

# TÂM ĐẠO TRONG VIỆT TRIẾT

## BIỆN CHỨNG TÀI NHÂN-NHÂN TÀI TRONG TƯ TƯỞNG NGUYỄN DU

Trần Văn Đoàn

Luận văn này là một phần trong Chương trình Nghiên cứu cấp Nhà nước về Đặc Điểm Tư Duy và Lối Sống của Người Việt Nam Hiện Nay và Những Vấn Đề Đặt Ra Trước Yêu Cầu của Đổi Mới và Hội Nhập Quốc Tế" (KX.03.07/06-10) do Viện Triết Học thực hiện, Phó Giáo Sư Tiến Sĩ Nguyễn Ngọc Hà chủ trì. Tác giả xin trân trọng cảm ơn Viện Triết Học thuộc Viện Khoa Học Xã Hội Việt Nam, đã có nhã ý mời cộng tác. Đặc biệt cảm ơn Phó Giáo Sư Tiến Sĩ Viện trưởng Phạm Văn Đức, Giáo Sư Tiến Sĩ Dương Phú Hiệp, Phó Giáo Sư Tiến Sĩ Phó Viện trưởng Nguyễn Ngọc Hà, chủ nhiệm đề tài; Tiến Sĩ Nguyễn Tài Đông và quý đồng nghiệp tại Viện Triết Học.

### 1. DẪN NHẬP

#### Tâm Đạo và Lối Suy Tư Việt

Tiếp theo hai luận văn bàn về tâm đạo, qua phân tích về chữ mệnh cũng như chữ tài trong Truyện Kiều,<sup>[1]</sup> mà mục đích nhằm khai quật lối suy tư Việt, luận văn này tiếp tục làm sáng tỏ lý thuyết tâm đạo Việt được Nguyễn Du phát triển từ triết lý tam tài. Dựa trên kết quả của hai luận văn về mệnh và tài nói trên, chúng tôi lý giải tâm đạo như là nền tảng siêu hình của triết lý sống Việt. Đồng thời, tâm đạo cũng là con đường (phương cách và phương pháp) tự cải thiện khiến con người trở thành một nguyên lực (tài)<sup>[2]</sup> ngang hàng với Trời, với Đất, hay nói theo Nguyễn Công Trứ và truyền thống nho gia, có thể đứng trong trời đất,<sup>[3]</sup> đỉnh thiên lập địa. Quá trình cải tiến từ một người có tài được Trời phú bẩm (thiên tài), nhưng chỉ biết dùng cái tài ấy cho riêng mình (tài nhân), tới người có tài nhờ thực thi tâm đạo, và dùng cái tài ấy phục vụ xã hội và con người (nhân tài), nói lên tính biện chứng siêu việt trong tư tưởng Việt. Quan niệm nhân tài, do đó, biểu hiện con người như là một nguyên lực biết phát huy cái lực phú bẩm (tài) hợp với Trời, với Đất và hòa thuận với mọi người, khiến con người đồng hàng với Trời và Đất, như triết lý tam tài từng chủ trương.<sup>[4]</sup>

Như đã nói trên, chúng tôi hiểu tâm đạo là nguyên lý siêu hình của triết lý sống Việt, và là con đường hay là cái đạo lý của thế giới Việt. Nơi đây cần phải giải thích rộng hơn. Theo nghĩa thường, tâm đạo là cái đạo (nguyên lý) của con tim, đồng lúc cũng là con đường (phương thế và phương pháp) con tim sinh hoạt (suy tư, biết, cảm giác, quyết định...). Đó có nghĩa là, tâm đạo cũng là quy luật của trái tim. Nhưng, tim nơi đây phải hiểu theo nghĩa rộng của chữ tâm, điểm hội tụ của ba nguyên lực Trời, Đất và người.<sup>[5]</sup> Nó không chỉ hạn hẹp như là một logic (quy luật) của tình (như thấy nơi Blaise Pascal, hay trước đó thánh Augustine), hay cái lý (Chu Hi), hay lương tri (Vương Dương Minh) mà thôi.<sup>[6]</sup> Hơn thế nữa, (1) tâm đạo chính là lối suy tư hòa hợp con người với vạn vật (Đất) và thế giới siêu nhiên (Trời). (2) Tâm đạo cũng là một loại luận chứng dựa theo quy luật hòa hợp của con tim. Hợp thông giữa tình và lý -- mà chúng tôi gọi là tính hợp lý (reasonableness)<sup>[7]</sup> -- là một quy luật nội tại, trong khi hòa hợp giữa con người với nhau (nhân hòa) là quy luật xã hội, hay quy luật được ngoại tại hóa của tâm. Và (3) tâm đạo nói lên vai trò chủ động của chủ thể chọn đường lối tự tu thân cải

thiện ý lực (hay tài năng), biểu hiện cái ý lực đó qua việc cứu nhân độ thế,[8] vì dân vì nước, vì mẹ vì cha, khiến con người có thể trở thành đồng hàng với hai nguyên lực Trời và Đất. Đó chính là giai đoạn phát huy tài năng, để có thể trở thành nhân tài, hay người quân tử, hay kẻ sỹ:

“Một mình để vì dân vì nước,  
Túi kinh luân từ trước để nghìn sau”

(Nguyễn Công Trứ).

Vì mục đích chính là khám phá và phát triển triết lý tâm đạo trong nền triết học Việt, nên mặc dù có tham khảo nhưng chúng tôi không dựa vào văn bản cũng như lối lý giải của giới triết học Trung quốc như trong các bài viết trước đây. Ngược lại, người viết chủ ý đi sâu vào trong tư tưởng các nho gia Việt. Chính vì vậy mà chúng tôi chỉ tham khảo văn bản của nho gia Việt như Nguyễn Du, Nguyễn Công Trứ, Lê Quý Đôn, và gần đây hơn vào thế kỷ 20, các “tân” nho gia như Phan Bội Châu, Trần Trọng Kim, (Lương) Kim Định, Cao Xuân Huy, Giản Chi, Nguyễn Hiến Lê, Trần Đình Hượu cũng như các học giả hiện thời như Vũ Khiêu, Nguyễn Tài Thư, và một số vị khác. Quyết định này không phải vì chủ trương duy Việt (Vietcentrism), nhưng vì người viết đặc biệt muốn nhấn mạnh đến sự kiện, qua những biến chuyển giữa các nền nho học, đặc biệt từ Hán nho, Tống nho, Minh nho, Thanh nho, và vì tính chất biện chứng siêu việt mà Việt nho phát triển một cách đặc thù, khiến nó không phải còn là phiên bản của Hán, Tống, Minh hay Thanh (ngược lại với nhận định của nhiều thức giả như học giả Trần Trọng Kim, Giáo sư Trần Đình Hượu, vân vân).[9] Cũng vì tính biện chứng siêu việt này, Việt nho ngày hôm nay cũng không hẳn đồng nhất với Việt nho thấy nơi nho gia vào triều Nguyễn hay đầu thế kỷ thứ 20 nữa. Tương tự, Việt nho sẽ biến chuyển, và tương lai của nó sẽ rộng hơn, đầy đủ hơn. Nhưng dù có biến chuyển thế nào đi nữa, Việt nho vẫn giữ được cái bản chất nho của mình.

Về phương pháp, như độc giả dễ dàng nhận ra, người viết áp dụng thông diễn học của Hans-Georg Gadamer, chú trọng tới bản chất phát sinh qua sự dung hợp khi tiếp cận văn bản, hay tiếp cận nền văn hóa mới và thế giới sống khác. Gadamer lấy thí dụ của sự dung hợp giữa các chân trời (Horizontverschmelzung, fusion of horizons) để nói lên tính chất dung hợp của kinh nghiệm cũ và những tiếp nhận mới, cũng như tính hữu sinh tạo ra cái nhìn, kinh nghiệm mới.[10] Vì vậy mà khi thông diễn văn bản, chúng tôi không chỉ giải thích và giải nghĩa văn bản, mà còn phát triển ý nghĩa ẩn náu sâu dưới mặt phẳng của ngôn ngữ. Đồng thời, người viết cũng tham chiếu những viễn kiến khác biệt từ triết học Tây phương và triết học Trung quốc hiện đại, giúp người đọc có thể tự phát hiện ra ý nghĩa mới làm giàu thêm sự hiểu biết của mình. Dĩ nhiên, trung thực với văn bản nguyên thủy là điều kiện lý tưởng bắt buộc. Tuy nhiên, vấn đề chính là làm sao ta có thể xác định được tính trung thực, khi mà văn bản không xuất phát ở cùng một xã hội, vào cùng một thời gian, và nơi cùng một sắc tộc cũng như đồng với ngôn ngữ thời đại chúng ta? Chưa cần phải nói đến vấn nạn độc gia thường tự thêm thắt gia vị mắm muối vào câu chuyện khiến chúng mang tính “hiện thực” hơn. Ta biết, gần như mọi văn bản theo truyền thống của đông phương đều tam sao thất bản, và với những giải thích bách hoa khai phóng, trăm hoa đua nở, chẳng ai giống ai.[11] Điểm quan trọng hơn nữa mà chúng tôi muốn nhấn mạnh, đó là khả năng hiểu biết của người tiếp cận. Tính chủ thể, cũng như cái thể sinh, văn hóa, ngôn ngữ, vân vân, của độc giả, khiến mỗi người khác nhau, và do đó, có sự hiểu biết khác nhau khi tiếp xúc với cùng một văn bản. Một trăm người đọc Đạo Đức Kinh, thì có lẽ cũng có một trăm lối hiểu biết khác biệt, hay ít nhất là không đồng

nhất.[12] Chính vì thế mà chúng tôi hiểu tính trung thực không theo nghĩa trung thành (loyalty, fidelity), nhưng theo hai nghĩa: (1) tính đặc thù có một không hai của văn bản và tác giả (authenticity), và (2) tính quảng, tính diễn và tính dụng, tức là cái uy lực của văn bản muốn phát huy. Hiểu theo nghĩa thứ nhất của tính đặc thù, tính trung thực của văn bản không hẳn bị mất mát vì tam sao thất bản (như thấy trong trường hợp các văn bản Việt, và ngôn bản truyền khẩu).[13] Nó chỉ bị mất khi cái thể giới sống tạo ra văn bản (written texte), ngôn bản (oral texte), thuật thoại (narrative) đã bị mai một. Hiểu trung thực theo hai nghĩa trên, chúng tôi đặt nặng tính hiểu biết, hay khả năng tri ngộ của người tiếp cận văn bản, chứ không phải chính văn bản. Văn bản không phải là một sự vật cố định như một viên đá, hòn sỏi, nhưng luôn bao hàm cả một thể giới sống (thể sinh, Lebenswelt theo Edmund Husserl), và vì vậy, mang tính phức tạp, đặc thù cũng như xuyên thời gian và không gian. Ngoài ra, theo nghĩa thứ hai của trung thực, trọng tâm của văn bản phải được xét từ đặc tính thông, tính diễn và tính dụng, tức là ba bản chất của hiểu biết thực sự. Nói tóm lại, tính trung thực nói lên tính đặc thù của văn bản mà tác giả đóng dấu ấn trên sự thông hiểu, lối diễn tả và cách thể áp dụng của người đọc. Độc giả không chỉ dừng lại trên mặt chữ mà còn đi sâu vào trong, đi xa hơn ra ngoài, và phát triển rộng ra nhưng vẫn giữ được bản chất của văn bản. Hiểu trung thực như vậy, Nho giáo tại Việt Nam là tư tưởng nho cho người Việt, từng được người Việt hiểu, phát triển rộng ra cho hợp với thể giới sống của họ, và dùng vào cuộc sống, và từng ảnh hưởng tới đời sống của họ. Ngược lại, Nho học cũng đã bị cuộc sống Việt, thể giới sống Việt, và tâm linh Việt biến đổi một cách đặc thù thành Việt nho. Vì thế, lối tiếp cận và cách thể hiểu biết Nho học của họ khác với người Tàu. Đây là lý do tại sao người Việt thích dùng từ Nho giáo nhiều hơn Nho học, mặc dù họ hiểu hai từ không khác biệt là bao.[14] Theo loại suy tư này, khi phát triển tâm đạo, chúng tôi dựa theo cách sống, lối cảm nghĩ và loại suy tư (của người) Việt, và như vậy, lối lý giải của người viết không đồng nhất với những giải thích nơi các tác giả Tàu hay Âu Mỹ. Đây chính là lý do bài viết không nhắc tới tư liệu do tác giả Trung quốc, hay ngoại quốc trước tác (mặc dù chúng tôi có tham khảo), nhưng dành nhiều hơn cho các tác phẩm của giới học giả Việt (mặc dù người viết không hẳn nhất trí với lý giải của họ).

Ngoài phần dẫn nhập và kết luận, bài viết này bao gồm hai phần chính. Phần thứ nhất trình bày về hai nguyên lý hòa hợp và mâu thuẫn, cấu tạo thành một phương thể mà chúng tôi tạm gọi là biện chứng siêu việt (siêu việt biện chứng). Tính mâu thuẫn thấy trong sự đối nghịch giữa tài và mệnh, giữa lý thuyết duy nhân tự chủ (anthropocentrism) và chủ trương tất định (determinism) được lý giải như tình trạng hiện hữu bất tương thông của hai thái cực hay hai nguyên lực, Trời và người. Giai đoạn mâu thuẫn được lý giải như là giai đoạn dị hóa (Entaeusserung), hay tha hoá (Entfremdung), vong thân hay vật hóa (Verdinglichung) của con người chưa ý thức được tâm đạo, đi ngược với nguyên lý (hòa) và động lực (hợp) của tam tài. Phần thứ hai diễn tả tâm đạo như là quá trình tu thân tích đức sau khi đã ý thức được vai trò của con người trong nỗ lực cải thiện, biến đổi cái mệnh. Chương này dựa trên những ý tưởng của Nguyễn Du về sự tương quan của tâm đạo với triết lý tam tài. Phần này thông diễn lối suy tư Việt qua việc phân tích quá trình biến đổi, cải thiện và thăng hoa từ tài nhân tới nhân tài mà chúng tôi gọi là biện chứng siêu việt. Dựa trên sự phân tích đặc tính của tài nhân, chúng ta nhận ra lối suy tư Việt không hoàn toàn theo chủ trương duy nhân (anthropocentrism), coi con người làm trung tâm, tự quyết định vận mệnh của mình, nhưng cũng không mù quáng tin vào chủ thuyết tất định tuyệt đối (hard determinism). Cũng trong phần này, chúng tôi lý giải quá trình phát huy nguyên

lực, và năng lực thật sự của con người nhờ vào tu tâm tích đức, hành thiện, cứu nhân, độ thế, dựa trên nguyên lý và quy luật của tâm đạo. Đồng thời, chúng tôi cũng nêu ra nền triết lý tam tài một cách ngắn gọn,[\[15\]](#) và lý giải tại sao nó được coi như là nền tảng của tư duy Việt, lối sống Việt, và cách cảm nhận Việt. Phần kết luận xác định tâm đạo và phương pháp biện chứng siêu việt là lối tư duy và quy luật sống của người Việt.

## **1. HÒA HỢP VÀ MÂU THUÃN**

### **1. Con Người Việt và Tư Duy Việt**

Thoạt tiên, nếu nhìn từ góc độ quy luật tư duy theo quy luật toán học (logic toán học),[\[16\]](#) Nguyễn Du không theo (hay không chấp nhận) nguyên lý căn bản của toán học, đó là nguyên lý đồng nhất (the principle of identity), và nguyên lý bất mâu thuẫn (the principle of non-contradiction). Trong Truyện Kiều, nhiều quan niệm được trình bày, thoạt xem có vẻ bất nhất (inconsistent), và đặc biệt, mâu thuẫn (contradictory) và hỗn tạp (confused). Những nguyên lý đạo đức Nho học pha trộn với nguyên lý siêu hình, nhân quả của Phật giáo, cộng thêm lối tư duy tổng hợp (synchronic) của Đạo giáo khiến độc giả không thể nắm vững được tư tưởng chính của cụ Tiên Điền.[\[17\]](#) Những nguyên lý đối nghịch nhau chan chát, nhưng lại được hòa giải một cách dễ dãi, không mấy câu lý giải thỏa đáng, thí dụ về thuyết định mệnh,[\[18\]](#) làm người nghiên cứu cụ không biết phải xếp cụ vào trường phái nào, đạo nào. Đây cũng là một lý do người thì gán cho Nguyễn Du theo đạo Phật, người thì cho cụ là đạo Lão, người thì chủ trương, ông vẫn theo đạo tổ tiên. Và tuy là nho gia, nhưng không nhất thiết là tín đồ của Khổng giáo.

Thế nhưng, có phải tư duy của con người bắt buộc phải dựa theo lối tư duy theo quy luật toán học? Hay tư duy trung thực phải được xây dựng trên nền tảng của cái thế giới mà ta đương sống (thế sinh)? Quan trọng hơn nữa, đó là, mục đích của tư duy là gì? Tư duy để "trí tri cách vật" thỏa mãn sự ham biết (hay tọc mạch), hay để giải quyết vấn nạn nhân sinh? Hay như Khổng Tử từng nhận định, thỏa mãn sự ham biết chỉ là mục đích mang tính công cụ nhằm đến mục đích tối hậu đó là việc tạo ra một phương thế giải quyết vấn nạn cho dân (tại thân dân) và một cách hoàn mỹ "tại minh minh đức"? Hay cụ thể hơn, tri thức chỉ là một phương thế làm cuộc sống hạnh phúc như các nho gia Việt từng nhận ra sau cuộc hành trình năm chìm bấy nổi "lên voi xuống chó" ba chìm bấy nổi của họ: "Tri túc, tiện túc, hà thời túc / Tri nhàn, tiện nhàn, hà thời nhàn"?[\[19\]](#)

Chúng tôi thiết nghĩ, để hiểu Nguyễn Du trước hết phải hiểu cách thế suy tư của người Việt, và để hiểu cách thế tư duy, phải nắm vững được cuộc sống và thế giới sống của họ. Nói cách khác, logic người Việt áp dụng không đồng nhất với logic toán học của nền triết học Tây phương, một lối luận chứng hoàn toàn tách biệt khỏi thế giới thực tiễn. Nếu lý luận (logic) Tây phương phát sinh từ lối lý luận toán học (hay ngược lại, toán học phát sinh từ lý luận (logic) như Bertrand Russell chủ trương), thì cách thế suy tư của người Việt phát sinh từ chính cuộc sống, cách thế sống của người Việt (và điều này Ludwig Wittgenstein với tác phẩm Philosophische Untersuchungen có lẽ gần tư duy của chúng ta hơn). Vậy thì điểm then chốt, cách thế sống của người Việt là cách thế nào? Luận văn này không lặp lại những luận điểm về cách sống Việt mà chúng tôi đã cố gắng chứng minh trong rất nhiều luận văn khác.[\[20\]](#) Tuy nhiên, để giúp độc giả theo dõi một cách dễ dàng, chúng tôi mạn phép nêu ra một số đặc tính, nhưng không đi vào chi tiết.

Thứ nhất, nền tảng siêu hình của Việt triết là nguyên lý hòa và động lực hợp. Như chúng ta đã thấy, triết lý tam tài được xây dựng trên nguyên lý hòa và động lực hợp "thiên thời, địa lợi, nhân hòa" này. Nguyên lý này luôn ẩn hiện trong lối

sống, cách thể tư duy, và cả cách tổ chức xã hội cũng như kỹ thuật xây cất nhà cửa, đường xá, đô thị.

Thứ tới, suy tư Việt luôn hướng tới hòa. Hoà là mục đích của mỗi giai đoạn, và hòa cũng là mục đích cuối cùng mà ta gọi là thái hòa. Để đạt tới hoà, không có cách thể nào hay hơn là hợp. Hợp của các cực (thí dụ hai cực âm và dương, trời và đất) để đi tới cái tổng hợp cuối cùng là thái cực. Hợp tự nó mang hai bản chất: thứ nhất, hợp chỉ có thể nếu có hòa là mục đích. Thành thử, hòa là mục đích nội tại, và cái hòa đạt được bên ngoài chính là hình thức ngoại tại. Như vậy, hòa biểu hiện hợp (như thấy trong tâm hồn, nơi hình thức, cấu trúc, và cả trong quy luật, ngôn ngữ, mùi vị, vân vân).[21] Do vậy, hòa phải là bản tính và mục đích nội tại cũng như hình thức ngoại tại của hợp. Nói cách khác, trong hòa đã có hợp, mà trong hợp đã có hòa. Thế nên, bản chất thứ hai của hợp đó chính là hợp không chỉ là cách thể (đi lại, đến gần, đi vào trong nhau, dung hợp, hay hợp nhất), mà còn là động lực thúc đẩy phải như vậy. Âm dương chỉ có thể "hiệp nhất" nhờ vào chính cái động lực hợp này. Thế nên, ta có thể nói, hợp là động lực của hòa, và dẫn tới hòa.

Thứ ba, chính vì vậy mà, câu hỏi hợp như thế nào phải là điểm quan trọng giải thích cái lối suy tư và lối sống của người Việt. Như đã trình bày trong nhiều luận văn khác, cách thể hợp của người Việt mang tính cách tổng hợp biện chứng, hay biện chứng siêu việt. Biện chứng siêu việt theo nghĩa, các giai đoạn trước sau tuy đối nghịch nhau, nhưng được động lực hợp hòa giải bằng cách tổng hợp những yếu tính khác nhau và thăng hóa chúng tới một giai đoạn mới. Những giai đoạn (hiện hữu, đối nghịch, và giai đoạn hiện hữu mới) này tạo thành một quá trình diễn biến liên tục: từ tình trạng hiện hữu của hòa, qua nỗ lực hợp với những thể lực khác biệt mới, có thể tiến lên một cấp bậc cao hơn và rộng hơn, mà ta gọi là một tình trạng hiện hữu mới của hòa... Nói tóm lại, chính mục đích hòa và động lực hợp làm con người siêu việt, tức thăng hoa, thăng tiến. Lối hợp và hòa như vậy tương tự như cách diễn tả của Gadamer về sự dung hợp của các chân trời (Horizontverschmelzung): nhìn ra xa ta thấy chân trời, nhưng tới chỗ ta cho là chân trời đó (nhờ vào những cảnh thiên nhiên, những toà nhà kiến trúc... ở đó), ta vẫn thấy chân trời cách xa chúng ta, cũng cùng một đoạn không gian như nhau. Thoạt xem, chân trời hình như bất biến, không có di động. Nhưng lần này cùng một chân trời mà lại với những hình ảnh khác: ngọn núi, ngôi nhà, thêm chiếc thuyền, những cụm mây... Đặc biệt, trong óc ta, những hình ảnh mới, ẩn tượng mới, và kiến thức mới xuất hiện đồng lúc với chân trời mới. Ta nhận ra, chân trời đương và luôn mở rộng hơn, không chỉ có cái phong cảnh, kiến trúc vật đã nhìn thấy nơi chân trời cũ, mà còn bao gồm những sự kiện, phong cảnh, kiến trúc... mới ta vừa nhận ra trong chân trời mới. Tất cả tạo (hòa hợp) thành một kiến thức mới, rộng hơn, sâu hơn, và cao hơn kiến thức cũ.[22] Tương tự, kinh nghiệm của con người cũng tăng theo một phương cách như vậy. Đây là đặc tính của lịch sử nhân loại, một lịch sử không lặp lại y hệt nhưng tăng trưởng với những gì đã có trong quá khứ, tạo ra hiểu biết mới phong phú hơn, bao quát hơn, và phát sinh hiệu lực (Wirkungsgeschichte).[23]

Thứ tư, lối suy tư Việt không theo lối biện chứng hình thức kim tự tháp, mà theo hình thức của tinh tủa (constellative), hay lối phát sinh (generative), hay biện chứng hội tụ, và thăng hóa (thí dụ như mô hình nhà triết học và khảo cổ nhân chủng học Teilhard de Chardin từng đưa ra).[24] Động lực hợp phát động những nhân tố tương quan, giao kết và tạo ra những nhân tố mới, càng lúc càng rộng. Tuy càng rộng, nhưng vẫn mang cùng một bản chất. Cấu trúc xã hội Việt được xây dựng dựa theo loại logic này. Một thí dụ điển hình, đó là sự phát triển của gia

đình hạt nhân thành tiểu gia đình, rồi đại gia đình, rồi thành dòng tộc, vân vân. Trong một đại gia đình, mỗi thành viên đều có vị trí khác nhau, với tên gọi khác nhau, và công năng khác nhau, nhưng lại tương hỗ. Nhưng ta chỉ có thể biết được mỗi người qua tương quan; cũng như ta có thể hiểu được nếu nắm vững được cấu trúc cũng như quy luật, hay trật tự họ tuân thủ, thí dụ trật tự từ trong ra ngoài, từ trên xuống dưới, như mô hình của một tinh tòn, giữa hành tinh và các vệ tinh, vân vân.[25]

Chính vì những đặc tính trên mà lối suy tư Việt, nếu nhìn theo logic toán học, xem ra có vẻ mâu thuẫn, hỗn độn và bất nhất. Nguyễn Du tư duy một cách "mâu thuẫn," và Nguyễn Công Trứ cũng không phải là một ngoại lệ. Bởi vì, như đã lưu ý, gần như tất cả các nhà tư tưởng Việt đều theo một loại logic khác hẳn với lối logic toán học xây trên quy luật bất mâu thuẫn, đồng nhất, triệt tam, và theo đường thẳng.[26] Thí dụ, Nguyễn Trường Tộ, một Kitô hữu, một nhà cải cách, một nho gia và bị ảnh hưởng phần nào của nền văn minh Tây phương, nhưng vẫn chủ trương quân chủ, và nêu cao vai trò của nhà vua và của giới quan chức trong triều đình như thấy trong bản điều trình gửi vua Tự Đức (Tự Đức năm thứ 19) "Ngôi vua là quý, chức quan là trọng." [27] Tương tự, Phan Bội Châu chủ trương dân chủ nhưng vẫn phò Cường Đế, và cộng tác với Phan Châu Trinh, một nhân sĩ bảo hoàng yêu nước. Cjì trong một lối suy tư như vậy, ta có thể hiểu Nguyễn Du. Tự bản thân, tuy ra cộng tác với chế độ mới (triều Nguyễn), cụ Tiên Điền không có bất trung với nhà Lê, bởi vì ông hiểu chữ trung không theo nguyên lý bất mâu thuẫn "trung thần bất sự nhị quân," mà một cách tổng hợp biện chứng. Đó là chữ trung rộng hơn, lớn hơn và xa hơn, hòa hợp hơn ở tầm mức cao hơn. Đó chính là trung với nước, và hiếu với dân như trường hợp Nguyễn Trãi,[28] và biết bao nho gia Việt. Họ tuân tiết không theo thực dân Tàu và Pháp, nhưng không nhất thiết tuân thủ quy tắc "vua bảo chết, thì phải chết," bởi vì họ đặt đại nghĩa lên trên tiểu nghĩa. Đó chính là lối suy tư mà học giả Vũ Đình Trác gọi là "tâm trạng tế thể." [29] Những thí dụ về lối suy tư "hỗn hợp," hay đúng hơn, "hòa hợp" một cách "biện chứng siêu việt" (hay thăng hoa) này không chỉ thấy nơi giới trí thức, mà còn cả ở trong dân gian. Niềm tin tông giáo của người Việt, quan niệm "Tam Giáo Đồng Nguyên," các đạo dân gian như Cao Đài, Phật Giáo Hòa Hảo, cũng như các phân nhánh của Đạo giáo đều theo lối suy tư như chúng tôi đã viết ở trên.[30]

## **2.2. Biện Chứng Tài Mệnh hay là Bi Kịch của Mâu Thuẫn giữa Chủ Thuyết Duy Nhân và Chủ Thuyết Tất Định.**

Từ lối suy tư Việt trên, chúng ta có thể đi đến một kết luận: trong cấu trúc gia đình (xã hội được coi như là một đại gia đình), và theo lối suy tư biện chứng siêu việt, tất cả mọi người trong gia đình đều là một con người chủ thể, không thể thiếu sót, và tất cả đều có vai trò quan trọng ngang nhau, tuy địa vị khác nhau, như thấy trong mạng nhện (mạng lưới). Không chấp nhận vai trò, vị thế, cũng như trách nhiệm của mỗi cá nhân trong tập thể (bằng cách tự tôn, tự quyết), y hệt như việc chối bỏ vai trò của Trời, Đất và của người khác trong tương quan, đã tạo ra bi kịch tha hóa của con người. Khi mà ta không còn coi tha nhân như là thành viên của chính con người, (tương tự như khi ta không nhìn ra được vai trò của mỗi người là cha, mẹ, chú, cậu, cô, thím, bác, mợ, anh, em, con, cháu...), và nhất là không thấy mình cũng là một thành viên bất khả phân ly trong cơ cấu, thì lúc đó chúng ta đương đánh mất chính mình (dị hóa), hoặc tự coi mình hay bất cứ người nào khác như là một công cụ, một đối tượng (vật hóa, thương mại hóa).

Bi kịch của Thúy Kiều và Kim Trọng đi qua ba giai đoạn mang tính cách biện chứng. Giai đoạn đầu nói về cái tài thiên bẩm tạo ra cơ duyên gặp gỡ "Người quốc

sắc kẻ thiên tài / Tình trong như đã mặt ngoài còn e" (TK, 163-64). Bi kịch thực sự khởi nguồn trong sự bất hòa đánh mất động lực hợp, và từ sự kiện đi sai mục đích, phá bỏ trạng thái hòa và động lực hợp. Nguyễn Du trình bày giai đoạn thứ hai này như là giai đoạn lưu lạc, lưu vong hay vong thân. Kim Trọng đến với Kiều vì sắc và sau nữa là vì tài. Kiều đến với Kim Trọng cũng là vì chàng Kim "phong tư tài mạo tót vời / vào trong phong nhã ra ngoài hào hoa" (TK, 151-52). Ở đây, tài nhân xác tín vào cái tài của mình có thể "đội đá vá trời" nên không nhất thiết tuân thủ mệnh Trời, hay quy luật của Đất và của xã hội. Nói cách khác, bi kịch của tài nhân chính là bi kịch của tha hóa, tách biệt cá nhân ra khỏi xã hội, hạ giá con người xuống hàng công cụ hay sản phẩm giao dịch. Nói gọn lại, đó là bi kịch của bất hòa, bất hợp, ngược lại với nguyên lý thiên thời địa lợi nhân hòa của triết lý tam tài. Giai đoạn thứ ba, là giai đoạn tái hợp giữa Thúy Kiều và Kim Trọng, qua sự giúp đỡ của đạo cô Tam Hợp và sư bà (vãi) Giác Duyên.[31]

Như vậy, cụ Tiên Điền rõ ràng ý thức được bi kịch này. Đi xa hơn câu chuyện của Thúy Kiều và Kim Trọng, cụ đưa ra một lối suy tư Việt. Chính vì vậy mà Truyện Kiều bắt đầu với hai lối nhìn và niềm tin về tài và mệnh hoàn toàn đối chọi nhau. Nói theo ngôn ngữ triết học hiện đại, Nguyễn Du đặt ra một nan đề về sự mâu thuẫn của hai lý thuyết tất định (determinism) chủ trương thiên mệnh (fatalism) và con người tự chủ (autonomy) chủ trương thuyết duy nhân (anthropocentrism) và tự do (liberalism). Nói một cách rất Việt, đó là sự bất hòa giữa Trời và người:

"Trăm năm trong cõi người ta

Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau."

(TK 1-2)

Chữ mệnh bao gồm thiên mệnh, tức định mệnh do Trời đã tiên định, và nhân mệnh, tức cái mệnh do chính con người tự tạo ra (theo nguyên lý nhân quả và nghiệp báo của Phật giáo). Ngay tại luận đề này, ta cũng đã thấy tính mâu thuẫn, đối nghịch giữa thiên định (Trời) và nhân định (người). Tin vào thiên mệnh, tức là tin vào chủ thuyết định mệnh tuyệt đối không thể thay đổi (hard determinism, hay absolutism) của Trời, trong khi tin vào nhân mệnh, tức là chủ trương thuyết tất định tương đối (soft determinism), theo đó con người tự mình là một nguyên lực có thể quyết định số phận của mình: "Xưa nay nhân định thắng thiên cũng nhiều."

Theo thiển kiến của người viết, cụ Nguyễn nhận ra được tính mâu thuẫn này, và cụ có lẽ lạc quan tin rằng, nếu ta biết phát huy động lực hợp thì ta có thể giải quyết một cách "hợp tình hợp lý" vấn nạn. Theo tâm đạo, hay tu tâm hay tu thân là một phương thể hợp tình hợp lý. Đây có lẽ là lý do cụ nghiêng về chủ trương tất định tương đối (soft determinism), và cụ dùng phương thể hợp để dung hòa hai lý thuyết tu tâm của Nho gia với tu nghiệp của Phật giáo. Hợp là quy luật của Trời và Đất, nhưng cũng là quy luật của con người. Đồng thời, hợp là động lực của Trời và Đất, và cũng là của con người. Do đó, hợp vừa mang tính cách tất định, nhưng cũng phát xuất từ chính ý chí và tự do của con người.

Lối suy tư hòa hợp mang tính chất Việt này được hiểu như là nền tâm đạo Việt. Theo đó, con người có thể thay đổi cái mệnh của mình tùy theo công nghiệp họ tạo được trong cuộc sống. Công nghiệp là những kết quả của những sinh hoạt (hành vi, ngôn ngữ, tư duy, tác động, hoạt động) hợp với ý Trời, lợi cho Đất và tạo phúc cho con người. Công nghiệp mà Nguyễn Du nêu ra, được thấy trong cuộc sống hài hòa, mà cuộc sống hài hòa này chỉ có được nhờ vào sự phát huy của động lực hợp, mà động lực hợp chỉ có thể phát huy được nhờ vào tu thân, tích đức, hành

thiện, hộ quốc, hộ dân, vân vân. Công nghiệp đó chính là sự khôi phục tính hòa bằng cách tuân thủ quy luật hòa hợp với Trời, Đất và xã hội con người. Công nghiệp đó chính là nỗ lực hợp với những khác biệt từ bên ngoài (Trời, Đất) và bên trong (giữa con người). Do đó, trong phần kết thúc, Nguyễn Du khẳng định rằng, nhờ nhận ra hòa là mục đích và vào động lực hợp mà con người đã có thể biến đổi “chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau” thành một hi kịch của hòa hợp:

“Thiện tâm ở tại lòng ta  
Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài.”  
(TK, 3251-52)

### 2.3. Nguyên Nhân Tha Hóa

Trong phần này, chúng tôi bắt đầu với lý do tại sao Nguyễn Du chủ trương thuyết tất định tương đối, và lý do tại sao tiên sinh hoà hợp chủ trương nhân định với chủ thuyết tất định tuyệt đối. Nói cách khác, câu hỏi đưa ra cần giải quyết, đó là làm thế nào mà cụ Tiên Điền vẫn giữ lại những yếu tính của thiên định trong chủ trương nhân định “xưa nay nhân định thắng Thiên cũng nhiều” của ông.

Chúng tôi bắt đầu với quá trình tha hóa của con người. Tha hóa theo nghĩa thiếu ý thức hay vô thức về mình (dị hoá), và đánh mất chính mình (vong thân) trong cuộc sống thực tại.<sup>[32]</sup>

Thiếu ý thức có thể là vì những nguyên nhân sau: (1) Con người lấy chính chủ thể làm trung tâm, tự thổi phồng mình lên như là trung tâm của vũ trụ (solipsism) như thấy trong nền triết học duy ngã và duy tâm. (2) Con người tự cho mình có thể quyết định được số mệnh. Tự mình có thể thay thế Trời, Đất để làm chủ tể (như trường hợp triết học hiện sinh của Nietzsche), hay tự coi tất cả vô nghĩa (trường hợp Sartre). (3) Con người ngộ nhận tài năng với tài lực, cho rằng tài năng là do tự mình có, và là tất cả, có thể giải quyết mọi sự. Họ quên rằng, tài năng chỉ có thể phát huy nếu trước hết có tài lực. Mà tài lực không phải do con người quyết định. Tài lực tùy thuộc vào ba nguyên lực Trời (thiên phú), Đất (nơi dụng võ), và xã hội con người (có lợi hay có hại, nhiều hay ít, sâu hay nông, lâu dài hay ngắn hạn) (4) Con người thiếu ý thức về tính tương quan và tương hỗ giữa người với thần linh, người với vạn vật, và người với người.

Vong thân là do việc đánh mất chính mình. Sự đánh mất có thể do: (1) Con người bị tha nhân hay xã hội từ chối công nhận, bị hạ thấp xuống hàng công cụ, hay nô lệ. (2) Con người tự hạ giá trị của mình, hay đánh giá chính mình dựa theo bảng giá trị ngoại tại, ngoại lai như thị trường, tính công cụ, tư bản, hay ý hệ. (3) Cấu trúc, tổ chức xã hội tự chúng đã biến con người thành một thành tố phi nhân cách, giống như bộ phận của bộ máy (trong chủ thuyết duy cơ khí, mechanism), hay một sự vật trong chủ thuyết duy vật thô thiển (vulgar materialism, mà Marx từng phê phán), hay chỉ là sự chuyển biến thụ động của thế giới, và do đó không nhận ra tính chất sáng tạo, chủ động và chủ thể của mình (thí dụ chủ trương tiến hóa duy vật). (4) Cơ chế thị trường coi con người hoặc là hóa vật có thể mua bán, hoặc là một đơn vị lao động có thể dùng tiền khống trị, hoặc là một nhân tố cần thiết cho bộ máy thương mại..

Trong Truyện Kiều, chúng ta nhận ra ba nguyên nhân chính làm tài nhân tha hóa: (1) Sự thiếu ý thức về vai trò của Trời, Đất, và con người nơi tài nhân. Họ không nhận ra là tài chỉ có thể phát huy được nếu hợp với Trời, với Đất và hoà hợp với con người. (2) Họ cũng không nhận ra là họ đã tự biến thành một thể lực đối chọi với các thể lực khác. Khi tự coi mình như chủ thể duy ngã thì cùng lúc đã



chối bỏ động lực hợp và mục đích hòa. Như vậy, tài nhân đã trở thành người đối nghịch với Trời và Đất. Họ đi ngược lại với nguyên lực (tài). Ta sẽ không lạ gì khi thấy “Trời xanh quen thói má hồng đánh ghen.” (TK, 6) (3) Vì thiếu sự hoà và động lực hợp, tài nhân tự rơi vào cái vòng “luân hồi” của con người công cụ, giá trị của cái tài (hay lực) của họ chỉ còn là cái giá của thị trường. Mụ Bà, Mã Giám Sinh nhìn Kiều theo cái bảng giá trị của tiền bạc, của khách hàng... Tương tự, tài nhân Kiều cũng nhìn nam nhi theo bảng giá trị của uy lực (Từ Hải), quyền thế (Hồ Tôn Hiến), hay tiền bạc (Thúc Sinh). Nàng Kiều nghĩ rằng có thể dùng tiền để đo lường cái tài sắc, và đạt tới mục đích (chuyện cha).

#### **2.4. Con Người Tha Hóa hay là Thảm Kịch Vong Thân của Tài Nhân**

Từ những phân tích trên về hện tượng tha hóa, vong thân và vật hóa, chúng ta có thể dễ dàng nhận ra những nhân vật chủ yếu trong Truyện Kiều, từ Thúy Kiều cho tới Kim Trọng, từ Từ Hải tới Hồ Tôn Hiến, rồi Đạm Tiên, và ngay cả Hoạn Thư... cũng đều nằm trong phạm trù của tài nhân, tức là những người có tài và cậy vào tài “Có tài mà cậy chi tài.” Nàng Kiều không chỉ có cái sắc đẹp tiên sa cá lặn, “rõ màu trong ngọc trắng ngà / dày dầy sẵn đúc một tòa thiên nhiên” khiến “chim sa cá lặn liều hồn kém xa,” mà lại còn “cầm kì thi họa” với những tiếng đàn “trong như tiếng hạc bay qua,” và “đục như tiếng nước mới sa nửa vời”... khiến “người ngồi đó cũng ngơ ngẩn sầu.” Kim Trọng cũng là bậc thiên tài “người quốc sắc kẻ thiên tài” và “phong tư tài mạo tót vời”..., rồi Từ Hải vũ dũng hơn người “đội trời đạp đất,” với Hồ Tôn Hiến “kinh luân gồm tài”... tất cả đều nói lên tính chất của tài nhân, của những người có tài thiên bẩm. Đó là những người không muốn tuân theo mệnh Trời, muốn tự xác định vai trò “đội trời, chân đạp đất”, “làm cây thông đứng giữa trời mà reo” (Nguyễn Công Trứ). Đó là những tài nhân như “thần Siêu thánh Quát,” vân vân.[33]

Tài nhân tự xác tín cho rằng, với cái tài năng Trời phú bẩm, họ có thể tự hiện hữu, tự lập chính mình “đội trời đạp đất ở đời / Họ Từ tên Hải vốn người Việt Đông” (TK, 2171-72). Họ thường đồng hóa tài năng với sức lực hay sức mạnh, và cả với quyền lực. Từ Hải là một tài năng võ biền dựa trên sức mạnh, bạo lực. Kim Trọng là một văn tài dựa trên những kiến thức, kỹ thuật văn chương. Kiều là một mỹ nhân dựa trên sắc đẹp và nghệ nhân dựa vào những nghệ thuật như cầm kỳ thi họa. Hồ Tôn Hiến là một tài trí với mưu trí hơn người. Tất cả những tài nhân đều nghĩ rằng, với cái tài của mình, họ có thể thay đổi vận mệnh. Nhưng rồi tất cả đều thất bại, người thì thân bại danh liệt (Kiều, Từ Hải), người thì thiếu thốn tình yêu và đau khổ, chẳng ai làm nên được gì có lợi cho hậu thế, cho con người, cho xã hội cả. Vậy thì, lý do thất bại của tài nhân phải được lý giải như thế nào?

Theo Nguyễn Du, cái thảm họa của tài nhân, là do chính họ tạo ra. Khi mà họ quá ý lại vào cái năng lực, sức lực, tài lực của họ, mà quên đi rằng, tài lực chỉ phát sinh uy lực thực sự nếu hợp với các nguyên lực khác như thiên nhiên (đất, trời), thần linh (Trời, Đất) và chính con người, tức là cái đạo thiên thời, địa lợi và nhân hòa, thì lúc đó:

Có tài mà cậy chi tài

Chữ tài liền với chữ tai một vần.

(TK, 3247-48)

Quá ý vào tài năng của riêng mình tức là chủ trương duy nhân (anthropocentrism) và duy cá nhân (individualism). Chủ thuyết duy nhân lấy con người làm mục đích tối hậu, và coi con người như là trung tâm, chủ thể, hoàn toàn vượt lên trên mọi nguyên lực khác. Đồng lúc chủ thuyết này coi thiên nhiên, thần

linh chỉ là những công cụ phục vụ con người. Con đẻ của chủ thuyết duy nhân là chủ thuyết duy cá nhân cực đoan (individualism). Tín đồ của chủ thuyết duy cá nhân này đi xa và mạnh hơn. Họ coi ngay cả người khác cũng chỉ là công cụ phục vụ họ. Sự phân biệt giai cấp chủ ông và giai cấp nô lệ là hệ từ tất yếu của chủ thuyết này. Từ đây ta bắt đầu thấy được thâm kịch của dị hóa (con người xa lạ với chính mình), vong thân (đánh mất mình) và tha hóa như vật hóa, thương mại hoá (coi con người như đồ vật, sản phẩm, hàng hóa).

Tài nhân Thúy Kiều, sau khi đã thất bại không thể dùng cái tài sắc thiên phú của mình để giải quyết cái nạn gia đình, đã phải tự hạ mình xuống thành một món hàng đổi chác, bán mình để chuộc cha. Cô ý thức được mình chỉ là một trò chơi mua vui cho bọn Mã Giám Sinh và khách làng chơi, vân vân. Tú Bà, và phần đông xã hội coi con người như là sản phẩm, hàng hóa giao dịch, có thể dùng tiền để mua, và tạo ra tư bản thặng dư. Họ bắt nàng Kiều phải bán thân xác để thu lợi. Giá trị của Kiều bây giờ được tính theo cái tài cái sắc của Kiều” “Mỗi rằng giá đáng nghìn vàng” (TK, 645), và “Cò kè bớt một thêm hai / Giờ lâu ngã giá vàng ngoài bốn trăm.” (TK, 647-8) . Mà tài sắc lại được tính theo số lượng khách hàng (nhiều hay ít), và phẩm lượng của đồng tiền (giàu sang hay nghèo). Tất cả những tài Trời phú bẩm chỉ còn là những công cụ tầm thường giới làng chơi bỏ tiền ra để mua cái vui nhất thời, chứ không phải là thưởng thức. Tương tự ta cũng có thể thấy nơi các tài nhân nhân khác cùng một số mệnh: Đạm Tiên với nỗi ngây thơ tin vào tài nghệ của mình, Từ Hải ngây ngô quá tin và tài lực, Kim Trọng quá xác tín vào tài văn, Hồ Tôn Hiến ngạo mạn với tài trí của mình. Nhưng tất cả cùng giống nhau ở điểm họ hiểu tài của họ như là một biểu hiện của chính họ, nhưng không nhận ra tài như là một nguyên lực và giá trị của tài không phải dựa trên bảng giá trị ngoại tại, nhưng trong tương quan hoà hợp của con người với nhau, con người với Trời và con người với Đất.

## **2. TÂM ĐẠO hay là BIỆN CHỨNG SIÊU VIỆT**

### **3.1. Tâm Đạo**

Như đã trình bày một cách sơ lược ở phần đầu, tâm đạo phát xuất từ thời cổ đại, và thấy chung nơi nhiều trường phái trước cả thời Xuân Thu, Chiến Quốc. Tâm đạo thực ra chủ trương vai trò chủ động của con người trong cuộc sống vũ trụ, sự tương quan năng động của con người với Trời (trời) và Đất (đất). Trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc, ta đã thấy hai khuynh hướng, bi quan và lạc quan.[34] Chủ trương bi quan của Trang Tử, cho rằng con người chỉ là sinh vật nhỏ nhỏ như ốc sên, hay là thực vật như thân cây nhỏ bé, hay là bất động vật như hòn sỏi sống giữa hai thái cực trời và đất. Do đó con người không có quyền tự quyết, và phải phụ thuộc vào trời và đất.[35]

Khuynh hướng lạc quan, ngược lại, nhận định vai trò bất khả khuyết của con người. Lão Tử nâng vai trò con người lên ngang hàng với trời và đất, và cả ba liên kết mật thiết bất khả phân li. Lý do nhà hiền triết này đưa ra, đó là trời, đất và người đều phát xuất từ cái đạo uyên nguyên. Và như vậy, con người là một trong bốn “cái lớn”. Trời, đất, vua và con người đều dựa theo đạo cả.[36] Các nho gia, từ Mạnh Tử, tới Tuân Tử, rồi từ thời Hán nho với Đổng Trọng Thư cho tới thời Tống với Châu Đôn Di đều chấp nhận vai trò của con người “linh ư vạn vật” bởi lẽ con người có năng lực (hay là có tài) nhận biết phải trái (lương tri), có lòng nhân (Mạnh Tử), có khí, có sinh, có tri, có giác, có nghĩa (Tuân Tử), và có năng lực giúp trời đất hoàn thành vạn vật (Đổng Trọng Thư).[37]

Cái tài mà các nho gia kể trên đúng là là nguyên lực vốn do trời phú bẩm, nhưng nhờ vào tu luyện mà phát dương ra cái uy lực của nó. Thí dụ lòng nhân

phần do tự nhiên (tính bản thiện), nhưng đạo nhân chỉ có nhờ tu luyện, và qua sự hoà hợp với con người. Khí, hữu sinh, cảm giác là tự nhiên, nhưng biết (tri), hiểu (giác), sinh sản, dưỡng khí... thì cần phải luyện tập, hay hợp với những nguyên lực khác. Vạn vật chỉ có thể sinh ra nhờ vào sự hợp nhất giữa âm và dương, và cái đức chỉ xuất hiện khi con người hợp với Trời (thiên nhân hợp nhất), với Đất và nhất là với con người.

Đến thời Thanh, ta mới thấy có một sự phân biệt giữa tài như là một nguyên lực, tức lực tiên thiên, đồng nhất với Trời, Đất và tài do hậu thiên luyện tập được. Tuy vậy, không phải tất cả giới Thanh nho đều chấp nhận hai loại tài. Đái Đông Nguyên (Đái Chấn, 1723-1777), trong tập Mạnh Tử Tự Nghĩa Số Chứng, khi bàn về tài, cho rằng tài, trí chỉ là công cụ, được con người dùng để đạt tới mục đích. Tài, trí không phải là mục đích. Họ Đái viết: "Cái tài của con người gồm được cái toàn năng của trời, đất, suốt được cái toàn đức của trời đất... Cái trí của con người đủ biết được tính của các loại cầm thú, sâu bọ mà dạy bảo chăm nuôi nó, biết được cái tính của cây cỏ, nhờ vậy mà nông giỏi mới biết cấy, biết cắt, nhà lương y mới biết đặt ra phương thuốc. Bậc thánh nhân làm cho cái đức của mình được thuần minh, cho nên trị được dân trong thiên hạ."[38]

Phần trên là một đoạn nhỏ nói về tâm đạo tại Trung Hoa. Nhưng nếu nhìn từ góc độ của văn hoá, tâm đạo không chỉ là đặc sản của người Tàu, mà còn thấy trong truyền thống triết học đông phương nói chung, bao gồm cả Việt Nam, Nhật Bản và Ấn Độ.[39] Tuy nhiên, điều đáng lưu ý là, nội dung của nền tâm đạo của các nước này không hẳn đồng nhất với tâm đạo của Trung Quốc. Riêng tâm đạo Việt, mặc dù chịu ảnh hưởng thâm sâu của Mạnh Tử, Đổng Trọng Thư, và hai anh em họ Trình,[40] vẫn phát triển theo một hướng riêng rẽ. Trong phần này, chúng tôi sẽ trình bày nguyên lý, mục đích cũng như phương pháp và phương pháp của tâm đạo.

Nguyên Lý

Tâm đạo được xây dựng trên một nền tảng siêu hình tam tài. Lý thuyết tam tài, một triết thuyết phát xuất từ cả ngàn năm trước[41] và là nền tảng của Nho nguyên thủy[42] đã được người Việt lấy làm nền tảng cho xã hội (nông nghiệp) Việt. Nó vẫn còn tác động trên lối suy tư Việt ngày nay. Bối toán, phong thủy, địa lý, đạo đức, chiến thuật và ngay cả thẩm mỹ và khoa học vẫn còn bị ảnh hưởng của lý thuyết tam tài này.[43] Trong luận văn này, chúng tôi phát triển nền triết học tam tài Việt, bằng cách chứng minh vai trò của con người trong tương quan với Trời, với Đất, và vai trò của mỗi cá nhân trong cộng đồng, tức giữa con người với nhau. Một con người theo đúng tâm đạo, biết được và thực thi mệnh Trời, biết được và không phản nghịch Địch lợi, cũng như biết được và tạo ra sự hoà hợp với nhau, là một nhân tài.

Trong phần thứ hai, chúng tôi đã đưa ra giả thuyết là Nguyễn Du hiểu như vậy khi thi hào bắt đầu với với sự kiện con người có tài (tài nhân) ý lại vào tài năng thiên bẩm của mình, mà quên yếu tố nhân hòa. Chính sự bất hòa giữa ba thể lực, Trời, Đất và con Người đã tạo lên bi kịch tha hóa của Thúy Kiều, Đạm Tiên và phần nào trong các tài nhân Từ Hải và cả Kim Trọng lẫn Hồ Tôn Hiến:

“ Có tài mà cậy chi tài,  
Chữ tài liền với chữ tai một vần.”  
(TK, 3247-48)

Nhận ra cái đạo lý, tức tâm đạo, Nguyễn Du khẳng định chỉ có tâm đạo mới có thể cải đổi khiến thiên tài nhận ra được

“Thiện căn ở tại lòng[44] ta,  
Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài.”

(TK, 3251-52)

Hòa

Hòa trong ngôn ngữ Việt ít khi tách rời khỏi hợp, bình, hay những động tác, thái độ, biểu tả sự đồng tính, đồng tình, đồng nhất, vân vân. Thế nên gần như hầu hết hàng sau chữ hòa có những từ như hòa đồng, hòa thuận, hòa nhã, hòa hợp (hiệp), hòa khí, hòa bình, hòa âm. Hòa nhạc, hoà hài (hài hòa). Hòa cũng nói lên sự quân bình, hay tính chất chung. Thí dụ hòa tan, hòa nhịp, vân vân.

Phương Thế và Phương Pháp Hợp

Vấn đề nơi đây, chính là tâm đạo không chỉ là mục đích nhưng còn là phương thế (the way) và phương pháp (the method) giúp ta đạt tới cái đạo hòa hợp. Nói cách khác, tâm đạo tự bản chất nó, cũng như hình thức của nó là hòa hợp; và từ bản chất này ta có thể nhận ra được phương thế và phương pháp để đạt tới tâm đạo: chỉ qua tâm đạo mới tới được tâm và đạo của tâm.

Nơi đây, chúng tôi muốn nhấn mạnh đến sự khác biệt giữa phương thế (phương cách) và phương pháp. Hai quan niệm mà chúng ta thường hay cho là một. Thoạt tiên, phương thế và phương pháp của tâm đạo phát sinh từ cùng một bản chất (hòa hợp), và do đó mang cùng đặc tính của hòa và hợp. Phương thế và phương pháp không thể đi ngược lại với mục đích. Thế nên tự chúng được xây dựng trên bản chất hòa hợp. Vì thành tố này mà chúng ta thường đồng nhất phương thế và phương pháp. Tuy nhiên, nếu phân tích sâu hơn, ta sẽ thấy, phương thế mang tính cách chiến lược, trong khi phương pháp mang tính cách chiến thuật. Để đạt tới mục đích, ta phải có một chiến lược, thí dụ nhà nước thực dân quản lý dân bản địa, họ có hai hay nhiều phương thế, tựu trung hai phương thế thường dùng, đó là chia để trị hay hoà hợp để trị. Nếu chọn chiến lược chia để trị, thì ta phải dùng chiến thuật gì, đó là dùng phương pháp gì. Thực dân dùng phương pháp tạo ra một giai cấp thống trị đại biểu cho họ với những lợi lộc, và đồng thời dùng bạo lực để đàn áp toàn dân.

Trong lối suy tư của tâm đạo, nếu phương thế là hợp thì phương pháp là biện chứng siêu việt. Hợp một cách biện chứng siêu việt đòi hỏi những kỹ năng, tức những kỹ thuật (cũng thuộc phương pháp) căn bản giúp đạt tới hoà hợp một cách biện chứng. Những phương pháp căn bản này bao gồm tu luyện, dưỡng tính, theo từng giai đoạn trước sau. Mà tu luyện thì cần những kỹ thuật căn bản hơn nữa. Trong Đại Học, ta thấy những phương pháp căn bản, kỹ thuật giúp tu tâm, đó chính là nhận biết thấu suốt sự vật (cách vật trí tri), có được định kiến chắc chắn (định), đạt tới được sự an tâm (an), vân vân.

Từ lối nhìn về phương thế và phương pháp tâm đạo trên, chúng ta phân tích phương thế và phương pháp của tâm đạo trong Truyện Kiều. Như là phương thế đạt tới mục đích hoà hợp, tâm đạo phát động động lực hợp để đạt được trạng thái hòa. Phương thế này đi qua những giai đoạn một cách biện chứng:

Giai đoạn thứ nhất, phát động năng lực (tài) thiên bẩm phù hợp với chính mình. Cầm kỳ thi họa là những tài năng của văn nhân, giai nhân, vân vân, trong khi cao lớn, võ dũng, thao lược... là tài năng của những võ sĩ. Những tài năng này

làm lợi cho cá nhân và cả cho xã hội. Nếu chỉ dừng ở cái lợi cá nhân, hay gia đình, thì cùng lắm cũng chỉ đạt tới điều mà giới nho gia Việt gọi là tiểu nghĩa. Đây là giai đoạn chúng ta thấy nơi các tài nhân. Sắc đẹp, tài năng của Kiều làm nhà họ Vương sáng mặt sáng mày, khiến Kiều thành "minh tinh" lôi cuốn chú ý của người khác. Bán mình chuộc cha là tiểu nghĩa, nhưng hy sinh mình cứu nước thì mới là đại nghĩa.

Giai đoạn thứ hai là sự đối nghịch giữa cái tài chỉ dành cho chính mình, và tác động phát huy tài năng phục vụ xã hội, đất nước. Giai đoạn này nói lên tính chất mâu thuẫn giữa luật vị kỷ, dùng tài năng cho mình, và luật hòa hợp, dùng tài năng để tạo thái hòa. Ta thấy sự đối nghịch giữa tài và mệnh, giữa con người cá nhân và xã hội. Đây là giai đoạn bất hòa. Sự bất hòa này mang tính giai đoạn, nhưng để vượt qua, tài nhân cần phải có được ý thức, hiểu rõ mục đích của thái hòa, nhận ra vai trò của Trời Đất và con người, và thực thi, hay tu luyện thì mới có thể vượt khỏi giai đoạn thứ hai này.

Giai đoạn ba nói lên việc tài nhân đã ý thức được sự bất hợp, và tu luyện bằng cách phát huy tài, hay năng lực, hòa hợp với Trời, Đất và con người. Con người chỉ có thể tìm ra được chính mình trong sự hòa hợp. Và như vậy, chỉ khi nào ở trong tình trạng thái hòa, thì lúc đó quá trình biện chứng mới dừng lại. Trường hợp tài nhân Kiều, nàng đã ý thức được mục đích qua tu luyện, được dạy dỗ (nhờ Tam Hợp và Giác Duyên), đã tu luyện trong đau khổ, thế nên giai đoạn thứ ba tất nhiên sẽ tới với nàng.

### Động Lực Hợp

Động lực hợp mang tính chất biện chứng, vì mỗi giai đoạn là một trạng thái bất toàn của hòa. Bất toàn theo nghĩa chưa hoàn tất. Trạng thái hòa trong giai đoạn sau rộng hơn, bao quát hơn, và cao hơn. Và cứ thế tiếp tục tới giai đoạn khác, và tiếp tục cho tới giai đoạn cuối cùng ta gọi là thái hòa. Trong Đại Học, ta thấy Khổng Tử đưa ra phương thế "tu, tề, trị và bình." Mỗi phương thế có những phương pháp khác nhau, nhưng đều nhằm tới hòa; và hòa ở giai đoạn sau cao hơn giai đoạn trước. Thí dụ hoà ở giai đoạn tu luyện trí (phương pháp phân cách, đào sâu tức là trí tri cách vật) là định. Hòa ở giai đoạn sau khi đã nắm chắc sự vật là tĩnh. Hoà ở giai đoạn biệt mình phải làm gì đó là an, và hòa ở sau an là lự. Kết quả tất nhiên phải là giai đoạn hòa cuối cùng, mà Khổng Tử dùng tiếng đặc (được) để biểu tả. Như vậy, ta thấy mỗi giai đoạn đều hướng tới mục đích cao hơn, hợp hơn và hòa hơn.

Tương tự, khi trả lời những câu hỏi tại sao phải tu thân, và làm thế nào để tu thân, ta đều thấy có một động lực nằm sẵn trong câu trả lời. Động lực này được mục đích hoà hướng dẫn. Dùng cùng đoạn đã trích trên của Đại Học, ta có thể trả lời như sau: tu thân là để đạt tới thái hoà, mà để đạt tới thái hòa ta phải tu luyện qua nhiều giai đoạn, mà tất cả phương pháp tu luyện nào cũng nhằm tới hoà, bởi vì động lực hợp mang bản chất hòa. Mà hòa trong mỗi giai đoạn là một nhịp cầu dẫn đến giai đoạn hòa mới, cao hơn, rộng hơn, đầy đủ hơn, và dĩ nhiên gần với mục đích tối hậu là thái hòa hơn. Như vậy, tâm đạo là cả một quá trình gồm nhiều giai đoạn, mỗi giai đoạn tu tâm đều mang mục đích hòa và động lực hợp, theo tứ tự trước sau với mục đích tối hậu là thái hòa (bình thiên hạ).[45]

### 3.2. Tâm Đạo Việt

Phần trên chúng tôi đã trình bày tâm đạo theo đạo Nho. Cùng trong một nguồn mạch của nho, tâm đạo Việt cũng mang trong mình cái mục đích thái hòa, và cũng coi hợp là động lực dẫn tới hòa. Tâm đạo Việt chọn phương thế chính tả

tu tâm. Chỉ có đôi chút khác biệt trong phương pháp mà thôi. Như đã trình bày phần trên, phương pháp tâm đạo phải theo từng giai đoạn từ trí tri tới tĩnh, tới định, tới an, tới lự. Và chỉ đi hết mọi giai đoạn mới đắc, tức có thể tề, có thể trị, và có thể bình. Thái hòa chỉ đạt được theo một phương pháp như vậy. Tiếc rằng, kỹ thuật để trí tri cách vật (thí dụ phân tích, quy nạp, tổng hợp, vận vận,...) không được nhắc tới, hay nói nhẹ hơn, chưa được bàn tới một cách kỹ lưỡng. Thế nhưng phương hướng và phương hướng thì đã rõ ràng.

Tâm đạo Việt áp dụng phương pháp một cách uyển chuyển, và “tùy tâm” hơn. Thứ tự trúc sau cũng không nhất thiết phải tuân thủ. Và tính trung thực (authenticity) của tâm đạo Việt không có thuần nhất. Nó bao gồm nhiều nền tâm đạo khác nhau, của nho, của Phật, của Lão, và vào thời nay, của cả Tây phương cũng như của các ý hệ khác. Nói rõ hơn, đối với người Việt, bất cứ phương pháp nào dẫn tới hòa hợp đều được chấp nhận. Chính vì thế mà, phương pháp tu tâm luyện tính không nhất thiết bắt đầu với cách vật chí tri, cũng không nhất thiết tập trung ý thức về việc phải “minh đức” hay phải “thân dân.” Bình thiên hạ có lẽ là lối biểu tả thái hòa, nhưng cách thể bình của người Việt không đòi hỏi tính đồng nhất hay thuần nhất của thiên hạ. Đây là một đặc điểm mà chúng ta thấy trong tư tưởng các nhà nho Việt mà chúng tôi đã nói ở phần thứ nhất của luận văn. Đây cũng là đặc điểm mà tất cả những niềm tin, tôn giáo, và ngay cả chính trị nơi người Việt đều có nhiều hay ít. Đạo Cao Đài, Phật giáo Hoà Hảo, rồi Tam Giáo đồng nguyên... đều có những đặc tính như vậy.[46]

Trong tâm đạo Việt, phương pháp tu thân, luyện tính chỉ cần phù hợp, hay biết hòa hợp với những nhân tố gần họ nhất. Hợp với trời, hợp với đất, và hợp với người là những bước đầu tiên và luôn luôn lặp lại ở mức độ cao hơn và rộng hơn, đó là phương pháp của tâm đạo Việt. Đây có lẽ là lý do tại sao lấy tên Tam Hợp đặt cho nhà sư đã giúp Kiều giác ngộ. Hợp với người từ gần ra xa (tề gia, trị quốc, bình thiên hạ), hợp với đất từ cuộc sống thường nhật cho tới tương lai gần xa, và với cả cuộc sống mai hậu. Hợp với Trời (trời) cũng theo một tiến trình, không gian và thời gian như thế. Hợp hay bất hợp với Trời được diễn tả qua những câu ca dao dân gian. Người Việt xưng tụng Trời (trời) bằng nhiều danh xưng khác nhau. Thái độ của họ với Trời cũng biến đổi tùy theo có hợp hay không, ở xa hay gần, hoặc có lợi hay hại. Họ lạy, họ vái, họ cầu, họ khẩn khoản, họ xin, họ gọi, họ kêu, họ than, họ chửi Trời. Họ tôn kính gọi Trời bằng đức, bằng ông. Họ coi thường gọi bằng anh, hay khi không bằng, mảnh khoé chẳng xưng hô gì. Thí dụ, khi cần Trời: “Lạy Trời mưa xuống / Lấy nước tôi uống / Lấy ruộng tôi cấy / Lấy bát cơm đầy / Lấy cá rô to.” Khi không hợp: “Trời làm một trận lãng nhăng / Ông hóa ra thẳng, thẳng hóa ra ông.” Khi khẩn khoản: “Trời sinh, trời chẳng phụ nào.” Khi hối hận: “Trông trăng mà thẹn với Trời / Soi gương mà thẹn với người trong gương.” Khi trách móc: “Trời sao trời ở chẳng cân / Kê ăn không hết, người lần chẳng ra. Do vậy, thế nào là hợp, và làm thế nào để hợp, đó là những điểm chính đáng sau phương pháp tu luyện.

Phương pháp hợp gồm hai phần: tu tâm, hay ý thức về vai trò của mình trong tương quan với trời, Đất và người. Vãi Giác Duyên, sư Tam Hợp, và Kiều sau khi giác ngộ, và ngay cả Kim Trọng sau này vào lúc tái hợp với Kiều đều đạt được trạng thái hợp với Trời, Đất và con người. Thí dụ của Kiều: nàng ý thức được thế nào là hợp là hòa sau nhiều gian truân, sau khi biết nhịn nhục, biết hy sinh, biết quên cả mạng sống.

Nhưng để có được hợp với Trời, thì tu tâm là điều kiện tiên quyết. Tu tâm do đó là phương cách, phương thế làm cách nào để hợp với Trời, và để trời cảm nhận được. Trạng thái hòa nói lên sự hợp thành công giữa Trời và con người.

### 3.4. Nền Tảng Siêu Hình của Tâm Đạo Việt: Triết Lý Tam Tài Việt

Triết lý tam tài trong lối sống Việt, như đã trình bày qua, không hẳn khác biệt với lý thuyết tam tài trong Kinh Dịch, Kinh Thi, Tả Truyện, Mạnh Tử... nhưng rộng hơn, ở chỗ nó nói lên quy luật sống, suy tư, và cảm giác của con người từ xưa tới nay, từ vùng Hoàng Hà tới Hồng Hà, từ vùng Dương Tử tới vùng Cửu Long. Quy luật sống này từng được các giống người tứ Hàn tới Mông Cổ, từ Mãn tới các sắc tộc vùng Đông Á và phần nào Đông Nam Á chấp nhận, và nói rộng ra cho hợp với trời, đất và con người nơi họ sinh sống. Hiểu như vậy ta có thể nói, triết lý tam tài Việt phải được hiểu như là cái nhìn vĩ mô của con người Việt về vũ trụ, nhân sinh, và về sự tương quan giữa con người và trời đất.

Sự tương quan theo quy luật ngoại tại và nội tại (nội thánh ngoại vương). Ngoại tại, trời đất là hai thực thể bên ngoài con người và chi phối con người. Phong thủy, địa lý không thể thay đổi, và do đó, để có lợi cho mình, con người phải tuân thủ ý Trời cũng như luật của Đất (đất). Nội tại theo nghĩa Trời và Đất như là hai thực thể tâm linh, hai sức mạnh gắn liền với cuộc sống. Con người không thể sống còn nếu thiếu hai nguyên lực này. Ngoài ra, cuộc sống con người không chỉ bị chi phối bởi Trời (trời) và Đất (đất), mà còn bởi chính con người. Bởi cùng một lẽ tương tự, không có tha nhân, làm sao ta có thể sinh tồn? Đạo nhân nói lên quy luật của cuộc sống giữa con người với nhau. Chính vì vậy mà trong Nho học, đạo nhân được coi như hạt nhân của lễ, nghĩa, hiếu, trung, tín, vân vân, như Hữu Tử, đồ đệ của đức Khổng từng nhận định.<sup>[47]</sup> Đạo nhân mà Khổng Tử đề cao chính là cái luật tương quan của tâm đạo: bản chất hòa giữa mọi người, và động lực hợp nơi con người là nền tảng cho tất cả mọi tương quan.

Trong tâm đạo Việt, luật tương quan này được nhân hóa, Con người tự mình cũng là một nguyên lực, và do vậy tương quan của họ với Trời (trời), Đất (đất) là tương hổ. Đây là một đặc tính ít thấy nơi các nhà tư tưởng của Trung Hoa. Trời được nhân cách hóa, y hệt như Đất (đất) cũng được nhân cách hóa, và con người, ngược lại, lại được thần thánh hóa. <sup>[48]</sup>Về điểm này, trong phạm vi của phần kết luận, chúng tôi sẽ không đi vào chi tiết, mà chỉ cần nhắc tới những câu ca dao tục ngữ liên quan tới Trời (trời), Đất (đất) và con người để chứng minh luận điểm trên.<sup>[49]</sup>

Trong ca dao tục ngữ, tương quan của con người Việt với Trời (trời) là: (1) Tương quan gia đình, giữa cha mẹ với con cái (Trời sinh, Trời dưỡng, "Cha mẹ sinh con, trời sinh tính," hay giữa anh em, bạn bè "Trời làm một trận lãng nhãng/ ông hoá ra thẳng, thẳng hóa ra ông."

Tương quan này cũng là một tương quan trật tự trên dưới giữa cha mẹ và con cháu, giữa chủ và gia nhân, mà chúng ta gọi là tôn ti trật tự: "Lậy Trời mưa xuống..." hay "Lậy Trời mưa thuận gió hòa / Cho đồng lúa tốt, cho chiều lòng em." (2) Nhưng tương quan này cũng là tương quan giữa thần linh và con người: "Trời có mắt," hay "Trời quả báo, ăn cháo gầy răng," hay "Phí của Trời mười đời chẳng có." Hay "Biết sự Trời mười đời chẳng khó." (3) Và đặc biệt hơn cả, là tương quan tương đối. Con người cũng có tiếng nói chứ không hoàn toàn thụ động tùy thuộc: "Khi nên Trời giúp công cho...", hay "Trời nào có phụ ai đâu / Hãy làm thì giàu, có chí thì nên." (4) Chính mỗi tương quan tương đối này nói lên tính trọng nhân trong tư tưởng Việt. Vai trò của con người được nâng lên, trong khi vai trò của Trời

thì nhân cách hóa, và tương đối hóa, gần gũi mật thiết, như Nguyễn Khuyễn từng viết:

“Cao cao muôn trượng ấy là tao  
Dấu pháo thăng thiên chẳng tới nào  
Nhấn bảo dưới trần cho chúng biệt  
Tháng ba tháng tám tố mưa rào.”

Như vậy chúng ta có thể hiểu được lý do tại sao người Việt gọi Trời bằng “Ông”, bằng “ngài”, bằng, “anh” bằng “cha” bằng “mẹ” hay trống không qua điều Trời làm cho con người như Con Tạo, Hóa nhi, Tré Tạo, Hóa công, Thợ Tạo, Ông Xanh, Trời Xanh, vân vân.[50].

Tương tự, tương quan của con người với Đất (đất) cũng được nhân cách hóa, và mang tính cách tương đối. Người Việt coi đất như người mẹ (Trời cha đất mẹ), coi đất như nơi sinh nơi chết, như mái nhà sinh sống, như chính tương lai của họ.[51] Họ cũng coi đất như là một thần linh (thần đ ất, thổ địa, địa linh) ảnh hưởng sâu xa tới cuộc sống của họ (phong thủy, địa linh nhân kiệt).

Tương quan này Nguyễn Du đã thấm thía. Nền triết lý tam tài cũng như tâm đạo được tiên sinh mượn lời đạo cô Tam Hợp qua nhưng vần thơ đầy xác quyết như:

“Sư rằng phúc họa đạo Trời  
Cõi nguồn cũng ở lòng người mà ra  
Có Trời mà cũng tại ta  
Tu là cõi phúc, tình là giây oan.”  
(TK, 2655-58)

#### 4. KẾT LUẬN

Khi đọc Đoạn Trường Tân Thanh và so sánh với Phong Tình Lục, ta thấy có một sự khác biệt rõ ràng. Nguyễn Du bắt đầu với một mệnh đề triết lý về sự bất hòa giữa Trời, Đất và con người. trong khi Thanh Tâm Tài Nhân khởi đầu câu truyện với một câu truyện trai gái gặp gỡ thường tình giữa nàng Thúy Kiều và chàng Kim Trọng. Trong phần kết thúc, nếu Phong Tình Lục chỉ diễn đạt được những ước vọng chung chung của con người, một cuộc sum họp hạnh phúc, thì Truyện Kiều đưa ra một phương thể giải quyết tình trạng bất hòa, đó chính là tâm đạo. Nếu nhân vật của Thanh Tâm vẫn chỉ là một tài nhân, thì những nhân vật của cụ Nguyễn, thì hoặc mai một (Tử Hải) hoặc trở thành nhân tài (Thúy Kiều). Mai một vì vẫn còn bị tha hóa, và nằm trong “vòng luân hồi” của bất hòa, trong khi thành nhân tài, là nhờ ý thức được vai trò của con người trong trời đất, và con người nhân vị trong tương quan với Trời và Đất cũng như với tha nhân. Phát huy tâm đạo giúp ta đạt tới cái đạo thái hòa. Trong một nguồn mạch như vậy, chúng ta có thể hiểu được lý do tại sao Nguyễn Du chọn tên Đoạn Trường Tân Thanh làm tựa đề cho câu chuyện cụ thuật lại dựa theo câu truyện Phong Tình Lục của Thanh Tâm Tài Nhân. Tân thanh, tiếng nói mới, sức mạnh mới (chứ không phải là câu chuyện mới từ Phong Tình Lục) là một sức mạnh giải thoát khỏi đoạn trường. Mà sức mạnh mới này chỉ có thể có được khi thực thi tâm đạo: “Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài.”

Không cần phải nói thêm, sự khác biệt giữa Thanh Tâm Tài Nhân và Lê Phạm Nguyễn Hầu, đó là niềm tin vào tâm đạo, và vào năng lực con người có thể thực thi tâm đạo, tự phát triển thành nhân tài.[52] Điểm mà chúng ta đã bàn trong



luận văn, đó là cái nguyên lực (tài) khi phát huy đúng thì có thể tạo ra sức mạnh thay đổi “cuộc bể dâu” vốn tự tại “trong cõi người ta?” Phát huy tâm đạo tức là tuân thủ mục đích thái hòa và thực thi phương thể tâm đạo (hợp), cũng như luyện tập những phương pháp nào hữu hiệu nhất (các kỹ thuật của hợp) để đạt tới mục đích này. Nguyên lý thái hòa, phương thể hợp, cũng như những phương pháp để hợp là những bản chất tất yếu của triết lý tam tài. Sự khác biệt giữa triết lý tam tài nói chung và triết lý tam tài Việt không nằm trong bản chất, nhưng thấy nơi phương pháp hợp. Tương tự, tâm đạo Việt khác với tâm đạo Tàu, hay tâm đạo của Nhật, không phải tự bản chất (vì cùng mục đích thái hòa và phương thể hợp), mà trong sự kiện người Việt dùng phương pháp. Phương pháp này chúng tôi gọi là biện chứng siêu việt. Phân tích biện chứng tài nhân và nhân tài trong luận văn này đã dựa trên phương pháp biện chứng siêu việt như vậy.

**Heidelberg, 26.04.2009**

---

[1] Trần Văn Đoàn, “Chữ Mệnh trong *Truyện Kiều*,” trong Trần Văn Đoàn, *Việt Triết Luận Tập*. Thượng Tập (Washington D.C: Vietnam University Press, 2000), tr. 208-251; Trần Văn Đoàn, “The Concept of Tài in *Truyện Kiều*,” trong *Nho Giáo ở Việt Nam* (Hà Nội: Nxb Khoa Học Xã Hội, 2006), tr. 487-512. Viện Hán Nôm và Harvard Yenching Institute chủ trì.

[2] Chúng tôi dùng từ *nguyên lực* để lý giải chữ *tài*. Nguyên lực (theo nghĩa *energeia* của triết học Hy Lạp và một phần theo nghĩa *khí* của triết học Đông phương) nói lên cái lực uyên nguyên, vừa hội tụ lực, vừa phát sinh ra lực mới, và tự nó hiện hữu (primordial) không lệ thuộc vào thành tố ngoại tại. Dựa theo thông điệp của Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927), *nguyên lực mang tính hữu sinh* (ontological), phát sinh sức mạnh, năng lượng khi hợp (hay phân lực khi không hợp) với một lực khác, hay với những thành tố, nhân tố khác. Chính vì vậy mà nguyên lực khác với sức lực, sức mạnh. Sức mạnh, sức lực chỉ là biểu hiện của lực đã phát sinh. Nó mang tính chất công cụ, *hiện sinh* (ontical). Sức lực, sức mạnh có thể tăng, giảm, hiện hữu hay bất hiện hữu, hữu dụng hay vô dụng, nhưng nguyên lực thì không, bởi vì nguyên lực là nguồn của mọi sức lực. Thí dụ quân lực là sức mạnh của quân đội, lực lượng công an là sức mạnh của đội bảo vệ an ninh nhân dân. Nguồn của sức mạnh này là nhân dân. Như vậy, quân lực, công an chỉ là công cụ của nhân dân nhằm bảo vệ nhân dân (quốc phòng, an ninh quốc gia). Quân đội, lực lượng an ninh không thể và không được đồng nhất với đất nước và nhân dân. Nếu dùng sai mục đích (xâm lăng, xâm phạm người dân), thì cái sức mạnh này đi ngược lại với nguyên lực, và sớm muộn sẽ mất. Nhân dân mới là nguyên lực, bởi vì người dân là mục đích. Quân lực chỉ là biểu tượng của sức mạnh nhân dân, và là công cụ chứ không phải là mục đích. Như vậy, ta có thể nói, lực không phải là mục đích, nhưng nguyên lực đồng nhất với mục đích. Lực có thể mạnh, yếu, cần thiết hay không cần thiết, có thể có hay không, tăng hay giảm, hay thậm chí tan rã, trong khi nguyên lực thì không bao giờ mất. Đây là tâm điểm của thuyết tam tài và của lý thuyết dân vi quý của Mạnh Tử, cũng như của Thương Ưởng và nhóm Mặc gia.

[3] Khi dùng chữ hoa để viết Trời và Đất, chúng tôi muốn diễn tả uy lực siêu nhiên, linh thiêng hay siêu hình (Trời linh, Địa linh), trong khi viết chữ thường (trời, đất) nói về trái đất, đất đai, bầu trời, thiên hạ, vân vân.

[4] Quan niệm “dân vi quý” của Mạnh Tử, cũng như quan niệm “tâm lý” của Trình Nhất, và quan niệm “nhân tâm cũng là thiên ý và địa linh” của Vương Dương Minh... thực ra đều xuất phát từ lý thuyết tam tài.

[5] Trong hai luận văn về chữ mệnh và chữ tài (chú thích 1), chúng tôi đã hiểu chữ tâm như là một biểu tượng hội tụ ba *nguyên lực*: Trời, Đất và người. *Việt Triết Luận Tập*, sđd., ctr. 225-6; Chú thích 57; và trong "The Concept of Tai in *Truyen Kieu*", sđd., tr. 500.

[6] Theo Mạnh Tử, tâm là "cơ quan suy tư" (Tâm chi quan tắc tư" mà biết suy tư thì mới hiểu được cái lẽ của vạn vật (tư tắc đắc chi) (Phiên Cáo Tử). Tuân Tử coi tâm như là cơ quan chính (thiên quân) điều khiển ngũ quan (Dĩ trị ngũ quan, phù thị chi vị thiên quân). Đồng Trọng Thư hiểu tâm bao gồm cả tình và trí. Tương tự, Trương Hoành Cừ coi tâm như là cơ quan thống nhất tính và tri giác (tâm thống tính tình giả dã). Trình Y Xuyên cho tâm đồng nhất với tính và lý. Chu Hối Am cho rằng, tâm là tri giác, do lý và khí hợp lại, là chủ thể của thân xác và do vậy, thống nhất tính tình. Do đó, ông phân biệt *nhân tâm* (theo cái dục) ra khỏi *đạo tâm* (theo cái lý). Tkh. Giản Chi - Nguyễn Hiến Lê, *Đại Cương Triết Học Trung Quốc*, (Sài Gòn: Cảo Thơm xb, 1963) (Xuân Thu tái bản tại California, niên kỷ không rõ), Quyển Hạ, chương VII, "Tâm và Minh Tâm," ctr. 151-175.

[7] Trần Văn Đoàn, *Reason, Rationality, Reasonableness* (Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000).

[8] Đường lối tu thân được trình bày trong *Đại Học*, chương 1, bao gồm làm thế nào để "cách vật, chí tri, định, tĩnh, an, lự và đắc." Đường lối hoà hợp bao gồm "thành ý, chính tâm, tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ."

[9] Trần Trọng Kim, *Nho Giáo*, 2 Tập (Sài Gòn: Tân Việt, 1957; Bộ Giáo Dục tái bản, 1971), Tập 2, tr. 372, hay trong Lời Phát Đoan; Trần Đình Hượu, "Về Đặc Điểm Tư Tưởng Việt Nam," trong: Viện Triết Học chủ biên, *Một Số Vấn Đề Lý Luận về Lịch Sử Tư Tưởng Việt Nam*. (Hà Nội: Viện Triết Học xb., 1984), tr. 116. Xin tham khảo thêm: Nguyễn Trọng Chuẩn, "Một Số Vấn Đề Phương Pháp Luận Nghiên Cứu Lịch Sử Triết Học," trong Nguyễn Trọng Chuẩn chb., *Lịch Sử Tư Tưởng Triết Học Việt Nam*, Tập 1 (Hà Nội: Nxb Khoa Học Xã Hội, 2006), ctr. 19-21.

[10] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Method* (Tuebingen: Mohr, 1960). Xin tham khảo phần "Dung hợp Chân trời" (Horizontverschmelzung), ctr. 286-288 (bản thứ 4, 1975). Xin tkh. Trần Văn Đoàn, *Thông Điển Học*, 2 tập (loạt bài thuyết giảng tại Viện Triết Học và Đại Học Khoa Học Xã Hội Nhân Văn, thuộc Đại Học Quốc Gia Tph. Hồ Chí Minh, đương sửa soạn xuất bản).

[11] Ngay những bộ sách *Tứ Thư*, *Ngũ Kinh* cũng vướng vào cái lệ tam sao thất bản này. *Luận Ngữ*, sách ghi lại lời dạy giỗ hay đối thoại của đức Khổng, vốn được coi là trung thực nhất, cũng chỉ có được hơn một nửa tính chính xác từ miệng của ngài. Phần còn lại là do đồ đệ hay hậu thế thêm thắt vào. Xem Hồ Thích, *Trung Quốc Triết Học Sử*, Huỳnh Minh Đức dịch (Sài Gòn: Khai Trí, 1970), ctr. 31-71. Kim Định, *Cửa Khổng* (Sài Gòn: Ra Khơi Nhân Ái, 1966), ctr. 17-19.

[12] Xin tham khảo bản dịch và chú giải rất công phu của Nghiêm Toàn, *Lão Tử Đạo Đức Kinh* (Sài Gòn: Đại Nam, 1969). Tương tự bản nghiên cứu tương đối đầy đủ của Giáo sư Nghiêm Linh Phong (Đại Học Phụ Nhân), *Lão Liệt Trang Tam Tử Tri Kiến Thư Mục*, 3 Tập (Đài Bắc: Trung Hoa Tùng Thư, 1965). Trong hai tác phẩm của Nghiêm Linh Phong (Trung Quốc) và Nghiêm Toàn (Việt Nam), cả hai soạn (dịch) gia đều nhấn mạnh tới sự hiểu biết khác nhau nơi mỗi trường phái, hay mỗi tư tưởng gia khi tiếp cận *Đạo Đức Kinh*, *Nam Hoa Kinh*, *Liệt Tử*, vân vân.

[13] Ngay tác phẩm *Truyện Kiều* ta cũng thấy có cả chục ấn bản với tựa đề khác nhau (Kim Vân Kiều Truyện, Kim Vân Kiều Tân Truyện, Đoạn Trường Tân Thanh, Truyện Thúy Kiều, Kim Vân Kiều, Truyện Kiều, vân vân). Mỗi bản đều có một số thay đổi về ngôn ngữ, và cả ý tưởng. Bản *Kim Vân Kiều Tân Truyện* (do Liễu Văn đường, 1871) không hoàn toàn giống với bản của Thịnh Mỹ đường (cũng thời Tự Đức, 1879), đừng nói tới sự khác biệt với bản của Phạm Quý Thích (bản Phường do Hoa đường xuất bản). Ngay cùng do Liễu Văn

đường in ấn, bản năm 1882 cũng có một số câu cú thay đổi khác với bản năm 1871. Rồi cùng một bản năm 1871, tên nhân vật Giác Duyên mặc dù xuất hiện không nhiều, nhưng có tới 3 lỗi viết khác nhau trong bản này (chỉ cần nêu một thí dụ cụ thể). Tkh. bản dịch của Nguyễn Quảng Tuân (chuyển từ bản Nôm của Liễu Văn đường sang quốc ngữ), *Tiên Điền Lễ Tham Nguyễn Hầu, Kim Vân Kiều Tân Truyện* (Tph. Hồ Chí Minh: Nxb Văn Học, 2002).

[14] Xin tkh. Vũ Khiêu chb., *Nho Giáo Xưa và Nay* (Hà Nội: Nxb Khoa Học Xã Hội, 1991); Cao Xuân Huy, *Tư Tưởng Phương Đông - Gợi Những Điểm Nhìn Tham Chiếu* (Hà Nội: Nxb Văn Học, 1995); Trần Đình Hượu, *Các Bài Giảng về Tư Tưởng Phương Đông* (Hà Nội: Nxb Đại Học Quốc Gia, 2001) (Lại Nguyên Ân biên soạn) và: *Nho Giáo và Văn Học Việt Nam Trung Cận Đại* (Hà Nội: Nxb Giáo Dục, 1998); Phan Đại Doãn, *Một Số Vấn Đề Về Nho Giáo Việt Nam* (Hà Nội: Nxb Chính Trị Quốc Gia, 1998); Quang Đạm, *Nho Giáo Xưa và Nay* (Hà Nội: Nxb Văn Hóa Thông Tin, 1999).

[15] Để hiểu thêm về triết lý tam tài, độc giả có thể tham khảo: Vũ Đình Trác, *Triết Học Nhân Bản Nguyễn Du* (Orange, Ca.: Hội Hữu xb., 1993), sđd., ctr. 94-146

[16] Từ *logic* được giữ nguyên trong giới triết học Việt Nam hiện nay. (Xem *Từ Điển Triết Học Giản Yếu* do Hữu Ngọc, Dương Phú Hiệp và Lê Hữu Tăng chb., Hà Nội: Nxb Đại Học và Trung Học Chuyên Nghiệp, 1987; Viện triết học dịch từ Nga ngữ: *Triết Học Phương Tây Hiện Đại Từ Điển*, Hà Nội: Nxb Khoa Học Xã Hội, 1996). Trong quá khứ *logic* được chuyển âm từ Hán ngữ "La tập" (thấy nơi Phan Bội Châu, Trần Trọng Kim, Phan Khôi, vân vân), mà từ Hán ngữ này cũng chỉ là cách phát âm *logic* theo giọng người Trung quốc (*La Tập Từ Điển*, Thành Trung Anh chb., Đà Bắc: Học Sinh Thư Cục, 1987). Một số giáo sư triết học Công giáo như Trần Văn Hiến Minh, Trần Văn Toàn (giảng dạy logic tại ĐH Văn Khoa Sài Gòn), Trần Đức Huỳnh, Lý Chánh Trung, Nguyễn Văn Trung... chủ trương Việt hóa dịch logic (logique) sang Việt ngữ là luận lý. Xin tkh. Trần Văn Hiến Minh, chb. *Danh Từ Triết Học* (Sài Gòn, 1958). Nơi đây chúng tôi đôi khi dùng *logic*, cũng có khi dùng *luận lý*, hay quy luật tư duy, vân vân.

[17] Nhận xét của hai nhà Kiều học Vân Hạc và Vân Hoè (*Truyện Kiều*, Sài Gòn, 1975). Hai ông này nhận định trong Phần Giới Thiệu: "... 'Đoạn Trường Tân Thanh' hình như viết ra để chứng minh một tư tưởng triết học, tôn giáo, nhưng chứng minh chưa đúng xác, chưa khúc triết."

[18] Cụ Tiên Điền xác tín: "Ngẫm hay muôn sự tại Trời / Trời kia đã bắt làm người có thân / Bắt phong trần phải phong trần / Cho thanh cao mới được phần thanh cao" (TK, 3241-44). Nhưng ngay sau đó, cụ cũng tin tưởng không kém mãnh liệt: "Thiện căn ở tại lòng ta / Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài." (TK, 3251-52),

[19] Tkh. Vũ Đình Trác, *Triết Lý Chấp Sinh Nguyễn Công Trứ* (Orange: Hội Hữu xb., 1987).

[20] Xin tkh. Trần Văn Đoàn *Việt Triết Luận Tập*, Thượng Tập (sđd.); Trần Văn Đoàn, *Reason, Rationality, Reasonableness* (Washington D.C.: CRVP, 1989 / 2000); Trần Văn Đoàn, *The Category of Relation in The Social Sciences* (National Sciences Council, 1997); và Trần Văn Đoàn, *The Formation of Vietnamese Confucianism* (Washington D.C.: CRVP, 2006). Ngoài ra: Trần Văn Đoàn, "Ueberlegungen ueber Asiatische Theologie" (Muenster, 1986); Trần Văn Đoàn, "Denkensweg und Denkensmethod" (Bonn, 1987), Trần Văn Đoàn, "Der taoist Nietzsche" (Zuerick, 1998); Trần Văn Đoàn, "Life-ethics or Eco-ethics (*Revue internationale de philosophie comparée et d'esthétique*, Tokyo, 2006), vân vân.

[21] Trong *Đại Học* (Chương 1), tu thân trước hết cần phải biết, suy tư, và rồi an, và định. An, định là tình trạng *hòa của nội tâm*, trong khi tề, trị, bình giúp đạt tới cái tình trạng *hòa ngoại tại*. Chúng tôi phát triển quan niệm này trong các luận văn khác: Trần Văn Đoàn, "Category of Harmony in Ethics and Asian Theology," trong *Sino-Christian Review*, số 6

(04.2009) (Chung Yuan Christian University); Trần Văn Đoàn, "The Principle of Harmony in Eco-Ethics", trong *Revue internationale de philosophie comparée et d'esthétique*, số 25 (2009).

[22] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Method*, sđd., tr. 288: "Chân trời là một cái chi mà chúng ta đi tới với nó, và nó cũng di động với chúng ta. Các chân trời thay đổi với ai đương thay đổi. Như vậy, chân trời trong quá khứ, nơi mà con người từng sống, và hiện diện qua những truyền thống, luôn luôn biến động." (Tạm dịch).

[23] Theo Gadamer, bất cứ lịch sử nào cũng là một sự kết hợp của sự kiện này với sự kiện khác. Lịch sử là lịch sử thật sự của điều này, điều nó từng xảy ra. Như vậy khi ta nói về tính hiện thực của lịch sử (die Wirklichkeit der Geschichte), ta đương nói về tính hiệp nhất của lịch sử với sự hiểu biết của chúng ta về nó. Đó chính là ý nghĩa của Wirkungsgeschichte. Xin tkh. Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, (New Haven and London: Yale University Press, 1985), tr. 181.

[24] Xin tkh. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin* (Paris: 1957).

[25] Trần Văn Đoàn, *The Category of Relation in the Social Sciences*, sđd., chương 5.

[26] Câu nói bình dân của người Nam Bộ "nói dzậy không phải là dzây" không mang nghĩa  $A \neq A$ , mà có thể là  $+A$ , hay  $-A$ ... Lỗi nói này phản ánh phần nào lỗi suy tư hay logic của người Việt.

[27] Tkh. Trương Bá Cần, *Nguyễn Trường Tộ - Con Người và Di Cảo* (Tph. Hồ Chí Minh: Nxb Tph. Hồ Chí Minh, 1988), ctr. 174-180. (Di Thảo số 13, tháng 5, 1886).

[28] Nguyễn Tài Thư chb., *Lịch Sử Tư Tưởng Việt Nam*, Tập 1 (Hà Nội: Nxb Chính Trị Quốc Gia, 1995, ctr. 259 vtth. Câu chuyện Nguyễn Trãi nghe lời thân phụ (Nguyễn Phi Khanh), không theo phục vụ người cha bị quân Minh bắt giam giải qua Tàu, mà quay trở về để tìm cơ phục quốc và giải phóng nhân dân khỏi ách của nhà Minh.

[29] Vũ Đình Trác, *Triết Lý Nhân Bản Nguyễn Du*, sđd., ctr. 78 vtth. Nhiều chuyên gia Kiều học như Tản Đà, Bùi Kỳ, Trần Trọng Kim, Đào Duy Anh có lẽ cũng nhìn ra điểm này khi giải thích sự kiện Nguyễn Du chấp nhận ra làm quan, mặc dù khi diễn tả tâm trạng Nguyễn Du, vẫn cho là ho Nguyễn "phò Lê, yếm Tây Sơn và kị Nguyễn triều." Xin tkh. Tản Đà Nguyễn Khắc Hiếu, *Vương Thúy Kiều Chú Giải Tân Truyện* (Hà Nội: Hương Sơn, 1952); Bùi Kỳ và Trần Trọng Kim, *Truyện Thúy Kiều* (Sài Gòn: Tân Việt, 1959, tái bản 3); Đào Duy Anh, *Khảo Luận về Kim Vân Kiều* (Huế: Quan Hải, 1943).

[30] Một lỗi suy tư tổng hợp biện chứng như vậy cũng thấy nơi người Việt Công giáo như Nguyễn Trường Tộ, Trương Vĩnh Ký, Huỳnh Tịnh Của, và đặc biệt Kim Định, Nguyễn Ngọc Lan. Hoàng Sỹ Quý, vân vân. Đường Thi, một linh mục, trong tác phẩm *Thiên Chúa Giáo và Tam Giáo* (California, 2000), chủ trương các tôn giáo không chỉ hiểu nhau hơn, mà còn yêu thương, kính trọng và "bổ túc cho nhau trên con đường tìm Chân Lý...". Lời Nói Đầu, tr. xviii.

[31] Không biết cố ý hay ngẫu nhiên, Nguyễn Du chọn hai người phụ nữ: đạo cô Tam Hợp và vãi Giác Duyên, một người thuộc Đạo giáo và một người theo Phật giáo. Ngay tên của hai người cũng nói lên ý đồ của cụ Tiên Điền. Chúng tôi đưa ra giả thuyết, Tam Hợp diễn đạt sự hòa hợp của tam tài, trong khi Giác Duyên diễn tả sự giác ngộ về cái duyên do tự mình làm lên. Tam Hợp cũng có thể hiểu theo nghĩa tam giáo đồng nguyên: Nho, Phật và Lão.

[32] Trần Văn Toàn dịch từ "aliénation" (Verfremdung) sang tiếng Việt là "vong thân." Xin tkh. Trần Văn Toàn, *Triết Học Karl Marx* (Sài Gòn: Nam Sơn, 1965). Chúng tôi dựa theo cách dịch của các học giả Đài Loan, dịch từ alienation (Verfremdung hay Entfremdung) là dị hóa. Dị hóa bao gồm ngoại hóa (Objectivierung, objectification), thất vọng

(Entaeusserung), tha hoá (Entfremdung), và vật hóa (Verdinglichung, reification). Từ vong thân đôi khi cũng được áp dụng để chỉ sự đánh mất chính mình.

[33] Số phận đen đủi của thánh Quát (Cao Bá Quát) khác với số phận đỏ hồng của thần Siêu (Nguyễn Văn Siêu) là do sự kiện họ Cao quá ỷ lại vào tài năng của mình: "Có tài mà cậy chi tài / Chữ tài liền với chữ tai một vần" (TK. 3247-48).

[34] Dùng từ ngữ của Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê, sđd., ctr. 15-18.

[35] Trang Tử, *Nam Hoa Kinh*, Ngoại thiên, và Tọa thiên. Trong Ngoại thiên, Trang Tử viết: "Thân của anh không phải là vật sở hữu của anh đâu, nó chỉ là cái hình hài mà trời đất giao phó cho anh đấy... Tính mệnh của anh không phải là vật sở hữu của anh đâu, nó là do trời đất giao phó cho anh đấy." Trích dịch từ Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê trong *Đại Cương Triết Học Trung Quốc* sđd., Tập hạ, tr. 17. Chú ý, hai chương sách trên không chắc là của Trang Tử. Rất có thể được trước tác vào cuối đời Chiến Quốc, theo chú thích của Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê, sđd., tr. 17.

[36] Lão Tử, *Đạo Đức Kinh*, chương 25. Nghiêm Toàn dịch: "...Lớn là đi, đi là xa, xa là trở lại. Cho nên Đạo lớn, trời lớn, đất lớn, Vua cũng lớn. Trong cõi có bốn thứ lớn mà Vua là một. Người bắt chước đất, đất bắt chước trời, trời bắt chước Đạo, Đạo bắt chước tự nhiên." Xin tkh. Nghiêm Toàn dịch và chú thích, *Lão Tử Đạo Đức Kinh* (Sài Gòn: Đại Nam xb, 1973), tr. 158. Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê, tr. 18.

[37] Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê, sđd., ctr. 18-20.

[38] Đái Đông Nguyên, Chương Nguyên thiện. Trích dịch bởi Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê, sđd., Tập hạ, tr. 21.

[39] Vũ Đình Trác trong hai tác phẩm về Nguyễn Công Trứ và Nguyễn Du đều nhấn mạnh đến sự kiện là hai nhà tư tưởng thi hào này đều lấy thuyết tam tài làm nền tảng. Tuy vậy, Tiến sỹ Vũ Đình Trác không (hay chưa) nêu lên được sự khác biệt giữa thuyết tam tài trong *Kinh Dịch* hay truyền thống của Trung Hoa, và thuyết tam tài theo lối nhìn của người Việt. Tương tự, ông vạch ra cả một quá trình hội nhập tam tài và tâm đạo từ các lý thuyết của Trung Quốc vào Việt Nam thành cái mà ông gọi là *đạo sống Việt*, nhưng ông chưa đưa ra một lý giải thỏa đáng cho việc tại sao Nho gia Việt lại có một lối nhìn không giống lối nhìn của họ gia trung Quốc, và tại sao đạo sống Việt không đồng nhất với đạo sống Tàu. Xin tkh. Vũ Đình Trác, *Triết Lý Chắp Sinh Nguyễn Công Trứ* (Orange: Hội Hữu xb., 1988), ctr. 203-208; Vũ Đình Trác, *Triết Lý Nhân Bản Nguyễn Du*, sđd., ctr. 94-146; và 357-388.

[40] Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê, sđd., ctr. 151 vtth. Chúng ta biết thầy Mạnh Tử có lẽ là người chú trọng nhiều tới tâm đạo. Thầy coi tâm như là đầu óc biết suy nghĩ, biết phán đoán lẽ phải lẽ trái (trong chương Cào Tử, sách *Mạnh Tử*). Tâm là do Trời, nên mang bản tính thiện của Trời (lương tri, lương năng, lương tâm).

[41] Vũ Đình Trác, *Triết Học Nhân Bản của Nguyễn Du*, sđd. ctr. 90-2

[42] Kim Định, *Cửa Khổng* (Sài Gòn: ra Khởi, 1961), tr. .

[43] Nguyễn Thế Hùng, *Ngũ Hành Nhịp Điều Sáng Tạo* (Hà Nội: Nxb Văn Hóa Thông Tin, 2008).

[44] Chú ý là nơi người Việt, chữ tâm có thể hiểu là con tim, bụng dạ, lòng người. Một bài viết thú vị của vợ i tựa đề "Người Việt suy nghĩ bằng cái i bụng?" ([www.chungta.com.vn](http://www.chungta.com.vn)), nhưng kết luận có vấn đề, vì tác giả tách con tim, trí khôn ra khỏi bụng, dạ, lòng.

[45] *Đại Học*, chương 1: "Đại học chi đạo, tại minh minh đức, tại thân dân, tại chỉ ư chí thiện. tri chỉ, nhi hậu hữu định, Định nhi hậu hữu năng tĩnh. Tĩnh nhi hậu năng an. An nhi hậu năng lự. Lự nhi hậu năng đắc."

[46] Ngay cả Công giáo, một tôn giáo đòi buộc thuần nhất, khi vào Việt Nam cũng đã có nhiều thay đổi. “Nhập gia tùy tục” có lẽ không đúng, nhưng chắc hẳn là có phần nào đi theo lối suy tư và sinh hoạt biện chứng tổng hợp. Cách sống đạo của người Công giáo ở vùng Bùi Chu, Phát Diệm, có thể nói, mang sắc thái Việt nhiều hơn Tây phương. Những nghiên cứu về quá trình hội nhập (hay hợp một cách biện chứng) của Công giáo vào văn hóa Việt được nhiều học giả như Hoàng Sĩ Quý, Nguyễn Văn Trung, Trần Văn Toàn, và gần đây Nguyễn Thái Hợp, Vũ Kim Chính nghiên cứu. Tác phẩm *Công Giáo và Tam Giáo* của Đường Thi, sđd., là một ví dụ.

[47] *Luận Ngữ*, 1:2 ... Quân tử vụ bản, bản lập nhi đạo sinh, hiếu để giả gia, kỳ vi nhân chi bản dư.”

[48] Những người có công với đất nước, với xã hội, với người khác, thường được phong thần, phong thánh, và không nhất thiết phải qua sắc lệnh của vua. Thánh Trần Hưng Đạo, Thánh Gióng, bà thánh Liễu, vân vân, Cả những nhân tài cũng đư ợc thần thánh hóa, thí dụ Thần Siêu Thánh Quát.

[49] Những câu cao dao, tục ngữ , trích dẫn, chúng tôi dựa theo Đường Thi (*Thiên Chúa Giáo và Tam Giáo*, sđd., ctr. 399 vtth.

[50] Đường Thi, sđd., ctr. 409, 413.

[51] Trong ngôn ngữ, ta ít thấy một quốc gia nào dùng chữ *đất nước* để chỉ ra ba thực thể cùng một lúc như ngôn ngữ Việt: một dân tộc chung, sinh ra cùng một nơi (nation), một quốc gia (state), cùng một nơi sống (country)

[52] Những nhà Kiều học đều đồng thuận về sự kiện Nguyễn Du muốn gửi gắm một sứ điệp nào đó trong tác phẩm bất hủ này. Đa số cho rằng ông muốn giải bày bi kịch ông phải ra làm quan cho Gia Long, một hành vi ngược với quan niệm “trung thần bất sự nhị quân.” Chúng tôi cũng đồng ý, nhưng thiển nghĩ thêm, ngoài sứ điệp trên, cụ Nguyễn có lẽ còn muốn nhấn mạnh đến việc ông ý thức được mình là một nhân tài, vượt khỏi tài nhân. Câu thơ tự xác định “Bất tri tam bách dư niên hậu / Thiên hạ hà nhân khắp Tố Như” (*Thanh Hiên Thi Tập*) ám chỉ con người nhân tài họ Nguyễn.

---

**Nguồn:** <http://www.simonhoadalat.com/HOCHOI/TRIETHOC/TamDaoNguyenDu.htm>

**www.vietnamvanhien.org**

