng gạo, nhưng đúng là lối dẫn nhập cho người đọc trước khi

⁶⁸ *Đạo Đức Kinh*, Thi dĩ thánh nhân ; vi nhi bất thị, công thành nhi bất xử, kỳ bất dục kiến hiền, chương 77.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

đi vào chủ tâm chính của tác giả : là tra vấn về chân tính con người tại thế, luôn vi diệu và luôn mãi làm mọi người thắc mắc.

Và điểm đặc biệt hơn cả, hai câu này giúp chúng ta thấy được cái khác biệt sâu xa nhất giữa giấc mơ đồng nhất hoá con người với Chân tính của Parménide đã khai mở nền hữu thể học của Truyền thống Triết học, và cảm thức chân thành về hữu hạn tính của con người tại thế thuộc cõi người ta.

Chương IV

Yếu tính của tư tưởng qua tác phẩm Đoạn-Trường Tân-Thanh

Hình thức diễn tả của tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh* vay mượn lối văn chương tiểu thuyết. Phương thức dùng một câu truyện có tính cách tượng trưng xuyên qua các hình ảnh cụ thể trong cuộc sống của một cá nhân nhằm gợi lên những nội dung tư tưởng về thân phận con người nói chung, không phải là một sáng kiến độc đáo của Nguyễn Du; trong kho tàng văn hoá nhân loại, nhiều tác phẩm có giá trị tư tưởng hướng dẫn nếp sống con người cũng sử dụng hình thức diễn đạt này: Chẳng hạn các bản kịch của Sophocle, Eschyle; các bản văn Cựu ước như sách Sáng thế, sách Job; kịch bản Faust của Goethe; Tây Du ký của văn chương Trung Hoa; các tác phẩm tiểu thuyết của Dostoievski; quyển I của Lĩnh Nam Chích Quái... Nhưng trong hình thức diễn tả này, Nguyễn Du có được đặc sắc riêng là dùng phần dẫn nhập của *Đoạn-Trường Tân-Thanh* để minh nhiên nêu lên rõ chủ đề suy tư, và sắp đặt lại thành một hệ thống, dù rất cô đọng, trong phần tổng luận. Điểm đặc sắc này xích gần tác phẩm *Đoạn Trường Tân Thanh* với lối trình bày tư tưởng của các tác phẩm văn hoá ứng dụng lối văn chương hệ thống hoá có tính cách trừu tượng hơn, như Trung Dung, Đạo Đức kinh hoặc các luận văn triết học Tây phương.

Nhưng điểm quan trọng không phải ở trong lối hình thức văn chương, dù rằng nỗ lực này của Nguyễn Du là một công trình xuất sắc trong tiến trình văn học Việt Nam.

Điểm quan trọng mà chúng ta đã phân tích rõ trong phần dẫn nhập, là điểm khởi phát thiết định đầu là khung trời của tư tưởng. Nói cách khác điều gì đáng gọi là tư tưởng hay yếu tính của tư tưởng là gì ?

Tư tưởng bao giờ cũng là câu tra vấn cho đến cùng để có được câu trả lời về nền tảng tối hậu. Nhưng tra vấn về việc gì ? Nếu lấy hình ảnh của một vụ án, chúng ta có thể đặt câu hỏi : có gì oan ức cần phải xử cho ra lẽ, nội dung nào cần được nêu lên để tra vấn ?

Truyền thống triết học cho rằng nội dung thiết yếu của vụ án là thắc mắc về nền tảng thiết định bản chất của mọi sự hiện hữu. Mệnh đề này thoát tiên xem ra như đã đạt được đến mức rốt ráo. Kỳ thực, đằng sau khởi điểm "thắc mắc" này còn có những vấn nạn nguyên sơ hơn nữa chưa từng được xác minh, mà truyền thống triết học này xem như đương nhiên, thường được gọi theo ngôn ngữ chuyên môn là tiên thiên (*a priori*), nghĩa là vốn đã như thế. Trong những vấn nạn đó, theo sách Job phải lưu ý đến lời chất vấn này của công lý, đó là vấn đề thân trạng của chủ thể đặt câu hỏi. Sách Job viết :

*Ta sẽ chất vấn ngươi và ngươi cho ta hay.
Ngươi đã ở đâu khi ta đã dựng nên trái đất ?
Hãy nói đi, nếu sự hiểu biết của ngươi minh
bạch*⁶⁹.

Nỗi khắc khoải về thân trạng này là thắc mắc nguyên sơ của bi kịch Hy Lạp, đặc biệt trong các kịch bản

⁶⁹ Jb 38, 3-4.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

của Sôpocle (xem Oedipe vua), cũng như các tác giả truyện Bánh dày, Bánh chưng trong Lĩnh Nam Chích Quái. Lang Liêu hoang mang về thân trạng của mình trước ý định của cha. Lang Liêu đã nghe nhưng không hiểu. Trong sách Sáng Thế ký của Cựu ước, Adam và Evà đã hái trái hiểu biết để phân định tốt xấu, tráo đổi thân trạng của mình làm thân trạng của Giavê Thiên Chúa, nên đã sai lạc.

Ta sẽ thấy Triết học Tây phương khi nêu lên thắc mắc về nền tảng đã tiền kiến rằng câu hỏi này phát xuất do tự khả năng mình, theo ý mình. Trên bình diện hữu thể học, mọi sự như đã ở trong quyền lực của con người, từ nguồn gốc câu hỏi, sự kiện nêu lên câu hỏi (mọi sự hữu) và nền tảng của nó, đều đã được thiết định. Bước nhảy vọt ra khỏi thân trạng của mình như thế cũng là bước khởi đầu hay bình minh của tư tưởng triết học truyền thống.

Thực vậy, trước khi xác định nền tảng cho lối suy tư triết học này, trong *Bài Ca Hữu Thể* Parménide đã diễn tả bước nhảy vọt kỳ lạ trên đây một cách khá chi tiết. Trong giấc mơ, Thần thánh đã đưa con người lên trời xanh vượt qua ngưỡng cửa phân chia Đêm-Ngày để sống trong cõi hiểu biết đầy ánh sáng của Hữu thể. Trong cõi đó mọi sự đều ở trong chân lý, vì "*Bất luận ta bắt đầu từ đâu, vì ta sẽ trở lại nơi đây*"⁷⁰. Từ nay tư tưởng sẽ dựa trên nền tảng duy nhất có tính cách căn cơ về thân trạng này : "*Hữu thể không phân chia, vì toàn thể hữu thể đồng nhất với chính mình*"⁷¹. Do đó có thể nói Hữu thể là Hữu thể, và Vô thể là Vô thể ; và tư tưởng thuộc về hữu thể

⁷⁰ PARMÉNIDE, *Fgt.* 3.

⁷¹ sđd , *Fgt.* 8.

này nên "tư tưởng và đối vật của tư tưởng trùng hợp nhau" ⁷².

Rồi tác giả còn nói thêm, đó là *Định mệnh* đã trói buộc như thế.

Có gì khác giữa bài ca hữu thể này và bi kịch Hy Lạp đặc biệt trong bản kịch "*Oedipe vua*" của Sophocle? Sophocle gợi ý rằng sự hiểu biết ngày là ngày, đêm là đêm của Oedipe hàm ngụ sự quên lãng một tương quan thiết yếu, nên đã tạo ra tình trạng cô độc của Oedipe. Oedipe đã giết cha mình là Laios, dành thân trạng của cha để ăn nằm với chính mẹ mình mà không hay. Bi kịch chính là nỗi oan của lạc lăm gắn với kiếp con người tại thế. Nên tư tưởng gắn liền với thảm kịch không khởi đầu từ sự hiểu biết ngày là ngày đêm là đêm; nhưng là nỗi khắc khoải khi nghe được tiếng gọi từ Đại-ký-ức thức tỉnh con người về thân phận lăm lạc mình đang sống, đồng thời cảm nhận tình trạng bất cập về mối tương giao với người cha Laios, mà mình đã giết mất rồi.

Ngược lại, điểm khởi phát của Triết học Truyền thống đã tiên liệu sự đồng nhất tính giữa Laios và Oedipe. Đây là hình ảnh để nói lên nguyên tắc đồng nhất hay tác động đồng nhất hoá. Nguyên tắc đồng nhất ấy hàm ngụ một sự vững chắc cô đơn của Hữu thể bất động tự đủ cho mình, đồng thời cũng hàm ngụ sự đồng nhất giữa tư tưởng và vật thể mình muốn biết. Ứng dụng nguyên tắc này vào sự trôi chảy của thời gian, người ta sẽ có tính hữu lý hay tất định của nguyên tắc nhân quả. Như thế Nguyên tắc đồng nhất được xem là nền tảng bất khả kháng và hiển nhiên *đi trước cả câu hỏi về nền tảng của mọi sự hữu*. Thắc mắc về nền tảng ở đây xuất lộ như là

⁷² sđd, Fgt. 8.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

một thắc mắc giả tạo, qua lối đặt câu hỏi : *Cái gì ?* Tuy đây là một câu hỏi, nhưng đã hàm ngụ một câu trả lời, hay nói cách khác buộc câu trả lời phải nằm trong chính cái nền mình đã có sẵn trước trong tay. Tại sao như thế ? Vì *cái gì* trong câu hỏi này phải được hiểu vừa là cái nền chung, lại vừa đồng hoá với khả năng con người nêu câu hỏi.

Nói cách khác "*Cái gì*" xuất lộ ra trong sinh hoạt con người vừa như một câu hỏi và đồng thời cũng tiên liệu được câu trả lời. Nói theo Parménide, tự nó, hữu thể dù ở đâu đâu đi nữa, dù trong bất cứ hoàn cảnh nào, cũng không thể phân chia, nhưng đồng nhất với mình, tự đủ cho mình. Nên từ nền tảng này mọi câu hỏi có thể đều được phát biểu như nhau : Thiên Chúa là gì ? Con người là gì ? Cha tôi là gì ? Củ khoai là gì ? Kỳ cùng tôi là gì ?

Hữu thể học này chi phối vận mệnh của lối đặt vấn đề tư tưởng của truyền thống triết học Tây phương, từ Aristote cho đến nay.

Người ta thường nhắc đến Nietzsche như kẻ thù của tư tưởng truyền thống triết học, vì đặt ngược lại vấn đề, không phải *Hữu* mà là *Vô* là nền tảng của Thiên nhiên và cuộc sống con người. Nhưng *Vô* của Nietzsche trong hư vô chủ nghĩa của ông lại đã nằm trong khung *Hữu-Vô* này.

Ông đã táo bạo nêu lên khả năng nói ngược lại: *Hữu là Vô là Vô là Hữu*, nhưng *Vô* hay *Hữu* của Nietzsche cũng tiền kiến tiêu chuẩn đặt vấn đề của Parménide. Nietzsche mặc dù đã quay lại truy cứu thời bị kịch Hy Lạp, nhưng không vượt qua được tiền kiến hữu thể học của triết học truyền thống. Ông đã tìm ra nơi bị kịch, căn cơ *Vô* làm nền cho tư tưởng. Nhưng "*Vô*" của Nietzsche, cũng như *Hữu* của Parménide đều là tính đồng nhất giữa khả năng con người và chân tính hay vô chân

tính. Nietzsche chưa nhận ra *cái khác* về cách đặt vấn đề tư tưởng nơi bi kịch, ông chỉ nêu lên cái *ngược* lại trong khung trời Đêm-Ngày, *Hữu-Vô* của Oedipe lúc chưa tỉnh ngộ hoặc trong sự đối nghịch *Hữu-Vô* của Parménide. Heidegger nhấn mạnh rằng hư vô chủ nghĩa tự căn không phải nằm trong lối nói ngược lại với *Hữu* của hữu thể học truyền thống, nhưng hư vô chủ nghĩa là vận mệnh chung của toàn bộ hữu thể học, bao gồm việc nhấn mạnh Hữu hoặc Vô của nó :

Hư vô chủ nghĩa đúng hơn, nếu được suy nghĩ trong yếu tính của nó, là vận hành nền tảng của Lịch sử Tây phương" ⁷³.

Nói cách khác chữ "ai" gắn liền với cõi người ta chưa hề bao giờ được nêu lên thành câu hỏi.

Hư-vô phát xuất từ bước trật chân căn bản về thân trạng của câu thắc mắc về tư tưởng, do hành vi đồng-nhất-hoá đi trước nó như nghiệp chướng của thân phận con người tại thế. Đồng-nhất-hoá là một lối nói của nhà Phật về chữ Karma tạo ngã-chấp. Sách Sáng thế dùng hiện tượng *bàn tay hái trái cây* hiểu biết để đồng nhất hoá mình với Thiên Chúa. Từ lúc ấy mọi sự hiện hữu đều là *cái gì*, kể cả con người và Thượng đế.

Hư vô không phải là không thực hiện được *cái gì* trong viễn tượng của hữu thể học truyền thống. Lịch sử chứng minh con người đã dùng kiến thức của mình để hiểu biết nhiều chuyện, làm được những điều mình ước muốn một cách hữu hiệu. Con người đã từng nối dài cuộc sống, rút ngắn lại thời gian xa cách bằng các phát minh kỹ thuật giao thông, xoá bỏ ngăn cách không gian bằng

⁷³ Xem M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*-Gallimard, Paris, 1980, tr. 263.

kỹ thuật truyền thông điện tử...nhưng tất cả không giải thích được tại sao giữa ngày hội Đạp Thanh, muôn người chen chúc, *Kiều* lại không thấy bóng dáng một ai để tương giao ; và tại sao gần đến như vợ chồng, cùng giường mà xa cách vì khác mộng !

Gioan, một trong những nhà chép Kinh Thánh Tân ước đã nói về *hư vô* như sau :

*Họ đã ra đi, lên thuyền ; đêm đó, họ đã không bắt được gì*⁷⁴.

Họ không bắt được gì, vì toàn bộ nỗ lực của họ nằm ở trong khung của *đêm đó*. Toàn bộ có-không được Parménide cho là đã sáng tỏ trong cảnh ngày hoàn toàn khai mở : Người-Trời- Đất đã được đồng nhất hoá. Nhưng ngày đó là đêm cho chân tính, vì chân tính không là *cái gì* tự đứng một mình, dù là Trời, người hay Đất - *Mà chân tính là tương quan, là sự sống đặc loại của con người*.

Trở lại với lối đặt vấn đề tư tưởng của *Đoạn Trường Tân Thanh*.

Thắc mắc nguyên ủy nêu lên trong phần dẫn nhập phát xuất không phải là ưu tư về sự hiểu biết bản chất của một *cái gì* ; nhưng từ đầu, khung của tư tưởng là "*cõi người ta*" của *ai* và những *ai*. Chữ *ai* gói gọn chân tính con người tại thế ngỡ ngàng về *thân trạng mình*, được đặt thành vấn nạn trong mối xung khắc *tài-mệnh* dấy lên trong mình, làm con người đau khổ, nhưng không biết do từ đâu đến. Con người đã nghe lời chất vấn gián tiếp qua *Mệnh* để thấy được rằng quê thật hay chân tính của mình là một tương quan ; nhưng thực trạng của thân phận tại thế của mình lại chìm vào "*ngày của Tài*", mà toàn bộ

⁷⁴ Ga 21, 3).

không có đường mở ra. Con đường duy nhất mở ra không phải do tự nơi *Tài*, vốn là *ngã chấp* luôn cố thủ đóng kín mình lại trong giấc mơ đầy an bình của riêng mình. Nhưng *Mệnh* là lời quấy rầy đến từ Chân tính, phủ định toàn bộ *hư vô* nơi *Tài*. Sự *xung khắc* khởi đầu cho thắc mắc về Chân tính, hay còn gọi là khởi đầu của tư tưởng, không liên quan gì đến xung khắc có-không, tinh thần-vật chất theo biện chứng pháp của Hegel - là xung khắc giữa hai đối cực trong khuôn khổ của *Tài*. Xung khắc *Tài-Mệnh* là cuộc vật lộn giữa nghiệp chương đồng-nhất-hoá do ý chí quyền lực của ngã cô đơn, và chân tính thúc bách một sự mở ra để có *tương quan* ; giữa trật tự của các *cái gì* và cõi *người ta*.

Nếu nền móng cho tư tưởng triết học truyền thống là nguyên tắc đồng nhất, hay đúng hơn là hành vi đồng nhất hoá (*identification*), thì trong thân phận con người tại thể tư tưởng chỉ xuất hiện khi có lời chất vấn của chân tính, ta có thể nói là âm vọng của Đại-ký-ức, đến với con người, làm con người thấy hụt chân, hay thiếu vắng tương quan làm nền cho thân trạng của mình. Cảm thức thiếu vắng này, về phía con người, là điều kiện tiên quyết của tư tưởng. *Cảm thức thiếu nền lại là nền cho tư tưởng*. Ngôn ngữ tôn giáo gọi là lòng khiêm hạ, hay tinh thần nghèo (tâm hư = lòng trống rỗng).

"*Phúc cho những kẻ nghèo trong thân trí*" ⁷⁵. Tư tưởng phát xuất từ cảm thức thiếu vắng, hàm ngụ niềm tin hay hy vọng Thời Chung Mãn trong đó Trời-Người sẽ nối kết. Bao lâu thân phận con người còn tại thể, chân tính của nó gắn liền với hữu hạn tính của "Thời tại thể này", được cảm nhận như cơn khát hay khổ căn nguyên làm sức mạnh đẩy con người vươn tới Thời Chung Mãn,

⁷⁵ Mt. 5,3.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

vươn mãi lên đến tương giao Thái Hoà. Tương quan Trời-Người trong chánh nghiệp của con người có thân là khổ cứu độ, vọng lên từ "lòng ta", lòng của bất cứ ai là người.

Thiện căn ở tại lòng ta

Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài.

Thiện căn là *Chân tính*, và nay là *Phúc thật* cho những ai lìa quê an bình giả tạo của *Tài*, để làm người lữ hành trên bước đường đầy thách đố của *Đạo Tâm*.

Nhưng, Duyên nào đây sẽ đưa người lữ hành trên bước đường lưu lạc, xa quê đến bến bờ thời chung mãn ?

Phụ trương

Kiều của NGUYỄN DU (1766-1820), *một gia sản văn hóa nhân loại*⁷⁶

Vì nhân không chỉ là người nắm bắt thời đại bằng tư duy của mình, mà còn giúp con người nơi cõi này đứng chậm đến vô tận.

Vì thế tự căn nét siêu việt trong tác phẩm và nơi cuộc sống người ấy công hiến một tấm gương soi dẫn mọi thời đại, mỗi một người trong toàn thể nhân loại.⁷⁷

Thi phẩm Kiều của Nguyễn Du là một lời được cảm hứng⁷⁸, một tư tưởng.

⁷⁶ Tóm lược bài chia sẻ về Văn hóa Truyện Kiều của Nguyễn Du trong buổi trình diễn Nhạc của nhạc sĩ Quách Vĩnh Thiện tại Conservatoire de Musique J.S. Bach, Bussy Saint-Georges ngày 12/4/2009.

⁷⁷ Karl JASPERS, *Les grands philosophes*, tome 1, trad. C. Floquet et autres, Plon, Paris, 1989, tr.36.

⁷⁸ Socrate đã mô tả thi ca (lời được cảm hứng) như sau: « Không phải do tài năng nào của mình mà các thi sĩ làm thơ, nhưng là do cảm hứng từ một quyền năng của Thần. Vì nếu dựa vào một tài năng trình bày lưu loát như người ta thường làm được trong các bộ môn nào đó, thì phải chăng thi ca cũng chỉ là một bộ môn nào bất kỳ hay sao! Bởi vậy, Thần đã xóa hết tài năng lý trí con người để dùng họ làm thi sĩ, cho họ nhập Thần và trở nên những tiên tri của Trời. Nhờ thế khi nghe lời thơ của các thi sĩ, thì chúng ta hiểu được rằng không phải do chính tài năng họ mà họ có được những giá trị cao cả, bởi lẽ lúc ấy họ đã bị tước hết tài trí của mình rồi; nhưng chính Thần nói, Thần chuyển lời của Thần đến với chúng ta qua trung gian các thi sĩ ! » (PLATON, *Ion*. 534 c-d ; 534 e..).

Vì là lời *được cảm hứng*, thi phẩm đó ở bên kia bờ của việc mô tả hay biện minh cho một thời đại hay một xã hội nào bất kỳ. Lời ấy không bị ràng buộc bởi những định chế và các giá trị đang chi phối nếp suy tư của xã hội, nhưng đặt vấn đề về ngay chính nền tảng của chúng nhân danh một quyền uy khác hơn quyền uy đương đại, đó là quyền uy của *sự thật*, của *ý nghĩa về nhân tính con người*. Vì vậy lời *được cảm hứng* không quan tâm đến việc mô tả những thực tại xã hội, những tập tục của một cộng đoàn, những sáng kiến, giấc mơ hay tình cảm của một nhân vật. Nhưng đưa toàn bộ thực tại con người, kể cả những nền tảng và định chế xã hội, trực diện với một câu chất vấn duy nhất và căn đế : chất vấn về ý nghĩa của *nhân tính*.

Con người là vấn nạn cho chính mình, đó là một câu chất vấn duy nhất gợi hứng cho đạo lý các thánh hiền, cho minh triết của những nhà tư tưởng đi tiên phong trong các nền văn hoá khác nhau của nhân loại.

Khi tiếp cận được *lời thi ca*, lời vượt lên trên những kiến thức giới hạn của con người, hoặc khi cảm hứng được câu chất vấn đến từ *bên kia*, các thánh hiền và các nhà tư tưởng chạm đến con tim con người bất cứ nơi đâu và bất cứ thời đại nào. Sự điệp của họ được tiếp nhận như là *gia sản văn hóa* đối với toàn thể nhân loại và đi vào Đại Ký ức của các dân tộc.

Nếu gia sản văn hoá của nhân loại không chuyển đạt điều gì khác hơn là ý nghĩa về nhân tính, thì sự điệp văn hóa ấy cũng hé lộ cho thấy thân phận con người tự căn vốn kỳ lạ và mâu thuẫn. Nét kỳ lạ ấy là dấu chỉ *linh u vận vật* của nhân tính buộc con người phải dấn thân vào *Cuộc Chiến bi thảm*, nhưng hào hùng để có thể chu toàn *Mệnh* làm người của mình.

Dưới ánh sáng của lời *được cảm hứng từ bên kia bờ*, *Cuộc Chiến ngoại thường* này, văn hóa Hy Lạp xưa gọi là *Khôn Ngoan về nhân tính* (*ἀνθρωπίνη σοφία*)⁷⁹ hay

⁷⁹ Xem. PLATON, *Biện hộ Socrate* 20 d-e.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Đức Lý (Hθoc): Cuộc Chiến vượt lên trên các hình thái đối nghịch của vũ trụ, trên các biện chứng tư duy và tranh chấp xã hội, trên mọi hình thức tự phủ định ý chí muốn sống hay con đường khổ hạnh để tu thân..., *Cuộc Chiến* mà thánh hiền Đông Tây chuyển đạt như là sự điệp cao cả nhất, nếu không nói là duy nhất :

- Cuộc Chiến giữa *Đạo* sâu kín, chân thực, đối nghịch với những *đạo giả tạo* do trí năng con người tự vạch ra (xem *Đạo Đức Kinh* của Lão-tử, quyển 1, chương 1).
- Cuộc Chiến giữa nhân tính ảo tưởng đặt nền tảng trên *Ngã* đơn độc và tự mãn *bên này bờ* của bên mê và nhân tính đích thực (*Phi Ngã*) được soi rọi từ Ánh Sáng đến từ *bên kia bờ*, trong đạo lý Phật giáo.
- Cuộc Chiến giữa Vương Đạo của chính nhân quân tử và Bá Đạo của tiểu nhân, theo Khổng giáo (xem Trung Dung).
- Cuộc Chiến giữa *Tài (Τέχνη)* và *Mệnh (Μοίρα)* trong Bi Triết của Hy Lạp, đặc biệt trong *Prométhée bị trói* của Eschyle và trong *Œdipe-Vua* của Sophocle:

Tài (Τέχνη – giả tạo) có là gì trước uy quyền của Mệnh⁸⁰.

Cuộc chiến vinh quang mang nguồn sinh lực cho quê hương, xin Trời đừng dẹp tắt.⁸¹

- Cuộc Chiến (*Πόλεμος*) giữa *Lời siêu việt (Λόγος)* và lý lẽ con người trong tư tưởng của Héraclite.
- Cuộc Chiến giữa một bên là Đạo Công Chính và Chân Lý⁸², Đạo được linh hứng bởi Thần Khí và được hướng dẫn bởi *những ái nữ của Thần Mặt Trời*, và bên kia là *con đường bế tắc của mê lầm*

⁸⁰ ESCHYLE, *Prométhée bị trói* c..514.

⁸¹ SOPHOCLE, *Œdipe-Vua*, c. 879-880.

⁸² *Bài thơ Parménide*, II 4.

*mà mọi người đang đi, không trừ một ai*⁸³ trong Thi Ca của Parménide.

- Cuộc Chiến mà Socrate là một chứng tá sống động trong cuộc sống, trong cái chết bi thương nhưng vinh quang, trong lời giáo huấn *ngược đời* của ông.
- Cuộc Chiến giữa nhân tính đặt nền tảng trên (*Tài*), trên *lý của trí năng* đo lường các sự vật, và một nhân tính siêu phàm được cảm hứng bởi « *Lý của Con Tim* » (*Đạo Tâm*) trong tư tưởng Pascal...

Chính cuộc chiến đấu bi hùng đó đã khơi nguồn cảm hứng cho tư tưởng gia-thi sĩ Nguyễn Du và được diễn đạt qua hai câu thơ đầu tiên của truyện Kiều:

*Trăm năm trong cõi người ta,
Chữ Tài chữ Mệnh khéo là ghét nhau* (Kiều, c. 1-2)

Toàn bộ thi phẩm Kiều là một sự triển khai trực giác độc đáo này.

Nhân vật Kiều thể hiện cuộc chiến giữa hai căn tính con người, một căn tính đặt nền tảng trên chữ *Tài* và căn tính kia trên chữ *Mệnh*, ở ngay giữa cuộc sống.

Lời thi ca nơi Âm vọng Khổ Đau từ *bờ bên kia* (qua *bóng dáng Đạm Tiên*) thức tỉnh Kiều nhận ra một *Kiều hồng nhan* gắn liền với *Nghiệp (Tài)*, và một *Kiều chân thực* bên trong (*thanh cao*) của *Mệnh* mà Giác Duyên sẽ khai mở, sau cái chết rớt ráo của *Nghiệp* nơi sông Tiền-Đường, giao thoa giữa *Tài* và *Mệnh*.

Con đường của *Tài* xuyên qua những hình ảnh tượng trưng như :

- *Sự tự vẫn*, con đường vô sinh, vô cảm.
- *Thức Sinh*, biểu tượng cho khoái lạc cá nhân và lòng trắc ẩn thường tình.
- Con đường *khắc kỷ* ở trong một am thất,

⁸³ *Sđd.* V 9.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

- *Từ Hải*, biểu tượng sự giải phóng xã hội...

Những con đường giải thoát ấy của Tài đều bế tắc.

Tuy nhiên *Lời từ bên kia* bờ không ngừng *âm thầm* nhắc rằng thế giới *Ảo-tưởng* của *Tài* sẽ tàn, và Con Đường khác của *Mệnh* sẽ hé lộ nhờ Giác Duyên :

- Đạo của *Mệnh*, Đạo-Tâm tuyệt đối ở bên kia bờ của *Tài* và đòi hỏi cái chết tận căn của *Tài* : *Kiều hồng nhan* phải chết trên sông Tiền Đường để sống lại một *Kiều* được Giác Duyên khai mở.
- Đạo của *Chữ Tâm* là Đạo duy nhất của sự cứu rỗi, Đạo tuyệt hảo (*Chữ Tâm* kia mới bằng ba chữ *Tài*). (*Kiều* c.3252).

Từ hai thế kỷ nay, thi phẩm *Kiều* của Nguyễn Du đã cảm hứng tâm hồn và qui hợp con dân Việt-nam. Trong tương lai, hội ngộ nguồn cảm hứng tư tưởng thi ca của nhân loại, thi phẩm *Kiều* hẳn sẽ cống hiến cho mọi dân tộc trên thế giới một lời mời gọi cấp bách để có thể nhận ra bí nhiệm vô tận, đó chính là CON NGƯỜI.

Một bí ẩn từ Truyện Kiều của Nguyễn Du

Trong gần hai thế kỷ, Truyện Kiều của Nguyễn Du đi vào Đại Ký ức của người Việt. Mỗi người, mỗi sinh hoạt tiếp nhận những lời thơ Kiều như một nguồn cảm hứng, một kho tàng tài liệu hay một lời biện minh.

Nguồn sinh lực của Truyện Kiều khó mà cạn, vì đây là một lời thơ, một lời cảm hứng đến từ ‘Vô Phương’ bên kia bờ của không gian và lịch sử. Tuy nhiên điều đáng làm cho chúng ta hôm nay ngạc nhiên, đó là qua gần hai trăm năm, nguồn cảm hứng đến với Truyện Kiều của Nguyễn Du, nguồn cảm hứng còn được gọi là *Lời-Mới-Làm-Đứt-Ruột* - *Đoạn Trường Tân Thanh* - mà Đạm Tiên là hiện thân làm sứ giả truyền đạt cho Kiều, nguồn cảm hứng kỳ lạ ấy dường như không một bậc thức giả nào lưu ý. Mà nếu có nhắc đến, thì người ta cũng chỉ biết lặp lại lời của Vương Quan⁸⁴, một con người *ở-bên-ngoài* cảm thức của *nỗi-đau-làm-người* mà Nguyễn Du muốn truyền đạt qua nhân vật Kiều.

Trong Truyện Kiều, người nghe được từ miệng Đạm Tiên lời làm đứt ruột nhắc nhở ý nghĩa làm người, người hoàn thành cái chết của thế giới mê lầm do Tài đã được Đạm Tiên loan báo, người nhận ra Đạm Tiên là lời cứu độ khi gián tiếp cho hay Đạm Tiên cũng là Giác Duyên, người duy nhất ấy trong truyện Kiều không ai khác hơn là Kiều, kẻ *hữu-tình-ta-lại-gặp-ta*⁸⁵ với Đạm Tiên.

Thế nhưng, Đạm Tiên, lời làm cho cổ nhân *bên-kia-bờ* miệt mài say đắm⁸⁶, nay con người *bên-này-bờ* đã đẩy lui vào dĩ vãng xa xăm, nếu không nói là đã biến lời âm thầm làm đứt ruột này - *lời của lương tri, lời đạo nghĩa* - thành một con điểm, một nấm mộ bị lãng quên bên lề đường.

⁸⁴ Kiều, c.62 : *Đạm Tiên nàng ấy xưa là ca nhi !*

⁸⁵ c.127.

⁸⁶ Xem c. 64. *Xôn xao ngoài cửa thiếu gì yến anh.*

Hai trăm năm ca tụng mối tình Kim Trọng-Thúy Kiều đến độ quên tương-giao-hữu-tình-bên-trong giữa Đạm Tiên và Kiều; hai trăm năm tôn vinh Từ Hải hiệp nghĩa giang hồ khí phách đến độ quên đi cuộc-vượt-quá uy dũng từ cõi chết của Tài đến ơn cứu độ của Mệnh! Phải chăng hai trăm năm đó cũng là nghiệp quên lãng của phận làm người *‘đã mang lấy nghiệp vào thân’* (Kiều, c. 3249)!

Trước bi ẩn lịch sử này, thử hỏi có lời nào của Đạm Tiên giúp ta nêu lên hai vấn nạn này :

- Kiều là gia sản văn hóa của dân Việt Nam và của nhân loại, phải chăng chỉ vì Nguyễn Du có công chọn được một truyện tình cảm xã hội của một tác giả người Tàu và đã chuyển được qua tiếng Việt một cách hết sức văn chương?
- Hay đã đến lúc chúng ta lại cần một « *lời mới làm đứt ruột* » để đọc lại Truyện Kiều và tiếp nhận được sự điệp tư tưởng của nhà văn hóa Nguyễn Du?

**Chữ Trời
trong
Đoạn Trường Tân Thanh**

Dựa vào chính từ ngữ chính xác được dùng : **Trời** hay chữ hán-việt **Thiên**, cũng như dựa vào một trong hai thành tố tương quan làm nền tảng cho yếu tính của con người tại thế, một bên là người và bên kia là *trời* (hoặc một thuộc tính của trời này mà cách gọi tên đổi thay tùy mức cảm nhận về mối tương giao đó, hoặc tùy hoàn cảnh làm xuất lộ một mối tương quan cá biệt), chúng tôi sắp xếp bản liệt kê sau đây :

A- Trời được nêu lên như một vật gì bao la làm khung cho vũ trụ, hoặc một hiện tượng thời tiết của vũ trụ thiên nhiên. **Trời** đây là đối tượng của nhận thức thường nghiệm

Cỏ non xanh tận chân trời (câu 41)

Tiếng mau sầm sập như trời đổ mưa (câu 484)

Chữ **Trời** này được dùng trong các câu : 140, 449, 546, 899, 910, 914, 1041, 1603, 1637, 1639, 1876, 2062, 2248, 2251, 2441, 2550, 2628, 2924, 2943, 3049.

B- Trời được dùng như tính từ, một đặc tính tự nhiên di nhiên, bẩm sinh (*inné*), hoặc vốn đã là như thế. Từ ngữ chuyên môn của triết học truyền thống gọi là tiên thiên hay tiên nghiệm (*a priori*).

Thông minh vốn sẵn tính trời (câu 29).

Xem các câu : 150, 494, 1065, 2239, 2922.

C- Trời còn chỉ về nhà vua, hàm ngụ một quyền lực tối thượng trong cuộc sống xã hội.

Năm mây, bỗng thấy chiếu trời (câu 2947).

D- Và **Trời** trong tương quan với con người để kết dệt nên cõi người ta. Có lúc *trời* xuất hiện như một tài năng theo dự phóng của Tài dựa trên nguyên tắc nhân quả; có lúc **Trời** là *trời* kia vượt trên khả năng vươn tới của con người, nhưng con người thấy cần để đặt nền cho tương quan chân thật của nhân tính.

"Trời xanh quen thói má hồng đánh ghen (câu 6).

Phủ phàng chi mấy Hoá công (câu 85)

Khuôn xanh biết có vòng tròn mà hay (câu 412)

Xưa nay nhân định thắng Thiên cũng nhiều (câu 420)

Ông Tơ gần quản chi nhau (câu 449)

Oan nầy còn một kêu trời, nhưng xa (câu 596)

Trời làm chi cực bấy Trời ! (câu 659)

Trăng già độc địa làm sao ! (câu 688)

Rủi may âu cũng sự Trời (câu 817)

Tiếng oan đã muốn vạch Trời kêu lên (câu 892)

Nàng rằng : "Trời thăm đất dày !" (câu 979)

Người dù muốn quyết, Trời nào đã cho ! (câu 998)

Túc nhân âu cũng có Trời ở trong (câu 1018)

Trên đầu có bóng Mặt trời rạng soi (câu 1030)

Mà xem Con Tạo xoay vần đến đâu (câu 1116)

Hoá nhi thật có nở lòng (câu 1129)

Nàng rằng : "Trời nhé có hay" (1179)

Chủ trương đành đã chị Hằng ở trong (câu 1340)

Bây giờ đất thấp, Trời cao (câu 1817)

Chúa Xuân đề tội cho mình cho hoa ! (câu 1946)

Không dung chưa dễ mà bay đường Trời (câu 2100)

Chứng minh có đất, có Trời (câu 2125)

Tài tình chi lắm, cho Trời đánh ghen (câu 2154)

Biết thần chạy chẳng khỏi Trời (câu 2163)

Đội Trời, đạp đất, ở đời (câu 2171)

Đạo Trời báo phục chửi ghê (câu 2309).

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Nàng rằng : "Lòng lộng *Trời* cao ! (câu 2381)
Đề đem gan óc, đền ghì *Trời* mây (câu 2416)
Chọc *Trời*, quấy nước, mặc dù (câu 2472).
Tâm lòng phó mặc trên *Trời*, dưới sông (câu 2634)
Trời làm chi đến lâu ngày càng thương (câu 2649)
Sư rằng : "Phúc họa đạo *Trời* (câu 2655)
Có *Trời* mà cũng có ta (câu 2657)
Bán mình đã động hiếu tâm đến *Trời* (câu 2684)
Khi nên, *Trời* cũng chiều người (câu 2689)
Duyên ta mà cũng phúc *Trời* chi không ! (câu 2694)
Tâm thành đã thấu đến *Trời* (câu 2717).
Hơn người trí dũng, nghiêng *Trời* uy linh (câu 2904)
Cõi trần mà lại thấy người *Cửu nguyên* (câu 3000)
Rằng : trong tác hợp *Cơ Trời* (câu 3063)
Dưới dày cỏ đất, trên cao có *Trời* (câu 33086)
Trời còn để có hôm nay (câu 3121)
Ngẫm hay muôn sự tại *Trời* (câu 3241)
Trời kia đã bắt làm người có thân (câu 3242)
Cũng đừng trách lẫn *Trời* gần, *Trời* xa (câu 3250)

E- Và âm hưởng của **Lời từ Trời** trong Mệnh như
Lời phủ nhận thế giới của Tài, cũng như tác động của
Trời là Duyên bất ngờ đến cứu độ để mở ra tương quan
Trời-Người là *Thiện-căn*, mà nhà của nó là *Tâm*

Tài liệu tham khảo

Tài liệu Việt ngữ

- Bùi Kỷ
Trần Trọng Kim
Dương Quảng Hàm
Đào Duy Anh
Đặng Trần Côn
Khuyết Danh
Lê Quý Đôn Toàn Tập
Lê Ngọc Trụ, Bửu Cầm
Lê Văn Hoè
Lê Văn Siêu
Lý Tế Xuyên
Một nhóm Giáo sư
Một số tác giả
Nguyễn Đăng Trúc
Nguyễn Khoa
Nguyễn Thạch Giang
- Hiệu chính và chú giải Truyện Thúy Kiều*,
bản in thứ tám, Tân Việt, Sài Gòn.
Việt Nam Văn Học Sử Yếu, Bộ Giáo dục, in
lần thứ 10, Sài Gòn 1968.
Việt Nam Văn Hoá Sử Cương, Quan Hải
Tùng thư, Huế 1938.
Khảo luận về Kim Vân Kiều, Quan Hải Tùng
thư, Huế 1943
Hiệu khảo, chú giải, xb. Văn Học, Hà Nội 1984
Chinh Phụ Ngâm Khúc, Đoàn Thị Điểm diễn
nôm, Văn Bình Tôn Thất Lương diễn giải, xb.
Tân Việt, Huế 1950
Đại Việt Sử lược, Nguyễn Gia Tường dịch, xb.
Thành phố Hồ Chí Minh, 1993
Khoa học Xã hội, Hà Nội xb, 1978.
Thư mục về Nguyễn Du, Sài Gòn, Bộ Giáo dục,
xb. 1965.
Nho giáo và Truyện Kiều, Đời Mới số 39,
1953.
Việt Nam Văn Minh Sử Cương, tái bản, Khởi
Hành, Đức quốc 1990.
Việt Điện U Linh Tập, bản dịch Lê Hữu Mục,
Sài Gòn 1962.
**Kỷ niệm đệ II bách chu niên thi hào Nguyễn
Du**, trong Văn Hoá Nguyệt San, số đặc biệt,
Sài Gòn 1965.
Lịch sử Văn học Việt Nam, Khoa học Xã hội
xb, Hà Nội, 1980.
Văn Hiến, Nền Tảng của Minh Triết, Định
Hướng xb, Reichstett, Pháp, 1996.
Khảo luận Đoạn Trường Tân Thanh, Khai
Trí, Sài Gòn 1960.
Truyện Kiều, Đại học và Trung học chuyên

Nguyễn Trãi Toàn Tập
Ôn Như Hầu

Phạm Quỳnh
Phan Huy Chú
Phan Bội Châu
Trần Thế Pháp

Trần Trọng Kim

Nho giáo
Trần Văn Đoàn

Viện Văn học

Vũ Đình Trác

Lão Tử Đạo Đức Kinh

Kinh Thư
Khổng cấp Trung Dung
Đại học

ngiệp, Hà Nội 1973

xb. Khoa học, Hà Nội 1976

Cung Oán Ngâm Khúc, dẫn giải, Văn Bính
Tôn Thất Lương, Huế 1950.

Truyện Kiều, trong Nam Phong, số 30, 1919
Lịch triều Hiến chương loại chí, 1821 tái bản.

Khổng Học Đăng, xb. Khai Trí 1973 Sài Gòn.

Lĩnh Nam Chích Quái, Vũ Quỳnh hiệu chính,
Lê Hữu Mục dịch, xb. Khai Trí, Sài Gòn 1960.

Việt Nam Sử lược, tái bản, Institut de l'Asie du
Sud-Est, Paris.

2 quyển, xb. Bộ Giáo dục, Sài Gòn 1971.

Bản thể và Bản chất của Việt triết, trong
Vietnamologia, số 2, Montréal 1996.

Kỷ niệm 200 năm ngày sinh Nguyễn Du, xb.
Khoa học Xã hội, Hà Nội 1971.

Triết học Nhân bản Nguyễn Du, xb. Hội Hữu,
California 1993.

Quốc văn chú giải, bản dịch của Hạo Nhiên
Nghiêm Toàn, xb. Khai trí, Sài Gòn 1970

Bộ Văn hoá Giáo dục Sài Gòn 1965.

Bộ Giáo dục, Sài Gòn 1972.

Bộ Giáo dục, Sài Gòn 1972.

Tài liệu ngoại ngữ

Alquié, Ferdinand
Aristote

Saint Augustin

Bachelard, Gaston

Bréhier, Emile

Brun, Jean

La nostalgie de l'être, Paris 1950

La Métaphysique, (commentaire de J. Tricot),
Nouvelle Ed. J. Vrin, 2 vol., Paris 1986.

Confessions, trad. A. Mandouze, Ed Seuil,
Paris 1982.

La dialectique de la durée, Paris 1936.

La terre et les rêveries du repos, Paris, 1948.

Histoire de la Philosophie, PUF, Paris, Nlle
éd, 1981.

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

Les Stoiciens, PUF, Paris, 1957.

L 'Europe Philosophe, 25 siècles de pensée

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

- Brunschvicg, Léon *occidentale*, Ed. Stock. 1988.
Le progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale, 2 vol., Paris, 1927.
- Burnet, John *L'Aurore de la philosophie grecque*, trad. Reymond, Paris, 1919.
- Canguilhem, Georges *La connaissance de la vie*, Paris 1952.
Chestov, Léon *Le pouvoir des clefs*, trad. B. de Schloezer, Paris 1928
- Childe Gordon *What happened in history*, Ed. Harmondsworth, 8^e Ed 1960.
Crayssac, René *Kim Van Kieu, le célèbre poème annamite de Nguyen Du*, Ed. Lê Van Tan, Ha Noi, 1926.
- Delacroix, Henri *Le Langage et la pensée*, Paris 1924.
Descartes, René *Oeuvres*, Ed. Adam, Tannery.
Diès, Auguste *La définition de l'être et la nature des idées dans le "Sophiste" de Platon*, 2e éd, Paris 1932.
- Dufrenne, Mike et Ricoeur Paul *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, Paris, 1947.
Eliade, Mircea *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949.
Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, Paris 1969.
- Eschyle *Oeuvres*, trad. Paul Mazon, Ed. Les Belles lettres.
- Gilson, Etienne *L'être et l'essence*, J. Vrin, 2^e éd, Paris 1987.
Goethe, *Faust*, trad. Gérard de Nerval, Ed Flammarion, Paris 1964.
Jean Wolfgang *Mythe et Métaphysique*, Paris, 1956.
Gusdorf Georges *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, 2vol. Paris 1939-1941.
Hegel, G.W. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris 1954.
- Heidegger, Martin *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Ed. Gallimard, Paris.
Kant et le problème de la métaphysique, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Ed Gallimard, Paris 1953.
Qu'appelle-t-on penser ? trad. A. Becker et G. Granel, PUF, Paris 1959.

- Hölderlin, Friedrich
Hyppolite, Jean
Jaspers, Karl
Kant, Emmanuel
Kierkegaard, Søren
Lévinas, Emmanuel
Mallarmé, Stéphane
Marx Karl,
Engels, Friedrich
Nietzsche
S. Friedrich
Parménide
Pascal, Blaise
*Les penseurs grecs
avant Socrate,
de Thalès de Milet à*
- Qu'appelle-t-on penser ?* trad. A. Becker et G. Granel, PUF, Paris 1959.
Introduction à la métaphysique, trad. G. Kahn, Et. Gallimard, Paris 1967.
Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris 1962.
Hymnes, Elégies et autres, trad. Guerne, Flammarion, Paris 1983.
Etudes sur Marx et Hegel, Paris 1955.
La situation spirituelle de notre époque, trad. Paris, Louvain 1952.
Nietzsche et le Christianisme, trad. Jean Hersch, Paris 1494
Critique de la raison pure, trad. Barni et Archambault. 2 vol. Paris 1934.
La philosophie de l'histoire, trad. Stéphanne Piobetta, Paris 1947.
Le concept d'angoisse, trad. P.H Tisseau, Paris 1935.
Riens philosophiques, trad. K. Ferlov et J. T. Gateau, Paris 1937.
Difficile Liberté, Ed. A. Michel, Paris 1963.
Le temps et l'autre, PUF, Paris 1983.
Divagations, Paris; s. d.
L'Idéologie allemande, trad. H. Auger et autres, Ed. sociales, Paris 1976
La naissance de la tragédie, trad. Geneviève Bianquis, Paris 1938.
Ainsi parlait Zarathoustra, trad. M. Betz, Paris 1936.
Le Gai Savoir, trad. A. Vialatte, Paris 1950.
La volonté de puissance, trad. G. Bianquis, 2 vol. Paris 1942.
Le Poème, présenté par Jean Beaufret, PUF, Paris 1955.
Pensées et opuscules, petite édition de L. Brunschvicg, lib. Hachette, Paris 1946.
trad. Jean Voilquin Flammarion, Paris 1964.

Tư Tưởng Nguyễn Du Trong truyện Kiều

Prodicos

Philosophes taoistes

Platon

Scheler, Max

Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu, trad.

Liou Kia-Hway, ed. Gallimard, Paris 1980.

Oeuvres, trad. E. Chambry, Les Belles lettres.

Nature et formes de la sympathie, trad. M.

Lefèbvre, Payot, Paris.

Le formalisme en éthique et l'éthique

matériale des valeurs, trad. M. de Gandillac,

Ed Gallimard, Paris 1955.

Essai sur la formation de la pensée grecque,

Paris 1934.

Schuhl, P.M

Sophocle

Oeuvres, trad. A. Dain et P. Mazon, 3 vol, coll. Belles Oeuvres.

Spénlé, Edouard

Novalis. Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne, Paris 1903.

Spengler, Oswald

Le déclin de L'occident, trad. M. Tazerout, 2 vol, Paris 1948.

Schopenhauer, Arthur

Du monde comme volonté et comme

représentation, trad. A. Burdeau, PUF, Paris 1966.

Teilhard de Chardin,
Pierre

Le phénomène humain, Ed, Seuil, Paris 1955.

Toynbee, Arnold

A Study of History, Ed. Oxfod University Press and, Thames and Hudson Ltd, London 1972.

Trần Đức Thảo

Phénoménologie et Matérialisme Dialectique, Ed. Gordon Breach Paris 1971.

Waelhens, A. de

Phénoménologie et Vérité, Paris 1953.

Wahl, Jean

Etudes Kierkégaardiennes, Paris 1938.

Walpola, Ruhaha

L'enseignement du Bouddha, du seuil, Paris 1961.

Whitehead, Alfred North

Symbolism, its Meaning and Effect, Cambridge 1929.

