

# Nguyễn Ước

## Triết học tôn giáo

- I. Các đối tượng thẩm tra
- II. Bản chất và vai trò của ngôn ngữ tôn giáo
- III. Vấn đề Thượng đế
- IV. Kinh nghiệm tôn giáo
- V. Phép lạ
- VI. Vấn đề cái ác
- VII. Vấn đề luân hành nhiều câu hỏi

### I. Các đối tượng thẩm tra

Nội dung cuốn sách đại cương này, như đã trình bày nơi chương *Dẫn nhập*, giới hạn trong các chủ đề liên quan tới triết học Tây phương. Do đó đối tượng thẩm tra của chương này cũng chỉ khoanh vòng trong các tôn giáo hữu thần Tây phương. Phần Đông phương xin được để dành và trình bày rải rác trong cuốn *Đại cương triết học Đông phương* cùng một tủ sách này.

Nói chung, trong tư tưởng Âu Mỹ, tôn giáo được hiểu như niềm tin hoặc sự tôn thờ đấng Thượng đế tạo dựng và bảo quản vũ trụ, trong đó có con người, hay các thần linh có khả năng làm thay đổi vận mệnh con người. Nó là một hệ thống đặc thù của đức tin và thờ phượng có tính tín ngưỡng và cũng là một vấn đề thuộc về lương tâm của mỗi người.

### Các vấn đề liên quan

Ở đây, triết học tôn giáo liên quan (the philosophy of religion) tới:

- a. *Ngôn ngữ tôn giáo*: Nói chung, ngôn từ được sử dụng trong kinh sách, luận văn, bài thuyết giảng và sinh hoạt tôn giáo có những đặc tính nào? Nói riêng, lời phát biểu tôn giáo với lối sử dụng từ ngữ cá biệt của nó có những ngụ ý nào? Nó ra sao và có thể chứng minh cái đúng cái sai của nó không?
- b. *Những tuyên bố mang tính siêu hình học*: Bao gồm nhiều chủ đề nhưng quan trọng hơn hết là vấn đề Thượng đế hiện hữu, thiện và ác, v.v. Bản tính của những luận cứ biện hộ cho các tuyên bố ấy là gì? Có thể chứng minh cơ sở của những luận cứ ấy là đúng hoặc sai không?

### Các đặc tính liên quan

Trong khi triển khai những điểm liên quan ấy, chúng ta sẽ cùng nhau đặc biệt quan tâm tới ba đặc tính và một hệ luận của tôn giáo. Chúng gồm có:

- a. *Kinh nghiệm tôn giáo*: Thế nào là kinh nghiệm tôn giáo? Nếu là trải nghiệm, nó xảy ra trong hoàn cảnh nào? Một khi đã chứng nghiệm, nó có thể sản sinh loại am hiểu nào?
- b. *Phép lạ*: Thế nào là phép lạ? Đặc biệt, có bao giờ có được bằng cứ thỏa đáng để chứng minh nó có quả thật đã xảy ra hay không?
- c. *Vấn đề cái ác*: Niềm tin vào đấng thiêng liêng, cách riêng Thượng đế, có tương hợp với sự hiện hữu của đau khổ và cái ác trong thế giới này không?
- d. *Thực tại và hậu vận của thế giới*: Đây là hệ luận. Dưới ánh sáng tôn giáo, có thể tìm thấy thực tại của thế giới ở đâu và rốt cuộc, thế giới sẽ đi về đâu?

## II. Bản chất và vai trò của ngôn ngữ tôn giáo

Cuộc sinh tồn của tôn giáo gần như được quyết định phần lớn qua cung cách truyền bá và hiệp thông bằng lời nói và chữ viết. Nếu phải mô tả một sự việc tôn giáo hoặc tổ chức cũng như sinh hoạt của một giáo hội, bạn không cần phải sử dụng ngôn ngữ chuyên biệt của tôn giáo. Ta hãy xem xét hai trường hợp dưới đây:

a. Đức thánh cha của Giáo hội Công giáo Vatican (thường gọi là giáo hoàng) là Giám mục giáo phận La Mã.

b. Đạo Do Thái triệt để cấm tín đồ ăn thịt heo.

Trong trường hợp thứ nhất, ngôn ngữ được sử dụng là đúng do bởi định nghĩa, vì về mặt căn bản lịch sử của Kitô giáo, giáo hoàng là tước hiệu dùng cho Giám mục thành La Mã.

Trong trường hợp thứ hai, có thể chứng minh lời phát biểu ấy là đúng bằng cách trưng dẫn kinh sách Do Thái giáo. Về mặt thực tế, nếu có một du khách vốn là tín đồ không tích cực của đạo Do Thái ăn bánh mì kẹp thịt ba rọi bên hông chợ Bến Thành Sài Gòn hoặc ăn bún bò giò heo trước cửa Thượng Tứ Huế thì các luật lệ tôn giáo và đạo đức liên quan tới sự cấm kỵ ấy vẫn có thật, dù chúng có bị vi phạm nhiều hay ít.

Trong chừng mực liên quan tới tôn giáo, với điều kiện các từ ngữ của nó được am hiểu và đồng thời có đủ chứng cứ hậu thuẫn cho mọi lời tuyên bố hiện hành, loại ngôn ngữ có tính mô tả ấy không gây ra vấn đề tổng quát nào. Bản thân người theo đạo vẫn sử dụng ngôn ngữ theo những cách thức bình thường và đa dạng. Họ có thể dùng nó để cầu nguyện, dâng lời cảm tạ, tổ chức hội thảo đạo đức, tuyên xưng đức tin, v.v. Cũng thế, với điều kiện các từ ngữ của nó được am hiểu, việc thể hiện ngôn ngữ ấy không gây ra vấn đề triết học đặc thù nào.

### Niềm tin tôn giáo

Lĩnh vực chính yếu mà ngôn ngữ tôn giáo gây ra các vấn đề triết học là siêu hình học với những phát biểu mang tính đức tin về những gì ở quá bên kia thế giới kinh nghiệm bình thường của không gian và thời gian. Có thể một số triết gia, đặc biệt người duy thực chứng luận lý, cụ thể là Câu lạc bộ Vienna, muốn bác bỏ siêu hình học vì họ xem nó vô nghĩa, và như thế, cùng với nó, họ muốn tiện thể vứt bỏ hầu hết những phát biểu về đức tin tôn giáo. Do đó, chúng ta nhất thiết phải thăm dò bản tính riêng biệt của các vấn đề tôn giáo và niềm tin.

### Hai loại câu hỏi

Có một cách phân biệt hướng vị riêng biệt của ngôn ngữ tôn giáo, đó là làm nổi bật sự khác biệt giữa hai câu hỏi "*như thế nào?*" của khoa học và "*tại sao?*" của tôn giáo.

Khoa học trả lời câu hỏi "*như thế nào?*" bằng cách giải thích các thành phần cá biệt của thế giới tương quan với nhau ra sao.

Còn tôn giáo thì đặt vấn đề "*tại sao?*" Nó không hỏi "thế giới hoạt động như thế nào?" mà hỏi rằng "tại sao thế giới lại hiện hữu?"

Đặc điểm của hai tiếng "*tại sao?*" là hỏi về ý nghĩa và cứu cánh. Và không người nào có thể trả lời câu hỏi ấy bằng cách chỉ dựa vào các sự kiện kinh nghiệm. John Wisdom (1904-1993), người từng là giáo sư triết tại Đại học Cambridge, Anh, từ năm 1952 tới 1968 và đồng thời tại các Đại học Virginia và Oregon, Hoa Kỳ, minh họa tình thế ấy bằng cách kể một câu chuyện như sau:

Có hai nhà thám hiểm cùng đi xuyên qua một khu rừng rậm. Đột nhiên họ bắt gặp một bãi đất trống giữa rừng, ở đó cỏ dại và hoa mọc chen nhau. Một người nói rằng hoa cỏ đẹp đến thế này tất phải có người làm vườn tới trông nom mảnh đất trống này. Người kia không chấp nhận ý kiến đó, cãi lại. Để thấy ai có lý, cả hai nhà thám hiểm chỉ còn biết ngồi xuống và chờ đợi. Nhưng chờ hoài chờ mãi vẫn không thấy xuất hiện người làm vườn nào dù cả hai đã cố sức dùng đủ mọi cách để dò cho ra ông ta.

Một người tiếp tục bác bỏ rằng chẳng có người làm vườn nào cả. Người kia tiếp tục khẳng định rằng phải có người làm vườn nhưng ông ta vô hình và chẳng thể nào dò thấu. Nhưng – và đây là điểm trung tâm

của luận cứ – làm thế nào bạn khẳng định có người làm vườn vô hình trong khi hoạt động của ông ta lại để ngỏ cho câu hỏi có ý tưởng rằng hoàn toàn chẳng có người làm vườn nào?

### **Nhìn chung mà thấy riêng**

Như đã được trình bày trước khi kể, câu chuyện này được dùng để cho thấy rằng một ý tưởng hay ho có thể lẫn át một ngàn phẩm tính đạt tiêu chuẩn. Nói cách khác, một khi mọi phẩm tính hiển nhiên của "người làm vườn có thể có" ấy bị loại trừ thì không tồn tại bất cứ ý nghĩa quan trọng nào cả. Nhưng câu chuyện đó cũng minh họa cho ý tưởng về một "cái nhìn cá biệt" vạn vật. Trong câu chuyện đó, cả hai nhà thám hiểm đều có ngay trước mắt họ một chứng cứ độc nhất và có sẵn, thế nhưng mỗi người lại chọn cho mình một cách thông giải khác nhau.

Chúng ta mỗi người đều có "cái nhìn cá biệt", và dưới ánh sáng của nó, chúng ta thông giải vạn vật. Người ta có thể lập luận rằng niềm tin tôn giáo chỉ là "cái nhìn cá biệt" ấy và là một cách sắp xếp những kinh nghiệm của chúng ta về thế giới. Như thế, cái đúng của niềm tin tôn giáo cũng không hơn và chẳng kém chút nào "cái nhìn cá biệt" của bất cứ ai khác, và mọi lập luận đều kết thúc với một câu nói của người nào đó rằng "Được thôi, nếu đó là cách mà bạn muốn nhìn nó..."

### **Các khía cạnh riêng tư của ngôn ngữ**

Trong cuốn *Religious Language* (Ngôn ngữ tôn giáo, 1957), giám mục Anh Ian Ramsey (1915-1972), giáo sư môn Triết học Tôn giáo Đại học Oxford, vạch rõ ra rằng trong những phát biểu tôn giáo có hai thành tố: (1) suy xét rạch ròi và (2) ràng buộc. Chúng không đơn giản là những ý kiến rời rạc, mà chúng chỉ dấu cho thấy một thái độ triệt để và quyết tâm đi theo một lối sống tương ứng. Do đó, dù bao gồm các biến cố nhưng so với chúng, ngôn ngữ tôn giáo phức tạp hơn rất nhiều. Ramsey đưa ra quan điểm cốt tủy rằng từ ngữ "Thượng đế" được dùng để mô tả một thực tại mà tín đồ muốn hiệp thông với nó. Nó không đơn giản chỉ là vấn đề suy tưởng, hay thường gọi theo lối kinh viện của thần học Công giáo là lý đoán.

Do đó, chúng ta có thể phân biệt giữa triết gia, kẻ khảo sát luận cứ biện hộ cho sự hiện hữu của Thượng đế bằng phương cách khách quan và vô tư, với tín đồ tôn giáo, kẻ dùng từ ngữ "Thượng đế" để diễn đạt cảm giác có tính định hướng, cứu cánh và ý nghĩa, đến với họ qua kinh nghiệm đạo đức và tôn giáo.

### **Đặc tính của ngôn ngữ tôn giáo**

Các luận cứ chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế có thể được xem là:

- a. Những cuộc thảo luận về cái gì đó có thể hoặc không thể hiện hữu;
- b. Những chỉ dấu cho thấy cái mà tín đồ tôn giáo có ý nói tới khi họ phát biểu về "Thượng đế".

Để giải thích tính cách khác biệt giữa ngôn ngữ tôn giáo với ngôn ngữ kinh nghiệm thông thường Ramsey dùng thuật ngữ các "*model*" và các "*qualifier*" trong tiếng Anh. "Model" nghĩa là kiểu mẫu; nó được dùng theo phép loại suy để gợi lên một hình ảnh tương tự. "Qualifier" thì phức tạp hơn. Cơ bản, nó là một từ hạn định, để chỉ mức độ thỏa đáng nhưng có tính cách xác định tiêu chuẩn. Nếu được dùng như tính từ – qualified – nó chỉ rõ phẩm tính của một danh từ đi kèm với nó. Nếu được dùng như danh từ, nó có ý nói tới một người, một nhóm hay một sự vật *đạt tiêu chuẩn* phẩm tính.

Như thế, ngôn ngữ tôn giáo thường đưa ra một hình ảnh với phẩm tính đi kèm, nhằm giúp cho con người trình bày một cách mạch lạc và tương đối khác với bất cứ cái gì khác. Thí dụ nếu gọi Thượng đế là một "nhà thiết kế", nó không hàm ý rằng tín hữu tôn giáo có sự am hiểu riêng tư nào đó về quá trình thiết kế do Thượng đế tiến hành, mà chỉ đơn thuần nói rằng hình ảnh của một người thiết kế nào đó thì rất gần với kinh nghiệm của tín hữu ấy về Thượng đế.

Ngược lại, trong khi đưa ra một "kiểu mẫu", thì điều quan trọng đối với tín hữu tôn giáo là đưa ra phẩm tính đạt tiêu chuẩn – thí dụ Thượng đế là đẳng "vô biên" thế này, hoặc đẳng "toàn hảo" thế nọ, hoặc là đẳng "tối cao" thế kia – do đó, kiểu mẫu ấy đạt tiêu chuẩn và khiến cho nó không bị hiểu sai lạc theo nghĩa đen.

Thế nhưng so với cách nói tương tự, bình thường và có tính so sánh của cảnh giới kinh nghiệm như "nhà giáo, kỹ sư của tâm hồn", hay "lương y như từ mẫu", hay "lòng mẹ bao la như biển Thái bình" hoặc "công cha như núi Thái sơn", thì lối nói của cảnh giới tôn giáo có tính trực tiếp và có hàm ý tuyệt đối: Thượng đế toàn năng, chí tôn, vô lượng, v.v. Hoặc trong Khai đề của kinh Koran: "Nhân danh Allah. Đấng Rất Mực Độ Lượng. Đấng Rất Mực Khoan Dung" (*Kinh Qur'an* – NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2000, trang 1).

### **Đúc kết thành ba điểm**

Ta có thể rút gọn những gì đã được trình bày ở trên theo một cách khác:

1. Ngôn ngữ tôn giáo đôi khi chỉ để diễn tả theo lối nói thông thường, thí dụ về tổ chức, phẩm trật và sinh hoạt tôn giáo.
2. Khi ngôn ngữ ấy dùng để phô diễn niềm tin, nó có thể là:
  - phương cách nhìn thế giới một cách cá biệt.
  - dựa trên sự ràng buộc riêng tư chứ không chỉ là vấn đề suy tưởng.
3. Vì không đơn giản chỉ là lời phát biểu về sự kiện để có thể kiểm tra chứng cứ nên ngôn ngữ tôn giáo "vô nghĩa" xét theo quan điểm của chủ nghĩa thực chứng luận lý. (Xem chương 3: Ngôn ngữ và luận lý học).

### **III. Vấn đề Thượng đế**

Cả ba lối nói (1) có hay không có Thượng đế; (2) không có Thượng đế; và (3) Thượng đế đã chết, cũng chỉ xoay quanh vấn đề Thượng đế. Lối nói thứ ba, ngoài tính cách phủ định, còn cho rằng Thượng đế chỉ là phóng chiếu những khái niệm và hi vọng của con người mà thôi.

Ở đây, chúng ta sẽ xem xét một số luận cứ có tính truyền thống nhằm biện hộ cho sự hiện hữu của Thượng đế cùng những vấn đề do tự thân chúng gây ra. Nhưng trước hết, có lẽ chúng ta nên có một ý tưởng khái quát và tạm thời về nội dung của từ ngữ "Thượng đế" để thuận tiện có điểm xuất phát cho cuộc thảo luận.

#### **Thượng đế là gì?**

Vì đối tượng của cuốn sách này, như đã đề cập rải rác nhiều lần, là triết học Tây phương, nên chúng ta sẽ chỉ bàn tới những khái niệm về Thượng đế của các tôn giáo hữu thần phương Tây như Do Thái giáo, Kitô giáo và đạo Hồi giáo (hoặc gọi theo lối hiện nay của một số cộng đoàn ở Việt Nam là đạo Islam).

Đối với các tôn giáo này, Thượng đế – dù với danh xưng Giê-hô-va, Thiên Chúa hoặc Allah – là đấng tạo hóa, đấng tối cao, vô biên và hằng sống, có cả thiêng tính lẫn nhân tính, rất mực độ lượng, rất mực khoan dung, ở với loài người và mỗi người khi có ai lâm cơn ngặt nghèo, v.v. Nói chung, Thượng đế được mô tả là đấng toàn năng, tạo ra vũ trụ từ hư không; ngài có thể làm bất cứ điều gì ngài muốn, và ngài rất nhân từ độ lượng trong mối quan hệ chung với toàn thể loài người và riêng với cá nhân mỗi người, đặc biệt với những kẻ tin vào ngài.

Dù được hình dung bằng những dạng thức như thế, tín hữu các tôn giáo ấy tin rằng Thượng đế ở bên ngoài, vượt lên trên và ở quá bên kia mọi diễn tả theo nghĩa đen một cách phàm trần. Và như thế, tuy theo ngôn ngữ bình thường và về ngữ pháp, Thượng đế mang tính nam giới – danh từ giống đực – như chữ He trong tiếng Anh và Il trong tiếng Pháp hoặc Ông Trời trong tiếng Việt. Nhưng đó chỉ là miêu tả một cách khái quát, không đòi buộc phải nghiêm ngặt về giới tính, nhất là từ lúc các phong trào đấu tranh cho quyền bình đẳng giới khiêu nại cách dùng chữ theo giống đực trong các bản dịch Kinh thánh Thiên chúa giáo vì họ muốn có một Thượng đế phi giới tính.

#### **Các thuyết hoặc chủ nghĩa liên hệ**

Liên quan tới vấn đề Thượng đế, trong lịch sử triết học Tây phương xuất hiện và lưu hành một số học thuyết với một số thuật ngữ được dùng làm danh xưng để nêu bật phần nào nội dung chủ trương của mình.

1. *Hữu thần chủ nghĩa* (theism), còn gọi là hữu thần thuyết, hữu thần luận, hữu thần giáo. Thuyết này chủ trương có một Thượng đế độc nhất vô nhị, tạo dựng và điều khiển vũ trụ; ngài đề ra các qui tắc, định luật và thưởng phạt công minh, v.v.
2. *Vô thần chủ nghĩa* (atheism), chủ trương một cách xác quyết rằng không có bất cứ Thượng đế nào cũng như không có bất cứ thần linh nào.
3. *Bất khả tri thuyết* (agnosticism) còn gọi là bất khả tri luận, nghĩa là không thể nào biết. Thuyết này có quan điểm rằng không có chứng cứ mang tính quyết định để có thể biết được Thượng đế có hiện hữu hay không, hoặc không thể dùng lý trí để biết Thượng đế.
4. *Phiếm thần thuyết* (pantheism). Thuyết này đồng hóa Thượng đế với vũ trụ vật lý. Mọi sự đều là Thượng đế. (1) Thế giới và Thượng đế là một: vạn vật nhất thể; (2) hoặc như Spinoza, chỉ một mình Thượng đế có thật còn thế giới xuất xứ từ Thượng đế thì cùng một bản thể với ngài; (3) hoặc như đôi bạn Paul H. Holbach (1723-1789) và Denis Diderot (1713-1784) trong nhóm Bách Khoa Pháp, chỉ có thế giới là thật còn Thượng đế là tổng số của vạn vật cộng lại.
5. *Bán phiếm thần thuyết* (panentheism) còn gọi là thuyết phiếm tại thần. Người theo thuyết này tin rằng Thượng đế ở bên trong mọi sự nhưng không là tất cả, nghĩa là không bị đồng hóa với thế giới vật lý. Dù có một số nhà thần học sử dụng danh xưng này, hầu hết các thông giải của nó đều bao hàm ý tưởng về Thượng đế "nội tại" vì nếu ngài vô biên thì quả thật không cái gì có thể ở bên ngoài ngài. Do đó, thuyết này gần với thuyết phiếm thần.
6. *Thần luận* (deism). Thuyết này tin rằng có sự hiện hữu của Thượng đế, đấng tối cao tạo dựng vũ trụ. Ngài là nhà thiết kế vũ trụ nhưng "ngoại tại", không can thiệp vào vũ trụ, nghĩa là không ở bên trong nó. Danh xưng này được dùng chủ yếu bởi phong trào trí thức trong hai thế kỷ 17 và 18 ở Âu Mỹ. Trên cơ sở lý trí, họ chấp nhận có sự hiện hữu của một đấng tạo hóa nhưng không tin rằng có một Thượng đế siêu nhiên, tương tác với loài người.

### **Nói thêm về hữu thần thuyết**

Hầu hết người Việt bình thường đều cảm thấy chạnh lòng ít nhiều khi bị ai đó bảo mình là kẻ vô thần vì dường như trong thâm tâm ai cũng tin có Thượng đế, thường được gọi là Ông Trời. Tuy nhiên có nhiều kiểu mẫu Thượng đế khác nhau, tùy vào nội hàm của từ ngữ Thượng đế mà mỗi người sử dụng. Do đó, có lẽ không vô ích khi trình bày thêm đôi chút về hữu thần thuyết.

Hữu thần thuyết (theism) độc quyền niềm tin rằng có một Thượng đế độc nhất, một hữu thể có nhân cách với mọi đặc tính đều hoàn hảo (toàn năng, toàn tri, toàn thiện, chí công, v.v.). *Ngài là đấng tạo hóa và bảo quản thế giới, được biểu thị trong thế giới, nhưng hiện hữu hoàn toàn tách biệt với thế giới. Ngài là đối tượng duy nhất và thích đáng để loài người thờ phượng và tuân phục.*

Thí dụ trong Kitô giáo, người ta thấy có sự tôn thờ những vị thánh khác nhưng quả thật, chỉ có Thiên Chúa là đấng độc nhất sở hữu quyền lực tối thượng và được thờ phượng tối hậu. Tín đồ dâng lời nguyện lên các vị thánh khác, kể cả Đức mẹ Maria, như những trung gian bào chữa và cầu xin Thượng đế thương xót mình, với niềm tin rằng vì họ là những vị thánh dày công trạng và đang "sống bên cạnh" Thiên Chúa trên thiên đàng, nên lời cầu bầu của họ rất có trọng lượng trước mặt ngài.

Nếu các vị thánh ấy có quyền năng nào, thì đó chỉ là quyền năng phát xuất từ Thiên Chúa và họ đứng ở vị trí trung chuyển. Khái niệm ấy được thể hiện rõ nét trong kinh nguyện của người Công giáo. Khi thỉnh cầu Thiên Chúa thì họ đọc "Thương xót chúng tôi"; còn khi thỉnh cầu chư thánh thì họ đọc "Cầu cho chúng tôi".

Quan điểm về Thượng đế ấy của hữu thần thuyết không được một số thuyết khác, cũng tôn thờ thần linh, chấp nhận.

1. Đa thần thuyết (polytheism) tuyên bố rằng có nhiều thần linh. Thuyết này không công nhận chỉ có một Thượng đế độc nhất theo như chủ trương của thuyết độc thần (monotheism) trong các tôn giáo phương Tây.

2. Một số truyền thống triết học xem quan điểm Thượng đế như một hữu thể có nhân cách (personal being) của hữu thần thuyết là thuyết thiên nhân đồng hình hay chủ nghĩa nhân hình (anthropomorphism). Họ cho rằng Thượng đế là một hữu thể tuyệt đối và phi nhân cách (absolute and impersonal being).

3. Người theo phiếm thần thuyết (pantheism), như đã nói ở trên, không chấp nhận quan điểm của hữu thần thuyết về một Thượng đế tách biệt với thế giới. Họ đồng hóa Thượng đế với thế giới.

4. Người theo thuyết Thần luận (deism) không chấp nhận quan điểm của hữu thần thuyết về một Thượng đế tương tác với thế giới. Họ qui cho Thượng đế vai trò quyết định trong việc làm phát sinh thế giới, nhưng ngài không tiếp tục bảo quản thế giới. Nhân vật tiêu biểu cho quan điểm này là nhà bác học Isaac Newton.

5. Người theo thuyết vô thần (atheism), như đã nói ở trên, phủ định sự hiện hữu của bất cứ hữu thể thiêng liêng nào.

6. Người theo thuyết bất khả tri (agnosticism) để lơ lửng lời phán quyết quan điểm của hữu thần thuyết về vấn đề Thượng đế. Họ không bảo đó là đúng, cũng chẳng bảo là không đúng.

Trong các thuyết mang tính cứu cánh luận, vũ trụ luận, bản thể luận và đạo đức học, v.v. ta bắt gặp nhiều luận cứ bao hàm dự tính kiến lập hữu thần thuyết. Tuy thế, chỉ tới thế kỷ 19, hữu thần thuyết và thần luận mới sở hữu các định nghĩa khác nhau về Thượng đế như hiện nay. Khi thuật ngữ hữu thần thuyết (theism) lần đầu tiên được đưa vào sử dụng trong triết học qua Ralph Cudworth (1617-1688), một trong những người theo Plato (Platonist) của Đại học Cambridge, Anh, nó được định nghĩa giống với cái ngày nay ta gọi là thần luận (deism).

Tới Kant, lại có các định nghĩa khác. Trong cuốn *Critique of Pure Reason* (Phê bình lý trí thuần túy, 1781, A631 và B659) của mình, ông phân biệt thần luận là thần học siêu nghiệm (transcendental theology), cái cho rằng tri thức về hữu thể có tính căn nguyên ấy chỉ đến qua lý trí thuần túy, với hữu thần thuyết là cái cho rằng tri thức về hữu thể ấy cũng có thể đến bằng các khái niệm mượn từ tự nhiên.

### **Phân chia của Kant**

Cũng trong cuốn sách vừa kể, ở đoạn A590-591, Kant lập luận rằng có thể chia các luận cứ về sự hiện hữu của Thượng đế thành ba kiểu khác nhau:

1. Chỉ dựa trên lý trí mà thôi, tức là luận cứ mang tính bản thể luận (ontology);
2. Dựa trên sự hiện hữu của thế giới như một sự kiện tổng quát, tức là luận cứ mang tính vũ trụ luận (cosmology);
3. Dựa trên các đặc tính đặc thù của thế giới, tức là luận cứ mang tính cứu cánh luận (teleology).

Kant phê bình rất ráo cả ba kiểu luận cứ ấy và giới thiệu một kiểu thứ tư, đó là luận cứ mang tính đạo đức (moral argument).

### **1. Luận cứ bản thể luận**

Bản thể luận, còn gọi là hữu thể luận (ontology) là một thuyết triết học, đúng hơn là siêu hình học, ứng xử với bản tính của thực tại. Về sự hiện hữu của Thượng đế, luận cứ mang tính bản thể luận không đặt cơ sở trên sự quan sát thế giới hoặc trên bất cứ hình thức chứng cứ ngoại tại nào; nó chỉ dựa trên định nghĩa đặc thù về ý nghĩa của "Thượng đế".

Nói cách khác, lời phát biểu chắc nịch của luận cứ ấy là: "Nếu bạn hiểu Thượng đế là gì, bạn sẽ biết rằng ngài chắc chắn hiện hữu". Luận cứ được các triết gia quan tâm đến vì tự thân nó gây nên các vấn nạn về ngôn ngữ và siêu hình học, áp dụng vào các chủ đề khác với niềm tin tôn giáo.

Người đưa ra luận cứ bản thể luận là Anselm (1033-1109), Tổng giám mục Địa phận Canterbury (Anh), trong các chương mở đầu cuốn sách của ông xuất bản khoảng năm 1.080, *Proslogium sive fides quarens intellectum* (Phi lộ hay đức tin tìm kiếm lý trí), thường được gọi tắt là *Proslogion* (Lời phi lộ). Anselm nói rõ ràng rằng ông không đề ra luận cứ để có thể tin vào Thượng đế, nhưng chính đức tin của ông đưa ông tới việc am hiểu theo phương cách đặc thù ấy – một phương cách dẫn ông tới kết luận rằng *Thượng đế phải hiện hữu*. Có thể tóm tắt các ý tưởng của Anselm trong câu: "*Không phải am hiểu để được tin, mà là tin để được am hiểu*".

Kinh nghiệm tôn giáo khiến Anselm phát biểu rằng Thượng đế là *aliquit quo nihil maius cogitari possit*: hữu thể có thật nhất, mà không có cái gì lớn hơn có thể nghĩ tưởng nổi. Mệnh đề này không có nghĩa một cái gì đó chỉ xảy ra về mặt vật lý lớn hơn, tốt hơn bất cứ cái gì khác – nó là ý tưởng về "đấng toàn hảo" hoặc "đấng tuyệt đối", cái có thật nhất (*ens reallissimum*).

Trong chương hai của cuốn *Proslogion*, luận cứ ấy được trình bày theo hình thức lời cầu nguyện. Dưới đây, chúng tôi mượn một đoạn dịch từ tiếng La-tin, của Lê Tôn Nghiêm, cố linh mục và nguyên giáo sư triết các Đại học ở Miền nam Việt Nam trước 30.4.1975, được trích lại trong cuốn sách của ông, do Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, năm 2001, có nhan đề *Lịch sử Triết học Tây phương*, cuốn III, tt. 125-127.

"Lạy Chúa, con phải thú nhận rằng Ngài đã sáng tạo trong con một hình ảnh là hình ảnh của chính Ngài, để mỗi khi nhớ tới Ngài là con phải suy nghĩ và yêu mến Ngài.

"Đó là điều con phải đa tạ Ngài.

"Nhưng than ôi! Hình ảnh ấy đã bị phai mờ đi vì những cọ xát của tội lỗi, đến nỗi đã trở thành đen tối vì hơi khói của tội lỗi. Như thế, hình ảnh ấy sẽ không thể thực hiện được mục đích của nó nữa, nếu Ngài không cải thiện và hồi phục cho nó.

"Lạy Chúa, con không thể tiến sâu vào sự cao siêu của Ngài nữa, vì con không thể đem trí khôn bé bỏng của con so sánh với sự cao siêu ấy. Tuy nhiên, con vẫn ước vọng rằng làm sao tùy khả năng mình thông hiểu được chân lý của Ngài – một chân lý mà tâm hồn con tin tưởng và mến yêu. *Vì con không đủ am hiểu để mà tin, ngược lại, con tin để cho con được am hiểu; vì con nghĩ rằng nếu không tin con sẽ không am hiểu gì cả...*

"Vậy, lạy Chúa, Ngài là kẻ ban bố sự thông hiểu đức tin, xin hãy tùy lượng làm cho con am hiểu được Ngài hiện hữu như thế nào theo điều chúng con tin.

"Thế thì, chúng con tin rằng '*Ngài hiện hữu như một cái gì mà không một cái gì lớn hơn có thể quan niệm được*'.

"Một bản tính như thế có thể không hiện hữu được như một kẻ điên rồ nào đó nói thảm rằng không có Thiên Chúa không?

"Nhưng chắc chắn rằng một khi nghe con nói: 'Một cái gì mà không thể quan niệm cái gì lớn hơn nó' thì một người điên rồ tới đâu cũng hiểu được. Và điều họ am hiểu thì ở trong trí khôn của họ, mặc dù họ không hiểu rằng điều đó hiện hữu; vì có một đối tượng trong đầu óc là một việc khác. Không khác gì một họa sĩ khi còn ấp ủ sáng tác của mình thì họ mang nó trong đầu óc, nhưng họ chưa am hiểu được sự hiện hữu của sáng tác mà họ chưa thực hiện ra. Nhưng một khi đã họa xong họa phẩm thì họ vừa có bức họa ấy trong đầu óc vừa am hiểu được sự hiện hữu của sáng tác mà họ vừa thực hiện xong.

"Vậy thì người điên rồ cũng thế, phải chấp nhận rằng ít ra trong trí óc cũng có một cái gì mà người ta không thể quan niệm được một cái gì lớn hơn nó vì một khi nghe được điều đó lập tức họ am hiểu, mà bất cứ cái gì am hiểu đều ở trong trí óc. Nhưng chắc chắn rằng cái gì mà không còn cái gì lớn hơn nó có thể quan niệm được thì không chỉ hiện hữu trong trí khôn. Thực vậy, *nếu cái đó chỉ hiện hữu trong trí khôn mà thôi thì người ta có thể quan niệm nó cũng hiện hữu trong thực tại nữa*.

"Như thế có lý hơn.

"Nếu vậy, cái gì mà không thể quan niệm cái gì lớn hơn nó chỉ hiện hữu trong trí khôn là một điều không thể.

"Nói tóm lại, một cách bất khả nghi phải có một cái gì mà người ta không thể quan niệm được một cái lớn hơn nó; nó phải vừa hiện hữu trong trí khôn vừa hiện hữu trong thực tại..."

### Lời phê bình và bị phê bình của Kant

Trong *Critique of Pure Reason* (Phê bình lý trí thuần túy), cuốn sách có nội dung đáp trả quan điểm của Descartes, Kant đưa ra lời phê bình khúc chiết nhất lập luận vừa kể của Anselm. Trong khi diễn tả lại lập luận của vị tổng giám mục ấy, Kant quả quyết rằng không thể nào có một tam giác mà không có ba cạnh và ba góc, và cũng một cách như thế, không thể nào có Thượng đế mà không có sự hiện hữu tất yếu của ngài. Có thể trình bày luận cứ của Kant theo thứ tự như sau:

- a. Nếu bạn có một tam giác;
- b. Thế thì nó phải có ba góc – nghĩa là thật mâu thuẫn khi có một tam giác không có ba góc;
- c. Nhưng nếu bạn không có tam giác ấy, bạn cũng chẳng có ba góc hoặc ba cạnh.

Cũng một cách như thế, Kant lập luận rằng:

- a. Nếu bạn chấp nhận Thượng đế, thế thì theo luận lý, bạn chấp nhận sự hiện hữu tất yếu của ngài;
- b. *Nhưng bạn không bị buộc phải chấp nhận Thượng đế.*

Để đánh giá sức mạnh của luận cứ đó của Kant, ta cần nhớ rằng triết gia người Đức ấy đã phân loại hết thảy các lời phát biểu thành hai phạm trù: phân tích và tổng hợp (xem chương Dẫn nhập):

1. Lời phát biểu có tính phân tích, đúng do bởi định nghĩa;
2. Lời phát biểu có tính tổng hợp, chỉ được chứng minh là đúng hoặc sai bằng cách viện dẫn kinh nghiệm.

Đối với Kant, các lời phát biểu về hiện hữu đều có tính tổng hợp, trong khi các định nghĩa đều có tính phân tích. Do đó, các cạnh và các góc của hình tam giác là điều bắt buộc vì chúng là thành phần của định nghĩa một tam giác. *Nhưng như thế chẳng nói gì tới sự hiện hữu thật sự của một tam giác* – đối với Kant, sự tất yếu không phải là đặc điểm của thế giới này, nó chỉ thuộc về luận lý và định nghĩa.

Cũng vẫn ý tưởng ấy, Kant diễn tả nó bằng một cách khác. Ông nói rằng sự hiện hữu không phải là một vị ngữ, hoặc một thuộc tính (predicate). Nói cách khác, *nếu bạn diễn tả cái gì đó là trọn vẹn thì bạn không cần phải cộng thêm cái gì nữa vào sự diễn tả đó* bằng cách nói rằng "và nó có sự hiện hữu". Hiện hữu không là một phẩm tính cộng thêm vào – ta chỉ có một cách duy nhất thôi, đó là nói rằng hiện hữu tự thân nó (thing itself) với mọi phẩm tính có sẵn của nó.

Lập luận của Kant mãi tới thời điểm 180 năm sau mới gặp lời phê bình. Trong tạp chí triết học *Philosophy Review*, số tháng Giêng năm 1960, triết gia người Mỹ Norman Malcolm (1911-1960), giáo sư Đại học Cornell, New York, đã vạch ra rằng luận cứ ấy của Kant thất bại về một khía cạnh quan trọng. Rằng bạn có thể hoặc không thể có một tam giác, nhưng xét theo định nghĩa của Anselm, bạn chỉ đơn giản là không thể không có Thượng đế, và như thế, cả hai tình huống ấy hoàn toàn không tương đương nhau nên ta không thể đem chúng ra so sánh với nhau.

### Gaunilo phê bình Anselm

Thế thì đối với Anselm, Thượng đế là một khái niệm "độc nhất". Đây là cái lý ra ông phải làm sáng tỏ sớm hơn, trong ánh sáng của lời phê bình có xuất xứ từ Gaunilo. Vị tu sĩ Kitô giáo cùng thời với Anselm nhưng sống ở Marmoutier (Pháp) ấy nêu lên ý tưởng về một hải đảo hoàn hảo và ông tuyên bố rằng nếu lập luận của Anselm đúng, thế thì hải đảo hoàn hảo ấy cũng phải hiện hữu.

Anselm bác bỏ ý tưởng đó. Một hải đảo là sự vật hữu hạn và lúc nào bạn cũng có thể tưởng tượng ra một hải đảo khác tốt hơn và tốt hơn nữa. Còn Anselmo thì cho rằng "một hiện hữu như một cái mà không có cái gì lớn hơn có thể quan niệm được" là duy nhất. Nếu cái đó có thể bị quan niệm là phi-hiện-hữu (non-existent) thì nó cũng có thể bị quan niệm là có bắt đầu và có kết thúc, nhưng thế thì nó không phải là cái lớn lao nhất không thể quan niệm được.

## Không thể không hiện hữu

Trong chương 3 của cuốn *Proslogion*, Anselm đưa ra một lối giải thích khác cho luận cứ đó:

"Cái không thể quan niệm được là không hiện hữu... là lớn lao hơn cái có thể bị quan niệm là không hiện hữu. Như thế, nếu cái lớn lao hơn không thể quan niệm được ấy có thể bị quan niệm là không hiện hữu thì chính cái lớn lao hơn không thể quan niệm được ấy không phải là cái lớn lao hơn không thể quan niệm được. Nhưng như thế là mâu thuẫn. Thế thì, quả thật có hiện hữu cái lớn lao hơn không thể quan niệm được – và quả thật nó không thể thậm chí quan niệm được là không hiện hữu."

Nói cách khác, Anselm quả quyết rằng hiện hữu là thành phần tất yếu của ý tưởng về Thượng đế. Nhưng ông rướn thêm một bước nữa. Trong chương 4 của cuốn *Proslogion*, ông đặt vấn đề – như đã đề cập trong đoạn văn dịch vừa rồi của Lê Tôn Nghiêm – làm thế nào người điên rồ lại có thể tuyên bố rằng Thượng đế không hiện hữu; và ông kết luận rằng:

"Vì chúng ta nghĩ tới một sự vật, theo nghĩa này khi chúng ta nghĩ tới một từ ngữ xác định ý nghĩa cho nó, và theo nghĩa nọ khi chúng ta am hiểu chính bản thân sự vật ấy. Như thế, theo nghĩa thứ nhất, Thiên Chúa có thể bị quan niệm là phi-hiện-hữu, nhưng theo nghĩa thứ hai thì điều đó hoàn toàn bất khả thi. Vì không người nào am hiểu Thiên Chúa là gì lại có thể nghĩ rằng Thiên Chúa không hiện hữu... Vì Thiên Chúa là cái không cái gì lớn hơn có thể quan niệm được, và bất cứ ai am hiểu điều ấy một cách chính đáng thì phải am hiểu rằng Ngài hiện hữu theo cách Ngài không thể phi-hiện-hữu thậm chí trong ý nghĩ. Do đó, hẳn, kẻ am hiểu rằng Thiên Chúa hiện hữu như thế, không thể quan niệm Ngài là phi-hiện-hữu."

Theo Anselm, không thể quan niệm Thượng đế như một đối tượng chung với các đối tượng khác. Từ ngữ "Thượng đế" không được dùng như một danh xưng cho một cái gì đó. Thật thế, nếu thượng đế là một đối tượng, lúc đó việc thờ phượng ngài sẽ mang tính chất bái lạy ngẫu tượng. Như thế, Anselm hiểu ra sao qua việc nói tới Thượng đế là "cái không cái gì lớn hơn có thể quan niệm được"?

## Đấng lập nên cái thiện

Trong một tác phẩm khác của mình, cũng xuất bản khoảng năm 1.080, *Monologium de Divinitatis essentia sive exemplum de ratinoe fidei* (Độc thoại về yếu tính của Thiên Chúa hay một thí dụ về lý do của tín ngưỡng), thường được gọi tắt là *Monologion*, Anselm nói tới các cấp độ của cái thiện và sự toàn hảo trên thế giới này, và rằng phải có cái gì đó lập nên sự toàn hảo, cái được ông gọi là "Thiên Chúa", đấng gây nên cái thiện ở trong mọi cái khác.

Ý kiến về các cấp độ của sự toàn hảo này không mới. Gần 1.400 năm trước Anselm, Aristotle đã dùng ý tưởng ấy trong cuốn *De Philosophia* (Bàn về triết học), và nó cũng liên quan mật thiết tới ý tưởng của Plato về các hình thái. Ý tưởng của Anselm về Thượng đế đi gần với ý tưởng của Plato về "hình thái của cái thiện".

Qua quá trình thăm dò lập trường của Anselm, ta cũng nhận thấy thăm dò vài quan điểm triết học khác. Và đó là lý do tại sao luận cứ của vị tổng giám mục ấy được trình bày khá dài, so với các luận cứ khác được đề cập trong sách này.

## Sai lầm hạng mục

Ngày khai trường, bạn bước vào một phòng đầy học sinh. Trước đó, ông hiệu trưởng đã nói cho bạn biết đây là "Lớp 12C". Thế thì lớp học ấy ở đâu?

a. Bạn lần lượt hỏi từng em học sinh; mỗi em chỉ cho bạn biết họ và tên của nó.

b. Từ đó, bạn kết luận rằng "Lớp 12C" không hiện hữu.

Đó là cái được gọi là *sai lầm hạng mục* (category mistake). Lớp 12C có thật, gồm các học sinh, nhưng không hiện hữu cái gì đó được gọi là "Lớp 12C", cái cũng không là cái gì khác với một học sinh cá biệt (xin xem đoạn nói tới "Sai lầm hạng mục", được trình bày chi tiết trong phần nói tới cuốn *The Concept of Mind* của Gilbert Ryle).

Mặc dù tương đối khác, bạn có thể quan niệm "câu học sinh toàn hảo" cũng theo cách y như thế. Tuy toàn hảo là phẩm tính có thể có của cá nhân một em học sinh nào đó, nhưng bạn lúc nào cũng có thể

tưởng tượng rằng "cậu học sinh toàn hảo" là tốt hơn em đó một tí. "Cậu học sinh toàn hảo" hiện hữu trong một hạng mục khác với cá nhân em học sinh ấy. "Cậu học sinh toàn hảo" không bao giờ xuất hiện trong lớp học tuy toàn hảo là phẩm tính có thể có của cá nhân các em học sinh vì bạn luôn luôn tưởng tượng ra một học sinh tốt hơn. Nhưng nếu bạn không có ý tưởng về "cậu học sinh toàn hảo" giống như thế nào thì bạn không biết dựa vào đâu để có thể đánh giá học sinh này với học sinh kia. "Cậu học sinh toàn hảo" có thể được xem như một khái niệm tất yếu để tạo ra ý nghĩa nào đó trong việc xếp hạng các em học sinh trong lớp theo một bảng vị thứ nào đó.

### **Đôi chiều để đánh giá**

Có thể một số người cho rằng việc sắp xếp học sinh theo thứ hạng để khen thưởng là sai lầm, "thất nhân tâm", "phi thực tế" và vì thế "phản giáo dục". Họ lập luận rằng "cậu học sinh toàn hảo" là một ý tưởng nguy hiểm vì mọi học sinh đều tốt theo cách riêng của mỗi em. Người phản bác thì nói rằng nếu ta gỡ bỏ các lý tưởng thì làm thế nào ta có thể tiếp cận cái nào đó? Cũng thế, "cái hơn cái lớn hơn không thể quan niệm được" là cái tuyệt đối, và nó làm cho chúng ta có khả năng đối chiếu và đánh giá các sự vật.

Lớp học của các học sinh ấy có thể minh họa cho một vấn đề thứ hai: một từ ngữ có tính so sánh hay có tính tốt bậc không phải là một phẩm tính; nó chỉ để cho thấy mối tương quan giữa cái này với cái nọ.

Nói rằng học sinh A cao nhất lớp, không phải có ý nói tới một phẩm tính cố định mà học sinh đặc thù ấy có, nhưng chỉ vồn vện là cách so sánh về kích thước. Bạn không loại trừ ý tưởng "cậu học sinh cao nhất lớp" bằng cách hớt bớt. Nếu bị bạn "hớt bớt", em học sinh ấy có thể bị xuống thứ hạng, nhưng lập tức có ngay một em học sinh khác hội đủ tiêu chuẩn để làm "đứa cao nhất lớp". Còn nữa, em học sinh mới lên thứ hạng cao nhất ấy không cao thêm chút nào do bởi trước đó nó là đứa cao nhất thứ hai! Như thế, không có sự cộng thêm vào chiều cao mà chỉ có mối tương quan mới giữa các em.

Vậy, ta thấy rằng:

- a. "Cái toàn hảo..." là một hạng mục khác với các sự vật cá thể;
- b. "Cái toàn hảo...", một cách đơn giản, không là tốt đỉnh của một chuỗi các sự vật cá thể.

### **Thượng đế và ý tưởng "cái hang"**

Đối với Anselm, Thượng đế không là một đối tượng, vì thế ngài không "hiện hữu" theo cách hiện hữu của các đối tượng khác. Ý tưởng của Anselm về Thượng đế nảy sinh từ nhận thức của ông về các cấp độ của cái thiện trong thế giới này.

Điều ấy giống với ý tưởng "cái hang" của Plato, đã được chúng ta xem xét trong chương 2. Cái được các tù nhân trong hang đó xem là thực tại, trong thực tế chỉ là một chuỗi các chiếc bóng được ánh lửa sau lưng họ hắt lên bức vách trước mặt họ. Người khôn ngoan, dù không thể nào thấy trực tiếp nguồn ánh sáng đó, vẫn biết rằng ở quá bên kia lối vào hang có hiện hữu hình thái của cái thiện.

Có thể nói lập luận của Anselm có điều gì đó giống như thế. Đối với ông, "cái lớn lao nhất" là một trực giác – một cái gì đó được xem là tất yếu một khi các giá trị kém hơn được thừa nhận như là sự hiện hữu hình bóng của cái gì đó lớn lao hơn.

### **Phải hiện hữu một đức tin**

Lỗi tiếp cận ấy của luận cứ bản thể luận được Iris Murdoch (1919-1999) sử dụng. Bà là tiểu thuyết gia và triết gia của Đại học Oxford, nổi tiếng với cuốn *Metaphysics as Guide to Morals* (Siêu hình học như kẻ hướng dẫn về đạo đức, 1992). Bà cho rằng chỉ có thể đưa ra luận cứ về sự hiện hữu tất yếu trong ngữ cảnh quan điểm mang bản sắc Plato và các cấp độ của thực tại. Bà vạch cho thấy rằng cái mà chúng cố làm thì không những chỉ hợp luận lý mà còn là cái gì đó chỉ tới một thực tại tâm linh vượt quá bất cứ ý tưởng hữu hạn nào về Thượng đế. Nó cũng là cái gì đó đi quá bên kia các tôn giáo cá biệt.

"Một 'niềm tin' tôn giáo mang tính tối hậu phải hiện hữu, cho dù hết thảy các 'tôn giáo' có sắp tan biến như mù sương buổi sớm thì sự tất yếu của đức hạnh và thực tại của cái thiện sẽ vẫn tồn tại. Đây là cái được 'bằng chứng bản thể luận' cổ sức chứng minh dưới dạng một công thức duy nhất." (trang 427)

Và Murdoch cho rằng cái đó là phần thiết yếu trong sự am hiểu của chúng ta về cuộc sống:

"Cái là toàn hảo phải hiện hữu, nghĩa là, cái được chúng ta quan niệm là sự thiện và sự hoàn hảo, cái 'đối tượng' của các tư tưởng xuất sắc nhất của chúng ta; nó phải là cái gì đó có thật, thật một cách đặc biệt và thật nhất, không như một thực tại ngẫu nhiên và tình cờ, mà như một cái gì đó có tính nền tảng, cốt tủy và tất yếu. Nó là cái được trải nghiệm là thật nhất trong cuộc đời của chúng ta, được nối kết với một giá trị vốn tiếp tục chỉ tới sâu xa hơn. Chính ý thức của chúng ta về thất bại là cội nguồn của tri thức. Chúng ta liên tục ở trong quá trình nhận ra sự giả mạo của 'sự thiện' của mình, và tính chất không quan trọng của cái chúng ta cứ tưởng là quan trọng. Nghệ thuật vĩ đại dạy cho biết ý nghĩa của thực tại, và hành động sống, hành động yêu thương cũng làm điều y như thế". (t. 430)

### **Tóm kết một cách khác**

Tới đây, thiết nghĩ cũng đã khá dài và cũng thích đáng để tổng kết những gì đã trình bày ở trên bằng ba điểm, dưới một dạng khác:

1. Nếu chúng ta quan niệm một cách đơn giản luận cứ mang tính bản thể luận dưới dạng "hiện hữu như một vị ngữ", lúc đó Kant có lẽ đúng và Aristotle sai – vì nói rằng cái gì đó "hiện hữu" thì hoàn toàn không giống với cái gì khác có thể được nói tới nó.
2. Luận cứ của Anselm cũng cho thấy rằng ý tưởng nào đó về "cái lớn hơn cái lớn nhất có thể quan niệm được" là thành phần tất yếu của cách chúng ta suy nghĩ, bởi vì mỗi lần qui giá trị cho một cái gì đó, chúng ta đều dựa trên cơ sở trực giác về cái có giá trị tối thượng.
3. Tại tâm điểm của nó, luận cứ bản thể luận liên quan tới cách chúng ta liên kết các sự vật hữu hạn và bị điều kiện hóa trong cuộc đời thường, được chúng ta trải nghiệm với ý tưởng về cái toàn hảo, cái tuyệt đối và cái không bị điều kiện hóa – và đó là vấn nạn chủ yếu nhất đặt ra cho triết học.

### **2. Luận cứ vũ trụ luận**

Về phương diện triết học, vũ trụ luận (cosmology) ứng xử với nguyên lý căn bản, khởi thủy và tận cùng của vũ trụ; nó có khởi điểm từ sự mô tả vũ trụ như một toàn bộ được tổ chức một cách ngăn nắp, được làm thành bởi các thành phần và là đối tượng của các định luật hoạt động theo chức năng của từng định luật.

Thomas Aquinas (1225-1274) có lẽ là triết gia quan trọng nhất của thời kỳ triết học trung cổ, và chắc chắn ông có ảnh hưởng nhất về mặt triết lý tôn giáo. Ông tìm cách hòa hợp đức tin Kitô giáo với triết học Aristotle vốn được "phát hiện trở lại" trong thế kỷ 13, và đem ra giảng dạy tại các đại học thế tục ở châu Âu.

Aquinas trình bày "*Năm con đường*" mà ông tin rằng qua đó có thể chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế.

Năm con đường của Aquinas gồm:

1. Luận cứ rút từ một động cơ không bị chuyển động;
2. Luận cứ rút từ một nguyên nhân không bị tác động;
3. Luận cứ rút từ tính chất khả thi và tất yếu;
4. Luận cứ rút từ các cấp độ khác nhau của phẩm tính;
5. Luận cứ rút từ thiết kế – hoặc dự kiến (design).

Ở phần trên, chúng ta đã xem xét con đường thứ tư với một lối trình bày nó theo một cách khác, xuất hiện trong cuốn *Monologion* của Anselm. Con đường thứ năm sẽ được xem xét ở phần kế tiếp phần này. Vì thế, lúc này, chúng ta chỉ cần nhìn vào ba con đường đầu, vốn được đặt tên một cách khái quát là "các luận cứ mang tính vũ trụ luận".

Chúng ta đã thấy luận cứ bản thể luận dựa trên luận lý – trên tính chất bất khả thi hiển nhiên trong việc am hiểu thật sự ý nghĩa của "cái không cái lớn hơn có thể quan niệm được" trong khi cùng lúc ấy tin rằng một hữu thể như thế đã không hiện hữu.

Ngược lại, các luận cứ có tính vũ trụ luận của Aquinas lại dựa trên sự quan sát thế giới, và phát sinh từ tư duy của Aristotle, kẻ được Aquinas đánh giá là "*Vị triết gia ấy*".

– *Con đường Aquinas thứ nhất:*

Ta có thể trình bày luận cứ con đường thứ nhất một cách cụ thể như thế này:

- a. Mọi cái đang chuyển động đều bị một cái gì đó làm cho chuyển động;
- b. Tới lượt cái làm cho chuyển động ấy lại bị một cái khác nữa làm cho chuyển động;
- c. Thế nhưng dây chuyền của các động cơ ấy không thể vô tận, hoặc chuyển động hẳn không bắt đầu ở chỗ đầu tiên;
- d. Do đó, phải có một động cơ không bị làm cho chuyển động; chính nó đang gây ra sự chuyển động trong mọi cái, trong khi bản thân nó thật sự không bị chuyển động.
- e. Động cơ bất động này được người ta hiểu qua từ ngữ "Thượng đế".

– *Con đường Aquinas thứ hai:*

Luận cứ con đường thứ hai có cấu trúc tương tự như trên:

- a. Mọi cái đều có nguyên nhân;
- b. Mỗi nguyên nhân tự nó có một nguyên nhân;
- c. Nhưng ta không thể nào có số lượng vô tận các nguyên nhân;
- d. Do đó phải có một nguyên nhân không bị tác động, trong khi nó tác động cho mọi sự xảy ra mà bản thân nó không bị tác động bởi cái gì khác.
- đ. Nguyên nhân không bị tác động ấy là cái được người ta hiểu qua từ ngữ "Thượng đế".

– *Con đường Aquinas thứ ba:*

Luận cứ con đường thứ ba tiếp liền theo hai con đường đầu:

- a. Các sự vật cá thể có thể thành hiện hữu và về sau, chúng thôi hiện hữu;
- b. Do đó, tới một thời điểm nào đó, tất cả chúng đều không hiện hữu;
- c. Nhưng có cái thành hiện hữu chỉ là kết quả của cái khác hiện hữu sẵn.
- d. Do đó phải có một hữu thể mà sự hiện hữu của nó là tất yếu – đó là "Thượng đế".

### **Phê bình các luận cứ của Aquinas**

Có một lập luận có khả năng phản bác các luận cứ vừa nêu của Aquinas, với lời nói rằng bạn thật sự có thể có một số lượng vô tận các nguyên nhân hoặc các động cơ. Thay vì kéo chúng ngược trở lại quá khứ bằng một đường thẳng, các chuỗi nguyên nhân ấy có thể theo đường tròn, hoặc đường xoắn dây thừng như hình số 8, khiến bạn không bao giờ có được nguyên nhân đầu tiên, và mọi sự được giải thích hoàn toàn thích đáng bởi các nguyên nhân gần nhất của nó, hoặc bên cạnh nó.

Tuy thế, hình ảnh vòng tròn hoặc vòng xoắn ấy không thật sự giúp cho chúng ta hiểu hết sức mạnh của luận cứ Aquinas, vì không có khả năng ông nghĩ tới một chuỗi các nguyên nhân – hoặc các động cơ – kéo thẳng một đường vào quá khứ. Luận cứ của Aquinas quả thật gợi ra một hệ thống thứ bậc các nguyên nhân tại chỗ và hiện thời. Mỗi sự vật cá thể đều có nguyên nhân của nó, thế thì tại sao thế giới như một toàn bộ này lại không có một nguyên nhân ở quá bên kia nó?

Do đó, bạn có thể lập luận rằng bên trong chuỗi hình tròn của các nguyên nhân, một nguyên nhân cá thể bị tác động bởi cái bên cạnh nó, nhưng thế thì cái nào là nguyên nhân của toàn thể vòng tròn các nguyên nhân ấy? Nếu thế giới tự nó có một nguyên nhân như thế thì nguyên nhân ấy cũng đòi hỏi phải có một nguyên nhân khác, để nó trở thành thành phần của thế giới như chúng ta đang biết.

Triết gia Kant lập luận rằng quan hệ nhân quả là một trong các phương cách qua đó tâm trí của chúng ta xếp loại thế giới này – chúng ta áp đặt quan hệ nhân quả lên trên kinh nghiệm của mình. Nếu Kant có lý, lúc đó nguyên nhân không bị tác động là một sự bất khả thi tinh thần.

Từ David Hume, xuất phát một phản bác tương đối khác với Kant. Triết gia người Anh theo chủ nghĩa duy nghiệm ấy đặt toàn bộ tri thức trên cơ sở quan sát thế giới. Cái gì đó gọi là nguyên nhân vì được coi là nó xảy ra ngay trước cái gọi là kết quả. Điều đó tùy thuộc vào sự quan sát nguyên nhân và kết quả như hai cái riêng biệt nhau.

Nhưng – chính chữ nhưng này mới quan trọng – trong trường hợp thế giới như một toàn bộ, bạn chỉ có một kết quả độc nhất, và vì thế, bạn không thể quan sát nguyên nhân của nó. Bạn không thể "ra bên ngoài" thế giới này mà nhìn vào thế giới cùng với nguyên nhân của nó để nhờ đó thiết lập mối tương quan của chúng.

Với Hume, nếu xem các ấn tượng giác quan là cơ sở của toàn bộ tri thức, lúc đó bạn không thể chấp nhận các bằng chứng có tính vũ trụ luận như là các bằng chứng được đưa ra nhằm chứng minh cho sự hiện hữu của Thượng đế ở bên ngoài thế giới của quan sát.

Có lẽ luận cứ vừa kể của Hume cung cấp đầu mối cho một lối tiếp cận khác vào các luận cứ vũ trụ luận. Nếu chúng ta dõi theo chúng bằng con đường luận lý và theo nghĩa đen, chúng ta sẽ thấy chúng không chứng minh rằng có một nguyên nhân không bị tác động hoặc một động cơ không bị chuyển động. Chúng chỉ cho thấy làm thế nào người theo tôn giáo có thể dùng ý tưởng về chuyển động hoặc nguyên nhân để chỉ tới cách thức người ấy có thể thấy Thượng đế như một hữu thể mà bằng cách nào đó đứng đằng sau mọi cái, nhưng có thể gây ra chúng và làm chúng chuyển động; một cái gì đó ở quá bên kia mọi sự nhưng có thể liên quan tới mọi sự.

Ngang đây, có một điểm cần ghi nhận. Dù quan điểm của Aquinas được dùng như một cách giải thích nổi tiếng nhất luận cứ vũ trụ luận, không phải tới thời điểm của ông mới có nó lần đầu tiên. Trước đó, đã xuất hiện một luận cứ trình bày mối tương quan từ sự hiện hữu cho tới nguyên nhân đệ nhất của vũ trụ, được gọi là *Luận cứ Karlam*. Người đề xuất luận cứ ấy là hai học giả Hồi giáo: al-Kindi, sống vào khoảng thế kỷ 9, và al-Ghazali (1058-1111).

### 3. Luận cứ cứu cánh luận

Cứu cánh luận (teleology), có khi còn được dịch là chủ đích luận, là thuyết cho rằng các sự kiện và các diễn tiến đều nhằm thực hiện một mục đích, và vì mục đích ấy mà chúng xảy ra. Nói cách khác, đây là lối giải thích các hiện tượng theo mục đích chúng phục vụ thay vì theo các nguyên nhân được mặc nhiên công nhận. Thí dụ, các biến đổi mang tính tiến hóa của sinh vật đều có cứu cánh hoặc mục đích tự nhiên của chúng. Trong thần học Kitô giáo, cứu cánh luận mang ý nghĩa của một học thuyết về sự thiết kế hoặc dự kiến về cứu cánh của mỗi sự vật và của toàn bộ thế giới vật chất.

Như thế, luận cứ cứu cánh luận được trình bày dưới nhiều hình thức, trong đó Aquinas cũng có một hình thức. Để tiêu biểu điển hình nhất cho các luận cứ cứu cánh luận ta hãy lấy trường hợp triết gia và là nhà biện luận thần học người Anh William Paley (1743-1855). Ông nổi tiếng nhất với cuốn *Natural Theology* (Thần học tự nhiên, 1802).

Paley lập luận rằng nếu tìm thấy một chiếc đồng hồ đang nằm dưới đất, nơi hoang đảo, ông sẽ giả định rằng nó là sản phẩm của một nhà thiết kế nào đó vì trông nó không giống một cục đá. Lập tức, ông thấy rằng nó được làm bởi nhiều thành phần khác nhau; chúng cùng nhau thao tác để sản sinh sự chuyển động, và rằng nếu có một thành phần nào bị sắp xếp khác đi, toàn bộ chiếc đồng hồ sẽ ngừng hoạt động.

Cũng một cách thức ấy, Paley lập luận rằng thế giới này giống với một cỗ máy; mỗi thành phần của nó được thiết kế để đảm trách vai trò riêng trong cái toàn bộ. Nếu thế giới này được thiết kế như thế thì phải có nhà thiết kế, và đó là Thượng đế.

### Phản bác từ Darwin và Hume

Luận cứ của Paley phản ánh cảm giác kinh ngạc trước thiên nhiên. Nó bị thách đố mãnh liệt bởi thuyết tiến hóa của Darwin. "Sự chọn lọc tự nhiên" của Darwin cung cấp lời giải đáp thay thế cho sự có mặt nhà thiết kế. Ngay lập tức, thuyết tiến hóa trở thành khả thi cho việc nhìn thế giới không như một cỗ máy mà như một quá trình phấn đấu và chết chóc trong đó cái thích nghi nhất sẽ có khả năng gây giống và truyền gene của nó cho thế hệ kế tiếp, và như thế, ảnh hưởng lên cuộc phát triển dần dần của các loài. Thích nghi để sinh tồn trở thành chìa khóa phát triển chủ yếu của các dạng thức tinh tế nhất, cái trước đây được mô tả là công trình gần như lạ lùng của Thượng đế, nhà thiết kế.

Thật ra, sự thách đố của "chọn lọc tự nhiên" đã được nhìn thấy trước trong tác phẩm của Hume. Ông đưa ra lời phê bình luận cứ có tính thiết kế đầu đó vào khoảng 23 năm trước khi Paley xuất bản cuốn sách phát biểu về nó. Hume lập luận rằng trong thế giới hữu hạn với thời gian được giả định là vô hạn, đều có thể xảy ra bất cứ sự kết hợp nào của vạn vật. Những cái cùng nhau thao tác hòa điệu có thể tiếp tục, còn những cái lỗi nhịp sẽ rơi rớt. Do đó, cái toàn bộ đang được chúng ta quan sát chắc chắn biểu hiện cho những thao tác đó.

### Một chút ngẫm nghĩ

Mọi thành phần trong cơ thể của bạn đều liên thủ thao tác. Giả dụ bạn không có phổi, bạn không thể nào thở, và phần còn lại của cơ thể bạn sẽ "chào thua" vì thiếu dưỡng khí. Phải chăng sự kiện ấy hàm ý có một nhà thiết kế chu đáo?

Bạn có thể lập luận rằng mọi tạo vật đều đòi hỏi phải có dưỡng khí từ không khí, nếu sinh vật nào chào đời mà không có phổi thì chết: không tồn tại các sinh vật như thế. Chỉ những tạo vật có phương tiện hấp thu dưỡng khí mới hiện hữu. Sự kiện ấy cũng hàm ý một vấn đề luận lý, và nó không đòi hỏi phải có sự tuyển chọn tự nhiên.

- a. Mọi cái hiện hữu như nó đang là;
- b. Nếu có cái nào khác, mọi cái sẽ khác;
- c. Mọi cái góp phần vào mọi cái khác;
- d. Nếu mọi cái khác đều khác, mọi cái sẽ góp phần một cách khác;
- đ. Do đó, luận cứ rút từ thiết kế, tức cứu cánh luận, chỉ hữu hiệu trong hồi tưởng quá khứ mà thôi.

### 4. Luận cứ đạo đức

Tuy không bao giờ tin các luận cứ vũ trụ luận có thể chứng minh được sự hiện hữu của Thượng đế nhưng Kant tin rằng, bằng cách vứt bỏ chúng, ông có thể dọn đường cho sự am hiểu về ngài, dựa trên đức tin thay vì dựa trên lý trí.

Kant tiến hành việc đó bằng cách khảo sát ý nghĩa của kinh nghiệm đạo đức, và cách riêng, của mối tương quan giữa đức hạnh và hạnh phúc. Trong một thế giới lý tưởng, đức hạnh và hạnh phúc hẳn phải đi liền nhau khiến cho nếu có "cái thiện tối thượng" mà con người có thể khao khát nó về mặt đạo đức – hiểu theo nghĩa khao khát làm điều đúng – thì nhiên hậu đức hạnh sẽ dẫn tới hạnh phúc. Nhưng rõ ràng không có bằng chứng nào cho thấy đức hạnh sẽ tự động dẫn tới hạnh phúc. Thế thì tại sao ai cũng cần phải sống đạo đức?

Kant bắt đầu từ sự kiện người ta phải có cảm giác về nghĩa vụ đạo đức: một cảm giác rằng có điều gì đó đúng và phải được thực hiện bất chấp hậu quả. Ông gọi cảm giác về nghĩa vụ đạo đức ấy là "*mệnh lệnh vô điều kiện*" (categorical imperative), để phân biệt với "*mệnh lệnh giả thuyết*" (hypothetical imperative), tức là đề ra điều kiện, thí dụ "Nếu anh muốn đạt được cái này thì anh phải làm cái kia".

Trong cuốn *Critique of Practical Reason* (Phê bình lý trí thực tiễn, 1788), Kant bắt đầu thăm dò những tiền giả định của mệnh lệnh vô điều kiện. Tôi thật sự tin vào cái gì trong cuộc đời nếu tôi đáp ứng sự đòi hỏi đạo đức tuyệt đối? Phải chăng đó không phải là *cái tôi bị buộc phải chấp nhận* về mặt lý trí trước khi tôi đồng ý với một đề xuất đạo đức mà đó là *cái tôi thật sự cảm thấy là đúng* về mặt lý trí hoặc vào khoảnh khắc tôi đáp ứng mệnh lệnh đạo đức ấy?

Kant trình bày ý tưởng của ba cái – Thượng đế, tự do và sự bất tử – đều là những định đề của lý trí thực tiễn. Điều ấy có nghĩa kinh nghiệm đạo đức hàm ý rằng bạn được tự do hành động dù cho có ai đó đang quan sát bạn và cho là bạn không có tự do hành động, rằng cuối cùng bạn sẽ đạt được kết quả như ý muốn dù cho bạn không làm được như thế trong cuộc đời này, thí dụ có người nào đó hi sinh mạng sống của mình, và rằng để hết thảy cái đó được khả thi thì phải có một nguyên lý sắp xếp tổng thể nào đó, và có thể gọi nguyên lý đó là "Thượng đế".

### Thủ trình bày cách khác

Ta có thể dừng lại một phút để tiếp cận các ý tưởng kể trên của Kant theo một cách khác.

Kant có ý nói rằng bạn không thể chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế, nhưng nếu bạn biết nó đúng là cái bạn cảm thấy có nghĩa vụ phải hành động về mặt đạo đức, thì bạn có cảm giác rằng đó đúng là cái mà niềm tin của bạn đang quả thật hướng tới. Đối với Kant, đây là cách mà siêu hình học suy lý (speculative metaphysics) cái vốn không bao giờ có thể cung cấp sự am hiểu về Thiên Chúa, sẽ dọn đường cho cái chắc chắn thực tiễn, dựa trên kinh nghiệm đạo đức thật sự.

### Ý tưởng "điều chỉnh"

Cách nhìn của Kant về thế giới đã buộc ông phải đi quá bên kia các luận cứ cổ truyền về sự hiện hữu của Thượng đế. Nói cho cùng, nếu ý tưởng quan hệ nhân quả bị tâm trí chúng ta áp đặt lên thực tại ngoại tại thì làm thế nào nó có thể trở thành cơ sở cho bằng chứng về sự hiện hữu của Thượng đế? Chúng ta chỉ có thể biết vạn vật theo vẻ ngoài của chúng chứ không theo tự thân chúng.

a. Nếu chúng ta cộng thêm không gian, thời gian và quan hệ nhân quả vào sự am hiểu của mình về thế giới.

b. Thế thì tranh luận từ những cái đó tới cái gì đó bên ngoài thế giới này là bất khả thi.

c. Thượng đế, tự do và sự bất tử *không ở trong thế giới chúng ta trải nghiệm, nhưng cả ba đều liên quan tới cách thức chúng ta trải nghiệm thế giới.*

d. Nói cách khác, Thượng đế là một khái niệm "điều chỉnh" (regulative), thuộc phần cách thức chúng ta am hiểu, chứ không là một khái niệm "cấu thành" (constitutive), một trong những cái ở ngoài đó để chúng ta khám phá.

Như thế, về nhiều mặt, thay vì đánh đổ các bằng chứng cổ truyền, Kant có khuynh hướng củng cố chúng để, nói theo nghĩa đen thì chúng không hoạt động, nhưng nói theo nghĩa bóng thì chúng chỉ tới cái gì đó tuyệt đối, ở quá bên kia kinh nghiệm, và đó là cái được Kant nỗ lực trình bày trong cụm từ "ý tưởng điều chỉnh" của ông.

## 4. Đúc kết các luận cứ

### Thượng đế, hữu thể tự thân

Trong khi xem xét hết thảy các luận cứ ấy về sự hiện hữu của Thượng đế, thì thật đáng giá khi giữ lại toàn bộ thao tác ấy trong triển vọng nhắc nhở chúng ta rằng loại "thượng đế" mà sự hiện hữu của "đấng ấy" có thể hoặc không thể đúng như thế, và đó cũng chưa hẳn là loại được nhiều người, không bằng cách này cũng bằng cách khác, gọi là "Thượng đế".

Dĩ nhiên điều đó là cơ sở cho các luận cứ bản thể luận, nhưng không phải không thích đáng khi xem xét nó trong ngữ cảnh hiện đại của Paul Tillich (1886-1965), nhà thần học người Mỹ gốc Đức. Trong bộ sách đồ sộ 3 cuốn *Systematic Theology* (Thần học có hệ thống, 1954), ông tuyên bố:

"Vấn nạn sự hiện hữu của Thượng đế không thể đặt ra cũng như không thể trả lời. Nếu đặt ra, nó là câu hỏi về cái, do chính bản tính của nó, ở bên trên sự hiện hữu, và vì thế câu trả lời, dù phủ định hoặc khẳng định, đều ngấm ngấm phủ nhận bản tính của Thượng đế. Khẳng định sự hiện hữu của Thượng đế thì cũng vô thần không kém phủ định Thượng đế. Thượng đế là hữu thể tự thân, không là một hữu thể (God is being itself, not a being)" (Cuốn I, t. 262).

Nhận định của Tillich củng cố thêm những gì được hàm ý đều khắp trong các luận cứ bản thể luận và vũ trụ luận: rằng cái đang được tuyên bố không là sự hiện hữu của một thực thể sát bên cạnh các thực thể khác, nhưng là một cách thể nền tảng trong việc đánh giá toàn bộ vũ trụ. Nó liên quan tới các cấu trúc của "hữu thể tự thân" – theo lối gọi của Tillich – chứ không là sự hiện hữu có thể có của một hữu thể.

### **Ba điểm tóm tắt**

Có thể trình bày trở lại những gì đã trình bày ở trên thành ba điểm:

1. Các luận cứ vũ trụ luận và cứu cánh luận nêu giả thuyết rằng có những đặc tính của thế giới dẫn tới cái ở quá bên kia kinh nghiệm: Cái gì là nguyên nhân của mọi sự? Tại sao thế giới hiện hữu như nó đang hiện hữu?
2. Luận cứ đạo đức nêu giả thuyết rằng chúng ta đều có trực giác về Thượng đế – cùng với sự tự do và sự bất tử – mỗi lần chúng ta trải nghiệm cảm giác về nghĩa vụ đạo đức tuyệt đối.
3. Cho dù các luận cứ ấy không có tính chung quyết, chúng cũng chỉ dấu cho thấy cái mà người tôn giáo đang suy nghĩ trong đầu thuộc loại nào khi người ấy sử dụng hai tiếng "Thượng đế".

### **5. Ý nghĩa của "Thượng đế"**

Trong chương này, các luận cứ được thăm dò cho tới lúc này đều khởi đầu từ một ý tưởng giả dụ đã được chấp nhận một cách tổng quát về ý nghĩa của những gì được gọi là Thượng đế, để thuận tiện khởi động cuộc khảo sát. Ở các đoạn trước, chúng ta đã xem xét ý tưởng căn bản về "Thượng đế", nhưng lúc này, có lẽ nên cùng nhau rướn thêm một bước nữa.

#### **Không là đề tài tranh luận**

Trong phần bàn về chủ nghĩa thực chứng luận lý (xem chương 4), chúng ta đã thấy thuyết ấy đưa ra những qui tắc chặt chẽ nhất để kiểm tra ý nghĩa của một lời phát biểu. Theo chuỗi qui tắc ấy, một lời phát biểu chỉ có ý nghĩa nếu ta có thể lấy kinh nghiệm giác quan để xác minh cái được nó hình dung. Lời phát biểu vô nghĩa nếu không có bằng cứ xác đáng chứng minh cho chân lý của nó.

Khi quay sang ngôn ngữ được dùng để nói tới Thượng đế, chúng ta gặp một thực tế là không thể nào xác minh nó. Thí dụ, hầu hết các định nghĩa về Thượng đế đều loại trừ bất cứ lời giải thích nào liên quan tới cái có thể được chứng nghiệm một cách trực tiếp. Sự kiện này chắc chắn khiến người thực chứng luận lý chủ nghĩa nghiêm ngặt nói rằng hết thảy các phát biểu về Thượng đế đều vô nghĩa.

Có một viễn cảnh rộng lớn hơn trong việc xem xét từng hình thức của ngôn ngữ trong liên quan tới chức năng của nó. Ngôn ngữ tôn giáo tìm thấy ý nghĩa của nó trong liên quan tới cái được nó thể hiện. Như thế, thí dụ, đối với tín đồ tôn giáo, "Thượng đế" không đơn giản chỉ là danh xưng của một đối tượng ngoại tại nào đó mà sự hiện hữu của nó ở đó có thể là một đề tài tranh luận. Thượng đế loại đó không thích đáng về mặt tôn giáo và việc chứng minh sự hiện hữu của đấng ấy không đóng góp một cách có ý nghĩa vào cuộc tranh luận tôn giáo.

#### **Thượng đế là niềm tin**

Tín đồ của một tôn giáo dĩ nhiên có quan điểm về Thượng đế dưới ánh sáng của đức tin. Theo các tín đồ, nếu bạn chứng minh rằng Thượng đế "hiện hữu" theo cách có thể làm vừa lòng người thực chứng luận lý chủ nghĩa, nghĩa là hợp khẩu vị của họ bằng chứng cứ kinh nghiệm, thì lúc đó "Thượng đế" trở nên một thành phần của thế giới. Và như thế, đấng ấy không còn là "Thượng đế".

Đó là điều quan trọng chúng ta cần ghi nhớ trong tâm trí, vì nó có khả năng cho thấy các luận cứ về sự hiện hữu của Thượng đế thành công hoặc thất bại trong việc cung cấp bằng chứng rõ rệt cho sự hiện hữu khách quan của một thực thể có thể được gọi bằng danh xưng "Thượng đế". Đó cũng là điều cực kỳ đơn giản và là thành phần của chủ đề này. Quan trọng hơn nữa là đặt câu hỏi rằng thành phần nào trong các luận cứ ấy đóng vai trò trong tri giác tôn giáo của tín đồ.

Nói chung, các luận cứ ấy cho thấy ý tưởng về Thượng đế có loại địa vị nào trong tương quan với nhận thức về Thượng đế – nói rằng Thượng đế là nguyên nhân không bị tác động hoặc nhà thiết kế thế giới, tức là đặt ngài tọa lạc trong cảnh giới của ý nghĩa và cứu cánh tổng thể. Những xác tín của "cái nhìn cá

biệt" về vạn vật hầu như không có khả năng bị thay đổi, nhưng chúng có thể được củng cố nhờ những luận cứ có tính cổ truyền.

### "Hữu thể tự thân" và "quan tâm tối hậu"

Chúng ta hãy bỏ thêm đôi chút thời gian để quay lại gặp gỡ nhà thần học Paul Tillich, người có ý tưởng "hiện hữu tự thân" hoặc "hữu thể tự thân" (being itself) vừa được nhắc tới. Tillich quả quyết rằng chỉ có thể dùng biểu tượng để diễn tả các ý tưởng tôn giáo. Biểu tượng là cái chuyển tải sức mạnh và ý nghĩa của những gì được nó tượng trưng, tương phản với ký hiệu, cái vốn chỉ có tính qui ước.

Ông lập luận rằng một kinh nghiệm tôn giáo chứa đựng hai thành tố: (1) một là cơ sở vật chất, cái thật sự thấy được, nghĩa là có thể phân tích bằng khoa học, và (2) hai là cảm giác về giá trị tối hậu cùng sức mạnh được nó chuyển tải, và như thế, biến nó thành "có tính tôn giáo".

Theo Tillich, vấn đề này có hai đặc tính cốt tủy:

1. Rằng Thượng đế "hiện hữu tự thân" thay vì một hữu thể (God is "being itself" rather than a being). Nói cách khác, chúng nghiệm Thượng đế không phải là trải nghiệm về cái gì đó chỉ xảy ra ở đó như một đối tượng cùng với các đối tượng khác, mà là một trải nghiệm về chính sự sống, về hiện hữu tự thân, một trải nghiệm cung cấp ý nghĩa cho mọi cái khác.

2. Rằng Thượng đế là "mối quan tâm tối hậu". Điều này hàm ý rằng không thể nghĩ tới Thượng đế một cách xa cách và cục bộ. Đối với tín đồ tôn giáo, Thượng đế đòi hỏi sự toàn bộ mật thiết, trọng tâm và ràng buộc, bao trùm hết thảy các quan tâm cục bộ và mọi khía cạnh của cuộc sống. Hiện rõ trong bản tính của chúng nghiệm tôn giáo là cảm giác Thượng đế như một cái quan trọng tối thượng trong suốt cuộc đời mình.

### Đúc kết về Thượng đế

Từ những điều vừa được trình bày, ta có thể đúc kết thành ba điểm:

1. Không thể mô tả Thượng đế theo nghĩa đen; toàn bộ ngôn ngữ đều phải có tính biểu tượng;
2. Thượng đế không là một hữu thể ở trong số hoặc cùng với các hữu thể khác, ngài là "hiện hữu tự thân";
3. Thượng đế là tên gọi cho cái được người tôn giáo bắt gặp theo một phương cách riêng tư, cận kề và đòi hỏi nhiều nỗ lực, chứ không có tính nhân quả hay rời rạc.

### Ngôn ngữ về "Thượng đế"

Ngôn ngữ được dùng để nói tới Thượng đế không nhất thiết phải có tính tôn giáo. Bạn có thể đưa lời phát biểu về cấu trúc của vũ trụ trong đó bao gồm ý tưởng về Thượng đế, nhưng điều đó không làm cho phát biểu của bạn có tính tôn giáo; nó chỉ có tính vũ trụ luận.

Để một cái gì đó mang tính tôn giáo, người ta phải dùng tới ngôn ngữ tôn giáo trong chừng mực phản ánh kinh nghiệm tôn giáo hoặc thực hành tôn giáo.

Ngôn ngữ tôn giáo có hai đặc điểm:

1. Martin Buber, triết gia Do Thái (1876-1965), người từng giảng dạy tại châu Âu và Hoa Kỳ, khi nguyên giải thưởng Goethe năm 1951 của Đại học Hamburg, đã phân tích tầm quan trọng trong lối nói "*Tôi-Ngài: I-Thou*" và "*Tôi-Nó: I-It*". Theo Buber, lối nói "*I-Thou*" – dùng đại danh từ ngôi thứ nhất và ngôi thứ hai, trang trọng theo lối cổ – có tính cá nhân riêng tư, trong khi lối nói "*I-It*" – dùng đại danh từ ngôi thứ nhất và ngôi thứ ba – không có tính cá nhân riêng tư, và phi ngôi vị. Ngôn ngữ tôn giáo hàm ý *Tôi* đang phát biểu tới hoặc tâu trình lên *Ngài*, chứ không suy tưởng về hoặc đề cập tới *Nó*.

2. Sự phân biệt ấy cũng được kiến lập giữa "*tin rằng*" (believing that) và "*tin vào*" (believing in). Bạn *tin rằng* điều gì đó là đúng nếu về mặt lý trí hoặc lý luận bạn cho nó là như thế, nhưng đồng thời có thể bạn chẳng chút nào quan tâm tới nó. "Tôi tin rằng anh ấy sẽ trúng tuyển vào đại học". Bạn *tin vào* điều gì đó nếu bạn có sự ràng buộc một cách riêng tư với nó. "Tôi tin vào tình bằng hữu của anh ấy". Sự giới hạn

cốt tủy của các luận cứ về sự hiện hữu của Thượng đế là chúng nỗ lực cho thấy thật là hữu lý để *tin rằng* Thượng đế hiện hữu, thay vì trình bày lý do tại sao con người *tin vào* Thượng đế.

Nhưng để đánh giá thích đáng ngôn ngữ tôn giáo, chúng ta cần, ít nhất, suy ngẫm về một số khía cạnh của kinh nghiệm tôn giáo.

#### **IV. Kinh nghiệm tôn giáo**

Không có tôn giáo thì không thể có triết học tôn giáo. Nếu không người nào có kinh nghiệm tôn giáo thì không có cơ sở cho ý tưởng về "thần linh" hoặc "Thượng đế". Thế thì, cái gì làm nên kinh nghiệm tôn giáo?

##### **Thuộc về và hiệp nhất**

Trong thế kỷ 19, nhà văn và triết gia tôn giáo người Đức Friedrich Schleiermacher (1768-1834) mô tả nhận thức tôn giáo dưới dạng "cảm giác tùy thuộc" (feeling of dependence) và nhìn thấy vạn vật hữu hạn trong và qua cái vô hạn. Điều này tương đối giống với kinh nghiệm bí nhiệm – một nhận thức đột nhiên xảy tới về chiều kích bao la hơn, ném ánh sáng mới lên thế giới đời thường chung quanh ta. Phật giáo Thiền tông dùng chữ "đốn ngộ" để nói tới khoảnh khắc chứng nghiệm hốt nhiên và trực cảm đó.

Schleiermacher cố gắng diễn tả rằng tôn giáo không phải là vấn đề của giáo điều hoặc luận lý nhưng nó đặt căn bản trên sự trải nghiệm trực tiếp của bản thân mỗi người như một hữu thể nhỏ nhoi và hữu hạn trái ngược với bối cảnh lớn lao và vô biên của cái hằng cửu. Nó cũng là sự đồng hóa của bản ngã "cái tôi" với cái toàn bộ, một cảm giác thuộc về thế giới như một toàn bộ. Những cảm giác thuộc loại ấy bị hủy diệt bởi luận lý; chúng không là kết quả của suy tưởng mà là của trực giác.

Bernard Berenson (1865-1959), sử gia nghệ thuật người Mỹ đã kể lại phút giây mình trải nghiệm "thuộc về và hiệp nhất" như sau:

"Đó là một buổi sáng đầu xuân. Sương mù bàng bạc tỏa ánh lung linh và gờn gợn trên hàng cây bồ đề. Không khí chất ngất mùi hương thơm ngát. Nhiệt độ tựa như vuốt ve mỏng trớn. Tôi nhớ lại – tôi chẳng cần phải hồi tưởng – rằng tôi leo lên một gốc cây và bỗng dưng tôi cảm thấy tôi ngâm mình trong Cái đó. Tôi không thể gọi nó bằng tên đó. Tôi không cần tới ngôn từ. Nó và tôi là một."

(*Cảm Nang Sống Thiền*, Nguyễn Ước, NXB Văn Hóa Thông Tin, Hà Nội, 2007, tr. 158-159)

##### **Cảm giác kính sợ**

Nhà thần học Tin lành người Đức Rudolf Otto (1869-1937) trong cuốn *The Idea of the Holy* (Ý tưởng về cái thiêng liêng, 1917), lập luận rằng về mặt cốt tủy, kinh nghiệm tôn giáo có liên quan tới *mysterium tremendum*: run rẩy đầy bí nhiệm – một cái gì đó hoàn toàn khác và bất khả tri, một cái gì đó đáng kính sợ trong các chiều kích và sức mạnh của nó; một cái gì đó vừa cuốn hút vừa say sưa.

Otto phác họa toàn bộ cấp độ của cảm xúc: da thịt nổi gai ốc, sợ hãi quỷ thần, cảm giác về cái gì đó chưa từng nếm trải, phi thường hoặc dị kỳ, v.v. để minh họa sự bắt gặp một cái gì đó hoàn toàn khác cái tôi, chất ngất đe dọa nhưng đồng thời cực kỳ quyến rũ, và thuộc về giá trị tối thượng.

Hàn Mặc Tử, thi sĩ người Công giáo mà chúng ta đã nhắc tới ở chương 5, cũng viết những câu thơ về chứng nghiệm tôn giáo của ông trong bài "*Thánh nữ đồng trinh Maria*":

[.]

*Maria ! Linh hồn tôi ớn lạnh!*

*Run như run thần tử thấy long nhan.*

*Run như run hơi thở chạm tơ vàng...*

*Nhưng lòng vẫn thấm nhuần ơn trứu mến.*

....

*Tôi cảm động rưng rưng hai hàng lệ:  
Dòng thao thao bất tuyệt của nguồn thơ.  
Bút tôi reo như châu ngọc đềm vua;  
Trí tôi hớp bao nhiêu là khí vị...  
Và trong miệng ngâm câu ca huyền bí,  
Và trong tay nắm một nạm hào quang...*

[.]

### **Ngôn từ "lược đồ"**

Tuy thế, "cái thiêng liêng" ấy, nếu không thể ghi lại nó thành thơ như Hàn Mặc Tử, thì chỉ có thể diễn tả bằng ngôn từ có ý nghĩa lý tính và đời thường. Đó là loại ngôn ngữ mà về phương diện nghĩa đen và phàm tục, nó không thể nào ứng xử thích đáng với phẩm tính đặc biệt của trải nghiệm ấy.

Người ta đã dùng nhiều từ ngữ để cố gắng, tới được chừng nào hay chừng ấy, mô tả các cảm xúc, và trình bày các ý tưởng gần giống "cái thiêng liêng" mà bản thân mình vừa chứng nghiệm một cách riêng tư: cái thiện, cái dịu dàng, cái thanh khiết, cái bên kia, cái đó, v.v., nhưng trong những từ ngữ ấy, không cái nào thật sự diễn tả trung thực "cái thiêng liêng" ấy. Nói như Phật giáo, chỉ có thể diễn tả chứng nghiệm ấy bằng "ngôn vô ngôn", theo lối sâu xa nhất của kinh sách là "kinh vô tự".

Chuỗi ngôn từ được dùng để ra sức diễn tả cái thiêng liêng ấy, nói theo thuật ngữ của Otto, chỉ là "lược đồ" (schema) của nó. Quá trình tìm kiếm ngôn từ để chuyển tải nội hàm của cái thiêng liêng ấy được gọi là "diễn tiến lược đồ hóa" (schematization). Ngôn ngữ tôn giáo chỉ là một lược đồ như thế, trong khi tự thân "cái thiêng liêng" ấy là một "hạng mục tiên nghiệm" (a priori category), và không thể mô tả đầy đủ các kinh nghiệm đặc thù ấy theo vẻ xuất hiện bên ngoài của chúng.

### **Hai thí dụ minh họa**

Vào một buổi sáng đứng lặng người trên bãi biển Đồ Sơn, tôi cảm thấy rúng động trước quang cảnh biển động dữ dội. Từng đợt sóng chắt ngất như các tòa nhà cao tầng, xô đẩy nhau, úp chụp lên nhau và dồn dập đập vào bờ đá, tung bọt trắng xóa với âm thanh cuồng nộ. Những chiếc thuyền con hoặc tàu đánh cá lắc lư trên đầu sóng đầy hơi nước, như những chiếc lá không lật nổi mình trong gió. Quang cảnh vĩ đại và cuồng nộ của thiên nhiên tương phản với thể xác nhỏ nhoi và mong manh của tôi, khiến tôi cảm thấy rờn rợn một cảm giác kinh sợ, một cảm giác mà bằng cách nào đó làm bạn thay đổi cách nhìn bản thân và tôi cảm thấy rằng đứng trước quang cảnh uy lực tuyệt đối và gần như đẹp một cách hãi hùng ấy, từ nay cuộc đời mình không còn như cũ.

Sau đó, về lại khách sạn, tôi rón rức mô tả kinh nghiệm tâm linh ấy cho người bạn trai vốn thường hay chế nhạo tôn giáo. Tôi loay hoay tìm cho ra ngôn từ thích hợp. Tôi không thể chuyển tải cảm giác "rờn rợn" ấy, trừ phi lời tôi nói, cử chỉ toàn thân và vẻ mặt của tôi khiến người bạn ấy cũng có cảm giác "rờn rợn" về "cái thiêng liêng" ấy.

Một thí dụ khác. Bạn ngồi trước máy vô tuyến truyền hình và xem một phim kinh dị với cốt truyện xảy ra ở Đà Lạt, thí dụ do Nguyễn Chánh Tín đạo diễn. Bạn biết rằng đó là chuyện hư cấu và do các tài tử điện ảnh đóng. Các hoạt cảnh được xây dựng một cách giả tạo tại những nơi bạn từng đi qua như Thung lũng tình yêu, Suối Vàng, v.v. Tuy thế, trong khi xem phim ấy, khắp người bạn nổi gai ốc, tóc tai dựng đứng, cổ ửng da gà và sống lưng lạnh lạnh, thậm chí bạn cảm thấy khó thở, tim đập nhanh hơn. Do bởi những gì bạn đang thấy trên màn ảnh, và bất chấp tất cả những lời giải thích lý tính, bạn đang cảm nhận có cái gì đó bên kia kinh nghiệm tại chỗ và tức thời ấy.

### **Chỉ có thể chứng nghiệm**

Theo Otto, "cái thiêng liêng" ấy là cái có thể đại khái gần giống với một trong hai kinh nghiệm tôi vừa kể. Và cũng giống như chúng, không ai có thể giải thích cụ thể và đầy đủ về "cái thiêng liêng", mà chỉ có thể

chứng nghiệm nó, tức là mỗi người tự trải nghiệm lấy. Đạo sư Krishnamurti (1895-1986) chỉ có thể gọi "cái thiêng liêng ấy" là "cái đó" hoặc "cái không giống mọi cái khác" (the other).

Nó cực kỳ mênh mang và sâu lắng hơn sự so sánh thô thiển và giản dị rằng tôi không thể diễn tả "tới nơi tới chốn" hoặc người khác cũng không thể hiểu hay mừng tượng hết hương vị tuyệt vời của tách cà phê đen tôi uống trong mù sương buổi sớm ở nhà thủy tạ trên hồ Xuân hương Đà Lạt. Vì đối với tôi, nó ngon "trên cả tuyệt vời" so với tách cà phê tôi uống trong buổi chiều có gió heo may tại một nhà hàng nổi dưới mé nước Hồ Tây Hà Nội. Nếu có ai thắc mắc hỏi nó "trên cả" gấp mấy lần "tuyệt vời" thì chính tôi cũng lúc lắc đầu không nói nổi.

Ý tưởng của Otto về lược đồ hóa rất quan trọng, để có thể am hiểu các kinh nghiệm vừa kể. Nó gợi cho thấy rằng triết học tôn giáo bao giờ cũng chỉ là một hoạt động thứ yếu – loại hai. Triết học cần nhắc những khái niệm lý tính mà bằng cách ấy kinh nghiệm nguyên thủy – có tính chủ yếu hoặc loại một – được lược đồ hóa.

Theo cách suy nghĩ đó, các bằng chứng về sự hiện hữu của Thượng đế không là những bằng chứng về sự hiện hữu thật sự của một hữu thể được biết tới và được xác định là "Thượng đế", nhưng chúng chỉ là phương cách lý tính dùng để phô diễn trạng thái cảm nhận "Thượng đế", xuất hiện như một kết quả của chứng nghiệm tôn giáo.

Do đó, ý tưởng về "Thượng đế" như một nhà thiết kế không để ngỏ cho bằng chứng có tính luận lý, như chúng ta đã xem xét các giới hạn của phép loại suy "nhà thiết kế". Nó là một lược đồ, nghĩa là quan niệm về cái hẳn giống như thế nếu toàn bộ thế giới này được thiết kế cho một cứu cánh đặc thù với mọi sự cùng nhau thao tác đúng với dự kiến. Như thế, theo lược đồ ấy, nó là cái gì đó na ná hoặc giông giống với cái nó ngụ ý trong việc tin vào Thượng đế.

Thực tế, như chúng ta đã thấy ở một đoạn trước, có nhiều cách xem xét các bằng chứng cổ truyền – bằng việc vạch rõ giới hạn luận lý của chúng và chừa lại giá trị của chúng như những loại suy và những chỉ điểm có tính gợi ý cho vấn đề Thượng đế – thật sự phù hợp với những gì được Otto, từ điểm khởi hành khác biệt của ông, mô tả như một lược đồ.

### **Tính lược đồ của ngôn ngữ**

Chúng ta nên để ý rằng tính cách lược đồ ấy cũng được áp dụng cho ngôn ngữ. Do bởi ý tưởng về "kiểu mẫu" và "đủ tiêu chuẩn phẩm tính" hoặc "đạt chất lượng", kiểu mẫu là kết quả của một lược đồ – Thượng đế giống như thế này hoặc như thế nọ – nhưng lúc đó, "cái giống như" ấy đạt tiêu chuẩn phẩm tính, và cho thấy rằng nó không đơn giản chỉ là mô tả theo nghĩa đen; thí dụ, đấng toàn hảo, đấng tuyệt đối, đấng chí tôn từ bi vô lượng, v.v..

Vì thế, chúng ta có thể thấy rằng khuôn mẫu của ngôn ngữ tôn giáo, sự phân tích kinh nghiệm tôn giáo và sự khảo sát tính luận lý của các luận cứ truyền thống, tất cả đều chỉ tới một hướng duy nhất. Đó là hướng của trải nghiệm và của một cấp độ thực tại tuy siêu việt nhưng phát xuất từ tính cách nghĩa đen, thực nghiệm hoặc lý tính. Mọi cái ấy có thể gợi cho thấy đối tượng của lòng mộ đạo nhưng không cái nào có khả năng xác định hoặc diễn tả nó theo nghĩa đen, hay theo lối nói thường tục.

Đó là lý do khiến Paul Tillich nhấn mạnh tới bản tính biểu tượng của ngôn ngữ tôn giáo, rằng nó luôn luôn chỉ tới quá bên kia nó.

### **Các điểm cốt tủy**

Trong chương này, chúng ta đã xem xét bản tính của ngôn ngữ tôn giáo, các luận cứ truyền thống về sự hiện hữu của Thượng đế và bản tính của kinh nghiệm tôn giáo. Nay có thể rút gọn những cân nhắc ấy thành mấy điểm cốt tủy như sau:

1. Tính chất không thỏa đáng của lối diễn tả "Thượng đế" bằng ngôn ngữ dựa trên nghĩa đen và thực nghiệm;
2. Những giới hạn mà luận cứ luận lý không thể vượt qua khi muốn hàm chứa trực giác tôn giáo.

Chúng ta thấy rằng ngôn ngữ tôn giáo:

1. Là "lược đồ" qua đó con người có thể tìm cách chuyển tải cái không thể diễn tả;
2. Có tính biểu tượng, không theo nghĩa đen.

Thêm nữa, kinh nghiệm tôn giáo có thể liên quan tới:

- a. Cảm giác tính chất đồng nhất của mọi sự, và của bản thân ta làm một với mọi sự, nói theo thần bí chủ nghĩa;
- b. Cảm giác sự có mặt của cái gì đó hoàn toàn lạ thường, như kinh dị, chưa từng nếm trải, say sưa, bí nhiệm, v.v.;
- c. Cảm giác sự chính đáng tuyệt đối của cái gì đó mà ta không thể từ khước nó, theo kiểu "mệnh lệnh tuyệt đối" của Kant;
- d. Cảm giác tổng quát về sự kỳ diệu của thiên nhiên, hoặc còn gọi là tự nhiên;
- đ. Một kinh nghiệm riêng tư của mỗi cá nhân, đưa tới kết quả cảm giác về giá trị, có tính cách cam kết, ràng buộc và dẫn thân.

Như thế đã tạm ổn cho việc xem xét các chủ đề trên, giờ đây chúng ta hướng tới hai chủ đề đặc thù khác trong triết lý tôn giáo, đó là phép lạ và vấn đề cái ác. Cả hai đều liên quan tới các luận cứ suy lý nhưng không một luận cứ nào đánh giá đúng mức các vấn nạn có tính tâm điểm tôn giáo.

## V. Phép lạ

Trong đời mỗi người, ít nhất ta từng một lần nghe kể lại hoặc buột miệng nói tới phép lạ. Với tín đồ Kitô giáo, phép lạ không là hiện tượng khó tin. Giáo hội Công giáo La Mã đưa ra tiêu chuẩn ít nhất phải có hai phép lạ được xác nhận, trong quá trình phong thánh cho một tín đồ quá cố. Văn hào Feodor M. Dostoyevski trong cuốn *Anh em nhà Karamazov* (1879-80), chương "Bài thơ của Đại phán quan", đã trình bày một cách cảm khái nhu cầu của người đời, cách riêng của tín đồ tôn giáo, thích nghe nói tới và ao ước được chứng kiến phép lạ.

Các luận cứ có tính vũ trụ luận về sự hiện hữu của Thượng đế là nỗ lực nhằm dẫn đưa tâm trí từ sự am hiểu thế giới vật lý tới thực tại nằm đằng sau nó và chịu trách nhiệm về nó. Chúng cũng nhằm dẫn đưa từ sự chuyển động và các nguyên nhân bình thường tới ý tưởng về một động cơ không bị chuyển động và một nguyên nhân không bị tác động. Thế nhưng, các tôn giáo hữu thần phương Tây không dừng lại ở đó mà còn có khuynh hướng đi quá tới bên kia ranh giới ấy và tuyên bố rằng có thể nhìn thấy hành động của Thượng đế trong các sự cố đặc thù, được gọi chung là các phép lạ.

Trước hết, chúng ta cùng nhau khảo sát phép lạ dưới dạng các sự cố mà người ta tuyên bố rằng không có bất cứ lời giải thích hợp lý và khoa học nào về chúng. Tuy chưa phải là kiểu phép lạ duy nhất nhưng chúng vẫn gợi lên một số câu hỏi tiêu biểu có tính tôn giáo, và như thế, cũng tạm thích đáng cho một khởi điểm để chúng ta cùng nhau xem xét.

### Xét theo duy nghiệm chủ nghĩa

Nếu bạn có ý tìm kiếm các luận cứ chống lại ý tưởng phép lạ thì nơi hợp lý nhất để bạn đưa mắt nhìn tới là các triết gia có lập trường duy nghiệm chủ nghĩa.

Người duy nghiệm chủ nghĩa nào cũng muốn liên kết mọi sự vào các đối tượng của kinh nghiệm giác quan. Nói một cách chính xác, nếu có một sự cố được coi là phép lạ theo ý nghĩa đặc thù đang được chúng ta xem xét, thì quả thật người duy nghiệm chủ nghĩa không thể nào đặt được mối tương quan đó.

Đọc theo các chiến tuyến chống lại phép lạ, từ giữa thế kỷ 18, triết gia David Hume đã từ nước Anh đã đưa ra lời phê bình sắc sảo nhất.

Trong bộ sách 10 cuốn của mình, có nhan đề *Enquiring Concerning Human Understanding* (Thăm tra về tri thức của con người), ông khảo sát ý tưởng về phép lạ. Có thể tóm tắt luận cứ của Hume như sau:

a. Người khôn ngoan cân nhắc niềm tin của mình với chứng cứ; cái nào càng có nhiều chứng cứ thì càng có khả năng đúng.

b. Cũng thế, chứng cứ của những cái khác được thẩm định theo tính chất đáng tin cậy của chúng, có giá trị như những chứng nhân.

Kể đó, quay sang ý tưởng về phép lạ, Hume đưa ra định nghĩa:

a. Phép lạ là sự trái ngược, hoặc xâm phạm định luật của thiên nhiên;

b. Nhưng định luật của thiên nhiên là kết quả của một số lượng rất lớn các quan sát.

### **Hume chứng minh đảo ngược**

Bởi thế, Hume lập luận:

"Phép lạ là sự trái ngược các định luật của thiên nhiên; và vì các định luật ấy được thiết lập bằng những chứng nghiệm nghiêm ngặt và không thể sửa đổi nên bằng chứng chống lại phép lạ phát xuất từ chính bản tính của sự kiện thì có tính toàn bộ không kém bất cứ luận cứ nào phát xuất từ kinh nghiệm có thể tưởng tượng được.

"Tại sao nó [phép lạ] được cho là thật hơn sự kiện rằng mọi người đều phải chết, rằng tự thân chì không thể ở lơ lửng giữa trời, rằng lửa đốt cháy củi và bị nước dập tắt, và người ta thấy các việc ấy hợp với định luật của thiên nhiên, nhưng nếu nó [phép lạ] hiện hữu thì phải chăng đòi hỏi phải có sự xâm phạm các định luật ấy, nói cách khác, phải có phép lạ để ngăn chặn các định luật ấy?

"Không có gì được coi là phép lạ nếu nó bao giờ cũng xảy ra như thế trong dòng chảy của tự nhiên... Hậu quả rõ rệt là... Rằng không có bằng chứng để thiết lập một phép lạ ngoại trừ bằng chứng theo kiểu đó, rằng tính chất giả mạo của nó còn lạ thường hơn sự kiện được nó cố sức thiết lập".

Nói cách khác, theo Hume, luôn luôn có khả năng rằng bản tường trình về một phép lạ là lầm lạc thay vì là một định luật bị xâm phạm, và con số chứng cứ chống lại một phép lạ bao giờ cũng lớn hơn con số ủng hộ nó.

Đối với Hume, cách duy nhất để cân nhắc và có thể chấp nhận một phép lạ là thay vì giả dụ một định luật của thiên nhiên bị bẻ gãy, *ta nên chứng minh toàn bộ chứng cứ hậu thuẫn cho cái được giả dụ là phép lạ đó đều hoàn toàn lầm lạc*. Trong thực tiễn, điều đó hàm ý bác bỏ phép lạ dù nói một cách nghiêm chỉnh, nó không loại trừ khả năng có phép lạ. Nó chỉ nói một cách đơn giản rằng không bao giờ có chứng cứ thỏa đáng để một người khôn ngoan chấp nhận đó là phép lạ.

### **Phê bình Hume**

Luận cứ của Hume đặt cơ sở trên giả định – vốn được chúng ta chấp nhận để làm khởi điểm xem xét trong phần này – rằng phép lạ là sự trái ngược với định luật của thiên nhiên. Nói cách khác, phép lạ là một sự cố không thể giải thích bằng tri thức khoa học ngày nay. Nhưng như thế, điều kiện đó có nhất thiết đúng cho một sự cố được gọi là phép lạ không?

Ta hãy thí dụ "hố đen" (black hole) ở giữa thiên hà. Đại khái hố đen là một thực thể mang tính giả thuyết. Nó là một vùng ở ngoài không gian, được tạo ra bởi sự sụp đổ của một ngôi sao và đưa tới kết quả làm thành một từ trường hấp dẫn mãnh liệt tới độ bất cứ cái gì bị cuốn hút vào trong từ trường ấy, kể cả ánh sáng, đều không thể nào thoát ra ngoài.

Hố đen là một sự xâm phạm cái được gọi một cách tổng quát là "các định luật của thiên nhiên" xét theo vật lý học mang bản sắc Newton. Tuy thế, nó không được xem là một phép lạ, mà chỉ là một trường hợp cực kỳ, gợi ý cho thấy rằng cần phải sửa đổi các định luật vật lý hiện hành để có thể lưu tâm tới nó.

### **Phép lạ và cái độc đáo**

Do đó, chúng ta cảm thấy cần đặt thêm một câu hỏi: "Cái gì phân biệt phép lạ với một sự cố hiếm hoi và độc đáo?"

Nói chung, để được gọi là phép lạ, sự cố đó phải ăn khớp với một lược đồ phô bày một cứu cánh tích cực. Trường hợp các thân nhân đang đau lòng chờ đợi cái chết đương nhiên xảy tới cho một phần tử trong gia đình mình, nhưng rồi đột nhiên người ấy được cải tử hoàn sinh. Dĩ nhiên các thân nhân đánh giá sự cố ấy là phép lạ vì đối với họ, mạng sống đó quá đổi thân thương.

Nhưng nếu một người bỗng dưng chết bất đắc kỳ tử thì không ai trong bạn bè của người ấy nghĩ rằng đó là một phép lạ. Tuy thế, nếu có trường hợp một người bị buộc phải trả gấp một món nợ quá lớn ngoài khả năng của mình trong lúc đang lâm cơn khánh kiệt, bỗng dưng nhận được của thừa kế từ một thân nhân bật tin tức suốt mấy chục năm qua. Chắc hẳn sự cố ấy lạ lùng như một phép lạ.

### **Phép lạ do bởi thời điểm**

Trong chừng mực ấy, luận cứ về phép lạ có thể viện dẫn trở lại luận cứ rút ra từ cứu cánh luận rằng "Phải chăng mọi sự trên thế giới này đều được thiết kế và đều có cứu cánh một cách phổ quát?" Xuất từ đó, luận cứ phép lạ nêu lên câu hỏi đặc thù là: "Phải chăng bên trong một số tình huống riêng biệt, có sự thiết kế và có cứu cánh chuyên biệt như thể đối lập với những cái khác?"

Không thể coi một sự cố độc nhất vô nhị là một phép lạ, thí dụ trường hợp "hố đen" ở cõi thiên hà xa xăm mà trước đây chưa được quan sát. Nó chỉ vi phạm các định luật của thiên nhiên vốn thiết lập trên cơ sở tri thức khoa học thu thập được cho tới hôm nay, tuy thế, nó hiện hữu như một thực thể và nó kích thích khoa học phải tìm cho ra lý do xảy ra nó. Thêm nữa, nó thiếu cả hai tiêu chuẩn đòi hỏi một phép lạ, đó là:

- (1) Cứu cánh riêng tư của nó đối với người trong cuộc; và
- (2) Cảm giác rằng nó xảy ra như thể là thích đáng và thỏa đáng.

Một sự cố tự thân nó không ở ngoài cõi bình thường, nghĩa là có thể giải thích hoàn toàn, dựa trên cơ sở luận lý, cũng vẫn có thể được xem là phép lạ nếu xảy ra đúng thời điểm một cách lạ lùng. Thí dụ trường hợp người khánh kiệt đã trình bày ở trên. Của thừa kế từ một thân nhân mất liên lạc lâu năm đã đến đúng lúc người đó hoàn toàn không có khả năng thanh toán gấp một món nợ quá lớn. Được xem là phép lạ không phải vì nó đã xảy ra nhưng *vì nó xảy ra đúng thời điểm*, và đó là điều đặc biệt.

### **Độc đoán hay phổ quát**

Nếu để ý nhìn kỹ, ta sẽ thấy ý tưởng về phép lạ chống lại ý tưởng hàm chứa trong các luận cứ mang tính bản thể luận và vũ trụ luận. Và điều ấy có ý nghĩa quan trọng. Hết thảy các luận cứ đó đều, một cách cốt tủy, bảo rằng cách thức cấu trúc thế giới này cho thấy nó có một cứu cánh tổng thể. Như thế, người theo hai thuyết ấy chỉ có lý với điều kiện mọi sự trong thế giới này đều thao tác đúng qui củ một trăm phần trăm, vì nếu không có qui củ thì không xuất hiện ý nghĩa của thiết kế và cứu cánh.

Thế nhưng, xét theo nghĩa đen, ý tưởng về phép lạ lại trái ngược với đòi hỏi phải có sự ngăn nắp qui củ đó. Ý tưởng ấy đưa dẫn tới một trạng thái tùy tiện, nghĩa là độc đoán, và biến thế giới này trở thành một nơi không thể dự báo về những gì sẽ xảy ra. Phải chăng ý nghĩa của sự trái ngược này sẽ xói mòn các cấu trúc có tính vũ trụ luận và gây phương hại tới hình ảnh của nhà thiết kế, và biến cứu cánh trở thành bất định? Nghĩa là các luận cứ ấy trong khi biện minh cho sự hiện hữu của Thượng đế lại xói mòn sự biện hộ cho một phép lạ.

### **Hai điểm đúc kết**

Những thảo luận hoặc tranh cãi giữa người biện hộ cho phép lạ và người chống lại nó cho thấy:

1. Bạn không thể nào có trong cùng một lúc cả hai cách và bạn phải chọn một. Hoặc coi Thượng đế là hiện hữu do bởi thế giới này là nơi vừa ngăn nắp vừa kỳ diệu; hoặc thấy bàn tay của ngài trong một số sự cố cá biệt vì thế giới là nơi vừa rất lạ lùng vừa không thể dự báo. Không hợp lý chút nào khi bạn biện hộ luôn cho cả hai cái vừa kể, vì sự xuất hiện của cái này đương nhiên loại trừ cái kia.
2. Một sự cố được coi là phép lạ vì nó được xem là có một giá trị hay có một cứu cánh, chứ không phải vì nó hiếm thấy.

## VI. Vấn đề cái ác

Trong cuốn sách giáo lý được viết với nỗ lực lấy suy tưởng triết học, thay vì lý đoán thần học, để làm cơ sở chủ yếu cho việc thông giải tín lý, có nhan đề *A New Catechism, Catholic Faith for Adults* (Giáo lý mới, đức tin Công giáo cho người lớn, 1966) của Hội đồng Giám mục Hà Lan (Bản chuyển ngữ của Nguyễn Ước *"Giáo lý mới thời đại mới: đức tin Công giáo"*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội, 2005), các tác giả cho rằng cái ác trên thế gian này có nguồn gốc mù mịt và làm lòng ta đau đớn:

"Bất cứ tội riêng nào phạm thì không phải là không tránh được trừ phi diễn ra sự dữ [cái ác] có lẽ là cái không thể tránh được trong thực hành. Chúng ta không biết. Trí óc của chúng ta luôn luôn bất lực khi mon men tới sự hiểu biết cái bắt đầu của sự dữ – cả trong cuộc sống của chính ta. Khi ta thật sự phạm tội, ta hiểu sâu xa trong ta rằng ta đã làm như thế. Ta hiểu rằng ta có tội, và ngạc nhiên tự hỏi mình – làm sao mà mình có thể làm một việc như thế? Và thật ra, sự dữ thì không phải là mau lẹ hội. Nó là một phi lý lớn lao, một không thích đáng lớn lao, và do đó vẫn còn không lẹ hội được nguồn gốc của tội lỗi trong thế gian" (tt. 440- 441).

### Nó là gì? Sao lại có nó!

Cái ác, cũng như mọi chủ đề khác, một khi đem soi bằng chiếc kính triết học, thì phải được các triết gia ra sức xem xét cội nguồn và bản tính của nó dựa trên cơ sở luận lý. Trong hình thức đơn giản nhất của cuộc thẩm tra, có thể trình bày về cái ác như sau:

- a. Nếu Thượng đế tạo ra thế giới này;
- b. Và nếu Thượng đế là đấng toàn thiện toàn năng, rất mực thương yêu;
- c. Thế thì tại sao có cái ác và khổ đau trên thế gian này?

Hai giả dụ và một vấn nạn đó có thể đưa tới kết luận, cũng vẫn với hình thức đơn giản nhất:

- a. Hoặc Thượng đế không toàn thiện toàn năng;
- b. Hoặc Thượng đế không rất mực thương yêu;
- c. Hoặc cái ác và đau khổ đều không thật, tuy thiết yếu nhưng là phương tiện cho cái thiện lớn lao hơn;
- d. Hoặc toàn bộ ý tưởng về Thượng đế, đấng sáng tạo toàn năng toàn thiện và rất mực thương yêu là sai ngay từ điểm bắt đầu của nó.

### Đi tìm câu trả lời

John Hick (1922- ), đã đề ra những gợi ý nhằm tìm cách trả lời các câu hỏi vừa kể trong cuốn sách quan trọng của ông có nhan đề *Evil and the God of Love* (Cái ác và Thượng đế của yêu thương, 1966). Hick là triết gia và thần học gia dạy nhiều trường và học viện trong đó có Đại học Birmingham, Anh quốc. Ông nổi tiếng nhờ sự đóng góp vào vấn nạn cái ác và đồng thời vào chủ đề tôn giáo đa nguyên chủ nghĩa. Trong cuốn sách vừa được nêu tên, Hick đưa ra hai tuyến tiếp cận chủ yếu: một mang bản sắc Augustine và một mang bản sắc Irenaeus.

**1. Lối tiếp cận mang bản sắc Augustine**, được đặt tên theo vị triết gia và nhà thần học cùng tên (354-430) mà giáo hội Kitô giáo phong làm thánh giáo phụ vĩ đại nhất, và có thể tìm thấy dấu vết bối cảnh tư tưởng của ông trong thuyết tân Plato (neoplatonism).

Theo tư tưởng của Plato, các sự vật đặc thù là những bản sao bất toàn các "hình thái" của chúng. Bất toàn là đặc tính của thế giới như chúng ta trải nghiệm nó. Lối tiếp cận mang bản sắc Augustine vào cái ác và đau khổ quả quyết rằng *cái ác không là một sức mạnh tách biệt và đối lập với cái thiện; nó là sự thiếu cái thiện, một trạng thái trong đó cái thiện bị tước đoạt.*

Theo luận cứ ấy, khả năng lầm lạc và ý muốn tự do của con người có thể dẫn tới cái ác và đau khổ. Thế giới như chúng ta trải nghiệm thì đầy dẫy những bản sao bất toàn, và đau khổ cùng cái ác dính kết thành một khối vững chắc với sự bất toàn đó. Đối với Augustine, *Cuộc sa ngã trong vườn Địa đàng của Adam và Eva có ý nghĩa đó.* Và kể từ hôm đó trở đi, loài người bị bất toàn vì thế phải chịu đau khổ và sự dốt. Nhưng như thế không có nghĩa rằng cái ác là một sức mạnh tích cực.

Để minh họa, Hick dùng phép loại suy từ một chiếc ly hoặc "đang đầy một nửa" hoặc "đang vơi một nửa". Bạn có thể chọn lựa, nhìn chiếc ly theo cách của bạn, rằng nó đang đầy một nửa hoặc nó đang vơi một nửa. Lỗi tiếp cận mang bản sắc Augustine vào chiếc ly đang đầy một nửa của bạn thì không nhuộm màu sắc bị quan chú nào, vì nó vạch ra rằng trong thực tế, chiếc ly ấy đang có một nửa đầy. Cái chưa đầy ấy không là tự thân sự vật mà chỉ do bởi đang thiếu thức uống!

**2. Lỗi tiếp cận mang bản sắc Iranaeus**, được đặt tên theo vị giám mục thành Lyons ấy (k.130-k.202). Ông cũng là một thánh giáo phụ với những văn bản chống Ngộ giáo (Gnosticism), một phong trào dị giáo nổi tiếng trong Giáo hội Kitô thế kỷ thứ 2, nhấn mạnh sức mạnh cứu độ của tri thức đặc biệt mà chỉ có một số ít người có khả năng lãnh hội nó.

Iranaeus trình bày ý tưởng rằng cuộc sống con người vốn bất toàn nhưng vì Thiên Chúa tạo ra loài người theo hình ảnh của ngài, với dự tính nó sẽ tăng trưởng và phát triển trong niềm khao khát được sống đúng theo cái Thiên Chúa dự kiến cho nó. Qua ý chí tự do và toàn bộ khổ đau của cuộc đời, con người có cơ hội để tăng trưởng và hiểu biết. Nếu không có một thế giới vừa có cả thiện lẫn ác thì không thể nào thực hiện được dự tính đó của Thiên Chúa. Iranaeus viết:

"Liệu chúng ta có thể có được lời chỉ dẫn về cái thiện không nếu chúng ta không có sự am hiểu về cái ngược lại [cái ác]? Cũng giống như lưỡi tiếp nhận kinh nghiệm ngọt bùi bằng cách nếm, mắt phân biệt màu sắc đen trắng bằng cách nhìn và tai phân biệt âm thanh bằng cách nghe, tâm trí cũng thế. Qua kinh nghiệm tri thức, nó tiếp nhận cái gì là thiện và trở thành bền bỉ dẻo dai hơn trong việc bảo tồn chính nó bằng hành động với sự vâng theo thánh ý của Thiên Chúa. Nhưng nếu có ai tránh né sự hiểu biết về hai mặt của một sự vật và tri giác gấp đôi của tri thức thì kẻ không nhận biết đó đã tự tước đoạt đặc tính con người của nó.

*Iranaeus, Chống dị giáo IV, xxxix.1, trích theo John Hick, Fontana, 1968*

Nói cách khác, chính vì thế giới có cả thiện lẫn ác nên nhờ thế chúng ta mới có cái để có thể chọn lựa đạo đức và phát triển tâm linh.

Lỗi tiếp cận của bản thân Hick vào vấn đề cái ác là lỗi ứng xử với cái ác như cái gì đó phải ngăn chặn và để chiến thắng, nhưng với niềm hi vọng rằng, tối hậu, nó sẽ được xem là thành phần của một kế hoạch tổng thể và tuyệt vời.

## VII. Vấn đề hành nhiều câu hỏi

### Từ vấn nạn trong tương quan chung

Như chúng ta thấy, có nhiều chủ đề tôn giáo vừa được xem xét trong chương này, nhưng từ điểm nhìn của triết học, điều cần chú ý là vấn đề cái ác liên quan ra sao tới các luận cứ truyền thống về sự hiện hữu của Thượng đế cùng các hệ thống siêu hình học nằm đằng sau chúng. Những liên quan ấy gợi lên các vấn nạn như sau:

1. Có phải trong tận nền tảng, thế giới này là bản sao bất toàn của cái gì đó có thật hơn nó? Chúng ta có nhìn thế giới theo cách nhìn chiếc ly đang đầy một nửa thức uống? Cả hai quan điểm có tính vũ trụ luận và bản thể luận đều nhìn tới quá bên kia kinh nghiệm cục bộ về "cái vĩ đại" hoặc sự chuyển động hoặc quan hệ nhân quả tới cái gì đó "lớn hơn bất cứ cái lớn hơn nào có thể quan niệm được", một động lực không chuyển động hoặc một nguyên nhân không bị tác động. Tâm trí bị đưa dẫn từ trải nghiệm hiện tại về chiếc ly đang vơi một nửa tới khái niệm về cái mà chiếc ly đang đầy một nửa giống với nó – một sự toàn hảo làm trụ cột cho thế giới bất toàn này.

2. Hoặc có phải thế giới vẫn đang phát triển, đang thao tác hướng tới một sự hoàn hảo trong tương lai? Có phải cấu trúc của thế giới, cùng với mọi sự ở trong đó, cả tốt lẫn xấu, đều là phương tiện để qua đó diễn ra sự tăng trưởng? Luận cứ rút ra từ thuyết cứu cánh và luận cứ đạo đức đã góp phần làm thành quan điểm ấy. Bằng sự chọn lọc tự nhiên, thuyết tiến hóa của Darwin đặt căn bản trên các thực tế đau khổ và chết chóc vốn chỉ cho phép những thành viên dũng mãnh nhất của các loài sống sót và gây

giống. Không có khổ đau và chết chóc thì không có tiến hóa. Và theo lý thuyết Marx, đấu tranh giai cấp với hết thảy khổ đau liên hệ tới nó, là cách thế để xuất hiện một xã hội vô giai cấp trong tương lai.

Đó là những câu hỏi mang tính thực tiễn, đạo đức, chính trị cũng như tôn giáo. Chúng cũng nêu lên những vấn đề đạo đức lớn lao, rằng mọi sự chúng ta đang trải nghiệm đều trong một quá trình biến đổi. Sự chào đời, lìa đời, đau khổ và cái ác đều là thành phần của quá trình đó. Cho dù có theo Augustine mà nói rằng cái ác là sự tước đoạt cái thiện chứ không là sức mạnh tích cực trong chính nó, bạn vẫn phải thừa nhận rằng sự tước đoạt cái thiện không thể không là thành phần của quá trình đó.

### **Tới các câu hỏi với chính mình**

Trả lời những câu hỏi ấy cũng là tìm cách trả lời các câu hỏi đặt ra cho bản thân mỗi người:

1. Phải chăng thực tại được tìm thấy trong cảnh giới lý tưởng ở bên ngoài, ở quá bên trên sự thay đổi liên tục của cuộc đời? Nếu bạn bảo đúng như thế, bạn là người xếp hàng đằng sau Plato, Augustine, Aquinas và các nhà thần bí truyền thống nhất!
2. Phải chăng thực tại được tìm thấy như một sản phẩm cuối cùng sẽ đến qua quá trình biến đổi này? Nếu bạn bảo rằng chính xác là vậy, bạn đứng chung một nhóm với giám mục Irenaeus, Darwin, Marx và các nhà tư tưởng tôn giáo theo thuyết tiến hóa, trong đó có linh mục Teilhard de Chardin (1881-1955)!
3. Phải chăng thực tại được tìm thấy trong chính cuộc đời này, bao gồm mọi giới hạn và mọi biến đổi của nó? Nếu bạn bảo không sai chút nào, bạn là người đứng chung một tuyến với Đức Phật, Heraclitus, và Spinoza!

### **Suy diễn và rút tía**

Triết học tôn giáo đã và đang góp phần quan trọng vào triết học như một toàn bộ; nó làm nổi bật tính chất bất thỏa đáng của ngôn ngữ theo nghĩa đen hoặc lối nói thường tục nhằm bao hàm cuộc sống như một tổng thể. Dù phần lớn triết học tôn giáo liên quan tới ý tưởng về Thượng đế, ta cũng có thể dùng kiểu thảo luận được tiến hành trong chương này cho các chủ đề mỹ học, cái được chúng ta có ý nói tới khi đề cập đến cái đẹp trong nghệ thuật, hoặc đạo đức học.

Kinh nghiệm thần bí và cảm giác kính sợ có tính tôn giáo cũng được phản ánh trong nhiều trải nghiệm chung của chúng ta giữa cuộc đời thường: rung động vì tình yêu, say ngắm một cảnh tượng đẹp, xúc động khi nghe một bản nhạc. Phẩm chất cốt tủy của hết thảy các kinh nghiệm ấy đòi hỏi phải dùng lời nói hoặc chữ viết một cách uyển chuyển nếu muốn diễn tả chúng bằng ngôn từ, vì tự thân chúng luôn luôn có cái gì rất khó nắm bắt. ■