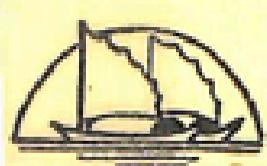


TRẦN - ĐỨC - HUYNH
TRẦN-VĂN HIẾN-MINH

LOẠI SÁCH TRIẾT - HỌC

ĐẠO-ĐỨC HỌC

ĐỆ NHẤT A, B, C, D.



SÁCH RA KHƠI
1966



ĐẠO ĐỨC HỌC

ĐỀ NHẤT A B C D

In lần thứ sáu

TỦ SÁCH RA KHƠI

Đạo - Đức - Học

của TRẦN-ĐỨC-HUYNH
và TRẦN-VĂN-HIẾN-MINH

do

RA KHƠI XUẤT BẢN

- *Lần thứ nhất năm 1960*
- *Lần thứ hai năm 1961*
- *Lần thứ ba năm 1962*
- *Lần thứ bốn năm 1963*
- *Lần thứ năm năm 1964*
- *Lần thứ sáu năm 1966*

TRẦN-ĐỨC-HUYNH

Nguyên Hiệu-trưởng trường Hồ-ngọc-Cần
Giáo sư Triết Nguyễn-bá-Tông và Hưng-Đạo

TRẦN-VĂN HIỂN-MINH

Tiến-sĩ Triết-học, Giáo-sư Triết-học
Trường Chu-văn-An và Trưng-Vương,
Nguyên Giảng-sư Trường Đại-học Văn-khoa Saigon

ĐẠO-ĐỨC-HỌC

CÁC LỚP ĐỆ NHẤT A.B.C.D.

in lần thứ sáu

TỦ SÁCH RA KHƠI

SAIGON 1966

CHƯƠNG TRÌNH
ĐẠO-ĐỨC-HỌC

BAN A, B, C, D,

(Theo nghị-định số 20.677. GD/TTH/HK ngày 9-12-1965)

Vấn-đề đạo-đức. Đạo-đức và khoa-học.

Lương-tâm : bản-chất và giá-trị.

Bồn-phận và quyền-lợi.

Trách-nhiệm, Công-lý và Bác-ái.

Các quan-niệm lớn của đời sống đạo-đức Đông và Tây.

Đạo-đức và đời sống cá-nhân. Thân thể và tinh-thần.

Nhân-phẩm, Nhân-vị và Cộng-đồng.

Đạo-đức và đời sống gia-đình :

Gia-đình. Vấn đề hôn-nhân và vấn đề sinh-sản.

Đạo-đức và Kinh-tế. Phân-công.

Liên đới Nghề nghiệp và vấn-đề xã-hội.

Đạo-đức và chính-trị.

Chủ nghĩa dân-vi-quý của Mạnh-tử.

Tự-do và bình-đẳng.

Tò-quốc, quốc-gia, nhà nước.

(Patrie, Nation, État).

Đạo-đức và giao-thiệp quốc-tế.

Nhân-loại. Bồn-phận đối với nhân-loại. (x).

Thuyết nhân-ái của Khổng-tử.

Thuyết từ-bi của Phật-giáo.

Thuyết bác-ái của Thiên-Chúa giáo.

1965. 1964. 1. 21

- (1) Tám dòng trên đây chỉ những phần đã được bỏ đi từ niên khóa 1963-1964 và cho cả các ban ABCD, theo nghị định số 3970-G-D-NCGK ngày 15-9-1961 của Bộ-Quốc-Gia-Giáo-Dục.

Tựa

Cuốn sách này có lẽ là phần góp mới mẻ nhất vào kho tàng tài liệu triết học bằng Việt ngữ. Nhưng để tránh ngộ nhận và để thể hiện đúng câu *unicuique suum* (của ai trả người ấy) thông dụng nơi người La-mã, chúng tôi xin với thú ngay rằng, đây không phải là một công trình hoàn toàn sáng tác mà chỉ là một phóng tác, cảm hứng theo những giáo khoa triết học bằng ngoại ngữ, độc giả có thể tìm thấy trong những hiệu sách lớn Thủ đô, của những giáo sư Foulquié, Cuvillier, Meynard, Huisman, Mucchielli, Pascal v.v... Công trình của chúng tôi — nếu đáng gọi là một công trình — là xếp đặt lại một số tư tưởng rời-rứt nơi các tác giả dẫn chứng ở trên; chuyển sang Việt-ngữ những tư tưởng triết học đang thịnh hành bên Âu-Mỹ, thuộc chương trình trung học; một đôi khi thích nghi cho hợp với chương trình trung học Việt-Nam và một vài lần giải thích cho hợp với vốn kiến thức của ta sẵn có.

Theo những điều phân trần ở trên, cuốn sách này có tính cách giáo khoa hay đúng hơn là một mớ tài liệu giáo khoa. Vì thế, những vấn đề được xếp đặt có manh mối tương-đối rõ-rệt, vẫn tất. Đôi khi, câu văn có vẻ sơ lược, nhưng chúng tôi vẫn cố gắng sao cho nó đủ diễn tả ý-tưởng muốn trình bày. Sự cố gắng đó đạt được kết quả hay không, là một truyện khác và đó là điểm thuộc quyền phê bình của độc giả.

Mục tiêu chúng tôi nhắm khi cho xuất-bản tập tài liệu này, là giúp học sinh Tú-tài Việt-Nam không

sẵn sách vở bằng ngoại ngữ hay đọc ngoại ngữ chưa quen hoặc chưa nhanh. Đối với những học sinh hấp-thụ nền trung học bằng ngoại ngữ, tập tài liệu này rất có thể là thừa. Nhưng kinh nghiệm chấm thi Tú-tài trong nhiều năm cho chúng tôi hay rằng, các bạn đó diễn tả tư tưởng triết học bằng Việt ngữ một cách không được dễ dàng lắm, vì thiếu sự làm quen với tài liệu bằng tiếng mẹ đẻ. Dưới khía cạnh này, chúng tôi cũng hy vọng đem lại một vài ích lợi cho những học sinh muốn chuyển sang chương trình Tú-tài Việt-Nam. Với các bạn đồng nghiệp giáo sư triết học, chúng tôi không dám đánh trống trước cửa nhà sấm. Nhưng hoặc vì bận bịu công việc, hoặc vì thời gian cấp bách, các vị đó cũng có thể khai thác, tập tài liệu sẵn có này, và điều chúng tôi mong mỏi, là các vị sẽ giúp cho chúng tôi những nhận xét xây dựng, để tập tài liệu này đi tới chỗ hoàn bị hơn.

Chúng tôi thành thực ghi ơn L.M. Trần-thái-Đình giáo sư triết-học Đại-học Huế đã viết giúp chương IX phần II : Từ bi của Phật giáo và Bác ái của Công giáo. Ông Đình-văn-Trung nguyên Giáo-sư Triết-học Trường Chu-văn-An đã viết giúp chương V phần III : Thuyết dân-vi-quý của Mạnh-Tử

Saigon, 25-10-1960

TRẦN ĐỨC-HUYNH
TRẦN VĂN HIẾN MINH

IN LẦN THỨ SÁU.

Lần tái bản thứ sáu này, chúng tôi có sửa chữa, vừa để thích ứng với chương trình cải tổ về cách ra bài thi Triết, vừa để làm cho tập giáo khoa này thành chương sửa, dễ hiểu và vẫn tốt hơn.

Chúng tôi chân thành cảm tạ các bạn đồng nghiệp và các bạn học-sinh của chúng tôi đã vui lòng góp những ý-kiến xây-dựng để cải tiến cho nội dung cuốn sách này càng sức tích hơn. Chúng tôi vui lòng đón chờ ý-kiến của quý-vị giáo-sư và các bạn học-sinh trong những lần tái bản sau.

Saigon, ngày 1-11-1965

PHẦN THỨ NHẤT

I._ ĐẠI-CƯƠNG VỀ ĐẠO-ĐỨC-HỌC

II._ ĐẠO-ĐỨC-HỌC VỚI KHOA-HỌC VÀ TRIẾT-HỌC

**ĐẠI CƯƠNG VỀ
ĐẠO ĐỨC HỌC**

- ** *Định-nghĩa đạo-đức-học*
 - o *Các khía cạnh của đạo đức học*
 - o *Vấn đề đạo đức*
- ** *Đối tượng đạo-đức-học*
 - o *Phân lý-thuyết*
 - o *Phân thực-hành*
- ** *Phương pháp đạo-đức-học*
 - o *Không giống phương-pháp Toán-học*
 - o *Không giống phương-pháp Thực-nghiệm*
 - o *Phương pháp riêng của Đạo-đức-học*



I.— ĐỊNH NGHĨA ĐẠO ĐỨC HỌC

A.— CÁC KHÍA CẠNH CỦA CÂU ĐỊNH NGHĨA.

I.— Theo nghĩa rộng Đạo-đức là một lối sống hiện có, như phong tục, hạnh kiểm, nếp sống của một người, một quốc gia, một thời đại; nó dựa theo một số quy-luật sống đã được tự ý công nhận hơn kém. Nếp sống của người Mọi, người bán khai v.v...

Đạo đức cũng có nghĩa là lối sống theo một lý tưởng, được chi tiết hóa bằng những quy luật riêng. Theo ý nghĩa ấy, đạo đức là một hệ thống những quy-luật xử trí và hành động được thừa nhận, trong một thời đại do một người, hay một nhóm người nhận

trong thực tế hay trong lý-thuyết. Vì thế, ta có đạo-đức-học của André Gide, của người La-mã, của Khổng Mạnh, v.v...

Hiểu theo hai nghĩa trên, đạo đức không nhất thiết phải tôn trọng nhân phẩm, công bình và những giá trị khác của con người. Vì thế, bên cạnh những đạo đức đứng đắn có thể có những loại đạo đức vô luân, những hệ thống gồm nhiều quy-luật và giá trị không chính đáng.

2.- Theo nghĩa triết - học,

Đạo-đức triết học là một suy nghĩ có phê-bình về những nguyên tắc hoạt động, về những quy-luật, về nguồn gốc và nền tảng của nhiệm-vụ và giá trị. Theo nghĩa triết học, ta có thể định nghĩa : Đạo đức học là một « hệ thống gồm những quy luật giúp ta hoạt động và phán đoán các hành vi theo tiêu chuẩn thiện ác » để thực hiện nhân-tính. Như thế, Đạo-đức-học lập ra đề giải quyết hành vi con người xét theo giá trị đạo đức. Nhưng vấn đề hành vi có thể giải quyết theo hai lối thực tế và lý-thuyết, nên đạo-đức-học cũng có 2 bộ mặt rõ rệt.

Về mặt thực tế, đạo-đức-học là nghệ thuật sống. Trước hết là nghệ-thuật sống theo điều thiện, đề hành động cho đúng, cũng như Luận-lý-học là nghệ-thuật lý-luận cho đúng. Thực thế, có một nghệ-thuật sống xứng hợp nhân phẩm, lấy lý tưởng đề hun đúc các hành-động và quy các hành-vi vào những mục đích có giá trị làm nền tảng. Nhưng nghệ-thuật này chỉ là áp dụng những nguyên-tắc đạt được do suy nghĩ. Vì thế, đạo-đức-học còn có một khía cạnh lý-thuyết nữa.

Về mặt lý-thuyết, đạo-đức-học là khoa học. Đối tượng của nó là những quy-luật phải giữ đề sống theo lẽ phải là sự thiện. Như thế, đạo-đức-học là môn học về những quy-luật xác-định xem hoạt động của con người phải thế nào, mới thực hiện được nhân tính, tức đạt được cứu cánh của mình. Đạo-đức-học là khoa học theo nghĩa rộng, và theo nghĩa quy phạm, vì Đạo-đức-học quy định những cách phải làm và vạch rõ những quy luật phải theo đề hoạt động cho đúng ; cũng như Luận-lý-học nêu ra những quy-luật đề tư tưởng đúng ; Thẩm mỹ học đề cập đến quy luật của vẻ đẹp. Vì thế, Đạo-đức-học, Luận-lý-học, Thẩm-mỹ-học là ba môn học quy phạm (science normative).

B.— VẤN-ĐỀ ĐẠO-ĐỨC.

1.— **Có vấn-đề đạo-** Muốn trả lời câu hỏi gai góc trên đây chúng **đức hay không ?** ta cần nhận xét về thực trạng con người qua ba phương-diện *tâm lý, xã hội, đạo đức* xem ba khía cạnh ấy có luôn luôn hòa hợp với nhau, hay trái lại trưng ra những xung khắc gay go.

Về *mặt tâm lý*, trong con người ta có thấy sinh hoạt tình cảm, sinh hoạt trí thức và sinh hoạt hoạt động luôn luôn hòa hợp với nhau không ?

Về *mặt xã hội*, tức sự liên lạc giữa người với người đã được chứng kiến biết bao nhiêu là cảnh ngộ và giải đáp vừa rất khác nhau vừa trái ngược nhau. Quyền bính xã hội có giải quyết ôn hòa được sự phức tạp và khác nhau ấy không ?

Về *mặt đạo đức*, tức những quy luật đề xử-thể và hành động, đề phán đoán về các hành vi của mình hoặc của người khác sao cho hợp nhân tính, ta thấy các qui luật ấy có hiền nhiên chăng ?

Trả lời ba câu hỏi trên, có những thuyết, như thuyết duy nhiên thuyết hiện sinh vô thần... đưa ra một thái độ quá tự-do. Cứ tùy tiện mà giải đáp, mà xử thể, có gì là tiêu chuẩn chung đâu mà tìm. *Hạng người này coi như không có vấn đề đạo đức.*

Nhưng thực ra, ba câu hỏi trên kia trưng ra ba thực trạng khàn cấp, vì ta thấy rõ, về *mặt tâm lý*, nổi lên những xung đột giữa lý và tình, xung đột giữa các khuynh hướng. Về *mặt xã hội*, thì quyền bính vẫn bất lực trước những xã hội vừa nhiều vừa đổ kị nhau giữa các quốc gia, các chính phủ, các nền văn minh, các đảng phái, các nghiệp đoàn, các tôn giáo v.v... Về *mặt đạo đức*, ta thấy có nhiều xung đột giữa các bần phạm : bần phạm phải nói thật và lương tâm nhà nghề của Luật sư, của Bác-sĩ ; bần phạm trọng nhân-vị người khác của người chiến-sĩ ra mặt trận : giết người hay không nên giết v.v... Chính những thực trạng ấy thôi thúc ta phải đặt vấn đề đạo đức. Vì thế, vấn đề đạo đức là một sự kiện khó chối cãi.

2.— **Phạm vi ngoại** Nếu xét bên ngoài, thì vấn đề đạo đức vừa **diện của vấn đề** có tính cách *hội tụ* (convergent) vừa có **đạo đức** tính cách *phân tán* (divergent).

Với tính cách hội tụ, nó liên kết được ba sinh hoạt tình cảm, trí thức và hoạt động trong mỗi người chúng ta. Vì thực sự, tâm hồn ta vẫn cảm thấy rằng bản ngã kinh-nghiệm trong mình khác bản ngã lý tưởng; cũng như lý trí ta nghĩ đến một giá trị-ly tưởng cao đẹp và khác với giá trị hiện thực (valeur réelle) nơi ta và nơi người khác; đồng thời tâm hồn ta luôn luôn mong muốn cho hành vi hằng ngày của ta tiến dần tới hành vi lý tưởng.

Ngoài ra, với tính cách phân tán, vấn đề đạo đức làm ta man mác nghĩ tới ba điểm thắc mắc cần giải quyết: điểm thứ nhất là vấn đề giá trị nói chung, ta thấy ngoài giá trị đạo đức, còn có những giá trị khác cũng quan trọng như giá trị tiện-ích, giá trị chân lý, giá trị thẩm-mỹ, giá trị thể xác... Điểm thứ hai, là vấn đề đau khổ. Tại sao có sự ác, có đau khổ trên địa cầu này, nó có liên-lạc gì với tự do, với Thượng Đế không? Điểm thứ ba, là nếu nói vấn đề đức-dục, tức là vấn đề cứu cánh của loài người phải được nêu ra và giải quyết xong rồi. Có đúng như thế chăng?

II. — ĐỐI TƯỢNG ĐẠO ĐỨC HỌC

Đối tượng đạo đức học được nêu rõ trong vấn đề đạo đức đã nói qua ở trên, tuy nhiên, ta nên xếp loại nó trong mấy trang sau để dễ thấy hai phần lý thuyết và áp dụng của đạo đức học.

A. — PHÂN LÝ THUYẾT.

Phân lý thuyết tìm ra nhiệm vụ nói chung, từ những điểm cốt yếu sơ-đẳng đến các điểm triết lý sâu-xa liên-quan đến nó. Ví-dụ những vấn đề sau đây :

I. — Tuyệt đối và tương đối. Loài người không thể quên lý-tưởng. Vậy lý tưởng nào? Có nhiều thứ đạo đức cũng có giá trị, hay chỉ có một thứ đạo đức đứng đắn nhất; có giá trị vô điều kiện? Nếu trong thực tế, vì thấy có nhiều thứ đạo đức, mà ta bảo nó tương đối, thì ít ra trong lý thuyết ta có quyền và có bổn phận mong có một nền đạo-đức tuyệt đối và duy nhất chăng? Sự khác nhau giữa nhiều thứ đạo đức có ngăn cản ta tìm lấy một nền đạo-đức phổ quát và vĩnh cửu không? Nếu đạo đức

học là một hệ thống các quy luật thì các quy luật ấy được coi là phổ quát, tuyệt đối và có giá trị vô điều kiện, hay trái lại, chúng tương đối và thay đổi theo thời gian và không gian ?

2.— Bảng giá trị : Một hệ-thống quy-luật chưa đủ làm nền cho Đạo-đức-học. Các quy-luật sẽ trống rỗng nếu thiếu nội dung và giá trị bên trong. Nói như thế, tức là đưa tính cách *tuyệt đối hay tương đối* của các quy luật chuyên sang tính cách *tất yếu hay bất tất* của những giá trị nền tảng cho chúng. Nói rõ hơn, Đạo-đức-học đòi phải có một bảng giá trị, *tức một hệ thống xếp đặt dưới khâu hiệu Thiện, Ác.*

3.— Nền tảng đạo đức. Những câu hỏi trên bắt ta đặt vấn đề nền tảng của đạo đức tức là tìm nguồn gốc, căn bản và chứng minh cho nó. Đến đây ta phải chọn giữa *người và Thượng-đế*, giữa *tự chủ và ngoại thuộc*, và giữa *nội tại và siêu việt*. Nói rút lại ta phải hiểu xem đạo đức xây trên nền triết lý vô thần hay nền siêu hình học hữu thần.

4.— Lương tâm. Những ý niệm đạo đức chính, có liên lạc chặt chẽ với lương tâm, cho nên ta phải nghiên cứu về nguồn gốc, bản chất, điều kiện tâm lý, xã hội, siêu hình của lương tâm. Từ lương tâm, ta rút ra ý niệm về *nhiệm vụ* và *quyền lợi*, về *trách nhiệm*, về *thường phạt*, về *điều thiện*, hay giá trị.

B.— PHẦN ĐẠO ĐỨC ÁP DỤNG.

Phần lý thuyết đi sâu vào nhiệm vụ nói chung và muốn hiểu nhiệm vụ, chúng ta đã đề cập tới tất cả những cái xa gần liên hệ với bảng giá trị, nền tảng nhiệm vụ, trách nhiệm lương tâm với lẽ tuyệt đối và tương đối của nó. Sang phần áp dụng, ta tìm hiểu nhiệm vụ nói riêng xem nó được áp dụng vào từng cảnh ngộ của đời ta như thế nào, nhiệm vụ đối với *bản thân*, *gia đình*, *nghề nghiệp*, *kinh tế*, *chính trị*, *quốc gia*, *quốc tế*, và *nhân loại*.

Nếu muốn so sánh, thì phần lý thuyết đối với phần áp dụng trong đạo đức, giống như luận lý hình thức đối với luận lý áp dụng.

ĐỀ LUẬN :

1.— So sánh Luận-lý-học và Đạo-đức-học.

(Tủ Tài V.N. ban AB. khóa 1, 1961)

2.— Tại sao con người cần đạo đức ?

(Tủ Tài V.N. khóa 1, 1961)

3.— Người ta không sinh ra đề sung sướng, nhưng đề thành người biết chống với nguy hiểm và may rủi. Hãy bình giải câu đó.

4.— Thế nào là hành vi đạo đức ?

(Tủ Tài V.N. ban AB. 1958)

5.— Lý tưởng đạo đức là gì ?

6.— Theo anh, thì giá trị con người hệ tại ở đâu và đặt nền tảng trên cái gì ?

7.— Các giá trị đạo đức có tính cách phổ-quát như những tư tưởng khoa-học chẳng ?

(Tủ Tài V.N. khóa 2, 1961)

CÂU HỎI :

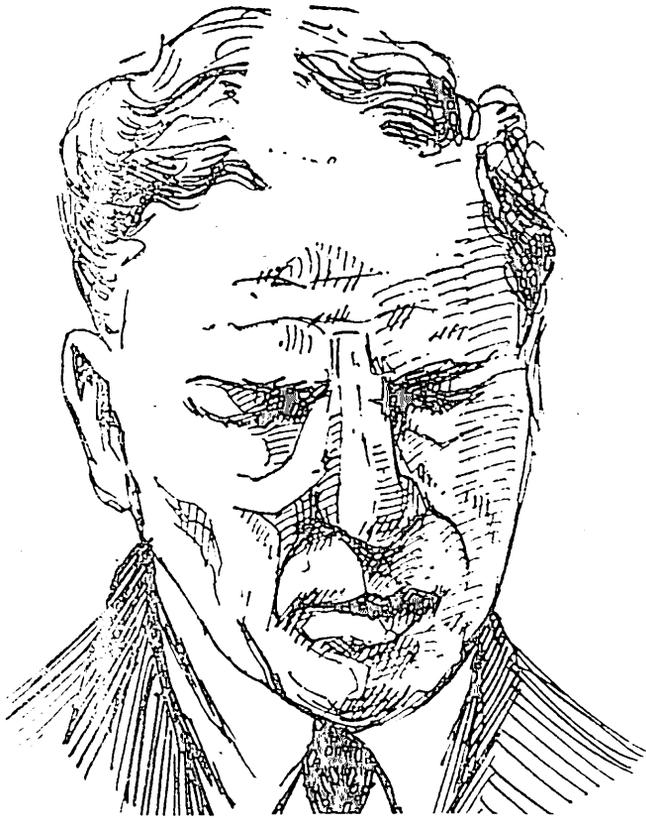
1.— Đạo đức triết học và đạo đức tôn giáo (mặc-khải) khác nhau thế nào ?

2.— Đạo đức học theo chủ đích nào ?

3.— Vấn đề đạo đức nêu ra những điểm căn-yếu nào ?

4.— Đạo đức học dùng phương pháp Toán, phương pháp thực nghiệm như thế nào ? Nó có phương pháp riêng không ?

5.— Phần đạo đức áp dụng chú ý đến điểm nào ?



E. MOUNIER (1905-1950).

Sinh tại Grenoble (Pháp), con ông dược sư, trí thông minh, đậu Tú tài I và II ưu hạng. Ban đầu ông theo ngành Y-học, nhưng không thích ngay từ lớp đệ tam, đệ nhị trung học, ông đã ngán học toán, lên học Triết ông thích thú đứng đầu, được gặp gỡ Bergson, Gustave le Bon. Nhưng đậu xong Tú-tài, ông lại bị đẩy vào ngành Khoa học mất 3 năm, nhưng ngán quá ông lại bỏ. Nhờ lời khuyên của ông Chevalier, cha ông mới cho ông học Triết. Học rất tấn tới, đỗ cử nhân Triết và chứng chỉ Cao học về Descartes, ông lên Paris năm 1926, thi Thạc sĩ Triết, đứng thứ II sau Raymond Aron. Được học bổng đề dọn Tiến sĩ Triết (1928-1931) nhưng ông chưa đệ trình Luận án. Dạy học tại trường trung học Saint Omer.

Năm 1932, cho ra Tạp chí *Tinh-Thần* đề nêu ra bệnh vực lập trường đề cao *Nhân-vị*: một số lớn bạn hữu tỏ vẻ lãnh đạm, nhưng nhóm thanh niên Công giáo Pháp hoạt động phục ông lắm. Hồi Đức thuộc, báo *Tinh-Thần* bị tạm ngừng. Năm 1942, ông bị bắt và trong tù viết Tác phẩm thời danh *Traité du Caractère*.

Sau chiến tranh, báo *Tinh-Thần* tái bản, ông trở lại làm việc hăng hái hơn trước, nhưng bị kiệt sức và chết vì bệnh tim lúc ngũ. Ông đứng đầu phong trào *Nhân-vị* với khẩu hiệu « *gis trī tūyệt đōi của Nhân-vị* ». Thuyết Nhân-vị được trình bày trong các tác phẩm: *Manifeste au service de Personnalisme* (1936), *Qu'est-ce-que le personnalisme ?* (1947), *Le Personnalisme* (1949).

CHƯƠNG 2

ĐẠO ĐỨC HỌC VỚI KHOA HỌC, KỸ THUẬT VÀ TRIẾT HỌC

- Đạo đức học và khoa học.
 - o Đạo đức có phải là khoa học không ?
 - o Khoa học có làm nền tảng cho Đạo đức không ?
 - o Giá trị Đạo đức của Khoa học.
- Đạo đức học và kỹ thuật.
 - o Tiến bộ Kỹ thuật.
 - o Tiến bộ Đạo đức.
- Đạo đức học và Triết học.
 - o Với Luận lý học.
 - o Với Tâm lý học.
 - o Với Siêu hình học.



I.— ĐẠO ĐỨC HỌC VÀ KHOA HỌC

A.— ĐẠO ĐỨC HỌC CÓ PHẢI KHOA HỌC KHÔNG ?

Ta thường định nghĩa đạo đức học là khoa học : tức khoa học quy phạm về phong tục : « Khoa học bàn về con người phải sử dụng quyền tự do của mình thế nào để đạt được cứu cánh cho đời mình » (R. Jolivet).

- I.— **Đạo - đức - học** Trước hết, Đạo-đức-học không phải là
không phải là *khoa học thực nghiệm* khảo cứu về các sự
khoa - học theo kiện, như lý-hóa-học và sinh-vật-học, vì
nghĩa hẹp. Đạo-đức-học quy định những cái *phải*

có chứ không quy - định cái *hiện có* như khoa - học thực - nghiệm. Muốn thấy rõ, ta thử đọc kỹ bản sau đây của giáo - sư Meynard :

Khoa-học thì :	Đạo đức-học thì :
<ul style="list-style-type: none"> — thực nghiệm — quan-sát và diễn tả — tìm ra cái hiện có — ở trực-thái (mod. ind.) — thiết lập định-luật — xây trên phán-đoán về thực-tại — đòi sự tất-yếu tự-nhiên về thuyết tất-định 	<ul style="list-style-type: none"> — quy-phạm — truyền-khiển, ra lệnh — tìm ra cái phải có — ở mệnh thái (mod. imp.) — tuyên-bố quy-luật — xây trên phán đoán về giá-trị — đòi sự bó buộc đi song song với tự-do.

Vậy Đạo-đức-học có phải là *toán học không* ? Tuy rằng ta thấy Đạo-đức-học căn cứ vào bản tính con người để quy định những cái cần phải làm, vì thế có tính cách diễn-dịch, nhưng nó không diễn-dịch như toán học. *Trước hết*, toán học tự đặt lấy đối tượng và vì thế có tính cách giả thuyết diễn-dịch, còn Đạo-đức-học nghiên cứu và ấn định quy luật cho con người, *một thực-thể sống động trong* những hoàn cảnh cụ thể. *Thứ đến*, các xây dựng Toán học có tính cách *hiền nhiên và cưỡng bách*, còn các lý thuyết Đạo-đức đòi phải có một *tinh thần tự do sẵn sàng công nhận* chúng.

2.— **Đạo - đức - học cũng không phải là kiến thức thông thường** Đứa trẻ có thể biết về các quy luật Đạo đức; Nhưng kiến-thức ấy không xứng đáng gọi là khoa học. Còn Đạo-đức học thì *gần giống với khoa học về tính cách hệ thống*, nghĩa là các quy-luật riêng phải lệ thuộc vào các nguyên tắc tổng quát.

3.— **Đạo-đức-học là một khoa học theo nghĩa rộng.** Nếu coi khoa học như một danh từ đơn nghĩa thì Đạo-đức-học không phải là khoa-học. Nhưng danh từ ấy, thực ra, có nhiều

trình độ, chẳng hạn toán học, vật lý học, sinh vật học không phải là khoa học trên cùng một trình độ như nhau. Vậy ta có thể nói rằng Đạo đức học thực hiện được một số điều kiện của « óc khoa học » cho nên, nó là khoa học hiểu theo nghĩa rộng.

B. — KHOA HỌC CÓ THỂ ĐẶT NỀN CHO ĐẠO ĐỨC HỌC KHÔNG ?

Tiếng nền tảng có nghĩa là cái làm cho một sự vật có, hoặc thành hình, hoặc có lý do tồn tại. Vậy đặt nền tảng cho đạo đức có nghĩa là giải thích lý do của các *quy luật đạo đức*. Xưa kia các câu trả lời ấy đều dựa và Siêu hình và Tôn giáo ; nhưng từ thế kỷ XVIII « chủ nghĩa hoài nghi » đã xâm nhập hai lãnh vực đó người ta mới cất công đi tìm nền tảng Đạo đức học trong khoa học vì khoa học đã tiến bộ một cách rầm rộ và rõ rệt trong lúc các lý tưởng triết học tôn giáo coi bộ lu mờ. Nhưng thử hỏi, khoa học có thay thế triết học và tôn giáo để *làm nền tảng* cho Đạo đức học được không ? Chúng ta sẽ trình bày sau đây.

B1. — QUAN NIỆM XÂY NỀN ĐẠO ĐỨC TRÊN KHOA HỌC

Quan niệm này có nhiều hình thức : nhóm duy nhiên muốn xây nền đạo đức trên khoa sinh vật học, nhóm xã hội lại muốn xây trên xã hội học, có người lại muốn lấy Tâm lý học để làm nền tảng đạo đức.

I — **Thuyết duy nhiên** *Trình bày* Thuyết này chối các vấn đề siêu **về đạo đức** nhiên, siêu việt và chủ trương rằng con (naturalisme) người chỉ là một vật trong toàn bộ thiên nhiên. Con người sánh với động vật cũng giống như động vật sánh với thực vật. Con người trên hết và trên người, không có thần linh. Nhóm duy nhiên dùng khoa học để thấu suốt các *định luật thiên nhiên* nói chung và các *định luật sống của con người* nói riêng. Họ nghĩ rằng với đà tiến bộ, khoa học càng chứng tỏ rằng cái *linh thiêng* theo nghĩa cổ điển và tôn giáo chỉ có tính cách *tâm lý*, cũng như tâm lý chỉ có tính cách *sinh lý* và sinh lý chỉ có tính cách *lý hóa* (1). Nếu đi ngược

(1) Ví dụ trong cơ thể một người nặng 75 kg, ta có thể rút được một số chất lý hóa như sau : một số nước đủ giặt 1 khăn mũi ; một số chất sắt để làm một cái đinh ; chất vôi đủ quét tường 1 căn nhà nhỏ, chất diêm sinh đi tám góc cho một con chó, v.v..

từ dưới lên, loài người có thể khám phá ra định luật từ sinh hoạt sinh lý, qua tâm lý, đến luật đạo đức, khỏi cần siêu hình học và tôn giáo. Họ bảo đời sống *Tâm linh* chỉ là đời sống sinh lý được kéo dài.

Tư tưởng duy nhiên bắt nguồn từ nhóm bách khoa thế kỷ 18 bên Pháp, muốn xây một nền đạo đức thuần lý lấy khoa học làm cốt, và thoát ly mọi giả thuyết tôn giáo. Le Dantec nói : « Khi khoa học đã lên tiếng thì đạo đức đừng hòng mở miệng nữa ».

Thuyết duy nhiên tiến đến độ chót với thuyết tiến hóa của Lamarck, H. Spencer và thuyết duy vật Mác Xít. Họ muốn giải đáp vấn đề đạo đức bằng luật của sự sống : thích nghi vào điều kiện đời sống, cạnh tranh sinh tồn, mạnh được yếu thua. Định luật thiên nhiên chắc chắn dẫn vạn vật đến sự toàn thiện, cho nên chỉ cần tìm hiểu chúng thôi. Ta phải tin có một nền đạo đức, luôn luôn phát huy con người theo hướng tốt nhất, cho nên cần gì phải lựa chọn thiện ác cho một xác, vì thế nào con người cũng tiến hóa đến trình độ xã hội hoàn toàn hơn.

Phê bình : Nhóm duy nhiên không muốn tách con người ra ngoài thiên nhiên, mà trái lại phải cột nó vào những định luật nền tảng của thiên nhiên. Tư tưởng thật kỳ quái. Dù hiểu thế nào đi nữa, cũng không thể chối tính cách đặc sắc của bản tính nhân loại ; một bản tính có Tinh Thần. Siêu hình rất cần cho đạo đức, vì ta không thể đặt nền cho Đạo đức nếu không lưu ý đến đặc tính tinh thần của loài người, một đặc tính vượt sự thiên nhiên như đất đá, thực vật và động vật.

Bảo rằng con người phải theo định luật của sự sống, phải biết các định luật đó để định đoạt lý tưởng cho mình thì thực là quá táo bạo. Darwin nêu ra định luật kẻ mạnh, định luật võ lực, cuộc tranh đấu mưu sinh đã lôi kéo các sinh vật đánh nhau không ngừng giữa các chủng loại khác nhau, ngay trong một chủng loại, sau cùng, luật kẻ mạnh sẽ thắng trong khi đua sống và đào thải tự nhiên. Đưa sang lãnh vực nhân loại, định luật sinh lý đó sẽ nêu cao chiến thắng của kẻ mạnh, sự đào thải những kẻ yếu đuối và chối cả nhân phẩm. Nhưng sự thực, đạo đức học theo chủ trương khác hẳn : yêu thương đồng loại, tôn trọng mọi người không phân biệt sang hèn, mạnh yếu, lấy công lý thay cho

cường quyền. Vì thế, *định luật của sự sống kia không thể dùng làm tiêu chuẩn để định đoạt về thiện ác. Khoa sinh vật học không làm nền tảng cho đạo đức được.*

2. Quan niệm xã hội: (Durkheim và Lévy-Bruhl) *Trình bày: Quan niệm cổ điển bảo xã hội gồm nhiều cá nhân, nhưng quan niệm xã hội bảo rằng xã hội là một pháp nhân biệt lập đối với cá nhân cấu tạo xã hội.* Vì thế, xã hội có đời sống riêng, tư tưởng riêng, cảm tình riêng v.v... Tất cả những giá trị quan trọng nơi con người: ngôn ngữ, tôn giáo, khoa học đều do xã hội sản xuất và con người có được những cái ấy nhiều hay ít, tùy theo ở chỗ tham gia vào đời sống công cộng nhiều hay ít. Con người không phải là con vật có lý trí, nhưng là một vật xã hội hữu. Vì thế, đời sống con người không phải là tu thân, diệt dục, mà là cốt đề cao sự hợp quần, vào cảm tình xã hội.

Đàng khác, họ coi môn Đạo đức học cũng chỉ có tính cách thực nghiệm như các khoa học nhân văn khác.

Sau cùng, họ thay thế cặp *thiện ác* bằng cặp *thường tình* hay *bất thường* (normal, anormal) và lấy đó làm tiêu chuẩn để đo những cái *nên làm* và *cấm làm* (permis, défendu).

Phê bình. Trước hết, thuyết xã hội, tuy coi bộ hợp ý, nhưng lại vướng nhiều khuyết điểm vì họ muốn rút thực tại nhân loại vào thực tại xã hội. Đặc tính nhân loại không phải có tính cách hoàn toàn xã hội, cũng không phải hề cái gì có tính cách xã hội là hoàn toàn có bản chất nhân loại. *Vậy xã hội chỉ là biểu lộ, chứ không phải là nguồn gốc của nhân tính.* Loài ong, loài kiến cũng tổ chức thành những xã hội tinh vi, mà chúng có đạo đức đâu.

Đàng khác từ khoa phong tục học chỉ có tính các quan sát và thực nghiệm, ta không thể rút ra những quyết lệnh cho hành động được. Xã hội học bất lực trong việc đặt nền cho đạo đức, từ chỗ quan sát các sự kiện đạo đức, nó không kết luận chúng đáng theo hay không đáng theo và biến thành các quy luật bắt buộc phải giữ. Nếu không có sẵn một tiêu chuẩn mựợn ở lãnh vực lý tưởng, hoặc

ở một bảng giá trị đã sẵn có trước thì xã hội kết luận như thế sao được ?

Có những bôn phận không có tính cách xã hội, như *bôn phận sống*. Là người, tôi có *bôn phận sống*, chứ không phải vì tôi sống với người. Các xã hội rất nhiều thứ và rất khác nhau, thì lấy xã hội nào làm tiêu chuẩn. Tại sao có những phong tục xã hội, nhưng sự kiện xã hội bị cá nhân phê bình và bị cải tổ. Tại sao có những vĩ nhân cải tạo xã hội ?

Sau hết, cặp đối lập bình thường và bất thường (normal—anormal) do Durkheim đưa vào để thay thế Thiện ác (bien, mal), không đủ bảo đảm để phân biệt cái được làm với cái không được làm. Cái thường tình vẫn được theo trong một xã hội có thể đồng thời rất vô luân cũng như ngược lại, cái đạo đức chưa chắc bao giờ cũng là thường tình để trở thành quy luật đời sống. Cũng theo nghĩa này, hợp pháp về đạo đức không phải luôn luôn đi đôi. Tóm lại, không có gì thay thế được sự phân biệt thiện ác, tốt xấu, một sự phân biệt phát xuất từ lương tâm được soi sáng do lý trí, do tình yêu hoặc do ơn thánh Thượng đế. Ví dụ : luật buộc yêu kẻ thù không thường tình hay hợp pháp mà vẫn là một trong những điều kiện căn bản của đời sống cộng đồng nhân loại.

3. — Quan niệm lấy Tâm lý học làm nền đạo đức Những người muốn đưa Tâm lý học làm nền tảng cho đạo đức muốn tìm nền tảng cho các quy luật Đạo đức trên sự *đáng ước ao hay không* (désirable). Người khác lại muốn lấy môn *tính khí học* (caractérologie) làm nền tảng cho đạo đức. Mỗi người có quy luật riêng không nên áp dụng quy luật chung cho mọi người.

Quan niệm trên chưa đúng, vì khó quy định cái đáng ước ao với không đáng ước ao, vì cái hiện thực có người đang ước muốn là một vấn đề, ước muốn như thế có chính đáng hay không lại là vấn đề khác.

Freud muốn lấy Phân tâm học (psychanalyse) làm nền đạo đức. Theo Freud, nền tảng vô thức của đời sống tâm lý là bản năng tình dục (libido). Nhân cách của mỗi người tùy theo sự phối hợp giữa

ba giai tầng: *cái ấy* (le ça) *siêu ngã* (le surmoi), và *bản ngã* (le moi). *Cái ấy* chỉ tất cả những bản năng tình dục nơi con người. Nó trung lập với các thực thể bên ngoài, nó tự nhiên hướng về khoái lạc. Nó có tính cách vô ý thức. *Siêu ngã* ám chỉ những gì do bên ngoài đè nặng vào ta: gia đình, học đường, luật đạo đức xã hội, dư luận, giáo dục... Nó vừa có tính cách vô ý thức và vô thức. *Bản ngã* là sức cố gắng có ý thức để dung hòa ba lực luôn luôn đối lập nhau: sức lôi kéo của *cái ấy*, sức cưỡng ép của *siêu ngã*, và thực tại.

Nếu *bản ngã* mạnh, sẽ đón chào các sức lột cuốn chính đáng và chi phối các sức khác, thì ta sẽ có *nhân cách cao thượng* (sublimation). Nếu *bản ngã* yếu, sẽ bị các sức lôi cuốn của *cái ấy* ám ảnh, thì ta sẽ bị giốn ép (refoulement), nhân cách thiếu thăng bằng, và nếu yếu quá, con người sẽ bị bệnh thần kinh (névrose) và tâm bệnh (psychose).

Phê bình: Freud coi *bản ngã* tình dục và *siêu ngã* là sức mạnh tiền định nơi mỗi người không thể cưỡng lại được. Như thế còn gì là tự do, là lý trí nơi con người, và nhất là hết nói đến đạo đức.

Sau mấy trang trên, ta thấy khoa học dù xét dưới bộ mặt nào, cũng không thể dùng làm nền tảng đạo đức được. Vì đạo đức học đề cập đến con người cụ thể, nó là tinh thần nhưng lại nhập vào một thể xác và sống với những người khác. Nhóm duy nhiên và tâm lý chỉ xét có khía cạnh thể xác, nhóm xã hội chỉ lưu ý đến phần xã hội của con người. Vì thế, cả ba nhóm đều thiếu sót.

B²— QUAN NIỆM ĐÚNG HƠN.

1.— **Đạo đức học cần khoa học.** Như ta đã nói, nhà đạo đức học không mạo hiểm hoàn toàn trong trừu tượng. Đối tượng của họ là con người thực tại, sống trong những điều kiện cụ thể, do đó, họ cần một số nhận thức về con người.

Trước hết, để thực hiện lý tưởng, nhà đạo đức không thể nào thờ ơ trước những tiến bộ của tâm lý học, lý hóa học được.

Sau là, để đặt chính nền tảng cho đạo đức học thì một phần nào, nhà đạo đức học phải căn cứ vào những điều hiểu biết về con người

do khoa học khám phá được. Càng học cao hiểu rộng về con người, ta càng xây nền tảng vững chắc hơn do đạo đức học.

2.— Nhưng khoa học *Khoa học đã thành hình* nghĩa là những **không phải là** kiến thức đã thấu hiểu được một cách chắc **nền tảng cho đạo** chắn, không đặt nền tảng cho đạo đức học **đức học.** vì ta đã nhắc đi nhắc lại, khoa học chỉ quy định *các sự kiện*, chứ không quy định những *cái phải có* như đạo đức học. H. Poincaré diễn tả bằng những công thức danh tiếng : « Không thể có đạo đức học xây trên nền khoa học vì lý do thật giản dị. Nếu hai tiền đề của một tam-đoạn-luận đều ở trực thái (mode ind.) thì kết luận cũng phải ở trực thái. Muốn cho kết luận ở mệnh thái (impératif) thì ít ra một trong hai tiền đề phải ở mệnh thái. Vậy các nguyên tắc của khoa học và các định đề của hình học thực ra chỉ có thể ở trực thái, các chân lý thực nghiệm cũng đều ở trực thái cả. Vậy thì, các nhà biện chứng học lạnh lợi nhất có thể tha hồ nhào nặn các nguyên tắc, xếp đặt chúng, tồ hợp chúng, thì kết quả thấu lượm được vẫn ở trực cách. Họ không bao giờ có thể tìm được một mệnh đề nói rằng: hãy làm điều này hoặc làm điều kia, nghĩa là một mệnh đề kiểm chứng hay đối lập với đạo đức ».

Khoa học đang thành hình nghĩa là sự nghiên cứu khoa học cũng không đặt nền tảng cho đạo đức học. Dĩ nhiên, sự khảo cứu khoa học đòi hỏi một số *đức tính đạo đức*, nhất là sự vô vị lợi, can đảm và sự thành thật, cho nên người ta đã từng nói tới « tiếng gọi khoa học » nhưng sự phán đoán giá trị về khoa học và nghề khảo cứu khoa học lại cần một quy luật đạo đức. Do đó, khoa học chẳng những không đặt nền tảng cho đạo đức học mà trái lại, muốn coi khoa học như một giá trị khả dĩ đặt nền tảng cho đạo đức học được, thì trước hết phải có một lý tưởng nào đã.

3.— Đối chiếu tình a) Hai tình thần ấy *khác nhau.*

thần khoa học *Về nguồn gốc* : Tuy rằng ý chí có thể giúp **và tình thần đạo** cho lý trí và ngược lại, nhưng khoa học **đức.** khởi nguồn nơi lý trí, đạo đức thì khởi nguồn nơi ý chí.

Về đối tượng : Khoa học khảo xét về thiên nhiên, đạo đức đề cập đến con người.

Về công thức : Khoa học có tính cách trực thái, đạo đức học có tính cách mệnh thái.

b) Hai tinh thần có những điểm giống nhau.

Ý chí cần được ánh sáng của lý trí soi sáng, vì thế, đạo đức cũng cần nhờ khoa học giúp đỡ.

Nhân vị con người hoạt động trong cá nhân, mà cá nhân có thiên nhiên tính, cho nên đối tượng của đạo đức cũng bị ảnh hưởng của đối tượng khoa học.

Sau hết, muốn thực hiện mệnh thái, ta phải dựa trên trực thái, vì thế các mệnh lệnh của đạo đức muốn được thi hành chu đáo, cũng phải nhờ đến thực tại tức kinh nghiệm của khoa học giúp đỡ.

4. — Phải đặt đạo đức trên nền tảng siêu hình học. Khoa học không thể đặt nền cho đạo đức, vậy phải tìm nền đó ở đâu? Tuy không được giản-lược đạo đức học vào siêu hình học vì cả hai khoa khác nhau, nhưng đạo-đức-học sẽ mất hết ý nghĩa, nếu không đặt nền trên một số ý niệm siêu hình về nhân tính. Chúng ta có thể rút vào bốn ý niệm :

a) *Tính cách đặc sắc của nhân tính.* Nhà đạo đức không thể coi bản tính nhân loại như bản tính vật chất được, vì ngoài phần thể xác, nhân tính còn có phần tinh thần thiêng liêng. Trong nhân tính có sẵn một số đặc tính như : ý thức tâm lý, ý thức đạo đức, tư tưởng, lý trí, tự do v.v.. Những đặc tính ấy làm con người khác hẳn loài vật, con người là chủ thể, khác các khách thể. Vậy yếu tố cần nhất để biện chứng cho đạo đức là phải nhận con người là nhân vị, là chủ thể chứ không phải khách thể.

b) *Sứ mệnh của con người.* Điều kiện thứ hai của đạo đức là phải nhận con người có chức vụ và sứ mệnh thiêng liêng. Chức vụ, vì con người có nghe thấy tiếng gọi của lý tưởng, buộc phải tự chủ đề vươn lên hầu thực hiện bản tính cao thượng của mình. *Sứ mệnh*

con người phải đề cao những giá trị thiêng liêng đề cho chân lý công lý và bác ái lan tràn khắp nơi.

c) *Tôn trọng những giá trị chính đáng.* Điều kiện thứ ba, là phải nhớ luôn rằng có những giá trị phải được tôn trọng và ta phải trung thành với chúng ngay lúc thi hành quyền tự do. Những giá trị ấy có tính cách *phổ quát* chứ không tùy sở-thích cá-nhân, có tính cách *tất yếu* chứ không tạm bợ, có tính-cách *khách quan* như những chân lý muôn đời. Các giá trị ấy xoay chung quanh phẩm cách của nhân vị, nhưng không phải vì thế con người có *quyền* thần-thánh-hóa mình trong phạm vi xã hội hay cá nhân. Phải coi đó là *nhệm vụ*, con người phải tôn trọng bản tính mình, cố sống cho ra người với tất cả những đặc tính cao quý của mình.

d) *Ý nghĩa cuộc đời.* Ý niệm này là hệ luận của các ý niệm trên. Chính nó ràng buộc Đạo đức học với Siêu hình học. Ta phải tìm xem cuộc đời có *ý nghĩa không*, nó còn đáng cho ta sống hay không. Camus cũng phải nhận : « Tìm hiểu cuộc đời có đáng hay không đáng cho ta sống, tức là câu trả lời cốt yếu của Triết học ».

C. — GIÁ TRỊ ĐẠO ĐỨC CỦA KHOA HỌC

Tuy không thể làm nền cho đạo đức, nhưng khoa học có giá trị đạo đức chăng ?

1. — **Đạo - đức - tính** *Triết bày* : Trước hết, Bayet không nhận của khoa học khoa học làm nền cho đạo đức, vì khoa-học theo A. Bayet. học có tính cách thực nghiệm chứ không quy phạm, chỉ cho ta biết *cái hiện có*, chứ không phải *cái phải có*. Nhưng ông lại thêm ngay rằng không nên coi khoa học hoàn toàn ngoài đạo đức vì nó có thể cho ta một lý tưởng giá trị. Thay vì đòi lý tưởng *khoa học trong đạo đức học*, ta phải rút những đức tính đạo đức trong khoa học. « Khoa học không thể tạo ra một lý tưởng, nhưng lại thoát thai từ một lý tưởng mà ta có thể khám phá được. Chỉ cần nhìn vào những đức tính đạo đức của óc khoa học là thấy ngay : *vô vị lợi, liêm khiết, can đảm, yêu*

chân lý. Chính những đức tính ấy đưa đến cho *khoa học một giá trị đạo đức* ».

Những nhà bác học duy nghiệm, duy khoa-học, duy-vật có thể ưa thích lối nhìn đó. Đáng khác, ta còn nhớ vào hồi cuối thế kỷ XIX, Renan đã chào đón khoa-học như là *tôn giáo của tương-lai*.

Phê-bình. Tuy óc khoa-học gồm nhiều *đức tính đạo đức và tinh thần*, nhưng các đức tính ấy không do tinh-thần khoa học mà chỉ có mặt trong đó, nhờ lương tâm khơi nguồn cho. Bayet tự mâu thuẫn khi nói : « Đạo đức tính của khoa học là do một số tư tưởng quy phạm lái con người vào đường nghiên-cứu khoa-học ». Ai cũng biết rằng các tư tưởng quy phạm ấy ở ngoài vào, có trước và độc-lập với tinh thần khoa-học. Tinh-thần khoa học, già lắm chỉ là một thửa đất tốt để chúng nảy nở thôi. Lại nữa, chẳng riêng gì nghiên cứu khoa học mà trong bất cứ cảnh ngộ nào khi gặp nhiệm vụ, là con người tìm được cơ hội làm nảy nở những đức tính đạo đức ấy. Bréhier đã nhận xét đúng rằng, Bayet mới nêu ra những *nghĩa vụ của nghề khảo cứu khoa học thôi*, nhưng nêu lên những nghĩa vụ ấy có phải là công tác đặc biệt của đạo đức học đâu.

Cố nhiên, nhà bác học cũng là con người nên có thể tuân theo luật đạo đức trong khi nghiên-cứu khoa học, cũng như trong các cảnh ngộ khác của đời sống. Nhưng chỉ *nguyên với tư cách bác-học* ông không đủ tài để dạy đạo đức, để trở thành người chỉ đạo tinh thần cho nhân loại. Ngày nay, sự thật quá phũ phàng, nhân loại trải bao nhiêu đau khổ do khoa học gây ra, nên dư luận hết tôn sùng nhà bác học như những người thánh có đủ đức tính, mà thuyết duy khoa học đã tận lời tuyên dương trước kia. Bây giờ, người ta quá hiểu nhà bác học cũng phải theo tiếng gọi của lương tâm, lại còn phải theo hơn người thường, vì trách nhiệm của họ lớn lao hơn.

Sau hết, người ta có thể sống đạo đức mà không cần đến khoa học, nhưng không thể và không được phép dùng khoa học để quên ý hướng đạo đức. (Science sans conscience n'est que ruine de l'âme). Khoa học không lương tâm chỉ làm cho tâm hồn lụn bại. Vậy, không thể nhận câu nói thiên vị của Renan : « Máu nhà bác học có giá trị như máu các nhà tử đạo ».

2.— **Khoa-học trung lập về mặt đạo đức.** Khoa-học có hai bộ mặt, khoa-học thuần túy và khoa-học áp-dụng tức kỹ-thuật. Ta cần hiểu xem cả hai bộ mặt ấy có giá trị đạo đức chăng ?

Trước hết, có nhiều người đề cao *ích lợi của kỹ thuật* về mặt đạo đức như cứu con người thoát được nhiều cảnh nô lệ vật chất, khoa học tiến bộ thì đạo đức cũng tiến bộ, vì khoa học cải thiện các điều kiện sinh sống của con người, khỏi cảnh ăn lông ở lỗ, ăn thịt sống v.v... (xem mục II ở đầu trang).

Nhưng cũng có người *bi quan* kể ra một bản dài những tội ác của khoa học. Chiến tranh khoa học ngày nay, hỏa tiễn liên lục địa, bom nguyên tử, khinh khí, quang tuyến giết người, chiến tranh bấp nút, v.v... đã làm cho nhân loại khủng khiếp và biến khoa học thành một tay chuyên gây tội ác và khả năng phá phách, giết người. Ngay sau mấy quả bom nguyên tử nổ trên đất Nhật, dư luận đã lên án khoa học là độc ác, người ta chán ngấy thuyết duy khoa học và tôn thờ khoa học của thế kỷ XIX, người ta hết tin nó là hạnh phúc mà còn đổ cho nó mọi thứ tội.

Ý kiến khen hay chê các tiến bộ khoa học đều nhận xét nhằm về y hướng của khoa học thuần túy hay khoa học áp dụng. Ta nên nhớ khoa học chỉ là *dụng cụ ngoan ngoãn*, có thể dùng cho bất kỳ mục đích tốt hay xấu. Ngồi chờ nó đến cứu nhân loại hay ngồi thóa mạ những tội ác của nó đều là sai lầm cả. Nó *trung lập* với thiện ác, *trung lập* cả với các giá trị đạo đức. Vì lên án hay đề cao khoa học đều là thiên vị. *Ta chỉ có thể trút trách nhiệm khoa học vào con người.* Đúng vậy, chỉ có con người phải chịu trách nhiệm về tư tưởng và hành vi của mình. Quá tín nhiệm hay quá khinh chê khoa học tức là vô tình đi vào con đường may rủi, tự hủy tự do mình. Tuy khoa học tăng thêm khả năng phá phách thật, nhưng ý muốn phá phách lại do *con người*; chính con người có tội vì quên mệnh lệnh của nhân phẩm và chối cả những giá trị nhân loại. Nhưng ích lợi của khoa học cũng chỉ tại con người biết điều-khiển nó theo luật khôn ngoan của nhân phẩm.

II. — TIẾN-BỘ KỸ-THUẬT VÀ TIẾN-BỘ ĐẠO-ĐỨC

A. — TIẾN-BỘ KỸ-THUẬT.

Từ khi áp-dụng phương-pháp thực-nghiệm, nhất là từ khi đưa toán học vào làm dụng cụ cho khoa-học thiên nhiên, thì con người đã tiến những bước dài về kỹ-thuật, nó thay đổi hẳn điều kiện sống của nhân loại.

I. — Phạm vi kỹ-thuật. Muốn thấy rõ bề sâu và bề rộng của những thay đổi kia, ta cần phân loại các kỹ-thuật. Emile Girardeau đã làm công việc phân loại ấy trong cuốn *Le progrès technique et la personnalité humaine* như sau :

« Kỹ thuật đề cung ứng nhu cầu ăn uống ít tiến triển nhất ; nhưng sò di đã tiến được là nhờ Cơ khí hóa, nhờ Hóa học và Sinh học canh nông.

Kỹ thuật đề bảo vệ con người chống nghịch cảnh thiên nhiên có áo mặc, nhà ở, thuốc men... thì tiến hơn,

Kỹ thuật thông tin, thì rất tiến trong phạm vi truyền tin và thông tin.

Kỹ thuật vận chuyển người và hàng hóa cũng tiến mạnh hơn nữa.

Kỹ thuật đề chính phục, tự vệ hay xâm lược : khí cụ chiến tranh, khí cụ phụng sự hòa bình là tiến nhất.

2. — Giá trị kinh tế Tiến bộ kỹ thuật gia tăng : mức sản xuất mức của tiến bộ kỹ thuật sinh hoạt và Văn hóa xã hội.

a) Tăng mức sản xuất. Mức sản xuất là thước đo tiến bộ kỹ thuật. Mức sản xuất là số thương của sự sản xuất với một trong các yếu tố sản xuất. Ví dụ, mức sản xuất của số vốn. Nhưng thường thường người ta hay nói về mức sản xuất của sức lao động, vì thế, ta định năng suất là số thương của sự sản xuất với thời gian lao động.

Nhà kinh tế học Anh Adam Smith (1723-1790) đã đề cao sự tăng năng-xuất do lối phân công trong kỹ nghệ sản xuất kim gài (épingle), qua 18 tác-động khác nhau mới làm thành cây kim. Với lối phân công một người thợ làm được 4800 cây trong một ngày, trong khi không phân công thì một người thợ chỉ sản xuất được 20 một ngày.

Jean Fourastié kể lại bản lược đồ về sự sản xuất chỉ sợi trong một thế kỷ như sau :

Sự sản xuất :	Năm 1813	1865	1959
Hàng năm của người thợ	155 kg	930 kg	6032 kg
Hàng giờ của người thợ	43 gr	238 gr	2500 gr

(Fourastié, la productivité)

b) *Tăng thêm sự sung túc khách quan.* Có loại sung túc *chủ quan*, nghĩa là cảm thấy dễ chịu vì được thỏa mãn các nhu cầu. Với tính cách *chủ quan*, loại sung túc này khó đo lường. Người thì rất nhiều tiền mà chưa thấy sung sướng, người thì nghèo mà đã thấy sướng. Trái lại, sự sung túc *khách quan* dễ đo hơn, vì nó là « một tình trạng vật chất giúp ta thỏa mãn được những nhu cầu của đời sống ».

Ngày nay, nhờ máy móc tinh vi, thời gian làm việc của người thợ được rút ngắn lại từ 64 giờ xuống 42 giờ một tuần. Hơn nữa mức sản xuất tăng, thì đồng thời cũng tăng *mãi lực* (pouvoir d'achat) của người lao động.

Bảng tính số *giờ làm việc* (1) cần của lao động để mua một số vật dụng tại Pháp.

	Năm 1910	1930	1937	1949	1952
Mỗi Kwh điện	0,60	0,30	0,23	0,17	0,10
Một lít sữa	1	0,50	0,30	0,50	0,30
Một kg khoai tây	0,60	0,30	0,20		0,17

Điều kiện đời sống mới về xã hội và y tế cũng làm giảm bớt số người chết.

Đây là bảng thống kê số người chết tại Pháp tính từng 10.000 người.

Đầu thế kỷ 19	Trẻ dưới 1 tuổi	Tổng cộng số tử
	186	X
1938	66	153
1948	52	124
1951	46	133 (dịch cúm)
1952	41	122

(1) Số lẻ không chỉ phút, mà chỉ 1/10 hay 1/100 giờ.

c) *Tăng tiến về văn hóa và xã hội.* Nhờ lối tổ chức công việc theo phương pháp mới số giờ làm việc của người lao động hàng năm đã rút đi để tăng giờ nghỉ 780 giờ ngày xưa lên đến 1.835 giờ ngày nay. Tuy nhân-cư có thể vi-bất-thiện, nhưng lại có thể hy vọng rằng với thời gian đi học được kéo dài thêm, con người thời mới thiên về giải trí có tính cách văn-hóa hơn: *đọc sách, nghỉ mát, du-lịch, văn nghệ v.v...* Fourastié nêu rõ niềm hy-vọng lạc-quan của ông về thế-kỷ 20, vì với đà tiến mới, những nghề nào ít văn-hóa mà nhiều lao lực sẽ dần dần tan rã, để nhường chỗ cho những nghề tự-do đòi hỏi một trình độ văn hóa cao hơn.

Dựa theo tài liệu của Colin Clark, ông Fourastié thu tóm vào một bảng chỉ sự tiến triển của dân Hoa kỳ làm việc trong ba *khu vực hoạt động*. Nên nhớ: *khu vực đệ nhất* là sản xuất vật tối cần (canh nông); *đệ nhị* chỉ kỹ nghệ chế biến (kỹ nghệ, kiến thiết); *khu vực đệ tam* chỉ sự phân phối (thương mại) và tổ chức (nghề tự do).

Năm	Khu vực đệ nhất	Khu vực đệ nhị	Khu vực đệ tam
1820	72,8%	12%	15,2%
1900	37,4%	29%	33,6%
1940	19,3%	31,1%	49,6%
1960	16,3%	29,5%	57,1%

3.— Giá trị nhân-văn của tiến - bộ kỹ-thuật. Nhà Kinh-tế học chú ý đến *sản-xuất và tăng thêm sản-phẩm* nên sẽ *dễ cao giá trị của kỹ-thuật* vì đã làm tăng tài sản cho nhu cầu loài người. Nhưng triết gia và nhà đạo đức chú ý đến chính *con người*, không biết có đồng quan điểm như kinh tế gia tăng?

a) *Tiến bộ kỹ thuật không làm cho con người tốt hơn về đạo đức.* Kỹ thuật cũng như các tài nguyên và sức khỏe, chỉ là *phương tiện* không hơn kém; giá trị của chúng tùy ở ý hướng loài người dùng nó. Xét về mặt đạo đức hay vật lý, chúng có thể xây dựng hoặc phá hoại.

b) *Nhưng nó có thể làm cho con người sung sướng hơn.* Trên kia đã nói, sự sung sướng *khách quan* vì đã thêm nhiều tiện nghi có mang theo sự *sung sướng chủ quan* chăng? Nói rõ hơn: người thế kỷ 20 có sướng hơn người trung cổ không? Khó trả lời, và hạnh phúc tùy ở

sự phân đoán của từng người, tùy theo sự thỏa mãn các ước muốn. Kỹ thuật tuy có tăng thêm tiện-nghĩ thật, nhưng lại đẻ ra nhiều nhu cầu mới, vì thế, làm mọc ra nhiều ước muốn mới khó thỏa mãn. Ta có thể nói, *người ngày nay bất mãn với số phận mình hơn người trung-cổ, nhưng không vì thế mà ít sung sướng hơn người xưa.*

c) Nó đặt con người trong những điều kiện dễ sống đạo đức hơn.

Tuy rằng, nếu kiếm tiền của quá dễ dãi sẽ bị xô đẩy vào nhiều cảnh cám dỗ hơn là khi có một hoàn cảnh sung túc vừa phải. Người nào coi sự sung túc như một mục đích sẽ coi thường các giá trị cao thượng. Nhưng ta nên lưu ý hơn nữa, cảnh đói khổ sẽ nguy hiểm và rất dễ làm con người chèn ép các giá trị tinh thần. Có thực mới vực được đạo. Như thế, ta phải nhận sự tiến bộ kỹ thuật có một giá trị phương tiện rất lợi cho đạo đức.

B.— TIẾN BỘ ĐẠO ĐỨC.

Con người có hai phần : xác và hồn. Việc nói đến tiến bộ, thì cũng phải nói đến tiến bộ kỹ thuật (thề xác) và đạo đức (phần hồn). Hai thứ tiến bộ có mâu thuẫn nhau không, hay có thể đi đôi với nhau và giúp đỡ lẫn nhau ? Chúng ta vừa thấy, sự tiến bộ kỹ thuật là một sự kiện rõ ràng ; vậy tiến bộ đạo đức thì sao, cũng tiến với kỹ thuật hay thoát lui trước kỹ thuật ?

Chúng ta sẽ nêu các ý kiến bi-quan và lạc-quan đề rồi tìm lấy một thái độ dung hòa.

I.— **Quan niệm bi** Đây là một vài hậu quả người ta thường ghi nhớ khi lên án sự tiến bộ kỹ thuật.

a) *Tiến bộ kỹ thuật có khuynh hướng trở thành mục đích con người.* Nhân loại say mê tìm kiếm sự tiến bộ ấy một cách cuồng nhiệt điên dại và vùi dập những giá trị tinh thần như : sự học hỏi vô vị lợi, nghệ thuật, suy luận triết học, tôn giáo, đời sống nhân bản vô tư.

b) *Cơ khí máy móc hóa con người và đồng hóa con người với chính sản phẩm của nó.* Trong thái độ không những hạ giá người thợ thành nô lệ cho chính sách dây chuyền và biến thợ thành người máy, này còn lan rộng ra khắp cả mọi người nữa. Langevin nói :

« Con người muốn tạo máy móc để thực hiện thay cho mình những cử chỉ cần thiết, hầu kéo dài cuộc sống, nhưng họ sẽ bị đe dọa, trở thành giống hệt như vật mình đã sáng tạo, và sẽ chỉ còn là phần phụ-thuộc của nó hoặc sẽ là nạn nhân những nhu cầu giả tạo ». Tác giả cuốn « Giờ thứ 25 », Gheorghiu minh chứng rằng đã có thể bùng nổ một cuộc nổi loạn của các người thợ máy.

c) *Tiến bộ kỹ thuật chỉ sùng bái giá trị sản xuất và khinh tất cả các giá trị nào không trực tiếp giúp thành công về kinh tế hay chính trị. Cái ngự trị trên tất cả, là tiêu chuẩn vụ lợi, sản xuất, thành công trong những xã hội tư bản, hay quyền lực của nhà nước trong những xã hội cộng sản. Sự thống trị của kỹ thuật quả là rõ và mối nguy cơ của máy móc đã nghiền nát các đặc tính con người kể cả tự do cá nhân, làm cho những giá trị ấy từ chỗ quý giá rớt xuống con số không. Người ta chỉ còn thấy ở mỗi cá nhân một giá trị kinh tế và xã hội, chứ không thấy giá trị tình cảm, tinh thần đạo đức nữa Gheorghiu viết : « Đặt con người dưới sự chế ngự của các định luật máy móc là một cuộc mưu sát ».*

d) *Sự cơ giới hóa sẽ tiêu diệt ý nghĩa của cố gắng. Sẽ phát sinh ra một trạng thái nhu nhược, trái lại với sự sống động của nền văn minh tiến bộ phải có, và đặt vào tay con người những lực lượng kinh khủng, một quyền lực vĩ đại ; đến nỗi có thể sử dụng để hủy diệt và tự hủy diệt. Sự sử dụng năng lượng nguyên tử vào mục đích chiến tranh, ít nhất cũng là một bằng chứng rõ rệt.*

Tuy nhiên, ở đời không có một hậu quả nào xấu xa tuyệt đối tai hại đến nỗi không thể sửa chữa được.

2 - Quan niệm iac Trước hết, họ trả lời tất cả những vấn nạn do nhóm bi quan đưa ra, rồi mới đưa ra quan niệm Bergson.

Trả lời những mối nguy hại của cơ giới.

a) *Về điểm thứ nhất : Tiến bộ kỹ thuật sẽ tự nó trở thành cứu cánh chăng? Ta có thể tránh được bằng cách gia tăng tinh thần và bằng một quan niệm đứng đắn về nhiệm vụ giải phóng của máy móc.*

b) *Về điểm hoạt động con người bị máy móc hóa. Liệu có thể tránh được hay không ? Jean Fourastié không tin điều đó, vì cơ*

giới có thể giải phóng con người bằng cách dành cho nó những công việc đúng với bản tính có lý trí của chính con người ! « Máy móc sẽ thực hiện tất cả những công việc cần thiết cho đời sống. Giải phóng bằng cách dùng những vật vô tri giác làm việc thế cho con người, máy móc phải dẫn dắt họ đến những công việc mà chỉ con người mới có thể thực hiện được : mở mang *tri tuệ* và *tiến bộ* ». Đó là tinh thần của hệ thống cơ giới tự động.

c) Về *điềm quá thiên về thành công*. Để tránh chủ nghĩa vụ lợi, tức sự tôn sùng thành công, tầng lớp ưu tú luôn luôn có thể nhắc nhở và truyền bá ý nghĩa của những giá trị bất vụ lợi. Trên thực tế, thi văn, âm nhạc, hội họa thuần túy, không phải đã gần đến lúc tiêu tan. Những thế hệ mới vẫn cảm thấy khao khát các giá trị ấy. Tại sao lại sợ chế độ chuyên viên ?

d) Về *ý nghĩa của cố gắng*. Ý nghĩa của cố gắng và lao động không phải bị chỉ định đề tiêu tan đi, nhưng đề mặc những hình thái khác. Fourastié còn nghĩ rằng, máy móc sẽ buộc con người sử dụng những khả năng cao quý nhất của mình, đồng thời giải phóng con người khỏi những công việc ít nhân tính nhất. Còn về những thời giờ nhàn rỗi được giải tỏa, thì chúng sẽ là một bảo đảm cá nhân chống với sức ép buộc của xã hội độc tài.

3.— Quan niệm Bergson.

Vấn-đề liên-lạc giữa tiến-bộ kỹ-thuật và tiến bộ đạo đức được Bergson đặt ra với những lời lẽ sắc bén. Tóm lại trong hai công thức bổ túc cho nhau như sau :

- 1.— Cơ khí kêu gọi huyền-nhiệm.
- 2.— Huyền-nhiệm kêu gọi cơ khí.

Chúng ta cần nói rõ, *cơ khí* là toàn thể những tiến bộ kỹ thuật còn *huyền nhiệm*, gồm những giá trị đạo đức, siêu nhiên và nhân bản. Như thế, chúng ta có *phương trình Cơ khí và Huyền nhiệm*.

a) *Cơ khí kêu gọi huyền nhiệm*, Bergson nhận xét rằng phần vật chất của nhân loại thể hiện trong kỹ thuật đã phát triển vượt mức, trong khi ấy, thì tinh thần vẫn còn yếu đuối quá chưa điều khiển nổi phần vật chất. Có sự mất thăng bằng giữa tiến bộ vật chất và

tiến bộ đạo đức. Đã đến lúc nhân loại ý thức sự lớn mạnh nguy hiểm của lực lượng vật chất, phải quyết định nâng những quyền lực đạo đức lên cùng một mực độ ấy. Cái thân thể cao lớn vạm vỡ chờ đợi một sự bỏ khuyết. Muốn vậy, phải tái lập ưu thế cho những giá trị tinh thần : « Cơ khí chỉ tìm lại được hướng đứng đắn, khi nhân loại đã bị cơ khí khuất phục và gí xuống tận đất, biết vùng dậy và nhìn lên cao ».

b) *Huyền nhiệm đòi hỏi cơ khí.* Để có thể nghĩ tới giá trị tinh thần nhân loại phải tự giải thoát mình tự nô dịch vật chất. Làm thế nào huyền nhiệm có thể truyền bá rộng rãi trong một nhân loại bị đói ăn? Con người sẽ vượt lên cao khỏi mặt đất hơn, nếu có khí cụ hùng mạnh cung cấp cho y một diềm tựa.

c) *Nhận xét về ý kiến Bergson.* Công thức thứ nhất của Bergson được đa số chấp thuận. Nhưng người ta không hoàn toàn đồng ý về công thức thứ hai, tức về sự cần thiết phải nhờ đến tiến bộ kỹ thuật để thúc đẩy tiến bộ đạo đức. Sự khôn ngoan còn có thể bị phương hại bởi sự ám ảnh của tiến bộ vật chất, nó làm cho nhân loại hiện nay bị lòa mắt. Người ta lấy thí dụ nước Ấn độ, dù không biết đến sự phồn thịnh kỹ nghệ, mà vẫn có trình độ tâm linh cao bắt nguồn từ những tin-ngưỡng cổ kính.

4. — Quan-niệm dung-hòa.

Họ đặt câu hỏi về phương diện *tinh thần và đạo đức*, xem tiến bộ kỹ thuật ảnh hưởng thế nào ?

a) *Tiến bộ tinh thần.* Nếu xét về mặt cơ-cấu thể xác, thì tiến bộ tinh thần không đáng kể. Mặc dầu một số người lạc quan như Condorcet đã dám nói : các tài năng tinh thần của con người thời nay mở mang hơn con người thời xưa nhiều lắm, và chúng còn đang phát triển hơn nữa. Lý do là người thời nay đã được thừa hưởng nhiều kinh nghiệm của bao thế hệ cũ để lại. Ý kiến này đã lỗi thời. Người thế kỷ 20, nếu xét về cơ cấu tinh thần, cũng giống hệt các cơ quan tinh thần của người Cro-magnon, nghĩa là cũng khởi đầu và tiến bước như nhau trong sự tìm hiểu đối tượng bên ngoài. *Nhưng nếu xét về mặt văn hóa*, thì tiến bộ tinh thần quả là vĩ đại. Nhờ những kiểu văn của các thế hệ trước để lại, người ngày nay rút vẫn được nhiều giai đoạn. Con trẻ ngày nay học hết tiểu học cũng đã

biết được nhiều hơn người tri thức thời cổ xưa, ngoài ra chúng còn quen lý luận hơn. Nói thế không có nghĩa là lý trí được này nở hơn nhưng được rèn luyện hơn trong học đường và trong các hoàn cảnh xã hội thuận lợi hơn để phát triển.

b) *Tiến bộ đạo đức.* Loài người chưa tiến bộ trong thuật điều khiển mình hơn thuật biến chế vật chất. Sự hoàn bị trong máy móc khác xa với cảnh lộn xộn trong lương tâm, vì máy móc thì tinh vi nhưng các ước muốn của tâm hồn thì lộn xộn. Tuy nhiên, sự khác nhau ấy không có nghĩa là *thoái bộ*.

Thề chất của đạo đức có tiến bộ rõ rệt. Thề chất của đạo đức nói chung là những luật lệ, tập quán, những cái hàng ngày, chúng đã làm, đang làm hay sẽ làm không tới lý do, ý hướng, mục đích của ta khi giữ luật, hay làm việc. Trong xã hội ngày nay, an ninh được bảo đảm hơn các xã hội ngày xưa, tội ác cũng ít hơn, phụ nữ được bảo vệ hơn, lao động cũng được săn sóc chống lại *nạn bóc lột tư bản hơn*. Đến đây, có người sẽ đưa những kết quả khốc hại của thế chiến 1939-45 ra để phản đối. Chúng ta cũng nhận thế, nhưng thử so sánh hành vi có suy xét cẩn thận của Tổng Thống Truman hạ lệnh ném bom nguyên tử xuống Hiroshima, khác xa hành vi khả ố của Caligula hạ lệnh giết người để chiếm đoạt vợ và tài sản kếch xù của nạn nhân bị ông giết.

Nhưng mô thề của đạo đức tức ý hướng, lý do của hành vi, thì chưa chắc đã tiến bộ. Trên phần tổng quát ta đã nói, làm theo luật thì mới là thề chất của hành vi tức một nửa hành vi, muốn cho nó giá trị đạo đức thật, ta phải chú ý đến hình thức của hành vi nữa. Chính chủ-đích của ta mới định đoạt tính cách đạo đức của hành vi. Nếu tìm hiểu ý hướng của những người thân thuộc và chính mình ta còn thấy khó, phương chi khi muốn so sánh ý hướng của người thời nay với người xưa thì càng khó hơn. Có lẽ cảnh trật tự của thời nay sờ dĩ có là vì sợ cảnh sát và dư luận hơn là vì thành thật yêu điều thiện. Về điểm này ai cũng có thể đưa ra nhiều luận điệu trái nhau ; nhưng thái độ bi quan hay lạc quan đều khó chứng minh.

III. — ĐẠO ĐỨC VÀ TRIẾT HỌC

A. — ĐẠO ĐỨC HỌC VÀ TÂM LÝ HỌC

I. — Chúng khác nhau Là khoa học thực nghiệm như tất cả các khoa học khác, Tâm lý học tự mãn trong sự xác định và diễn giải cái « *hiện có* » chứ không phán đoán về giá trị không biện minh và cũng không lên án. Vai trò của tâm lý học là phân tích và tìm tòi những nguyên nhân và hậu quả các hiện tượng tâm lý.

Trái lại, đạo đức học *quy định cái phải có* và đề ra một lý tưởng. Đạo đức học là khoa quy phạm, nghĩa là ấn định những quy luật của hành vi.

2. — Nhưng chúng vẫn tùy thuộc lẫn nhau Với cái nhìn trừu tượng, người ta có thể phân biệt quan điểm tâm lý khác quan điểm đạo đức, nhưng trong cụ thể, đôi bên cùng học hỏi về con người, mà con người không phân chia, vừa là *vật đạo đức* vừa là *vật có ý thức và tư tưởng*.

a) Nhà tâm lý học không thể và không được gạt đời sống đạo đức ra ngoài. Với *tư cách nhà tâm lý học*, ông không làm thế được, bởi vì đạo đức là một sự kiện như tất cả những sự kiện khác và là một sự kiện chi phối toàn diện sinh hoạt tâm lý ; với *tư cách con người*, ông cũng không gạt bỏ đạo đức được, bởi vì những nhu cầu đạo đức theo bản tính con người, vượt lên trên nhu cầu nghiên cứu khoa học, và con người không được dung túng bất cứ cái gì có thể làm cho mình và người khác bị suy bại về đạo đức.

b) *Ngược lại*, nhà đạo đức cũng cần biết tâm lý đại cương và các môn tâm lý học áp dụng như : tính tình học, phân tâm học. Những kiến thức này rất cần thiết :

đề hiểu về sinh hoạt đạo đức, hiểu những đòi hỏi của nhân tính là nền tảng của sinh hoạt đạo đức ; hiểu những điều kiện hữu cơ, tâm linh, xã hội giúp cho nhân tính phát triển ; hiểu cả những nguyên nhân các dị trạng của nhân tính.

đề hành động, đề cải thiện hay phát triển sinh hoạt đạo đức, bởi vì đối với bản tính con người, chỉ có thể điều khiển được nó khi

người ta biết tuân phục bản tính nó (Bacon), nghĩa là khi ta biết tuân theo những quy luật của bản tính, như thế tức là đã thâm hiểu những quy luật tâm lý.

Đề phán đoán một cách vững chãi về trách nhiệm và về giá trị đạo đức của hành vi con người. Khác với người thường chỉ có cái nhìn nông cạn, không thể vượt được sự kiện vật chất, nhà đạo đức học có thể thấu hiểu nội tâm con người như : khả năng và những ý tưởng con người, nên cần phải có một trực giác tâm lý đặc biệt.

B. — ĐẠO ĐỨC HỌC VÀ LUÂN LÝ HỌC.

1. — Cả hai giống nhau. Khác với nhà tâm lý học chỉ khảo sát tiến trình của tư tưởng, của cảm tình và của đam mê, không đề ý đến khen hay chê, nhà đạo đức và luân lý học chú trọng đến việc phải tư tưởng thế nào, phải hành động thế nào. Họ có thể tán thành hay kết tội. Bởi vậy có người nói rằng : « Luân lý học là đạo đức học của tư tưởng, cũng như đạo đức học là luân lý học của hành động ».

2. — Nhưng không cùng theo một đường lối *Chỉ có đạo đức học mới xác định những cứu cánh, có tính cách hoàn toàn bắt buộc phải đạt cho được, như kiểu nói của Kant, nghĩa là tìm kiếm những cứu cánh đó vì chúng, chứ không coi chúng như phương tiện để đạt đến cái gì khác, tỷ dụ phải làm bổn phận, phải làm điều thiện, vì đó là bổn phận, vì đó là điều thiện thôi, không ngoài lý do nào khác.*

Trái lại, *luân lý học không xác định những cứu cánh, mà chỉ đề ra những phương tiện bó buộc một cách có điều kiện, nghĩa là nếu muốn tránh sự sai lầm thì phải theo, v.v... Tuy trong vài trường hợp, tìm kiếm chân lý là bổn phận thật, nhưng...*

C. — ĐẠO ĐỨC HỌC VÀ SIÊU HÌNH HỌC.

1. — Theo lý thuyết. Đạo đức học đặt nền tảng trên siêu hình học. Nền tảng hợp lý của đạo đức học, xét dưới khía cạnh nhiệm vụ hay về thiện ác đòi phải có trước một *quan niệm siêu hình về con người và thân phận của nó trong vũ trụ.*

Nhiệm vụ bao giờ cũng phải là nhiệm vụ với ai, nghĩa là nó đòi phải có một người để ta có nhiệm vụ với họ; nhưng quy định người đó là ai, lại là việc của Siêu hình học. Siêu hình học còn xác định con người là gì để tìm kiếm những cái tốt cho nó.

2.— Theo thực tế. Đa số triết gia, coi Đạo đức học độc lập với Siêu hình học, vì những nguyên lý và quy luật đạo đức chứa đựng nhiều *tình cảm*, nhưng tình cảm lại không được các nhà siêu hình ưa thích; vì thế, sự phân biệt thiện ác được giao phó cho *một cảm quan đạo đức* tức lương tâm bị tình cảm chi phối nhiều hơn là *lý trí*.

3.— Đầu sao Đạo đức học cũng thực sự tùy thuộc Siêu hình học. Muốn có những nhiệm vụ đạo đức, cần có ý thức về trật tự phải thực hiện và những lý do làm nền tảng cho trật tự đó. Nói tới nền tảng trật tự ấy tức là phải nói tới siêu hình. Chính Lévy Bruhl khi muốn đồng hóa đạo đức học, với phong tục học cũng phải dựa theo Siêu hình học, tạo ra danh từ Siêu luận lý để chỉ tất cả những gì siêu việt đối với thực tại luân lý và cần cho sự thấu hiểu thực tại đó. Như thế, tức là công nhận rằng, phải lấy Siêu hình học để chứng minh Đạo đức học.



ĐỀ LUẬN

- 1.— Tương quan giữa khoa học và đạo đức.
(Tủ tài V.N. ban C, khóa I, 1960)
- 2.— Tương quan giữa tiền bộ khoa học và tiền bộ đạo đức.
(Tủ Tài V,N, A,B, năm 1957).
- 3.— Khoa học có đối lập với đạo đức không ?
(Tủ Tài T.D. 1954)
- 4.— Đạo đức học cần cho nhà bác học tới mức nào ?
(Ban A khóa 2, 1963)
- 5.— Khoa-học có giải quyết vấn đề đạo đức không ?

6. — Tại sao và người ta phải làm thế nào để tìm tình cách khoa học cho đạo đức? Có nên hy vọng thành công trong ý định ấy không?

7. — Giá trị của khoa học về phương diện đạo đức.

(Tủ Tài VN. ban A,B, khóa I, 1960)

8. — Khoa-học có thể làm nền tảng cho đạo đức không?

9. — Khoa học và kỹ thuật mang đến những hy vọng nào và những đe dọa nào cho thời đại chúng ta.

(Ban A khóa I, 1964)

CÂU HỎI :

1. — Sự khác nhau giữa Đạo-đức và Khoa-học.

2. — Nhóm duy nhiên (Naturalisme) chủ trương thế nào? Nói rõ ưu và khuyết điểm của họ.

3. — Nhóm xã hội muốn đặt nền tảng cho đạo đức thế nào?

4. — Đạo-đức cần khoa-học đến mức nào?

5. — Nền tảng chính của đạo-đức?

6. — Tại sao Bayet lại bảo khoa-học có giá trị đạo-đức?

7. — Theo anh, thì khoa học có giá trị như thế nào về đạo-đức?

8. — Kỹ thuật tiến bộ, thì đạo-đức có tiến không, và tiến như thế nào? Về những điểm nào?





MAX SCHELER (18741-928)

Đông dôi Do Thái, quốc tịch Đức; ông học Y-khoa và Triết-học tại Iéne, gặp Husserl sáng lập ra *Hiện tượng luận* và gia nhập Hội những người theo Hiện tượng thuyết. Năm 1919 làm giáo sư đại học Cologne, năm 1928 dời sang Đại học Francfort sur le Main rồi chết ở đây.

Đời của ông rầm rộ hơn đời Husserl; vì tập trung cả vào suy nghĩ, và vì coi thường các thành công bên ngoài, Husserl sống một đời diêm đạm, ăn dặt, Scheler trái lại, đẹp trai, ăn nói hấp dẫn, hiểu động, rất thành công trong nghề và được sinh viên ca tụng đặc biệt.

Ông đưa nguyên lý căn bản của hiện tượng thuyết áp dụng vào các vấn đề đạo đức. Husserl mượn của Triết gia Brentano ý niệm về tính cách « ý hướng » của các hiện tượng tâm lý. Muốn là muốn một cái gì, biết là biết một cái gì v.v... vì thế, cảm tình và đam mê cũng *đạt tới một đối tượng* như cảm giác là thấy một cái gì. Nhân đó, Scheler nghĩ rằng có loại trực giác *tình cảm* đạt tới các *giá trị*, không những giá trị của các vật mà còn cảm thấy cả *bản thể giá trị* (essences-valeur.) Sự cảm thông đó thoát được lý luận, nghĩa là lý trí không thể hiện rõ được. Ông nêu tư tưởng của mấy triết gia đề dẫn chứng: Thánh Augustin hay nói đến *mắt của con tim* (oculi cordis). Pascal hay nói tới *Tâm giới* (ordre du coeur) và lý luận của cõi lòng. Các ý kiến được trình bày trong *Le Formalisme en Morale et la morale matérielle des valeurs*. Trong đó, ông phản đối thuyết hình thức của Kant; nền tảng đạo đức là *giá trị* chứ không phải *nhiệm vụ*.

ĐẠO-ĐỨC-HỌC TỔNG-QUÁT

- 1.— NHỮNG ĐIỀU KIỆN CỦA SINH HOẠT ĐẠO ĐỨC.
- 2.— LƯƠNG TÂM VÀ Ý NIỆM VỀ GIÁ TRỊ.
- 3.— BỒN PHẬN.
- 4.— QUYỀN LỢI.
- 5.— TRÁCH NHIỆM.
- 6.— CÔNG BÌNH VÀ BÁC ÁI.
- 7.— HỌC THUYẾT ĐẠO ĐỨC.
- 8.— BÁC-ÁI CÔNG-GIÁO — TỪ-BI PHẬT-GIÁO — NHÂN-ÁI
KHÔNG GIÁO.

CHƯƠNG 2

NHỮNG ĐIỀU KIỆN CỦA SINH-HOẠT ĐẠO-ĐỨC.

- ** Bản tính và đạo đức.
 - o Bản tính là gì?
 - o Bản tính và đạo đức.
- ** Điều kiện bản thân trong đạo đức,
 - o Khuynh hướng.
 - o Lý trí.
 - o Ý chí và tự do,
 - o Tình cảm.
- ** Điều kiện xã hội trong đạo đức.
 - o Xã hội : một đối tượng đạo đức.
 - o Xã hội : lò luyện nhân cách.



I.— BẢN TÍNH VÀ ĐẠO ĐỨC.

Dịch danh từ Pháp văn *nature*, từ ngữ tự nhiên rất phức tạp, trước hết nó có thể kêu bằng nhiều từ ngữ khác : bản tính, tự nhiên, thiên nhiên. Về nội dung, nó cũng ám chỉ nhiều ý nghĩa. Vì thế, ta thấy có những chủ trương trái ngược nhau về sự liên lạc giữa tự nhiên và đạo đức. Nhóm Stoiciens thì coi đạo đức là phải theo tự nhiên tính, Schopenhauer lại nghĩ khác và coi « bòn phận là cái gì trái với tự nhiên tính ».

Tại sao lại có những thái độ ngược nhau như thế ? Muốn hiểu rõ ta cần biết các nghĩa khác nhau của tự nhiên tính.

A.— BẢN TÍNH LÀ GÌ ?

Theo nghĩa sinh lý, bản tính ám chỉ tất cả những khuynh hướng, những bản năng, những nhu cầu nơi con người. Với nghĩa này, con người được coi như một *tổng hợp tâm sinh lý*, mà ta thường gọi là *cá nhân*, đây là chủ trương của nhóm duy nhiên (naturalisme) chối siêu nhiên, và coi con người chỉ là cá nhân, coi đời sống tâm lý chỉ là đời sống sinh lý, được kéo dài ra.

Theo nghĩa cao thượng, con người không phải chỉ là *cá nhân*, mà còn là *nhân vị* (personne) có lương tâm, có lý trí, có thể ý thức một giá trị lý tưởng. Hiểu theo nghĩa nhân vị, thì tự nhiên tính kia thường được dịch ra viết ngữ là bản tính và có thêm tính từ *nhân loại* đi sau. Vì thế, *bản tính nhân loại* là bản tính toàn diện của con người, không những có những tổng hợp như *lý trí, tự do, ý chí*, và những nguyện vọng cao đẹp của nhân vị nữa.

Theo nghĩa rộng, hai nghĩa trên, bản tính còn được hiểu là *thiên nhiên* hay tự nhiên. Thiên nhiên hay tự nhiên có thể hiểu là bản thể của một vật, như *bản tính* của lòng tự ái là chỉ biết yêu mình (Pascal), *bản tính* của tinh thần là sống luôn luôn (Bossuet). Thiên nhiên cũng có thể hiểu là một vật có định luật chi phối. Mallebranche bảo tự nhiên là những định luật do Thượng Đế lập ra để sáng tạo và bảo tồn công việc của Ngài. Những nghĩa hiểu theo loại này lại được nhìn bằng hai cách: *duy nghiệm* và *siêu hình*. Dưới con mắt duy nghiệm, thiên nhiên cũng còn lộ ra một vẻ gì *thuần lý*, vì nó có định luật chi phối, như vũ trụ bao la và các vật sống trong đó vẫn tuân theo một số định luật. Nếu nhìn với con mắt *siêu hình*, thì thiên nhiên càng lộ ra vẻ oai nghi hơn. Đây là lối nhìn của nhóm Stoiciens, coi thiên nhiên chính là Tạo hóa. Vũ trụ bao la là một *vật có ý thức*, có Thượng Đế làm linh hồn làm lý trí phò quát phân phối sức sống cho muôn loài.

B.— BẢN TÍNH VÀ ĐẠO ĐỨC.

Trong phần trên, ta thấy *bản tính* có nhiều tên (cá nhân, nhân vị, thiên nhiên) và có nhiều nghĩa. Vì thế, sự liên lạc giữa nó với đạo đức cũng khác nhau tùy theo cách hiểu theo nghĩa nào.

Sống đạo đức không thể theo *bản tính*, nếu hiểu bản tính với nghĩa cá nhân như nhóm duy nhiên coi đời sống tâm lý chỉ là đời sinh lý được kéo dài hơn, coi con người chỉ là một tổng hợp tâm sinh lý (être psycho-organique). Vì đạo đức phải đặt trên phạm vi giá-trị, nghĩa là trên một phạm vi siêu-việt hơn những khuynh hướng, những bản năng. Hiểu theo nghĩa này, thì bản tính và đạo đức xung khắc nhau, giống như sự sống (hiểu theo nghĩa sinh lý) xung khắc với giá trị, vật chất với tinh thần, lý thuyết và thực hành.

Nhưng nếu hiểu bản tính theo nghĩa nhân-vị tức ám chỉ một trạng thái toàn diện của con người thì sự liên lạc giữa đạo-đức với bản-tính trở nên cao đẹp. Bản tính và đạo đức dung hòa nhau trong một nền đạo-đức tự nhiên (bản tính) ghi sẵn trong lương tâm của mỗi người, tuy rằng nó có bị che khuất, và lạc hướng do những bận bịu của cuộc đời dương thế đưa lại. Vì thế, ta có thể nói mục tiêu đạo đức của con người là thực hiện bản tính của mình : dĩ nhiên là muốn thực hiện đầy đủ bản tính, con người phải cố vươn lên phạm vi giá trị, chứ không được bám chặt vào những khuynh hướng, những bản năng hạ cấp.

Hơn nữa, nếu hiểu thiên nhiên theo nghĩa rộng, thì tuy không thể nhận quan niệm phiếm thần của nhóm Stoiciens coi thiên nhiên là chính Thượng đế, ta có thể coi thiên nhiên như một trật tự hợp lý. Nếu hiểu như thế, thì sống đạo đức là phải hòa theo cái trật tự hữu lý và phổ quát kia, và chu đáo đóng vai trò đã chỉ định cho mỗi người trong trật tự ấy, vai trò của một vật có lý trí và thiêng liêng.

Xem như thế, thì đạo đức phải thắng vượt trên bản tính hiểu theo nghĩa sinh lý và cá nhân. Nhưng nếu hiểu theo nghĩa nhân vị, thì đạo đức buộc con người phải thực hiện đầy đủ bản tính, và phải hòa mình vào cái trật tự hữu lý chi phối cả muôn người, muôn vật.

II— ĐIỀU KIỆN BẢN THÂN TRONG HOẠT ĐỘNG ĐẠO ĐỨC

Nhân-vị là chủ thể của hoạt động đạo đức. Giá trị đạo đức

tùy thuộc vào những yếu tố cấu tạo ra nhân vị biết *tư tưởng và ước muốn hợp lý*. Ngoài ra, nếu đi sâu vào bản tính làm nền cho nhân vị, chúng ta còn phải đề ý đến những *khuyh hướng*, động lực cuối cùng của hành động. Đây là ba điều kiện bản thân của hành động đạo đức.

A.— KHUYNH HƯỚNG.

1.— Định nghĩa Khuyh hướng xuất hiện nơi sinh vật, (thực vật, động vật, loài người) khuyh hướng là *sinh lực dẫn hoạt động vào một số mục đích* như bảo tồn và phát triển sự sống; nghĩa là các sinh vật đều có khuyh hướng *muốn sống*. Riêng loài có cảm giác như loài vật và loài người, thì ngoài khuyh hướng *muốn sống* ra, còn có khuyh hướng *khóai lạc*, khi các khuyh hướng kia được thỏa mãn.

Khoái lạc chỉ là thứ khuyh hướng đi sau khuyh hướng *muốn sống*. Nói rõ hơn, sinh vật vẫn hoạt động theo khuyh hướng *muốn sống*, khoái lạc chỉ bổ túc thêm. Ví dụ, sự ngon miệng giúp cho sinh vật ăn để sống.

2.— Khuyh hướng và đạo đức Có người bảo đạo đức là tranh đấu chống khuyh hướng, nghĩ như thế là quá lý tưởng, vì tìm đâu ra sinh lực để tranh đấu với khuyh hướng nếu không phải nhờ đến chính chúng. Scheler viết : « Trong giáo dục, không có thuyết nào sai lầm bằng thuyết bảo rằng cần thêm sức chú ý của học sinh để dễ gọi cho thấy những lợi ích trước một đối tượng. Ngược lại, phải nêu rõ những lợi ích của đối tượng trước, rồi học sinh sẽ chú ý ngay ». Muốn hiểu rõ địa vị của khuyh hướng trong đạo đức, ta cần biết các loại khuyh hướng.

a) *Khuyh-hướng nguyên-thủy phi-luân*, chung cho loài vật và người. Ở thời kỳ đầu, trẻ con và các loài vật biểu lộ khuyh hướng *muốn sống* và *hướng về khoái lạc* một cách mù quáng trước những cái không vừa ý. Ngay những người lớn, trong nhiều trường hợp, cũng lộ ra những xúc cảm và đam mê mù quáng. Trong trường hợp này, vì thiếu suy nghĩ, thiếu quyết định hợp lý, con người đã vượt giới hạn đạo đức nghĩa là không chịu trách nhiệm. Khuyh

hướng loại này giống hệt sức mạnh của cơn bão tàn phá bờ bãi tất cả những gì gặp trên đường đi của nó. Những loại khuynh hướng trên có tính cách phi-luân (amoral) không tốt, không xấu.

b) *Khuynh hướng dẫn xuất* (tendances dérivées), khuynh hướng nguyên thủy sẽ dần dần thay đổi với sự phát triển của cơ năng cao cấp : cơ năng trừu tượng, cơ năng tạo tư tưởng, cơ năng nhận tương quan v.v... Đến đây loài người khác loài vật, vì một khi đã vượt qua giai đoạn vị kỷ thời thơ ấu, loài người biết điều hòa lợi mình với lợi người khác, chia vui, chia buồn với người khác. *Khuynh hướng vị tha*, bắt đầu nảy ra, tuy chưa gột rửa được hết vụ lợi, nhưng đã khác loài vật. Hơn nữa, vì không đóng khung hoàn toàn trong những dữ kiện của giác quan, loài người biết sử dụng khả năng sáng tạo, biết suy nghĩ đến một trật tự cao hơn những cái họ thường quan sát, đề tạo ra một *lý tưởng* cho đời tư và đời xã hội. Từ đó, nảy ra loại *khuynh hướng cao thượng*, nếu được thỏa mãn, chúng cũng đưa đến một niềm vui thú có thể bù lại sự hy sinh những khuynh hướng hạ cấp.

3.— Sống đạo đức là Nói cách chung, giá trị của người tùy theo
làm nổi bật các mực độ tha thiết với điều thiện. Mặc dầu
khuynh hướng sự tha thiết với điều thiện là việc của ý chí,
cao thượng. nhưng không hoàn toàn là ý chí như Kant
 chủ trương. Vì ước muốn của ta đắm rễ trong khuynh hướng, cho nên đạo đức không chống lại khuynh hướng nào để cao nhân phẩm như loại khuynh hướng vị tha, khuynh hướng cao thượng ; giá trị tinh thần trên giá trị vật chất, bác ái trên ích kỷ.

B.— LÝ TRÍ.

Người ta sánh chủ thể đạo đức như người lái xe hơi cần *ánh sáng* để thấy đường, nhưng cũng cần sức bấp thịt và những cơ quan khác để lái xe đúng đường. So sánh như thế, ta thấy muốn thực hiện một mục tiêu, cần nhận thức được nó, tuy chưa phải là điều kiện đủ.

1.— **Nhận thức rất** Nếu không biết sự thiện phải đạt tới thì
cần cho đạo làm gì sống theo đạo đức được. Sự thiện có
đức. thể tìm thấy trong *giới hiện thực*. Ví dụ tôi

chọn một người bạn tốt làm lý tưởng cho đời tôi ; nhưng muốn phê bình giá trị của một hành vi, hay một người thì nhân phẩm của tôi phải vượt trên thực-tại hiện hữu đề quan niệm về một lý tưởng. Đó là nhận thức của lý trí.

2.— Nhưng nhận thức chưa đủ. Kinh nghiệm cho ta thấy, nhiều khi ta chú ý làm những việc biết rõ là xấu. Xấu vì chúng bị đạo đức cấm đoán hay vì nó kéo theo sau những hậu quả không tốt cho ta và cho kẻ khác. Nhưng nếu xét theo phương diện đạo đức thì chỉ điều nào tôi thực muốn mới kể là tốt xấu được. Những việc tôi làm hoàn toàn vô ý thức và ngoài ý muốn, tuy đáng phàn nàn thực, nhưng không làm hại giá trị đạo đức của tôi.

2.— Thuyết tri hành đồng nhất. *Trình bày :* Theo quan niệm của các triết gia Socrates và Descartes thì muốn làm cho đúng mức chỉ cần biết rõ. Vương-dương-Minh cũng theo ý kiến đó trong thuyết « Tri hành đồng nhất ». Tôn-dật-Tiên thì nêu thuyết « Tri nan hành dị ». Các tật xấu, các khuyết điểm do sy dốt nát, nhân đức thì đồng nghĩa với khoa học, tức trí thức. Descartes cũng nhắc lại ý kiến trên trong tác phẩm phương pháp luận : « Ý chí ta hoàn toàn nghe theo tiếng nói của lý trí, bảo tốt thì nó làm, bảo xấu thì nó tránh. Chỉ cần nhận xét cho đúng là được làm ngay ».

Phê bình : Trái với kinh nghiệm, các nhà đạo đức học đường nói : Ta phạm tội vì thiếu ý cương quyết hơn là nhiều nhận thức, vì nhu nhược hơn là vì dốt nát.

Nhưng quan niệm của Descartes cũng có một phần sự thực, ít nhất nó đối lập với thuyết bi quan coi bản tính con người luôn luôn hướng về tội lỗi. Thực ra con người chỉ muốn điều thiện, chứ không muốn điều ác. Nếu phạm pháp chính là vì không biết bậc thang giá trị, không biết hy sinh điều thiện nhỏ và điều thiện lớn. Tham ăn là một xu hướng đề sống, là khuynh hướng tốt chứ không xấu. Nó hóa ra xấu khi quá say mê trong sự ăn uống đến nỗi làm mất trật tự, biến nó từ phương tiện lên làm mục đích. Thay vì ăn đề sống, ta lại sống đề ăn.

C. — Ý CHÍ VÀ TỰ DO.

Alain viết : « Hầu hết các tội ác phát sinh do nhân loại đã không lo hướng dẫn mình, lại hướng theo phóng dăng ». Ý chí có nhiệm vụ điều khiển hướng dẫn con người. Dưới đây ta sẽ tìm hiểu :

1. — Ý chí.

Theo nghĩa rộng, ý chí giống như đam mê. Có người bảo dục tình tăng sức mạnh của ý chí lên bội phần. Những dân tộc quá bí về đời sống sẽ dễ bị xô đẩy đến những quyết định anh hùng. Đây là hình thức đầu tiên của ý chí *nó giồn hết nghị lực vào mục đích đã biết*. Tất cả lực lượng đều hướng về đích đang ám ảnh lý trí. Có những người lúc bình thường không hăng hái gì cả, nhưng lúc bị đẩy vào chân tường là họ phản ứng quyết liệt. Đây là ý chí theo nghĩa rộng. *Theo nghĩa hẹp* : Hiểu cao hơn, người có ý chí là người chế ngự được những sức lôi cuốn mù quáng của dục tình để dẫn đo và quyết định làm điều tốt do lý trí bàn ra. Như thế, ý chí là một *tài năng hành động dưới ánh sáng của lý trí*. Nếu không bị lu mờ dưới màng che của xúc động dục tình, thì lý trí sẽ cho ta thấy đâu là trật tự, đâu là điều thiện. Việc gì cũng thế, càng suy nghĩ kỹ, càng muốn mạnh mẽ, thì càng có giá trị đạo đức.

2. — Tự do :

Tự do là ý chí hiểu theo nghĩa hẹp. Vì thế : *Tự do tâm lý không có nghĩa là đối lập như tự do vật lý*. Ta nói đến các vật tự do rơi, cái bánh xe tự do quay, con thú vật tự do thênh thang v.v... Nhưng các tự do đó chỉ là *tự do vật lý, tự do tiêu cực*, nghĩa là không gặp gì cản trở ; trái với tự do vật lý, tự do tâm lý đòi phải có một *hành động tích cực của ý chí*, dù có gặp nhiều trắc trở trên đường đời.

Tự do cũng không phải là chọn bừa bãi. Tính bừa bãi thiếu suy xét rất *đồng kỵ với tự do*. Vì tự do là đặc tính của ý chí, được trí khôn soi sáng và hướng dẫn. Hơn nữa, ý muốn vô lý và bừa bãi vẫn tiềm tàng một sức mạnh dục tình lôi kéo, nó làm mất tự do tự chủ, tức là mất một yếu tố rất cần trong hoạt động tự do và đạo đức. *Sự lựa chọn nhiều khi không cần thiết cho tự do*. Hành vi tự do nhất, là hành vi sau khi đã tự do cân nhắc và quyết định, ta nói được rằng : « *Tôi không thể làm khác được* », nghĩa là sự lựa chọn rõ rệt quá tôi không

cần lựa chọn nữa. Nhưng các trường hợp quá rõ rệt như thế rất hiếm, cho nên hành vi tự do bao giờ cũng đòi có lựa chọn.

Tự do là quyền tự quyết. Trong tất cả những điều kiện sinh sống của ta, điều quan hệ nhất là lựa chọn làm việc một cách hợp lý để thay thế cho tính *tự phát* của các xu hướng. Người đam mê không khác gì loài vật, vì nó bị nô lệ những dục tình. Con người *tự do* hành động thì cũng bị quy định, nhưng được quy định bằng những *lý do hợp lý*. Vì thế, ta định nghĩa tự do tâm lý là *quyền tự quyết định bằng những lý do hợp lý*. Nhờ có tự do, con người thoát khỏi ách lệ thuộc vật chất và thú vật để trở nên một chủ thể đạo đức có thể tự xây dựng cho mình thành người có trách nhiệm, có quyền lợi và nhiệm vụ.

3. — Tự do và đạo *Tự do là điều kiện thiết yếu của đạo đức.* Đạo đức duy vật sai vì chỉ chú trọng đến những kết quả của hành vi và coi thường chính hành vi (nghĩa là cần được việc, còn việc tốt hay xấu không thành vấn đề). Cần nhấn mạnh rằng: về mặt đạo đức, *những hành vi nào không được tự do lựa chọn, thì thuộc loại trung lập*, mặc dầu hậu quả của nó tốt hay xấu.

Nếu hiểu là quyền tự quyết theo lý trí, thì tự do được coi là tốt. Như đã nói ở trên, hành động luân lý là thích ứng theo những đòi hỏi của đặc tính nhân loại. Vậy chỉ có trí khôn mới làm cho ta có đặc tính nhân loại. Cho nên đời sống đạo đức đồng nghĩa với hoạt động do lý trí quyết định. Nhưng nếu quan niệm tự do như là một quyền bẩm sinh chung cho mọi người thì nguy hiểm lắm. Tự do ấy là tự do công dân, tự do bên ngoài, thứ tự do được ghi trong các hiến pháp cận đại « con người sinh ra tự do bình đẳng về quyền lợi ». Để tránh sự lầm lẫn đó, ta nhấn mạnh, tự do tâm lý vừa :

Là *một tặng phẩm*, vì lúc ta sinh ra, ta sẵn mầm tự do, tức những tài năng giúp ta đi đến lãnh vực hành động tự do.

Là *một chiến phẩm*, vì cái mầm tự do chỉ nảy nở do sức cố gắng và tập luyện bản thân để chiến thắng thiên nhiên và dục tình.

Là *một nhiệm vụ*, tiềm tàng sẵn trong nhiệm vụ cơ bản là phải thực hiện nhân tính và trở nên người.

D. — TÌNH CẢM.

1. — Ý niệm về tình cảm. Tình cảm là một danh từ chỉ một hiện tượng tâm lý khá phức tạp. Tình cảm có thể nhìn dưới nhiều khía cạnh :

Mặt tri thức : nhấn mạnh vào chữ cảm như khi ta nói : đây là điều tôi cảm thấy (chỉ sự biết bằng giác quan) hay là theo cảm tưởng của tôi thì điều đó tốt lắm (biết bằng trí khôn). Theo nghĩa này, thì tình cảm giống như trực giác đối với suy luận.

Mặt thuần cảm : nhấn mạnh vào chữ *tình*, như khi nói về tình cảm vị tha, tình cảm ghen tị hay thán phục. Tình cảm này xuất hiện dưới hai hình thức thụ động và chủ động.

Mặt thụ động : tức là một trạng thái vui hay buồn, sau một thành công hay một thất bại ; xấu hổ vì đã quá hèn nhát, hiên ngang vì đã làm một hành vi bác ái v.v...

Chủ động : và khi ta hăm hở hướng về vật gì, chẳng hạn ta tha thiết và vui sướng trước một lý tưởng cao đẹp.

Cả hai phần *tri thức* và *tình cảm* đều kết hợp trong hai chữ tình cảm và đạo đức. Khi bảo người nọ, người kia có « *tình cảm tốt* », chúng ta không có ý tách biệt ra từng phần, ta bảo họ có « *ý tốt* » tức là họ có những ý kiến nối chặt với một thái độ tình cảm hay ít ra ẩn hiện trong thái độ ấy. Những *tình cảm đạo đức* cũng giống như thế. Ta có thể định nghĩa, chúng ta là những trạng thái tình cảm tiềm tàng, những *phán đoán về giá trị* mà lý trí có thể khai triển.

2. — Địa vị của tình cảm trong đạo đức Cảm tình có thể lừa dối ta về nhiều điều. Vì thế, chỉ nên theo nó, khi nào đã khai triển và đem nó ra cho lý trí kiểm soát. Nhưng dầu sao, giá trị của nó, cũng giúp ta rất nhiều.

Dưới hình thức tri thức, tình cảm là chỉ đạo viên. Trên thực tế, chỉ trong trường hợp đặc biệt, ta mới suy nghĩ trước khi làm việc. Còn thường thường, quy luật xử trí đến với chúng ta một cách tự phát. Tuy thế, tình cảm đạo đức cũng can thiệp vào tổ chức

hợp lý của đời sống đạo đức. Nó là điều kiện giúp ta dễ theo những nguyên tắc căn bản của đạo đức. Thực vậy, cứ dùng toàn lý luận, ta không thể chinh phục được người khác, chính vì tình cảm danh dự, hoặc vì một tình cảm nào khác hơn là lý luận của ta đã chinh phục được người khác.

Dưới hình thức thụ động, tình cảm là một dấu hiệu. Tuy có thể là một dấu hiệu lầm lạc, gây áy náy cho người bối rối, nhưng nó cũng giúp ích được khá nhiều. Mỗi khi lương tâm bị cắn rứt là dấu trong lương tâm có những gì cần phải thanh minh, có gì thiếu khôn ngoan trong cử chỉ, trong sự cam kết của ta.

Dưới hình thức chủ động, nó là *động lực* của đạo đức. Để giải thích ta dùng thí dụ người lái xe (xin nhớ đây chỉ là ví dụ) anh tài giống như những cơ năng trí thức nhưng sức làm cho xe chạy lại do chỗ khác, hoặc do khuynh hướng cơ bản *muốn sống*, hoặc do khuynh hướng *dẫn xuất* của sự muốn sống; khuynh hướng này, sau khi được lý trí soi sáng, phát hiện ra dưới hình thức tình cảm đạo đức. Vì thế, tình cảm là điều kiện để thi hành trật tự đạo đức.

Xét toàn thể, tình cảm là một yếu tố đạo đức. Thật ra, tình cảm tha thiết với điều thiện không phải chỉ là một phương tiện hoạt động suông, chính nó là điều thiện rồi. Nếu có người làm nhiệm vụ mà không cần tình cảm hấp dẫn, chỉ dùng sức của ý chí thì thực là đáng thán phục, nhưng đồng thời cũng đáng phàn nàn, vì nó quả là không tương. Platon nói : Lý tưởng của ta là đi tới điều thiện « với toàn thể linh hồn ». Nhận xét này cũng ám chỉ sự cần thiết của ý muốn trong hành vi đạo đức.

IV.— ĐIỀU KIỆN XÃ HỘI TRONG HOẠT ĐỘNG ĐẠO ĐỨC.

A.— XÃ HỘI LÀ ĐỐI TƯỢNG CỦA ĐẠO ĐỨC.

Bồn phận của ta đối với người khác không phải là tất cả nội dung của bộ luật đạo đức. Tuy nhiên, phải công nhận rằng, tất cả ý thức hiện đại đều xoay quanh tha nhân giới. Đạo đức ngày nay quy tụ quanh con người, lấy tha nhân làm trung tâm điểm và nếu

không có người khác đề minh phụng sự thì nhiều người sẽ không tìm thấy ý nghĩa đạo đức của đời sống.

1. — Cần tránh những ảo tưởng. Cái ảo tưởng cần tránh nhất là không được theo chân nhóm xã hội, coi xã hội là đối tượng duy nhất của đời sống cá nhân.

Quan niệm của nhóm xã hội sai, vì chính những cá nhân làm nên xã hội mới là nền tảng những bổn phận cho xã hội. Ta không phải phụng sự một pháp nhân trừu tượng mà phải cố liệu cho tha-nhân, những con người cụ thể sống trong xã hội có đủ điều kiện sống hầu giúp họ đáp lại tiếng gọi của sứ mệnh bản thân, tiếng gọi của một lý tưởng cao hơn chính họ.

2. — Chú ý đến người khác là một trong những nền tảng đạo đức. Giá trị đạo đức không tỷ lệ với những cái ta thực sự làm cho người khác, nhưng tỷ lệ với những tâm chất ta có, khi làm những cái phải làm.

B. — XÃ HỘI LÀ LÒ LUYỆN NHÂN CÁCH.

Theo nghĩa cụ thể và thông dụng nhất, từ ngữ xã hội chỉ chính đoàn thể xã hội. Nhưng nó cũng có nghĩa trừu tượng đề chỉ những tương quan giữa ta với người khác. Như trong câu : « Ở chung hay làm chung với người này rất tốt với người bạn ». Dưới đây sẽ bàn về cả hai nghĩa cụ thể và trừu tượng của xã hội.

1. — Hành động của xã hội đối với cá nhân. Chính cá-nhân cấu-tạo ra xã-hội. Nếu không có những cá nhân biết suy nghĩ, có thể đứng ở địa vị người khác và làm ra một kế hoạch chung, thì làm gì có xã hội. Nhưng khi đã thành hình, xã hội cũng có hai giá trị như nhiều vấn-đề nhân văn khác.

a) *Xã-hội phát-triển cá-nhân.* Lý trí là một tặng phẩm và bẩm sinh. Nhưng món quà bẩm sinh đó chỉ là một mầm mống không thể mọc và phát triển ở ngoài khu vực con người. Chính những va chạm giữa các tư tưởng vô lý của ta với những tư tưởng của người khác, giúp cho cá nhân tự giác đề suy nghĩ có lý sự hơn.

Trẻ con vốn vị-kỷ và toàn làm theo tự nhiên tính, nhưng nhờ va chạm với người lớn và nhờ giáo dục, chúng dần dần sửa được những đòi hỏi mù quáng của tính tự nhiên để bắt đầu chinh phục tự do.

b) *Xã-hội có thể cản trở sự phát-triển cá-nhân bằng cách :*

Cưỡng bách thủ cựu. Xã hội càng tỏ chức chặt chẽ, càng hay có xu hướng thủ cựu. Ở nước nào cũng vậy, những đảng nắm chính quyền thường dùng mọi mảnh lời tuyên truyền để bắt người khác theo quan điểm của họ.

Gián tiếp ủng hộ sự thiếu thành thật — Sống giữa người khác, chúng ta không muốn tỏ đúng thực trạng của mình, lại muốn giả hình ra bộ như mình muốn thế. Nhân cách giả tạo ấy làm giảm nhân vị thực sự của ta nhiều lắm. Lavelle nói : « Nguyên việc nghĩ tới dư luận người khác đủ làm tê liệt các cử động của ta : nếu họ bài bác không chịu công nhận, thì ta mắc cỡ, xấu hổ, trong lúc chính đó là tư cách cao thượng của ta ».

2. — **Thông-cảm với người khác.** Những nguy hiểm do óc thủ cựu và thiếu thành thực như trên kia sẽ giảm bớt nếu ta biết thông cảm với nhau, biết đa-thông tư tưởng với nhau.

a) *Sự thông-cảm thực hiện dưới hai hình thức.*

Hình-thức trực tiếp bằng cách dùng tiếng nói, chữ viết để báo cho người chung quanh biết những điều ta nghĩ cảm trong mình, hoặc bằng dấu hiệu và cử chỉ tự nhiên khiến người khác hiểu được ta.

Hình-thức gián-tiếp, là sống đời sống của kẻ khác, khiến ta thông cảm với người khác, bằng cách hòa nhịp ý kiến người khác với ý kiến của ta ; hoặc bằng trực giác được tâm hồn người khác qua bộ diện bên ngoài của họ. Cấp trên sống gần cấp dưới cũng là một cách thông cảm.

b) *Về phương-diện đạo đức, sự thông-cảm làm cho ta biết mình đúng hơn.* Vì ta được một nhân chứng ở ngoài kiểm soát về mọi mặt chứ không phải về bộ mặt ở ngoài thôi : biết mình như thế lợi hơn vì có pha trộn nhiều thiện-cảm.

Làm cho ta có xu-hướng về điều thiện, vì thiện eảm thường lý-tưởng-hóa và tạo ra một tha-nhân lý-tưởng ; cho nên, chẳng những giúp ta ý thức được lý tưởng đó, mà lại giúp ta thực-hiện nó nữa.

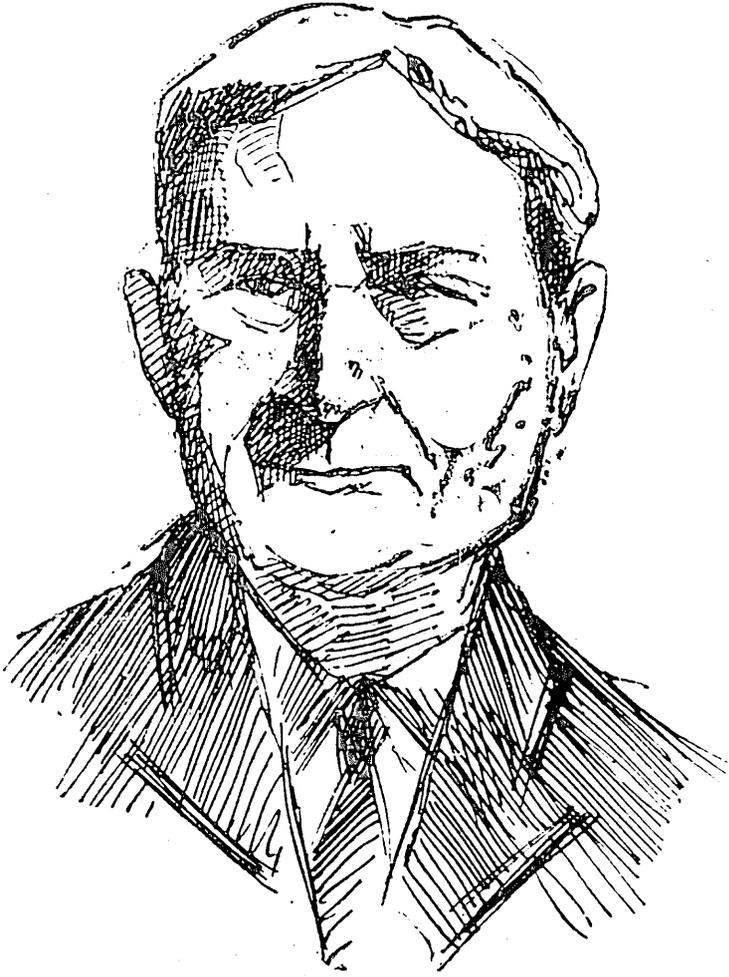


I. — ĐỀ LUẬN :

1. — Xã-hội giúp thế nào trong việc đào tạo nhân cách ?
(Tủ Tài V.N, ban C, 1953)
2. — Xã-hội có ảnh hưởng gì tới ý thức đạo-đức cá-nhân.
(Tủ Tài V.N, ban A.B 1956)
3. — Sự tìm khoái-lạc có trái với đạo đức không ?
(Tủ Tài V.N. ban C, 1957)
4. — Đạo đức học bảo ta theo hay chống thiên-nhiên ?
(Toulouse 1947)
5. — Một mình ý hướng có làm nổi giá-trị đạo-đức cho hành vi không ?
(Besançon 1947)
6. — Khoái lạc là nguyên tác của nếp sống.
(Strasbourg 1947)
7. — Giá trị đạo đức của một hành vi nó được đo bằng thước lợi ích xã hội không ?
(Dijon 1957)
8. — Địa vị của lý trí trong đời sống đạo đức.
(Dijon 1947)

II. — CÂU HỎI GIÁO KHOA.

1. — Nhân vị và cá nhân khác nhau chỗ nào ?
2. — Sống đạo đức là chống hay theo tự nhiên tính ?
3. — Sống đạo đức là chống hay theo khuynh hướng ?
4. — Địa vị của lý trí trong đạo đức ?
5. — Địa vị tự do trong đạo đức.
6. — Tình cảm có địa vị thế nào trong đạo đức ?
7. — Ưu và khuyết điểm của xã hội đối với đời sống cá nhân.
8. — Nhân vị gồm những điều kiện nào ?
(Ban CD, Khóa I, 1963)
9. — Nhân vị là gì ?
(Ban A, Khóa I, 1963)



LOUIS LAVELLE (1883-1951)

Sau E. le Roy, ông là người thay thế Bergson nhận ghế giáo sư tại Pháp quốc Đại học đương. Triết học của ông thiên về giá trị với tác phẩm chính *Traité de Valours*. Sau đại chiến 1939-1945 với hàng chục triệu người chết, những người sống sót chưa quên hết cơn ác mộng, nên Triết học hiện sinh (existentialisme) được thiên hạ chú ý đặc biệt. Người ta thắc mắc ấy, này tại sao có con người trên mặt đất? Ông tổ của triết học này là Kierkegaard. Nhưng Hiện-sinh thuyết rã ra hai ngành: một ngành hữu thần, với Karl Jaspers (Đức) Tin lành, với Gabriel Marcel, Louis Lavelle (Pháp) Công giáo; một ngành vô thần, trung gian là Heidegger, và đại biểu chính là Jean Paul Sartre.

CHƯƠNG 2

LƯƠNG TÂM (Ý THỨC ĐẠO ĐỨC)

- ** Định nghĩa ý thức đạo đức (Lương tâm).
 - o Ý thức đạo đức trong đời sống tinh thần,
 - o Định nghĩa ý thức đạo đức.
- ** Nguồn gốc ý thức đạo đức.
 - o Thuyết bàm sinh.
 - o Thuyết xã hội.
 - o Ý kiến đứng đắn.
- ** Giá trị ý thức đạo đức.
 - o Có những thay đổi của lương tâm.
 - o Cởi nút mân thuẫn.



I. — ĐỊNH NGHĨA Ý THỨC ĐẠO ĐỨC

A. Ý THỨC ĐẠO ĐỨC TRONG ĐỜI SỐNG TINH-THẦN.

I. — Ý-thức tâm-lý và Dùng một mình không có tính từ theo sau
ý-thức đạo đức. thì ý thức là chính tinh thần biết về mình
trong đời sống cụ thể và trong hình ảnh tự
phát. Nhưng muốn phân biệt, tính cách tâm lý khác tính cách
đạo đức, ta gọi ý-thức tâm-lý là tinh thần nhận thức chính mình
hay các hành vi của mình. Nó là ý-thức chứng kiến (conscience-
témoin) những cử động của mình. Tôi biết mình đang vui, đang

buồn ; tôi đang hiểu một định lý hình học do giáo sư cắt nghĩa:

Ý thức đạo đức (lương tâm) có nghĩa là *tinh thần tự xét đoán giá trị các hành vi mình*, nó là « *ý thức phán đoán* » (conscience-juge) Sánh với ý thức tâm lý, nó như là một khía cạnh, một hoạt động của ý thức tâm lý, ví dụ, tôi phàn nàn vì đã phạm tội, tôi vui sướng vì đã làm một việc thiện. Vì trước khi muốn phê bình một hành vi, tôi phải biết về hành vi đó. Biết về hành vi đó là do ý thức tâm-lý còn phê bình hành vi đó là do ý thức đạo đức. Ta căn cứ vào ý hướng hay đối tượng để phân biệt ý thức tâm lý làm nhiều loại :

Ý thức tri-thức nhằm sự chân

Ý thức thẩm mỹ chú ý đến sự mỹ

Ý thức đạo đức (lương tâm) chú ý đến sự thiện.

Ý thức tôn giáo hướng về *Thượng đế*.

2. — Những yếu tố của Phân tích ý thức đạo đức, ta thấy có ba yếu tố : tình cảm, lý trí và xã hội.

Yếu-tố tình cảm.

Thường thường, *trước khi làm một việc thiện*, chúng ta cảm thấy có một sức nào lôi kéo, thúc giục ta ; *sau khi làm xong*, chúng ta cảm thấy khoan khoái vui sướng. Trái lại, *trước khi làm điều ác*, ta cảm thấy ngại ngùng ; khi làm rồi, ta thấy mình phàn nàn, cắn rứt, hối hận. (regret, remords, repentir).

Đàng khác, khi chứng kiến các hành vi thiện ác nơi người khác, chúng ta cũng tự thấy xuất hiện nơi thâm tâm những tình cảm, thán phục, quý mến, ca tụng, hay khinh bỉ, thương hại.

Tất cả những cái đó thuộc phạm vi yếu tố tình cảm trong lương tâm.

Yếu-tố lý-trí.

Nhưng những tình cảm trên đây thường theo sau những phán đoán nếu không rõ rệt thì ít ra cũng là những *phán đoán tiềm tàng*. Chẳng hạn, như *trước khi làm một việc gì*, ta thường có những phán đoán về việc đó, ví dụ ta tự hỏi việc đó có bó buộc hay không ? Có bị cấm hay không ? Có lợi hay có hại ? Rồi sau *khi đã làm xong một việc*, chúng ta tự phê phán: xem mình có trách nhiệm, có lầm

lỗi hay không. Sau khi đã gián tiếp đưa ra những phán đoán như thế đã, rồi những tình cảm trên kia mới xuất hiện sau.

Yếu-tố xã-hội.

Lương tâm là chứng nhân, mà chứng ấy chính là ta : theo kinh nghiệm, thì sự xấu hổ, sự mắc cỡ của lương tâm sẽ qua đi mau chóng, nếu ta không thấy có người khác dòm ngó các bí mật của ta. Ta chỉ xấu hổ thực và lâu, nếu nghĩ đến nhiều người khác đã biết khuyết điểm của ta. Cũng như ta xấu hổ về những hành vi thầm kín, là vì ta tưởng tượng rằng có lẽ nhiều người biết rõ, nếu lương tâm là chứng nhân, là vì nó đòi phải có một chứng nhân khác với chủ thể. Pirandello nói : « Lương tâm, chính là người khác ngồi tận đáy lòng anh ».

3.— Yếu-tố nào Rousseau và các triết gia Tô-cách-lan cho chính ? yếu tố tình cảm là chủ yếu. Vì thế, họ bảo *lương tâm* là một *cảm quan đạo đức* (sens moral), nó khác với giác quan và khác cả với lý trí. Rousseau viết : « Hành vi của lương tâm không phải là những phán đoán, mà là những tình cảm ».

Kant lại bảo yếu tố lý trí là chủ yếu vì lương tâm chỉ là lý trí thực tiễn (raison pratique). Những tình cảm đi kèm theo lý trí như khoan khoái, e lệ v.v... không có lợi cho đạo đức mà còn có hại, vì chúng chỉ là dấu hiệu của ích kỷ.

Durkheim và nhóm xã hội lại bảo yếu tố xã hội là chủ yếu, vì thế lương tâm chỉ là ý thức quần chúng vang dội vào tâm hồn cá nhân, *Durkheim* viết : « Những tình cảm tập thể nói trong lương tâm chúng ta với một giọng khác, giọng nói của tình cảm thuần cá nhân, vì chúng là tiếng nói với một giọng kẻ cả, vì nguồn gốc của chúng mà chúng có một sức mạnh, một uy thế hoàn toàn đặc biệt ».

Đứng trước ba ý kiến trên, ta phải kết luận thế nào ?

Tình cảm và xã hội chỉ là điều kiện cần nhưng chưa đủ ?

Thực vậy, *tình cảm* cần lắm, vì người thiếu tình cảm sẽ thiếu hết *nghị lực* để thực hiện điều thiện đã nhận biết, có khi vì thế mà họ khó xét đoán cái xấu, cái tốt. *Xã hội* cũng cần, vì bỏ xã hội đi loài người chỉ sống cao hơn con vật một đôi chút. Sự tiến hóa của

nhân loại về mặt đạo đức đã nói rõ như thế. *Nhưng chúng chưa đủ*; vì đạo đức không phải là mù quáng chạy theo tình cảm và nhu cầu xã hội, nhưng là tuân theo những cái ta xét đoán là đúng, là tốt. Ta thấy bao nhiêu loài vật có tình cảm cao, hoặc có tổ chức xã hội tinh vi như loài kiến, loài ong mà có tạo ra được *lương tâm* đâu.

Lý trí là yếu tố chính

Tuy rằng trong tình cảm đạo đức và trong hành vi, cá nhân thuộc xã hội nên đã bị ảnh hưởng xã hội. Nhưng khi trình độ đạo đức trưởng thành, thì cá nhân lại có thể phê bình các tình cảm kia, kể cả các tình cảm xã hội. Vì thế ta kết luận: Lương tâm không phải là cơ quan riêng biệt, nhưng là một phản ứng của cá tâm hồn cá nhân trước hành vi, cử chỉ của con người *tự do và có lý trí*. Những phản ứng ấy chỉ có nghĩa và giá trị đạo đức khi được lý trí kiểm nhận. Cho nên *lương tâm là lý trí áp dụng vào việc phán đoán giá trị các hành vi của con người, nhưng sự phán đoán ấy tùy thuộc vào xã hội và nó vang dội vào cả tâm hồn cá nhân, gây nên nhiều tình cảm mãnh liệt*.

B. — ĐỊNH NGHĨA Ý THỨC ĐẠO ĐỨC.

Những nhận xét trên giúp ta dễ ấn định bản chất của lương tâm. Tuy nhiên có thể định nghĩa theo nhiều phương diện:

Về mặt điều thiện, lương tâm và ý thức được một lý tưởng, hay một giá trị có thể chứng minh cho phẩm giá của một đời sống.

Về mặt quy luật, lương tâm là ý thức được nhiệm vụ và trách nhiệm trong trường hợp thường và bất thường.

Về mặt phán đoán giá trị, lương tâm là tài năng thâm định và phán đoán về giá trị các hành vi theo tiêu chuẩn *thiện ác*, để tìm ra cái được làm và cái cấm làm (permis et défendu) với một hệ thống thường phạt (Lương tâm thường được hiểu theo nghĩa này).

Tóm lại, nhờ lương tâm, ta ý thức được rằng có một lý tưởng siêu việt phải đi tới. Cho nên luật siêu hình quan trọng nhất của con người là *thăng vượt* (dépassement) và *hưởng thượng* (sursum corda): lương tâm là biểu hiệu và sâu xa nhất của luật đó. Theo

nghĩa này, lương tâm là một khuynh hướng muốn đáp lại tiếng của các giá trị. Giá trị lý tưởng tuyệt đối hay giá trị phương tiện tương đối. Lương tâm nêu rõ cho ta biết sự cách biệt giữa giá trị và thực tại, nhưng đồng thời mời ta cố gắng không ngừng để san bằng sự cách biệt ấy. Thực ra, lương tâm làm ta cảm thấy sự cách biệt giữa:

Cái hiện có và cái phải có

Cái hiện thực và cái lý tưởng

Cái cứ thực và cái cứ lý

II. — NGUỒN GỐC CỦA LƯƠNG TÂM

Lương tâm bởi đâu mà có ? Câu nghĩa sự có mặt của nó trong bản tính nhân loại như thế nào ? Đây là mấy câu trả lời chính : Hoặc lương tâm bẩm sinh với con người, hoặc nó hậu sinh do sự tiếp xúc của cá nhân với xã hội.

A. — THUYẾT BẨM SINH.

I. — Trình bày Lương tâm là một đặc tính có sẵn trong con người cũng như cảm quan về trách nhiệm, về chân lý, về cái đẹp. Vì thế con người chỉ cần suy nghĩ là thấy nó ngay. Lương tâm là dữ kiện tiên nghiệm, có ngay từ đầu và không thể hủy đi được. Rousseau là đại biểu chính đã thích nghĩa nó như sau: « Lương tâm, bản năng thần linh, tiếng nói bất diệt từ trời phán xuống, hướng dẫn viên chắc chắn của một vật dốt nát và hữu hạn, có lý trí và tự do như tôi, vị thẩm phán không sai lầm về thiện ác, người làm cho nhân loại nên giống Thượng Đế, nhờ người, bản tính nhân loại được tốt đẹp và hành vi được có giá trị đạo đức. Không có người, tôi cảm thấy mình có gì hơn súc vật, ngoài đặc ân là buồn chán phiêu lưu trong đường lăm lặc với một trí tuệ không chuẩn đích, một lý trí không nguyên tắc ».

2. — Phê bình. Trước khi phê bình phải hiểu rõ quan điểm của nhóm bẩm sinh. Họ nhận rằng nhân tính có một số đặc tính trong ấy có lương tâm. Họ không có ý loại phần ảnh

hường của xã hội, của giáo dục, của kinh nghiệm. Thuyết bần-sinh không coi lương tâm là sản phẩm của một yếu tố sinh lý, lịch sử hay xã hội, tuy họ không chối ảnh hưởng của những yếu tố kia trong những quyết định riêng biệt của lương tâm.

Quan điểm bần sinh thuộc phạm vi siêu hình. Nhận hay chối nó, là tùy quan niệm siêu hình về con người. Còn về nguồn gốc đầu tiên của nó, người ta có thể hỏi, tại đâu lương tâm được ghi vào bản thể con người? Không có câu trả lời nào dứt khoát, nếu không nhận nó bắt nguồn từ Thượng Đế. Vì thế, ý thức đạo đức lại dựa đến ý thức tôn giáo.

Điểm gay go nhất, phản lại nhóm bần sinh là tại sao có những thay đổi của lương tâm? Có thay đổi tức là lương tâm không bần sinh, trái lại được *lập thành* do ảnh hưởng xã hội.

B.— THUYẾT DUY NGHIỆM.

I.— **Trình bày.** Thuyết duy nghiệm không nhận lương tâm là bần sinh và cắt nghĩa nguồn gốc lương tâm bằng ảnh hưởng xã hội, họ bảo cả nội dung bản tính con người cũng do xã hội. Durkheim, Freud, Stuart Mill, H.Spencer, Darwin là đại biểu chính.

Theo *Durkheim* đại biểu của nhóm xã hội, thì tinh thần nhân loại là *ý thức tập thể*; lương tâm, vì thế chỉ là biểu diễn ý thức kia; lương tâm đến với ta do bên ngoài nghĩa là chỉ nhờ vào tính cách xã hội. Ý thức đoàn thể còn có uy quyền đối với cá nhân, cho nên lương tâm cá nhân nhận lệnh của đoàn thể. Những quy luật về các điều nên làm hay cấm làm, cũng đều do xã hội, vì xã hội là trụ sở của lý tưởng và là nguồn giá trị. Xã hội sẽ đưa cặp *bình thường* và *bất thường* làm tiêu chuẩn cho những *cái nên làm* và *cấm làm*. Xã hội bảo đảm tính cách *khánh quan* và *siêu việt* của lương tâm: vì tuy ẩn trong từng cá nhân, lương tâm chỉ là tiếng vang của một vật gì bên ngoài và trên nó. « Ý-chí và lý-trí là 2 tặng phẩm quý nhất do xã hội tạo cho ta » (Ch. Blondel).

Quan niệm của *Freud* cũng có thể liệt vào thuyết xã hội. Ông bảo rằng lương tâm là hậu quả của siêu ngã (*sur moi*) như những sự cấm đoán, kiểm soát của cha mẹ, của những nhà giáo dục đối với các khuynh hướng sinh lý nhất là *khuyh hướng nhục dục* (libido)

của trẻ con. Sau khi được thiêng liêng hóa và *nội tâm hóa*, hệ thống cảm đoán biến thành lương tâm thực sự.

Theo David Hume và Stuart Mill thì lương tâm phát xuất do *tập quán của cá nhân* cảm thấy sự lợi ích xã hội. Kinh nghiệm tạo ra lương tâm. Hume viết : « Thói quen hướng dẫn sinh hoạt nhân loại ». Stuart Mill cũng đồng ý kiến. Khi nào ý thức của ta chỉ lều quẩn trong vòng phán đoán cá nhân, nghĩa là chỉ nhìn các hành vi theo tiêu chuẩn *nhẹ nhàng* hay *nặng nhọc* thì ý thức vẫn còn gọi là *ý thức tâm-lý*. Khi nào nó nhìn các hành vi kèm theo với hậu quả thường phạt do người khác đưa lại thì nó biến thành *ý thức đạo-đức*, tức *lương tâm*.

Quan-niệm biến hóa của Darwin dựa vào *luật đào thải tự nhiên*, bảo rằng lương tâm không giống nhau trong không gian và thời gian. Lương tâm do xã hội mà ra, cho nên cũng thay đổi với xã hội. Chỉ có luật tiến bộ là đáng chú ý. *Herbert Spencer* nhận và cắt nghĩa ý kiến của Darwin. Ông cắt nghĩa luật tiến bộ bằng luật *thích nghi với hoàn cảnh*. Loài người cũng như động vật ban đầu chỉ tìm khoái lạc, nên họ ích kỷ chỉ biết sống cho mình, vì mình. Nhưng người lại là vật xã-hội nữa, cho nên nó chỉ được hạnh phúc thật, nếu biết thích nghi với hoàn cảnh. Từ đó, nảy ra tình cảm *vị tha* biết sống cho người khác. Đối với thuyết biến hóa, thì *lương tâm* là hậu quả của lịch sử ; *đạo đức* là kết quả của cơ khí ; *lý trí* là con đẻ của tình cờ ; *sự chết* chỉ giết nòi những sinh vật yếu đuối.

2.— Phê bình. a) *Đạo đức không thể dựa trên nền tảng hoàn toàn xã hội*, vì nó còn cần đến những giá trị khác vượt trên xã hội. Thay vì bảo lương tâm được *nội tâm hóa* như tiếng vang của ý thức xã hội, ta phải nhận rằng trước hết, nó phải có tính cách nội tâm ngay từ nguồn gốc đã, rồi sau mới được *ngoại tâm hóa* và *khách quan hóa* dưới hình thức những điều khuyên và điều cấm của xã hội. Nếu tự *bên trong*, ta không có sẵn tài năng phán đoán về thiện ác, thì không bao giờ ta có thể hiểu gượng lệnh của xã hội. Cơ quan phán đoán về thiện ác kia có thể nhờ xã hội giáo hóa thêm, nhưng không do xã hội sản xuất và sáng tạo ra.

Đàng khác, trên thực tế, ta thấy có những bậc vĩ nhân, những nhà sáng tạo trong đạo đức đứng lên phản đối bộ luật vô luân, do

một xã hội nào đó thiết lập. Sờ dĩ làm được như thế, vì các ngài đã ý thức được các giá trị thiêng liêng và trực giác được một lý tưởng; đó chính là lương tâm với tư cách là một quyền cao hơn xã hội.

b) *Luận đề của Freud có tính cách tâm lý hơn là đạo đức.* Nếu lương tâm chỉ do quyền lực cha mẹ, nó sẽ không được *nội tâm hóa* nếu chính nó không kêu gọi ra một cảm quan đạo đức có sẵn và có trước trong loài người. Ông Dalbiez viết: « Thuyết siêu ngã của Freud chỉ cắt nghĩa được sự di chuyển một điều cấm đoán chứ chưa cắt nghĩa được chính sự cấm đoán ».

c) *Thuyết duy nghiệm của Stuart Mill không vững, vì cắt nghĩa ý niệm bó buộc trong đạo đức bằng tập quán.* Theo những khám phá mới nhất về tâm lý học, thì *tập quán không tạo ra được cái gì mới.* Nó chỉ giữ lại những cái đã có. Nếu ban đầu do tập quán, con người ích kỷ, thì sau đó, nó vẫn ích kỷ mãi. Muốn làm việc có tính cách vị tha, thì nó phải từ bỏ tập quán cũ đi. Dĩ nhiên, là nếu có ý thức được một cách xử thế tốt đẹp hơn, xứng với bản tính của nó hơn thì nó mới chịu bỏ tập quán vị kỷ kia. Vì thế không những ý thức vì *bó buộc* không do tập quán mà còn đối lập với tập quán nữa.

d) *Thuyết biến hóa cũng thiếu nền tảng.* Trước hết, những khám phá mới của Weissman, cải chính hẳn định đề của Spencer về sự di truyền các *hậu sinh đặc tính.*

Thứ đến, về phương diện đạo đức. Spencer bị chỉ trích và bỏ quên *chủ thể đạo đức,* ông coi lương tâm phát sinh do những thay đổi của hoàn cảnh. Chủ trương như thế là chối *tự do,* vì thế ta có thể hoài nghi cả hướng tiến của sự đào thải thiên nhiên. Giả sử nhận giả thuyết đào thải thì có chắc hướng tiến kia sẽ đi đến chỗ hoàn bị hơn không? Đàng khác, theo thuyết biến hóa, thì *vị kỷ, vị tha* hai yếu tố của tiến hóa chỉ có tính cách sinh lý và xã hội, chứ không có tính cách đạo đức.

C.— Ý KIẾN ĐỨNG ĐẪN NHẤT

Trên mục I, ta đã nói đến yếu tố của lương: *lý trí, tình cảm, xã hội.* Thì ở đây bàn về nguồn gốc của nó, chúng ta cũng không nên

đi vào con đường quá khích, như nhóm bần sinh, duy nghiệm hay duy xã hội. Chúng ta phải đưa cả mấy yếu tố ra đề cắt nghĩa nguồn gốc lương tâm; tuy nhiên, chúng không tham gia cùng một tỷ lệ như nhau.

I. — Những yếu tố bên trong Những sự kiện phức tạp gán cho lương tâm, trước hết phải tùy theo vào *cơ cấu tâm lý* của con người. Trên thực tế, ta thấy lương tâm dưới hình thức *ting cảm*, cho ta biết về thiện ác và nhiệm vụ. Cho nên điều kiện thứ nhất về nguồn gốc lương tâm là *ting cảm*. Nó không phải là loại cảm giác đau buồn mà loài người và loài vật cũng có. Nó là khả năng thông cảm, làm cho ta có thể đặt mình vào địa vị người khác mà xét đoán. *Khả năng* này lại tùy thuộc ở một *tài năng ting thần* khác làm rõ cho thân cây đó là *lý trí*. Chính nó làm ta coi thường tư lợi cá nhân đề hướng lên suy ngẫm về lý tưởng cao hơn. Brunschvicg viết : « *Lương tâm là con của lý trí* ».

I. — Yếu tố bên ngoài Hạt giống gieo xuống đất, nếu đủ điều kiện về khí hậu thuận lợi, về đất màu mỡ, mới mọc lên tươi tốt. Hạt giống của lương tâm cũng thế. Tuy trẻ con sinh ra đã sẵn *mầm mống ting cảm và lý trí*, nhưng nó chỉ được phát triển điều hòa nếu gặp được hoàn cảnh xã hội thuận lợi. Yếu tố cần đề phát triển khả năng sẵn có nơi con trẻ là *giáo dục gia đình*, ở đây đứa trẻ nhận được những quy luật thiện, ác, những nhiệm vụ căn bản đề tập sống thành người. Thiếu giáo dục gia đình, trẻ con dễ hướng về khuynh hướng hạ cấp và khó lòng nghe nổi tiếng nói của lý trí. Vì thế, *hoàn cảnh xã hội* cần lắm : bạn bè, học đường, xí nghiệp, chơi bời, là những nơi tập cho con người biết hoạt động tự lập, biết tôn trọng luật lệ các cuộc chơi, biết giải quyết những vấn đề công bình.

III. — GIÁ TRỊ CỦA LƯƠNG TÂM.

Lương tâm làm cho ta thành *con vật đạo đức*, có quyền và bổn phận. Lương tâm quả là nền tảng nhân vị của ta. Giá trị của nó, vì thế, rất quan trọng. Lương tâm phải chăng là *người xét đoán đúng trong đạo đức* và là *người chỉ dẫn tốt* trong trường hợp thực tế

chăng ? Giá trị của nó *tuyệt đối hay tương đối* ? Người thì trả lời tuyệt đối, người thì lộ vẻ hoài nghi.

A.— TRONG THỰC TẾ, CÓ NHIỀU THAY ĐỔI CỦA LƯƠNG TÂM.

Trước hết, ta hãy xét đến những sự thay đổi về phía cá nhân và về phía thời gian.

1.— **Về phía cá nhân.** Nhìn chung quanh ta và nhìn thẳng vào chính ta : mặc dầu cùng một trình độ văn minh, cùng một thời đại, ta sẽ thấy những phán đoán đạo đức rất khác nhau tùy hoàn cảnh và tùy cá nhân. *Thương gia, quân nhân, bác nhà quê và anh lao động* không phán đoán về đạo đức như nhau. Người thì coi danh dự hơn đạo đức, trong khi chính ra phải đặt đạo đức trên nhiệm vụ. Người thì chỉ nghĩ đến một nếp sống thương mại, đành hy sinh những quy luật đạo đức về danh lợi.

Xét ngay trong *một giai cấp xã hội*, các cá nhân cũng không phán đoán đạo đức như nhau : có những thương gia chân chính không dám ăn lãi quá mức, thì lại có những người túi tham không đáy, thả cửa bóp chẹt, coi bất công hay công lý như không, chỉ sợ có cảnh sát và tòa án thôi. Đi xa hơn nữa, ngay trong *một cá nhân* tùy hoàn cảnh và thời kỳ lúc thì xét đoán rất nhặt, lúc lại rộng rãi bừa bãi. Có người rất tỷ mỷ về các vấn đề phong hóa ; có người rất cẩn thận không dám lấy của ai một đồng, nhưng lại bình thản, làm mất tiếng tốt của người bạn. Đam mê còn làm thay đổi cá nhân nhiều hơn. Con người bị đam mê chi phối, sẽ nhìn đời với lối nhìn mới, họ chấp nhận dễ dàng một lối sống mà trước đây vài tuần họ không ngớt chửi bới.

Vì thế, lương tâm cá nhân không phải là quan tòa vô tư ; nó bị ảnh hưởng của hoàn cảnh, của đời sống từng cá nhân.

2.— **Về phía thời gian** Nhưng khi nói đến những thay đổi của lương tâm, người ta muốn nhắc đến những *thay đổi qua các thời đại*. Vì lương tâm cá nhân, một phần lớn, chỉ là tiếng vang cho một nền văn minh. Dưới đây chúng ta chỉ nêu ra mấy thí dụ điển hình. Ngày nay, chúng ta cho *chế độ nô lệ* là xấu, nhưng ngày xưa người La-Hy chưa quen

với tư tưởng ấy. Có những nhà trí thức nhất vào thời ấy như Aristote coi chế độ nô lệ là bình thường, mặc dầu nó làm cho đa số nhân loại lâm vào cảnh mất tự do; đàng khác, họ cũng coi trẻ con hoàn toàn thuộc quyền cha mẹ muốn bán hay giết cũng được cả. Tục đa thê bên các nước ngoài ảnh hưởng Công giáo cũng được coi là chính đáng.

Thời xưa, người ta không đặt giới hạn cho *quyền tư hữu tài sản*. Cho đến thời cận đại, người ta cũng coi quyền tư sản hoàn toàn thuộc cá nhân : người có của tha hồ tự do trong việc sử dụng tài sản. Nhưng thời này, quyền tư sản được quan niệm khác đi nhiều : tuy vẫn còn công nhận nhiệm vụ cá nhân, nhưng lại đề cao nhiệm vụ xã hội của quyền tư sản : người chủ của không thể muốn sử dụng tài sản thế nào tùy ý, họ còn có nhiệm vụ nghĩ đến công ích nữa ; biết đâu ngày mai người ta lại có ý nghĩ khác về tài sản.

Trước đây ít lâu, người ta vẫn cho rằng *lời lãi* là nguồn lợi chính sinh ra tài sản, và còn coi là chính đáng nữa. Ngày nay, người ta lại nghĩ muốn được kè là chính đáng, số lời phải trích ra một số tiền thưởng cho những nhân viên có tham dự vào việc làm ra số lời ấy. Người Cộng sản lại đi quá trớn, coi tiền lời là thứ ăn trộm trá hình, tức là bóc lột sức lao động, và giới tiêu thụ. Ngày nay, chúng ta lại nghĩ sang một chủ trương mới, chỉ nhận có hai nguồn chính sinh ra lời : sức lao động và tiền lời do số vốn bỏ vào các xí nghiệp kinh doanh thôi. Biết đâu, ngày mai nguồn thứ hai lại bị bác bỏ, đề chỉ nhận nguồn thứ nhất thôi.

Cho đến đây, chúng ta thấy, trừ phi quá bị tập quán chi phối, còn bình thường lương tâm ta hay bị phân vân, vì nó thấy vẫn còn cái gì phải sửa đổi lại trong cả những cái coi như hoàn toàn. Lương tâm có tiến bộ liên miên.

B.— ĐẶT VẤN ĐỀ : NHỮNG THAY ĐỔI CỦA LƯƠNG TÂM VỚI HOÀI NGHỊ THUYẾT VỀ ĐẠO ĐỨC.

Lợi dụng những mâu thuẫn trong các ý kiến, nhóm hoài nghi trưng chứng ra làm lý lẽ cho luận đề của họ. Nếu lý trí có thể chứng minh cho bao nhiêu lý thuyết đối lập nhau hoàn toàn, thì tin ở giá trị bảo đảm của nó sao được ? Tốt hơn hết, là đừng cam kết vào nhóm nào, và nên giữ thái độ dè dặt.

Trong phạm vi đạo đức cũng thế. Lương tâm, một hình thức đặc biệt của lý trí, vẫn đưa ra những phán đoán khác nhau tùy thời gian, tùy không gian, tùy người. Như thế chúng ta có nên tin nó không? Lương tâm có đưa đến cho chúng ta những quyết lệnh không được chối cãi không? Hay là cũng như nhiệm vụ tuy có vẻ tuyệt đối, nhưng lại có vài khía cạnh tương đối giống những ý nghĩ, những lợi lộc và sở thích của loài người. Cái vẻ tuyệt đối và tương đối của nhiệm vụ giống như thái độ của con nít, nay đòi được cái ấy, mai lại chán, nhất định không giữ nữa.

C.— TRẢ LỜI VẤN ĐỀ.

Chúng ta có thể theo giải pháp dung hòa tức là đem cái *tương đối tính* của các phán đoán lương tâm hòa với *tuyệt đối tính* của nhiệm vụ : *nhiệm vụ khách-quan thì tương đối ; nhiệm vụ chủ-quan thì tuyệt đối.*

Nhiệm vụ khách quan là gì? Là những luật lệ ghi những hành vi phải làm hay phải tránh. Nó thay đổi tùy hoàn cảnh, cho nên tương đối. Hôm nay người ta thấy phải lập ra luật nọ. Ngày mai nếu thấy cần thay đổi, người ta lại sửa, [đề lập luật khác. Tuy rằng, trên đây, có ý kiến cho rằng lương tâm lý tưởng có thể nghĩ ra nhiệm vụ tuyệt đối. Nhưng nhiệm vụ ấy còn trong thời kỳ thành lập, nên ta chưa phải giữ. Đối với ta, nhiệm vụ khách-quan chỉ gồm những hành vi mà lương tâm của đa số xét là tốt và bó buộc. Nhưng *nhiệm vụ chủ quan* tức là nhiệm vụ do lương tâm của mỗi người tìm ra trong những trường hợp thường và bất thường. Ta không thể tìm được quan tòa, hay cố vấn nào cao hơn lương tâm cá nhân. Mặc dầu, khi ta đến nhờ một người kinh nghiệm chỉ dẫn, thì trước đây cũng phải nhờ lương tâm chỉ dẫn xem lúc nào nên hỏi, hỏi người nào, hỏi rồi có nên nghe không?

Xem như thế, ta thấy đạo đức hệ tại nhất ở chỗ phải trung thành với quyết lệnh của lương tâm, và nhiệm vụ phải nghe theo tiếng gọi lương tâm là nhiệm vụ tuyệt đối. Lương tâm có nhiệm vụ phải khám phá ra các giá trị. Rồi, khám phá được đến đâu, *phải* tuyệt đối theo đến đấy, và không bao giờ được làm phản lại. Chúng ta chỉ nên cố gắng rèn luyện cho mình một lương tâm đứng đắn bằng cách đọc sách báo tốt, chọn bạn tốt v.v...

I ĐỀ LUẬN.

1.— Phải chăng ý thức tâm lý và ý thức đạo đức là một hay khác nhau.

(Tú Tài V.N, ban C, 1957)

2.— Một nhà xã hội học nói; «vất bỏ xã hội đi, con người chỉ là con vật». Phải nghĩ thế nào về lời nói ấy.

(Tú tài V.N, ban A.B, 1957)

3.— Xã hội có ảnh hưởng gì tới ý thức đạo đức cá nhân không ?

(Tú Tài V.N, ban A.B, 1956)

4.— Thế nào là hành vi đạo đức ?

(Tú Tài V.N, ban A,B, 1958)

5.— Lương tâm là cơ quan bẩm sinh hay hậu sinh, bản chất nó thế nào?

6.— Người ta hay nói đến những thay đổi của lương tâm, anh hiểu thế nào và có nên hoài nghi về nó không?

7.— Vì có nhiều học thuyết đạo đức, anh có được phép hoài nghi về thực tại của vấn đề đạo đức không?

8.— Phong tục khác nhau trong thời gian có thể đưa đến chủ nghĩa hoài nghi đạo đức không?

9.— Tại đâu ta nhận biết được hành vi tốt hay xấu ?

10.— Những tình cảm tự nhiên của con người là một trợ lực hay là một trở ngại cho đạo đức tính ?

(Ban C,D khóa 1, 1963)

11.— Phải chăng đời sống đạo đức của con người chỉ là sản phẩm của xã hội ?

(Ban B, khóa 1, 1963)

12.— Tình cảm lợi hại cho đời sống đạo đức?

13.— Ý thức đạo đức và ý thức tập thể.

(Ban B, khóa 1, 1964)

- 14.— Bình giải câu nói sau đây của Emile Durkheim: « Khi lương tâm ta lên tiếng, chính là xã hội lên tiếng trong ta »
(Ban A, 1965)

II. CÂU HỎI GIÁO-KHOA

- 1.— Ý thức tâm lý và ý thức đạo đức (lương tâm) khác nhau thế nào?
 - 2.— Các yếu tố của lương tâm.
 - 3.— Định nghĩa lương tâm.
 - 4.— Thuyết bẩm sinh nghĩ thế nào về nguồn gốc lương tâm?
 - 5.— Thuyết xã hội nghĩ thế nào về nguồn gốc lương tâm?
 - 6.— Đứng trước những quan điểm khác nhau về lương tâm, anh nghĩ thế nào về giá trị của nó?
 - 7.— Thuyết giá trị của Louis Lavelle.
 - 8.— Phán đoán thực tại và phán đoán giá trị khác nhau thế nào?
 - 9.— Có mấy loại giá trị lý tưởng?
 - 10.— Giá trị hiện thực là gì, và phân ra mấy loại?
 - 11.— Giá trị lý tưởng khách quan như thế nào?
 - 12.— Phân biệt ý thức đạo đức và ý thức tâm lý.
(Ban C, D, Khóa 1, 1963)
 - 13.— Định luật khoa học khác định luật đạo đức thế nào?
(Ban B, Khóa 1, 1963)
 - 14.— Ý thức tâm lý là gì?
(Ban B, Khóa 1, 1963)
-

CHƯƠNG 3

NHIỆM VỤ (BỐN PHẦN)

- *Ba yếu tố của nhiệm vụ,*
 - o *Bó buộc trong nhiệm vụ.*
 - o *Tự do trong nhiệm vụ.*
 - o *Giá trị trong nhiệm vụ.*
- *Nền tảng nội tại của nhiệm vụ.*
 - o *Lý trí trong nhiệm vụ.*
 - o *Tình cảm trong nhiệm vụ.*
 - o *Tự nhiên tình trong nhiệm vụ.*
- *Nền tảng siêu việt của nhiệm vụ.*
 - o *Xã hội với nhiệm vụ.*
 - o *Thượng Đế trong nhiệm vụ.*
 - o *Tổng kết về nền tảng nhiệm vụ.*
- *Những xung đột trong nhiệm vụ.*
 - o *Mấy vụ xung đột điển hình.*
 - o *Mấy cách giải quyết.*



1.— BA YẾU-TỐ TRONG NHIỆM VỤ

Nhiệm vụ là trọng tâm của đạo đức học. Nhiệm vụ là một điều thiện, một giá trị, *bó buộc sự quyết định tự do của con người*. Phân tích nhiệm vụ, ta thấy nó gồm những yếu tố khá phức tạp : *Bó buộc, Tự do, Giá trị*. Nếu hòa hợp được các phần ấy, nhiệm vụ sẽ bảo toàn nền thống nhất căn bản, nếu chúng xích mích nhau và bất khả tương hợp, nhiệm vụ sẽ tan rã, mất tính cách vững chãi.

A.— SỰ BÓ BUỘC TRONG NHIỆM VỤ.

Bó buộc và nhiệm vụ thường đồng nghĩa với nhau vì nhiệm vụ bao giờ cũng đề lộ bộ mặt bó buộc *một điều luật phải tuân theo*. Bộ mặt bó buộc ấy còn được củng cố bằng một hệ thống thường phạt bên trong hay bên ngoài.

Kant đi xa hơn và chủ trương rằng dù có hay không có thường phạt, nhiệm vụ vẫn là nhiệm vụ với giá trị bó buộc của nó. Ông phân ra hai thứ mệnh lệnh : mệnh lệnh hữu kiện và mệnh lệnh vô kiện. Mệnh lệnh hữu kiện là thứ mệnh lệnh được thi hành nếu nó mang lại hiệu quả tốt, xấu gì cho ta. Mệnh lệnh vô kiện là mệnh lệnh phải thi hành dù nó không nói gì thường phạt, mới đúng là nhiệm vụ. Phải nhận rằng, người ta thường quan niệm nhiệm vụ theo kiểu mệnh lệnh thứ hai. Nếu quan niệm nhiệm vụ là sự bó buộc do áp lực của xã hội tức là quên mất tự do và hạnh phúc rồi. Nhiệm vụ không đồng hóa với cưỡng bách. Người ta thường phân ra 3 thứ cưỡng bách : siêu hình vật lý và đạo đức (bó buộc). Cưỡng bách siêu hình (*nécessité métaphysique*) là thứ thúc bách lý trí ta, đến nỗi không thể quan niệm khác được, ví dụ hai cộng hai là bốn, là một chân lý tất yếu cưỡng bách lý trí, khiến tôi không thể bảo là 5 hay 6. *Cưỡng bách vật lý hay tự nhiên* (*nécessité physique*) là thứ cưỡng bách có tính cách hiệu nghiệm sau khi đã quan sát và kiểm chứng ta biết được, ví dụ : các định luật trong khoa học. Cũng có thể là thứ *cưỡng bách thể xác*, ví dụ : tôi bị trói chân tay ; không cử động được, sự bất động của tôi, là sự cưỡng bách thể xác. Còn *cưỡng bách đạo đức* (*nécessité morale*) thì tuy bó buộc, nhưng vẫn đề ta được tự do, ví dụ : luật đạo đức buộc tôi đừng trộm nhưng vì còn tự do, nên có người đã lỗi luật ấy. Sự bó buộc trong nhiệm vụ không phải là cưỡng bách siêu hình hay vật lý, mà là sự cưỡng bách đạo đức.

B.— TỰ DO TRONG NHIỆM VỤ.

1.— Trước hết, có tự do trong nhiệm vụ Ta vừa thấy trong nhiệm vụ có bó buộc nhưng sự bó buộc của nhiệm vụ không phải là sự cưỡng bách siêu hình hay cưỡng bách vật lý, mà là sự cưỡng bách đạo đức. Sự cưỡng bách đạo đức khác với các loại cưỡng bách kia.

Có hay không có định luật lý hóa chi phối vũ trụ thì không tùy thuộc vào ta ; nhưng nói hay không nói sự thật là quyền của ta. Chúng ta bị bó buộc chứ không bị cưỡng bách phải thành thật. Như thế có nghĩa là nhiệm vụ đòi phải có một chủ thể biết suy nghĩ, có ý thức và tự do. Nhân tiện, cần phân biệt *định luật khoa học* khác *định luật đạo đức* và *luật xã hội*.

Định luật khoa học cưỡng bách nhưng không bó buộc. Ví dụ, định luật vạn vật hấp dẫn là một sự kiện đập vào mắt tôi. Nó là một *mãnh lực* tôi không thể nào phản lại được, nhưng nó không phải là *mệnh lệnh* buộc tôi phải tuân. Vì thế, tôi có quyền dùng mọi phương thế để trung lập hóa, để làm cho nó đừng xuất hiện. Tóm lại, định luật khoa học hạn chế khả năng, chứ không hạn chế quyền lợi của ta. Đàng khác, định luật khoa học được tìm tòi sẵn trong các sự kiện, nhà bác học chỉ có việc rút chúng từ các sự kiện.

Định luật đạo đức bó buộc nhưng không cưỡng bách. Về phương diện đạo đức, điều cần yếu không phải là thi hành máy móc những điều luật dạy, nhưng phải ước muốn với tất cả ý chí tự do! Nếu làm vì sợ vũ lực, thi hành vi đạo đức sẽ mất hết giá trị. Luật đạo đức đòi ta phải ước muốn tự do chứ không cưỡng bách, vì thế những lúc *tình dục* lôi kéo, ta hay lỗi luật Đạo đức. Tóm lại, nó *hạn chế quyền* của ta, chứ không hạn chế *khả năng* hoạt động của ta. Đàng khác, Luật đạo đức *siêu việt* hơn chính hành vi, và hành vi phải tìm cách hòa hợp với nó.

Luật đạo đức cũng khác luật xã hội. Luật xã hội *do bên ngoài vào* : như chính quyền, quyền binh. Luật xã hội có thể đề cập đến những đối tượng có tính cách hoàn toàn *quy ước*, như chào quân sự, đường một chiều, đường vạch trắng v,v... Luật xã hội có kèm theo một *lô thưởng phạt bên ngoài* : xử án, tù, dư luận... những hình phạt ấy có thể trốn thoát được, như trốn tránh, ân xá...

Luật đạo đức khác luật xã hội, vì nó có tính cách *bên trong*, do lương tâm chỉ vạch. Nó không đề cập đến những đối tượng hoàn toàn quy ước, mà chỉ đề cập đến *giá trị*, như trọng kính cấp trên, kỷ luật, khôn ngoan, thương người... nó kèm theo những thưởng phạt *bên trong* và không thể trốn thoát được : cắn rứt lương tâm, hối hận, sám hối...

2.— Tự do là điều kiện của nhiệm vụ. Bó buộc chỉ trở thành nhiệm vụ khi nó được chủ thể muốn và thỏa thuận. Vì thế nhiệm vụ không phải là một sự cưỡng bách thuần túy, mà còn đòi phải có tự do để có thể ưng thuận trước khi lựa chọn, sau khi đã lựa chọn. Theo nghĩa này, tự do là khả năng quyết định làm theo các lý lẽ người ta đã công nhận. Loài vật không có nhiệm vụ, vì nó không có tự do.

Nhận và ưng thuận bó buộc đạo đức chưa đủ, ta còn phải có thể thực hiện được nữa. Muốn thực hiện phải nhờ đến tự do vì nó là tài năng tối cao để thực hiện. Kant nói : « Anh phải làm vì anh có thể làm, anh có thể làm, cho nên anh tự do » (Tu dois, donc tu peux, tu peux donc tu es libre). Không ai có bồn phận phải làm những cái không thể làm được « Ad impossibile, nemo tenetur ».

3.— Tự do trong nhiệm vụ là tự do tinh thần. Cần phân biệt tự do vật lý (liberté physique) với tự do tinh thần (liberté morale). Tự do vật lý là tự do đối với các lực lượng thuộc giới hữu hình, như tự do đi lại, tự do nghề nghiệp, tự do công dân, ví dụ, nếu tôi không bị ai ngăn cản, thì tôi được tự do đi lại. Tự do tinh thần là tự do đối với các lực lượng thuộc nội giới như tình cảm tư tưởng. Các lực lượng thuộc giới cảm giác, có thể làm ta mất tự do tinh thần lúc đó ta gọi là tự do tâm lý, nghĩa là mất khả năng lựa chọn. Ví dụ, khi bị ai đánh rất đau, tự nhiên con người ta mất thăng bằng mặt mũi nhăn nhó kêu la v.v... như thế ta mất khả năng lựa chọn, vì thế dù muốn dù không ta cứ bị nhăn nhó như thường. Trái lại, các lực lượng thuần lý có thể làm ta mất quyền lựa chọn. Ví dụ khi lý trí hay lương tâm ta kết án một hành vi nào, ta sẽ mất quyền lựa chọn, mặc dầu ta vẫn còn khả năng lựa chọn. Tự do trong nhiệm vụ không làm ta mất khả năng lựa chọn, chỉ làm ta mất quyền lựa chọn.

C.— GIÁ TRỊ TRONG NHIỆM VỤ.

Nhiệm vụ thường bị coi như một sự bó buộc khó chịu, một sức mạnh do bên ngoài vào hủy bản tính ta. Nhưng may mắn nhiệm vụ còn thêm một yếu tố cần thiết nữa là điều thiện hay giá trị. Cứu cánh

đạo đức có thể *đáng giá đối với lý trí, đáng yêu đối với tâm hồn*, hoặc vừa *đáng giá và đáng yêu*. Tóm lại, dù dưới khía cạnh nào đi nữa, cứu cánh ấy cũng có vẻ là một giá trị, hay một hệ thống giá trị. Nhưng giá trị này bao giờ cũng hấp dẫn tâm hồn và ngược lại tâm hồn phấn khởi hướng về chúng, chúng kêu gọi ta và ta trả lời chúng, bằng nhiệm vụ. Vì thế, giá trị là chiếc cầu nối *bó buộc với tự do*.

Kết quả của cuộc phân tích trên đây đã nói rõ, tuy coi bộ đối lập bên ngoài, nhưng trên lý thuyết và thực tế, các yếu tố ấy có thể hòa với nhau được. *Trên lý thuyết, bó buộc và tự do hòa nhau qua sự trung gian của giá trị*. Tôi vui lòng cam kết tự do tôi vào sự bó buộc, nếu nó là phương tiện đã thực hiện hay chinh phục một giá trị như đứng đắn, bác ái, công bình, chân lý... *Trên thực tế, sự hòa hợp các yếu tố ấy thể hiện trong trách nhiệm*. Sở dĩ phải chịu trách nhiệm, vì ta vừa *tự do* vừa bị *bó buộc*. *Bỏ tự do đi*, trách nhiệm sẽ hết ngay, vì trách nhiệm chỉ có khi người ta có thể hoàn tất và trả lời về hành vi của mình. *Bỏ bó buộc đi*, trách nhiệm cũng hết ý nghĩa, vì loài người sẽ không biết phải trả lời về cái gì trong khi thi hành tự do. Nếu ta bị bó buộc, chính vì ta có những giá trị phải tôn trọng, phải phụng sự và đừng phản bội. Tagore nói : « *Khi ngủ, tôi mơ thấy đời sống toàn là vui sướng ; thức dậy, tôi thấy đời sống toàn là phụng sự, tôi phụng sự, thì thấy phụng sự là vui sướng* ».

II.— ĐẠO ĐỨC VỀ CÁC GIÁ TRỊ

A.— GIÁ TRỊ LÀ GÌ ?

I.— **Định-nghĩa.** Theo nguyên-ngữ và theo nghĩa *trừu tượng*, giá trị là tính cách của vật có giá trị khiến ta yêu thích. Thí dụ : Một lý lẽ thiếu giá trị là lý lẽ không chứng minh được gì cả ; một bác sĩ có giá trị, là người chữa khỏi bệnh.

Theo nghĩa *cụ thể*, giá trị chỉ những vật tự nó có giá trị, ví-dụ ta nói đến tích-sản thừa kế trong sổ giao dịch giá khoản vàng bạc. Ngoài thị trường, giá của vật tùy thuộc ở luật cung cầu, và tùy ở quảng cáo làm cho nhiều người thích. Vì thế, ta bảo giá trị tỷ lệ với ước muốn và khuynh hướng chủ quan của người tiêu thụ,



SIGMUND FREUD (1856-1939)

Dòng dõi Do-Thái quốc tịch Áo. Học xong y khoa, ông chuyên về bệnh thần kinh. Năm 1885, sang Paris, ông gặp Pierre Janet và một số Tâm-lý gia Pháp. Về Vienne, ông hợp tác với Joseph Brauer, rồi tự lập đề nghị ra phương pháp mới tức Tâm-phân-học (psychoanalyse). Tâm phân học là khoa học chữa bệnh thần kinh lập ra đề khảo về nguyên nhân của nó. Theo ông thì bệnh thần kinh do các cảm xúc và khuynh hướng về thú nhục dục và trạng thái hữu tính (libido) nơi con người bị giồn ép (refoulement). Các khuynh hướng bị giồn ép vẫn giữ trong tiềm thức tất cả tiềm lực để tìm cách thỏa mãn vừa mãnh liệt vừa mâu thuẫn. Muốn chữa bệnh đó, phải giải phóng sự giồn ép, bằng cách dựa vào các giấc mơ của bệnh nhân để biết rõ đối tượng giồn ép rồi bảo cho biết, để họ trút hết vào nhà tâm phân học.

Môn Tâm-phân học gây tiếng vang vào Tâm-lý-học bằng 2 cách : đưa đời sống tiềm thức vào Tâm-lý-học ; công nhận ảnh hưởng của tâm lý trên sinh lý nghĩa là ông phân đổi thuyết phụ-tượng. Từ 1900 ông mở một học phái riêng nhưng 2 môn đệ thời danh nhất ly-khai với ông : Alfred Adler (1911), và Gustave Jung (1913). Ông chết ở Luân-đôn năm 1939.

đoán : phán đoán thực tại và phán đoán giá trị. Phán đoán về thực tại chỉ nêu ra một sự kiện: hàn thử biểu chỉ 150, tôi muốn chơi bóng tròn. Phán đoán về giá trị thì nêu rõ việc *phẩm lượng nghĩa là định giá nhiều ít* về vật ta nói đến. Có lúc đánh giá một cách *minh nhiên* như trong câu: bài luận của anh khá hơn bài luận tháng trước; có lúc đánh giá một cách *mặc nhiên* như trong câu: mưa như thác, tôi bị đói cào ruột.

2. — Nhưng không thể Trờ lại ví dụ trên kia, thì viên chức sờ khi **tách rời nhau** tượng ghi độ nóng lạnh và viên chức sờ thông kê ghi giá-cả khác nhau trong ngày, chỉ làm việc thay máy hơn là phán đoán. Nhưng *tất cả phán đoán về thực tại đều chứa đựng một ít phán đoán về giá trị*. Rất hiếm trường hợp dừng dừng trước điều mình nhận xét. *Cũng như tất cả phán đoán về giá trị đều chứa đựng một phán đoán về thực tại, ít nhất là phán đoán rằng giá trị ấy có thực*. L. Lavelle: « Hai bộ mặt thiết yếu của giá trị là sự thực, giá trị riêng của lý trí, và sự thiện, giá trị riêng của ý chí.

C. — CÁC GIÁ TRỊ ĐẠO ĐỨC

1. — Giá trị lý tưởng. Giá trị đạo đức có hai thứ: lý tưởng và hiện thực.

Giá trị lý tưởng: (valeurs idéales) Tất cả mọi phán đoán đòi hỏi phải có quy luật làm mẫu để xét đoán. Vì thế, phán đoán về giá trị cũng có loại quy luật ấy, như những thuộc từ *tốt, đúng...* Những quy luật ấy không phải hoàn toàn do kinh nghiệm. Dĩ nhiên, tôi có thể dựa vào một mẫu hiện thực để phán đoán, nhưng chính cái mẫu ấy được chọn là vì tôi đã dựa vào các quy luật giá trị khác ngoài nó... Các giá trị khác ấy có tính cách lý tưởng. Theo hai nghĩa: *Nghĩa thứ nhất* là chúng không có trong *nghiệm giới* (như ta thường hiểu, tức là không có trong kinh nghiệm, mà chỉ có trong ý giới. Vấn đề then chốt về giá trị là tìm hiểu bản chất của ý giới này). *Nghĩa thứ hai* là chúng rất hoàn toàn không có giới hạn, không phải như ta thấy nơi tất cả những giá trị đã được thực hiện.

2.— Giá trị hiện thực. Ta nhận được chúng trong các hành vi và trong con người cụ thể. Ví dụ: giá trị đạo đức của hành vi công bằng nơi ông Nguyễn-văn-A tùy ở mức của hành vi ông ấy hợp với công bình lý tưởng. Hiện thực đây là dữ kiện của kinh nghiệm, nhưng không vì thế mà hiểu giá trị lý tưởng là những giá trị không có thực. Ta thấy một giá trị hiện thực như: công lý, bác ái, khôn ngoan, cao thượng, tự do, bằng an, v.v. .

3.— Tương quan giữa giá trị hiện thực và giá trị lý tưởng. Về phương diện nhận thức thì giá trị hiện thực với giá trị lý tưởng có tương quan chặt chẽ và tùy thuộc lẫn nhau. Ta biết được giá trị lý tưởng là do giá trị hiện thực. Sinh ra, chúng ta chưa có sẵn tư tưởng tiên thiên về thiện ác, đẹp xấu. Chúng ta cũng chưa thấy cảnh tượng nọ kia, ta mới nhận ra: «Chà, việc này tốt quá, đo như thế đúng quá, quả là con người can đảm.» Do kinh nghiệm như thế, những từ ngữ diễn tả các giá trị lý tưởng mới có ý nghĩa.

Nhưng giá trị hiện thực lại được phán đoán theo các giá trị lý tưởng. Thấy đứa trẻ chia đều bánh cho em nó, tôi buộc miệng nói «trẻ ấy khá». Dựa vào đâu mà nói thế? Chắc không phải dựa vào sự kiện cụ thể ấy, nhưng dựa vào cái tôi nghĩ phải làm thế, tức một quy luật lý tưởng.

III.— NỀN-TẢNG NỘI-TẠI CỦA NHIỆM-VỤ

Định nghĩa nhiệm vụ đề tìm hiểu những yếu tố của cấu tạo: bó buộc, tự do, giá trị chưa đủ, ta còn phải biết cả những yếu tố thi hành nữa. Tình cảm và lý trí đang tranh nhau địa vị cao cấp trong sự thi hành nhiệm vụ, ấy là chưa kể đến ý chí một cơ quan luôn luôn có mặt trong hành vi đạo đức. Ta dễ định lý trí hơn tình cảm, vì tình cảm gồm nhiều thứ quá: khuynh hướng, bản năng, ước ao, nguyện vọng, tóm lại tất cả những cái do trái tim. Tình cảm đồng nghĩa với tình yêu. Ta dễ nhận địa vị của lý trí trong nhiệm vụ nhưng đối với tình cảm thì khó hơn: Dưới đây, sẽ nói về đạo đức chủ lý, đạo đức tình cảm và tự nhiên tính trong nhiệm vụ.

A. — LÝ TRÍ TRONG NHIỆM-VỤ : ĐẠO-ĐỨC DUY-LÝ.

Uy-thế của lý trí rất lớn trong *nhận thức* và trong *hành động*, vì thế nhiều triết gia muốn lấy nó làm yếu tố chính để thực hành nhiệm vụ. Hai môn phái Stoicien và Kant đáng làm tiêu biểu nhất cho chủ trương trên.

1. — **Đạo đức học Stoicien** Lý trí đứng đầu trong nền đạo đức Stoicien do Zénon de Citium sáng lập. Chính nó chỉ huy cách sống hợp với chính mình, với bản tính nhân loại và Thượng Đế. Châm ngôn của họ là: «*Hãy theo lý trí*». *Muốn thế, phải chống lại dục vọng của tình cảm, phải diệt những đam mê vì chúng là căn bệnh của linh hồn*. Nhờ phân biệt cái tùy quyền ta với cái không tùy quyền ta, người khôn ngoan sẽ thoát được những cái ý ngoài muốn, nhận xét đúng, phán đoán đúng, đừng để tình cảm quấy đục tâm hồn. Khi nêu ra châm ngôn: «*Muốn làm đúng, chỉ cần phán đoán đúng*». Descartes đã bị ảnh hưởng của tư tưởng Stoicien. Nhân đức chỉ là ý-chí hợp với lý-trí.

2. — **Đạo Đức của Kant** Nhóm Stoicien đã mở đường quan niệm duy-lý về nhiệm vụ. Kant tiếp tay và đẩy mạnh vào hướng duy lý hơn nữa. Trước mắt ông, nhiệm vụ là mệnh lệnh vô điều kiện, vì nó là *hình thức bẩm sinh của lý trí*. Không được tuân theo luật vì lý do tình cảm. *Hành vi đạo đức là hành vi làm vì nhiệm vụ*. Người tránh tự tử vì muốn sống hay vì sợ chết, chưa có hành vi đạo đức; họ chỉ có hành vi đạo đức, khi nào không dám phạm đến mạng sống vì trọng nhiệm vụ, vì có luật cấm tự tử.

Tuy Kant cố giải thích rằng lập luận trên chỉ có tính cách thuần lý thuyết thôi, chứ thực tế ông vẫn nhận hành vi đạo đức có thể kéo theo một số tình cảm vui thích hay thỏa mãn. Nhưng bao giờ ông cũng coi nhiệm vụ là cái gì bên ngoài trái tim, không xây trên sức lôi kéo của điều thiện, mà chỉ dựa trên *kỷ luật thuần lý*.

3. — **Phê bình đạo đức duy lý.** Thuyết duy lý quá khích, vì muốn giảm lược tất cả đời sống đạo đức vào lý trí. Ta không nên đồng nhất hoàn toàn *thuần lý* và *đạo đức*, (rationnel, moral) cũng như không nên lẫn lộn thái

độ trí thức với thái độ thuần túy đạo đức. Trên thực tế, có những hành vi xét về mặt lý không đúng, nhưng lại có thể có giá trị đạo đức được

a) *Kant quá khinh tình cảm và khuynh hướng tự nhiên.* Schiller đã châm biếm như sau: *Lương tâm bối rối*: tôi thấy mình vui thú vì được giúp đỡ bạn, nhưng trời ơi, tôi làm vì khuynh hướng tình cảm mất rồi, cho nên lương tâm cắn rứt, tôi chưa đạo đức. *Quyết định*: từ nay chỉ có một việc phải làm là khinh thường tình cảm (bác ái) ấy đi, và hãy làm những gì nhiệm vụ bảo dù không thích cũng phải làm. Kant quên điều *thiện*, khinh miệt các khuynh hướng tự nhiên. Đáng khác, ông tự mâu thuẫn, khi nói đến *tôn trọng* luật đạo đức, vì tôn trọng là tình cảm rồi.

b) *Vì thấy nguy hiểm, nếu tách đạo đức ra khỏi tình cảm*, ông đã vót vát lại và nói luật đạo đức sẽ mất tự do và đầy tình yêu. Nhưng bảo con người hướng về đạo đức với điều kiện là toàn thân con người chỉ là lý trí, nghĩa là không có điều thiện hoàn toàn do lý trí, còn tình cảm tất nhiên chỉ hướng về điều ác, tức là chối bỏ mọi sự trong sạch của tình cảm và quên rằng tình cảm cũng có hai thứ: cao thượng và thấp hèn. Cho nên kết án tình cảm là trước của đạo đức một sức mạnh cần thiết; muốn thi hành được điều thiện, phải có hứng thú, hăng hái mới được. Jean Lacroix nói: *«Động lực của đạo đức không phải chỉ là lý trí mà còn là một sự quảng đại dựa trên lý trí cũng như trên bản năng nữa»*.

B.— TÌNH CẢM TRONG NHIỆM VỤ : ĐẠO ĐỨC TÌNH CẢM.

Lý trí có phải là nguyên lý tối cao đề thi hành nhiệm vụ chẳng? Nhiệm vụ có phản lại tình cảm chẳng? Phần đông triết gia trả lời *không*. Tuy nhiên, có những *học thuyết chủ tình cảm* nhận tình yêu có địa vị khá lớn trong đạo đức và họ phản đối Kant rất kịch liệt. Bỏ qua các học thuyết khác, chúng ta chỉ nêu học thuyết tiêu biểu hơn cả của Bergson.

1.— *Trình bày.* Bergson bảo Kant đã quá khích, vì nhiệm vụ đạo đức không hoàn toàn do lý trí. Đạo đức có hai nguồn thuộc ngoại lý giới: một đằng là *áp lực xã hội* với mệnh lệnh

vô điều kiện của nó, một đàng là *tình hướng thiện* vì con người ý thức được nguồn sáng tạo nội tại trong đời sống, do sự thông cảm với chính nguồn sống thiêng liêng. Nguồn ấy phải là Thượng Đế hay ít ra phải phát xuất từ Thượng Đế. Luật đạo đức không có tính cách cưỡng bách vì là *luật tình yêu*. Mệnh lệnh vô điều kiện mà Kant coi là chính, chỉ có địa vị phụ thuộc trong phạm vi đạo đức. Cố nhiên, nhiệm vụ đời phải cố gắng để sống một cách sâu xa, nhưng nó chỉ là sự thực hiện *bản tính* của ta, là sự phó thác của linh hồn ý thức sẵn sàng nghe tiếng gọi của Thượng Đế mà tiếng nói của lương tâm là một vang âm vừa dịu dàng vừa khàn khản.

2.— Phê bình. Ta có thể thắc mắc rằng, tình cảm tự nó và một mình nó không gây nổi một yếu tố căn bản cho đạo đức là *nhiệm vụ*. Nhưng thắc mắc như thế chưa chắc đã đúng. Thực ra, đạo đức cao thượng không phải chỉ tuân theo luật mà còn là một sự hướng thiện. Dĩ nhiên, phải nhận rằng quan niệm cao thượng trên đây dành riêng cho bậc thánh nhân, còn đa số nhân loại vẫn coi nhiệm vụ là một kỷ luật đời nhiều cố gắng hy sinh.

Điều thắc mắc thứ hai là tình cảm thiếu tính cách *phổ quát* nên dễ biến thành chủ quan tùy theo cái nhìn của từng người. Nhưng có thể nói như Jean Lacroix rằng cái phổ quát của *tình cảm*, tuy khác phổ quát của lý trí, nhưng cũng có giá trị đề án định điều thiện.

Nhưng nhận tình cảm là nguyên lý của nhiệm vụ sẽ mạo hiểm đưa vào đạo đức một *khả năng ngoại lý* của khuynh hướng và của bản năng tự nhiên. Nhưng đến đây, một vấn đề khác lại mọc ra : khuynh hướng và bản năng tự nó tốt hay xấu ?

C.— TỰ NHIÊN TÍNH VÀ NHIỆM VỤ

Tự nhiên tính và đạo đức là hai từ ngữ ta thường đem đối lập nhau. Việc đối lập như thế vẫn không rõ ràng vì danh từ tự nhiên có nhiều nghĩa khác nhau. Nên cần phải giải thích rõ *tự nhiên tính* là gì, để nhờ đó làm sáng tỏ toàn bộ đạo đức học.

Theo nghĩa thông thường, ta hiểu tự nhiên tính như một cá nhân, hay một tổng hợp tâm sinh lý, như một *hệ thống gồm những khuynh hướng, bản năng, đam mê, lẫn quần trong người to*, tóm lại, tất cả mọi nhóm tình cảm rất đáng lo ngại mà đạo đức có nhiệm vụ

phải đưa chúng vào kỷ luật hoặc đánh bại chúng, đặt chúng dưới quyền điều khiển của lý trí, của ý chí. Quan niệm như thế, *Schopenhauer* môn đệ trung thành của Kant bảo : « *Nhiệm vụ là cái gì đối lập với tự nhiên tính* ».

Phải hiểu rõ tự nhiên tính, bằng cách phân ra tính tự nhiên thượng đẳng và tự nhiên hạ đẳng hoặc tính tự nhiên thô sơ với tính tự nhiên được tinh thần hóa. Đạo đức không đối lập với tính tự nhiên nói chung, chỉ đối lập với những tự nhiên tính phản lại khuynh hướng cao thượng, phản giá trị lý tưởng và lòng yêu điều thiện. Nói khác đi, ta phải trọng tính tự nhiên cao thượng hơn tính tự nhiên hạ cấp. Do đó, không được lấy lẽ chống lại khuynh hướng nói chung, mà đem đè bẹp các khuynh hướng hạ cấp. Không nên coi các khuynh hướng như phần hạ và chỉ có lý trí được coi như phần thượng trong con người. Trong khuynh hướng vừa có cái dở bần vừa có cái trong sạch, vừa có cái xấu và có cái tốt. Đạo đức chỉ là hệ thống hóa các khuynh hướng.

IV.— NỀN TẢNG SIÊU VIỆT TRONG NHIỆM VỤ.

A — XÃ HỘI VỚI NHIỆM VỤ.

Trong nhiệm vụ, bó buộc là một trong những yếu tố căn bản. Mà trong việc bó buộc, thì xã hội đóng một vai trò khá quan trọng. Ta sẽ thảo luận dưới đây về những nguồn gốc có tính cách xã hội của bó buộc đạo đức.

1.— **Trình bày quan niệm xã hội** Khi bàn về nguồn gốc của lương tâm, về điều kiện bản thân trong hoạt động đạo đức, chúng ta đã gặp quan niệm xã hội. Quan niệm xã hội coi nhiệm vụ như một biểu lộ của ý thức xã hội. Ta thấy quan niệm này nơi các triết gia duy nghiệm, Mác xít, nhưng *Durkheim* là đại biểu rõ rệt nhất. Theo ông, đạo đức bắt nguồn từ xã hội, từ ý thức đoàn thể. Xã hội là thực thể có ở ngoài và cao hơn cá nhân, vì thế, có quyền trên cá nhân. Nhiệm vụ chỉ là tôn trọng sự cưỡng bách do xã hội đưa lại. Quyền xã hội vừa có tính cách cưỡng bách, vừa có tính cách thiêng liêng. *Durkheim* đã thần thánh hóa xã hội : « Tôi thấy rằng Thượng Đế chính là xã hội được biến

trạng và được quan niệm như là một tượng trưng». *Xã hội giải thích rõ tính cách siêu việt và khách quan của nhiệm vụ.* Freud cũng chủ trương nhiệm vụ là một hình thức của *siêu ngã*, gồm những áp lực của xã hội, như kiềm chế, cấm đoán, giồn ép...

2.— Phê bình.

Ưu điểm: Quan niệm xã hội có ưu điểm là cắt nghĩa được tính cách khách quan của nhiệm vụ. Thường thường trong khi làm việc, cái người ta nghĩ đến trước nhất, là áp lực từ ngoài vào, ví dụ ta nghĩ người khác sẽ phản ứng thế nào, nếu ta làm hay không làm điều nọ kia. Xã hội có ảnh hưởng lớn đến đời ta, đến nỗi không làm cách nào thoát khỏi áp lực của nó được. Nguyên sự có mặt của ta trong xã hội đã đưa đến bao nhiêu bó buộc phạm vi nghề nghiệp, gia đình, quốc gia... Nếu sống ngoài xã hội, cá nhân sẽ bớt được nhiều nhiệm vụ.

Tuy nhiên, *quan niệm xã hội vấp phải nhiều khó khăn.* Cường bách có tính cách đạo đức, không phải vì do xã hội phát ra. Kinh nghiệm và lịch sử chứng minh điều đó. Cường bách xã hội có giá trị đạo đức, là vì đã có giá trị bên trong trước. Đề chứng minh và công bố nhiệm vụ, quyền lực xã hội phải dựa theo các nguyên-lý đạo đức cao hơn xã hội. Vì thế xã hội không phải là quyền lực tối cao nên căn cứ trên *nhân vị*, trên những *giá trị do lương tâm cá nhân vạch cho.* Nó còn phải tham chiếu về một lý tưởng siêu việt trên cả cá nhân và xã hội. Không có những *cưỡng bách xã hội thuần túy*, mà chỉ có những khía cạnh xã hội và một số cưỡng bách. Thực ra, có nhiều nhiệm vụ cá nhân, tôn giáo, vượt cả tầm quyền xã hội. *Quyền sống chẳng hạn, không phải do xã hội ấn định.* Đàng khác, các xã hội vừa nhiều vừa khác nhau như thế, thì lấy gì làm tiêu chuẩn xét đoán? Tại sao có những cá nhân phê bình xã hội một cách hợp lý được?

B.— THƯỢNG ĐẾ VỚI NHIỆM VỤ.

Vấn đề đặt ra là: quyền ở ngoài và cao hơn xã hội, có phải là quyền của Thượng Đế chăng? Có phải Ngài là bảo đảm tối cao cho tính cách khách quan, cho giá trị siêu việt của đạo đức chăng? Có hai câu trả lời tùy theo chối hay nhận có Thượng-Đế.

1.— Đạo đức hữu thần

Các nhà đạo đức duy linh coi Tôn-giáo là nền tảng của đạo đức. Nhiệm vụ có nguồn

gốc siêu việt và thiên liêng tức là Thượng Đế. Nhiệm vụ đòi ta phải tuân theo nhưng đồng thời không cưỡng bách, chỉ hấp dẫn lôi cuốn và kêu gọi ta, hãy tự vượt lên cao, nghe theo hay trả lời tiếng gọi đầy quyến rũ ấy, chính là nhiệm vụ của ta. Như thế ta tuân luật vì yêu mến chứ không bị cưỡng ép, *tình yêu Thượng Đế* là luật tối cao phát xuất ra tất cả các luật khác, ta tuân theo luật vì chúng là phản ảnh luật tình yêu của Ngài.

2 — Đạo đức vô thần. Những người vô thần chủ trương rằng đạo đức tự nó đã đủ, và hoàn toàn do nhân loại tạo ra, không cần tìm lý do bó buộc của nhiệm vụ ở Thượng Đế, chỉ cần tìm trong nhân loại, *hoặc do lý trí, hoặc do xã hội*. Đưa *siêu nhiên* vào trong nhiệm vụ là làm mất một đức tính quý hóa: *tự chủ*. Vì tự chủ, con người coi tự chủ như kỷ luật không phải lệ thuộc vào quyền lực nào ngoài bản tính. Đạo đức vô thần cũng gần như *duy lý*, vì chối hết mọi quyền lực nào khác ngoài lý trí, kể cả Thượng Đế.

3. — Phê bình. *Xét theo phương diện hoàn toàn thực nghiệm, thì đạo đức xemra như độc lập với tôn giáo.* Loài người có thể nhờ lương tâm nhận được *thiện ác, cái được làm, cái phải tránh*. Họ cảm thấy bị bó buộc mà không cần minh nhiên nghĩ tới Thượng Đế. Hành vi đạo đức không bắt buộc là hành vi tôn giáo, cũng như người ta có thể tự lập luật và trung thành theo nó.

Nhưng cứ lý và trên bình diện triết học, thì lại khác hẳn. Ta phải phân biệt *mặc nhiên* và *minh nhiên*. Nhưng nhận thức được bậc thang giá trị đạo đức là *gián tiếp* nhận có giá trị tối cao, tức là Thượng Đế. Sự *bó buộc* trong đạo đức phải đưa ta hiểu tới một ý chí tối cao và siêu việt, một quyền lực hoàn toàn, không sai lầm cầm cân nảy mực mà ta chịu trách nhiệm trước quyền lực đó. Quyền lực ấy phải vượt trên quyền lực của con người. Nói rằng, sự cưỡng bách thoát ly và thay thế Thượng Đế thì đuoái lý lắm, vì ta có thể từ chối nó như cái gì phản tự do. Và nếu con người là hữu thể tuyệt đối, thì tự do không còn bị luật lệ nào hạn chế. Nhưng tự do đâu có phải là loạn hành.

Có nên sợ rằng» quan niệm như thế, sẽ làm cho nhiệm vụ có tính cách ngoại quốc chăng ? Không sợ, vì Thượng Đế ở bên ta với tư cách là

nguồn sống của ta. Không sợ luật đạo đức thiếu tính cách nội tại, vì Đạo đức là một lời mời con người tự do hợp tác với Thượng Đế theo đúng những nguyện vọng sâu xa của mình. Ý thức được những nguyện vọng như thế là tức khắc xóa bỏ tính cách bó buộc trong nhiệm vụ hầu làm nổi bật tình yêu.

Sau hết, đây là câu song-quan-luận khó tránh được: *một là*, nhiệm vụ có nguồn gốc siêu việt, có Thượng Đế thì các giá trị đạo đức sẽ được hoàn toàn bảo đảm. *hai là*, đạo đức chỉ có tính cách thuần túy nhân loại, nhiệm vụ chỉ do lý trí tạo ra, thì các giá trị đạo đức nếu không phải là võ đoán hay là tự tiện, thời ít nhất cũng gion ái, yếu đuối và có thể thay đổi được, như thể khó phi bác thuyết hoài nghi lắm. Dostoievsky đặt vào miệng Ivan Karamazov một câu : *Nếu không có Thượng Đế thì tất cả đều được phép làm* ». Cho nên Madinier viết : « Tin rằng mình bị bó buộc, là đã mặc nhiên tin có Thượng-Đế... Nhận rằng mình thực bị bó buộc là đã quyết có Thượng Đế rồi ».

C. — KẾT LUẬN VỀ NỀN TẢNG NHIỆM VỤ.

Sau những trang trình bày ở trên, ta thấy rằng, nhiệm vụ không thể hoàn toàn do bên ngoài, do xã hội nữa. Xã hội không thể tạo ra nhiệm vụ, mà trái lại, nhiệm vụ tạo ra xã hội là khác. Là biểu hiệu của định luật lý tưởng, nhiệm vụ chỉ có thể do bên trong, do lý trí chỉ vạch ra. Chính lý trí là nền tảng trực tiếp của nhiệm vụ. Sự thiện đạo đức không phải ở bên ngoài ta, trái lại, nó là chính sự cố gắng, sự tranh đấu vì trật tự, để chống những khuynh hướng hạ cấp, chống sự vô trật tự của các bản năng, nó là nhu cầu căn bản của sự hoàn thiện.

Đến đây, ta thấy luật đạo đức có tính cách tự lập (autonomie), nhưng không phải hoàn toàn tự lập (autonomie), mà còn có tính cách ngoại thuộc nữa (hétéronomie). Nó ở trong ta, nhưng không phải do ta. Madinier nhận xét đúng : Lương tâm tỏ cho ta thấy bên cạnh sự tự lập, còn có một sự ngoại thuộc nữa. Nghĩa là ta bị lệ thuộc vào một trật tự không thay đổi được. Luật đạo đức bó buộc ta, lại vượt trên ta, ta không tạo ra nó ; nếu không, thì làm thế nào ta lại thấy mình bị bó buộc được ? Muốn biết rõ do đâu lý trí nhân loại có một sức mạnh đạo đức, để chứng minh cho

nó, ta phải đi xa và cao hơn chính lý trí, phải vượt biên giới, phải tìm đến một lý tưởng *siêu việt hơn cá nhân và xã hội*. Lý tưởng là Thượng Đế. Gandhi viết : « Bồn phận là Thượng Đế hay Thượng Đế là bồn phận. »

Như thế, bồn phận là một tổng hợp rất phong phú, quy tụ được tất cả : lý trí và tình yêu, lương tâm, xã hội và Thượng Đế. Muốn thực hiện luật đạo đức ta phải đem *toàn diện con người ra* để chấp thuận.

V.— NHỮNG XUNG ĐỘT GIỮA NHIỆM VỤ.

Áp dụng vào thực tế, nhiệm vụ không có những đặc tính : đơn giản thống nhất, hiển nhiên như người ta vẫn gán cho nó trên lý thuyết. Nhiều khi, đứng trước hai ba nhiệm vụ đối lập nhau, làm cái nọ thì mất cái kia, không làm cả hai được, lương tâm bị đặt trước những nghịch cảnh khó xử, dằng nào cũng khờ, công việc cấp bách lắm rồi, bắt ta phải dứt khoát với một thái độ. *Ta vấp phải một trường hợp lương tâm nan giải.*

A.— MẤY VỤ XUNG ĐỘT ĐIỂN HÌNH.

1.— **Xung khắc về sự thật.** *Luật buộc nói thật có thể vấp nhiều trường hợp đối lập. Chẳng hạn, khi phải giữ bí mật nhà nghề : Linh mục giải tội, bác sĩ, nhà báo, luật sư, khó nghĩ ở chỗ vừa phải giữ bí mật về những điều người khác cho biết, vừa phải nói thật. Bác sĩ dù biết rõ bệnh nặng, nhưng vẫn phải khéo che giấu bệnh nhân để họ khỏi quá thất vọng. Luật sư được thân chủ cho biết bí mật, ông chỉ được dùng sự thật ấy để bào chữa chứ không được tố cáo thân chủ ông.*

2.— **Xung khắc giữa Công-lý và pháp lý (juste et légal),** *Những cái công bình không phải bao giờ cũng hợp pháp, và ngược lại, những cái hợp pháp chưa phải là công bằng hết. Nhu yếu của công bằng lý tưởng thuộc phạm vi đạo đức ; còn quy luật của công lý pháp luật thuộc phạm vi xã hội, nên khó trùng nhau. Các nhà lập pháp cũng thấy rõ thế, nên đã nêu lên câu nói :*

« *Summum jus, summa injuria* » luật càng cao càng gây nhiều bất công. Rồi còn phải có nhiệm vụ bác ái nữa, có những điền chủ giàu có, dựa vào pháp luật để đuổi đất đuổi nhà những người nghèo khổ, cũng như những công chức, cảnh sát quân đội phải đau lòng với nhiệm vụ thi hành luật bắt bớ, xua đuổi những người mà họ biết là vô tội và thành thực.

3.— Xung khắc nhiệm vụ nơi chiến sĩ ngoài một trận. Chiến sĩ xuất trận bị đặt trước một tình cảnh khó xử : *nhiệm vụ ái quốc* buộc phải tiêu diệt quân thù, và *nhiệm vụ nhân đạo* buộc phải tôn trọng nhân vị người khác, thành ra không nên giết người. Phải xử trí làm sao ?

B.— MẤY CÁCH GIẢI QUYẾT XUNG ĐỘT.

Ta vừa tạm phác ra vài mẫu xung khắc giữa nhiệm vụ. Sau đây, thử nêu ra mấy nguyên tắc chung để giải đáp, chắc là không thể thỏa mãn hết mọi trường hợp cá biệt.

1.— Chọn con đường khó hơn. Muốn tìm một giải đáp cho cuộc xung khắc giữa các nhiệm vụ chắc chắn không thể theo con đường dễ dãi được. Tuy trong một vài trường hợp, có thể hoài nghi về sự bó buộc của một nhiệm vụ nào đấy, nhưng không bao giờ được hoài nghi về tính cách bó buộc của nhiệm vụ đạo đức nói chung. Vì thế, trong bất cứ cảnh ngộ nào, ít ra cũng có một nhiệm vụ chính thức ta phải cố khám phá ra. Bergson nhắc : « Ta sống đề cổ gắng. Thời cơ càng cam go và căng thẳng, ta càng sống đầy đủ hơn. Nếu nhiệm vụ va chạm nhau, tôi nghĩ luật đạo đức cao hơn hết và hiệu nghiệm là chọn nhiệm vụ nào đòi cố gắng nhiều hơn. »

2.— Bậc thang giá trị Ngay khi khoa Giá trị học chưa được bành trướng, Pascal đã đặt vấn đề và phân biệt ba loại giá trị : *thề xác, tinh thần, ý chí*. Phạm vi vật chất là đối tượng của *đám trường giả, phong kiến* chỉ biết sống theo thể tục phàm trần ; phạm vi tinh thần là đối tượng của các *nhà trí thức* ; phạm vi ý chí gồm bác ái, công bình, là đối tượng của các *hiền nhân quân tử và thánh nhân*. Ông đề ra một nguyên lý cho bậc thang giá trị : « Có những người chỉ biết ca tụng những giá trị thề xác, họ coi như

không có cái gì thiêng liêng cả ; có những người trái lại chỉ ca tụng những giá trị thiêng liêng và coi như không có cái gì đáng quý trọng hơn nữa ». Nếu phải chọn, ta hãy chọn những cái phụng sự cho giá trị cao thượng. « Tất cả vật chất, trời đất, tinh tú và các danh vọng không đáng giá bằng một chút *tinh thần* vì tinh thần đã biết hết những cái đó, lại còn b ết cả mình nữa ; tất cả thể chất hợp cùng tinh thần với những sản phẩm của chúng không đáng giá bằng một hành vi *bác ái* vì bác ái thuộc phạm vi vô cùng cao thượng » (Pascal).

3.— Sáng tạo trong đạo đức. Bất cứ với giá nào, cách tốt nhất để giải quyết các va chạm trong nhiệm vụ là phải có một hành vi sáng tạo đặc biệt trong đạo đức. Nhưng hoàn cảnh cụ thể của hành vi không thể chỉ giải quyết bằng nguyên tắc và lý thuyết. Theo Le Senne, thì *đạo đức tiên chế* hay làm sẵn, khác đạo đức sống động. Đạo đức sống động thực là giải đáp những mâu thuẫn trong hành vi sáng tạo, nó làm chủ tình thế và đủ có gặp xung khắc giữa các nhiệm vụ, nó vẫn có thể thi hành nhiệm vụ được.

Trong tác phẩm « Hai nguồn đạo đức và Tôn giáo » Bergson chứng minh có những nhà sáng tạo ra hành vi và tư tưởng trong lãnh vực đạo đức cũng như trong các lãnh vực khác. Nhà sáng tạo danh tiếng nhất, là người dùng những hành vi mãnh liệt của mình để tăng cường hành vi người khác và hành vi quảng đại chằm ngòi cho những lò lửa quảng đại đã vạch ra con đường mới cho đạo đức, đều là những vị phát giác ra chân lý siêu hình. Ông nêu ra một số vĩ nhân đại biểu chọn trong các tiên tri Do thái, các vị thánh Công giáo, những người tiếp tục và bắt chước gương Phúc âm : Thánh Phao-lô, Thánh nữ Thérèse d'Aville, Thánh nữ Catherine, Thánh François, Thánh Jeanne d'Arc..., Nói rộng ra có thể kể cả Antigone, Socrate...

Họ là những người chết nhục nhã do chính người đương thời lên án, chỉ vì không muốn nhìn nhận lời giảng của họ, rồi coi họ như phạm nhân. Gandhi bị ám sát sau khi nhóm đối lập bí mật lên án.

Trường hợp của Socrate rõ rệt nhất. Vì cương quyết tranh luận với nhóm nguy hiểm thành Athènes về bênh vực chân lý và công bình, ông bị tòa án tay sai của nhóm thù nghịch lên án tử.

Sau khi bị tuyên án, ông bị đặt vào tình trạng khó xử : các bạn giục ông trốn thoát. Ông tự hỏi, có nên trốn để tiếp tục sứ mệnh bênh công lý và phản lại bất công, hay đành chết để tôn trọng luật nhà nước ? Sau một hồi do dự và suy nghĩ, ông thấy không nên lấy oán trả oán, và thà là nạn nhân của bất công, hơn là làm sự bất công, ông nhất định không trốn.



I.— ĐỀ LUẬN :

- 1.— Nhiệm vụ có phải là ý niệm nền tảng của Đạo Đức không ?
(Rennes, 1946)
- 2.— Bình luận câu nói của Schopenhauer : « Nhiệm vụ là cái gì phản tự nhiên ».
(Montpellier, 1946)
- 3.— Hãy kể những điểm đồng dị giữa định luật vật lý và luật đạo đức.
(Besaçon, 1947. Saigon, 1963)
- 4.— Quan niệm về định luật trong Khoa học và trong Đạo Đức học.
(Strasbourg, 1947)
- 5.— Pháp luật hạn chế và tiêu diệt tự do hay trái lại là điều duy trì và bảo vệ tự do ?
(Tủ tài V. N. ban A,B, 1957)
- 6.— Nhiệm vụ và tự do.
- 7.— Làm điều thiện, thi hành nhiệm vụ theo anh nghĩ, thì câu nào lược tóm đầy đủ hơn lý tưởng đạo đức ?
- 8.— Xã hội có thể làm nền tảng cho bồn phận không ?
(Ban A, khoá 2, 1965)
- 9.— Chứng nào loài người có thể dùng câu hỏi : thực hiện đầy đủ bản tính mình là luật đạo đức duy nhất ?
- 10.— Có thể xây nền đạo đức trên tình cảm không ?
- 11.— Định luật đạo đức và định luật khoa học.
(Tủ Tài V.N, Ban A,B. 1960)

11.— CÂU HỎI GIÁO KHOA

- 1.— Tại sao loài thực vật không có nhiệm vụ ?
 - 2.— Tại sao con người tự do lại có nhiệm vụ ?
 - 3.— Lý trí trong nhiệm vụ.
 - 4.— Tình cảm trong nhiệm vụ.
 - 5.— Nhóm xã hội quan niệm thế nào về nền tảng nhiệm vụ ?
 - 6.— Đạo đức hữu thần và đạo đức vô thần khác nhau thế nào về nền tảng của nhiệm vụ ?
 - 7.— Nêu rõ mấy vụ xung đột về nhiệm vụ.
 - 8.— Trong khi nhiệm vụ xung đột nhau, thường ta giải quyết thế nào ?
 - 9.— Phân biệt định luật khoa học và quy luật đạo đức. (1—64)
-

- * * Định nghĩa và phân loại.
 - o Định nghĩa.
 - o Phân loại.
- * * Quyền và bổn phận.
 - o Quyền và bổn phận khác nhau.
 - o Quyền và bổn phận liên quan với nhau.
 - o Xung đột giữa quyền và bổn phận.
- * * Nền tảng quyền lợi.
 - o Thuyết duy nghiệm.
 - o Thuyết thực dụng.
 - o Thuyết nhân vị.



I.— ĐỊNH NGHĨA VÀ PHÂN LOẠI

A.— ĐỊNH NGHĨA.

Nói chung, quyền là tài năng chúng ta dùng để đòi những cái thuộc về ta. Tuy nhiên, ta có thể hiểu nó theo 3 nghĩa : chủ-quan, khách quan và đạo đức.

I.— Theo nghĩa chủ-quan Theo nghĩa chủ quan, quyền là một khả năng tinh thần được làm, được có, được đòi một vật nào đấy. Ví dụ : quyền của người chủ gia đình, quyền của cấp chỉ huy, thì tôi nói đến vật thuộc về một người nào đấy.

Ta vừa nói quyền là khả năng *tình thần*, chứ không phải khả năng vật lý, vì thế, quyền khác *vũ lực*. Đúng vậy, các người khác không bị *crông bách* phải tôn trọng quyền của tôi, chỉ bị *bó buộc* theo lương tâm phải tôn trọng quyền tôi : Quyền của người này gây nên nhiệm vụ cho người khác. Tuy rằng người có quyền, có thể dùng vũ lực bắt người khác tôn trọng, nhưng vũ lực chỉ là phương tiện chứ không phải nguyên nhân sinh ra quyền.

2.— Theo nghĩa khách quan. Quyền là một *hệ thống* gồm những quy luật chi phối các sự giao thiệp giữa loài người với nhau. Theo nghĩa này, thì quyền là

luật pháp, *luật nhân định* luật thành văn được ghi trong các bộ luật : Luật Việt-Nam, Luật La-Mã, Dân Luật, Luật Quốc-Tế, tóm lại là tất cả những tài liệu pháp luật có ở ngoài ta và chung cho mọi người.

3.— Theo nghĩa đạo đức. Quyền là khả năng tự nhiên được làm hay được yêu sách một vật hợp pháp, hay được đạo đức cho phép, dù điều đó có hay không ghi trong

bộ luật thành văn. Khác với khả năng vật lý như sức mạnh hay bạo lực, quyền theo nghĩa đạo đức còn mang theo một ý thức về trách nhiệm và bòn phạt nữa. Khả năng đó là tự nhiên, vì không do các luật thành văn ghi chú, nhưng do nhân phẩm của bản tính con người. Chính ra phải gọi nó là *quyền đạo đức* hay *quyền lý tưởng*.

Nhà làm luật nào cũng thắc mắc về sự phù hợp cả hai quyền tự nhiên và quyền nhân định. Bản Tuyên ngôn Nhân quyền năm 1789 đề cao quyền tự nhiên và bất khả xâm phạm, tức là có ý du nhập vào bộ luật thành văn những quyền thiêng liêng của luật tự nhiên, Năm 1948, Đại Hội Đồng Liên hiệp quốc xác nhận lại và bàn rộng các nguyên tắc của bản tuyên ngôn Nhân quyền năm 1789, bằng một bản *Tuyên ngôn nhân quyền mới*. « Các dân tộc thuộc Liên Hiệp Quốc đã tuyên bố tin vào các quyền căn bản của con người, tin ở nhân quyền và giá trị nhân vị. Cần thiết phải bảo vệ các nhân quyền ấy bằng một hệ thống pháp luật ».

B.— PHÂN LOẠI.

Nói tổng quát, có thể phân ra hai loại quyền: *tự nhiên* và *nhân định*.

1.— **Quyền tự nhiên.** Là những quyền được luật thiên nhiên (loi naturelle) đảm bảo: quyền sống thể xác và tinh thần, quyền có của riêng (tiền liễn khúc ruột!) v.v... Trong số những quyền này có những thứ không thể nhượng được, bất khả xâm phạm đối với người khác và đối với chính tội: quyền sống chẳng hạn và những quyền trực tiếp dẫn xuất từ quyền căn bản này như ăn uống v.v... Có những quyền lợi bất khả xâm phạm đối với người khác, nhưng tôi có thể tự ý hy sinh: quyền lập gia đình hay không, quyền chọn nghề này nghề khác v.v... Những quyền tự nhiên không cần được ghi trong luật thành văn mà vẫn có giá trị. Ngoài tính cách bất khả xâm phạm và bất khả nhượng, quyền lợi còn có tính cách yêu sách: tôi có thể dùng sức mạnh để giữ nó và đòi nó.

2.— **Quyền nhân định** Là những quyền được đảm bảo do thực tại pháp mà không nghịch với những quyền tự nhiên. Nếu tôi là công dân Việt Nam, tôi có quyền ứng cử Tổng Thống, ứng cử Nghị sĩ; có quyền khai thác những tiện nghi công cộng do Chính phủ tổ chức, v.v... Loại quyền này thường không có tính cách bất khả xâm phạm hay bất khả nhượng, vì một lý do chính đáng nào đó. Chính phủ có thể hạn chế một số tiện nghi, một số tự do dân sự (libertés civiles), hay là chính tôi không muốn dùng quyền nào đó (nemo tenetur uti jure suo): tôi không muốn uống nước giếng công cộng chẳng hạn. Đôi khi, một quyền xem ra có thể nhượng, nhưng trong hoàn cảnh nhất định vì lý do khẩn cấp hơn, tôi phải thực hiện quyền của tôi, và coi như đó là một bồn phạt được ấn định do một quyền ở ngoài tôi: Quyền bầu cử chẳng hạn. Quyền nhân định ban đầu chỉ là thói quen, rồi được viết thành văn, được công bố và được chế định. Quyền nhân định thay đổi tùy thời gian và không gian, trên thực tế, nó không luôn hợp với quyền tự nhiên và đôi khi lại phản lại nữa: như chế độ nô lệ, thuộc địa, kỳ thị chủng tộc.

II.— QUYỀN VÀ BỒN PHẬN

A.— QUYỀN LỢI VÀ BỒN PHẬN KHÁC NHAU.

1.— Về bó buộc: Bồn phận là ý thức một sự bắt buộc, nó hạn chế hay quy định tự do của tôi, nghĩa là tôi phải làm việc nào đấy. Còn

quyền là được phép có, được phép đòi một vật nào, là công nhận sự tự do của tôi trước tự do của những người khác. Nếu tôi phải làm, tức là tôi có *quyền làm* mà không ai ngăn được. Như thế là tôi có quyền lợi đối với *người khác*, chứ *không đối với tôi*. Còn về phía tôi, *bổn phận* vẫn là việc tôi phải làm, cho nên *bổn phận và nguồn gốc quyền lợi tôi có đối với người khác*, bắt họ phải tôn trọng sự chu toàn phận sự của tôi.

Ví dụ : người ta loan báo cho học sinh nội trú rằng : thứ Bảy 12 tháng Năm được phép đi chơi. Vậy tất cả nội-trú-viên đều có *quyền* đi chơi. Nhưng nếu có một trò nhất định không muốn đi chơi, thì ở đây «quyền lợi» kia không được nhìn nhận là một quyền lợi nữa. Người ta sẽ nói với anh rằng : Anh không ở lại trường được vì cuộc đi chơi là toàn thê. Do đó anh bắt buộc phải ra khỏi trường do chính cái qui tắc mà các bạn anh tiếp nhận như là *quyền lợi*.

Một ví dụ khác : Giả sử cuộc tuyển cử trong làng được quyết định đúng vào ngày anh có ý định đi tắm bể suốt ngày, anh nhận bầu cử là một *bổn phận*. Nếu anh đành chỉ tắm bể đi bầu cử, khi đến nơi lại có người chống lại sự bỏ thăm của anh, như hành hung hoặc kiện anh về danh sách cử tri. v.v. . tức thì anh sẽ vùng lên đòi hỏi sự bỏ thăm như là một *quyền lợi*.

Tóm lại quyền lợi cho ta một khả năng được làm hay được có điều nọ điều kia; *bổn phận* thì trái lại, bãi bỏ khả năng ta được làm hay có một vật nọ kia. *Quyền* của người này, tạo ra *bổn phận* cho người khác.

2.— Về *nguồn gốc* : nhiệm vụ bắt nguồn từ khía cạnh *bỏ buộc* của giá trị. Ví dụ, tôi phải có lương tâm chức nghiệp, vì như thế, tôi mới chu toàn được công tác của tôi; còn quyền lợi bắt nguồn từ khía cạnh *hấp dẫn* của giá trị; ví dụ: Tôi bị mất chiếc đồng hồ, tôi vẫn có quyền đòi lại nó.

B.— QUYỀN LỢI VÀ BỔN PHẬN LIÊN HỆ VỚI NHAU.

Tuy khác nhau, nhưng quyền và bổn phận liên hệ chặt chẽ với nhau.

1. — **Quyền có thể sinh ra bổn phận.** *Quyền của tôi có thể sinh bổn phận nơi người khác, phải tôn trọng quyền của tôi. Ví dụ : nếu tôi có quyền chọn nghề, thì người khác có bổn phận tôn trọng sự tự do lựa chọn của tôi. Cha mẹ có quyền bắt con cái thảo hiếu với mình thì con cái có bổn phận phải kính trọng cha mẹ.*

Quyền của người khác sinh ra bổn phận nơi tôi : loài người ai ai cũng có nhân vị : anh bạn tôi cũng có quyền như tôi, nên tôi có bổn phận tôn trọng quyền của anh ấy.

2. — **Bổn phận cũng có thể sinh ra quyền.** *Đối với quyền tự nhiên, đã là người thì ai cũng được mọi người và mọi nơi cung cấp phương tiện để làm tròn bổn phận làm người. Vì thế ai ai cũng có quyền buộc mọi người không được ngăn cản ta thi hành bổn phận, như thế ta thấy bổn phận sinh ra quyền. Nhưng sự đòi hỏi và thi hành quyền phải luôn luôn dung hòa với sự ý thức về bổn phận.*

Đối với quyền nhân định, thì ta thấy rõ bổn phận sinh ra quyền. Tôi có một chức vụ xã hội, như dự thẩm, nhân viên sở thuế, tức là có bổn phận, mà đã có bổn phận thì phải có quyền mời người thanh nghị, hay mời người thiếu thuế đến xét hỏi. Không làm đúng mức là con người nhu nhược. Đi quá mức là con người lạm dụng quyền.

Lạm quyền là dùng quyền ngoài bổn phận, giáo sư vì có bổn phận phải dạy học, nên có quyền đuổi học sinh nghịch ra khỏi lớp, nhưng nếu cố chấp đuổi một trò ông không ưa, dù trò này không học kém, không phá quấy. Công chức lợi dụng quyền để làm tiền, là đã lạm quyền.

3. — **Quyền và bổn phận cùng có nền tảng chung là nhân vị.** *Nhân vị là nền tảng của bổn phận. Là người ta có bổn phận phải sống theo nhân vị, có bổn phận biến đổi cá nhân của tôi thành nhân vị,, vì có bổn phận, nên tôi có trách nhiệm.*

Nhân vị là nền tảng quyền lợi, cái bổn phận phải cải tiến cá nhân thành nhân vị chỉ có thể được thực hành do sự cố gắng bản

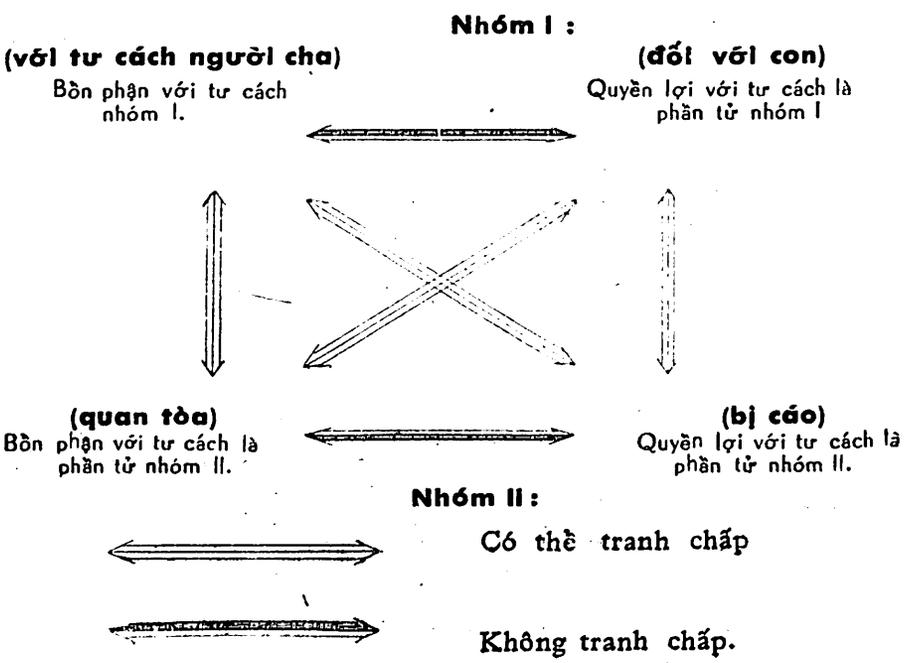
thân và tự do của tôi. Vì thế, là người tôi có quyền tự do chứ không phải vì sống thành xã hội. Là người tôi có nhân quyền làm nền tảng cho mọi quyền chánh trị và kinh tế khác.

Nhân vị là nền tảng của cả những quyền không xây nền trên bần phận. Tại sao tôi làm những cái nên làm, được phép làm, tức những cái không bị buộc tội? Vì tôi là một nhân vị tự lập.

Nhân vị là nền tảng cho những bần phận không dựa trên quyền. Ví dụ, tại sao tôi lại có bần phận với bản thân tôi. Vì tôi là một nhân vị, tôi phải có bần phận ấy để xây dựng cho tôi một tòa nhà nhân vị càng ngày càng vững và độ sộ hơn. Tại sao tôi lại có bần phận bác ái? Thừa vì bác ái là do sáng kiến tự do của nhân vị.

C. - XUNG ĐỘT GIỮA QUYỀN LỢI VÀ BỒN PHẬN.

Chúng ta đã biết tại sao xung đột về bần phận có thể trở thành xung đột giữa quyền lợi, hay là những xung đột giữa quyền lợi và bần phận, tùy theo quan điểm của mỗi người. Vì có tương quan giữa quyền lợi và bần phận, cho nên cuộc tranh chấp chỉ có thể xảy ra giữa các phạm vi khác nhau của quyền lợi và bần phận. Giáo sư Mucchielli liệt kê các cuộc xung đột giữa bần phận và quyền lợi trong bản lược đồ sau đây :



Vi-dụ, hoàn cảnh một quan tòa phải kết án nghiêm khắc người cor., thì ông ta đặt vào tình trạng rắc rối bằng hai cách khác nhau : tư cách là cha và tư cách là quan tòa. Nếu ông có một ý thức sắc bén về sự tương phản của hai nghĩa vụ cùng một lúc, thì đối với ông sẽ có một cuộc tranh chấp giữa quyền lợi (bảo vệ con) và bổn phận (xử nó như một phạm nhân), hay là giữa hai quyền lợi và giữa hai bổn phận, vì chúng biểu thị hai cách kết cấu khác nhau cùng một tình trạng. Với tư cách là người, chúng ta cũng thuộc về một trong hai nhóm, và vì thế, ta có những quyền lợi và những bổn phận đối lập với quyền lợi và bổn phận mà ta có với tư cách là phần tử của nhóm này hay nhóm khác.

III. — NỀN TẢNG QUYỀN LỢI

Ba ý kiến đứng ra trả lời về nền tảng quyền lợi. Quyền xây nền:
trên sức mạnh ?

trên sự ích lợi ? xã hội ?

trên lý tưởng nhân vị ?

A. — THUYẾT DUY-NGIỆM : QUYỀN XÂY TRÊN SỨC MẠNH.

I. — **Trình bày :** Quyền bắt nguồn từ sức mạnh chăng ? Thời đại nào cũng một số triết gia nhận rằng quyền xây nền trên sức mạnh họ dựa vào *luật của kẻ mạnh*. Quyền là hiện thân của sức mạnh. Nhóm triết gia *ngụy biện* (sophistes) thế kỷ thứ 4 trước Tây lịch vẫn tin như thế. Cho nên, khi bị Socrate công kích, họ đã dùng sức mạnh làm quyền lợi để đàn áp, xử tử Socrate. *Calliclès* nhân vật chính trong tác phẩm *Gorgias* của Platon, chủ trương chỉ có công lý tức luật của kẻ mạnh là đáng kể. Còn luật lệ chỉ là phản ứng phòng thủ của kẻ yếu chống lại những người áp dụng quyền kẻ mạnh. Tới thế kỷ XVI, Machiavel nêu nguyên tắc dùng sức mạnh làm luật hầu bảo vệ công ích nhà nước. Ông bảo : *mục đích biện chính cho phương tiện*, vì thế, hễ có thể chiếm đoạt bằng vũ lực ở đâu, thì chớ bỏ qua. Hobbes, Hégel, Darwin càng có xu hướng võ lực hơn.

HOBBS bảo, theo bản tính tự nhiên, loài người ban sơ cho mình có thể được phép làm tất cả. Nhưng khi thực hành quyền tự nhiên

ấy họ vấp phải quyền lợi người khác, rồi đánh nhau liên miên (Homo homini lupus). Đến sau, do thực tế quá phũ phàng, họ mới nhận ra chỉ còn một phương tiện chấm dứt chiến tranh hầu tái diễn trật tự xã hội, là quy tụ chung quanh người mạnh hơn cả, với hy vọng người hùng này có thể bảo vệ được an ninh, vì thế họ mới hy sinh tất cả quyền cá nhân vào tay vài người hùng. Đây là nguồn gốc và đồng thời là nền tảng *chính quyền*. Là sáng lập viên chủ nghĩa độc tài, ông công nhận sức mạnh tạo ra quyền, và luật pháp được quy định do *luật nhân định*.

HÉGEL hệ thống hóa ý kiến trên bằng biện chứng siêu hình. Theo quan niệm Triết lý lịch sử của ông, thì lịch sử là nơi diễn biến đề nhân loại thực hiện dần dần bản tính của nó qua thời gian. Tư tưởng đó, theo từng chặng một, hiện thân trong một quốc gia ưu tú tức Siêu quốc gia có sức mạnh làm sáng tỏ tư tưởng ấy. Nhưng lấy dấu nào nhận biết quốc gia nắm sứ mệnh như thế? Căn cứ vào sức mạnh. Vì thế, không trái với quyền lợi. *Sức mạnh là biểu hiệu rõ rệt của nó*. Một quốc gia được hân hạnh cai trị thế giới thì không phải hợp thức hóa tình trạng đế quốc của mình, các quốc gia khác không có quyền đòi hỏi gì đối với quốc gia hùng kia. Nếu phải hợp thức hóa, nếu các quốc gia khác có quyền yêu sách, thì khác nào *cản bước tiến của quốc gia lãnh đạo* không thì hành được sức mạnh hầu thực hiện một giai đoạn biện chứng lịch sử, tức một bước tiến của tinh thần trong vũ trụ. Khi toàn thắng, rồi thì sức mạnh trở thành cái gì thiêng liêng và cấu tạo ra quyền lợi và công lý.

DARWIN cũng nhận sức mạnh cần thiết được hợp thức hóa trong sự cạnh tranh sinh tồn và đào thải tự nhiên. Trong khi tranh đấu kẻ mạnh sẽ thắng và tạo ra quyền.

2. — Bình luận. Những luận lý trên đây không thích hợp với nguyên lý căn bản đạo đức.

Tuy rằng trong thực tế, *quyền nhân định phần nào thường thoát thai từ sức mạnh* : một khoản luật, một hòa ước, một chế độ nhiều khi do những quyết định độc đoán của một số người. Trong trường hợp như thế, sức mạnh trở thành một nguồn quyền lợi. Pascal nhận định rất sâu sắc : « Công lý còn có khi bị phản đối, chứ sức mạnh thì được công nhận vô điều kiện ».

Nhưng nếu đem sức mạnh hòa với quyền lợi tức là gây một mâu thuẫn nội bộ. Quyền lợi không phải là cái sức mạnh đòi hỏi; hơn nữa, sức mạnh chỉ tỏ phá hoại thay vì hợp lý hóa quyền lợi. Vì rất quyền lợi từ sức mạnh, tức là khinh chê các giá trị đạo đức. Ai nhượng bộ trước quyền của kẻ mạnh là chối bỏ quyền lợi.

Siêu Quốc gia cũng không làm nền cho quyền lợi, vì thế ta không nên tôn thờ quốc gia theo lối Hégel. Chính Descartes phản đối Machiavel vì Machiavel chủ trương rằng thế giới đã suy đồi lắm rồi, nên cứ ăn ở lương thiện hiền lành, chày kíp sẽ bị hủy diệt, nếu cần phải ăn ở hăng hái dữ tợn. Đề phản lại, Descartes viết : « Một người lương thiện bao giờ cũng sẵn sàng nghe tiếng nói của lý trí, con đường tốt nhất là cố gắng theo lý trí ».

Chiến tranh cũng không đặt nền cho quyền lợi được, vì nó là tội ác tày trời. Chỉ có sự kháng chiến chống ngoại xâm mới hợp lý. Tuy có thể dùng chiến tranh, để chặn đứng những cuộc tàn sát dã man chính những phương tiện đối phương dùng. Nhưng ta nên giữ cho tay mình khỏi dơ bẩn, và đừng làm dơ bẩn cả lý tưởng mình đang bênh vực. Đây là thái độ mâu thuẫn về phương diện đạo đức của con người bó buộc phải dùng sức mạnh chống sức mạnh. Nhưng dầu sao, « Ai dùng gươm sẽ bị chết vì gươm », lời kết án vô điều kiện của Thánh Kinh.

B.— THUYẾT THỰC DỤNG : QUYỀN LỢI VỚI ÍCH LỢI VÀ XÃ HỘI.

I.— Trình bày : Thay vì đặt nền trên sức mạnh, người ta có thể xây quyền lợi trên nhu cầu và công ích xã hội. Đó là ý kiến của mấy triết gia Anh : Stuart Mill, H. Spencer, Bentham. Họ dựa trên nguyên lý : cái gì ích lợi đều tốt. Sở dĩ con người vui lòng hy sinh quyền lợi cho nhau là cố ý bảo vệ trật tự an ninh và xã hội, dù có phải mất một tự do. Công thức họ nêu ra : « Đừng làm cho kẻ khác những cái bạn không muốn kẻ khác làm cho bạn »,

Thuyết của Rousseau đặt xã hội trên công ước cũng bị liệt vào nhóm thực dụng. Xã hội được cấu tạo do lời cam kết tự do, có suy nghĩ của các công dân trao đổi với nhau, quyền lợi không phải là

một kế ước đơn sơ : công ước xã hội chỉ đề bảo đảm cho các quyền con người rút từ bản tính do lý trí điều khiển.

Durkheim còn vượt cả thuyết thực dụng, coi xã hội là ý thức đoàn thể có ngoài cá nhân, có sức truyền khiến cá nhân, vì thế, xã hội là nền tảng của quyền lợi. Xã hội là nguồn đạo đức, là trụ sở các giá trị, là phát ngôn viên cho lý tưởng cao thượng công ích đoàn thể.

2.— Phê bình. Tuy ích lợi công cộng nhiều có giá trị nhưng chưa đủ thỏa mãn nhà đạo đức. *Nếu cái hợp pháp chưa phải luôn luôn là đạo đức thì cái lợi ích của đoàn thể cũng chưa dĩ nhiên là điều thiện buộc ta phải làm.* Ta không thể giản lược quyền vào ích lợi đoàn thể. Làm thế, là hạ giá nó xuống. Nó hợp với những đòi hỏi sâu xa như các đòi hỏi của công lý. Chính vì tôn trọng công lý mà ta thỏa mãn được những yêu sách của công ích. Nếu nguyên do của quyền là ích lợi, thì đứng trước những ích lợi khác nhau và tương phản nhau thì phải làm sao ? dùng vũ lực hay lại phải tìm một nguyên tắc khác một nguyên tắc vụ lợi !

C.— THUYẾT NHÂN VỊ (LÝ TƯỞNG) QUYỀN TỰ NHIÊN.

1. — Trình bày : Khi nói về nhiệm vụ, chúng ta đã phân biệt, trong bản thể nhân loại có *tự nhiên tính hạ cấp* do bản năng thú tính điều khiển, và *tự nhiên tính cao thượng* do lý trí và khuynh hướng lý tưởng cai trị. Khi đề cập đến luật lý tưởng, phải hiểu theo nghĩa cao thượng theo lý tưởng công bình và nhân vị. *Quyền tự nhiên là nền móng của quyền lợi do luật nhân định, tức nhân quyền.* Là người, tôi có quyền sống đúng người, quyền thi hành bổn phận, quyền sống đúng thân phận của tôi. Đây là nguồn gốc chính của mọi quyền khác.

Thuyết nhân vị, tuy có tính cách siêu hình, nhưng rất thực tế và bằng bạc ở tất cả những tác giả chịu ảnh hưởng thuyết nhân bản từ các luật gia như Grotius và Montesquieu, các triết gia như Kant, Rousseau, đến các chính trị gia như những nhà lập pháp hồi 1789. Đây là đoạn mở đầu *Bản Tuyên Ngôn Nhân và Dân Quyền*. « *Những đại diện dân tộc Pháp họp thành Quốc Gia đại nghị, xét rằng sự không biết, sự quên sót các nhân quyền là nguyên nhân duy nhất gây*

ra cái tai ương công cộng và sự thối nát của các chính phủ, nên đã đồng thanh long trọng trình bày bản tuyên ngôn, về những quyền tự nhiên, thiêng liêng và bất khả nhượng ».

Bản Quốc Tể Tuyên ngôn Nhân quyền được đại hội LHQ họp tại Paris phê chuẩn năm 1948 theo những nguyên tắc sau đây: «*Công nhận nhân phẩm đặc biệt của tất cả phần tử trong đại gia đình nhân loại, công nhận các quyền bình đẳng và bất khả nhượng là nền tảng của tự do, công lý và an ninh trong thế giới*».

Thật là hiển nhiên, tất cả đều quy tụ trên sự tôn trọng nhân vị. Nguyên lý của thuyết nhân bản vừa hợp lý vừa có tính cách tôn giáo. Các nhà lập pháp Huê Kỳ năm 1776, trong bản Tuyên ngôn Độc lập đã nêu cao: «*Tất cả mọi người đều bình đẳng; mọi người đều được Thượng Đế cho những quyền lợi bất khả xâm phạm*».

2.— Phê bình : *Tại sao quyền tự nhiên trải qua các thời đại không xuất hiện như nhau? Vì sống liền bản tính nhân loại, những quyền do luật tự nhiên đó vẫn luôn luôn có đặc tính lý tưởng. Nếu thắc mắc, thì cũng chỉ thắc mắc tại sao từ xưa đến nay nhiệm vụ không được tuân theo triệt để mấy. Vì một luật đảm bảo quyền lợi tự nhiên tuy có sẵn trong lương tâm, với tính cách muôn thuở và tuyệt đối, ngoài thời gian; nhưng khi xuất hiện thời một phần nào, phải theo điều kiện của thời gian và tương đối, vì thế có thể hoàn thiện mãi lên. Những quyền lợi do pháp luật nhân định chỉ mô phỏng hay thực hiện vài khía cạnh của những quyền lợi ghi trong bộ luật muôn thuở nằm sẵn tận đáy tâm hồn nhân loại. Ta khám phá ra chúng dần dần, như khám phá những ngôi sao trên bầu trời.*

Thuyết này xây trên sự tôn trọng nhân cách. Cơ quan Văn hoá Quốc tế (UNESCO) với nhiệm vụ phổ biến Quốc tế Nhân quyền, có tuyên bố: «*Tinh liên đới giữa các tâm hồn không có ý nghĩa gì, nếu không đặt nền móng trên sự tôn trọng nhân vị, không phân chủng tộc, màu da, nam nữ, tôn giáo và ngôn ngữ, bất cứ ở đâu, bất cứ trình độ nào*».

Vì thế, thuyết này tuy là duy linh, nhưng không mơ hồ, mà rất thực tế vì có ghi rõ các quyền lợi và nhiệm vụ.

Người ta thường tranh luận về bản danh sách các quyền thiêng liêng và bất khả xâm phạm như trên. Các nhà lập pháp năm 1789, đã kể rõ

một số: *Hạnh phúc* (tự do thì hành các tài năng thể xác và tinh thần) *tự do, bình đẳng, trước pháp luật, an ninh, chống khủng bố, chống bóc lột, quyền tư sản*. Vì có sự tranh chấp giữa thuyết Tự do và Cộng sản, nên Bản Quốc Tế Nhân quyền phải xác nhận lại quyền lợi chiếm hữu tư sản: «*Hết mọi người, dù sống một mình hay thành xã hội đều có quyền tư sản*».

Thuyết này có ưu điểm nói liền lý tưởng và thực tế, nối quyền tự nhiên với quyền nhân định. Pascal viết: «*Công lý được tuân theo thì đúng lắm, sức mạnh được người tuân theo là cần thiết. Công lý thiếu sức mạnh sẽ bị phản kháng vì vẫn còn nhiều ác nhân: sức mạnh thiếu công lý sẽ bị tố cáo. Cần dung hoà công lý với sức mạnh; muốn thế phải làm cho sức mạnh trở nên công bằng*».

★

I. — ĐỀ THI.

1.— Người ta có thể đặt nền tảng quyền lợi trên công ích xã hội không?

(Caen, 1946)

2.— Tương quan giữa quyền lợi và sức mạnh.

(Dijon, 1946. Lille, 1952)

3.— Ta có quyền bắt người khác tôn trọng quyền lợi của mình không?

4.— Bản chất và nền tảng của quyền lợi.

5.— Tương quan giữa bổn phận và quyền lợi.

6.— Quyền có phải là hậu quả của sức mạnh không?

(Ban A, khoá 1, 1965)

II. — CÂU HỎI GIÁO KHOA.

1.— Quyền lợi là gì, và có mấy thứ ?

2.— Bổn phận và quyền lợi khác nhau thế nào?

3.— Bổn phận và quyền lợi liên kết với nhau thế nào?

4.— Có xung đột giữa quyền lợi và bổn phận không?

5.— Quyền có đặt nền trên sức mạnh không?

6.— Quyền có đặt nền trên ích lợi và xã hội được không?

7.— Quyền đặt nền trên nhân vị như thế nào?

TRÁCH-NHIỆM

- *Đại cương về trách nhiệm*
 - o *Định nghĩa và phân loại.*
 - o *Điều kiện và trách nhiệm.*

- *Trách nhiệm tăng giảm thế nào ?*
 - o *Về phía tự do.*
 - o *Về phía ý thức.*

- *Bản chất và giá trị trách nhiệm.*
 - o *Thuyết Sinh lý.*
 - o *Thuyết Xã hội.*
 - o *Thuyết Nhân vị.*
 - o *Giá trị trách nhiệm.*



I. — ĐẠI CƯƠNG VỀ TRÁCH NHIỆM

A. — ĐỊNH-NGHĨA VÀ PHÂN-LOẠI

1. — **Định nghĩa trách-nhiệm** Trách nhiệm cũng là một ý niệm nòng cốt trong Đạo-đức-học, là hệ luận của nhiệm vụ. Lương tâm cũng trực tiếp biết được ý nghĩa của trách nhiệm. Là người, ai cũng cảm thấy mình có trách nhiệm và không thể tìm có gì để trốn thoát. Vậy trách nhiệm là gì ? Trách nhiệm là : *Bó buộc trả lời về các hành vi của mình, nghĩa là nhận và chịu mọi hậu quả của hành vi.*

2. — **Phân-loại trách-nhiệm.** Ta thường phân ra trách nhiệm bên ngoài và trách nhiệm bên trong.

a) *Trách nhiệm bên trong.* Trách nhiệm bên trong là : *Trạng thái của một người có ý thức về những hành vi mình đã tự do, và phải ghanh toán trước tiên với chính lương tâm mình.*

Dưới hình thức trách nhiệm bên trong, chủ thể cảm thấy mình hoàn toàn tham gia vào hành vi từ đầu đến cuối. Jankélévitch nhận xét đúng rằng, trách nhiệm không những có *sau khi làm việc*, mà còn có cả *trước khi làm việc*, miễn là có ý định rồi. Đàng khác, trách nhiệm bên trong còn quy định cả trách nhiệm bên ngoài nữa. Vì chúng ta không thể nhận, và không thể chịu những ràng buộc xã hội bên ngoài, nếu thực sự ta chưa có ý niệm bên trong về trách nhiệm.

b) *Trách nhiệm bên ngoài hay xã hội.* Dưới khía cạnh khách quan và xã hội, trách nhiệm là *bổ buộc trả lời về các hành vi của mình trước người khác và xã hội* : tùy theo các luật xã hội có nhiều thứ :

Tán mãn, khế ước, dân sự, hình sự.

Trách nhiệm tán mãn : tức là dư luận bên ngoài đối với các hành vi của ta không do một quyền lực xã hội nhất định.

Trách nhiệm khế ước : do những lời ký kết giữa ta và các cơ quan công tư. Ta cả trách nhiệm phải tuân theo các khoản trong khế ước, miễn là khế ước có *tính cách đạo đức*. Sở dĩ nêu điều kiện đạo đức ấy ra vì không phải cái gì có tính cách xã hội là bắt buộc; khế ước chỉ bổ buộc khi nào ngoài các hình thức hợp pháp nó còn xứng hợp với những nhu yếu căn bản của đạo đức.

Trách nhiệm dân sự : bắt phải bồi thường lại những thiệt hại mình làm cho người khác theo điều kiện ghi trong luật pháp; ví dụ bồi thường *tai nạn*. Nhiều trường hợp không có tội, như làm vì *vô ý hoàn toàn*, cũng phải chịu trách nhiệm. Thí dụ một xí nghiệp có trách nhiệm dân sự về các tai nạn nghề nghiệp của các nhân viên trong hãng.

Trách nhiệm hình sự : là tình trạng của người bị pháp luật theo dõi vì đã tự ý phạm pháp ghi trong hình luật, ví dụ *giết người và lường gạt*. Trách nhiệm này có ba bậc : vi cảnh, tiểu hình, đại hình. Ở đây trách nhiệm không những phải *bồi thường* mà còn phải *đền tội* bằng cách chịu một hình phạt ghi trong luật. Như thế, ý niệm

tội xuất hiện và mang theo một khía cạnh chủ quan của trách nhiệm, chính khía cạnh này mới được thực sự thuộc phạm vi đạo đức.

B - ĐIỀU KIỆN CỦA TRÁCH NHIỆM

1. - **Những điều kiện bản thân của trách nhiệm** *Sự thiêng liêng của bản tính nhân loại*. Nếu coi người như loài vật và vật chất, thì trách nhiệm hết ý nghĩa, có khi lại thành cái gì kỳ cục. Vật chất và loài vật không có trách nhiệm.

Tự do : Sở dĩ con người phải nhận và đòi lấy trách nhiệm, vì họ đóng vai chủ động chứ không hoàn toàn bị chi phối do nguyên lý tất định. Khi học về nhiệm vụ, ta đã thấy con người cần *tự do* không những tự do tiêu cực, mà cả tự do tích cực, tự do quyết định lựa chọn khiến con người hãnh diện ôm lấy nhiệm vụ, chứ không hèn hạ khom lưng dưới ách nhiệm vụ.

Ý-thức: Người ta thường nói, muốn có trách nhiệm phải có ý thức về hành vi của mình : *Ý thức tâm lý*, vì thiếu nó, ta không có trách nhiệm gì cả ? Nói rõ hơn muốn có trách nhiệm ta phải biết rõ việc mình phải làm. *Ý thức đạo đức* càng cần hơn, vì nhờ đó ta phán đoán thiện ác, nên làm hay không được làm, khám phá cả ý nghĩa có giá trị phải tôn trọng.

Khả-năng, khiến ta có thể nhận trách nhiệm trên phương diện nghề nghiệp và cá nhân. Le Senne nói : « Chúng ta không thể nhận quá nhiều trách nhiệm cũng như không thể nhận quá ít. Phải tùy theo sứ mệnh đề lựa chọn lấy những bó buộc cho mình ». Không ai bó buộc và chịu trách nhiệm về những cái không làm nổi. (Ad impossibile, nemo tenetur).

2. - **Những điều kiện siêu hình của trách nhiệm** *Quyền bình siêu việt*. Chúng ta có thể và phải thanh toán về hành vi và ý muốn của mình. Nhưng người ta hay quên rằng, nếu có trách nhiệm, thì phải trách nhiệm nhân danh một *quyền bình nào* và về cái gì. Quyền bình ấy ở đâu ? *Lý trí xã hội, Thượng Đế* ? Đề trả lời, các triết gia hay đưa ra ý kiến độc đáo, chỉ nhận một trong ba. Các nhà đạo đức hữu thần thì rộng rãi hơn, tuy nhận tất cả nhưng lại đặt tầm quan trọng khác nhau.

Thượng-Đế là quyền bính tối cao rồi mới đến lý trí hay xã hội. Vấn đề này đã được đặt ra, khi bàn về nhiệm vụ. *Nếu không có Thượng-Đế* thì lấy ai để chứng minh cho trách nhiệm của con người? Ai khiến nó không thể khước từ (irrécusable), không thể truất bãi (irrévocable) được? Ai là quan tòa tối cao, vừa có thể đặt nền tảng vừa đo lường trách nhiệm để bắt người ta phải thanh toán.

Chủ thể đơn nhất. Le Senne viết : « Nếu cái tôi có thể chia ra nhiều phần khác nhau, thì phần nào đấy sẽ không phải chịu trách nhiệm về hành vi do các phần khác nhau làm ». Thỉnh thoảng người ta cũng gặp một phạm nhân thuộc loại ly tán bản ngã. Phạm nhân kia bị buộc tội, nhưng tội ấy do toàn thân họ phạm hay chỉ do một bản ngã nào khác trong người họ. Khoa Tâm phân học của Freud (psychanalyse) nêu ra những cái ấy (le ça), *siêu ngã* (le sur moi), những *khu ẩn ức và tiềm thức* trong con người, và nhấn mạnh đến nhiều cái phức tạp trong bản ngã, nhưng chưa dám kết luận có thể chia con người làm nhiều phần khác nhau. Vì thế, gạt bỏ ác ý ra một bên, ta phải nhận cái đơn nhất của chủ thể giữa những khía cạnh khác nhau của chủ thể đó.

Chủ thể liên tục. Vấn đề được đặt ra là : qua thời gian, cái « tôi » đây có thay đổi gì không ? » Le Senne viết : « Cái vẫn y nguyên qua thời gian chăng ? » Nó cần phải y nguyên để chịu trách nhiệm về những việc đã làm trong quá khứ chăng ? » ? Tội nhân có thể kêu bị phạt oan về những tội đời xưa. Nhưng nguyên một việc anh ta quyết mình đã thay đổi, thì đã đủ chứng tỏ rằng trải qua cái thay đổi bên ngoài, anh ta vẫn có cái gì vĩnh cửu trong người anh ».

II. — TRÁCH NHIỆM TẶNG GIẢM THỂ NÀO ?

A. — TẶNG GIẢM VỀ PHÍA TỰ DO : CƯỜNG BÁCH

Trên kia ta thấy tự do là điều kiện cần của nhiệm vụ, nếu tự do bị hạn chế phần nào, thì trách nhiệm cũng giảm chừng ấy. Dưới đây, ta sẽ xét trong trường hợp nào sự cưỡng bách giảm trách nhiệm.

1. — **Cưỡng bách bên ngoài (xã-hội)** Nó ảnh hưởng bằng những hình thức *nạt nộ, khủng bố, độc tài, áp lực* của hoàn cảnh. Tuy có thực, nhưng cưỡng bách ấy

có thể lướt thăng được, tùy theo trình độ can đảm và chí khí của ta. *Người anh hùng có thể* luôn luôn tự do về trách nhiệm, trong khi người yếu bóng vía đã bị dẫu hàng lâu rồi. Người ta vẫn nói không ai buộc làm cái không có thể. Tuy nhiên, đạo đức văn truyền ta phải tuân theo nhiệm vụ, bất chấp các trở ngại. Mặc dầu có phải hy sinh mạng sống, ta cũng phải hy sinh và thà chết hơn là *mất lẽ sống*.

2 — Có thứ cưỡng bách tự nhiên (sinh lý). Đó là sự cưỡng bách của thân xác với những nhu cầu cần thiết, những *bệnh tật* đè nặng trên ta do di truyền : tòa án thường lưu ý những yếu tố sinh lý trong khi quyết định tội trạng của bị cáo. *Đem phạm nhân đi giáo dưỡng* là coi xem sức mạnh tinh thần của họ thế nào ? Nếu bị cáo là người mất trí thời thường không bị kết án. Trái lại, trong trường hợp ở giữa tình trạng bệnh hoạn và bình thường, tòa vẫn tuyên án tùy theo tội trạng.

Tuy sự diên đại là một cưỡng bách không chống lại nổi, nhưng trừ trường hợp đặc biệt, nó vẫn không tước hết trách nhiệm...

3 — Có thứ cưỡng bách bên trong (đam mê). Nó là sức bạo tàn vô hình lăm le hành hạ ta, khiến ta thành thụ động, chứ không còn giữ vai chủ động nữa. *Cái tôi* bị tước mất tự do, chịu đè dưới áp lực của *đam mê*, bị lôi kéo làm những việc không cưỡng lại được đến nỗi khó dò cả trách nhiệm lại cho nó. Chỉ nghe câu định nghĩa đủ thấy sức mạnh ghê gớm của *đam mê*. *Đam mê là khuynh hướng phát triển đặc biệt, nổi bật hẳn lên, đè nén ý chí và làm mờ quang lý trí*. Sức mạnh ghê gớm của nó gây nên một số mệnh mù quáng.

B — TĂNG GIẢM VỀ PHÍA Ý THỨC.

Nhận thức cần cho trách nhiệm cũng như tự do, vì thế bao giờ thiếu nhận thức thì cũng đồng thời giảm trách nhiệm. Sự tăng hay giảm đó tùy ở sở trường thuộc phạm vi nghề nghiệp và tùy ở mức độ sáng suốt. Dầu sao có rất nhiều khó khăn trong việc phân biệt thiện, ác, tốt, xấu.

1- Nhiều thiện chí nhưng lại thiếu sống suốt. Ta chịu trách nhiệm ít hay nhiều, tùy lúc hành động có biết rõ, có chủ ý hay không. Có nhiều trường hợp, ta tưởng đã làm việc rất tốt hoặc có ý hướng ngay thẳng và trong sáng, nhưng khi đem ra thực hành thì hậu quả không được tốt đẹp. Như thế ta có trách nhiệm chăng? Cố nhiên, ta không thể dự đoán tất cả những hậu quả của từng hành vi và nhiều hậu quả thoát cả sự kiểm soát của ta. Nhất là đối với những người nắm vận mệnh quốc gia, nhiều khi không thể đo lường trước được tất cả những hậu quả của các quyết định của mình. Hơn nữa, ta có thể sai lầm rất ngay tình.

Giải pháp hay nhất là cố gắng *nhận xét* cho đúng hết sức, đừng thỏa mãn với những ý kiến có sẵn về điều thiện. Đến đây, ta thấy ý kiến của Descartes rất hay : « phải *nhận xét* cho thật đúng thì mới *trông làm đúng được* ». Vì thế, nhân đức là dùng ý chí sắt đá quyết thi hành những gì ta *nhận xét* là *tốt nhất* và cố đem hết sức mình ra để *nhận xét* cho đúng.

2.- Bị khuynh hướng và tập quán chi phối. Platon chủ trương *không ai tự ý làm bậy*. Nói như thế, tức là bảo trong bản tính ta có sẵn khuynh hướng về điều thiện, nó sẽ nổi bật hẳn lên, khi ta ý thức được nó.

Điều ác, là tại thiếu ánh sáng của lý trí, nên không phân biệt được chân lý, khiến cho ý chí lầm lạc mê những giá trị giả. Vậy, ta phải phân biệt trong kho khuynh hướng, những cái đáng theo, những cái cần dẹp bỏ. Trách nhiệm của ta chính là ở chỗ đó. Những ai tự ý chọn khuynh hướng xấu không thể thoát được trách nhiệm

III. — BẢN CHẤT VÀ GIÁ TRỊ CỦA TRÁCH NHIỆM.

A. — BẢN CHẤT CỦA TRÁCH NHIỆM.

Những phân tích trên đã hé cho ta thấy bản chất của trách nhiệm, chỉ cần trở lại sơ qua đề tìm xem nó cấu kết chặt chẽ thế nào với một trong 3 khía cạnh của con người : *khía cạnh sinh lý*, *khía cạnh xã hội*, *khía cạnh nhân vị*.

1. — Thuyết sinh lý và trách nhiệm *Trình bày* : Có những điều kiện sinh lý trong nhiệm vụ là hiển nhiên rồi, nhưng có người muốn đi xa, coi *sinh lý* như là một *số mệnh* quyết định tuyệt đối trong các hành vi nhân tính. Nhà hình pháp học người Ý Lombroso cho rằng, trong *con người có sẵn một điều kiện sinh lý thế nào cũng đưa tới chỗ phạm tội*. Vì thế, có những *tội nhân bẩm sinh*, có những người sinh ra chắc sẽ phạm tội *do cơ cấu sinh lý của họ, hoặc do di truyền*. Tội đã in vết sâu vào con người họ chỉ việc tinh ý là tìm được dấu vết ấy. Ngoài ra, trong hạng này, còn có những người mắc bệnh thần kinh hay tâm lý.

Phê bình : Cố nhiên không thể bỏ qua các yếu tố sinh lý trong bản tính con người, vì chúng ảnh hưởng rất nhiều đến các hành vi. Hình luật thường liệt những người ấy vào hạng bệnh hoạn. Nếu bệnh nặng và rõ quá, tòa sẽ coi như vô trách nhiệm. Tuy luận đề của Lombroso trên kia có nhiều điểm đáng chú ý, nhưng rất khó ấn định bệnh tình đến mức nào mới dè nặng trên quyết định và hành vi của ta.

Quan niệm sinh lý trước mắt của con người đặc tính và lý trí tự do. Nó biến thành con vật hoàn toàn bị chi phối do luật *tất định*. Nó *hàm súc một nền siêu hình riêng biệt* giống như *thuyết phụ tượng* cho rằng lý trí chỉ là hiện tượng phụ, là sản phẩm của bộ não, không có giá trị gì trong việc điều khiển đời sống nhân loại. Nó *phản cá kinh nghiệm*, vì những nhà duy vật khét tiếng nhất cũng phải nhận ý thức chiếm địa vị trọng yếu trong đời sống nhân loại. Nếu không có tự do và ý thức thì làm gì có hình luật. Vì thế thuyết sinh lý phản lại thực tại coi thường khía cạnh thực tế của nhân loại là : *tinh thần và tự do*.

2. — Thuyết xã hội *Trình bày* : Tuy có trách nhiệm khách quan và **về trách nhiệm**. xã hội nhưng nếu đầy mạnh vấn đề người ta sẽ bảo trách nhiệm là hiện tượng xã hội. Nghĩa là ta sẽ không có trách nhiệm, nếu thiếu đời sống tập thể với những đòi hỏi, bó buộc và quyền lợi của nó. *Chúng ta có trách nhiệm vì là phần tử của xã hội hơn là lý do cá nhân hay nội tâm*. Nhiều nhà xã hội học như Fauconnet tin rằng có thể đem bằng cứ *xã hội cổ xưa hay xã hội man rợ ngày nay* làm chứng cho vấn đề. Họ coi trách nhiệm là

cái gì *khách quan có tính cách đoàn thể*. Tội lỗi là một xúc phạm tới đoàn thể, phải được gột rửa bằng hình phạt do đoàn thể định, họ không cần phải cá nhân hóa tội lỗi, không cần phải ấn định ai phạm tội. Cả một xã hội hay gia tộc bị đền tội. *Luật oan đương* (bouc émissaire) của người xưa là một ví dụ. Theo thuyết xã hội thì ban đầu, trách nhiệm có tính cách tập thể, sau mới được cá nhân hóa, rồi nội tâm hóa.

Phê bình : Ngày nay, tìm cách giải thích tâm lý xã hội thời cổ, nhiều nhà xã hội học thấy rõ sự sai lầm trong cách cắt nghĩa của nhóm xã hội. Hình phạt tập thể chỉ có dụng ý nêu gương cho người khác ghét tội lỗi, dầu họ cũng tin rằng không bao giờ trách nhiệm hoàn toàn tập trung vồn vẹn vào một cá nhân. Tuy trách nhiệm có những hình thức và điều kiện xã hội, nhưng không phải nguồn gốc nó là xã hội. *Vì nếu không ý thức được nhiệm vụ ngay từ trong bản tính nhân loại*, nghĩa là từ cái gì có trước xã hội, thì nhiệm vụ làm gì nội tâm hóa và cá nhân hóa như thế, trong các xã hội văn minh được? Đàng khác, nếu xã hội làm cho loài người thêm nhiệm vụ, chính vì loài người đã cảm thấy có nhiệm vụ, ngay từ trong mình, vì họ vui nhận nhiệm vụ bên ngoài với ý thức và tự do.

3.— Thuyết nhân vị *Trình bày* : Trách nhiệm là một đặc tính nền tảng của bản tính nhân loại. *Nó thuộc về bản thể của con người cũng như ý thức và tự do. Là người nên có trách nhiệm.* Loại trách nhiệm xã hội hay tập thể chỉ là phần chiểu trách nhiệm siêu hình : ví dụ, *ý niệm liên đới xã hội là áp dụng nguyên tắc loài người cùng chung một bản tính, một vận mệnh.* Nói khác đi, đoàn thể là hình ảnh và thân xác của đoàn thể thiêng liêng, liên kết các chủ thể cùng các nhân vị lại thành một khối. Cho nên trách nhiệm cá nhân xuất hiện chính lúc mỗi người ý thức được hoàn cảnh siêu hình căn bản này.

Phê bình : Thuyết nhân vị thường được coi là *duy tâm*, vì thiếu nền tảng thực nghiệm. Nhưng trái lại, gọi là *duy thực* (réaliste) thì đúng hơn. Ngoài những đặc tính cá nhân và xã hội ra, nó còn coi trách nhiệm như một đặc tính của con người có nhân vị, một đặc tính vừa tự nhiên vừa bất khả nhượng, không thể bị vật chất hóa.

Có khi người ta bảo thuyết này *phản kinh nghiệm*, vì con người chỉ chịu trách nhiệm về những cái cam kết trực tiếp. Làm sao có thể chịu về cả toàn thể nhân loại, cả trong thời gian và không gian? Vì còn rất nhiều cái không tùy thuộc ở ta. Đúng thế, nhưng phải nói ngay rằng không nên hiểu quan niệm siêu hình theo nghĩa xã hội duy nghiệm hoàn toàn. Tuy có nhiều người không biết và không phải trả lời về những vấn đề ngoài phạm vi họ, nhưng thuyết nhân vị chỉ có ý nói, chúng ta chịu trách nhiệm về mình và về người khác nhân danh nhân vị, chúng ta chịu trách nhiệm trước bản thể chung mà mỗi người đang mang trong mình, hay trước tác giả của bản thể ấy. Tôi phải trả lời về cách tôi đối xử với bản tính nhân loại của tôi cũng như của người khác. Như thế thuyết nhân vị gột rửa được hết những lối cắt nghĩa có vẻ thô sơ, và vì thế nó xứng đáng là thuyết rất thâm thúy.

B.— GIÁ TRỊ CỦA TRÁCH NHIỆM.

Cho đến đây, ta đã thấy rõ tầm quan trọng của trách nhiệm, nhưng nó còn nêu ra nhiều vấn đề cần khảo xét, vì chúng liên quan tới hạnh phúc và đau khổ của đời sống, nhất là vấn đề: trách nhiệm là nguồn lo âu hay là nguồn hiên ngang.

1.— **Trách nhiệm với lo âu** Nhận trách nhiệm là mang một gánh nặng, trách nhiệm càng to gánh càng nặng. Sartre nói theo Kierkegaard, mỗi khi nghĩ đến trách nhiệm là nghĩ đến lo âu, chỉ trừ khi người ta tự ý che lấp áy náy đi. Ta áy náy vì bị tha nhân nhìn chòng chọc để bắt bẻ những việc ta làm (*L'enfer c'est les autres*).

Kafka còn đi mạnh hơn nữa khi mô tả những khía cạnh bi quan của trách nhiệm. Ông cho rằng con người chỉ nghĩ đến thân phận mình đã đủ thấy toàn thân là tội lỗi, sống đề chờ đợi những lo âu đè lên trên như chờ kết quả một vụ án liên miên không bao giờ chấm dứt; trong vụ án này, con người là bị cáo được triển hạn đề kết tội. Họ có tội tình gì? Chỉ có tội là *đã bị sinh ra đời* và tách ra khỏi Đấng tuyệt đối. Theo Kierkegaard và Caldron, thì tội lớn nhất của loài người là *tội đã sinh ra và còn sống*.

2. — Trách nhiệm với Theo kinh nghiệm, thì ý thức được trách
hiên ngang của nhiệm có thể làm nảy sinh một tình cảm
con người. hiên ngang và vui thích, vì được trả lễ về
 những hành vi mình nhận làm và chính
 mình làm tác giả. Saint Exupéry nói: « *Người nào chỉ giữ chân tùy
 phái trong nhà là người chiến bại, người nào ôm ấp trong lòng một tòa nhà
 để xây, thì chính là người chiến thắng* ». Trách nhiệm là một trong những
 điều kiện cần, làm cho nhân vị này nở đầy đủ, về phương diện tâm
 lý và xã hội. Không có trách nhiệm, con người sẽ tự thấy mình bị giảm
 bớt, bị bỏ rơi vô ích. Trái lại, với trách nhiệm, con người phát huy
 được cả lý trí, ý chí và tình cảm. Tóm lại, với trách nhiệm họ thực
 hiện được nhân vị họ, họ ghi dấu vết tự do vào chính công việc
 mà họ là tác giả.



1. — ĐỀ LUẬN.

1. — Trách nhiệm có giới hạn không?
(Lille, 1947)
2. — Điều kiện và giới hạn của trách nhiệm đạo đức.
(Toulouse, 1946)
3. — Giá trị của ý thức về trách nhiệm trong đời sống đạo đức.
(Strasbourg, 1947)
4. — Bình luận câu nói sau đây của St. Exupéry : « Là người
 tức là nhận trách nhiệm, là cảm thấy như chính mình đã
 góp viên đá để xây tòa nhà thế giới ».
5. — Chừng nào ta có trách nhiệm về hành vi, ý tưởng của ta
 và về những hành vi của người khác.
6. — Về mặt đạo đức chúng ta chỉ có trách nhiệm về hành vi
 hay còn trách nhiệm về tư tưởng nữa.
(Tủ Tài V. N. ban A, B 1959)
7. — So sánh trách nhiệm pháp lý với trách nhiệm đạo đức.
(Bordeaux, 1952)

- 8.— Phân tích trách nhiệm. Hãy nói về địa vị và tầm quan trọng của nó trong hoạt động xã hội và hoạt động đạo đức bản thân.
(*France Outre-mer, 1953*)
- 9.— Bình luận tư tưởng của Descartes : « Chỉ cần nhận xét đúng là làm đúng ».
- 10.— Xét đoán về người, nên căn cứ vào khả năng hay vào ý hướng hành vi của họ.
- 11.— Trách nhiệm cá nhân nặng hơn hay nhẹ hơn trách nhiệm đoàn thể ? Chứng minh.
(*V.N. Ban B, khóa 2, 1961*)

II.— CÂU HỎI GIÁO KHOA.

- 1.— Định nghĩa : Trách nhiệm ?
(*Ban B, khóa 1, 64*)
- 2.— Nêu rõ những điều kiện của trách nhiệm, và nói rõ hai điều kiện quan trọng nhất.
- 3.— Về mặt tự do, trách nhiệm tăng giảm thế nào ?
- 4.— Về mặt ý thức, trách nhiệm tăng giảm thế nào ?
- 5.— Thuyết sinh lý nghĩ thế nào về bản chất của trách nhiệm ?
- 6.— Anh nghĩ thế nào về thuyết xã hội, về bản chất trách nhiệm ?
- 7.— Thuyết nhân vị về bản chất trách nhiệm.
- 8.— Trách nhiệm là nguồn lo âu hay là nguồn hiên ngang cho con người ?
- 9.— Kể những điều kiện tâm lý của trách nhiệm.
(*Ban CD, khóa 1, 1963*)
- 10.— Trách nhiệm đạo đức tùy thuộc những điều kiện nào ?
(*Ban A, khóa 1, 1963*)
- 11.— Thề chất của hành vi đạo đức.
(*Ban B, khóa 2, 1963*)
- 12.— Những điều kiện của hành động đạo đức.
(*Ban CD, khóa 2, 1963*)

- * Công bình.
 - o Định nghĩa công bình,
 - o Công bình và bình đẳng,
 - o Mấy nhiệm vụ chính của công bình.
- ** Bác ái.
 - o Định nghĩa bác ái,
 - o Bác ái và tình liên đới,
 - o Nhiệm vụ Bác ái,
 - o Địa vị của Bác ái
- ** Công bình và bác ái.
 - o Công bình và Bác ái khác nhau,
 - o Công bình và bác ái bổ túc và giúp nhau.



I. — CÔNG BÌNH

A. — ĐỊNH NGHĨA.

Theo nghĩa thường, công bình là trả cho người khác những cái thuộc quyền của họ — Công bình là tôn trọng quyền lợi của người khác. Công thức tiêu cực của công bình là : « Đừng làm cho người khác những cái anh không muốn người khác làm cho anh ». Ngoài ra, công bình còn có nhiều nghĩa tùy phạm vi.

I. — Phạm-vi pháp-lý Công bình là sống hợp với quyền lợi do luật thừa nhận. Nhưng trên thực tế, áp dụng đúng luật sẽ có thể gây đau khổ cho nhiều người khác, ví dụ : việc

đuổi đất, đuổi nhà trong các đô thị. Người La-mã xưa có câu: *Summum jus, Summa injuria*, luật càng cao, càng nhiều đau khổ. Aristote gọi công bình pháp lý là *kỷ luật sắt*, vì nó không lưu ý đến những hoàn cảnh khác nhau của từng người. Vì thế người ta cố tìm cách bù lấp khuyết điểm kỷ luật sắt bằng một *kỷ luật chì* bằng cách lưu ý đến hoàn cảnh khác nhau của từng người. Đó là *công minh (équité)*. Công minh là *tình cảm tự nhiên*, nhờ đó ta dễ phân biệt điều công bình và điều bất công: là tập quán lái đời mình sống hợp với tình cảm đó, đề bù đắp những bất công của nền công lý pháp định. Biết nhượng bộ trong sự đòi quyền lợi, đề tôn trọng nhân vị nơi người khác.

Ví dụ: bị tai nạn nhẹ về ô-tô, tôi có quyền pháp định được bồi thường, nhưng nếu tôi biết xe kia không bảo hiểm, đang khác tôi bị hại qua loa thôi, thì đức công minh sẽ bảo tôi đừng lợi dụng quyền bồi thường.

2.— Phạm-vi kinh tế. Công bình và tôn trọng tài sản của người khác. Trộm cướp, nói xấu là bất công vì nó làm hại tài sản hoặc danh giá của người ta; thí sinh đỗ vì gian lận trong kỳ thi tuyển lựa 50 thư ký, cũng phạm tội bất công, vì ăn cướp mất chỗ của người khác.

3.— Phạm-vi đạo-đức. Công bình là trung thành với những *bổn phận đối với nhân vị* của ta và của người khác. Người công bình sẽ phải làm hết mọi cái phải làm, bất cứ đối với Thượng Đế, với tha nhân hay mình. Ta không có nhiệm vụ công bình với loài vật, nhưng có nhiệm vụ với loài người, vì công bình đòi một chủ thể có quyền lợi và nhiệm vụ tức chủ thể có lý trí và tự do mà ta thường gọi là *nhân vị*.

B.— CÔNG BÌNH VÀ BÌNH ĐẲNG.

1.— Công bình đòi có bình đẳng. Mọi tương quan giữa công bình và bình đẳng (bằng nhau) xuất hiện khác nhau dưới nhiều hình thức: công bình xã hội (*Justice sociale*) công bình phân phối và công bình giao hoán.

Công bình giao hoán dạy rằng, trong khi đòi chác, cần có bình

C. — MẤY NHIỆM VỤ CHÍNH CỦA CÔNG BÌNH.

1. — **Tôn trọng tài sản người khác.** Trên kia đã nói danh từ công bình gọi ra những quyền thực tế, như tài sản, vật chất; nhưng chỉ công bình tiêu cực, nghĩa là không trộm cướp, chưa đủ: những ai có hành vi bất công, làm thiệt quyền lợi người khác, cũng phạm lỗi công bình.

2. — **Tôn trọng nhân vị.** Phạm vi nhân vị rất rộng gồm cả thân xác, tinh thần và tài sản tinh thần do dự luận đem lại. Chúng ta chỉ ngừng lại ở điểm thứ ba. Ta dễ kiểm soát những bất công làm thiệt hại đến tài sản vật chất người khác. Còn thứ tài sản quý hơn tiền bạc, là tiếng tốt, danh dự ta cũng phải lưu ý.

Vu không là bịa truyện để làm mất danh giá người khác. Tội bất công này vừa nặng vừa đáng ghét. Nó nặng vì nạn nhân không làm gì đến nỗi thiệt hại như thế; nó đáng ghét, vì những phương tiện ta dùng để làm thiệt hại họ, đều trái với danh dự.

Nói xấu là công bố những hành vi xấu của người khác. Một đôi lúc, nếu nói xấu chỉ cần bảo vệ cho quyền lợi đệ-tam-nhân. Ví dụ: nên báo cho người bạn biết, họ đang bị một người sò khanh đánh lừa; nên báo cho cha mẹ biết, con họ đang kết thân với những bạn nguy hiểm. Chúng ta có quyền và có nhiệm vụ phải làm như thế. Nhưng thường thường ta nói xấu thiên hạ, để làm thỏa mãn tính thích nói, hay để đố tức bực, như thế, ta phạm một hành vi bất công và ta không có trách nhiệm và quyền tuyên truyền cái xấu của người khác.

3. — **Tôn trọng quyền người khác được biết sự thật.** Trong đời sống tập thể, cần lưu ý đến tính thành thật. Nguyên vì được hưởng những tiện ích của tổ chức xã hội, chúng ta đã gián tiếp cam kết phải nói sự thật và đừng nói dối ít nhất là đối với những người có quyền biết sự thật. *Nói dối là lỗi công bình.*

II. — BÁC-ÁI

A. — ĐỊNH-NGHĨA:

Nói chung bác ái là yêu người khác. Nó không tương đương

với quyền của người khác. Ví dụ, ta bỏ thí tiền của cho người khác vì khoan dung, ta hy sinh, ta săn sóc bệnh nhân, vì lòng rộng rãi đối với họ chứ không phải vì họ có quyền đòi hỏi: Bác ái cũng có nhiều nghĩa :

1.—**Theo nghĩa kinh tế.** Bác ái đồng nghĩa với *bổ thí* và đòi phải cho người nghèo một của gì. Khi quyền-tiền giúp đồng bào bị bảo lụt người ta hô hào đề đánh động mỗi từ tâm của người khác. Lúc ấy, thi hành bác ái là móc túi bỏ tiền ra cho nhiều.

2.—**Theo nghĩa tình cảm** Người Hy Lạp, gọi làm phúc bỏ thí bằng từ ngữ *eleêmosunê* : thương hại, thông cảm ; của bỏ thí được coi là dấu hiệu của tình cảm bên trong. Người La Mã coi từ ngữ *Caritas* : chỉ sợi dây nối liên kết cha con, nối công dân La-Mã với tổ quốc La-Mã. Ngày nay, bác ái là *tránh tất cả những gì có thể làm đau phiền người khác và liệu cho họ được hết sức nhiều ích lợi*. Theo nghĩa tình cảm, thì bác ái đối lập với công bình, một đảng là tiếng nói của *tâm hồn*, một đảng chú ý hơn đến nhu yếu *lý trí*. Công thức Bác ái: «Hãy làm cho người khác những cái anh muốn cho người ta làm cho anh».

3.—**Theo nghĩa đạo đức.** *Bác ái là thực muốn sự lành cho người khác.* Sự muốn ấy nếu có thực, thì thường được tỏ ra bằng hành vi.

B.— BÁC ÁI VỚI TÌNH LIÊN-ĐỐI (SOLIDARITÉ)

Thời cách-mạng Pháp, bác ái được thay thế bằng danh từ *huynh đệ* và ngày nay lại được thay thế bằng danh từ *liên đới*. Ta nên tìm hiểu nhiều hơn về từ ngữ « liên đới ».

1.—**Liên- đới có thực.** Theo nguyên ngữ, liên đới dịch danh từ Pháp văn *Solidarité* : chỉ một khối chắc chắn và các phần không rã rời nhau.

Theo nghĩa pháp lý và nguyên thủy, nhiều người bị liên đới bởi thường món nợ, khi tất cả đều bó buộc vào món nợ, mỗi người bị vướng nhiệm vụ phải trả cả món nợ ; nếu một người thanh toán xong, thì các người khác hết nhiệm vụ. Ngày xưa các người trong gia đình hi liên đới chịu phạt như luật tru di tam-tộc, nếu không

tìm ra thủ phạm, một số người vô tội gánh chịu phạt thay.

Theo nghĩa dẫn xuất, liên đới chỉ sự tùy thuộc lẫn nhau, việc xảy đến cho một người, cũng ảnh hưởng sang người khác. Sự tùy thuộc có thể là *đơn phương*: chúng ta tùy ở tổ tiên, tổ tiên không lệ thuộc vào ta; hoặc có thể là *song phương* như học sinh cùng lớp đồng hưởng hay đồng chịu bầu không khí do một người gây ra. Xã hội, nghề nghiệp, quốc gia và quốc tế có rất nhiều cơ hội liên đới giống như vậy.

2. — Liên đới là nguồn nhiệm vụ Vì có trách nhiệm về hành vi, ta không thể nào ngồi nhìn suông mà không chú ý đến hậu quả của nó ảnh hưởng tới những người liên đới với ta. Vì thế, ý thức mỗi liên đới trong xã hội, chính là ý thức một sự kiện, hay một nhiệm vụ.

Nên ghi chú, trong các xã hội nhỏ như gia đình, một đội túc cầu thì tình liên đới rất dễ cảm thấy; nhưng xã hội càng to, thì liên đới càng loãng, có khi pha màu ganh đua, ghen tị phân lại cả tình liên đới. Tại sao thế? Vì tại ta thấy đồng loại xa dần, và vì thế không trực giác được các mối dây liên đới buộc ta với họ, mà phải suy nghĩ lâu mới khám phá ra được.

3. — Nhưng liên đới không làm nên tảng cho nhiệm vụ Léon Bourgeois (1851-1925) người chủ xướng ra Hội Quốc Liên và Célestin Bouglé (1870-1940) đưa ra *thuyết chủ liên đới* và coi nó như nguyên lý nòng cốt cho Đạo đức, Chính-trị và Kinh tế. Nhưng thuyết liên đới một khi tách rời ra khỏi hết những lời hô hào sùng *liên đới ra mô hô và thiếu nền tảng*.

Mô hô, vì nó dựa vào hai loại lý do mâu thuẫn nhau. Một đảng dựa vào *lý do vị kỷ*: tìm ích lợi người khác, tức là cũng tìm ích lợi cho mình; đảng khác nó lại dựa vào lý do *vị tha*: Khi tìm lợi ích cho mình, thì đừng làm thiệt cho người khác. Lý do thứ hai vững hơn và có giá trị đạo đức hơn, nhưng lại không chứng minh được.

Thiếu nền tảng, con đường đi từ sự kiện liên đới để kết luận tới quyền và bổn phận, không minh chứng được; nếu không tìm

ra một nền tảng, ta sẽ phải nhận mình liên đới đối với cả loài vật, nhất là những vật nuôi trong nhà. Thật ra nhiệm vụ liên đới sờ dĩ có, vì mỗi người đều có *nhân phẩm* và phải trả lời cho chính sứ mệnh của mình, nhưng loài người lại bất toàn bất túc, cho nên phải nhờ vả lẫn nhau, người này phải dựa vào người khác, chính vì thế, ý niệm *nhân vị* mới là *nền tảng* chung cho nhiệm vụ, còn tình *liên đới* mới chỉ là một nền tảng phụ thuộc.

C. — NHIỆM VỤ BÁC-ÁI.

Người ta nói đến những *nhiệm vụ bác ái* và *những nhiệm vụ công bình*, nhưng vẫn không lẫn những bó buộc của bác ái với những đòi hỏi công bình. Vì không muốn sáp nhập cả hai vào một, nhiều nhà đạo đức học đã phân biệt hai loại bòn phận, bòn phận buộc ngặt là công bình và bòn phận buộc lỏng là bác ái. Phân biệt như thế nguy hiểm vì nó sẽ làm cho ta thấy bác ái ít bó buộc hơn công bình.

1. — **Bác ái bằng Tình yêu** dưới hình thức tình cảm thì khó **thiện chí, và vị** kiểm soát và điều khiển. Nhưng thứ tình **nghĩa** yêu bằng ý chí lại nằm trong quyền ta, ví dụ : như muốn sự lành cho người khác.

Nguyên một điềm, hết mọi người *đều có sứ mệnh đạo đức bản thân*, là đủ lý buộc mọi người phải có loại bác ái ấy. Muốn sự xấu cho người khác, cố nhiên là trái đạo đức; nhưng rúng rưng với người khác, cũng không được, vì họ cũng có sứ mệnh như ta và cũng phải quy về điều thiện như ta.

2. — **Bác ái bằng** Nhiệm vụ bác ái bằng việc làm chỉ buộc **hành động.** những người có khả năng, nhưng nếu không có tiền, hoặc bả lực trong việc bác ái bằng vật chất, thì họ có sẵn phạm vi hành động bác ái bằng tinh thần. Bòn phận bác ái, vì thế, không dành riêng cho giới hạn nhưng nó cũng phò quát như bòn phận công bình.

D. — ĐẠO-VỊ CỦA BÁC-ÁI.

Bác ái có công dụng chính là bù lấp những khuyết điềm của công bình. *Những khuyết điềm có thể trách được*, như tàn tích của ích kỷ, của sự mù quáng. Vì thế, sự đấu tranh chống những đau khổ

của bất công phải, theo sau sự tranh đấu chống chính sự bất công. Có những khuyết điểm khó tránh nổi, do những trường hợp không thể tiên đoán được; ví dụ: những tai nạn gây ra do chính nạn nhân, họa vô đơn chí, vừa bị cháy nhà, vừa bị mất trộm.

Công dụng thứ hai của bác ái là dọn đường cho công bình, giúp ta khám phá ra công bình, làm cho công bình có thể thực hiện được bằng cách thay đổi ý kiến, trong trường hợp tình ngay lý gian.

Công dụng thứ ba là tạo thành lý tưởng đoàn kết và thông cảm với nhau như tình bạn, tình yêu giữa những người đồng hội đồng thuyền.

III. — CÔNG BÌNH VÀ BÁC ÁI

A. — CÔNG BÌNH VÀ BÁC ÁI KHÁC NHAU

1. — Khác nhau. Công bình tôn trọng quyền lợi của mình và của người khác, là áp dụng các luật lệ xã hội, đạo đức, v.v... vì thế, nó đòi hỏi ta một thái độ vô tư; còn bác ái là yêu thương, thông cảm người khác dù họ không có quyền đòi hỏi như thế.

Công bình dựa trên nền tảng nhân vị, ta công bình với người khác, vì họ cũng có nhân vị như ta; bác ái thì tuy cũng dựa trên nền tảng nhân vị, nhưng nhấn mạnh vào khía cạnh xã hội của con người, tứ hải giai huynh đệ, cùng chung sống với nhau một nhà, cùng chung một số phận, loài người phải biết yêu nhau, thông cảm với nhau, giúp nhau trong những cảnh ngộ bi đát.

Các bồn phạt công bình rõ rệt hơn, xác định trong các luật truyền khẩu hay thành văn, vì thế có tính cách bó buộc khắt khe; các bồn phạt bác ái thì trái lại, lu mờ, hoặc mềm dẻo hơn. Tuy không phải là tự do muốn giữ hay không giữ luật bác ái, nhưng luật bác ái có vẻ tế nhị và để dành nhiều chỗ cho sáng kiến cá nhân hơn.

2. — Không thể đồng hóa vào nhau. Có một số triết gia chối bồn phạt bác ái và muốn giản lược bác ái vào công bình, vì bác ái chỉ là trình độ chưa hoàn toàn của công bình. Có những điều ngày xưa coi là bác ái, ngày nay lại được ghi vào bồn phạt công bằng. Ví dụ, sự giải phóng nô lệ thời thượng

cò được coi như hành vi bác ái, đầy thương xót, nhưng ngày nay trở thành luật công bình được pháp luật cấm nô lệ. Cũng như sự trợ giúp công nhân bị tai nạn, trả phụ cấp gia đình, v.v... ngày nay đã trở thành bổn phận công bình, chứ không có tính cách bác ái như ngày trước. Sự bác ái trong phạm vi tư nhân, đang dần dần được thay thế bằng những luật công bình. Vì thế, họ kết luận, bác ái chỉ là công bình chưa được người đương thời nhìn nhận rõ. Hubert viết : « Bác ái được coi như công bình đến trề, hay một sự đi trước công bình ». Canguilhem coi bác ái và công bình đối lập với nhau như « sự cải cách bên trong và sự cải cách bên ngoài »

Ta nghĩ sao về ý kiến trên ? Ai ai cũng nhận rằng, ngày nay xã hội nào cũng rán tổ chức những hội từ thiện, cứu tế, xã hội, những luật lao động để thay thế cho những hội tư nhân, hầu thực hiện công bình xã hội, mà bác ái không thể giải quyết được. Nhưng bác ái có nhiều nghĩa, những thực hiện trên kia, giới lắm mới thi hành được bác ái về thể xác. Còn những bác ái tình cảm : yêu thương, thông cảm, thì có bao giờ hết được ? Đàng khác, sự thay thế cái bổn phận bác ái bằng bổn phận công bình không làm giảm giá trị bác ái, mà còn làm tăng nữa là khác. Vì thiếu tình yêu, thiếu thông cảm, thì làm gì thực hiện đầy đủ bổn phận công bình.

B. — CÔNG-BÌNH VÀ BÁC-ÁI BỔ TÚC CHO NHAU.

Bác ái và công bình có liên hệ chặt chẽ với nhau *giúp nhau* và *bổ túc* cho nhau.

I. — **Bác ái** Công bình chân chính bao giờ cũng đòi phải có **bổ túc cho bác ái**. Công bình là một đức tính có vẻ **Công bình** phổ quát, áp dụng cho mọi người bất phân hoàn cảnh riêng từng người, vì thế, nó sẽ thiếu sót. Vì con người cụ thể vừa phức tạp vừa khác nhau, thì làm sao bắt nó phải chịu những luật lệ phổ quát, lý thuyết khắt khe của công bình được. Ví dụ : ta nghĩ sao về thái độ công bình của ông tư bản đuổi người thuê nhà ra đường phố, chỉ vì người thuê quá nghèo không đủ tiền trả ? Luật phạt khắt khe các khuyết điểm, đòi tất cả mọi quyền lợi cho tới cùng, đâu có phải là công bình chính đáng. Công bình chính đáng chính là sự *công minh* (équité)

có pha trộn bác ái. Bác ái đến tiếp tay cho công bình, thắng vượt công bình. Do bác ái, con người sẽ tốt lành, đại lượng có thể thông cảm với tha nhân trong những trường hợp bi đát nhất của đời người. *Bác ái là điều kiện của công bình.* Ta sẽ có thể tôn trọng quyền người khác hơn, khi ta thực tâm yêu họ. Lachelier nói : « Công bình thiếu bác ái sẽ không kéo dài lâu được ». Bác ái sẽ luôn luôn khám phá ra những hình thức mới cho công bình, nó có thể đi đến cả những nơi mà công bình không tới được. *Bác ái* là hoạt động của tâm hồn sẽ là động lực của công bình. Thiếu động lực của bác ái, và thiếu sự tiếp tế từng thời kỳ của tình cảm, công bình sẽ khô cạn và ngừng chạy. Nếu yêu tha nhân, sẽ dễ công bình với tha nhân hơn. Nhất là ta sẽ tôn trọng quyền của kẻ thù, nếu bác ái đến bảo ta rằng kẻ thù cũng là người và anh em với ta.

2.— Công bình giúp đỡ cho bác ái Nếu công bình không thiếu được bác ái, thì ngược lại, *bác ái không thể tránh khỏi công bình được.* Bác ái là yêu thương, nhưng yêu thương có thể đi đến những thiên vị, và lệch lạc đủ thứ. Có thể vì dễ dãi quá, vì ngại ngùng, ta đi vào *đường lối biếng.* Có thể vì lấy lẽ mưu cầu hạnh phúc cho người khác, mà ta *nhu quá hay cương quá.* Ví dụ, người cha trong gia đình vì cưng con quá, không dám phạt con hoặc làm thình trước những cử chỉ mất dạy. Vì thế, thiếu công bình, bác ái sẽ bị thoái bộ : hoặc nhu quá, hoặc cương quá. *Yêu người không thể bãi bỏ sự tôn trọng người được.* Công bình phải cung cấp khung cảnh xã hội cho bác ái. Công bình cũng giúp cho bác ái dễ chu toàn những bổn phận riêng. Công bình thường xác định lý do cho các hành vi, vì thế, nếu thiếu nó, bác ái sẽ mù quáng và ngáy ngô. Công bình phải luôn luôn ở sát cạnh bác ái để chỉ dẫn không cho bác ái biến thành *bất công.*

KẾT-LUẬN.

Ta thấy công bình và bác ái luôn bổ túc và cần cho nhau. Công bình chân chính không thể là công bình khe khát mà là công bình thông cảm, nghĩa là công bình với tình thương. Đàng khác, bác ái chân chính không phải là bác ái mù quáng, độc đoán, khinh thường nhân vị tha nhân, mà phải là bác ái sáng suốt, được chỉ huy tức là *bác ái trong công bình.* Chúng tôi kết luận chương này bằng mấy ý

kiến của Jean Lacroix : « Bác ái thiếu công bình giống như tư tưởng thiếu ngôn ngữ, trực giác thiếu suy luận, lý tưởng thiếu thực hành. Công bình thiếu bác ái giống như ngôn ngữ rỗng tuếch thiếu tư tưởng, suy luận thiếu trực giác. Xét riêng một mình công bình không đủ và thiếu chỗ đứng. Vì thế muốn tách rời công bình ra khỏi bác ái và tự đóng kín với nó thôi, tức là muốn phá hủy công bình tự tận tồ. Summum jus, summa injuria. Công bình không phải lý tưởng đạo đức : tuy nó cũng ôm ấp một sự cố gắng để đoàn kết và trật tự, nhưng nó cũng dễ chia rẽ các cá nhân hay chỉ đoàn kết bằng cách chia rẽ ».



1. — ĐỀ LUẬN.

1. — Tương quan giữa công bình và bác ái
(*Tủ Tài V.N. Ban A. B. 1959*)
2. — Bình-luận câu nói sau đây : Bác-ái tới độ cao nhất, khi hủy được hết bỏ thì ».
(*Strasbourg, 1945*)
3. — Bình luận lời nhận xét Anatole France: « Công bình thực tình không bác ái, còn bác ái cao cả thì lại bất công »
(*Grenoble, 1947*)
4. — Bác ái là gì ? Hãy nêu rõ bản tính của nó bằng cách sánh nó với công bình.
(*Grenoble, 1946*)
5. — Chiến đấu chống đau khổ, theo ý anh, là nhiệm vụ bác ái hay nhiệm-vụ công bình.
(*Égypte, 1947*)
6. — Bác ái có trái công bình không ?
(*Pondichéry, 1956*)
7. — Vai trò giữa công bình và bác ái.
(*Ban A, khóa XI, 1962*)
8. — Một xã hội công bằng có phải là một xã hội không tưởng chăng ?
(*Ban A, khóa I, 1964*)

- 9.— Bác ái mà không công bình thì còn là bác ái không?
(Ban A, khóa 11, 1964)

11.—CÂU HỎI GIÁO KHOA.

- 1.— Công bình là gì ?
 - 2.— Công bình và bình đẳng có hoà hợp với nhau được không ?
 - 3.— Những bốn phận công bình.
 - 4.— Bác ái là gì ?
 - 5.— Bác ái và tình liên đới.
 - 6.— Những bốn phận bác ái.
 - 7.— Địa vị bác ái trong đạo đức.
 - 8.— Công bình và bác ái khác nhau như thế nào?
 - 9.— Tại sao công bình cần bác ái ?
 - 10.— Tại sao bác ái cần công bình ?
 - 11.— Có thể giản lược bác ái vào công bình không ?
 - 12.— Đức bác ái có bắt buộc không ?
(Ban B, khóa 11, 1963)
 - 13.— Liên quan giữa công bình và bác ái.
(Ban C,D, khóa 11 1963)
-

CHƯƠNG 7

NHỮNG HỌC THUYẾT ĐẠO ĐỨC THEO QUAN NIỆM TÂY PHƯƠNG

- ** *Đạo đức vụ lợi*
 - o *Đạo đức khoái lạc*
 - o *Đạo đức hạnh phúc*
- ** *Đạo đức vô vị lợi*
 - o *Các học thuyết chủ nhiệm vụ*
 - o *Các học thuyết chủ thiện*



Các lý thuyết gia về Đạo đức học khác nhau tại quan niệm của họ về *điều thiện* và *nhiệm vụ*. Các học thuyết đạo đức rất phức tạp, vì thế, khó phân loại. Trong các sách xuất bản trước 1955, Foulquié, theo bản phân loại cổ điển là chia các thuyết ra làm ba hạng: chủ nghiệm, chủ lý, chủ tình cảm. Thực ra, thuyết nào cũng có đủ cả ba yếu tố ấy: kinh nghiệm, lý, tình, cho nên trong các sách xuất bản sau 1955, ông chia các thuyết làm hai loại: Đạo đức vụ lợi và Đạo đức vô vị lợi. Chúng tôi theo lối phân loại này:

Đạo đức vụ lợi quy tụ tất cả những thuyết coi chủ đích của đạo đức là tính thỏa mãn cho con người, từ thỏa mãn cao thượng là hạnh phúc trên trời, đến khoái lạc hạ cấp như ẩm thực.

Đạo đức vô vị lợi đặt đạo đức của người trên nền tảng lý tưởng cao hơn các lợi ích *khoái lạc, hạnh phúc, lợi ích*.

I.— ĐẠO-ĐỨC VỤ-LỢI

Trong mục này, tuy có thể phân biệt tư lợi với công ích, nhưng cách tìm tư lợi rất khác nhau, có khi đối lập nhau, nên chúng tôi không xếp nó dưới một danh hiệu chung mà tạm chia ra: Đạo đức

khoái lạc và đạo đức hạnh phúc.

A. — ĐẠO ĐỨC KHOÁI LẠC

1. — **Trình bày :** Nhóm đạo đức này coi khoái lạc theo nghĩa hưởng thụ *thú vui giác quan*, là điều kiện cao nhất.

Aristippe de Cyrène (thế kỷ 4 trước T.C) là ông tổ của nhóm này. *Khoái lạc ở đây gồm các thứ thỏa mãn nhất thời*. Họ không đồng ý với nhóm Epicure, vì khoái lạc quá khứ và tương lai không đáng gọi là khoái lạc thật. Tuy nhiên, ông trùm khoái lạc chủ nghĩa này cũng nhận rằng con người không hiến toàn thê cho khoái lạc mà còn biết tự chủ nữa. « Tôi hưởng thụ, nhưng không thê đắm đuối ».

Tư tưởng ngày xưa của *Aristippe de Cyrène* được *André Gide* (1889-1951) ngày nay nhắc lại. Vì chán nèn Đạo đức quá nhiệm nhặt của đạo Tin-lành, ông phản ứng bằng cách chối bỏ hết mọi dây ràng buộc và đi tìm khoái lạc bất cứ ở đâu, miễn là cố giữ lòng mình *tĩnh táo*.. Trong một tập nhật ký. Ông viết đại khái những câu : Thứ đạo đức khắc khổ ấy (Tin lành) đã rèn tôi thành con người tự nhiên biết hy sinh, đến nỗi khó hướng về khoái lạc. Tôi phải luyện tập, phải vất vả lắm mới tập mình cho quen sung sướng... Mãi về sau, tôi mới hết coi ước muốn là cảm dỗ, hết phản lại nó, trái lại tôi cố gắng đề theo nó... Cứ làm bừa đi, không cần xét việc làm xấu hay tốt... Hãy đặt tất cả vào phút hiện tại. Tâm hồn tôi là quán nước mở rộng cửa : « ai muốn vào xin cứ tự do ». (*A. Gide, Journal Avril 1938*).

Nhóm duy nhiên. (H. Spencer, Nietzsche) bảo đạo đức là sống theo khuynh hướng tự nhiên, *luật tiến hóa, luật bành trướng của sự sống* cũng bị liệt vào loại khoái lạc chủ nghĩa này.

2. — **Nhận xét.** Học thuyết trên có ưu điểm, là dựa vào thực tế, đưa ra một quan niệm đơn sơ và dễ hiểu. Sự hấp dẫn của khoái lạc là điều rất rõ, ai cũng nhận thê. Tuy nhiên, các người chủ trương khoái lạc của thời đại La-Hy ngày trước và các người theo tự do chủ nghĩa thế kỷ 18 tại Âu châu lại quan niệm không quá đơn sơ như thê.

Nhiều khi, chúng ta không trực tiếp muốn khoái lạc, lại muốn

vật nọ vật kia, mà một khi được nó rồi cũng không cho ta khoái lạc gì. Chẳng hạn như cử chỉ người hà tiện. Nietzsche và Alfred Adler cũng phải nhận rằng loài người tìm cách làm ra bộ ta đây là có giá trị hơn cả hưởng thụ. Khi đạt được đối vật như chiếc xe hơi mới, một bộ đồ mới họ coi đấy dấu hiệu chỉ rằng họ có giá trị hơn là được hưởng thụ một đối tượng.

Sau hết chạy theo khoái lạc quá trớn, sẽ đưa đến chán chường và đau khổ. Đàng khác, khoái lạc vừa nhiều, vừa khác nhau, thì chọn cái nào ? Phải cần quy lệ đề chọn chứ ?

B.— ĐẠO ĐỨC HẠNH PHÚC.

Thuyết khoái lạc chỉ cần tìm *khoái lạc hiện tại* không cần nghĩ xa hơn, còn chủ nghĩa hạnh phúc đặt nặng tất cả những *hậu quả của nếp sống đã chọn và liệu cho khoái lạc vừa chắc vừa lâu bền*. Là một học thuyết tinh khôn, hạnh phúc chủ nghĩa đề cao cách sống hợp với nhân tính, vì thiếu sự hòa hợp đó, ta chỉ thu hoạch được đau khổ và lừa bịp. Chủ nghĩa hạnh phúc cũng mặc nhiều hình thức khác nhau.

I.— Thuyết Epicure Trình bày : Epicure (341-270) và về sau (hạnh phúc giác- thi sĩ Lucrèce (95-55) nêu ra một thuyết quan) đem giữa khoái lạc và hạnh phúc chủ nghĩa : Trước hết mục đích đời sống là tìm hạnh phúc dưới danh nghĩa khoái lạc, với điều kiện là phải *chắc và lâu dài*. Tuy khoái lạc là điều kiện *tối cao*, nhưng không nên nhắm mắt buông theo, những ước muốn đầu tiên. « Đứng trước mỗi ước muốn, phải đặt câu hỏi : nếu thỏa mãn nó tôi sẽ được lợi gì, và nếu không thỏa mãn nó, thì cái gì sẽ đến với tôi » ? (Epicure).

Khoái lạc lệ thuộc vào nhân đức. Môn đệ Epicure chính thức không phải là con heo trong một đoàn, nhưng là người *khôn ngoan biết bỏ nhiều thỏa mãn nhục dục* mà người thích khoái lạc thường tìm kiếm. Họ *khôn ngoan*, vì biết tránh những « *khoái lạc mãnh liệt và nhất thời* », chỉ tỏ làm đau khổ cho tâm hồn. Họ thích « *loại khoái lạc tĩnh* » vì chúng sẽ đưa đến cho tâm hồn niềm an vui. Họ khuyên *nhận hạn chế dục vọng, hạn chế sự thỏa mãn những nhu cầu tự nhiên và cần như đói, khát*. Với nhu cầu *tự nhiên* mà *không cần* như bàn ăn trang hoàng đẹp, món ăn nấu ngon, thì nên hạn chế hơn

hoàng đẹp, món ăn nấu ngon, thì nên hạn-chế hơn nữa ; với những nhu cầu *không tự nhiên* và *không cần* như giàu có, sang quý hơn kẻ khác thì người khôn nên tránh hẳn.

Sau hết, họ *đề cao khoái lạc tinh thần*. Khoái lạc thể xác chóng qua và kéo theo đau khổ, khoái lạc tinh thần *lâu bền* hơn, nhất là ta có thể tiên đoán được chúng trong tương-lai và dùng trí nhớ để gợi lại cho chúng trong quá khứ.

Phê bình. Những lý lẽ bài bác thuyết khoái lạc cũng có giá trị đối với hạnh-phúc chủ nghĩa lối Epicure ; hạnh phúc đây là khoái-lạc. Chủ trương như thế, Epicure theo đúng định-đề duy-vật của Democrite về thuyết nguyên-tử triết học : *linh hồn là tổng hợp những nguyên tử vật chất*, nhưng là nguyên tử tinh vi hơn. Vì thế không có tư-tưởng thiêng liêng và toàn thể đời sống tinh thần đều rút lại ở cảm-giác. Nếu không trừ nền tảng siêu hình này ra thì thuyết-hạnh-phúc cảm giác của Epicure cũng giống thuyết *hạnh phúc thuần-lý* của Aristote.

2.— Thuyết hạnh-phúc tinh thần của Aristote. *Trình bày* : Aristote coi *hạnh phúc* là điều thiện tối cao của loài người. Ông chỉ tìm cách quy định bản tính nó thôi. Hạnh phúc *thật là cao nhất nằm trong tay suy niệm*. Tuy hạnh phúc có bị ảnh hưởng nhiều do tài sản bên ngoài : giàu có, đông con, nhiều cháu, dòng dõi sang, sắc đẹp, gia đình đầm ấm, tình bè bạn, nhưng hạnh phúc quan-trọng nhất ở tại hoạt động riêng biệt của mỗi hữu thể. Cái đặc biệt của loài người có lý trí là *suy niệm*. Khác với học thuyết trên, Aristote *đề cao hạnh phúc tinh thần*.

Suy niệm chứa đựng khoái lạc : Khoái lạc này không phải chỉ là hậu quả của hành vi toàn thiện suông ; nó còn là nòng cốt của hành vi kia. Một *hành vi toàn thiện*, tự nó đã trở thành hành vi sung sướng và dễ chịu. « Không hoạt động thì không có khoái lạc, hoạt động nào sự thiện cũng đưa tới bước chót của khoái lạc ».

Nhận xét : Aristote lẫn hạnh phúc với bậc toàn thiện của hành vi, và đồng hóa khoái lạc với cảm giác về sự toàn thiện đó. Như thế, thì danh từ hạnh phúc đã đi quá xa với nghĩa ta dùng ngày nay.

3.— Nhóm đạo đức lợi ích. Nhóm này chế biến các quan niệm chủ hạnh phúc bằng những từ ngữ mới : *tư lợi*,

công ích, xã hội. Cái mới mẽ của họ là đề cao rõ rệt lợi ích của người khác, hay chỉ thiên về lợi cho mình.

Trình-bày.

a) *Thuyết chủ lợi bản thân (Bentham).* Trong tác phẩm luận về nhiệm vụ (Déontologie), Bentham (1748-1832) nhấn mạnh vào *lượng* hơn là *phẩm* của khoái lạc. Đây là điểm khác với Epicure. Người khôn nhất là người biết thu xếp mọi cái sao cho đĩa cân khoái lạc nặng hơn đĩa cân đau khổ, càng nặng hơn bao nhiêu càng hay bấy nhiêu : *Đạo đức là biết tính toán về khoái lạc.*

Nhưng cái *lượng* ấy tùy ở nhiều yếu tố : *lâu dài, chắc chắn, trong suốt..* nhất là *bề rộng*, nghĩa là số những người được hưởng nó càng nhiều càng hay. Chỉ cần hiểu đúng và rõ về tư lợi của mình là thấy ngay rằng phải đồng thời tìm lợi cho kẻ khác. « Tìm lợi cho người khác là phương thế tốt nhất để kiếm cho mình được nhiều khoái lạc ». Bentham, vì thế, khai thác tinh thần vị kỷ để chủ trương thuyết vị tha. Quan niệm của ông có đặc tính vị kỷ vị tha hỗn hợp. Nó là chiếc cầu nối loại đạo đức vị kỷ với loại đạo đức vị tha.

Một ví dụ, tính toán về *khoái lạc tiết độ*, và *khoái lạc say sưa* theo bảy điểm.

Khoái lạc do tiết độ

Cường độ,	thời hạn,	chắc chắn,	tiếp cận,	trong suốt (1),	bề rộng (2)	phong phú (3)
+ 30	+ 30	+ 30	+ 20	+ 40	+ 50	+ 50
						Tổng cộng : + 260

Khoái lạc do say rượu

Cường độ,	thời hạn,	chắc chắn,	tiếp cận,	trong suốt,	bề rộng.	phong phú
+ 30	+ 20	+ 20	+ 10	- 40	- 40	- 60
						Tổng cộng : - 60

Kết luận : Khoái lạc do tiết độ hơn, vì thế, ai thực muốn khoái lạc, phải chọn tiết độ hơn say rượu.

Nhận xét : *Thuyết chủ lợi bản thân của Bentham* muốn gói ghém các bôn phận xã hội trong sự *ích kỷ sáng suốt.* Nhưng sự thăm định

(1) Trong suốt là xóa được đau khổ hiện thời và tương lai.

(2) *Bề rộng* chỉ số người cùng được sung sướng.

(3) *Phong phú* chỉ có thể kéo theo nhiều lạc thú khác nữa.



ALFRED ADLER (1878-1937)

Con một thương gia ở ngoại ô Viennơ, người ốm-o nhưng rất hoạt động. Học xong Y-khoa, ông chuyên về bệnh mắt, bệnh nội thương, sau mới chuyên sang ngành chữa bệnh tinh thần. Là môn đệ của Freud, nhưng vì bất đồng ý-kiến, năm 1911 ông ly-khai để lập ra học thuyết mới «Tâm lý cá nhân» với 2 điểm cốt-yếu như sau :

1.— Động lực chính của hành vi con người không phải là libido (bản năng tình dục) nhưng do nhu cầu muốn làm lớn, tức muốn thắng *tự-ty mặc cảm*. Freud coi nếp sống con người được quy-định do quá khứ, do *nguyên nhân*. Adler thì bảo nó được quy-định bằng cách hướng về tương lai, về *mục đích*. Ta càng hiểu *tự ty mặc-cảm*, thì nhu cầu muốn làm lớn càng tăng, cốt ý để bù lại chỗ thiếu kia. Nếu đạt được mục-đích, đời sẽ sướng, nếu thất bại, có thể bị bệnh thần kinh.

2.— Muốn được *thăng bằng về tâm-lý*, cá nhân cần tham gia tích cực vào đoàn-thể và phát triển ý thức đoàn-thể.

Ông áp-dụng nguyên-tắc mới để chữa bệnh và nghiên cứu. Năm 1929, ông sang dạy tại Mỹ và sang diễn thuyết tại Ecosse, rồi qua đời ở đấy.

Nhà đạo đức học Fulton Sheen viết: *Ba nhà tâm bệnh học* thời mới nghiên cứu về nguyên nhân của *trạng thái bất thường*, của loài người. Freud cho là tại bản năng tình dục. Adler cho là tại loài người muốn làm lớn, tức muốn *thăng vượt* tự ty mặc cảm. Gustave Jung thì cho rằng tại loài người quá chú ý chống lại những tình trạng thiếu sót về vật chất.

về các giá trị đạo đức có vẻ quá chủ quan, thì dùng làm tiêu chuẩn cho đạo đức thế nào được? Nhiều khi công ích có thể bắt cá-nhân hy sinh hoàn toàn, thì làm sao dung hòa *tư lợi* với công ích được.

b) *Thuyết công ích của Stuart Mill*. Stuart Mill, môn-đệ của Bentham, trình bày về công ích có vẻ cao siêu hơn. Trong cuốn *De l'utilitarisme* 1863, ông trình bày đại-cương về công ích như sau: «*Nền tảng của đạo đức là công ích tức nguyên-tắc để có nhiều hạnh phúc hơn. Theo thuyết đó, thì các hành vi tốt hay xấu tùy theo chúng tăng giảm hạnh phúc. Hạnh phúc là khoái-lạc và hết đau khổ. Trái với hạnh phúc là đau khổ và hết khoái lạc*».

Stuart Mill khác Bentham hai điểm chính: 1) Bentham lấy *lượng khoái-lạc* làm thước đo, Stuart Mill thì lại lấy *phẩm của khoái-lạc*. Những khoái-lạc cũng có giá trị khác nhau: khoái lạc tâm hồn, tinh thần hơn khoái-lạc thể xác «*Làm người đau khổ, hơn là làm con heo thỏa mãn; làm một Socrate bất mãn hơn là làm người ngu thỏa chí. Nếu chàng ngu và con heo không biết thế, vì chúng chỉ biết có một khía cạnh của vấn đề*». 2) Điểm thứ hai với Bentham là mối tương quan giữa *tư lợi* và công ích. Bentham bảo không nên yêu cầu người ích kỷ bỏ *tư lợi*, ông chỉ yêu cầu người ích kỷ nên sáng suốt hơn, và phát triển vị kỷ hơn vị tha. Stuart Mill ngược lại bảo rằng, công ích phải được coi trọng hơn *tư lợi*. «*Hạnh-phúc là tiêu chuẩn đo mực độ ích lợi của hành vi, không phải là hạnh phúc cá nhân, nhưng là hạnh phúc cho nhiều người*».

Nhận xét. Học thuyết của Stuart Mill có vẻ tiến bộ hơn của Bentham, nhưng cũng thiếu mạch-lạc. 1) Ông lấy *phẩm của khoái lạc* làm tiêu-chuẩn hạnh-phúc, nhưng làm sao thẩm định được? Về tiêu chuẩn ấy không lấy ngay trong hạnh-phúc được, phải tìm nó ở một nguyên lý cao hơn, tức nhân-vị. 2) Stuart Mill bảo công ích phải thay thế cho *tư ích*, nhưng làm thế nào cắt nghĩa được sự thay thế ấy? Bentham bảo rằng tất cả các lợi đều liên đới nhau; sự đau khổ của một cá nhân kéo theo rất nhiều hậu quả và gây ảnh hưởng đến hạnh phúc của nhiều người khác. Vì thế làm việc cho công ích xã hội, là làm cho mình; theo đuổi công ích xã hội là cách chắc nhất để tìm hạnh phúc cho mình. «*Con ông làm tồ, tức là làm cho chính bản thân nó*». Nhưng sự thực hiện và dung hòa công ích chỉ có tính

cách không tương, hơn là một sự kiện. Stuart Mill cố dung hòa công ích và tư ích bằng giáo dục, dư luận, hình phạt để liên kết mọi người, hầu tổ chức một Xã hội tốt hơn. Nhưng liệu những mâu thuẫn giữa công ích và tư ích có xóa nhòa được không ? Nhưng đây chỉ là lý tưởng, là thời hoàng kim, không bao giờ thực hiện nổi.

II. — NHỮNG HỌC THUYẾT ĐẠO ĐỨC VÔ VỊ LỢI

Đạo đức vô vị lợi chủ trương phải tìm đạo đức, vì đạo đức chứ không vì những mối lợi do đạo đức đưa lại. Họ thu các giá trị đạo đức căn bản vào: *Nhiệm vụ và điều thiện*. Đối với một số người, thì sống theo đạo đức là *làm tròn nhiệm vụ*; đối với người khác, thì sống theo đạo đức là *làm điều thiện*; **Đạo đức phải theo hơn hết là chiết trung cả hai ý niệm nhiệm vụ và điều thiện trên kia và coi sống theo đạo đức là làm tròn điều thiện phải làm.**

I. — CÁC HỌC THUYẾT CHỦ NHIỆM VỤ.

Xét về phương diện đạo đức, các học thuyết chủ nhiệm vụ không coi trọng *chất thể* của hành vi (những cái hiện làm hay sẽ làm) nhưng đặt nặng về *hình thức* của hành vi. Hình thức đây gồm hai điểm: Ý hướng hoặc mục đích và sự phù hợp với luật nhiệm vụ. Đạo đức không phải tại làm nhiều việc lành, hoặc tại tu thân hay tìm khoái lạc, nhưng tại sống theo hướng nhiệm vụ. *Nhiệm vụ chính của đạo đức ở đây: làm nhiệm vụ vì nhiệm vụ, không vì vật nào khác.* Chủ trương này có một *khuyết điểm chính*: nhiệm vụ chỉ được chứng minh bằng *điều thiện được đặt làm đích theo đuổi, nếu chỉ quan tâm đến nhiệm vụ mà không chú ý đến nội dung thì thật là vô lý.*

Nhóm đạo đức chủ nhiệm vụ có hai đại biểu chính:

Học thuyết Stoiciens

Học thuyết Kant.

A. — HỌC THUYẾT STOICIENS.

Người sáng lập ra thuyết này là *Zenon de Citium* (490-430). Các luận đề chính của ông: Thượng Đế là linh hồn của vũ trụ, và linh hồn của nhân loại là tia sáng của Thượng Đế. Tiêu biểu cho hầu hết mọi người Hy Lạp, hoặc hầu hết các triết gia thời ấy, nhóm Stoi-

ciens nhận nguyên lý căn bản này : *Hãy sống theo thiên nhiên*. Nhưng vì loài người gồm có thể xác và linh hồn nên nguyên lý ấy tiến lên một bậc nữa là : *Hãy sống theo lý trí*.

1. — Hãy sống theo lý trí Lý trí đây không phải là lý trí cá nhân nhưng là *lý trí phổ quát* nội tại trong lý trí cá nhân, cai quản vũ trụ ; còn lý trí cá nhân chỉ là tia sáng. Vì thế, đạo đức học Stoiciens lại thêm về tôn giáo, một thứ tôn giáo hầu như chỉ giới hạn trong sự thực hành đạo đức nghĩa là dạy ta đặt ý muốn cá nhân hòa nhịp với ý muốn cao cả cai trị vũ trụ.

2. — Nhân đức là sự hợp lý hóa này. Không nên muốn cái nọ cái kia, chỉ nên muốn những cái hồn vũ trụ muốn. Vì thế học thuyết này bị liệt vào hạng đạo đức hình thức : nó không chú ý xét tới chính hành vi, mà chỉ xét mối tương quan giữa nó với trật tự của vũ trụ và Thánh Ý Thượng Đế. Epitète viết : « Hãy nhớ, bạn chỉ là một kịch sĩ trong vở tuồng ông chủ muốn cho bạn đóng ; nếu ông muốn cho diễn dài, thì bạn cứ diễn dài ; nếu ông muốn cho diễn vắn, bạn lại diễn vắn : nếu ông muốn bạn đóng vai thẳng bản, bạn cứ vui vẻ đóng vai đó ; nếu ông muốn bạn đóng vai thẳng què, quan tòa, người dân, bạn cứ việc đóng. Vì việc của bạn là đóng vai chỉ định cho đúng thật ; chọn vai nọ vai kia là việc của người khác »

3. — Nhân đức không có hơn hay kém. Một thước kẻ nếu không thẳng, thì cong, nhân đức cũng thế, thiếu một tí là thành nết xấu. Hơn nữa, các nhân đức ràng buộc nhau chặt chẽ, nếu có một, thì có tất cả.

Ngày nay, Jankélévitch còn nhắc lại quan niệm Stoiciens trong tác phẩm « Khảo luận về nhân đức » (Traité des vertus). Một là được hết hai là mất hết », « một là làm ngay, hai là không bao giờ làm ». Sự sửa mình đề trở nên thánh thiện phải thực hiện chớp nhoáng như cuộc cách mạng nghĩa là bộc phát chứ không tiệm tiến. Những ý kiến trên đây có ưu điểm là làm ta hiểu rằng, nhân đức phải gội rửa hết khuyết điểm, và muốn tu thân tích đức phải tiến bằng đường bộc phát chứ không bằng đường tiệm tiến. Nhưng ngoài ra, quan niệm ấy bị khuyết điểm vì phán quyết vu vơ thiêu nền tảng. Nhân đức mà những người chủ trương thuyết này nhằm,

chỉ là cái lý tưởng trừu tượng. Hoặc chỉ nơi có thánh nhân. Thực ra, thứ nhân đức mà do kinh nghiệm chúng ta thấy nơi loài người, làm gì đến chỗ tuyệt mỹ, tuyệt hảo, cũng như cái thước chúng ta dùng gọi là thẳng vậy, chứ làm gì tuyệt đối thẳng được.

B.— HỌC THUYẾT KANT (1742-1804).

Học thuyết Kant lược tóm trong hai tác phẩm chính: « Phê bình lý trí thuần túy » và « Phê bình lý trí thực tiễn ». Chúng ta sẽ khảo về mấy điểm chính :

I.— **Lý trí có hai Nhiệm vụ lý thuyết**, được trình bày trong tác phẩm « Phê bình lý trí thuần túy ». Theo đó, lý trí có nhiệm vụ nhận thức và *khảo học*. Đầu tiên, những tài liệu của *kinh nghiệm* (trực giác, giác quan, tâm lý), lý trí lập ra những tương quan giữa những tài liệu ấy để đi đến định luật khoa học.

Lập được những tương quan như thế, là vì lý trí *trước khi tiếp xúc với kinh nghiệm*, đã có sẵn những *thê tiên thiên* (formes à priori) không có vật liệu. Chính nhờ các hình thức tiên thiên ấy, lý trí đóng khung cho các tài liệu của kinh nghiệm, tức là *vật liệu*, khiến chúng có thể được biết và được hiểu: những hình thức này cấu tạo ra *lý trí thuần túy lý thuyết* (raison pure théorique).

Ngoài nhiệm vụ lý thuyết, lý trí còn có *nhiệm vụ thực tiễn*. Nó điều khiển các hành vi của ta theo hai cách. Đầu tiên, nó khởi từ những tài liệu của *kinh nghiệm*. Vì thấy các hiện tượng liên quan và tùy thuộc nhau, lý trí gỡ ra hai đầu mối đã đưa tới mục đích đáng muốn: ví dụ, nhà thương mại thấy quảng cáo và trừ hoa hồng cao, có thể câu được nhiều khách hàng, ông liền dùng các phương tiện ấy. Phận sự thiết lập ra những mối tương quan ấy là của *lý trí thực tế đúng nghĩa* (raison pratique proprement dite).

Sau đây, lý trí lấy những hình thức tiên thiên đã có sẵn trước kinh nghiệm, tức đại cương về cái tôi phải làm, nghĩa là « *hãy theo luật* », nhào trộn chúng với *vật liệu* (tức nội dung) của bốn phận, biến nội dung ấy thành có lợi hay bất lợi: các hình thức tiên thiên ấy chính là *lý trí thuần túy thực tiễn* (raison pure pratique) tức *lương tâm*.

2.— Lý trí phát ra hai mệnh lệnh. *Lý trí thực tiễn đúng nghĩa* chỉ truyền ra những mệnh lệnh hữu kiện : nếu muốn lãi nhiều hãy quảng cáo ; nếu muốn sung sướng, hãy tiết chế tình dục.

Lý trí thuần túy thực tiễn (raison pure pratique) truyền ra những mệnh lệnh vô kiện : hãy giữ luật, dù không thích, dù không kiếm được lợi gì trong đó.

Mệnh lệnh vô kiện là lệnh do lương tâm tức lý trí thuần túy thực tiễn truyền ra bắt người ta phải làm nhiệm vụ. « Khi hành vi chỉ có giá trị phương tiện, thì mệnh lệnh là hữu kiện ; trái lại khi nó được coi như có giá trị tự nó, nghĩa là nó có tính cách thiết yếu trong một ý chí, theo lý trí, bấy giờ là mệnh lệnh vô kiện » (Kant).

3.— Thuyết hình thức của Kant. Danh từ hình thức ở đây không có nghĩa là có bên ngoài mà thiếu nội dung bên trong. Kant hiểu hình thức khác hẳn, coi nó quan trọng hơn chất thể. Thuyết hình thức của ông coi tính cách đạo đức của hành vi hệ tại ở những hình thức chứ không ở chất thể, nghĩa là hệ tại ở những phạm trù, như là những mô hình của đời sống đạo đức.

Chất thể của hành vi là những cái ta đang hay đã làm, giữ luật một cách chất thể (matériellement) là thi hành đúng như điều luật truyền. Ví dụ : nợ người khác 1.000đ tôi đem trả hết, luật bảo tôi trọng kính người trên, tôi trọng kính.

Hình thức của hành vi là lý tưởng của ta khi làm nhiệm vụ. Ta giữ luật vì trọng kính luật vì tính cách bó buộc của luật. Trờ lại ví dụ trên, như trả nợ để khỏi bị kiện, trọng kính cấp trên là để chóng thăng trật, thì tôi mới giữ luật theo chất thể, chưa theo hình thức. Vì hình thức của hành vi tùy ở ý hướng hoặc tùy ở thái độ của ý muốn đối với luật, nên thuyết hình thức của Kant lược tóm trong ba điều sau :

a) Về mặt đạo đức, chỉ có thiện chí mới làm cho hành vi nên tốt. — Điều quan trọng không phải căn cứ vào những cái người ta đã thực hiện được (chất thể), nhưng cốt ở ý hướng của người làm (hình thức). « Thiện chí được gọi là thiện không phải vì nó đã sản

xuất được nhiều, cũng không phải do sự dễ đạt được mục đích dự định, nhưng tốt chỉ vì ý muốn của nó, nghĩa là nó tốt tự nó, và nó đáng tôn trọng hơn hết tất cả những kết quả của nó ». (Kant, *Fond de la métap. des moeurs*).

b) *Chỉ có ý muốn làm theo luật mới là thiện chí.*— Làm những điều luật dạy, mới chỉ là bảo đảm được mặt pháp lý của hành vi, chưa phải là *đạo đức*. Làm những điều luật dạy thì khác, làm để *tuân theo luật định thì khác*. Chỉ có ý hướng làm để theo luật mới cấu tạo ra thiện chí. Vì thế, trả nợ để khỏi bị kiện cáo, chỉ là xảo quyệt, chứ chưa phải vì tôn trọng luật. Làm nhiệm vụ mới là người tốt về phương diện đạo đức.

c) *Không cần tình cảm trong đời sống đạo đức.*— Có những khuynh hướng tự nhiên, những tình cảm như tình yêu mẫu tử, rất giúp ích cho việc trung thành với nhiệm vụ. Nhưng các tình cảm ấy lại ngăn cản ý muốn, nền tảng duy nhất của đạo đức. Kant gán từ ngữ « phi luân » cho các hành vi làm dưới sự thúc đẩy của tình cảm tự động. Trong các tình cảm, ông chỉ ca tụng có sự *tôn trọng*, mà ông bảo nó là sản phẩm của lý trí hơn là của cảm giác.

3.— Ba nguyên lý hành động Chất thề của nhiệm vụ tức những điều phải làm, được quy định do 3 nguyên lý hành động con đẻ của nguyên lý bẩm sinh : « Hãy làm để thích ứng với luật ».

Nguyên lý phổ quát : *Hãy luôn luôn hành động sao cho nguyên lý hành động của bạn thành luật chung.* Luật là điều buộc mọi người. Vì thế, muốn biết mọi nguyên lý hành động có hợp với luật đạo đức hay không, ta chỉ cần nghĩ rằng nếu mọi người làm được như thế, thì loài người sẽ đi tới đâu ?

Ví dụ, có nên nói dối để mưu tư lợi không ? Ta thử giả sử ai ai cũng được nói dối, để bảo vệ tư lợi. Nếu thế sẽ không ai tin nhau nữa, nói dối, lừa bịp sẽ vô ích. Thực là mâu thuẫn cho nên không nên nói dối dù tư lợi xui ta như thế.

Nguyên lý nhân vị : *Hãy luôn luôn hành động sao để tôn trọng nhân tính, trọng con người của bạn, hay nơi người khác, coi nhân tính như là mục đích, không bao giờ chỉ là phương tiện.* Ví dụ, không nên tự vẫn, vì tự vẫn là làm mất một nhân vị có khả năng làm điều

thiện, để tránh một vài đau khổ là cái không tốt cho đạo đức. Như thế, là dùng *nhân vị* làm phương tiện để thoát đau khổ mất rồi.

Nguyên lý tự chủ : *Bạn hãy luôn luôn ăn ở đường như chính bạn là người lập pháp đồng thời là người giữ luật.* Vì đạo đức không hệ ở thi hành luật (pháp lý) mà hệ ở muốn luật, như thế mới dùng tư cách người ra luật (tự chủ), chứ không phải chỉ là người ngoan ngoãn giữ luật do người khác làm sẵn (ngoại thuộc).

4.— **Ba định-đề của** *Cuốn phê bình lý-trí thuần-túy* đưa đến kết **lý-trí thực-tiến** luận loài người không thể giải quyết nỗi vấn đề vượt bằng cách kinh-nghiệm. Không giải quyết nổi, nhưng nó không hủy các vấn đề ấy. Hơn nữa, trong khi lý trí thuần túy không giải được, nó lại dọn đường cho lý trí thực tiến tìm giải đáp thay.

Muốn thi hành đạo đức và mệnh lệnh vô kiện, ta phải nhận ba *Nguyên lý* được triết học cổ điển coi như chứng minh được. Kant thì quyết không chứng minh được, chỉ yêu cầu thiên hạ nhận như ba *định-đề* của lý trí thực tiến :

a) *Tự do* : Nếu có nhiệm vụ, là vì tôi có thể ; tôi có thể tức tôi tự chủ, cho nên làm theo đạo đức tức là tôi phải tự do, tự chủ. Kant cũng nhận rằng ta không ý thức được tự do kia nhưng ông phân bản ngã ra hai thứ : *bản ngã kinh nghiệm* (moi empirique) nghĩa là bản ngã kinh nghiệm ta có thể thấy được, thì bị luật tất định chi phối cho nên không tự do, còn bản ngã *siêu việt* (moi nouménal) thoát tầm kinh nghiệm, thì vẫn tự do.

b) *Linh hồn bất diệt* : Lý trí thực tiến đòi một nền *hoàn thiện* không thể thực hiện ở đời này, vì nhiều khuynh hướng làm cản trở uy quyền của nhiệm vụ, cho nên cần phải có đời sau để lý trí thực hiện nỗi bất hoàn thiện ấy.

c) *Có Thượng Đế* : Nếu đạo đức hệ ở chỗ làm việc vì tôn trọng nhiệm vụ, và hoàn toàn hy sinh hạnh phúc, thì lý trí thực tiến lại đòi trả hạnh phúc cho người lành ; nhưng theo kinh nghiệm, thì thiên nhiên không tạo ra được sự *hoà hợp giữa thánh thiện và hạnh phúc* : vì thế, phải có một Đấng toàn năng, trên và ngoài thiên nhiên, thực hiện sự hoà hợp mà thiên nhiên không làm nổi. Đấng ấy là Thượng Đế.

Như thế, triết học cổ điển xây nền Đạo đức trên Siêu hình học, thì Kant đi ngược lại, xây nền Siêu hình trên Đạo đức.

5.— Phê-bình.

Kant có ưu điểm là rửa đạo đức học thế-kỷ 18 sạch hết những dụng ý vụ lợi, đề đề cao ý hướng, tự chủ, nhân cách, nhưng ông lại lau chùi vào khoảng trống, thành ra lau rồi cũng chả để lại được tí gì cả. Học-thuyết của Kant có tẩy rửa cho sạch, nhưng lại không có gì để tẩy rửa. (E. Mounier).

Chúng ta nên chú ý, nhiệm vụ xây nền trên điều thiện, chứ không phải ngược lại. Đàng khác, *thiện ý không ngừng lại ở nhiệm vụ thôi*, mà còn vượt quá nhiệm vụ để tìm đến sự *thiện*. Ý chí bị cắt đứt liên lạc với mọi khuynh hướng và *tình cảm*, chỉ còn là mây gió không đạt được công hiệu nào : ý muốn thực và hiệu nghiệm bao giờ cũng được tình yêu và khuynh hướng thúc đẩy. Nói như thế, nghĩa là ta phải *đi tới sự thiện với tất cả tâm hồn*, không bỏ quên một khả năng nào dù là tình cảm và khuynh hướng.

II.— CÁC HỌC THUYẾT CHỦ THIỆN (Giá trị)

Học thuyết *chủ thiện* đặt mục tiêu cho đời sống là đạt một số điều thiện, chứ không phải chỉ nhằm làm theo luật. Điều thiện đây không phải hoàn toàn hạ cấp như chúng ta đã nói trong mục I. Điều thiện ở đây là *điều thiện lý tưởng* và vô vị lợi mới đưa lại cho cuộc đời một ý nghĩa. Nhưng các triết gia không đồng ý ở điểm chỉ định *tài năng nào phụ trách về điều thiện kia* : người thì bảo nó là việc của *lý trí*, người lại bảo là của *tình cảm*.

A.— ĐẠO ĐỨC CHỦ THIỆN THUẦN LÝ (BIỆN RATIONNEL).

Cổ nhiên, lý trí có mặt trong tất cả các học thuyết đạo đức : nhưng nó có thể giữ địa vị quan trọng hơn và được coi như là mục đích của hoạt động đạo đức : vì thế sống đạo đức là thực hiện chủ quyền của lý trí.

1.— Điều thiện khách quan.

Platon là đại biểu chính, theo ông thì : điều *thiện khách quan*, có thực ở trên và ngoài ý thức cá nhân. Mỗi lần phán đoán về giá-trị là ta dùng nó làm tiêu chuẩn so sánh. Chúng là những linh tượng (tư tưởng) cư ngụ trong ý giới (monde des idées).

Xã hội nhân loại phải được tổ chức dựa theo quy luật lý tưởng đó. Chính các thanh niên ưu tú có khả năng chiêm ngưỡng các mẫu lý tưởng trong ý giới ấy, phải triệt để hy sinh và hoàn toàn vô vị lợi để tổ chức nên xã hội đó.

2— Điều thiện chủ quan. Platon bận tâm tổ chức xã hội hơn là cải thiện cá nhân : đạo đức Thiên Chúa giáo và Nho giáo (tu thân) nhằm việc *hoàn thiện cá nhân trước*. Những người bận tâm nhiều đến sự hoàn thiện bản thân, đi gần đến thuyết hình thức của Kant : coi việc làm ít quan trọng hơn, *cách làm coi thành công nhẹ hơn thiện chí*.

3.— Nhận xét. Cả điều thiện khách quan và chủ quan phải bỏ tức lẫn nhau. Nếu chỉ thiên về khách quan, ta sẽ vướng mâu thuẫn giữa quan niệm vụ lợi, vị tha và thuyết xã hội; nếu chỉ giới hạn trong chủ quan, sẽ ngã vào thuyết duy đạo đức (moralisme) coi nhân đức như mục đích, thay vì là phương tiện.

B.— CÁC THUYẾT ĐẠO ĐỨC TÌNH CẢM.

1.— Trình bày. Nhóm này là thi sĩ, đạo đức gia hơn là triết gia; họ không tin lý trí có thể vạch ra lý tưởng đạo đức được. Đàng khác, họ cũng không coi mục đích ở đời là tìm khoái lạc. Chủ trương chính của họ là : *mục đích cuộc đời là thỏa mãn những tình cảm cao thượng*. Như những triết gia Adam Smith, Max Scheler, Bergson.

2.— Nhận xét. Tuy có nhiều vẻ cao quý trong các thuyết này, nhưng từ ngữ *tình cảm* rất trống và có thể hiểu theo nhiều nghĩa đối lập nhau.

Có thể hiểu theo nghĩa thông cảm, đồng nghĩa với khoái lạc, thì lại vấp phải tất cả khuyết điểm của nhóm Epicure và Stuart Mill.

Có thể hiểu theo nghĩa nhận thức để chỉ một loại nhận thức trực giác vừa phức tạp, vừa khó phân tích như thế thì lại vướng những khuyết điểm của nhóm chủ lý như Kant.

C.— ĐẠO ĐỨC PHỨC ÂM.

1.— Không phải là một hệ thống chặt chẽ Chúa Cơ Đốc chỉ dạy một nền đạo đức thực hành. Tuy các điều luật ghi trong Phúc Âm đều quy tụ vào một ít nguyên lý chung, nhưng các nguyên lý đó không xếp đặt thành hệ thống chặt chẽ. Vì thế, không thể nói đến học thuyết của Cơ Đốc giáo như học thuyết Aristote hay Kant.

Tuy nhiên, ta cũng nên tìm hiểu các ý niệm rất có giá trị đối với ý nghĩa cuộc đời. Dầu chúng không kết tụ trong một mô hệ thống chặt chẽ, nhưng lại rất hòa hợp trong một nền kinh nghiệm sống thực trước khi được hệ thống hóa.

2. — Đạo đức Phúc Âm cho ta thấy. *Một nền đạo đức hoàn thiện.* « Chúng con hãy nên thánh như Cha chúng con ở trên trời là Đấng Thánh » (*Math. V, 48*). Thánh thiện không những bề ngoài mà cả bên trong, từ những ý nghĩa thâm kín đến những ước muốn có lộ ra ngoài.

Một nền đạo đức hạnh phúc. Thánh Tiến sĩ Tôma mượn thuyết chủ hạnh phúc của Aristote đề cập nghĩa Phúc Âm. Ngài đồng ý với Aristote rằng, ai theo luật sẽ được hạnh phúc ; nhưng bất đồng ý kiến ở chỗ, Aristote chỉ nói đến hạnh phúc đời này ; Phúc-Âm. nói cả đến hạnh phúc đời sau là Thiên Đàng.

Một nền đạo đức bác ái. Trong Phúc-Âm bốn phận *thương người là bốn phận chính*. Điền hình nhất là lời diễn tả về ngày phán xét chung : « Những gì bay làm cho một trong các anh em Ta, dù bé nhỏ nhất, tức là bay làm cho Ta ». Ngoài ra còn có bốn phận mến Thượng Đế.

Một nền đạo đức tuân theo ý Thượng Đế. Quan niệm phổ thông nhất trong Phúc Âm là ý niệm về nền Đạo đức dựa trên Thánh ý Chúa : « Không phải nói : Lạy Chúa, lạy Chúa, mà được vào nước Thiên Đàng, nhưng chỉ có kẻ làm theo ý Cha Ta ở trên Trời ».

Đạo đức Thánh ý Chúa cũng là một hình thức đặc biệt của đạo đức nhiệm-vụ. Nhưng có khác một điểm rất quan trọng. Nền đạo đức này không khai trừ ý niệm về điều thiện mà lại coi điều thiện là đối tượng của Thánh ý Chúa. **Vì thế, ta có thể kết luận, đạo đức Phúc-Âm là tổng hợp đạo đức nhiệm vụ, và đạo đức điều thiện.**



1. — ĐỀ LUẬN.

1. — Đạo đức hệ ở chống hay theo tự nhiên tính.

(*Toulouse, 1947*)

2. — Bình giải câu : « Mục đích chứng minh cho phương thế ».
(*La fin justifie les moyens*).

- 3.— Một mình ý hướng có làm nên giá trị của hành vi không ?
(Besançon, 1947)
- 4.— Phải chăng khoái lạc là nguyên lý của đời sống ?
(Strasbourg, 1947)
- 5.— Phải chăng ích lợi là nguyên lý của đời sống ?
(Strasbourg, 1955)
- 6.— Giá trị đạo đức của một hành động có đo bằng thước ích lợi xã hội không ?
(Dijon, 1947 ; Métropole, 1955)
- 7.— Ta có thể đặt tất cả đạo đức trên nền liên đới không ?
(Besançon, 1947)
- 8.— Đạo đức chủ tình cảm.
(Rennes, 1947, 1956)
- 9.— Địa vị của giác quan trong đời sống đạo đức.
(Nancy, 1947)
- 10.— Địa vị của lý trí trong đời sống đạo đức.
(Dijon, 1947)
- 11.— Giá trị đạo đức của một hành vi có hệ ở tính cách thuần lý của nó không ?
(Aix, 1947)
- 12.— Giá trị đạo đức của ý hướng.
(Caen, 1949)
- 13.— Anh nghĩ thế nào, khi thấy có những quan niệm đạo đức thay đổi với thời gian và không gian ?
(Toulouse, 1947; Lille, 1947)
- 14.— Mục đích của đời sống đạo đức có phải là tìm hạnh phúc không ?
(Rennes, 1950)
- 15.— Nietzsche cho rằng, luân lý biến mọi người thành một con vật rụt rè nhút nhát, đúng mực và chững chạc, một con vật trong một đàn. Anh nghĩ thế nào ?
(Saigon, 1959 ; Portugal, 1954)

16.— Ta làm việc thiện vì nó có ích lợi cho ta và cho nhân loại, hay chỉ vì đó là việc thiện mà ta phải làm?

(Saigon, 1959)

17.— Theo Kant, một hành động chỉ có giá trị đạo đức khi đó là một hành động vì bổn phận. Cho biết ý nghĩa về tư tưởng ấy.

(Ban A khóa 2, 1964)

II.— CÂU HỎI GIÁO KHOA

- 1.— Đạo đức vụ lợi khác đạo đức vô vị lợi thế nào?
 - 2.— Đạo đức khoái lạc là gì?
 - 3.— Đạo đức hạnh phúc có mấy hình thức?
 - 4.— Thuyết đạo đức của Epicure.
 - 5.— Thuyết đạo đức chủ lợi bản thân của Bentham.
 - 6.— Thuyết đạo đức trọng công ích của Stuart Mill.
 - 7.— Thuyết đạo đức của nhóm Stoiciens.
 - 8.— Thuyết đạo đức của Kant.
 - 9.— Đạo đức tình cảm.
-

**TÌ-BI PHẬT-GIÁO — BÁC-ÁI CÔNG
GIÁO — NHÂN-ÁI KHÔNG GIÁO**

- *Tì-bi Phật giáo*
 - o *Tì bi là gì ?*
 - o *Thực hiện tì bi Phật giáo nguyên thủy.*
 - o *Ý nghĩa của tì bi Phật giáo.*
- *Bác ái Công Giáo*
 - o *Bác ái là gì ?*
 - o *Ý nghĩa của bác ái Công giáo*
- *Nhân ái Không giáo*
 - o *Nhân ái là gì ?*
 - o *Nhận xét.*



Các tôn giáo có chủ đích *cải thiện* và *hoàn thiện* con người. Những gì là căn bản xấu, sẽ được cải-hóa ; những gì là mầm mống tốt sẽ được vun tưới để phát-triển mỹ-mãn. Nhưng nói đến *đức tính thương người*, mỗi tôn giáo thường đặt thêm cho nó một ý nghĩa. Và ý-nghĩa đó tất nhiên bắt nguồn từ trong hệ thống tư tưởng của mỗi tôn giáo. Cũng là thương người, nhưng đạo Công giáo thì gọi là *Bác ái* và bên Phật giáo kêu là *Tì bi*.

Nói thế nghĩa là : khi đặt vào trong khung cảnh của một tôn giáo, cái tình thương người theo tự nhiên kia, nay không còn là một giá trị độc lập và lẻ loi nữa, những nó chịu sự *xác định của nhân sinh quan* do một tôn giáo chủ trương.

I. — TỪ BI PHẬT GIÁO

A. — TỪ BI LÀ GÌ ?

Từ bi là *tình thương hại* (amour-compassion), xót xa vì đau khổ của đồng bào hoặc của chúng sinh nói chung. Xét như thế, chúng ta thấy từ bi là đóa hoa mọc lên trong khí hậu Phật giáo. Tại sao thế ? Thưa, vì Phật giáo quan niệm đời là khổ : *Vạn vật khổ*. *Tứ Thánh* đề Phật giáo, nền tảng của đạo lý Phật Thích Ca, đã xây trên chữ *KHỔ*. *Đệ nhất Thánh* đề dạy ta biết rằng tất cả cuộc hiện hữu này chỉ là một đồng khổ mà thôi : vạn sự khổ. *Đệ nhị chân lý tức đệ nhị Thánh* đề dạy ta biết rằng căn nguyên cái khổ là tại ta có *dục* và cái *dục* nặng nề nhất là cái chí muốn sống (bhâvatanha, ái hữu) : như thế, nghĩa là sống khổ, và muốn hết khổ thì phải bỏ chí ham sống đi. Đó chính là ý nghĩa của *tam Thánh* đề, tức *Diệt Thánh* đề. Nói một cách thông thường hơn, *Diệt Thánh* đề chỉ có nghĩa là diệt *dục*, và thứ nhất là bỏ hẳn *dục* sự sống đời này. Đó không phải là công việc dễ dàng, cho nên chúng sinh phải nhờ đến Con Đường mà Phật đã tìm ra và trở lại cho hậu thế : đó là *Đạo Thánh* đề và cũng là *đệ tứ Thánh* đề. *Đạo Thánh* đề còn được gọi là *Bát-chánh-Đạo* : chánh kiến (compréhension juste), chánh tư duy (pensée juste), chánh ngữ (parole juste), chánh nghiệp (action juste), chánh mạng (moyen de vie juste), chánh tinh-thần (effort juste), chánh-niệm (attention juste) và chánh định (concentration juste).

Nếu chúng sinh hiểu thấu và thực hành *Tứ Thánh* đề cách hoàn toàn thì sẽ thoát được kiếp luân hồi này, sẽ tiếp nhận *Niết-bàn*. Bao lâu chưa được *Chánh-giác* và chưa nhập *Niết Bàn*, chúng sinh còn lăn lộn trong vòng nghiệp quả của luân hồi và thống khổ. Và đó là cảnh huống của hầu hết chúng sinh. Đến cả Phật Thích-Ca cũng đã đau khổ qua rất nhiều kiếp tiền thân rồi mới đạt tới *Chánh Giác* và thành Phật. *Tóm lại nhận sinh quan của Phật Giáo đặt nền trên sự nhận định rằng đời là khổ*.

Đời là khổ. Đúng thế, vì *sinh* là khổ, *lão* là khổ, *bệnh* là khổ, và *tử* là khổ. Chỉ những khổ là khổ. Kinh nhà Phật quen gọi tất cuộc nhân sinh bằng thành ngữ «*lão tử*» (jarāmāra) vì cảnh già và cảnh chết là hai cảnh tang thương nhất của cuộc đời. Nếu mỗi

cuộc đời, mỗi kiếp phù sinh là một đồng hồ, tượng trưng bằng bốn cái khò, : tức sinh, lão, bệnh và tử thì hỏi cái khò của kiếp làm người mênh mông biết mấy, nhất là khi nhìn toàn diện từng trăm ngàn kiếp của cảnh luân hồi ? Đề cập đến đau khò của thân phận con người, Phật Thích Ca thường giảng thuyết cho chư đệ rằng :

«Chư đệ tưởng nước mắt con người đã dồ ra qua trăm ngàn kiếp phù sinh thì nhiều hơn, hay là nước của bốn biển nhiều hơn ? Qua bao nhiêu thời gian, chư đệ đã đau khò, đã than khóc cái chết của người cha, của người mẹ, của anh em, của bằng hữu : những nước mắt đó nhiều hơn nước của bốn biển gồm lại ».

(*Samyutta-nykâya*)

Chúng ta không nên quên rằng *Khò Thánh đẽ* là đẽ nhất Thánh đẽ, và khò Thánh đẽ buộc ta phải chứng nghiệm rằng : đời là khò, tất cả cuộc nhân sinh từ đầu đến cuối chỉ là một chuỗi khò mà thôi.

Tiến thêm một bước nữa, khò Thánh đẽ vạch cho ta thấy rằng không những đời là khò, nhưng chính *bản thân ta là một hiện thân của đau khò*. Phật giáo quan niệm bản thân của con người là kết tinh của ngũ uẩn : sắc (thân xác), thọ (cảm-thọ, cảm giác), tưởng (tri giác), hành (tâm-tư) và thức (ý-thức). Cũng có một cách khác nữa đẽ gọi thực thề con người : Phật giáo gọi nó là *Danh sắc* (Danh gồm thọ, tưởng, hành và thức, nghĩa là thành phần tâm linh, còn sắc chính là xác thịt của ta, thành phần chất thề). Bây giờ Phật sẽ giảng thuyết cho ta hiểu ngũ uẩn là đau khò, và như vậy toàn thề con người là một đồng khò :

«Hỡi Ma-vương, mày gọi cái chi là nhân vị ? Mày nói sai quá, con người chỉ là một mớ những yếu tố đời thay. Cũng như dàu có những bộ phận của chiếc xe gúp lại thì chúng ta dùng danh từ «xe» đẽ chỉ chúng, thì đây cũng vậy : nhân vị chỉ là chỗ gặp nhau của ngũ uẩn mà thôi. Tất cả những gì sinh ra, đều là đau khò, và tất cả những gì qua đi cũng là đau khò : chung quy chỉ có đau khò phát sinh, và cũng chỉ có đau khò tan biến».

(*Samyutta-nykâya* IP.35)

Chẳng những coi cuộc nhân sinh «chung quy chỉ là đau khò» nhưng Phật còn phân tích từng uẩn một, và chứng minh rằng tất cả các uẩn đều là khò.

Sắc thì vô thường. Cái gì vô thường là đau khò, mà đau khò thì tất nhiên không phải là Ngã : cho nên tôi không phải là nó, và nó không phải là của tôi...

Về Thọ, Tướng, Hành và Thức cũng phải nghĩ như vậy. (Samyutta-nykâya III, 44-45, xem COORAMASWAMY, *La penssée du Bouddha* p.217-218).

Chúng ta đã đi sâu vào tư tưởng của Phật Tồ đề hiểu ý nghĩa của nhân sinh quan Phật giáo. Xem ra như chúng đã đi ra ngoài đề «Tứ bi Phật giáo». Nhưng không xa đề, mà chính là chúng ta đã đi thẳng vào trung tâm của học thuyết Phật Thích Ca đề tìm hiểu ý nghĩa của Đức Từ Bi. Từ Bi là tình thương xót của ta đối với một người bị đau khổ. Ta càng thấy cái khổ lớn lao, thì dạ từ bi của ta càng sâu xa mãnh liệt. Như vậy, không ai có lượng từ bi bằng chư Phật, vì không ai có thể ý thức về nỗi thống khổ của con người bằng các Ngài. Tuy nhiên, chúng ta không nên quên cái vẻ đặc sắc của từ bi là *thương xót* (Compassion). Và một lần nữa, phải xác nhận rằng từ-bi là tâm tình của ta đối với cảnh *đau khổ* của tha nhân. Không tôn giáo nào đặc biệt chú trọng đến sự kiện đau khổ như Phật giáo, thì cũng không Tôn giáo nào đề cao từ-bi như Phật giáo.

B. — THỰC HIỆN TỪ BI TRONG PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY.

Tất cả cuộc đời của Phật Thích-Ca có thể tóm lại hai chữ Từ Bi. Ngài sinh ra trong lầu son gác tía, địa vị hoàng tử của Ngài cho Ngài được hưởng tất cả những hoan lạc ở đời. Nhưng sau *bốn cuộc xuất hành*, mỗi cuộc đã cho Ngài thấy hình thức của đau khổ: lần thứ nhất gặp cụ lão già, lần thứ hai gặp người bệnh tật, lần thứ ba gặp đám ma, lần thứ bốn gặp vị tu hành; sau bốn lần xuất hành đó, Ngài đã quyết lòng tìm ra con đường Giải thoát cho chúng sinh. Dạ Từ Bi của Ngài bắt đầu ngay từ đó.

Nhưng khi đạt được Chánh giác, Ngài đã tưởng nhập Niết Bàn ngay, không giảng thuyết chi hết, vì Ngài thấy chúng sinh u mê quá, khó mà hiểu được đạo lý của Ngài. Tuy nhiên, sau những lời thỉnh cầu thành khẩn của thần Brahma Phật quyết định sẽ thuyết pháp. Và Ngài làm như thế, chỉ vì thương xót chúng sinh:

«Hãy mở rộng cửa của Bất tử.

Cho những ai bỏ mê tín đón nghe lời Ta:

Ta đã hiểu thấu đau khổ, và vì từ bi

Đối với chúng sinh, ta sẽ giảng diệu Pháp»

(*Majjhima-nykâya I, P.167*)

Mọi sự vì Từ bi. Từ nay Phật chỉ còn sống vì từ bi đối với chúng sinh, chớ phần riêng Ngài thì cuộc sống này không có ý nghĩa gì nữa.

Lượng từ bi đó còn được biểu lộ mỗi khi Phật sai chư đệ đi thuyết pháp ; mỗi lần, Phật đều nhắc nhủ chư đệ phải tận tâm thuyết pháp để thực hành dạ từ bi đối với chúng sinh :

« Ta đã được giải thoát và chư đệ cũng được giải thoát. Vậy chư đệ hãy lên đường đi thuyết pháp. Đề cứu chúng sinh, và vì từ bi đối với chúng sinh, chư đệ hãy đi từng người một để thuyết pháp. Đừng có đi hai người cùng một lối ». (Dẫn trong THOMAS, *Les écrits primitifs du Bouddhisme*, p. 43).

Không những Phật dạy con người phải có lòng từ bi đối với tha nhân, mà còn phải thực hành đức từ bi đó bằng việc làm. Việc làm đây là *bố thí* (dana). Các sách nhà Phật thuật lại rất nhiều tích của chư thánh và chư Phật đã làm gương về bố thí. Đây chỉ lược hai tích làm mẫu :

Tích ông hoàng Vessantara. — Ông là người đạo hạnh nhưng bị trục xuất ra khỏi hoàng cung một cách bất công. Ra đi cùng với vợ và hai con nhỏ tuổi, ông hoàng dần dần phân phát cho dân tất cả số vàng bạc mang theo. Rồi không còn gì để bố thí ông đã bố thí chiếc xe song mã và cả đôi tuấn mã. Cha con đang đi bộ, thì có người đến xin hai đứa trẻ Jālī và Kanhajimā, con của ông hoàng. Khi ta thấy người hành khất bước tới để xin hai con của Ta, — lời Phật nói, vì ông hoàng đây cũng là một tiền thân của Phật, — Ta mỉm cười dắt hai con Ta đem ra cho người đó. Được ít lâu thần Sakka mượn hình một thầy Balamôn đến để xin ta nài Maddī vợ trung tín của Ta. Ta dắt tay nài Maddī và vui vẻ bố thí nài cho thầy Balamôn. Khi đó trời đất vui mừng, đất động và những tràng hoa bay khắp trời, vì Ta bố thí hai con ta và cả vợ Ta, và Ta không tiếc xót chi, miễn là ta đạt được Chánh quả và thành Phật » (*Cariya Pitaka* 1, 9 ; dẫn trong OLDENBERG. *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad, fr. p. 289-299).

Tích thứ hai là tích *Con Thỏ thí thân.* — Con Thỏ đây cũng là một tiền thân của Phật. Thỏ sống chung với một con khỉ, một con chó sói và một con rái cá. Thỏ dạy chúng làm điều lành và tránh điều ác. Một hôm nhằm ngày lễ, Thỏ phát thệ sẽ bố thí tất cả những gì quý nhất của mình. Giữa lúc đó thần Sakka mượn hình một thầy Balamôn hiện đến xin bố thí. Thỏ trả lời : tôi không có gì để bố thí, nhưng được, ông hãy đi kiếm nấm củi rồi châm lửa lên. Ông là người lương thiện, ông không sát sinh, nhưng tôi sẽ tự thành bữa tiệc ngon cho ông dùng. Thế là khi lửa đã bén. Thỏ liền nhảy vào giữa đống củi để trở thành kẻ bố thí tận hiến cho thầy Balamôn. (*Cariya Pitaka* 1, 10 ; dẫn trong OLDENBERG, op. cit, 299-330).

Kinh Xa-đa-gia (jātaka), tức cuốn kinh kể những tích truyện trăm ngàn kiếp tiền sinh của Phật Thích Ca, còn thuật lại rất nhiều truyện tích nêu cao lòng từ bi và đức xả kỷ của Phật. Các tích

truyện đó chỉ có một ngụ ý là kích thích lòng tứ bi của Phật tử. Vì thế, Xa-đa-gia kinh luôn luôn kết thúc mỗi câu truyện tiền thân của Phật bằng câu này : «*Phật pháp truyền dạy nhiều việc và cấm đoán nhiều điều : nhưng tất cả Phật pháp chỉ tóm lại trong một chữ : tứ bi, đối với chúng sinh*».

C. — Ý NGHĨA CỦA TỪ BI PHẬT GIÁO.

Sau khi nhìn qua nguyên khởi của đức tứ bi Phật giáo và cách thực hành đức ấy nơi Phật Thích Ca và chư đệ, chúng ta có thể tìm hiểu ý nghĩa triết học của nó.

Trước hết, ai cũng thấy những tích truyện bố thí trên đây không mang lại cho ta một luân lý nhân bản nào hết. Trái lại, còn thiếu nhân bản nữa : thí dụ ông hoàng Vessantara coi người vợ hiền của ông và hai con của ông như những đồ vật có thể đem bố thí cho người khác. Về điểm này, tất cả các học giả Tây phương, từ OLDENBERG đến P. MUS, đều buộc lòng xác nhận rằng những việc bố thí phi thường đó chỉ là những ảo tưởng không thể nào thực hiện được. Và giả như ngày nay chúng ta có theo gương chư Phật để thực hiện những điều như thế, chúng ta sẽ trở thành những người thiếu nhân đạo.

Phê bình như thế có phần quá đáng : nhìn vào không khí sùng đạo của người Ấn độ chỉ biết ca tụng thần linh của họ, chúng ta nên nhớ rằng những việc bố thí tưởng tượng kia chẳng qua chỉ là trong cảnh thần bí, thì họ không còn biết đâu là chừng mực, họ nói tất cả những điều họ có thể nghĩ ra để ca tụng thần thánh, bất xét việc đó có thể thực hiện hay không.

Bây giờ đi sâu vào ý nghĩa của tứ bi xét như là một tương quan giữa người và người, chúng ta thấy những đặc tính nào ? Nên nhớ : đây chúng ta không xét đến phương diện tình cảm và phương diện thực tiễn, nhưng chỉ muốn xét đến uyên nguyên của lòng tứ bi. Nói cách khác, chúng ta muốn tìm hiểu yếu tính của tứ bi trong những đặc điểm làm cho nó khác các tình thương tương tự.

1. — **Đặc tính thứ nhất :** Như chúng ta đã nói nhiều lần : tứ bi là **tứ bi ngừng lại ở đau khổ.** Đau khổ sinh tứ bi. Tất cả Phật pháp xây dựng trên Tứ Thánh đế, cho nên sự giải quyết của nó cũng chỉ diệt được khổ là xong.

Nói từ bi ngừng lại ở đau khổ chúng ta có ý chân nhận hai điều này : một là từ bi chủ đích diệt khổ nơi chúng sinh, hai là từ bi vì quá chú trọng đến việc cứu khổ nên đã phần nào lãng quên nhân vị của tha nhân.

Về điểm nói rằng từ bi chỉ có chủ đích diệt khổ, tưởng không cần bàn luận thêm. Những trang trên đây đã chứng minh một cách rõ ràng lời của Phật thuyết ngôn : *Nước của bốn biển chỉ có một vị là vị mặn, vậy thì, Pháp của ta cũng chỉ có một vị là Giải thoát*. Giải thoát là cứu con người ra khỏi cảnh đau khổ. Có thể nói khi Phật đưa mắt nhìn toàn diện vũ trụ vạn vật. Ngài không nhận thấy một cái chi đáng kể và cũng không thấy vật nào có đặc tính gì hết ; Ngài chỉ thấy đâu đâu cũng là đau khổ, và tất cả mọi sự là đau khổ : *Vạn sự khổ*. Đã vậy, không còn gì cấp bách cho bằng tìm cách giải thoát chúng sinh ra khỏi đau khổ. Lòng từ bi của Phật đã do đây mà sinh ra, và nó không có chủ đích nào khác ngoài sự tìm ra đường Giải thoát cho chúng sinh.

Nhưng có thể từ bi của Phật, vì quá bị ám ảnh bởi đau khổ nên đã chỉ nhìn đau khổ mà không nhìn đến nhân vị của chúng sinh, Phật tỏ không chối nhân vị tính của chúng sinh, nhưng Ngài không dẫn ta đến chỗ ý thức sâu xa về nhân vị tính đó. Ngài đã có vẻ giản lược con người thành một đồng khổ vô định. Trên đây, ta thấy Phật dạy con người là kết tinh của Ngũ Uẩn và liền đó Phật đã dạy rằng mỗi Uẩn là một đau khổ : cộng Ngũ Uẩn lại ta sẽ có một đồng khổ lớn hơn nữa, trong câu Kinh Phật của Ni cô Vajirā trả lời cho Ma Vương, chúng ta còn nghe Phật pháp xác định rằng : « Nhân vị ở đâu ? Nhân vị chẳng qua chỉ là một mớ những yếu tố đổi thay tức Ngũ Uẩn ». Mà Ngũ Uẩn là đau khổ, cho nên nhân vị chỉ là một mớ khổ.

Đến đây, chúng ta không thể không lấy làm tiếc rằng : vì xuất hiện trên đất Ấn độ ở một thời mà tất cả sinh hoạt chỉ là nghèo khổ và đau đớn, quan niệm của Phật về cuộc nhân sinh đã chịu ảnh hưởng của thái độ bi quan thời đó. Vì coi con người như một đồng khổ Phật giáo không tiến sâu vào huyền nhiệm con người để tìm ra ở đó những khả năng tiềm tàng vô tận.

2. — Đặc tính thứ hai : Đây là điều nghịch lý có thể xảy ra giữa từ bi và yêu mến : từ bi nhằm khổ, còn yêu mến nhằm tâm tình ; từ bi thường là một chiều còn yêu mến thì bản tính của nó là hai chiều, có đi và có lại.

Tứ-bi Phật giáo có một giá trị đích thực, giá-trị đó vẫn vững chắc về phương diện luân lý và thực tiễn. Nhưng nếu xét đến phương diện triết lý, chúng ta phải nhận rằng nó chưa hoàn toàn. Điều này không riêng gì đạo lý Phật Thích-Ca, mà còn chung cho tất cả các nền đạo-lý khác thời Thượng Cổ.

Sau khi đã xác nhận điều nọ rồi, chúng ta phải nhận rằng sự kiện là sự kiện. Và sự kiện đó là : tương quan giữa người và người trong Phật-giáo đã mặc hình-thức của tứ bi. Mà tứ bi là *con đường một chiều*, đi từ Phật xuống chúng sinh, hoặc đi từ tôi đến tha nhân. Tôi là chủ-động, tôi ra tay cứu vớt tha-nhân ; còn tha nhân chỉ là kẻ đáng thương hại, đáng *được* tôi cứu vớt. Xem như thế tha nhân phần nào bị coi như vật *thụ động*.

Có lẽ cũng trong tinh thần đó, ông hoàng Vessantara đã dùng vợ con làm phương pháp giải quyết nỗi đau khổ của chàng hành-khất và của thầy Balamôn. (Tôi vẫn không hiểu tại sao ông hoàng không nhìn đến nỗi đau khổ của hai con và của vợ khi những người này bị đem ra làm của bò thí, bị xa cha, bị xa chồng... Lấy khổ để cứu khổ được chăng ?). Dầu sao, có một điều khá rõ ràng là : cũng là nhân ái, nhưng khi nhân ái mặc lấy hình thức tứ-bi thì tất cả ý nghĩa của hành động nằm lại nơi người có lòng tứ bi và nhân đức của người tứ bi càng nhiều thì địa vị của người thụ hưởng càng thấp xuống. Nói thế, nghĩa là tứ bi đã bắc một cấp bậc khá cao giữa người tứ bi, và kẻ được hưởng lượng tứ-bi. Kẻ được thụ hưởng những ân huệ do lòng tứ bi của tôi ban cho, đã tự đặt mình vào một thế thấp kém, và như vậy, nhân cách của anh ta có phần nào bị tổn thương. Nhất là khi sự bố thí nọ đã được thi hành một cách lạnh lùng, thiếu tình cảm.

3. — Đặc tính thứ ba : Nguyên sự thiếu tình-cảm không phải là **thiếu tình cảm**. Điều xấu, trái lại đó còn là lý tưởng sinh hoạt của nhiều môn phái triết học Đông và Tây, thí dụ phái Khắc Kỷ, phái Kant v.v... Nhưng khi nói đến *tương quan giữa người và người*, thì sự thiếu tình cảm có thể trở thành một khuyết điểm.

Một điều chắc chắn là không bao giờ Phật bàn đến tình yêu tha-nhân. Trái lại, Phật luôn luôn quan niệm tình yêu dẫu là những hình thức cao-quý như tình *phụ tử*, *phụ phụ* và *bằng hữu* đều là những

«phược» (dây dề trói buộc). Khi người ta đưa tin mừng bà Gopâ-Yasodharâ, hiền thê của Ngài vừa sinh hạ cho Ngài một con trai, Ngài chỉ biết than : « *Vậy mà lại thêm cho tôi một cái xiềng nữa* ». Nói đến đây, chúng ta cần nhớ rằng : Phật chỉ quan niệm giải thoát cho những ai theo chân Ngài giữ đời tu-hành mà thôi ; những người sống đời phu phụ không thề nào vào Niết-Bàn được, vì chưa diệt xong những dục lớn, nhất là tình yêu và chí tham sống (ái hữu).

Tóm lại đối với Phật, tất cả mọi hình thức hiện-hữu đều là đau khổ, cho nên đều không tốt và không nên duy trì. Diệt Thánh-đề dạy ta không những phải hướng về sự diệt cho kỳ hết mọi mầm mống sinh hoạt ở trong mình ta, mà còn phải tuyệt đối kiêng kỵ tất cả mọi thứ tình cảm. Nhất là không nên yêu mến sự gì hoặc người nào hết. Tại sao thế ? Kinh nhà Phật thừa thay ta : « *Đừng bao giờ yêu gì, vì khi mất cái mình yêu thì ta sẽ đau khổ. Bởi vậy những người không yêu và cũng không ghét, thì sẽ không bị trói buộc* » *Dhammapada, 211*)

Không yêu mà cũng không ghét đó là cách thế đề Diệt Dục. Người Phật tử phải gắng sức thể hiện đời sống của Niết Bàn ngay khi còn tại thế. *Mà Niết Bàn là gì, nếu không phải là Chân-không vắng lặng?* Chính vì thế, Phật dạy chư đệ không nên có tình cảm nào, nhất là không nên yêu mến ai, vì yêu là khổ. Vì vấn đề này, kinh Phật kể lại lời thuyết ngôn sau đây của Phật trả lời Tì-Khuru Visâkhâ, lúc ông này khóc lóc vì nghe tin đứa cháu nội rất thân yêu của ông vừa chết :

« Ai có một trăm tình yêu sẽ có một trăm lần đau khổ.

Ai có chín mươi tình yêu, sẽ có chín mươi đau khổ,

Ai có tám mươi tình yêu, sẽ có tám chục đau khổ v.v...

Ai có một tình yêu sẽ có một đau khổ,

Và ai không có tình yêu nào, sẽ không có đau khổ ».

(*Udâna, VIII, 8*)

Tất nhiên ngụ ý của Phật là bảo Tì Khuru không nên giữ một tình yêu nào, dầu là tình yêu đối với thân thuộc. Xét về phương diện người quân tử và vị tu hành, điều này tuy không trái nhân đạo, nhưng vẫn còn hiểu được. Nhưng nếu ta nhớ rằng : ở kiếp này hoặc đời kiếp sau, kết cục tôi cũng phải xuất gia đi tu hành thì mới trông đạt được tới Giải thoát, nên nhớ điều đó, chúng ta

phải xác nhận rằng *tỳn phụ tử*, *tỳn phu phụ* và tất cả các mối tỳn khác đều là những « phược » cản trở sự Giải thoát tức cứu cánh của chúng sinh.

Đã thế, tỳn cảm là điều không tốt. Con người càng ít tỳn cảm càng hay, và lý tưởng là không có một tỳn cảm nào hết. Đó là lý do sâu xa giúp ta hiểu thái độ thiếu tỳn cảm (có thể coi là vô tỳn cảm) của ông hoàng Vessantara trong lúc ông thực hành đức tỳ từ kỳ lạ của ông.

N.B.— Những điều nói trên đây chỉ hoàn toàn đúng cho Phật giáo Nguyên thủy và Phật giáo Tiểu Thặng. Đối với Phật giáo Đại Thặng, nên chú ý mấy điểm sau này:

1) Tỳ từ bi giữ một vai trò quan trọng trong Đại Thặng hơn ở Tiểu thặng rất nhiều. Chư Phật và chư Bồ Tát (thí dụ Phật A di đà, và Quan thế âm Bồ Tát) là những vị đã từ chối không vào Niết bàn ngay, nhưng muốn ở lại dương gian này hồng cứu độ chúng sinh. Đức tỳ từ bi của các ngài thật là « vô lượng ».

2) Đại Thặng chủ trương rằng chúng sinh ai cũng mang Phật tính trong mình, vì thế có thể tu tại gia. Tuy nhiên, đời tu hành vẫn còn là con đường chắc chắn để Giải thoát.

3) Vai trò của tỳ từ bi có rộng lớn hơn, nhưng bản tính của tỳ từ bi vẫn là tỳ từ bi, nghĩa là không khác gì tỳ từ bi trong Phật giáo Tiểu Thặng. Và những điều đã bàn về ý nghĩa triết học của Tỳ Bi trên đây cũng đúng cho Tỳ từ bi trong Đại Thặng.

II. — BÁC ÁI CÔNG GIÁO

Đạo công giáo gọi mối *trương quan giữa người và người* là : *Bác ái*. Cũng như khi ta muốn hiểu Tỳ từ bi ta phải đặt mình vào trong không khí Phật giáo, thì ở đây chúng ta cũng phải đặt chữ *bác ái* bên cạnh nhân sinh quan Công giáo thì mới trông hiểu được ý nghĩa đích thực của nó.

Theo nhân sinh quan công giáo, thì con người là kỳ công tuyệt hảo của Thiên Chúa. Thiên Chúa đã tạo thành vũ trụ, và Ngài đã tạo nên với tất cả tình yêu của Ngài; vì thế vũ trụ này không phải là một đồng khổ vô định do Vô minh tác thành. Riêng con người thì được coi là con Thiên Chúa ; Chúa đã tạo thành vũ trụ tốt đẹp này

làm chốn sinh hoạt cho con người; nhưng con người, vì có bản tính tự do, nên đã *dùng tự do để bất tuân những lời Chúa dạy* : như thế con người đã đắc tội với Đấng Tạo hoá. Vì tội đó, vũ trụ đã trở nên gai góc, đầy nghịch cảnh và đầy đau khổ.

Chúa có đành tâm để con người bị trầm luân không? Thưa không, *Ngài đã cứu chuộc* (racheter) con người, trả lại cho con người tất cả những phẩm tính tốt lành căn bản, y như và còn hơn thời nguyên thủy. Từ nay, ai tin kính Chúa Cứu Thế và tuân giữ Đạo Ngài sẽ được cứu chuộc.

Như vậy ơn cứu chuộc bao hàm ý nghĩa một sự *phục hồi*. Phục hồi những cái mình đã có xưa kia, mà tội Tổ Tông đã làm mất.

Nhìn sơ qua nhân-sinh-quan Công giáo như thế, chúng ta cũng đủ thấy ngay rằng nó được xây trên một niềm *tin tưởng và một nhận định lạc quan*. Ý nghĩa từ bi và bác ái khác nhau ngay từ khởi điểm này. Một bên *bi quan* chủ trương phải triệt căn cuộc hiện sinh, còn một bên thì *lạc quan* và chủ trương phải thể hiện cho kỳ được tình trạng nguyên thủy của con người.

Người Công giáo tin rằng mình và tha nhân đều là những đứa con của một cha « Cha ở trên trời ». Mỗi tình giữa con người và Thiên Chúa là mối tình phụ tử; và mỗi tình giữa người và người là mối tình huynh đệ. Tất cả đạo lý Công giáo thu gọn lại hai chữ : *mến Chúa và yêu người*.

Trên kia, chúng ta đã thấy viết : « Tất cả Phật pháp chỉ tóm lại trong một chữ : « Từ bi ». Còn ở đây ta thấy Chúa Giêsu dạy : « Tất cả đạo lý chỉ tóm lại hai điều : *con phải kính mến Thiên Chúa hết lòng con, và con phải yêu tha nhân như chính mình con vậy* ». Hai điều này lại được gọi chung một tiếng là : *Bác ái* (la charité).

A. — BÁC ÁI LÀ GÌ ?

Chữ bác ái của ta dùng để dịch nghĩa chữ *charité* của Pháp văn. Chính chữ *charité* lại dịch âm chữ *caritas* của La-văn. Mà *caritas* là yêu tha thiết, yêu lắm (*carus*). Nói rõ hơn, trong chữ *caritas* có bao hàm một ý nghĩa tình yêu tha thiết, tình yêu kén chọn (*amour de dilection*). Vậy mà ta không thể nghe gọi tới thứ tình yêu đó khi nghe nói đến *bác ái*.

Thánh THOMAS đã bắt chước ARISTOTE đề chia tình yêu ra làm 3 thứ khác nhau: *tình yêu thích* (amour de bon plaisir), *tình yêu thương* (amour de bienveillance) và *tình yêu mến* (amour d'amitié).

Tình yêu thích là tình yêu tôi có đối với những sự vật. Tôi thích cái bút này, tôi thích kiềng nhà kia. Đôi khi đối tượng của yêu thích có thể là tha nhân, nhưng trong trường hợp này tôi vô tình biến tha nhân thành một dụng cụ để thỏa mãn một sở thích của tôi. Những thiên ái tình theo nhục dục phải xếp vào thứ tình yêu này.

Tình yêu thương là tình yêu tôi có đối với những kẻ thua kém tôi, ở dưới tôi, về phương diện này hay phương diện kia. Tôi thương hại là vì tôi thấy tha nhân không được như tôi nên tôi thành tâm cầu mong cho họ được như tôi. Nhưng hiện nay họ chưa được như tôi, chưa đứng ngang hàng được với tôi.

Còn *tình yêu mến* là tình yêu giữa hai người *đồng hàng*. Thánh THOMAS viết: « Tình yêu mến chỉ nảy ra nơi những người đồng hàng, nếu không thì nó cũng làm cho hai người trở nên đồng hàng » (amor amicitiae aut pares invenit aut tales facit). Ông hoàng tử yêu cô gái thường dân, lập tức cô nàng được nâng lên hàng công chúa. Truyện xưa đã nhiều, truyện ngày nay cũng không thiếu: cô đào Grace Kelly đã trở thành bà hoàng Kelly, và anh chàng nhiếp ảnh Tony Armstrong lấy công chúa Margueret Anh-quốc liền trở thành ông hoàng Armstrong. Vậy bản tính của tình yêu mến là mối tình thân yêu giữa hai người đồng hàng. Và điển hình là tình bằng hữu (amour d'amitié).

Bác-ái Công giáo chỉ có thể là thứ tình yêu thứ ba này, tình yêu mến, bởi vì bác ái Công giáo dạy: « Bạn phải yêu mến tha nhân như chính mình bạn vậy ». Yêu người khác như bản thân ta là hình thái hoàn hảo nhất của tình yêu.

B. — Ỗ-NGHĨA CỦA BÁC-ÁI CÔNG-GIÁO.

Thánh AUGUSTIN, một vị thánh-hiền của Công giáo thời thượng-cổ viết: « Hãy yêu mến rồi làm gì hãy làm » (Ama et fac quod vis). Nói thể nghĩa là bác ái Công-giáo chú trọng đến tâm tình nhiều hơn là đề ý đến hành vi từ thiện. Mà thực ra khi ta yêu mến chân thành và tha-thiết, thì không cần truyền dạy, ta cũng làm

tất cả mọi sự cho người ta yêu. Xem như thế, ý nghĩa căn bản của bác-ái là một tình yêu mến thiết tha đối với tha nhân.

1.— **Độc tính thứ nhất** Bác ái là điều Thiên Chúa đã truyền dạy của bác ái : là thánh Moise trong Cựu Ước, và đã được một tình yêu Chúa Giêsu nhắc lại trong Tân Ước bằng những lời vàng đá : « Con hãy yêu mến Thiên Chúa hết sức tâm hồn con ». Đó là lời truyền trọng đại cũng là điều răn thứ nhất. Điều răn thứ hai cũng giống điều răn thứ nhất trước đây, là : « Con hãy yêu mến đồng loại con như chính mình con vậy ». (Mathêu XXII, 37-39).

Đây không phải là thứ tình yêu trừu tượng, tình yêu lạnh lùng của đức từ bi, nhưng tình yêu mến tha thiết : yêu *hết lòng*, yêu *hết sức*, và yêu với *tất cả tâm hồn*. Thánh kinh đã dùng 3 trạng từ để nêu cao tính chất tận tâm tận tình của tình yêu bác ái.

Trong ba thứ tình yêu đã được nhắc đến trên kia tình yêu thích là thứ tình yêu ích kỷ : tôi thích vật nào, hoặc người nào thì tôi muốn chiếm *lấy làm của tôi*. Tình yêu này không có thông chút gì của ta cho sự vật được yêu. Sự vật là sự vật và nó là một sự vật của tôi. Khi ta yêu một người theo cách này, thì người đó bị biến thành một sự vật cho ta dùng, cho ta lợi dụng. — Bước sang thứ tình yêu thứ hai, tình yêu thương : ta thương xót ai, thì ta thí bỏ cho họ những cái họ thiếu thốn. Ta mang cho họ một ít tài sản của ta nhưng ta *chưa cho họ tấm lòng ta*. Cùng lắm ta chỉ có một chút tình đối với họ trong khi ta chứng kiến sự cơ cực của họ. Hết cơ cực, ta hết thương xót họ. Ta yên trí và có thể quên họ đi. Còn tình yêu mến thì khác hẳn : đặc tính của yêu mến là *đề đối tượng chiếm đoạt tất cả tâm tình* của ta. Ta và người ta yêu mến, hai mà là một. « Con hãy yêu đồng loại như chính mình con ». Trong tình yêu mến, sự giúp đỡ nhau về vật chất là điều không đáng kể vì đó là như chuyện tất nhiên. Chính sự ở tại tâm tình : cho nên hai người đã yêu mến nhau thành thực, thì người nọ chẳng những hết lòng giúp đỡ người kia, mà còn tận tâm để phòng đề người kia khỏi sa vào cảnh đau khổ. Tóm lại, khi ta đã tha thiết yêu mến ai, thì ta lo cho người đó cũng như lo cho chính mình ta

2.— Đặc tính thứ hai : Bác ái căn cứ ở mỗi tình đối với đồng loại là một tình yêu mến tha nhân. Nhưng bản tính mỗi tình đó là gì? Muốn trả lời câu hỏi này, chúng ta chỉ cần nhớ rằng, Chúa dạy chúng ta yêu mến anh em như chính mình ta. Bây giờ chúng ta phải tìm hiểu « anh em như chính mình ta » có một ý nghĩa đặc biệt nhân vị. Ý nghĩa này không thể có nơi tình yêu thích (coi cái mình yêu như một sự vật), và cũng không có nhiều lắm nơi tình yêu thương (vì yêu thương coi người tôi yêu như một thứ kém cỏi).

Yếu tính của tình yêu mến là coi tha nhân là một nhân vị như tôi hoàn toàn ngang hàng tôi : vì thế tình yêu này được gọi bằng tên riêng của nó là : tình bằng hữu (amour (d'amitié)). Tình yêu mến dạy ta coi đồng loại như chính mình ta, và yêu tha nhân như chính mình ta. Đó thực là một hình thái yêu mến không có tính cách hạ giá tha nhân như ta thấy rõ ràng nơi tình yêu thích và phần nào nơi tình yêu thương.

Tình yêu mến, vì coi tha nhân là một nhân vị như tôi, cho nên nó mở một niềm thông cảm hai chiều giữa tôi và những người tôi yêu mến. Dầu tha nhân kém tôi về trí thức, thua tôi về tiền tài thấp hơn tôi, về địa vị xã hội mặc lòng, hễ tôi thành thực yêu mến tha nhân, coi tha nhân như chính mình tôi, thì tình yêu mến đó đã tự nó san bằng tất cả những chênh lệch. Có lẽ đây là ý nghĩa câu phong dao của ta : « Yêu nhau trăm sự chẳng nề, dù trăm chỗ lệch cũng kê cho bằng ».

3.— Đặc tính thứ ba : Bác ái Công giáo là một thứ tình yêu gia đình. Bác ái dạy ta phải coi nhau như anh em trong cùng một gia đình, cùng có thứ tự chung một người cha là « Cha chúng ta ở trên trời (Kính Lạy Cha). Cha của chúng ta là Thiên Chúa. Đề thấy rõ tính cách gia đình của quan niệm bác ái Công giáo, chúng ta chỉ cần suy nghiệm lời Thánh kinh sau đây, trích trong muôn một : « Anh em hãy giữ mối tương thân tương ái. Chỉ có một thân thể (Thánh Kinh thường ví mỗi người chúng ta như một chi thể của cùng một nhiệm thể) và chỉ có một Thánh Linh. Một Chúa, một đức tin, và phép Thánh Tẩy. Một Thiên Chúa là Cha chung của mọi người » (Eph. IV, 2.6).

Chính vì bác ái là tình yêu mến, cho nên nó không yêu mến tha nhân một cách tổng quát nhưng nhìn nhận mỗi tha nhân với mỗi tình đặc biệt. Ta yêu cha mẹ bằng một tình yêu khác, yêu anh em ruột thịt bằng một tình yêu khác. Lấy ba hình thức tình yêu đó cho cụ thể hơn, và đề ta dễ hiểu rằng : tuy cũng là tình yêu mến, nhưng ba tình yêu nọ có những sắc thái khác nhau. Khác nhau, nhưng mỗi tình yêu cũng đầy đủ trong hình thức của nó : một người đạo đức thì yêu cha mẹ cho hết đạo làm con, và cũng yêu anh em cho hết tình huynh đệ, và cũng yêu thân thích cho tận nghĩa bà con. Tình phụ tử không cản trở và không giảm bớt tình huynh đệ, và mỗi tình này cũng không gây thiệt thòi cho tình bà con thân thuộc.

III. — NHÂN ÁI CỦA KHỔNG TỬ

Ta đã thấy thế nào là Từ bi Phật giáo, thế nào là Bác ái Công giáo. Còn một quan niệm nhân sinh nữa, tương tự như hai quan niệm trên, đã và đang điều khiển đời sống vật chất, tinh thần, cá nhân và đoàn thể của gần một tỷ người trong vùng Viễn Đông. Đó là thuyết nhân ái của Khổng Tử. Ta sẽ trình bày những nét đại cương rồi nhận xét ưu, khuyết điểm và điểm đồng dị với hai thuyết Từ bi, Bác ái đã nói trước.

A. — TRÌNH BÀY : NHÂN ÁI LÀ GÌ ?

Theo nguyên ngữ Hán Việt, chữ *nhân* ở đây, gồm chữ *nhân* (người) và chữ *nhị* (hai). Nó được cấu tạo theo cách hội ý (1), chỉ cái đức nhân loại (từ hai người trở lên) phải có với nhau. Vì có *nhân*, mới có những tình cảm nồng hậu đối với tha nhân cũng như đối với sự vật. Do đó mà có *ái*. Hai chữ thường đi đôi với nhau, đề chỉ cùng một ý tưởng : « nhân giả ái nhân : người có đức nhân là người biết yêu người » (Luận ngữ). Nhưng chữ *ái* luôn tiềm tàng trong chữ *nhân*, nên ít khi dùng một mình. Trái lại, chữ *nhân* bao hàm chữ *ái*, nên có thể đứng một mình. Vì thế, người ta thường gọi là *Nhân*, với một hình thức phức tạp và một nội dung dồi dào.

(1) Hội ý là một trong sáu phương pháp cấu tạo văn tự Hán ngữ, gọi là lục thư : chỉ sự, tượng hình, hội ý, hài thanh, chuyển chú, giải từ,

Đề có những ý nghĩa rõ rệt và minh bạch, ta trình bày thuyết nhân ái của Đức Không Tử theo hai quan điểm vẫn có trong Nho giáo : quan điểm *động*, tức là *phần dụng* ; quan điểm *tĩnh*, tức là *phần thể* của Đạo Nhân.

I. — **Phần « Dụng » của Đạo Nhân.** Theo kiểu nói Triết học Tây phương hiện đại, *phần dụng* có thể gọi là *phần hiện tượng* của *Nhân*. Nghĩa là *Nhân* có thể phát lộ ra ngoài dưới nhiều hình thức thay thay đổi đổi, tùy cơ ứng biến. *Nhân* được thực hiện bằng nhiều hình thức nhân đức, bằng nhiều thái độ, bằng nhiều cử chỉ, có thể thu gọn vào hai loại : nhân đức căn bản và nhân đức dẫn xuất. Sau đây, ta trưng một số nhân đức đề làm thí dụ :

a) *Đức căn bản.* *Nhân* là đức căn bản đầu tiên trong số bốn đức lớn : *nhân*, *nghĩa*, *lễ*, *trí*. Đức Không Tử so sánh bốn đức nhân văn này là bốn đức thuộc *thiên đạo Nguyên*, *Hành*, *Lợi*, *Trình*. *Nguyên* tức là *Nhân*, đứng đầu các điều thiện ; *Hành* tức là *Lễ*, chỗ gặp gỡ những cái đẹp ; *Lợi* tức là *Nghĩa*, xác định điều hòa những bồn phận (nghĩa vụ) ; *Trình* tức là *Trí*, giữ vững cái chính đề làm gốc mọi sự. « Quân tử thể nhân tức dĩ trường nhân ; gia hộ tức dĩ hợp lễ ; lợi vật tức dĩ hòa nghĩa ; trinh cổ tức dĩ cán sự : Quân tử lấy *nhân* làm gốc là đủ làm con người trưởng thành ; hợp các cái tốt đẹp là đủ làm cho hợp *lễ* ; lợi cho vạn vật là đủ điều hòa các *nghĩa vụ* ; biết *trí* và cố giữ cái *trình* là đủ làm gốc cho mọi sự » (Kính Dịch, Văn ngôn truyện).

Nói khác, đức căn bản được gói ghém trong bộ ba : *nhân*, *trí* *dũng*, trong đó *nhân* vẫn đứng đầu. « Đạo quân tử có ba, ta không tới được, ấy là người *Nhân* thì không lo âu, người *Trí* thì không ngờ vực, người *Dũng* thì hết sợ hãi : Quân tử đạo giả tam, ngã vô năng yên. Nhân giả bất ưu, trí giả bất hoặc, dũng giả bất cụ » (Luận ngữ). Tuy là có ba, nhưng tựu trung, một mình *nhân* cũng đủ, vì « Người *Nhân* ắt có can đảm (dũng), và người có can đảm, chưa tất nhiên là có lòng *nhân* : Nhân giả tất hữu Dũng, Dũng giả bất tất hữu Nhân ». (Luận ngữ).

b) *Đức dẫn xuất.* Bỏ lãnh vực căn bản, bước sang lãnh vực dẫn xuất, ta thấy đạo *Nhân* còn được thực hiện dưới nhiều hình thức hơn nữa. Không có đức nào mà không là hiện thân của *Nhân* : « Đệ tử nhập tắc hiếu, xuất tắc lễ, căn nhi tín, phiếm-ái chúng-nhi

thân nhân: Người đệ tử khi vào thì hiếu thảo với cha mẹ, khi ra thì kính nhường anh chị, làm việc thì cần thận và được tín nhiệm, rộng yêu mọi người và gần gũi người nhân (Luận ngữ). Nói khác, Khổng Tử viết: « Có thể làm được năm điều trong thiên hạ, là nhân vậy, là: *cung, khoan, tín, mẫn, huệ*. *Cung* thì không khinh nhờn, *khoan* thì được lòng người, *tín* thì người ta tin cậy được, *mẫn* thì có công, *huệ* thì đủ khiến được người: Năng hành ngũ giả ư thiên hạ vi nhân hĩ. Viết *cung, khoan, tín mẫn, huệ*. *Cung* tắc bất vũ, *khoan* tắc đắc chúng, *tín* tắc nhân nhiệm yên, *mẫn* tắc hữu công, *huệ* tắc túc dĩ sử nhân » (Luận ngữ. Dương Hóa). Cứ một luận điệu phân tích như trên, Khổng Tử còn nêu nhiều đức khác để thực hiện nhân: « *Cương, nghị, mộc, nột, cận nhân*: *Cương* trực, nghiêm nghị, chất phác, tri độn là gần nhân » (Luận ngữ. Tử Lộ). Trái lại, « *Xảo ngôn lệnh sắc tiền hỹ nhân*: nói khéo và sửa sắc đẹp bề ngoài là có ít nhân » (Luận ngữ. Học nhi).

c) *Sau hết, nhân có một số những hậu quả tất nhiên*. Có nhân, tất phải ở thế trung, không thái quá, không bất cập, làm gì cũng điều hòa, trung tiết. Có nhân tất có an, lòng nhân xuất hiện một cách tự nhiên, không đột ngột, không miễn cưỡng, hòa mình thân mật với tha nhân với vũ trụ một cách thung dung, không bị tư tâm tư trí làm mờ cái đức sáng, không bị lôi kéo làm những điều tàn ác, trái thiên lý, là những điều làm mất bình an. Cuối cùng có nhân, tất có thứ biết tha thứ để yêu cả những kẻ thù của mình; « Nhân giả dĩ kỳ sở ái cập kỳ sở bất ái » (Mạnh Tử). Chữ thứ gồm chữ *như* và chữ *tâm*, có nghĩa là lấy lòng mình để đo lòng người, điều gì không muốn người ta làm cho mình, thì đừng làm cho người khác phải chịu: kỳ sở bất dục, vật thi ư nhân.

2. — Phần thể của đạo Trên đây ta phân tích phần *dụng* của Nhân Nhân. Nhân, quả là nhiều, là phức tạp. Nhưng, Nhân còn là *thề*, là một, là đơn nhất, đúng như lời Đức Khổng: « Ngô đạo nhất dĩ quán chi: Đạo của ta có một đầu mối nhất quán ». Tính cách nhất quán này, ta thấy hiện diện nơi mỗi cá nhân, làm thành chính nhân cách toàn diện của họ; hiện diện nơi toàn thể nhân loại trong tình liên đới phổ biến: hiện diện trong toàn thể vũ trụ, tạo nên một thể đại đồng duy nhất.

a) *Thề của nhân và nhân cách con người.* Trong phần phân tích ta chỉ có thề nêu ra một số đức thề hiện Nhân đề làm thí dụ. Vì không thề kê hết được, nên phải nhìn tổng hợp ở đây, nghĩa là coi *nhân* như chính nhân cách của một người gồm tất cả những gì tốt đẹp có thể có được nơi một người. Trong bất cứ cảnh ngộ nào trong đời sống, luôn luôn có *Nhân* đi theo : « Người quân tử trong bữa ăn cũng không trái nhân, vội vàng cũng theo nhân, hoạn nạn cũng theo nhân : Quân tử vô chung thực chi gian vi nhân, tháo thứ tất ư thị, điền bãi tất ư thị » (Luận ngữ. Lý nhân). Cả cái chết cũng không làm ta lìa *nhân* : « Người chí sĩ tới bậc người nhân, không ai cầu sống để làm tổn thương đạo Nhân. Người ta giết mình, mình vẫn thành nhân : Chí sĩ nhân nhân, vô cầu sinh dĩ hại nhân, hữu sát nhân dĩ thành nhân » (Luận ngữ, Vệ Linh Công). Không lạ gì, Không-tử đặt rất nhiều tên cho người có nhân. *Nhân* là *người quân tử* : « Quân tử đạo giả tâm... Nhân giả bất tru... ». *Nhân* là *người thành*, được một tâm hồn thành thực có thể biết tận gốc cái bản tính con người (Duy thiên hạ chí thành, vi năng tận kỳ tính). *Nhân*, là *thành* : « Không phải cố gắng mà trúng lẽ đương nhiên, không phải suy nghĩ mà trực giác được Đạo, thung dung không câu nệ, ấy là con người thánh : bất miễn nhi trúng, bất tư nhi đắc, thung-dung trúng Đạo, thánh ».

Nơi người quân tử, người thành, người thánh, có một hòa điệu thường xuyên, một mối quân bình vững chãi giữa các khía cạnh hay các yếu tố làm thành đời sống tâm linh. *Tình và lý tương tham, tri và hành hợp nhất*, mới thực là người có nhân : Đạo mà không thực hành được, ta biết rồi. Người trí dụng thuần trí thì quá trốn về lý thuyết ; người ngu tối thì lại không tới được cái biết ấy. Đạo mà không sáng tỏ, ta biết rồi. Người hiền chỉ dùng tình cảm thì hành động quá chủ quan ; người hư không chút lương tâm lại lãnh đạm, không nên tới đích : « Đạo chi bất hành dã ngã tri chi hỷ ; trí giả quá chi, ngu giả bất cập dã. Đạo chi bất minh dã ngã tri chi hỷ, hiền giả quá chi, bất tiểu giả bất cập dã ». (Luận ngữ) Chính vì thế Mạnh-Tử dựa vào *Nhân* định nghĩa con người : « Nhân giả nhân dã=Nhân tức là người vậy.

b) *Thề của Nhân và tình nhân loại phổ biến.* Đạo Không là một đạo có tôn ti trật tự (tôn hiền hữu đẳng). Tuy nhiên, nhờ đạo *Nhân*,

mọi người trở thành tứ hải giai huynh đệ (Luận ngữ), nghĩa là người bốn bề đều là anh em. Bồn phận của người có *nhân* là « Phiếm ái chúng nhi thân nhân : Rộng yêu mọi người và gần gũi người nhân » (Luận ngữ). Nơi khác. Khổng Tử dạy : « Chỉ có người có Nhân mới có thể biết yêu người, mới có thể biết ghét người : Duy nhân giả, năng hiếu nhân, năng ố nhân ». Cả trong trường hợp ghét kẻ bất nhân vẫn làm điều nhân (ố bất nhân giả kỳ vi nhân hỹ). Vậy chữ *nhân* luôn luôn bao hàm tình nhân loại phổ biến. Đạo nhân bàng-bạc nơi tất cả mọi người, và lấy toàn thể nhân loại làm đích. Nói kiểu trừu tượng hơn, nhân tức là nhân tính, là bản tính con người : năng tận kỳ tính, năng tận nhân chi tính. Nhìn vào bản tính của mình, tất tìm ra bản tính con người. Tìm ra bản tính con người, tức là vượt khỏi biên giới cá nhân, đề thông cảm với anh em bốn bề trong một tình yêu bao la như đại dương vậy.

c) *Thề của Nhân và đại đồng vũ trụ*. Đạo Nhân còn đi xa hơn nữa : Nó bao trùm cả vũ trụ. Trước hết, đạo Nhân *mô phỏng* đạo trời đất :

« Lập-thiên chi đạo, viết Âm dữ Dương,

Lập-địa chi đạo, viết Nhu dữ Cương.

Lập-nhân chi đạo, viết Nhân dữ Nghĩa.

Kiến tam tài nhi cương chi :

= Thiết dựng đạo Trời, có nguyên lý Âm và Dương.

Thiết dựng đạo Đất, có nguyên lý Nhu và Cương.

Thiết dựng đạo Người, có nguyên lý Nhân và Nghĩa.

Bao hàm ba trình độ của một lý mà có hai phương diện tương-đối» (Dịch, Thuyết-quải truyện).

Không những Nhân mô phỏng trời đất. Nhân còn *kết tinh* vạn vật : « Vạn vật bị ư ngã, phản thân nhi thành : nguyên lý muôn vật đầy đủ ở ta, quay về bản thân là thực hiện được ngay ». Nơi khác, Trung dung có câu : « Chỉ có người chí thành (tức là chí nhân) trong thiên hạ mới có thể biết tận tính mình, biết tận tính là biết tận được tính nhân loại (tính của con người) ; biết tận được tính nhân loại, là biết được tính của vạn vật : Duy thiên hạ chí thành vi năng tận kỳ tính. Năng tận kỳ tính, tắc năng tận nhân chi tính ; năng tận nhân chi tính, tắc năng tận vật chi tính ». Nói khác đi, người có *Nhân*, tham gia mật thiết với trời đất, thiên nhân tương dữ, dữ thiên địa tham.

Dầu kết tinh vạn vật, Nhân là *trung tâm*, đóng vai chủ yếu trong vũ trụ. Nếu, nhân nhân tâm dã, thời « Nhân giả thiên địa chi tâm dã » (Lễ ký), Sách Lễ ký, còn nhấn mạnh vai trò chủ yếu và trung tâm của *nhân*, bằng nhiều câu nữa:

«thiên địa chi đức,
âm dương chi giao ;
quỷ thần chi hội,
ngũ hành chi tú khí».

Cuối cùng, nhân còn công tác nữa, là *linh hoá* vũ trụ : « Duy thiên địa vạn vật phụ mẫu, duy nhân vạn vật chi linh : trời đất sinh ra vạn vật, nhưng chỉ có người mới là linh hồn của vạn vật » (Kinh Thư). Không có *nhân*, vạn vật chỉ là một mớ hỗn mang ù lỳ, nặng quán tính, thụ động. Với *nhân*, vũ trụ trở thành trật tự linh động, nhẹ nhàng, tinh vi, chủ động. Có *nhân* mới có hòa điệu ; trời đất mới tới được chỗ trung hòa, vạn vật mới tới chỗ : « Trí trung hòa thiên địa vi yên, vạn vật dục yên : đến cái chỗ trung hòa là cứu cánh, thời trời đất yên vị trí của mình trong hòa điệu đại đồng và vạn vật thì được toại sinh, phát triển đầy đủ». Nói khác đi, *nhân* là nguyên lý điều hòa tổng hợp để duy trì hòa điệu đại đồng của vũ trụ.

B. — PHÊ BÌNH

Đạo Nhân của Khổng Tử được trình bày như trên, quả là cái gì bao quát vĩ đại. Đến lúc, ta tạm phê bình và so sánh với hai thuyết đã nói trước.

1. — **Ưu, khuyết điểm của thuyết nhân ái.** Nếu ra ưu, khuyết điểm của một thuyết dĩ nhiên phải có một tiêu chuẩn để phê bình. Đây, đang bàn về thuyết đạo đức, mà đạo đức lại phải đặt nền tảng con người. Vậy, tiêu chuẩn phê bình ở đây cũng phải là con người.

a) *Ưu điểm của thuyết nhân ái.* Điều đáng chú ý đầu tiên là tính cách *nhân bản* của đạo Khổng. Khổng học, cũng như các nền Triết học Đông Phương khác — như Lão học và Phật học — phát khởi từ tâm hồn, không phải thứ tâm hồn hiện tượng tâm lý mà thôï, mà là tâm hồn sâu thẳm; không phải chỉ là thứ tâm hồn được coi như lương tâm mà còn là tâm hồn nguyên lý của vạn

vật. Ngày nay, lúc làn sóng duy vật (Tư bản và Cộng sản) bên Âu Mỹ đang tràn ngập thế giới, thuyết nhân ái vang lên một tiếng chuông cảnh tỉnh kêu mời tất cả trở về với con người, đề cứu vãn lấy những giá trị nhân văn đang lâm nguy. Truyền thống Khổng học ở điềm này giống cái học tâm linh theo phương pháp nội tại của Thánh Augustin.

Thuyết nhân ái còn có toàn diện tính. Như đã phân tích ở trên, *nhân* là tất cả con người, *nhân* là tất cả nhân loại, *nhân* là hoàn toàn vũ trụ nữa. *Nhân* chẳng những là một nhân sinh quan, lại còn là một vũ trụ quan. Cái nhìn của đạo *Nhân* thực là bao quát, bao quát tất cả các vật, gói ghém tất cả trong một tổng hợp linh động, hướng tất cả về với Tâm: «Biết Tâm thì biết Đạo, biết Đạo thì biết Trời: Tri Tâm tức tri Đạo, tri Thiên (Vương dương Minh). Trải qua các thời đại, bao nhiêu triết thuyết ra đời, thuyết thì thái quá, thuyết lại bất cập. Thuyết nhân ái của Khổng Mạnh tránh được cực đoan, đề chủ trương Trung Hòa, Đại đồng, Hòa đồng, Hòa điệu.

b) *Khuyết điềm của thuyết nhân ái.* Đi sâu vào, ta thấy thuyết nhân ái có một số khuyết điềm. Những khuyết điềm này, với thời gian, đã được các học thuyết khác sửa chữa. Nhưng chúng vẫn còn là những mối nguy hiểm mà một nhà Khổng học thuần túy không thể thoát khỏi. Người ta cho thuyết nhân ái của Khổng Mạnh quá lạc quan, nguyên nhìn về phía «tính bản thiện», cái gì cũng rút từ trong Tâm ra, một thứ Tâm luôn luôn sáng suốt, luôn luôn hướng thiện. Nhưng nhìn kỹ, nơi con người có bao nhiêu yếu tố hiện sinh khác, nào là lo âu băn khoăn, khắc khoải, may rủi; nào là huyền nhiệm, siêu việt. Những yếu tố này đặt con người vào một vị trí hầu như mất thăng bằng. Muốn đảm bảo thế quân bình liệu một mình con người có đủ sức không? Thuyết lạc quan quá trớn này có thể cắt nghĩa một phần nào thái độ có vẻ tự kiêu tự đắc của con người Khổng học thuần túy. Thuyết nhân ái trên đây, cần phải được bổ túc bằng một cuộc phân tích hiện sinh, giống kiểu Hiện-sinh thuyết hiện đại.

Còn một khuyết điềm nữa: thuyết nhân ái trên đây quá thiên về *phiếm-vật* thuyết. Vì quá nhấn mạnh đại đồng, nên thiếu sự phân biệt (dẫu mà không được tách biệt) chủ thể với khách thể. Con

người như bị gói ghém trong một đại vũ trụ không lối thoát, trong đó tự do xem ra như bị bóp nghẹt: Hòa mình với vũ trụ, con người không phải chỉ có việc mô phỏng mà còn dùng lý trí, dùng tự do hướng dẫn thiên nhiên, sửa chữa thiên nhiên và trấn phục thiên-nhiên. Con người một phần nào lệ thuộc vào vũ trụ, nhưng vẫn còn đủ đặc sắc tính đề thoát định mệnh vũ trụ. Thuyết nhân ái, qua các thế kỷ, đã mở đường cho thuyết vô vi, thuyết chiến bại trước thiên nhiên.

2. — So sánh thuyết nhân ái với hai thuyết trên. Công việc này quả là tế nhị. Tuy nhiên, để làm nổi bật tính cách đặc sắc của thuyết nhân ái có thể so sánh đại cương như sau :

a) *Với từ bi Phật giáo.* So sánh với thuyết từ bi, thuyết nhân ái có tính cách *lạc quan hơn*, ít hay là không nói tới đau khổ, coi những khuynh hướng tâm linh là những cái lò so tốt giúp con người hòa mình với vũ trụ, với muôn vật. Thuyết từ bi có tính cách bi quan, coi đời là bề khổ, coi những khuynh hướng là nguồn khổ, là nguyên nhân luân hồi. Thuyết nhân ái *nhập thế hơn* thuyết từ bi. Không từ chẳng những không dạy chán đời bỏ đời, lại chủ trương lăn xả vào đời, đem cái tâm, cái nhân tính hòa lẫn với Trời với Đất, coi cái tâm hồn của người là tâm-hồn của trời đất: nhất nhân chi tâm tức thiên địa chi tâm (Trình-Xuyên).

b) *Với thuyết bác ái Công giáo.* Trên lập trường tôn giáo, tự nhiên hai thuyết nhân ái, và bác ái hầu như giống hệt nhau, nhưng nguồn cảm-hứng — và do đó, cả nội-dung — khác nhau rất nhiều. Thuyết nhân ái Không Mạnh bắt nguồn từ chỗ mô-phỏng trời đất bắt chước những luật thiên-nhiên vô-danh vô-ngã, để tiến tới Đại-đồng vũ-trụ. Thuyết bác ái Công-giáo bắt nguồn từ Thiên-Chúa Nhất Thể Tam-Vị. Một đảng nhận Thiên-Chúa là Cha nhân-loại. Tình huynh-đệ mà thuyết nhân-ái nói tới dựa vào thuyết vạn-vật nhất thể, một triết-thuyết phiếm-vật. Tình huynh đệ của Bác-ái dựa trên tình phụ tử giữa loài người và Thiên-Chúa, một vị chủ-tể vạn-vật có ngôi-vị có ý-thức, tự-do điều-khiển vũ-trụ bằng một tình-yêu toàn-năng và vô bờ-bến. Trong vũ-trụ này, con người trở thành cứu cánh, đạp dưới chân tất cả các vật, coi chúng chỉ là những phương tiện. Hơn nữa, Bác-ái Công-giáo còn cảm hứng đời sống tình yêu trao đổi giữa Ba-ngôi Thượng-Đế của người Công-giáo không phải

là một Thượng-Đế cô lập, dầu Ngài là duy nhất. Trái lại, ngay nơi Ngài một tình yêu nồng nhiệt lưu-chuyên từ Ngôi này sang Ngôi khác. Bác-ái giữa người với người, chúng ta là một tia lửa tình-yêu đó cũng trao đổi giữa nhân-vị với nhân-vị, coi nhau là chủ-thờ, là cứu-cánh. Tóm lại, Bác-ái Công-giáo tuy rằng nhập-thờ, nhưng nguồn nó chảy từ xa xăm chảy lại và nó chỉ có giá-trị khi nào nó không cắt đứt liên-lạc với Nguồn xa-xăm đó.



TỔNG-KẾT

Chúng ta đã theo dõi tư-tưởng Phật-giáo để tìm hiểu ý-nghĩa của *Từ-bi*, theo dõi đạo-lý Công-giáo để tìm ra ý nghĩa của *Bác-ái*, theo dõi Khổng-giáo để tìm hiểu ý nghĩa *Nhân-ái*. Sau khi đã làm riêng biệt 3 công việc ấy, chúng ta phải nói gì khi muốn so sánh ba quan niệm ấy với nhau. Khi phải so sánh hai triết-thuyết Heidegger và Jaspers với nhau, Giáo-sư P. RICOEUR đã viết : « Chúng tôi vô cùng thận trọng và dè dặt trong việc đối chiếu này. Càng thử làm công việc này, chúng tôi càng thấy đó là một việc thất vọng và hầu như cần giữ. Cái vực thẳm đào giữa hai cái nhìn căn bản của hai học-thuyết nọ sâu xa đến nỗi khó có thể so sánh từng điểm của mỗi thuyết đó với nhau được (1).

Nều Heidegger và Jaspers là hai triết gia đồng thời và cũng là người Đức, mà còn khó đem so sánh với nhau như thế, huống hồ đạo lý chẳng những xa cách nhau về thời gian và không gian, mà còn khác hẳn nhau về nhân-sinh-quan.

Cùng lắm chúng ta chỉ có nói rằng : Từ bi và Bác ái là hai hình

(1) Ce n'est qu'avec d'extrêmes précautions et de multiples réserves que nous acquissons cette confrontation. Cette tentative nous est apparue, à mesure que nous essayons de la mener à bien, désespérée et quasiment insensée. Un tel abîme sépare les intuitions centrales de ces deux philosophes qu'il est très difficile de les superposer terme à terme » P. RICOEUR et A. DUFRENNE. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil 1949 p. 393)

thái của nhân ái do hai sinh quan đề xướng và chủ trương. Mỗi hình thái đó đã trả lời một cách thỏa mãn cho vấn đề mà mỗi nhân sinh quan đã nêu lên. Vì *quan niệm đời là khổ*, nên Từ bi chỉ cốt ý cứu khổ mà không đề ý đến sự thông cảm với tha nhân, không giúp tha nhân phát triển những khả năng của mình; trái lại, vì *quan niệm con người là con Thiên Chúa* và là anh em một nhà, cho nên Bác ái chú trọng đến phần tâm linh và sinh hoạt của tha nhân một cách đầy ưu ái, và vì thế có tính cách lạc quan và thăng hóa (promotion) nhân vị của con người.



1. - ĐỀ THI.

1. — Anh nghĩ thế nào về những hình thức khác nhau của nền đạo đức Đông, Tây ?

(Ban A, khóa 2, 1961)

2. — Từ bi Phật giáo và Bác ái Công giáo.

3. — Nhân ái của Không giáo là gì ?

(Ban A, khóa 2, 1963)





ĐÔNG VÀ TÂY

Giáo sư NL Munn, trong cuốn *Traité de Psychologie* đã diễn tả sự khác nhau giữa *tinh bình thần* của Đông phương với óc *kinh doanh* của Tây phương trong một cuộc đối thoại giữa một người Âu và một người Á (Ấn độ) như sau :

Người Âu : Bạn ơi, sao không lên tinh đề làm việc trong xí nghiệp ?

Người Ấn : Dạ, nếu có việc làm trong xưởng máy, tôi sẽ được gì ?

— Nếu có việc làm, bạn sẽ có tiền và do đấy, bạn sẽ có nhiều sự làm.

— Có tiền rồi sao nữa ?

— Nếu làm giỏi, bạn sẽ tiến, được cấp, được chỉ huy và sẽ nhiều tiền hơn,

— Được thế, rồi sao nữa ?

— Nếu cứ tiến đều, bạn sẽ làm chủ nhà máy :

— Làm chủ, rồi sao nữa ?

— Nếu cứ đà ấy bạn thông thạo tất cả công việc, rồi sẽ làm chủ cả xí nghiệp.

— Được thế rồi sao nữa ?

— Nếu có đủ lực, bạn sẽ mở một xí nghiệp mới và được nhiều tiền nữa.

— Mở cửa riêng rồi sao nữa ?

— Bây giờ được dư dật tiền bạc, bạn sẽ *nhàn hạ*, không phải làm nữa.

— Trời ơi ! nghĩ được gì chứ, có thể, hiện giờ tôi đang nhàn hạ đấy. Tại sao mắt bao vất vả, lo lắng để chỉ đến cái tôi đang có. Người da trắng thường ôm trong bụng cả một *đại dương* đang sôi sùng sục, còn người Đông phương chúng tôi, thì chỉ thích nhìn ngắm trăng sao và mơ màng với trăng sao.

(Munn, *Traité de Psychologie* p. 283),

MỤC LỤC

	Trang
TỰA	5

PHẦN THỨ NHẤT

TÌM HIỂU ĐẠI CƯƠNG VỀ ĐẠO ĐỨC HỌC

CHƯƠNG I : Đại cương về Đạo Đức học	9
CHƯƠNG II : Đạo Đức học với Khoa học, Kỹ thuật và Triết học	19

PHẦN THỨ HAI

ĐẠO ĐỨC TỔNG QUÁT

CHƯƠNG I : Những điều kiện của sinh hoạt đạo đức	46
CHƯƠNG II : Lương tâm (ý thức Đạo đức)	60
CHƯƠNG III : Nhiệm vụ (Bồn phận)	78
CHƯƠNG IV : Quyền lợi	95
CHƯƠNG V : Trách nhiệm	107
CHƯƠNG VI : Công Bình và Bác ái	118
CHƯƠNG VII : Những học thuyết Đạo đức theo quan niệm Tây phương	130
CHƯƠNG VIII : Từ Bi Phật giáo — Bác Ái, Công-giáo — Nhân Ái Không giáo.	148

Đạo-đức-học của **Trần-đức-Huynh** và **Trần-văn Hiễn-Minh**
do **Ra Khơi** xuất bản lần thứ
sáu, in tại nhà in **Nguyễn Bá**
Tông số 63, **Bùi-thị-Xuân** Sg.
Đ.T. 24.225. Kiểm duyệt số
209 - BTT / BC3 / XB ngày
14 - 1 - 1961.

Cum debitis licentis
Copyright by Ra Khơi

TU SÁCH RA KHƠI

GIÁO-KHOA TRIẾT-HỌC

- TÂM-LÝ HỌC đệ I A.
- TÂM-LÝ HỌC đệ I A, C, D.
- LUẬN-LÝ HỌC đệ I A, B, C, D.
- ĐẠO-ĐỨC HỌC đệ I A, B, C, D.
- TRIẾT-HỌC TỔNG-QUÁT đệ I C, D.
- TRIẾT-HỌC NHẬP-MÔN đệ I C, D.
Đại Học Văn-Khoa
- TAM-GIÁO ĐẠI-CƯƠNG đệ I C, D.
Hay là TRIẾT-HỌC ĐÔNG-PHƯƠNG
- TRIẾT-HỌC HIỆN-ĐẠI (Lớp Dự Bị Văn-Khoa)
- CỬA KHÔNG
- NHÂN BẢN
- TRIẾT LÝ GIÁO DỤC

LUẬN TRIẾT-HỌC

- TẬP I ĐỀ LUẬN-LÝ HỌC
- TẬP II ĐỀ ĐẠO-ĐỨC HỌC
- TẬP III ĐỀ TÂM-LÝ HỌC
- TẬP IV ĐỀ TÂM-LÝ HỌC,
TRIẾT-HỌC TỔNG-QUÁT
TRIẾT-HỌC ĐÔNG-PHƯƠNG
- TẬP V 44 ĐỀ MỚI TÂM-LÝ HỌC
- TẬP VI 28 ĐỀ MỚI LUẬN-LÝ, ĐẠO-ĐỨC
- CÂU HỎI GIÁO-KHOA (*Tâm-Lý — Siêu-Hình*)
- CÂU HỎI GIÁO-KHOA (*Luận-Lý và Đạo-Đức*)

LOẠI VĂN-CHƯƠNG

- VIỆT-VĂN BÌNH-GIẢNG đệ II A, B, C, D.

Tổng phát-hành :

Nhà in **NGUYỄN-BÁ-TÔNG** 63, *Bùi-thị-Xuân* — Saigon
Đ.T. 24.225

Giấy phép số 209/XB
ngày 14.1.1965

Giá : 60\$

