

Việt Triết Luận Tập

(Quyển Thượng)

Truy Nguyên Bản Chất Của Việt Triết

Giáo Sư Trần Văn Đoàn

Taiwan National University

Prepared for Internet

by Vietnamese Missionaries in Asia

Chương I

Phản Dẫn Nhập

Quá Trình Của Việt Triết

Việt Triết Luận Tập (I & II) bao gồm những bài thuyết trình liên quan tới triết học cách chung, và Việt triết cách riêng. Trong hai tập này, chúng tôi sửa chữa viết lại các bài đã từng phát biểu trong nhiều tập san như *Dialectics*, *Philosophical Review*, *Vietnamologica*, *Định Hướng*, *The Asian Journal of Philosophy*, *Philosophy and the Future of Humanity*, *Tập san Khoa học Xã hội*, và trong *Proceedings* của nhiều Hội nghị Quốc tế. Việt Triết Luận Tập, Thượng Tập gồm các tiểu luận, hay luận đề. Trong tất cả các tiểu luận trên, trừ bài "Việt Nam Văn Hóa chi Đạo" có tính chất tuyên ngôn kêu gọi, nội dung của chúng đều tập trung vào những đề tài chuyên biệt như đạo dân chủ trong tư tưởng đông phương, tương lai của Việt triết, đặc tính của Việt nho, Đạo đức học Đông phương. Trong Việt Triết Luận Tập, Hạ Tập, chúng tôi đặc biệt chú trọng tới Việt Nho, bởi vì Việt Nho là bước khởi đầu của tiến trình biến hóa của Việt triết. Thế nên, hầu hết các luận văn tập trung vào sự biến hóa của Nho giáo, từ Hán nho, Tống nho, Minh nho tới Việt nho, và từ Việt nho cho tới Việt triết. Bài "Quan Niệm Sinh Tử trong Khổng Học" từng in trong *Thời Điểm* của Viện Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam. Luận văn "Bản Chất Ý Hệ trong Việt Nho" sửa lại từ bài "Tinh Hoa Ý Thức Hệ của Việt Nho" in trong *Tập San Khoa Học Xã Hội* của Đại Học Quốc Gia Việt Nam, Sài Gòn; trong khi các tiểu luận "Khổng Học tại Việt Nam," "Kim Định và Việt Triết," "Sự Khủng Hoảng Đạo Đức trong Tiến Trình Hiện Đại Hóa," vốn phát biểu bằng Anh ngữ, tất cả đều được chuyển qua Việt ngữ.

Chúng tôi tránh không tham luận các nền tư tưởng khác như Phật giáo, Đạo giáo, Đạo dân gian (tập tục cúng bái Tổ Tiên), hay có tính cách dân gian (hai đạo Cao Đài và Hòa Hảo, đạo ông Dừa) trong Việt Triết Luận Tập. Không dám bàn đến bởi lẽ rất đơn giản: chúng tôi không chuyên về những nền tư tưởng trên. Tuy vậy, để tránh ngộ nhận, chúng tôi xin được khẳng định nơi đây là, tất cả các nền tư tưởng trên đều là những bộ phận, hay dữ liệu góp phần giúp Việt triết phát triển cũng như tinh hoa hóa.

Trong phần dẫn nhập này, để độc giả dễ dàng nhận ra quan điểm của người viết, chúng tôi xin được phép trình bày một cách đại cương các điểm sau: (1) tình trạng Việt triết vào thế kỷ thứ 20; (2) những ngộ nhận về triết học nói chung, và về Việt triết cách riêng; (3) bản chất và công năng của Việt triết; và (4) tương lai Việt triết.

1. Tình Trạng Việt Triết vào Thế Kỷ thứ 20

Đối với đa số giới trí thức Việt, Việt triết là một danh từ xa lạ, có tính chất hoang đường của giả sử. Đối với các cựu nho gia, Việt triết chẳng là gì khác hơn là chính Nho giáo. Và đối với những học giả bị ảnh hưởng của Phật giáo, Đạo giáo, Việt triết chỉ là một phần của những đạo giáo này. Nói cách chung, Việt triết thường bị giản lược hóa thành một đặc tính của Tam giáo, hay bị đồng hóa với những quan niệm huyền bí trong dân gian, hay tệ hơn, với những quan niệm mê tín dị đoan.

Vào đầu thế kỷ 20, các nho gia như Phan Bội Châu, Phan Chu Trinh, Trần Trọng Kim, Phan Khôi mới bắt đầu làm quen với thuật ngữ của triết học qua các nho gia Trung Hoa như Lương Khải Siêu, Đàm Tử Đồng, Nghiêm Phục, vân vân, và gần hơn, với Tài Nguyên Phiệt, Hồ Thích, Trần Độc Tú, Lương Thái Minh. Từ một khía cạnh khác, các nhà trí thức bị ảnh hưởng Tây học cũng bắt đầu làm quen với triết học Pháp, nhất là triết học của René Descartes, Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu, và gần hơn, Henri Bergson.

Chính vì triết học còn quá xa lạ, nên các nhà trí thức Việt không thể ý thức được một nền triết học Việt. Đối với Trần Trọng Kim, triết học là một môn tri thức đặc sản của tây phương. Mặc dù nhận thấy triết học của Bergson rất gần giống tư tưởng nho học, họ Trần vẫn tin tưởng là Việt Nam chưa có triết học, bởi lẽ ngay cả nền nho học Việt cũng chỉ là Hán nho mà thôi. Phan Khôi cũng không đi xa hơn họ Trần bao nhiêu. Trong cuộc tranh luận với họ Trần, họ Phan ra sức biện hộ cho triết học Pháp, và gián tiếp phủ nhận tính chất nghiêm túc của nho học. Điểm đáng chú ý là nhị vị tiên sinh không hề đề cập đến lối tư duy của người Việt. Trước hai cụ, các nhà chí sỹ Phan Bội Châu và Phan Chu Trinh cũng nghĩ như thế, khi các cụ hướng về Nhật (Y Đằng Bác Vãn) hay Tàu (Lương Khải Siêu) để tìm một lối đi cho Việt Nam. Hai chí sỹ vẫn chưa bỏ được niềm hy vọng vào sự tái sinh cái sức mạnh và uy phong của nho học.

Ngay cả vào những thập niên gần hơn, Việt triết hình như không được để ý tới. Khi Đại Học Văn Khoa Sài Gòn được chính thức thành lập, khoa triết học giữ một chỗ đứng khiêm tốn với những lớp về triết học Tây phương. Nhờ vào sự cố gắng của nhóm Tân nho, triết học Đông phương mới len được chân vào giảng đường. Thế nhưng triết học Đông phương cũng chỉ là triết học Trung Hoa, hay Ấn Độ. Một số tập san triết học vào thập niên 1965-1975 như Đông

Phương, Tư Tưởng tuy bàn nhiều tới văn hóa Việt, song chỉ có một số lượng rất ít ỏi về Việt triết. Thê thảm hơn, khóa trình tại đại học không nói chi tới Việt triết. Các vị giáo sư đa số chú dịch Tứ Thư, Ngũ Kinh, Lão, Trương, Hàn Phi Tử, hoặc Vương Dương Minh, Nhị Trình, hay giới thiệu nền triết Ấn như lớp triết học Ấn Độ nhập môn, vân vân. Về sau có thêm một vài khóa về Phật giáo Việt Nam. Nói chung, Việt triết gần như hoàn toàn vắng bóng. Tuy bị lơ là, triết học Đông phương càng ngày càng thu hút được giới trí thức và sinh viên; và Việt triết bắt đầu hấp dẫn giới trẻ yêu nước, muốn tìm về nguồn gốc và niềm tự hào dân tộc. Mặc dù chương trình triết học Đông phương được đưa vào trong lớp Tú Tài II, song, trừ Nguyễn Đăng Thục và Lương Kim Định, các giáo sư triết học tại Đại Học Văn Khoa vẫn chưa hoàn toàn nhận ra được vai trò của Việt triết. Nó vẫn còn bị quên lãng, nằm vất vưởng ngoài ngưỡng cửa của hàn lâm.

Tại miền Bắc, do hoàn cảnh, và bị ảnh hưởng của học thuyết của Karl Marx và Ivan I. Lenin, Việt triết không được tận lực khai thác, cho tới thập niên 1980, mới bắt đầu một số dự án có quy mô và hệ thống. Trước đó chỉ thấy xuất hiện một cách rải rác một số tác phẩm về Phan Bội Châu, Cao Bá Quát, Nguyễn Đình Chiểu, như là những thành quả của Viện Triết Học tại Hà Nội. Chúng tôi không rõ có môn triết học Việt Nam tại Đại Học Hà Nội hay không, song nếu có, thì cũng chỉ vào những năm gần đây mà thôi.

Khúc quanh quan trọng có lẽ xảy ra vào đầu thập niên 1990, với bộ Lịch Sử Tư Tưởng Việt Nam của Nguyễn Đăng Thục, và hai bộ Lịch sử Phật Giáo Việt Nam và Lịch Sử Tư Tưởng Việt Nam do Viện Triết Học khởi xướng. Sau đó với loạt sách về tư tưởng Nho giáo của Nguyễn Tài Thư, Phan Đại Doãn, Vũ Khiêu, Phan Ngọc, Trần Khuê, Nguyễn Khắc Viện; về tư tưởng Việt nói chung của Trần Ngọc Thêm, Đỗ Thị Hòa Hới, Trần Văn Giàu; và về Phật giáo Việt Nam của Nguyễn Hùng Hậu, Thích Minh Châu, Thích Minh Tuệ, vân vân. Sớm hơn một chút tại hải ngoại, chúng ta cũng thấy xuất hiện những tác phẩm của Vũ Đình Trác như Triết Lý Chấp Sinh Nguyễn Công Trứ, Triết Lý Nhân Bản Nguyễn Du, và những tác phẩm của Kim Định về Việt triết. Nói cách chung, đây là một giai đoạn Việt triết bắt đầu được giới trí thức nghiên cứu nhiều hơn, và cũng được lưu ý, hay được chính phủ chấp nhận nồng nhiệt hơn. Trong giai đoạn này, chúng ta thấy ngoài trừ các tác phẩm của Kim Định, đa số các tác phẩm còn nằm trong phạm trù lịch sử có tính cách giới thiệu. Một nền Việt triết có hệ thống vẫn chưa xuất hiện.

Cũng trong giai đoạn này, ý thức được sự khẩn cấp của công việc hệ thống, và so sánh với các nền triết học khác, chúng tôi mạo hiểm thành lập Ủy Ban Nghiên Cứu Việt Triết với ba mục đích chính: (1) thúc đẩy chương trình nghiên cứu tư tưởng Việt; (2) dịch các kinh điển triết học sang Việt ngữ; và (3) đưa Việt triết vào trong quỹ đạo thế giới. Nói thì dễ, nhưng thực ra vô cùng khó khăn. Phần vì thiếu nhân lực, phần vì tài lực hoàn toàn không có; phần lại ở rải rác quá xa, và bận bịu với công việc, những người trong Ủy Ban không thể ngồi làm việc chung, hay cộng tác chung trong một chương trình cố định. Tuy thế, họ cũng đã đạt được một số thành quả. Trên lãnh vực xuất bản, ngoài những tác phẩm của Kim Định và Vũ Đình Trác, đã thấy xuất hiện những bài viết của Vũ Kim Chính, Trần Văn Đoàn, Phan Đình Cho, Trần Cao Tường về triết học, thần học suy tư từ tư tưởng Việt, và của Nguyễn Tự Cường về Phật giáo Việt Nam. Trên phương diện đưa Việt triết vào trong quỹ đạo thế giới, chúng tôi đã tương đối thành công với những cuộc hội thảo về tư tưởng Việt tại Anh, Mỹ, Nhật, Hương Cảng, và Đài Loan, và đã gây ra được phần nào sự chú ý của học giả thế giới. Trong lãnh vực

dịch thuật, chúng tôi cũng đã dịch xong nhiều tác phẩm, và sẽ cho ra mắt độc giả trong tương lai rất gần.

Nói cách chung, sự việc thành lập Ủy Ban Nghiên Cứu Việt Triết, và gần đây, Viện Nghiên Cứu Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam với những dự án nghiên cứu về Việt triết, Việt thân, văn vân, là những cố gắng vượt khỏi sức lực của những người quá bận với miếng cơm manh áo, với bao nhiêu chương trình nghiên cứu khác như chúng tôi. Tuy vậy chúng tôi cảm thấy yên ủi khi thấy phong trào nghiên cứu Việt triết được nhiều nhân sỹ đáp ứng một cách rất nồng nhiệt. Tại quê hương, chúng ta đã thấy giới trí thức Hà Nội và Sài Gòn chú trọng nhiều hơn đến công việc khai quật Việt triết. Tại hải ngoại, ngoài Hội An Việt, chúng ta cũng thấy xuất hiện nhiều tập san nghiên cứu như Vietnamologica, tập san Triết Học, Thời Điểm, và nửa nghiên cứu, nửa nghị luận thông tin như Định Hướng, quy tụ các nhân sỹ tha thiết tới văn hóa, tư tưởng dân tộc. Đây đúng là một dấu chỉ khiến chúng ta có can đảm giám hy vọng về một tương lai sáng sủa của Việt triết.

2. Những Ngộ Nhận

Trước hết, phần vì quá bị ảnh hưởng của triết học tây phương, hoặc của triết học đông phương, phần khác có lẽ do tự ti mặc cảm, nên chúng ta hoặc cho là mình không có một nền triết học cá biệt, hoặc nếu có, thì chỉ là vay mượn cóp nhặt: "Lời quê chấp nhặt đông dài," mà mục đích thì thật là khiêm tốn: "Mua vui cũng được một vài trống canh." Lối nhìn và thái độ tiêu cực trên thực ra là do chúng ta chưa hoàn toàn thấu triệt ý nghĩa cũng như công năng của triết học. Về một phương diện khác, lối nhìn này phản ảnh cái nhãn quan lệch lạc của văn hóa đông phương đồng hóa triết học với ý hệ (ideology).

- Thứ nhất, chúng ta nhầm lẫn triết học với tôn giáo, và ý hệ. Chúng ta cho rằng triết học không có chi khác biệt với tôn giáo, và tôn giáo hoàn toàn đồng nghĩa với tông giáo, rồi vào thời đại gần đây, triết học lại phải hiểu theo nghĩa của ý hệ. Thực ra, triết học không đồng nghĩa với tôn giáo, ý hệ. Triết học là một lối suy tư hệ thống, khoa học về những nguyên lý, nguyên tắc, cội nguồn... của những hiện tượng đương xảy ra để có thể đưa ra một tri thức khoa học (tri thức luận, luận lý học.) Triết học cũng là một nỗ lực đi tìm vấn nạn, và những giải đáp có tính chất nguyên tắc để có thể áp dụng giải quyết những vấn đề thực hành trong cuộc sống như đạo đức, pháp luật (đạo đức học, triết học xã hội, pháp luật). Đàng khác, triết học còn là một sự truy tầm nền tảng căn nguyên của hiện tượng, của những quy luật, của cái mà chúng ta gọi là cánh chung, tuyệt đối (siêu hình học). Nói cách chung, triết học không hạn hẹp vào một môn học, một phương pháp, một trường phái. Triết học là một sự suy tư cho tới cội nguồn, tới cùng đích. Thế nên suy tư về mọi tri thức, mọi hành động, mọi tổ chức, văn vân, nói lên những nền triết học có vẻ cá biệt, song thực ra đều phát xuất từ cùng một nguyên lý đó là suy tư thấu triệt tới cùng đích. Triết học xã hội, triết học khoa học, triết lý sử học, đạo đức học, luận lý học, triết học tôn giáo, văn vân, tuy khác biệt về đối tượng, và phương pháp, song cùng một mục đích truy tầm nguyên lý, và cùng một thái độ thấu triệt.

- Thứ đến, chúng ta sai lầm cho rằng chỉ có một nền triết học vĩnh cửu (philosophia perennis), mà chúng ta phải học, bắt chước và tôn thờ, đó là nho giáo, triết học kinh viện, hay gần đây, triết học Tây phương, và chủ thuyết xã hội. Những nền triết học trên không phải thiếu giá trị, nhưng nói đúng hơn, giá trị của chúng bị hạn hẹp vào thời gian và không gian. Gán ghép cho

chúng một giá trị tuyệt đối và phổ quát là một lối suy tư ý hệ, thiếu khoa học. Thực ra, như chúng tôi vừa nhắc tới, bất cứ một nền triết học nào, nếu có một mục đích khác, tất phải dùng một phương pháp khác biệt. Mà mỗi một xã hội, tùy theo điều kiện địa lý, lịch sử, nhân sinh, cũng như những vấn nạn xã hội, tất phải có những mục đích mà các xã hội khác. Nói cách khác, quan niệm cho rằng chỉ có một nền triết học duy nhất, một đạo duy tôn, một phương pháp duy uy là một quan niệm sai lầm, phát xuất từ những nguyên nhân phản triết học và khoa học. Hay nói đúng hơn, bất cứ tuyên xưng về một nền triết học vĩnh cửu nào cũng xuất phát từ những nguyên nhân phi triết học như quyền lực, lợi ích của giới lãnh đạo, vân vân. Câu nói "Đạo khả đạo, phi thường đạo; danh khả danh, phi thường danh" của Lão Tử có lẽ nói lên một cách đúng đắn một phần nào thái độ của triết gia chống bất cứ một nền ý hệ nào.

- Thứ ba, triết học không thể tách rời khỏi thế sinh (Lebenswelt, life-world) của con người. Thế nên, mỗi nền triết học là một kết tinh của một thế giới mà chúng ta đã hay đương và sẽ sống; là một nỗ lực tìm nguyên tắc giải quyết những vấn nạn của thế giới đó; là một cố gắng diễn đạt thế giới đó một cách trung thực; và là một thao thức vượt khỏi chính thế sinh này. Sai lầm của Plato không phải do việc ông thiếu suy tư, hay thiếu lý luận, song trong sự kiện ông tách rời triết học khỏi thế giới sống để xây dựng một nền tri thức khoa học vĩnh cửu vượt khỏi không gian và thời gian. Tương tự, sự thiếu sót của Descartes không phải do việc ông bóp méo siêu hình học, song trong việc ông chủ trương phương pháp độc vị, cho phương pháp phân tích của toán học, và phương pháp trực giác của hình học là phương pháp duy nhất của triết học. Lỗi lầm chung của triết học cận đại không phải thiếu nghiêm chỉnh, song do sự việc nền triết học này tôn thờ chân lý, cho đó là mục đích duy nhất của triết học. Mà nền chân lý này phải mang tính chất "phổ quát" hay phổ biến, và "tất yếu", hay tất nhiên. Đó có nghĩa là, nền chân lý này không tùy thuộc vào thế sinh của chúng ta. Và tiếp theo đó, chỉ có một phương pháp khoa học duy nhất mới có thể chứng minh được chân lý. Mà phương pháp khoa học này cũng phải hoàn toàn tách biệt khỏi cuộc sống con người. Nói cách khác, triết học cận đại vấp vào hai lỗi lầm: hạn hẹp mục đích và đối tượng của triết học vào chân lý, cũng như tuyệt đối hóa phương pháp của lý tính. Những sai sót này không làm triết học thụt lùi, nhưng ngược lại, khiến triết học tinh vi hơn, nhất là trong những lãnh vực hệ thống và phương pháp. Chính nhờ sự tinh vi, và sự hiệu nghiệm của phương pháp trong công việc hiện đại hóa và lý tính hóa, nền triết học này tiếm chiếm ngôi vị độc tôn. Và khi chiếm được quyền tuyệt đối, triết học biến thành ý hệ. Như thế, tuy tinh vi, triết học tự nó đã đi vào con đường tự sát.

Vào cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20, khi mà đế quốc Âu châu thống trị Á châu, thì các nền triết học khác bị gạt bỏ ra ngoài. Hai nền triết học Trung Hoa và Ấn Độ bị hạ cấp biến thành một loại văn hóa man di hay mê tín thiếu khoa học, bởi vì chúng đã không giúp gì cho việc lý tính hóa, và kỹ nghệ hóa nơi các nước này. Giới tân học Trung Hoa như nhóm Hồ Thích, bị quáng gà bởi ánh sáng của khoa học, và nhất là mù quáng tin vào quyền uy tuyệt đối của nền văn minh cơ khí Âu Mỹ, đã từng coi Nho học như thành phần phản động, tôn giáo Á châu như là ung nhọt của xã hội. Giới tân học Việt cũng theo quan thầy Trung Hoa để khinh miệt cái học truyền thống "hủ nho," "phong kiến," "phản động" tại nước nhà. Chúng ta bây giờ có thể hiểu được lý do tại sao phần lớn giới trí thức Việt bị ảnh hưởng của Tây phương không giám nghĩ tới một nền Việt triết, hoặc nếu có nhắc tới, thì cũng chỉ coi nó là một thứ triết lý "rẻ tiền" trong lúc trà dư tửu hậu mà thôi. Bị đát hơn nữa đó là sự thiếu ý thức, và chưa đủ tự trọng của một số trí thức bị tây hay tàu hóa. Họ cho rằng, chỉ có đồ tàu, đồ tây mới đáng giá; chỉ khi nào si sò được "công hỷ, méc xi," thì "ta biết cả," thì mới đáng được gọi là trí thức; chỉ

có những ai "được dậy dỗ" trong trường tây trường đầm, được đi "du học" tại Âu, Mỹ, Tàu, mới sáng giá. Chính cái tâm lý nô lệ này có lẽ là một ngăn trở lớn nhất cho công việc đi tìm giá trị của dân Việt. Chính cái nhãn quan lệch lạc "tha hóa" này khiến chúng ta hướng ngoại, và tự quên cái giá trị cao quý của mình.

3. Bản Chất và Công Năng của Việt Triết

Nếu hiểu triết học theo đúng nghĩa nguyên thủy, thì chúng ta sẽ thấy là bất cứ một nền tri thức nào cũng đều phát sinh từ một cuộc sống nào đó. Mà cuộc sống nào cũng đều có nhiều mục đích đa tạp và mâu thuẫn, và những phương tiện để đạt tới những mục đích đó. Nói cách khác, nếu triết học xây trên cuộc sống, thì không phải mọi triết học đều có cùng một mục đích, và do đó không nhất thiết phải dùng cùng một phương pháp. Như vậy chúng ta phải chấp nhận rằng, triết học mang tính chất đa diện (nếu không dám nói là đa tạp,) y hệt như văn hóa. Và như vậy, sự hiện diện của Việt triết là lý lẽ tất nhiên. Bởi không lẽ có một thể sinh Việt, mà không có một nền văn hóa Việt; mà nếu có một nền văn hóa Việt, chẳng lẽ lại không có một nền Việt triết? Do đó, muốn thấu triệt Việt triết, chúng ta bắt buộc phải hiểu một cách thấu đáo thể sinh của dân Việt. Mà để có thể hiểu được dân Việt, chúng ta không thể không nghiên cứu mục đích (điều họ đeo đuổi, những vấn nạn mà họ đã gặp, đang gặp và sẽ gặp, những lý tưởng, vân vân), phương tiện mà họ khám phá, áp dụng, hay sửa đổi để giải quyết vấn đề, để truy tìm mục đích (phương pháp luận), cách biểu tả (ngôn ngữ, văn chương, nghệ thuật,) tâm tình cũng như lối suy tư (luận lý học), lối cấu tạo và điều hành xã hội (trật tự, kết cấu) cũng như khát vọng và hy vọng (tôn giáo, của họ). Chỉ khi nào chúng ta nắm vững những khía cạnh của thể sinh Việt, chúng ta mới có thể xác tín về một nền Việt triết.

Hiểu triết học như là một nền triết lý nhân sinh (philosophy of life), chúng ta có thể nói, Việt triết là một kết tinh của những mục đích chung của dân Việt; Việt triết phản tỉnh về những lối giải quyết vấn đề của dân Việt; Việt triết là nguyên lý hay tinh thần hướng dẫn và nối kết họ; Việt triết dùng những biểu tượng, ngôn ngữ và nghệ thuật chung diễn đạt tâm tình chung của dân tộc; và Việt triết là linh hồn của nước Việt. Nói như thế không sai, song có vẻ quá trịch thượng, và trống rỗng, bởi vì chúng ta sẽ hỏi, vậy thì Việt triết là cái gì? Làm sao chúng ta nhận ra nó? Và có thật là Việt triết bao gồm những công năng trên không?

Trong Việt Triết Luận Tập, chúng tôi cố gắng đi kiếm những giải đáp cho những câu hỏi trên. Và những giải đáp này chỉ có hiệu lực nếu chúng phản ánh được cái cộng tính của dân Việt; nếu chúng xây trên cộng cảm của người dân; nếu chúng nói lên được tính chất cộng thông và trọng công lợi trong phương thế giải quyết. Nói cách khác, những quan niệm như Việt đạo, Việt linh, Việt hồn, Việt lý... biểu tả những đặc tính chung, khát vọng chung, mộng ước và lý tưởng chung, cũng như cách biểu tả, và phương thế giải quyết vấn đề thường thấy nơi dân Việt. Song, chúng tôi ý thức rằng, bất cứ một câu giải đáp nào cũng chỉ có tính cách giai đoạn, bởi lẽ thể sinh Việt luôn trong một quá trình biến đổi, thăng tiến một cách biện chứng (hay siêu việt biện chứng.) Và như thế, ngay cả nguyên lý sống cũng biến đổi, tuy một cách chậm chạp, và sâu xa nên ít khi nhận ra.

Trong phạm vi của phần dẫn nhập này, tác giả chỉ trình bày một cách giản lược bản chất và công năng của Việt triết như trên. Tuy vậy, nơi đây cần phải làm sáng tỏ một vài vấn đề, để độc giả có thể thấy ngay sự đặc thù của Việt triết. Như chúng tôi đã nói, Việt triết là kết tinh

từ thể sinh Việt, là nguyên lý hướng dẫn con người Việt, là tinh thần biểu tả tâm linh Việt, vân vân. Khi nhấn mạnh đến tâm linh, tinh thần, thể sinh Việt, chúng tôi muốn nhấn mạnh đến tính chất cá biệt, và phổ quát tương đối của Việt triết. Khác với triết học Hy Lạp, và nhất là nền triết học cận đại từng có tham vọng xây dựng một nền tri thức đơn nhất, duy lý và độc tôn (còn gọi là khoa học thống hợp, unified science,) Việt triết không phải là một nền triết lý đặt trên một nền tảng siêu hình vượt khỏi không gian và thời gian Việt. Do đó, Việt triết không mang tính chất phổ quát và tất yếu cho toàn nhân loại. Nó chỉ mang lại ý nghĩa cho người Việt, và những sắc dân có một thể sinh tương tự. Thứ tới, Việt triết mang tính chất thực dụng, và không hoàn toàn chú trọng tới lý thuyết. Mang tính chất thực dụng bởi vì triết lý trước hết là một công cụ dùng để giải quyết những vấn nạn thực tiễn, liên hệ trực tiếp tới nhân sinh. Đạo đức, quy luật (phong tục tập quán) là những phương tiện giải quyết những khó khăn xung đột phát xuất từ việc phân chia ruộng đất, gia tài, công lợi; từ những xung kích tình cảm và nhu cầu của đại gia đình, vân vân. Tương tự, tôn giáo dân gian cũng được hiểu theo một nghĩa thực dụng như trên. Sự liên hệ mật thiết giữa thần thánh và con người, y hệt như sự tương quan giữa con người, được xây dựng trên một luận lý thực dụng "có thực mới vực được đạo," và một phạm trù tương quan "gần chùa gọi Bụt bằng ông." Sau nữa, Việt triết, như là một nguyên lý sinh tồn, không thể theo nguyên lý đồng nhất, không mâu thuẫn, hay triệt tam từng được áp dụng trong triết học Tây phương. Việt triết phản ánh lối sống tổng hợp: bất cứ lý thuyết gì, bất cứ phương thế nào, nếu giúp con người đạt tới mục đích sinh tồn, phát triển và tiến bộ đều có thể được chấp nhận. Đây là một lý do tại sao tam giáo có thể "đồng nguyên;" đây cũng là một lý do giải thích sự phát sinh của các đạo phái Cao Đài và Hòa Hảo, và nhiều tôn giáo tương tự.

4. Tương Lai Việt Triết

Điểm quan trọng mà chúng tôi nhấn mạnh nơi đây, đó là một sự tổng hợp của các phương thế, cũng như những quan điểm về cuộc sống (nhân sinh quan) không trên lý thuyết song chỉ có thể xảy ra trong thực hành, và được hướng dẫn bởi ba mục đích căn bản của nhân sinh: sinh tồn, phát triển và tiến bộ. Như thế, sự tổng hợp này không theo một nguyên tắc, hay phương pháp cố định. Nó bị ảnh hưởng bởi những điều kiện ngoại tại cũng như nội tại. Những điều kiện ngoại tại như địa lý, thiên tai, kinh tế, ngoại xâm... có thể đã có sẵn từ lâu đời, cũng có thể bất chợt, thường làm đảo lộn lối suy tư, và nhất là cách sống của chúng ta. Tương tự, những điều kiện nội tại như sự biến đổi tình cảm, tri thức (với sự trưởng thành, với sự tiến bộ trong nền giáo dục), sự thay đổi của lối sống, vân vân, cũng ảnh hưởng một cách sâu đậm tới sự tổng hợp này. Nói một cách khác, tuy luôn luôn đặt sự sinh tồn, sự phát triển của cuộc sống, sự tiến bộ của con người làm mục đích, con người Việt hiểu sinh tồn, phát triển và tiến bộ theo nhiều nghĩa khác nhau, cũng như đánh giá vai trò, thứ tự của chúng không theo một nguyên tắc cố định. Trong thời loạn ly, bị xâm lược, chủ thuyết ái quốc được coi như là nền tảng, và phương pháp đấu tranh được coi như là một phương tiện hữu hiệu nhất (trung quân ái quốc). Trong thời hòa bình, tinh thần tương thân tương ái và lối sống hòa đồng (nhân ái, hòa hợp) lại thường được trọng vọng và nâng lên hàng đạo đức. Trong một thời đại hỗn mang, loạn thế, người Việt có thể áp dụng tất cả mọi biện pháp, cho dù đối nghịch, mâu thuẫn; cũng như có thể cùng một lúc theo nhiều lý thuyết hoàn toàn khác biệt. Trong khi thư nhàn, họ lại trọng văn chương, trọng nghệ thuật, trọng lối sống tao nhân mặc khách. Nói tóm lại, chúng ta có thể nói tùy theo những điều kiện ngoại tại và nội tại, người Việt thay đổi hay cấu tạo một thể sinh. Việt triết phản tỉnh, và biểu tả một thể sinh như vậy. Nói cách khác, nếu mỗi một thể

sinh là một tổng hợp của một giai đoạn, và nếu mỗi nền triết học là biểu tả của giai đoạn này, thì không thể có một nền triết học vĩnh hằng kiểu toán học, hay thần học trung cổ.

Hiểu như vậy, sứ mạng của Việt triết không chỉ phản tỉnh những nền triết học trước, mà còn truy tìm những khó khăn của các thế sinh trước, và cùng với những khoa học khác, đi tìm những phương thế hữu hiệu, để có thể đưa ra những giải đáp xác đáng, hữu hiệu hơn. Một cách cụ thể, sứ mạng của Việt triết trong giai đoạn hiện đại bao gồm (1) phản tỉnh, truy tầm những vấn nạn của xã hội Việt; (2) phê bình để có thể phát hiện nguyên nhân căn bản của sự khó khăn, tính cách thụ động (inertia) của xã hội, cũng như những hình thái khiến người dân Việt không thể tự phát hiện những nan giải này; và (3) tìm những phương thế hữu hiệu lâu dài và quảng bác để giải quyết những vấn nạn đã, đương và sẽ xảy ra. Nói cách khác, các phương thế mà Việt triết đưa ra phải mang tính chất nguyên lý, chứ không chỉ thuần túy công cụ mà thôi.

Việt triết do đó, để có một chỗ đứng trong lịch sử của dân Việt, và của nhân loại, phải hoàn thành những sứ mạng của dân Việt và của nhân loại. Thứ nhất, Việt triết phải tìm ra những cộng tính (cộng cảm, cộng thông, cộng đồng, công lợi, công ích...) của dân Việt, cũng như những vấn nạn căn bản của dân Việt và nước Việt (sự vong thân, tha hóa, vật hóa trong xã hội hiện đại; sự sống còn trong cuộc tranh đấu cho miếng cơm manh áo, cho sự độc lập của đất nước; sự khủng hoảng đập vỡ những cộng tính cũng như những giá trị của chúng, hư vô chủ nghĩa, vân vân). Thứ đến, Việt triết phải cộng tác với những khoa học khác để tìm ra (1) cách phát hiện và giải đáp vấn nạn; (2) cách thể biểu tả diễn đạt cộng tính, cộng cảm; (3) những bảng giá trị chung để bảo đảm sự sinh tồn, để phát triển, và tiến bộ. Tiếp theo, chỉ khi nào những giải pháp mà Việt triết đưa ra có thể giải quyết một cách thỏa đáng - hay ít nhất, nguyên lý của nó không sai -, thì lúc bấy giờ Việt triết mới có thể được chấp nhận như Việt đạo. Tương tự, chỉ khi nào Việt triết có thể biểu tả được cái cộng tính, cái cộng cảm, và cộng thông, thì lúc bấy giờ mới có thể được chấp nhận như Việt hồn, Việt linh. Và lẽ dĩ nhiên, chỉ khi nào những bảng giá trị Việt triết đề nghị có tác dụng trong công việc bảo tồn và phát huy xã hội Việt, thì lúc ấy mới có thể được coi là căn bản của luân thường đạo lý cũng như pháp luật Việt. Sau cùng, Việt triết chỉ có thể có một chỗ đứng vững chãi trong cộng đồng của triết học thế giới, nếu nó, hay nếu các triết gia Việt có thể cống hiến cho nhân loại những nguyên lý, phương pháp hay những giải đáp hữu hiệu có tính cách phổ quát và lâu dài.

Trong tác phẩm *Le Mème et l'Autrui*, giáo sư Vincent Descombes của Đại Học Paris đã xác quyết về triết học Pháp như sau: "Triết học Pháp là một nền triết học được diễn đạt bằng Pháp ngữ, dấu rằng triết học này bàn về tư tưởng Hy Lạp, La-tinh, Anh, hay Đức." Có lẽ nhiều người không hẳn hài lòng với lối đao to búa lớn, và cười mũi cái tội tham lam của Descombes. Song, chúng ta cũng nên thông cảm với ông, đừng nên "cười người hôm trước, hôm sau người cười". Bởi lẽ, chúng ta cũng đồng bệnh đồng thuyền với họ: cái bệnh tự ti, và tự ngạo. Triết học Pháp hiện đương bị giới triết học Đức, và giới triết học dùng Anh ngữ chấn áp. Điều mà Descombes hẳn ý thức rõ ràng và đau xót, đó là triết học Pháp hiện đại nếu không có những ông tổ người Đức và Áo như Immanuel Kant, Georg F. W. Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein, sẽ chẳng còn gì ngoài những lời ba hoa rỗng tuếch. Chúng tôi cũng ý thức như thế. Nếu gạt bỏ tất cả mọi tư tưởng "ngoại lai" như Tam Giáo, Kitô giáo, và các nền triết học Âu Mỹ, - như một số trí thức quá khích chủ trương -, thì Việt triết có lẽ chỉ còn là một căn lều hoang mà thôi.

Thế nên, chúng tôi chủ trương, chúng ta có lẽ cũng nên tham lam đôi chút, chấp nhận rằng bất cứ người Việt nào, cho dù dùng tiếng nước chi, hay viết về bất cứ nền triết học gì, cũng đương trên con đường xây dựng Việt triết. Và bất cứ ai, dùng ngôn ngữ gì viết về Việt triết, cũng góp công vào tòa nhà Việt triết. Hiểu như vậy, những công trình của Trần Đức Thảo, Trần Thái Đình, Lê Tôn Nghiêm, Cao Văn Luận, Trần Văn Hiến Minh, Trần Văn Toàn, Phan Đình Cho cũng như nhiều học giả tại Viện Triết Học Hà Nội và tại các đại học tại Việt Nam, tức những vị chuyên về triết học hay thần học, tôn giáo Tây phương, cũng có thể được chấp nhận như là những viên gạch đóng góp vào công việc xây dựng tòa nhà Việt triết. Tương tự, những công trình nghiên cứu về các tôn giáo, các ý hệ như Phật học, Đạo học, Khổng học, Đạo dân gian, Đạo Cao Đài, Đạo Hòa Hảo cũng như các lý thuyết triết học Âu Mỹ cũng phải được công nhận như là những viên gạch, những màu sắc tô điểm, làm ngôi nhà Việt triết càng vững chắc, càng hấp dẫn.

Đại học Quốc Gia Đài Loan, 01. 2000

Thụy Sơn Trần Văn Đoàn

Chương II

Việt Nam Văn Hóa Chi Đạo Dự Thảo Chương Trình Nghiên Cứu Việt Triết

*"Ta về ta tắm ao ta
Dù trong dù đục ao nhà vẫn hơn"*

1. Vong Thân và Quê Hương

Chúng ta từng kiêu hãnh về một nền văn hóa Việt. Thế nhưng, khi được hỏi đến, hoặc khi được yêu cầu trình bày văn hóa của mình cho người ngoại quốc, chúng ta thường lúng ta lúng túng, không thể trả lời; hay nếu có thể, thì cũng chỉ một cách hàm hồ. Phải thực tâm mà xét, chúng ta mới cảm nghiệm, chứ chưa hoàn toàn ý thức, đừng nói là có một nền kiến thức sâu rộng về chính nền văn hóa của mình. Sự nghèo nàn về văn hóa hiển hiện ra khi chúng ta giao tiếp với các nền văn hóa khác: ngoài ngôn ngữ, bộ áo dài "Lemur"(!), chiếc nón Huế, bát bún bò Huế, đĩa chả Sài Gòn, tô phở Hà Nội, hũ nước mắm Phú Quốc, chúng ta còn có chi để "mang trống đi đám nước người?"

Cái bản cùng bi đát khố rách áo ôm về tư tưởng càng hiển nhiên hơn trong lãnh vực triết lý. Cho đến nay, ngay chính các nhà "trí thức" nước nhà cũng không dám công nhận có một nền Việt triết; đừng nói đến một nền triết lý có tầm mức quốc tế. Trên lãnh vực quốc tế, họ khiêm nhượng coi văn hóa Việt chỉ là sự nhai lại những luồng tư tưởng của Hoa Ấn, mặc dù trong những câu chuyện thường nhật, họ luôn kiêu hãnh về thiên tài ngoại ngữ, nói tiếng Tây "như Tây", nói tiếng Mỹ "hay hơn Mỹ," và nói tiếng Nga, "ngay cả mấy thằng Nga cũng khiếp!" của họ.

Sự tự cao tự đại "công hỉ méc xì ta biết cả" cũng như tự ti mặc cảm "ông nghề ông công cũng

nằm co" này phản ánh một sự thực: chúng ta thiếu ý thức, hay vô ý thức về chính mình. Với một não trạng mâu thuẫn như thế, chúng ta có thể hiểu được tình trạng "voi đẽ ra chuột" trong Việt triết. Thử hỏi, nếu thiếu tự thức, nếu không có một nền triết lý chủ đạo, chúng ta có thể tự vỗ ngực dám hát vang lên: "Việt Nam trên đường tương lai, lửa thiêng soi toàn thế giới" hay không? Một khi chúng ta thiếu khả năng không trình bày nổi tinh thần, hồn túy, ngọn gốc, cốt lõi của mình, hỏi rằng chúng ta còn có thể tự cao tự đại nữa không? Hay là chúng ta phải chấp nhận thảm kịch:

*"Bốn ngàn năm, ta vẫn là ta!
Từ trong hang đá chui ra.
Vươn vai mây cái rồi ta chui vào!"*

Các bạn cũng như tôi sẽ dễ nhận ra cái hậu quả tất yếu là, như một người "vô sản," "vô gia cư," tuy "đói rã miệng" vậy mà chúng ta vẫn vừa toác miệng bai bãi "em chả, em chả" như cậu ấm con mụ phó Đoan, vừa ngửa tay xin bất cứ một lý thuyết nào một cách rất ư là "chuyên chính." Chúng ta ngẫu nhiên bất cứ một ý hệ, hay tôn giáo nào, thường với một cách vô ý thức cũng "một cách rất chính đáng và hợp lý." Dưới thời đô hộ của Tàu, các "đại nho" của chúng ta nhai đi nhai lại kinh, sử, thi... của phương Bắc, như con trâu ngoan ngoãn dễ thương của Trần Tiều. Trí thức của họ nhét đầy cái học vị chương, những vần thơ trống rỗng, tính chất phong kiến, lối tổ chức chính trị phủ bại của người Hán, người nhà Đường, người nhà Minh, và người Mãn Thanh. Để rồi họ hãnh diện "Văn như Siêu Quát vô tiền Hán; Thi đáo Tùng Thư thất thịnh Đường." Tới thời Pháp thuộc, giới trí thức của chúng ta chỉ còn ước vọng làm thầy phán, quan đốc, ông tham để "tối sâm banh, sáng sữa bò." Bây giờ trâu đổi ra bò, song vẫn là loại sinh vật nhai lại. Những con bò biết nói nhai lại những vần thơ của Lamartine, Beaudelaire, Rilke; hót như vẹt những câu sáo ngữ của Victor Hugo; và phun ra hàng loạt văn chương, thơ phú "phú lãng sa" đầy mùi bơ sữa. Đây là đỉnh cao nhất của trí tuệ của những người "an nam mít" như Nguyễn Văn Vĩnh; đó là "vinh dự tối cao" cho những người ngọng nghịu tiếng Việt như Trần Văn Đôn cũng như những kẻ từng "hãnh diện" học trường Tây, trường đầm, và "kiêu hãnh" về tài năng "nói tiếng tây hay hơn tiếng Việt" của họ. Và đây đúng là sự tủi nhục cho người trí thức Việt:

*"Trên ghé bà đàm ngoi đít vịt,
Dưới sân ông cử ngỗng đầu rỗng."*

Vào những thế kỷ gần đây, chúng ta cũng không "tiến bộ" được bao, khi giới trí thức ào ạt chạy theo văn hóa Hoa Kỳ, hay văn hóa "xã hội chủ nghĩa," coi chúng như là điểm tựa "cao nhất của nhân loại." Bây giờ chúng ta "giỏi" vì thông thạo tiếng Mỹ, Nga, Tàu... hơn tiếng mẹ đẻ. Bây giờ chúng ta "khôn," vì thuộc lòng lịch sử, địa lý của Mỹ, của Nga, của Tàu, và quên bẵng lịch sử của mình, cũng chẳng biết mảnh đất chữ S nằm ở đâu. Hồi xưa cha ông chúng ta thuộc lòng Tứ Thư, Ngũ Kinh; thì hôm nay chúng ta cũng nằm lòng Hữu Thê và Hư Vô, Tư Bản Luận... Nói tóm lại, cái thước đo lường trí tuệ không còn là chữ nôm, lịch sử Việt, hay văn hóa Việt, mà là những tiếng líu lo, sì sồ khó hiểu, lạ tai; những tư tưởng lạ hoắc, những trang thư mục kê khai hàng hà sa số các sách ngoại ngữ... trong khi viết về những vấn đề của Việt Nam. Những nguồn liệu sử học về Việt học từ Ba Lê, Đông Kinh, Bắc Kinh, Yale, Harvard, Michigan, hay Thư Viện Quốc Hội Mỹ có giá trị "gấp bội" những bài học sống động của người Việt trong xã hội của mình.

Trong một tâm thức "tha hóa" như vậy, triết lý được "nhập cảng" một cách ồn ào vào Việt Nam. Những làn gió "hiện sinh" của Jean Paul Sartre, Albert Camus, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche; những mô-tơ tư tưởng "tân thời lạ đời" của Francois Sagan, Simone de Beauvoir; những tâm tư "siêu việt" của Sri Aurobindo, Sarvepalli Radhakrishnan, Daisetz Teitaro Suzuki... thâm nhập vào não trạng của giới trí thức Sài Gòn để rồi sản xuất ra hàng loạt "triết gia" với những tác phẩm "sâu thẳm" như Hố Thẳm Tư Tưởng, Mặt Trời Không Bao Giờ Mọc... những "kiệt tác" mà ngay các chuyên gia triết học nặn óc cũng không thể hiểu. Tương tự như các nhà trí thức tại Thượng Hải và Bắc Kinh, chúng ta cũng tôn thờ Mao Trạch-Đông, Ivan Vladimir Lenin, Josif Stalin như là những tư tưởng "vĩ đại" nhất của nhân loại, mà các "đại thi hào" được lệnh thờ lạy hơn cha hơn mẹ họ. Khi đã khá mệt mỏi với những câu thơ văn trống rỗng, chúng ta lại đổ xô vào những tư tưởng "sâu xa" khác, với những đại luận về các kinh điển Bhagavad-gita, Upanisad, Veda, Sutra, vân vân, với những câu sao lại Phạm ngữ, Pali mà ngay những người viết cũng chép sai vì không hiểu, và không phân biệt nổi. Chúng ta hành hương tâm Tây Trúc, song quên rằng chúng ta vẫn còn tha hương cầu thực. Chúng ta vẫn chưa nhận ra được giá trị căn bản của quê, của hương, và chúng ta giống như người dị hương của Camus, tự cảm thấy lạc loài trong chính lòng đất của mình. Đến bao giờ chúng ta mới thấm nhuần được câu ca dao sâu sắc "Ta về ta tắm ao ta; Dù trong dù đục ao nhà vẫn hơn?" Đến bao giờ chúng ta mới thấm thía được câu kết luận rất ư là triết lý "Phú ông xin đổi nắm xôi, Bờm cười" mà chúng ta từng thuộc lòng từ thời thơ ấu?

Không cần phải nói, chúng ta đã nhận ra, đây là một tình trạng tha hóa, càng ngày càng vong thân, đánh mất hẳn tự thức của tộc, của dòng, của giống. Y hệt như tai họa rơi vào bãi cát lầy, chúng ta (bao gồm tác giả bài viết này) đang sa lầy lún chìm xuống vực sâu của thất thức (tức mất ý thức, khác với vô thức và vô vi của Lão Trang, và của Thiền đạo), trong khi vẫn ảo tưởng là chúng ta như "con chim phượng hoàng thoát khỏi tro bụi, bay bổng vào trong bầu trời sáng lạn."

2. Bản Chất của Văn Hóa

Chúng ta biết, văn hóa không được "tạo dựng" trong một ngày, hay do một người, hay bởi một triều đại. Chúng ta cũng ý thức được rằng văn hóa không chỉ biểu tượng một thời đại, một lịch sử; càng không chỉ đại diện một thể hệ, một chế độ, hay một ý hệ, hay bất cứ một tôn giáo nào. Văn hóa là sự kết tinh (crystallization), chọn lọc (selection), và tụ thẳng (Aufhebung) của các thể sinh, được lưu truyền (tradited) và cải biến (transformed). Do đó, văn hóa tự biểu lộ trong, qua, và bởi tất cả mọi sinh hoạt của con người, từ nghệ thuật tới khoa học, từ kinh tế tới chính trị, từ kỹ thuật tới tư duy. Như là một sự kết tinh, văn hóa nói lên cộng thể của dân tộc. Như là sự chọn lọc, văn hóa tự hình thành qua phương thể sống, qua lối luận lý chung, qua những quy luật đạo đức, qua trật tự được cộng đồng chấp nhận và tuân theo. Như là một tụ thẳng, văn hóa phản ánh sự thăng tiến, tổng hợp và thích hợp của thể sinh hiện tại với những thể sinh ngoại tại, mới mẻ, đương và sẽ tới.

Hiểu theo nghĩa này, văn hóa Việt của chúng ta biểu tả cái cộng thể (common structure) của xã hội Việt; nói lên cộng tính (common nature) của dân Việt; diễn đạt cộng cảm (common sense) của người Việt; và phản ánh lối cộng lý (common reasoning) tức lối suy tư, luận lý chung của chúng ta, trong khi đi tìm công ích, công lợi (common interests) của dân tộc. Cộng thể, cộng tính, cộng cảm, cộng lý và công lợi này lẽ dĩ nhiên mang tính chất phổ quát nơi

người Việt; và như thế tách biệt khỏi đặc tính của các dân tộc khác.

Nhưng nói như thế, chúng ta rất có thể vấp vào cái lỗi "bế môn tỏa cảng" của cha ông chúng ta, với nhãn quan thiên cận và cái tâm hẹp hòi của con ếch ngồi dưới đáy giếng "luận thiên hạ sự." Chúng ta có lẽ chưa nhận ra rằng văn hóa của chúng ta cũng có những tính chất chung của nhân loại, rằng chính nhờ vào sự giao tiếp với các thể sinh khác, mà văn hóa Việt mới viển viển (transcendence), mới tụ thẳng biến thành phong phú. Một cách cụ thể, chính vì giao tiếp với văn hóa Hoa-Án, với nền văn minh Âu-Mỹ và với các tôn giáo trên thế giới, đặc biệt là Phật giáo và Ki-tô giáo, mà văn hóa Việt mang một tính chất vừa đa tạp, vừa tổng hợp của giá trị của các nền văn hóa và văn minh trên. Thế nên, chúng ta phải công nhận là văn hóa Việt bao gồm hai phần chính, và một phần phụ: phần chính thứ nhất mang tính chất cá biệt chỉ thấy nơi dân Việt; phần chính thứ hai, chung với mọi dân tộc, mọi văn hóa; trong khi phần phụ là những tổng hợp gần đây về tổ chức, giáo dục, văn vân. Bộ phận cá biệt của văn hóa Việt thấy trong cách sống, trong ngôn ngữ, phong tục, trong nghệ thuật, luân thường đạo lý, và trong tôn giáo. Bộ phận chung cho toàn nhân loại liên quan tới tri thức, phương pháp, kỹ thuật, kinh tế, y học, văn vân. Phần phụ thuộc dễ dàng biến dạng, thay đổi, trong khi phần chính chỉ có thể biến đổi trong một thời gian lâu dài, và không dễ dàng gì. Phần chính bảo tồn Việt tính, song phần phụ tiếp thu đặc tính của các nền văn hóa khác mà nhờ vào Việt tính chúng ta việt hóa.

Trong mạch văn này, chúng ta cũng phải chấp nhận là, bất cứ nền văn hóa nào đều tự hình thành trong một quá trình lâu dài bằng cách tổng hợp một cách biện chứng (dialectical transcendence) các kinh nghiệm đương sống với những kinh nghiệm đã sống (truyền thống). Hành động tổng hợp biện chứng này được hướng dẫn bởi một niềm hy vọng có thể giải quyết được khát vọng và ước vọng của con người trong tương lai. Tổng hợp biện chứng cụ thể trong việc con người sửa kinh nghiệm, làm giàu kinh nghiệm, hệ thống kinh nghiệm, và thăng hóa chúng thành bằng giá trị nhân sinh, để có thể giải quyết hay tránh những vấn nạn đã từng xảy ra trước, và có thể sẽ phát hiện về sau. Một tiến trình như vậy chính là lịch trình hình thành văn hóa theo đúng nghĩa nhân văn hóa thành. Nói cách khác, chính qua sự sửa đổi tự đời này tới đời khác, mà chúng ta càng ngày càng tốt, càng đẹp, càng thật, và càng nhân hơn. Cái tốt (thiện), cái đẹp (mỹ), cái thật (chân, tri thức) và cái nhân (đạo thánh nhân, quân tử) của mỗi thể sinh là những biểu tượng của nền văn hóa của thể sinh này. Trong một mạch văn trên, chỉ khi nhận ra được cái chân, thiện, mỹ và đạo thánh nhân trong thể sinh của người Việt, chúng ta mới có thể tự nhận ra giá trị cao quý của nền văn hóa của mình, cũng như nhìn ra giá trị nơi các nền văn hóa khác. Nói tóm lại, nếu mỗi nền văn hóa là một sự biểu hiện của một thể sinh của một dân tộc, và bất cứ nền văn hóa nào cũng sinh động một cách biện chứng và siêu việt qua những quá trình lịch sử (processes of history), thì lịch trình này luôn được cái đạo, hay con đường chỉ cho chúng ta cội nguồn, hiện thế cũng như tương lai của chúng ta vậy. Đó chính là cái đạo, hay tinh thần, của lịch sử Việt tộc vậy (the logic of Viet-history).

3. Việt Triết

Cái đạo, hay con đường, hay tinh thần của Việt tộc này chính là Việt triết. Triết học do đó là một môn học suy tầm bản chất của văn hóa; là một hệ thống của những đặc tính của dân tộc; và là phản tỉnh về cả tiến trình hình thành của văn hóa; cũng như một lối tư duy cho tới cội nguồn về những vấn nạn, và những nguyên lý để giải quyết chúng. Hiểu như vậy, Việt triết là

một sự đeo đuổi sự khôn ngoan (filo-sofia) của Việt tộc và của nhân loại theo đúng nguyên nghĩa của triết học tự thời Thales. Và hơn thế nữa, Việt triết là sự truy nguyên, cũng như truy tầm những giải đáp tối hậu cho những vấn nạn của người Việt và của nhân loại. Do đó, nó không tách biệt khỏi truyền thống triết lý Đông phương coi triết lý như sự học quan trọng nhắm đến "tu thân, tề gia, trị quốc và bình thiên hạ" như thấy trong Đại học.

Việt triết do vậy bao gồm nhiều lãnh vực trực tiếp hay gián tiếp liên quan tới thể sinh Việt, tới cội nguồn của người Việt, tới tinh thần Việt, tới lối tư duy của dân Việt, tới cách biểu hiện chung của họ, tới những cảm sâu, thẩm mỹ, cách sống, cách hưởng thụ... của họ. Lẽ dĩ nhiên, Việt triết đặc biệt chú ý tới những vấn nạn mà chúng ta đã, đang, và sẽ gặp trong tương lai; cũng như sự nỗ lực truy tầm nguyên lý, nguyên tắc và phương thế để giải quyết chúng. Nói một cách khác, Việt triết bao gồm Việt linh (Viet-spirit), Việt đạo (Viet-logos), Việt lý (Viet-logic), Việt thế hay thế sinh Việt (Viet-world, Viet-life-world), Việt hồn (Viet-soul), Việt văn (Viet-literature), Việt kỹ (Viet-technique), Việt cảm (Viet-sense), Việt tính (Viet-nature, hay, the transcendence-force of the Viet), vân vân.

Hiểu Việt triết như thế, chúng ta sẽ nhận ra một cách dễ dàng sự tương quan bất khả phân ly của triết học và văn hóa. Và như vậy, nhiệm vụ của bất cứ nhà văn hóa nào cũng gồm tóm trong những trọng điểm sau: (1) truy nguyên, khai quật, (2) diễn đạt, và (3) phát triển văn hóa. Tiếp theo, chúng tôi xin mạn phép đi sâu hơn một chút vào những lãnh vực trên.

4. Truy Nguyên Văn Hóa

Trong tác phẩm Việt Lý Tổ Nguyên, Kim Định tự đặt ra một chương trình xây dựng Việt triết. Theo tiên sinh, công việc cấp bách nhất vẫn là công việc truy tầm cái đạo lý uyên nguyên của Việt tộc thấy trong văn hóa cổ của chúng ta như nhân thoại, thần thoại. Cái đạo lý uyên nguyên này chính là Việt hồn mà chúng ta "đã đánh mất" từ thời Bắc thuộc, mà cho tới nay vẫn chưa tìm lại được. Không hẳn đồng ý với Lương tiên sinh, chúng tôi thiết nghĩ, Việt hồn cũng như Việt đạo chưa bao giờ mất. Chúng bị biến hóa, biến dạng, và bị dồn ép vào trong chiều sâu tâm linh của con người Việt mà thôi. Một khi chúng ta có thể phá đổ các điều kiện ngoại tại và nội tại khiến Việt linh dị hóa, hay tự khép kín, hay bị đè nén, Việt hồn, Việt đạo sẽ tái hiện. Đây là một luận đề chúng tôi áp dụng từ triết học của hai đại triết gia Nietzsche và Heidegger. Đây cũng là một luận đề từng thấy trong tư tưởng của Karl Marx, khi nhà bác học này chủ trương một cuộc cách mạng thực tiễn phá bỏ tất cả mọi điều kiện khiến con người bị tha hóa (objectified), dị hóa (alienated) và vật hóa (reified). Và đây cũng là một luận đề mà nhà phân tâm học Sigmund Freud đề xướng. Theo các nhà bác học trên, bản chất chân thực của con người, tức nhân tính, chỉ có thể tái lập hay tái hiện nếu những điều kiện phi nhân bị loại bỏ. Theo một phương thức như họ, chúng tôi thiết nghĩ, khai quật văn hóa Việt đòi phải truy nguyên Việt linh; nhưng để có thể khai quật Việt linh, chúng ta trước hết phải tìm ra nguyên nhân, các điều kiện cũng như lối suy tư gây trở ngại khiến chúng ta không thể phát hiện Việt linh. Và quan trọng hơn nữa, chúng ta phải đi tìm kiếm những giải đáp cho những vấn nạn, những giải đáp thấy trong thể sinh của chúng ta (Việt thế), qua lối suy tư của người Việt (Việt lý), và phát tự tâm tình của mình (Việt cảm) cũng như tác động bởi chính ý lực của dân Việt (Việt hồn).

- Ôn Cổ

Thoạt tiên, công cuộc phát quật Việt linh đã được nhiều nhân sỹ ý thức tới. Phong trào trở về nguồn được các học giả tại hải ngoại như Vũ Đình Trác (Việt Nho), Nguyễn Tự Cường (Việt Phật), các học giả tại Việt Nam tại Viện Hán Nôm, Viện Sử Học, và Viện Triết Học, và một số giáo sư tại hai đại học quốc gia Hà Nội và Sài Gòn (Trần Đình Hượu, Phan Đại Doãn, Trần Ngọc Thêm) phát động, xúc tiến một cách rất khả quan. Chỉ có một điều đáng tiếc là chúng ta bắt đầu quá muộn, và chạy lạch bạch theo các học giả ngoại quốc. Sự khám phá trống đồng tại Đông Sơn, Hòa Bình; sự tìm hiểu nguồn gốc của Việt tộc, cũng như sự truy tầm lịch trình phát hiện của ngữ học Việt, cũng như của các sắc tộc khác; sự việc đi vào chiều sâu của các huyền thoại và nhân thoại, tất cả đều rất quan trọng, đã được các học giả ngoại quốc, nhất là Pháp, nghiên cứu và đi một bước khá xa trước chúng ta. Không ai có thể hoài nghi chúng là những chất liệu rất quan trọng giúp chúng ta truy tìm Việt linh, Việt lý, Việt đạo... Song điểm đáng nói là, những kết quả khảo cổ, nhân chủng trên vẫn chỉ là những giả thuyết, những bước dò dẫm. Do đó, chúng ta bắt buộc phải tiếp tục khuyến khích các nhà khoa học xã hội và nhân văn phát triển và đào sâu vào những lãnh vực như khảo cổ, ngữ học, lịch sử, văn hóa... Bởi vì, nếu thiếu những chất liệu trung thực, công việc suy tư, giải thích sẽ lạch lạch, và chắc chắn sẽ ảnh hưởng tới sự phát triển của văn hóa Việt.

- Ôn Cổ Nhi Tri Tân

Một điểm quan trọng mà chúng ta thường ít chú ý, đó là công việc truy nguyên không phải chỉ là sự hoài cổ, hay hạn hẹp vào việc tăng thêm sự hiểu biết về cái quá khứ của mình. Nếu truy nguyên chỉ có một mục đích duy nhất là biết về mình, một sự hiểu biết như vậy không mang lại lợi ích là bao. Cái lợi nhỏ bé và hạn hẹp trong bốn bức tường của học viện không giúp chúng ta biết được những kiến thức mới lạ, nhất là những kiến thức trực tiếp với cuộc sống hiện đại. Song để có thể biết những điều mới, công cuộc ôn cổ bắt buộc phải được tiến hành theo một phương pháp và hệ thống khoa học. Trước hết, chúng ta phải xác định mục đích của công việc ôn cổ không phải chỉ hoài cổ, hay để biết cái chi mới lạ. Mục đích quan trọng nhất của ôn cổ là tìm ra những vấn nạn "trường cửu" của dân Việt; là để học hỏi cách giải quyết vấn đề của cha ông chúng ta; để sửa đổi kiến thức cũng như phương pháp cũ hầu có thể đáp ứng, giải quyết những vấn nạn đương thời và cả mai sau. Thứ tới, phương pháp ôn cổ không chỉ đào bới, nhưng còn phân tích, hệ thống hóa, và nhất là tìm ra luật tương quan giữa tri thức và cuộc sống, giữa những vấn nạn trong quá khứ và những vấn nạn hiện nay, giữa cách thế giải quyết vấn đề của cha ông chúng ta và phương thế hiện đại. Nói cách khác, để có thể giải quyết vấn đề một cách hiệu lực, chúng ta phải biết, cũng như cải tiến phương cách cũ.

- Ôn Cổ, Tri Tân, Tri Hành Hiệp Nhất

Nói như vậy, ôn cổ không thể tri tân, mà tri tân cũng không thể "tri hành hiệp nhất" nếu chúng ta thiếu mục tiêu và phương thế khoa học. Nói một cách khác, công cuộc truy nguyên chỉ có ý nghĩa chính đáng bởi vì nó là một công việc thiết yếu trong giai đoạn đầu của tiến trình xây dựng và phát triển văn hóa nước nhà. Giai đoạn tiếp theo của ôn cổ, tri tân chính là tri hành. Mà để tri hành, chúng ta không thể dừng lại ở công việc ôn cổ, mà còn phải xúc tiến nghiên cứu xã hội và con người hiện đại với tất cả những vấn nạn từ kinh tế, tới tôn giáo, từ khoa học tới chính trị, từ triết học tới đạo đức, từ tâm lý tới nghệ thuật, vân vân. Chỉ có như thế, chúng

ta mới có thể "ngóc đầu lên" hát bài "quê hương ngào ngễ;" chúng ta mới hy vọng "Việt Nam quê hương đất nước sáng ngời."

5. Diễn Tả Văn Hóa

Trong phần này, chúng tôi xin được bàn một cách ngắn gọn. Thay vào đi sâu vào nội dung của các lối diễn tả văn hóa, chúng tôi chỉ phớt qua vài điểm của phương pháp diễn đạt, và đưa ra một vài đề nghị cụ thể.

Thứ nhất, diễn đạt văn hóa đòi hỏi một phương pháp giải thích đúng đắn, có tính cách khách quan, cũng như hợp lý. Tiếp đến, chúng ta phải chuyển nghĩa để những người khác ngôn ngữ, xã hội, tập tục, hay ngay giữa người Việt song khác thời đại... có thể hiểu, thấm nhập; và sau cùng, chúng ta phải quảng diễn vào trong chính thể sinh của chúng ta. Nói một cách khác, diễn tả văn hóa Việt bao gồm ba phần chính: giải thích (bao gồm diễn tả (ars explanandi) và diễn đạt, (ars explicandi), chuyên nghĩa (ars interpretandi) và thông diễn (hermeneutics theo nghĩa của Heidegger và Gadamer). Nơi đây chúng tôi chỉ xin nói tóm tắt phương pháp thông diễn theo hai triết gia Heidegger và Hans-Georg Gadamer mà thôi.

Có những văn bản (texte) mà một lối giải thích thông thường dựa theo ngữ học, lịch sử, khảo cổ (exegesis) không thể phát huy công năng được. Thí dụ những đoạn văn mâu thuẫn, tối tăm và thiếu cả lịch sử thực chứng như thấy trong Đạo Đức Kinh. Để hiểu văn bản này, Gadamer theo Heidegger đề nghị: (1) phát hiện những điều tác giả muốn nói mà không dám nói (tương tự như thuyết phân tâm (psycho-analysis) và tâm bệnh (psycho-pathology) của Sigmund Freud). Đây là phép thông diễn chiều sâu (deep hermeneutics), khơi quật tiềm thức đưa lên bình diện của ý thức. (2) Dựa vào văn bản để tiến xa hơn, đi tìm ra những ý nghĩa mới. Đây là phép thông diễn sáng tạo (creative hermeneutics) mà Heidegger đặc biệt phát triển.

Theo lối thông diễn, chúng tôi thiết nghĩ, diễn đạt văn hóa không chỉ theo lối sử học, khảo cổ và ngữ học mà thôi, mà còn phải tiếp tục phát hiện những bí ẩn, cũng như tiếp nối công việc sáng tạo của tiền nhân để lại.

6. Phát Triển Văn Hóa

Như chúng tôi đã nhận mạnh trong phần trên, công việc truy nguyên không được phép dừng lại ở công dụng thông tin, hay ôn cố, hay tri tân, mà còn ở việc khám phá ra những vấn nạn mới, và tìm ra những phương thế để giải quyết chúng. Để có thể đạt tới mục đích này, chúng ta có lẽ phải trải qua những giai đoạn, áp dụng những phương pháp cá biệt vào những công việc như sau:

6.1. Công Việc Tổng Hợp

Công việc tổng hợp đòi hỏi những điều kiện căn bản như: (1) một sự am tường về cả hai nền văn hóa Đông Tây, nhất là về nền văn hóa Việt; (2) một hay những phương pháp khoa học, có thể phát hiện cái đạo (hay luận lý, hay luật, logic) giữa các dữ kiện, giữa những lối suy tư cá biệt của các thời đại, của các đạo giáo, giữa các lối giải quyết khác biệt của các dân tộc; (3) có

một viễn tượng sâu xa về vận mệnh của dân tộc và của nhân loại.

Những điều kiện trên là những điều kiện căn bản, nhưng tiếc thay, ít có ai có thể hội đủ chúng. Tuy rằng Khổng Tử, Aristotle, Thomas Aquinas tương đối thành công, song chúng ta đừng quên rằng, một tổng hợp vào thời đại của họ dễ dàng hơn thời chúng ta rất nhiều. Các đại triết gia này không cần am tường các nền văn hóa Đông Tây, càng không cần phải chú ý đến những lý thuyết khoa học tiên bộ như vào thời đại của chúng ta. Những đại tài như Hegel, Max Weber đã từng thất bại, không phải vì trí óc họ thua kém các tiền nhân, song vì thời đại của họ đòi hỏi quán thông mọi sự, mọi ngôn ngữ, mọi nền văn hóa mà không ai có thể có đủ. Ý thức được những khó khăn của thời đại hiện thời, chúng tôi thiết nghĩ rằng, bất cứ một tổng hợp nào cũng chỉ có thể mang tính chất tạm thời, hay một giả thuyết mà thôi. Song cho dù tạm thời, hay chỉ là một giả thuyết, chúng ta cũng cần phải có sự cộng tác của rất nhiều chuyên gia, học giả trong mọi lãnh vực, đặc biệt sử học, khảo cổ học, tâm lý học, ngữ học, kinh tế học cũng như văn học. Nói cách khác, để có thể tổng hợp, chúng ta cần phải phân công, học hỏi và thảo luận. "Một con én không làm lên mùa xuân" không chỉ là một câu phương ngôn, mà còn là bài học quý báu cho bất cứ ai muốn xây dựng nền văn hóa, nhất là triết học nước nhà. Nhận định như thế, chúng tôi thiết nghĩ, công việc tổng hợp đòi hỏi một cộng hoạt (team work) của các chuyên gia liên quan tới Việt triết.

6.2. Công Việc Quảng Bá

Trong một thế giới bao la, nhất là khi người Việt của chúng ta rải rác khắp tứ phương thiên hạ, công việc nghiên cứu không thể hạn hẹp hay khép kín. Chúng ta càng không được phép ngơ ngà vai trò của viễn thông. Do đó, cùng một lúc với việc phát động phong trào nghiên cứu, chúng ta cũng nên phát động công việc quảng bá. Làm sao để cho mọi người nhìn ra vai trò quan trọng của văn hóa chiều sâu; làm sao để cho thế giới biết đến con người Việt, tư tưởng Việt, nghệ thuật Việt, văn vân. Làm sao để mỗi người Việt có thể hãnh diện về văn hóa của mình.

Để được như vậy, công việc dịch thuật các tác phẩm về văn hóa Việt sang ngoại ngữ cũng quan trọng không kém công việc trước tác bằng ngoại ngữ. Tiếc thay, về phương diện triết học và tôn giáo, chỉ thấy người ngoại quốc, nhưng ít thấy người Việt chúng ta viết. Như chúng tôi đã nhận định, mặc dù sách của họ có vẻ đồ sộ, hàn lâm, song đại đa số viết về Việt Nam từ nhãn quan, hay từ một ý hệ nào đó của họ. Lẽ đương nhiên, không phải chúng ta không có nhân tài, hay chưa hội đủ khả năng viết bằng ngoại ngữ. Chúng ta có khả năng, song chỉ không được khuyến khích mà thôi. Có lẽ, một phần vì cái thói quen ghen tương vật nơi giới trí thức nhà, một phần vì tự ty mặc cảm, hoặc quá tự tôn, chúng ta không coi trọng người Việt của mình. Bụt nhà không thiêng là vậy.

Thêm vào công việc giới thiệu tư tưởng Việt cho cộng đồng hàn lâm thế giới, chúng ta cũng cần phải kiểm nghiệm (test, verify) những lý thuyết của chúng ta. Đi vào trong quỹ đạo thế giới là một tiến trình bắt buộc nếu muốn có tiến bộ. Tổ chức các hội nghị (conferences), hội thảo (symposia), hội học (seminars) hay hội đối (colloquia) có tính chất quốc tế về Việt học (Việt triết, tôn giáo Việt, nghệ thuật Việt...) với mục đích không chỉ giới thiệu, quảng bá, mà còn học hỏi cũng như kiểm nghiệm những lý thuyết của chúng ta.

7. Những Đề Nghị Cụ Thể

Ý thức được tính chất bao la của biển học; nhận thức được những khó khăn, cũng như hữu hạn tính của mỗi người, chúng tôi thiết nghĩ, chỉ có thể đạt được mục đích nếu chúng ta biết ngồi chung, góp sức nghiên cứu những lãnh vực liên quan tới văn hóa dân tộc.

Tiến sỹ Vũ Đình Trác từng nghĩ rằng, khai quật văn hóa Việt phải bắt đầu với công việc đào bới kho tàng Việt nho, bao gồm kinh bộ, tử bộ, thi bộ và văn bộ. Do đó, tiên sinh đề nghị những điểm sau:

- Chuẩn bị cho các luận án triết học Việt Nam ra đời, "bằng cách hướng dẫn cho các thế hệ đang lên trở về với văn hóa dân tộc và dẫn thân vào con đường phục hồi, khai thác và phát huy văn hóa đặc trưng của chúng ta".

- "Tìm tòi và thu góp những tài liệu về văn hóa Việt Nam đã bị mất mát" trong quá khứ.

- Thành lập nhóm học giả đủ khả năng hướng dẫn các luận án về Việt Nam, cách riêng Việt triết.

- Dịch thuật, xuất bản các tác phẩm về Việt học từ Việt ngữ sang các ngoại ngữ khác, cũng như các tác phẩm ngoại ngữ có giá trị sang Việt ngữ.

Chúng tôi nhất trí với Hán Chương tiên sinh, và đi xa hơn, đề nghị một cách cụ thể như sau:

Trong một tình trạng khó khăn hiện tại, cả từ phía quốc nội lẫn quốc ngoại, cả về vấn đề nhân lực lẫn tài lực, cả về sự tranh chấp ý hệ lẫn lịch sử hiềm khích chính trị, tôn giáo..., chúng ta khó có thể trông đợi một Viện Nghiên Cứu Việt Nam (Academia Vietnamica) tại hải ngoại giống như Académie Française (Hàn Lâm Viện Pháp), hay đại quy mô như Viện Nghiên Cứu Trung Ương Trung Hoa (Academia Sinica), Viện Nghiên Cứu Đức Quốc (Max-Planck Institut), Trung Tâm Nghiên Cứu Quốc Gia Pháp, Viện Nghiên Cứu Khoa Học, và Viện Nghiên Cứu Khoa Học Xã Hội tại các nước theo hệ thống của Nga và Trung Hoa, vân vân... Thế nên, chúng ta không thể chờ đợi, mà phải bắt tay ngay vào công việc xây dựng Việt học cũng như phát triển nền văn hóa Việt của chúng ta. Để hiệu nghiệm hóa công việc nghiên cứu theo tinh thần khách quan và khoa học, không bị các lực lượng chính trị hay tôn giáo chi phối, chúng ta nên thành lập các nhóm, hay tổ nghiên cứu về những lãnh vực mà chúng ta chuyên môn. Trong tương lai, các tổ nghiên cứu có thể cộng tác và tiến hành thiết lập viện nghiên cứu. Như chúng tôi biết, không kể về những lãnh vực khoa học, chúng ta có khá đủ nhân tài. Lẽ dĩ nhiên, trong lãnh vực khoa học xã hội và nhân văn, có lẽ trong nước chúng ta có nhiều nhân tài hơn. Tuy thế, những học giả thuộc các đại học trước 1975 vẫn có thể đóng góp những kiến thức quý báu của họ, bằng cách tham gia các tổ nghiên cứu tại hải ngoại và công bố kết quả của công trình nghiên cứu mà quý vị đeo đuổi bao năm. Vì không chuyên về khoa học, và ở trong phạm vi cũng như tri thức hạn hẹp của chúng tôi, người viết xin đề nghị thành lập các tổ nghiên cứu và phiên dịch liên quan tới khoa học nhân văn. Về các lãnh vực khoa học xã hội, và khoa học tự nhiên, chúng tôi ước mong được các chuyên gia góp ý kiến.

7.1. Thành lập các Tổ Nghiên Cứu

- Việt Nho
- Tôn Giáo Việt (ngoài các tôn giáo chính, đạo Ông Bà, đạo Dân Gian, đạo Cao Đài, Hòa Hảo...)
- Ngữ học Việt
- Nghệ thuật Việt
- Khoa học, Kỹ thuật Việt
- Việt sử
- Việt văn (văn chương bác học, văn chương bình dân...)
- Luân lý, Đạo đức, Luật pháp, văn vân.

7.2. Thành lập các Tổ Phiên Dịch

Công việc phiên dịch rất quan trọng, không những cung cấp cho chúng ta những tri thức, dữ kiện, tài liệu mới, hay cũ (mà chúng ta chưa biết), mà còn như một động lực thúc đẩy ép buộc chúng ta phải cạnh tranh với các dân tộc, quốc gia khác. "Biết người, biết ta" không chỉ để "trăm trận trăm thắng", mà quan trọng hơn, là để quốc gia, dân tộc có thể sống còn. Trong quá khứ, chúng ta không mấy chú ý tới việc phiên dịch vì có lẽ chưa nhận ra tầm quan trọng của nó. Chúng ta chắc không chú ý tới sự kiện nước Nhật, họ đã đánh bại hạm đội của Nga (1905) chỉ sau công cuộc canh tân quăng 50 năm. Họ xâm lược Trung Hoa, chiếm được cả vùng Đại Á, không phải vì "thiên tài xâm lăng", song vì họ có một kiến thức sâu rộng về các nước khác, qua công việc phiên dịch. Chúng ta có thể nói không quá "ngoại," là chưa thấy một nước nào chú trọng tới phiên dịch hơn Nhật.

Chính vì ít chú trọng đến phiên dịch, chúng ta không có chương trình phiên dịch, hay hệ thống phiên dịch. Thế nên, mỗi người dịch mỗi ngã, mạnh ai ai chạy. Lại nữa, các tác phẩm kinh điển không mấy ai dám dịch, vì khó, và không dễ tiêu thụ. Mà nếu có dịch thì cũng không đến nơi đến chốn. Đa số đồ sộ dịch những tập sách "ba xu" để làm tiền, hay theo mốt. Nhận thức như thế, chúng tôi đề nghị, chúng ta nên lấy giờ rảnh tập trung vào công việc phiên dịch các kinh điển.

- Kinh Điển Việt

Các tác phẩm của các danh sỹ như Trần Nhân Tông, Vạn Hạnh, Nguyễn Trãi, Lê Quý Đôn, Nguyễn Trường Tộ, Nguyễn Du, Nguyễn Công Trứ, Cao Bá Quát, vân vân, từ Hán, hay Nôm sang Việt ngữ.

- Kinh Điển Tây phương (Hy Lạp, Trung cổ, Cận đại, Hiện đại).

Thí dụ: Republics, Timaios... của Plato, Metaphysics, Nichomachean Ethics của Aristotle, De Civitate Dei của Augustin, Summa contra Gentiles, Summa theologia của Thomas Aquinas, cũng như các tác phẩm của Descartes, Locke, Hume, Berkeley, Leibniz, Pascal, Spinoza, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Nietzsche, Kierkegaard... Hiện đại như Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Habermas, Popper, Rawls, Rahner, Foucault, vân vân.

- Kinh Điển Đông phương (Trung Hoa, Ấn Độ, Nhật...)

Thí dụ: Các tác phẩm quan trọng của Trung Hoa (một số tác phẩm từ thời Lương Khải Siêu, Khương Hữu Vi tới nay), Ấn Độ (Các kinh Gita, Veda...), Nhật, vân vân.

7.3. Thành Lập Nhà Xuất Bản

Công việc thành lập một nhà xuất bản chuyên in các sách nghiên cứu thường rất khó khăn, vì không có tính chất thương mại. Đa số các nhà xuất bản nghiên cứu được các đại học, hay các cơ quan quốc gia, quốc tế tài trợ mới có thể sống. Do đó, nhà xuất bản nghiên cứu cần phải được sự hỗ trợ của những Mạnh Thường Quân tha thiết với văn hóa Việt, và được sự cộng tác của các học giả Việt tại cả quốc nội lẫn quốc ngoại.

7.4. Thành Lập Viện Nghiên Cứu

Việc thành lập viện nghiên cứu chỉ có thể khi chúng ta đã có các tổ nghiên cứu. Trong giai đoạn hiện đại, khi mà chúng ta chưa có Hàn Lâm Viện, cũng chưa có Viện Nghiên Cứu Trung Ương, các viện nghiên cứu có thể quy tụ nhiều tổ nghiên cứu, phát huy công năng, cũng như cổ võ nhân tài, và gây dựng một thể hệ trẻ tiếp nối công việc nghiên cứu và giáo dục này. Các viện nghiên cứu có thể do các tôn giáo, các đoàn thể quy tụ, triệu tập và điều hành. Điểm quan trọng đáng phải để ý, đó là chúng ta không được phép lơ là nghiên cứu và tinh thần khoa học. Một khi không có tính cách khách quan, thái độ khoa học, nhân quan khoan rộng và tâm tình khoan dung, cũng như tinh thần hợp tác, các viện nghiên cứu sẽ biến thành các "phe nhóm", hay "công cụ" đi tấn công các nền văn hóa, tôn giáo, ý hệ khác biệt mà thôi.

Tạm Kết

Bài này nguyên là bản dự thảo đệ trình Ủy Ban Nghiên Cứu Việt Triết, không có ý cho xuất bản. Song thể theo lời yêu cầu của Tập san Định Hướng, chúng tôi cho phát biểu, phần để kêu gọi giới trí thức Việt tại hải ngoại, những người đương thao thức với tiền đồ dân tộc, thành lập các tổ nghiên cứu; phần để nói lên nhu cầu cũng như sự khó khăn của công việc nghiên cứu văn hóa Việt. Hôm nay, khi soạn lại để xuất bản, chúng tôi nhận thấy cần phải viết lại, tuy rằng quan niệm chính không thay đổi bao nhiêu. Ý thức được những thiếu sót hay sai lầm trong bài trước, cũng như sự cần thiết phải bỏ túc một số dữ kiện, bài này không còn mang tính chất tuyên ngôn, song như một bản báo cáo khoa học về tình trạng nghiên cứu văn hóa, đặc biệt triết học, tại Việt Nam và tại hải ngoại. Bài này cũng ghi lại chặng đường đi tìm, và xây dựng Việt triết của người viết; mặc dù thành quả chẳng có bao nhiêu, nhưng mỗi một chặng giống như một viên gạch nhỏ bé lót đường in dấu vết bước chân dò dẫm của mình.

Chương III

Phản Tư

VỀ NHỮNG CHIỀU HƯỚNG

TRIẾT HỌC HIỆN ĐẠI

Tiền Ngôn

Trong chương này, chúng tôi tóm lược chiều hướng của các nền triết học hiện đại, mục đích không phải để giới thiệu, song để minh xác một cách gián tiếp sự hiện hữu của một nền Việt triết. Như chúng tôi sẽ trình bày sau đây, triết học không tự hạn hẹp vào một lối nhìn, một phương pháp hay một nền siêu hình, một nguyên lý nào đó. Triết học càng không đồng nghĩa với bất cứ ý hệ (ideology) nào; càng không nhắm bảo vệ một chế độ, một tổ chức, một truyền thống, một tập quyền, một tôn giáo hay một giá trị nào. Ngoài ra, công năng của triết học cũng không phải chỉ hạn hẹp vào một công năng cố định, dẫu rằng công năng ấy cao quý và tuyệt vời. Bởi lẽ, triết học không phải là một công cụ, càng không phải là một vũ khí, cũng không phải là một kiến thức khoa học chuyên biệt như toán học, y học... Vậy thì triết học là gì? Độc giả sẽ nhận ra một cách dễ dàng qua cách trình bày diễn biến của triết học trong lịch sử nhân loại ở phần này. Chúng tôi cố ý không đưa ra một định nghĩa, cũng không dựa theo bất cứ một bảng giá trị bất biến (Tây phương hay Đông phương) để xét đoán triết học, bởi lẽ không có định nghĩa nào, cũng chẳng có bảng giá trị chi đầy đủ trọn vẹn. Chính vì thế, chương này chỉ trình bày những ưu và khuyết điểm của các nền triết học một cách khách quan mà thôi. Qua một cách trình bày như vậy, chúng tôi muốn xác định rằng bất cứ một định nghĩa hay một bảng giá trị nào gán cho triết học, tự nó đã phản triết học. Đây là một nguyên lý căn bản giúp chúng tôi phê bình nhãn quan bản vị, ý hệ, và công cụ về triết học mà chúng tôi nghĩ là chưa đủ, hay lệch lạc, hay bá đạo. Những nền triết học tự phong cho mình tính chất "tuyệt đối," "trường cửu," "khoa học," thực ra chỉ phản ảnh bản chất bá đạo nguy hiểm này. Chúng độc tôn, độc vị, độc quyền và độc tài thống trị (một cách phản triết học) tất cả mọi nền triết học cá biệt. Chúng biến thành các nền ý hệ mạo danh triết lý, tự thổi phồng lên hàng minh triết. Cũng dựa vào nguyên lý "phê phạm thuần túy" này, chúng tôi xác quyết tính chất khai phóng (Karl Popper), tự mặc khải (Martin Heidegger), tự thăng tiến (Karl Jaspers), siêu việt (Thomas Aquinas, Teilhard de Chardin), tiến về hoàn thiện (Jacques Maritain) nhưng luôn nhân bản và vị nhân (Không Tử) của triết học. Đồng thời chúng tôi cũng thâm tín công nhận rằng triết học không thể tách biệt khỏi thế sinh (Lebenswelt, Life-world) như Edmund Husserl và Ludwig

Wittgenstein đã xác tín. Triết học phản ảnh, phản tỉnh và thúc đẩy khiến thể sinh biến đổi và thăng hóa. Chỉ trong một mạch văn như vậy, chúng tôi xác quyết sự hiện hữu của một nền Việt triết.

Chương này xác định một cách giản lược lại ý nghĩa cũng như công năng của triết học. Chúng tôi trình bày ý nghĩa và công năng của triết học trong hai phần chính: (1) phần thứ nhất vạch ra những hạn chế, hay sai lệch, hay cực đoan về ý nghĩa và công năng của triết học; và (2) phần thứ hai lược trình các chiều hướng của triết học hiện đại. Chúng tôi sẽ trình bày các chiều hướng trên không theo thứ tự xuất hiện trong lịch sử, song theo công năng của triết học.

1. Triết Học : Ý Nghĩa và Công Năng

1.1. Hành Trình Triết Học - Tùng Tây đáo Tàu nhập Việt

Theo truyền thống triết học Tây phương từ Aristotle qua Kinh Viện tới cận đại, suy tư một cách mạch lạc và sáng sủa là một đức tính tối thiểu của người học triết học. Thế nên trong bất cứ một tự điển triết học nào, trong bất cứ một tập sách nào có tính chất khái niệm về triết học, tác giả thường phải đưa ra một định nghĩa (definition) về triết học. Song le, có lẽ chúng ta chưa bao giờ thấy có một định nghĩa chung, hay hoàn toàn giống nhau. Đặc biệt hơn cả, đó là, bất cứ triết gia nào, theo đúng nghĩa của triết gia, cũng có một lối nhìn khác biệt về triết học. Và do đó, ông định nghĩa triết học thường khác với những người đi trước. Để chứng minh xác thực tính và hữu hiệu tính của triết học của mình, ông bắt buộc phải phát minh một phương pháp mới. Đây cũng là lý do tại sao các triết gia cận đại và hiện đại thường đưa ra những định nghĩa cũng như khởi xướng các phương pháp triết học mới.

Ngược lại, trong truyền thống của Đông phương, nhất là của Đạo gia, người ta họa hiếm mới thấy một giải thích (theo mạch văn của định nghĩa) về triết học. Người ta cũng chẳng mấy để ý tới phương pháp luận. Chúng ta có lẽ sẽ ngạc nhiên và nghi vấn: Nếu triết học là một môn khoa học chắc chắn như Descartes cũng như Kant đòi buộc, và nghiêm túc như Edmund Husserl chủ trương, tại sao không thể có một định nghĩa chung; càng không thể có các mệnh đề chắc chắn, cũng như các nguyên lý, định lý, định đề như thấy trong toán học? Tại sao mỗi người đều có những lối nhìn khác biệt về triết học? Và tại sao không thể có một phương pháp nhất quán trong triết học?

Nếu nhìn vào các nền triết học Đông phương, nhất là triết học Trung Hoa và Việt Nam, chúng ta hoặc may họa mắn mới thấy một vài lời bàn về triết học, đừng nói đến một định nghĩa. Lẽ dĩ nhiên, như chúng tôi đã nhắc phớt qua, từ ngữ triết học quá mới mẻ đối với người Việt, và ngay cả người Tàu. Chính vì thế, một ý niệm về Việt triết có vẻ là lạ sao đó. Khi người Nhật vào thời Minh Trị Thiên Hoàng dịch tiếng philosophia qua tiếng của họ, thì người Trung Hoa vẫn chưa có một khái niệm rõ rệt về triết học. Những tân nho như Khang Hữu Vi, Lương Khải Siêu, Nghiêm Phục... hoàn toàn dựa theo Nhật ngữ. Trước họ, các cựu nho cho rằng tất cả mọi nền học vấn ngoại lai là Tây học hay Thiên học. Chúng ta phải đợi đến thế kỷ 20, mới thấy có một quan niệm rõ ràng về nền triết học Trung Hoa. Bộ Trung Quốc Triết Học Sử Đại Cương của Hồ Thích xuất hiện năm 1918, trong khi bộ Trung Quốc Triết Học Sử của Phùng Hữu Lan

xuất hiện vào năm 1931. Song chỉ có Hồ Thích mới đưa ra một định nghĩa về triết học. Đáng tiếc thay, họ Hồ cũng chỉ sao y bản chính định nghĩa triết học của triết gia người Mỹ, ông John Dewey, một người tiêu biểu của triết phái thực dụng (pragmatism). Dewey coi triết học như là một công cụ giúp ta tìm kiếm những nguyên nhân căn bản của nhân sinh, và tìm cách giải quyết những vấn nạn đó. Ông định nghĩa triết học như một lý thuyết về sự phê bình đi tìm nguyên nhân; và giá trị tối cao của nó là sự tiếp tục đi tìm kiếm công cụ để phê bình tất cả mọi giá trị gì thấy trong kinh nghiệm của cuộc sống con người. Như chúng tôi sẽ nhận định trong phần tới, một định nghĩa như vậy không sai, song thiếu sót. Bởi lẽ triết học không chỉ có tính cách công cụ (instrumentality) như kỹ thuật. Triết học tự nó đã là một sự khôn ngoan (sofia) và là một mục đích mà con người đeo đuổi (như Socrates đã nhận định,) tuy chưa hẳn là một mục đích tối hậu. Có lẽ ý thức được sự thiếu sót của Hồ Thích, Phùng Hữu Lan không dám đưa ra một định nghĩa chi về triết học. Trong bộ Trung Quốc Triết Học Sử, ông vòng vo tam quốc giải thích sự khác biệt giữa đông tây, với mục đích biện minh cho bộ triết sử của ông. Song trong tập A Short History of Chinese Philosophy, ông hiểu triết học như tôn giáo, và một cách đặc biệt, như Nho và Đạo học. Bởi lẽ Nho học và Đạo học đều đặt cuộc sống con người làm trung tâm của suy tư. Ông viết: "Về?#7847;n tôi, cái mà tôi gọi là triết học phải là sự tư duy có hệ thống và phản tỉnh về cuộc sống."

1.2. Vạn Sự Khởi Đầu... Sai!

Từ hai định nghĩa triết học của hai người đại biểu của giới triết học Trung Hoa vào đầu thế kỷ 20, chúng ta thấy quả thật quá nhiều thiếu sót. Nếu họ Hồ giản lược triết học vào một vai trò công cụ, thì họ Phùng lại đồng hóa triết học với một hành vi tư duy (speculative thinking). Như Lão Tử Quang nhận xét khá đúng, chính vì bị ảnh hưởng của một vài triết gia như John Dewey, Thomas Huxley (trường hợp Hồ Thích), hoặc hai trường phái tân Plato và Tân thực nghiệm (trường hợp Phùng Hữu Lan), mà lại không thấu hiểu tất cả quá trình phát sinh của triết học, cũng như nguồn gốc của quan niệm triết học, nên hai họ Hồ và Phùng đã làm triết học Trung Hoa lạc đường.

Tương tự, chúng ta cũng có thể nói, ngay từ lúc phôi thai, vì bị ảnh hưởng của triết học Pháp, và của Marx quá trầm trọng, mà giới trí thức Việt đã coi thường, vất bỏ hay hiểu nhầm Việt triết. Ngay vào lúc bắt đầu tiếp cận, đa số các giáo sư Triết dựa theo định nghĩa triết học của André Lalande. Tập Danh Từ Triết Học do một nhóm Giáo sư Triết tại Trung Học và Từ Điển Triết Học do Trần Văn Hiến Minh biên soạn, trên thực tế dịch "một cách rộng rãi" các từ ngữ triết học Tây phương của Lalande như thấy trong phần chọn chữ, định nghĩa và phân loại triết học. Lẽ dĩ nhiên, khi thêm các danh từ triết đông, tác giả họ Trần đã công khai công nhận lối suy tư Á đông cũng là một loại triết học. Một số học giả tự học như Dương Quảng Hàm, Trần Trọng Kim dựa theo Tự điển Larousse bình dân và hiểu triết học như là "cái học về nguyên lý (principes) và nguyên nhân (causes) hay là những thống kê về những tổng niệm (notion générales) của tất cả các sự vật, cốt để định rõ cái nghĩa của nhân sinh ở đời và cái địa vị của người ở trong tạo hóa." Tuy vậy, mặc dù Trần quân ý thức một cách rõ ràng là Nho giáo không hoàn toàn phù hợp với định nghĩa trên, tiên sinh vẫn nhắm mắt coi Nho giáo như là một nền triết học. Riêng Trần Đức Thảo định nghĩa triết học theo quan niệm của Marx, coi triết học chỉ là một sản phẩm thượng tầng, phản ánh hạ tầng xã hội, như thấy trong tập Triết Học Đi Về Đâu? và đặc biệt trong tập luận án Phénoménologie et matérialisme dialectique, một tập sách đã gây được một tiếng vang trong giới triết học Pháp vào thập niên 1950s. Kim Định

trong Những Dị Biệt Giữa Hai Nền Triết Lý Đông Tây, hiểu triết học như lý học. Đặc biệt hơn, Lương tiên sinh phân biệt triết học khỏi triết lý, và triết lý khỏi minh triết. Tiên sinh xếp loại triết học đông phương vào phạm trù minh triết. Lối nhìn của Lương thị phần nhiều bị ảnh hưởng của Phùng Hữu Lan, mà họ Phùng lại hiểu triết học một cách rất hạn hẹp, hay, nói theo họ Lão là, chưa thấu triệt triết học Âu Mỹ, nên chúng tôi ít nhắc tới trong bài này. Riêng về Việt triết, thì chưa có một định nghĩa nào, trừ những nhận xét rất khoáng đại như là một nền quốc học hay đồng nghĩa với Việt nho, hay là chủ nghĩa ái quốc, hay là cốt lõi của đạo học, hay là ý hệ quốc gia, vân vân. Riêng chúng tôi đã tạm đề nghị một định nghĩa về Việt triết như thấy trong chương thứ nhất của Việt Triết Luận Tập. Nói tóm lại, chúng ta nhận thấy một sự thiết yếu của công việc xác định ý nghĩa của triết học. Song cùng lúc, chúng ta cũng ý thức được sự khiêm khuyết của bất cứ một định nghĩa nào. Vậy thì, chúng tôi không lập lại các định nghĩa triết học. Như đã nói trên, chúng tôi cố ý không đưa ra một định nghĩa về triết học nơi đây. Ngược lại, chúng tôi sẽ trình bày hai lối nhìn về triết học: lối nhìn phủ định, và lối nhìn xác định. Lối nhìn phủ định nhắm xóa bỏ những hiểu nhầm, hay sai lầm bóp méo triết học; trong khi lối nhìn xác định hay tích cực nhắm tìm ra những đặc tính phổ quát và bất biến của triết học.

1.3. Sai Một Li Đi Một Dặm

Nhà bác học Aristotle từng nhận xét "Sự sai lệch (từ) chân lý tuy rất nhỏ vào lúc đầu, sẽ lớn rộng cả ngàn lần về sau." Tương tự, thánh Thomas Aquinas, theo Aristotle, cũng nói rằng những lỗi lầm nho nhỏ vào lúc khởi đầu sẽ đưa tới những hậu quả nguy hiểm vào lúc kết thúc. Theo chân các vị, chúng tôi nghĩ là, để hiểu triết học, chúng ta có lẽ nên bắt đầu với công việc vạch ra những "sai lầm", "lệch lạc" nho nhỏ về triết học. Những lỗi đã khiến nhiều người lầm tưởng triết học đồng nghĩa với ý hệ, tôn giáo, hay giản hóa triết học thành một nền tri thức, một hệ thống luân lý, một phương pháp cố định, hay một công cụ, một kỹ thuật suy tư, vân vân.

- Thứ nhất, Triết học không tự hạn hẹp vào một công năng nhất định. Ngay từ thời Hy Lạp, khi các triết gia cho rằng triết học là sự yêu quý, và truy tầm sự khôn ngoan, các vị đã không hạn hẹp triết học vào một công năng cố định, hay bất biến. Yêu khôn ngoan bằng cách nào, hay khôn ngoan là gì? Không ai có thể xác định. Trong truyền thống triết học Tây phương, mỗi người hiểu khôn ngoan một cách khác biệt. Socrates đồng nghĩa khôn ngoan với chân lý; Plato hiểu khôn ngoan như là một lý niệm bất biến và phổ quát. Aristotle hiểu khôn ngoan theo ba nghĩa, một tri thức chân thật (episteme), một nền kiến thức thực hành (praxis), và một sự khôn ngoan thực tiễn (pronesis). Các triết gia Kitô giáo đồng hóa khôn ngoan với chính Thượng Đế. Đối với họ, Thượng Đế là cội nguồn của sự khôn ngoan. Ngài là Sapientia sapientiarum. Lẽ tất nhiên, một khi coi con người là một hữu thể tự chủ, các triết gia thời Ánh Sáng coi khôn ngoan như là đặc sản của lý trí, chứ không phải của Thượng Đế. Tương tự, các nhà tư tưởng Trung Hoa coi sự khôn ngoan như là "minh minh đức," hay là "Vạn vật chi mẫu." hay là "chí tri," hay là "trung dung chi đạo", hay là "nội thánh ngoại vương," hay là tâm đạo nơi các tư tưởng gia người Việt (Nguyễn Trãi, Nguyễn Du). Nếu nhìn vào những lối hiểu trên, chúng ta thấy rằng, hầu như tất cả mọi đại tư tưởng gia không nhất quán về ý nghĩa của khôn ngoan.

Tương tự, khi bàn đến phương pháp đạt tới sự khôn ngoan, các ngài cũng không nhất thiết

đồng ý. Người thì đòi buộc ta phải biết toán học (Plato); người thì đòi những người học phải thông thạo biện chứng (Plato, Aristotle, Hegel, Marx); người thì lại bắt chúng ta phải theo trực giác (Descartes, Bergson, Blondel). Lại có những vị đòi hỏi chúng ta phải tin, phải yêu mới có thể đạt tới sự khôn ngoan (thánh Bonaventura với châm ngôn "Credo ut intelligam" và Blaise Pascal với tâm đạo.) Ngược lại, cũng có cả trường phái chủ trương kinh nghiệm, hay thực nghiệm, hay thí nghiệm mới là những phương thế tốt đẹp bảo đảm một tri thức chân thật (từ Francis Bacon, tới John Locke, David Hume). Vào thế kỷ hai mươi, sự phân ly về phương pháp càng phức tạp hơn. Ngoài các phương pháp lâu đời như phân tích, tổng hợp, diễn nghĩa, quy nạp, vân vân, rất nhiều trường phái mới như hiện tượng luận (phenomenology), kết cấu luận (structuralism), thực tại luận (realism), thực dụng luận (pragmatism), hệ phả học (genealogy), thông diễn pháp (hermeneutics), vân vân, xuất hiện không ngừng. Trong các truyền thống Nho gia, Đạo gia, và Phật giáo, chúng ta cũng thấy các vị áp dụng các phương thế khác nhau, từ "tu thân", tới "tu tâm"; từ "thuận kỳ tự nhiên", tới "hiệp thông quỷ thần", từ "thiên nhân hợp nhất", tới "cùng kỳ lý", từ "cách vật chí tri", tới "trực giác". Thế nên chúng tôi đồng ý với Michel Foucault và Francois Lyotard, những người chủ trương một lối suy tư hậu hiện đại (postmodern), đó là không có một phương thế chi tự đủ để bảo đảm có thể đạt tới cũng như chứng minh sự khôn ngoan. Nói theo kiểu đạo học: "Đạo khả đạo, phi thường đạo. Danh khả danh, phi thường danh."

Nếu chúng ta không thể xác định khôn ngoan, cũng không thể có một phương thế duy nhất để đạt tới và chứng minh khôn ngoan, thì bắt buộc phải chấp nhận mệnh đề là triết học không thể tự hạn chế vào một công năng nào nhất định hay cố định nào.

- Thứ hai, Triết học không phải là Ý hệ, hay Tôn giáo, hay Giáo điều, mặc dù trong tôn giáo có triết học; mặc dù bất cứ ý hệ nào, lúc phát xuất đều là suy tư triết học. Nói cách khác, triết học có thể biến thành giáo điều, ý hệ, hay tôn giáo nếu nền triết học này biến thành công cụ bảo vệ tổ chức; nếu nó được cơ cấu hóa, được tôn thờ; và nếu tư tưởng triết học của người lãnh đạo gắn liền với chính sự lãnh đạo tạo nên quyền uy. Chính vì cùng chung một nguồn gốc, mà đa số triết gia đã không phân biệt nổi sự khác biệt giữa ý hệ và triết học. Nhất là những người chủ trương triết lý "thực hành," "nhập thế," hay coi triết học như là một công cụ, và đồng nghĩa sự khôn ngoan với "tài năng," "khả năng," "quyền hành," vân vân. Socrates đã từng cảnh cáo lối nhìn trên. Cả hơn hai ngàn năm sau, Bacon cũng đã phân tích nguy cơ của lối nhìn mà ông gọi là ý hệ (ý thức hệ, hay ý hệ hình thái). Song cái bã quyền hành cũng như nhãn quan thiên cận coi triết học như là một công cụ để đạt tới quyền uy đã quyền rũ làm triết gia quáng mắt, để rồi họ biến đổi triết học thành ý hệ phục vụ chế độ (như thấy trong nơi Nho gia). Lý thuyết lý hình biến thành chủ thuyết Plato với ảo vọng "cộng hòa." Đạo nhân do Khổng Tử chủ trương hóa thân thành Đạo Nho thống trị tất cả mạch huyết của Trung Hoa; Lý thuyết khoa học về xã hội của Marx, trước hết bị Lenin rồi đến Stalin, và sau cùng tới Mao Trạch Đông cải biến thành một chủ thuyết xã hội và cộng sản với cái ảo vọng "chuyên chính," và một "thiên đường tại thế." Vậy, để giúp người đọc có một cái nhìn trung thực về triết học, chúng tôi xin vạch ra một số dị biệt giữa triết học và ý hệ như sau:

Nếu sự khôn ngoan không đồng nghĩa với bất cứ một hình thức của kiến thức hay một loại tri thức nào, và nếu triết học coi sự khôn ngoan như một sự phát triển kiến thức, và nếu sự phát huy trí năng luôn trong tình trạng vô định, thì ý hệ lại cả quyết một cách giáo điều rằng, chỉ có một loại tri thức nào đó, và gạt bỏ tất cả các nền tri thức khác. Ý hệ cho rằng, chỉ có nền tri

thức duy nhất này mới "chân thật," "khoa học," "phổ quát," và "hữu hiệu." Mà một nền ý hệ như vậy thường hay đồng nhất với tư tưởng của một người có quyền uy tuyệt đối, một tập đoàn lãnh đạo, hay một tôn giáo.

Nếu triết học tự bản chất luôn thăng tiến, thì ngược lại, ý hệ tự tuyên xưng là chung cực của lịch sử, là tột đỉnh của trí tuệ. Và như thế, ý hệ từ chối không nhìn nhận tự do tính của con người cũng như thăng tiến tính của trí năng.

Nếu triết học là một quá trình phản tỉnh không ngừng về thế giới, con người, và vạn vật; và nếu triết gia luôn phải phản tư về chính chủ thể, về chính tri thức, thì ý hệ lại giáo điều yêu sách bắt buộc thế giới, con người phải "suy tư" theo cái mẫu do ý hệ đặt ra. Những hình thức lý luận nhất nguyên, hay nhị nguyên phản ảnh lối suy tư ý hệ này.

Nếu triết học hoàn toàn thoát ly khỏi quyền uy, thì ý hệ gắn liền với cơ cấu của quyền uy. Lý do là triết học không bao giờ tự khoe mình là một phương thế hữu hiệu nhất, hay một tri thức tuyệt đối và bắt những người khác phải theo. Ngược lại, bất cứ một ý hệ nào cũng rất xác tín về "sự chân thật tuyệt đối," về "hiệu lực toàn năng," cũng như "sứ mệnh" rao truyền, bảo vệ và phát huy chân lý của mình.

Điểm quan trọng nhất, đó là triết học tự nó đã là mục đích. Khôn ngoan không phải là công cụ, càng không phải là kỹ thuật. Chính vì vậy, triết học đồng nghĩa với sự yêu khôn ngoan (philosophia). Triết học không lấy hay coi sự khôn ngoan như một công cụ để đạt tới những mục đích khác như phúc, lộc, thọ, phú, quý hay ngay cả nhân, lễ, nghĩa, trí, tín... như thấy trong ý hệ Nho giáo. Ngược lại, ý hệ chỉ là một công cụ nhằm bảo vệ quyền uy, lợi tức (như thấy trong chủ nghĩa giai cấp, đảng phái, chủng tộc), hay cao quý hơn, sự sinh tồn, phát triển, tiến bộ của con người.

- Thứ ba, Triết học không có một đối tượng cố định, một phương pháp bất biến, một thể sinh bất dịch, và một mục đích vĩnh cửu. Bởi lẽ, nếu sự khôn ngoan không thể bị xác định, thì lẽ tất nhiên, mục đích của triết học cũng không thể bị xác định. Ngược lại, bất cứ một ý hệ nào cũng phải có một hay nhiều mục đích rõ ràng, thường được hiểu hay xếp theo một thứ tự tùy theo giá trị, bắt đầu với sự sống còn của sinh mệnh, sự sống còn của những phương thế, tổ chức... liên quan trực tiếp tới sinh mệnh; và tiếp tục cho với những nhu yếu, đòi hỏi, ý thích, lợi ích... làm thăng hóa, hay càng bảo đảm cuộc sống. Sau cùng, một khi đã tạm thời giải quyết những vấn nạn trên, ý hệ cũng nhắm tới những cái mà Marx gọi là thượng tầng kiến trúc, như tôn giáo, thẩm mỹ, xã giao, văn vân. Hiểu như vậy, chủ thuyết tự kỷ, chủ nghĩa gia đình, chủ nghĩa ái quốc, và ngay cả các ý hệ như thuyết khoái lạc, hưởng thụ, hiện sinh đều nói lên việc con người chủ trương, đánh giá cũng như chọn lựa mục đích khác nhau mà thôi.

- Thứ tư, Triết học không phải là kỹ khoa (technology). Khi thảo luận triết học, khi chứng minh mệnh đề, khi thuyết phục người nghe... chúng ta cần phương pháp, cũng như kỹ thuật để có thể đạt tới mục đích một cách dễ dàng và chắc chắn hơn. Song phương pháp triết học tự nó chỉ là một mục đích thứ yếu. Nó không phải là mục đích tối hậu. Chỉ từ thời Descartes, Bacon chúng ta mới bắt đầu thấy sự phát triển của "kỹ thuật" tức phương pháp triết học. Vì quá chú trọng tới phương pháp, mà nền triết học cận đại đồng hóa sự khám phá ra nhiều phương pháp mới lạ với sự phát hiện những nền triết học mới. Trên thực tế, Bacon, Descartes, Locke, Hegel

tuy là cha đẻ của các phương pháp tân tiến như phân tích, thực nghiệm, kinh nghiệm và biện chứng; song những khám phá mới lạ giúp nhân loại nhiều hơn phải qui công về những triết gia như Rousseau, Hobbes, Montesquieu, Kant và Marx, bởi vì chính những vị sau mới thực sự ảnh hưởng tới chính trị, kinh tế và làm xã hội cải tiến, biến chúng thành những xã hội hoàn bị hơn. Nói như vậy, chúng tôi muốn nhắc nhở độc giả là, tuy rất quan trọng, phương pháp luận vẫn chỉ là một bộ phận của tri thức luận, và tri thức luận cũng chỉ là một chi nhánh của triết học. Mà tri thức luận, cho rằng có hoàn bị chẳng nữa, vẫn không thể tự nó biến đổi thế sinh. Và như thế, lẽ tất nhiên là kỹ thuật không thể đại diện, đừng nói là có thể thay thế triết học. Vào thế kỷ 20 và trong tương lai, vì chỉ nhìn thấy những ảnh hưởng thiên cận của kỹ thuật (phương pháp), nên nhân loại đã tôn thờ kỹ thuật, biến nó thành một ý hệ; và coi nó như một mục đích tối hậu cho nhân sinh. Chủ thuyết duy khoa học, thời đại kỹ khoa là những ý hệ mới cho nhân loại, và nhất là cho những nước chậm tiến, đang phát triển như Việt Nam. Ý hệ kỹ khoa này nhắm tước đoạt ngôi báu của Thượng Đế, và nắm vận mệnh nhân loại trong tay nó.

2. Các Chiều Hướng Triết Học Hiện Đại

Vậy thì, triết học là gì? Một câu hỏi mà cho đến nay không có ai có thể trả lời một cách viên mãn. Như chúng tôi đã cố ý tránh không định nghĩa triết học, không phải vì lười biếng, mà vì ý thức được là bất cứ một định nghĩa nào cũng vẫn còn thiếu sót. Thế nên, trong đoạn này, chúng tôi xin phép chỉ đưa ra những lối nhìn khác nhau dựa trên đặc tính và công năng của triết học mà thôi.

2.1. Vũ Trụ Học hay Triết Học Tự Nhiên (cosmology, natural philosophy)

Triết học luôn khởi đầu với những câu hỏi về cội nguồn của con người, của thế giới họ sống, về định mệnh cũng như lai sinh (future life). Vào thời Hạ (2183-1752 B.C. ?) chúng ta đã thấy xuất hiện những suy tư về vũ trụ, về luật tự nhiên, về động lực thúc đẩy, cải biến vũ trụ và con người. Vào đời Thương (1751-1112 B.C.), những tư tưởng trên bắt đầu được ghi chép một cách hỗn tạp trên những bia đá, da súc vật, hay trúc lú. Chúng ta phải đợi tới thời nhà Châu (1111-249 B.C.), những quan niệm này mới được cô đọng, học tập và ảnh hưởng tới triết học Trung Hoa. Lối nhìn về vũ trụ này cũng ảnh hưởng tới giới trí thức Việt. Và phần bị ảnh hưởng của Đông Trạng Thư và của Lão Trương, các nho gia Việt thường gắn liền vũ trụ học với chiêm tinh, bói toán về định mệnh con người. Nguyễn Bình Khiêm có lẽ là người nổi bật nhất đại diện phái triết học này. Trong thế giới Hy Lạp, chúng ta cũng thấy có một lối suy tư như vậy vào thời Thales (624-518 B.C.) với các trường phái vùng Ionia, Milo và những người theo Pythagoras. Các triết gia truy nguyên nguồn gốc của vũ trụ, định luật của biến hóa, và cái đạo lý uyên nguyên của vũ trụ. Cái lý, hay đạo này biến hóa tứ nước tới lửa, từ khí tới vô định, từ vô định tới "tứ tượng" (kim, mộc, thủy, hỏa), và sau cùng tới thời Plato thì đạo lý uyên nguyên này chính là lý hình (eidos). Song tuy bị Socrates lôi từ trên thượng tầng khí quyển trở về mặt đất, lối suy tư vũ trụ quan này vẫn tiếp tục cho tới nay, biến thành triết học tự nhiên, hay triết học khoa học. Theo quan điểm của trường phái triết học tự nhiên này, tất cả vũ trụ và ngay cả con người đều theo cùng một quy luật như nhau, đó là luật tự nhiên. Do đó, trọng điểm của triết học là phải làm thế nào khám phá ra quy luật của vũ trụ này. Các lý thuyết như cơ khí luận (mechanism), cơ cấu luận (structuralism), cơ thể luận (organism), tiến hóa (evolutionism)... là những lý thuyết đại biểu cho khuynh hướng triết học khoa học ngày nay. Như chúng tôi sẽ trình bày trong chương sau về bản thể và bản chất của Việt triết, vũ trụ quan

của người Việt không thể tách rời khỏi nhân sinh quan, do đó họ theo một luận lý ngược lại với vũ trụ luận của Hy Lạp. Theo văn hóa Hy Lạp, thì "thiên sao vật vậy;" song nếu theo Việt triết, thì phải là "nhân sao vật vậy." Trong một mạch văn như thế, chúng ta có thể hiểu các nhân thoại như Nữ Oa "đội đá vá trời," Lạc Long Quân - Âu Cơ đẻ "trăm trứng," Bành Tổ, Hoàng Đế; hay các thần thoại như Thần Kim Qui, Phù Đổng Thiên Vương, Chử Đồng Tử... tất cả đều nói lên một vũ trụ quan, cũng như một nhân sinh quan của Việt triết.

2.2. Hữu Thể Học (ontology)

Thứ nhất, triết học là một sự tự khai mở của chính hữu thể. Nói cách khác, triết học là hữu thể học (ontology). Socrates đã làm một cuộc cách mạng tư tưởng khi ông lôi triết học từ trời xuống, trả lại cho con người. Từ đây, triết học không chỉ còn là một nền vũ trụ học (cosmology), song là một cuộc hành trình lịch sử truy nguyên về câu hỏi quan trọng nhất, tức về chính định mệnh của con người. Aristotle phát triển quan điểm này qua câu hỏi về chính hữu thể. Đối với nhà bác học vĩ đại này, triết học không chỉ truy nguyên những căn nguyên tối hậu, mà quan trọng hơn, phải chú trọng đến chính hữu thể tự thân, cũng như con người thực hành trên con đường hướng về mục đích tối hậu tức Thiện (agaton). Đối với triết học Kitô giáo, hữu thể đồng nghĩa với chính cội nguồn của vận mệnh cũng như định mệnh con người. Chính vì vậy, (thánh) Thomas Aquinas cũng như đa số các triết gia Kitô giáo hiểu Thượng Đế như là Hữu thể tự tại và tối thượng (Summum Ens và Ens in se, hay Ens qua Ens). Đối với đa số các triết gia hiện đại sau Heidegger, hữu thể học đồng nghĩa với một môn học về bản tính tất yếu cũng như các biến dạng và động tính của hữu thể (Sein, esse). Một môn học như thế xem ra có vẻ xa lạ với lối suy tư Đông phương. Tuy nhiên nếu chúng ta hiểu hữu thể học như môn học về sinh mệnh trong diễn trình của sinh sinh bất tử (triết học của Dịch), biến hóa của sinh mệnh trong chu kỳ nhân sinh (triết lý của Phật), như một môn học về vai trò của con người giữa con người (Nho học), cũng như những ước vọng sâu xa của nhân loại (Đạo học) hay của chính chủ thể (Trương Tử), thì chúng ta cũng có thể nói triết học Đông phương cũng có một nền hữu thể học, tuy rằng nó chưa bao giờ tự tuyên xưng là một nền "khoa học về hữu thể tự thân" (the science of being qua being, être en tant qu'être) như thấy trong truyền thống triết học Tây phương.

2.3. Nhận Thức Luận (cognitive sciences)

Triết học nhằm tới một mục đích bất biến, đó chính là chân lý. Để có thể nhận ra, chứng minh, cũng như áp dụng chân lý, triết học đòi chủ thể phải tự phản tỉnh về chính chủ thể, về những kiến thức tiên thiên (a priori) về khách thể và về thế giới hay môi trường (medium) trong đó khách thể hiện diện, xuất hiện hay biến hóa, và về chính những điều kiện của chân lý. Nói cách khác triết học đồng nghĩa với tri thức luận (epistemology), phê phạm luận (criteriology) và kiến thức luận (gnoseology); nói chung, chúng tôi gom tất cả ba loại tri thức vào một danh từ chung đó là nhận thức luận (cognitive sciences). Như là một tri thức luận, triết học truy vấn về khả năng nhận thức của chủ thể, về bản chất của sự vật, về luật phát hiện, biến hóa của sự vật, cũng như về mối tương quan giữa chủ thể và khách thể. Như là một phê phạm luận, triết học phản tư về tất cả các điều kiện ngoại tại cũng như nội tại ảnh hưởng đến sự phán đoán của chủ thể, đến sự xuất hiện cũng như biến hóa của khách thể (sự vật). Như là một nhận thức luận, triết học đánh giá tri thức qua việc áp dụng tri thức vào trong chính thế giới mà chúng ta đang sống, và sẽ sống.

Trong một mạch văn như trên, triết học đông phương, trừ triết học Ấn Độ, quả là thiếu sót. Nói theo Phùng Hữu Lan, Trần Trọng Kim và Kim Định, thì nền nhận thức luận của triết học đông không theo con đường tri thức luận và phê phán luận. Triết gia đông phương trọng trực giác (intuition), cảm thông và họ nhận thức con người, vạn vật qua một phương thể như vậy. Theo sự hiểu biết thiên cận của chúng tôi, thì lối suy tư của họ gần gũi hơn với lý thuyết giác năng (noology) của Plato và Aristotle, với tâm tư (cor percevens) của thánh Augustin, tâm thông (unio mystica) của Đại sư Eckhart và thánh nữ Theresa (thành Avilla), và tâm luận (la raison du coeur) của Blaise Pascal.

2.4. Triết Học và Khoa Học

Thứ ba, triết học truy nguyên vấn nạn, và đi tìm giải đáp một cách nguyên lý (thực dụng luận, phương pháp luận). Song để nhận ra được vấn nạn, cũng như để khám phá ra giải đáp hữu hiệu, triết học trước hết phải là một tri thức chính xác (exact), phổ quát (universal) và tất yếu (necessary). Nói cách khác, triết học phải là một môn khoa học tương tự như toán học. Nơi đây, vai trò của triết học bao gồm: (1) nhận thức, sắp xếp các dữ kiện (kinh nghiệm); (2) hệ thống, và (3) đưa ra giả thuyết (tri thức), để rồi (4) chứng minh xác thực tính, phổ quát tính và tất yếu tính của tri thức đó. Không cần phải nói, triết học cận đại (modern philosophy) được khởi xướng bởi những nhà khoa học - Bacon, Descartes là những nhà toán học, hay vật lý học - và gây ra một ảnh hưởng sâu rộng, đến độ gần như bá chủ võ đài triết học. Tính chất bá đạo đồng hóa triết học với triết học khoa học, tri thức với phương pháp khoa học được giới triết gia khoa học như Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, Ludwig Wittgenstein, Kurt Gödel phát triển dưới danh nghĩa của một nền triết học phân tích (analytic philosophy). Các triết gia tại các đại học thời danh ở Mỹ và Anh phát triển triết học phân tích cho đến cao độ với những bộ môn luận lý và triết học ngôn ngữ.

Nếu hiểu triết học như một nền khoa học chắc chắn, và trong mạch nguồn của triết học phân tích, triết học đông bị gạt bỏ không được nhận là một nền triết học. Thực vậy, ngay cả những lối suy tư tương đối chặt chẽ của Công Tôn Long, hay trong luận lý của Nargajuna, hay của trường phái lý học của Vương Dương Minh, chúng ta cũng không thấy một phương thể khoa học như chúng tôi đã diễn tả ở đoạn trên. Đây cũng có thể là một nguyên nhân giải thích sự lạc hậu trong lãnh vực khoa học của Trung Hoa và Ấn Độ. Song ngược lại, chúng ta cũng có thể nói, chính vì sự tiến bộ chậm chạp trong lãnh vực khoa học mà sau thời vàng son của Xuân Thu (722-481 B.C.), triết học đông phương đã không có chi đặc sắc. Song cho rằng đông phương không có khoa học là một lối nhìn hoàn toàn sai lầm, xuất phát từ sự hiểu sai hay hiểu khoa học một cách hạn hẹp.

Song, nếu triết học đồng nghĩa với khoa học; hoặc nếu triết học chỉ là con sen của khoa học, thì triết học tự đánh mất lý do hiện hữu của mình. Và bi thảm hơn, như chính các nhà khoa học đã từng cảnh cáo, không có triết học như một tấm gương phản ảnh, khoa học sẽ mù quáng rơi vào hố của tự diệt. Vậy thì, triết học giữ vai trò gì trong một thế giới khoa học ngày nay? Như chúng tôi đã nhắc phớt qua, triết học là một sự phản tỉnh về chính khoa học, về phương pháp của khoa học, về mục đích và ý nghĩa của nó. Và để xác định vai trò, ý nghĩa cũng như giá trị của khoa học, triết học bắt buộc phải thảo luận về lý do hiện hữu của khoa học, tức về chính thế giới cũng như những nhu cầu, vấn nạn... của con người. Chỉ trong mạch văn này mà

những nhà khoa học vĩ đại như Newton, Leibniz, (Henri) Poincaré, và Einstein đã có thể tự hào là triết gia.

2.5. Triết Học và Ngôn Ngữ

Để hiểu thế sinh, để nắm vững những vấn nạn, và để đánh giá trị, con người phải suy tư về cách biểu tả thế sinh, vấn nạn, giá trị; đó chính là lý do của sự hiện hữu của một nền triết học ngôn ngữ. Nói cách khác, để có thể phản tư, triết học cần phương tiện (phương thế) cũng như đối tượng để phản tư. Một trong những phương tiện đó, chính là ngôn ngữ. Thực thế, nếu không có ngôn ngữ, nếu không dựa vào thế sinh, triết học sẽ bất lực. Chính vì vậy, với Wittgenstein, triết học phải là một môn suy tư chắc chắn, đó chính là luận lý. Mà luận lý không thể tự hư vô, song được kiến cấu theo mô hình của ngôn ngữ. Nói tóm lại, để hiểu triết học, phải hiểu ngôn ngữ. Do vậy, ngôn ngữ chính là đối tượng của triết học. Nó đại biểu và đồng hóa với chính cái chủ thể đương tư duy. Cái nhìn của Wittgenstein được rất nhiều triết gia chấp nhận. Do đó, chúng ta có thể nói, triết học thế kỷ 20 đã hướng về ngôn ngữ, coi nó như là chìa khóa mở toang cánh cửa để phát hiện những bí mật huyền nhiệm của vũ trụ và con người. Song cũng chính vì tầm quan trọng của ngôn ngữ mà các triết gia ngôn ngữ học đi quá đà, cho rằng tất cả mọi vấn đề của triết học chỉ là những vấn đề của ngôn ngữ. Phải thực tâm mà nói, vai trò của ngôn ngữ rất quan trọng. Nó phản ảnh lối suy tư, hình thái, tâm linh cũng như cơ cấu của con người và xã hội một cách trung thực hơn. Một cách gián tiếp, nó chứng minh rằng, lối suy tư dựa trên mô hình của khoa học tự nhiên không vững chãi. Và như thế, triết học ngôn ngữ có tham vọng thay thế triết học khoa học trong khoa học xã hội và nhân văn.

Trong triết đông, không phải chúng ta không để ý đến ngôn ngữ. Thuyết chính danh của Nho học, ngôn ngữ như là biểu tượng trong triết học Trương Tử, và ngay cả lối chơi chữ trong văn chương Việt đều là một "loại" triết học ngôn ngữ. Song phải thực tâm công nhận, các triết gia đông phương vẫn chưa chú trọng đến lãnh vực này cho đủ. Riêng tại Việt Nam gần đây, những tác phẩm về triết học ngôn ngữ vẫn còn quá ít ỏi, có thể nói gần như vắng bóng.

2.6. Triết học và Ý nghĩa Cuộc Sống

Nếu triết học phải quan tâm đến ngôn ngữ, mà nếu ngôn ngữ cũng chỉ là một công cụ của nhân sinh, vậy thì tại sao không thể nói được, triết học là môn học về chính nhân sinh? Từ Khổng Tử, Lão Tử cho tới giới nho gia tại Việt Nam, triết học là môn học truy tầm ý nghĩa của nhân sinh, và hoàn tất lý tưởng đó. Khi Khổng Tử coi con người quân tử như "kỳ hành kỳ dã cung, kỳ sự thượng dã kính, kỳ dưỡng dân dã huệ, kỳ sử dân dã nghĩa." Khi những người theo ngài đều chấp nhận nhân nghĩa lễ trí tín như là những đức tính làm con người xứng đáng là con người, họ đã coi triết học là môn học về nhân sinh, về sự sống, và về giá trị của con người. Trong Việt triết, chủ thuyết nhân bản, cũng như khái niệm về ý nghĩa của cuộc sống càng được nhấn mạnh một cách đặc biệt. Những triết gia quan trọng nhất, từ Nguyễn Trãi tới Nguyễn Công Trứ, từ Trần Thái Tông, Trần Nhân Tông tới Nguyễn Du, từ thời Nguyễn Nho tới các nhà nho gần đây như Cao Bá Quát... tất cả đều chú trọng đến vấn đề nhân sinh, ý nghĩa cuộc đời và cách sống làm người. Trong triết học Tây phương, không phải họ không chú ý tới ý nghĩa cuộc đời, song thường ý nghĩa cuộc đời bị gắn liền với những lý tưởng như chân, thiện, mỹ hay thánh. Socrates trọng chân, trong khi Aristotle trọng cả chân, thiện lẫn mỹ. Sau

thời thuyết Tân Plato, và bị ảnh hưởng của Kitô giáo, người ta coi thánh như cội nguồn của chân, thiện, mỹ. Lối nhìn trên rất đúng, song lại quá lý tưởng cho đến độ thiếu thực tế, và do đó không thể thực hiện. Chúng ta phải đợi đến thời kỳ Phục Hưng (Renaissance), phần nào giá trị của con người được định lại theo chính cuộc sống của họ. Khi thi hào Alghieri Dante cho nhân vật chính của ông chọn lựa con người, từ chối thế giới thần linh, cả thiên đàng lẫn hỏa ngục; khi những nhà nghệ sỹ giám nói lên cái đẹp của thân xác, của thế giới cảm quan... họ đã làm một cuộc cách mạng bắt chúng ta phải suy tư ý nghĩa của cuộc sống không theo bảng giá trị của chân, thiện, thánh, song theo mỹ cảm. Lẽ tất nhiên, một lối triết học như thế đã gây ra một nền triết học nhân sinh, mà con đẻ của nó, triết học hiện sinh (existentialism) đã đi quá xa. Một khi những người như Jean-Paul Sartre, Albert Camus... chỉ nhìn triết học theo ý nghĩa của cuộc sống hiện thời, hiện thế; và một khi họ từ khước tất cả mọi lý tưởng cao đẹp, thì cuộc sống biến thành một hiện sinh vô nghĩa. Triết học biến thành một triết học của phi lý (camus), của vô nghĩa (Sartre), của một bi hài kịch (Ortega y Gasset). Song nếu coi ý nghĩa cuộc đời như là hữu thể tự thân (Heidegger), hay như là Đấng Siêu Việt (Karl Jaspers), hay là một huyền nhiệm (Mystère de l'être theo Gabriel Marcel), triết học hiện sinh chỉ lập lại qua ngôn ngữ hiện đại những luận đề của Chân, Thiện, Mỹ và Thánh mà Soren Kierkegaard đã tuyệt đối hóa, hay Friedrich Nietzsche đã hư vô hóa.

2.7. Triết học, Chân Lý và Luận Lý

Một trọng điểm khác mà triết học luôn đeo đuổi, đó là câu hỏi về chân lý: chân lý là gì? Làm thế nào để chứng minh chân lý? Làm sao để có được chân lý? và các câu hỏi tương tự. Triết học Tây phương, từ Socrates và nhất là sau Descartes và Kant, gần như bỏ quá nhiều thì giờ và nhân lực để phát triển các phương thức và phương pháp để đạt, để chứng minh, và để phát triển chân lý. Luận lý (logic) là một trong những phương thức được chú trọng đến nhiều nhất. Từ biện chứng trong Plato, tới luận lý hình thức (tam đoạn luận) của Aristotle. Từ những phát triển về những quy luật của luận lý hình thức trong triết học của Ockham và Duns Scotus cho tới Descartes, và từ Descartes cho tới nay, chúng ta thấy luận lý tiến bộ rất xa. Song sự tiến bộ này nhờ vào sự khám phá ra bản chất của luận lý chính là toán học. Từ đây, các kỹ thuật và các phương pháp lần lượt được phát hiện, hoàn toàn dựa theo toán học. Chúng ta phải đợi tới thời Russell và nhất là Wittgenstein, mới thấy một quan niệm mới xuất hiện. Đó là sự việc Russell đảo lộn quan niệm của Descartes, coi luận lý mới là nền tảng của toán học. Wittgenstein đi xa hơn nữa, cho ngôn ngữ mới chính là nền tảng của luận lý và toán học. Nói cách khác, để chứng minh chân lý, chúng ta phải bắt đầu từ ngôn ngữ chứ không phải toán học hay khoa học tự nhiên. Vào năm 1931 Kurt Gödel làm một cuộc cách mạng cực đoan hơn nữa. Ông chứng minh toán học, và luận lý không phải là tuyệt đối. Bất cứ một mệnh đề toán học nào, cho dù vững đủ nhất, cũng không thể đưa ra một chân lý toàn vẹn. Sau Gödel, các nhà toán học và luận lý học phải chấp nhận là phương pháp định lý (axiomatic method) tự nó đã có những hạn chế nội tại và liên hoàn, mặc dù những giới hạn này có thể chuyển biến vào trong các hệ thống khác. Như vậy, để chứng minh chân lý, con người phải làm một cuộc cách mạng kiểu Copernig, đảo ngược lối nhìn về chân lý: chân lý có phải đồng nghĩa với duy nhất, độc nhất, đồng tính, đồng thể hay không? Hay là chân lý cũng vô định và vô hạn (apeiron) như Anaximander (610-546 B.C.) từng nhận xét? Hay là chân lý đúng là "vô thường đạo" theo quan niệm của Lão Tử?

2.8. Triết học và Lịch Sử

Theo Hegel, triết học còn nhắm vào một mục đích xa hơn, và cao quý hơn. Đó là, giống như thiên văn và vật lý, triết học phải mở toang cánh cửa huyền bí của vũ trụ và nhân linh để "mặc khải" cho con người. Giống như Newton, người đã từng xác định được luật của trái đất, Hegel có tham vọng muốn khám phá ra cái định luật của con người, mà theo đó con người phát hiện ra sao, phát triển như thế nào, và làm thế nào đạt tới cùng đích. Hegel khám phá ra một định luật, mà triết gia vĩ đại này gọi là cái luật của tinh thần từng biểu hiện trong thế giới hiện tượng. Nói cách khác, triết học như là một luận lý của lịch sử nhân loại giúp chúng ta phát hiện tinh thần tuyệt đối. Bản thể của triết học chính là lý tính và là động lực, trong khi tinh thần tuyệt đối mới là cùng đích. Một lối lịch sử duy linh như vậy, lẽ tất nhiên không giải thích được những dữ kiện cụ thể và thế giới thực tiễn của vạn vật và con người. Charles Darwin chứng minh ngược lại, lịch sử của con người không phải là duy linh sử, và cái luận lý giải thích sự tiến hóa của con người không theo nguyên lý của lý tính, song qua sự chọn lựa - nhiều khi bất ngờ, không theo một luật lệ nào (selection by accident,) - và bằng phương thức đấu tranh để sống (struggle for life). Tương tự Marx cũng nhận thấy Hegel đi lộn đường. Hay nói cho rõ hơn, Hegel đảo lộn cái luận lý, và ngó gà ra quạ, nhận định sai lầm về bản chất của lịch sử: bản chất của lịch sử không phải là lý tính, song chính là cái động lực làm con người sinh tồn và phát triển, đó chính là lao động. Song tuy cho rằng Hegel đảo điên trật tự, Marx vẫn chấp nhận triết học lịch sử của Hegel. Đối với nhà đại học giả Marx, lịch sử phải tiến về một cùng đích, đó là một xã hội thực tế song tuyệt đối, và cái động tính chính là lao động. Luận lý của lịch sử, giống như Hegel, là một quá trình biện chứng. Đưa ra ba người đại biểu, chúng tôi muốn nhấn mạnh đến một điều, đó là triết học có thể nói lên được lịch sử của con người, và ngược lại, trong bất cứ nền lịch sử nào của con người cũng có một hay nhiều nền triết học. Như vậy, chúng ta có thể quả quyết mà không sợ sai, đó là trong lịch sử của Việt tộc, của Việt Nam, chắc hẳn phải có những nguyên lý, nguyên tắc (hay định luật), trật tự, lý tưởng, cùng đích... giúp chúng ta sống còn trong cuộc đấu tranh hàng ngàn năm, và giúp chúng ta tổ chức cũng như phát triển. Vậy thì, chúng ta cần phải đào sâu vào trong lịch sử để tìm ra những luật, trật tự, nguyên lý, cùng đích chung của người Việt và nước Việt. Nói như Hegel, chúng ta phải khám phá ra tinh thần Việt (Việt linh), ra lối suy tư, lối sống, lối hành động (Việt lý)... trong Việt sử, Việt ngữ, Việt hóa, Việt văn...

2.9. Triết Học và Xã Hội

Một số triết gia có lẽ quá ngây thơ, cho rằng triết học chỉ là những suy tư trừu tượng, khó hiểu. Và để chứng minh mình là triết gia, họ phải nặn óc viết ra những câu văn mà không ai hiểu. Hình như triết học hoàn toàn tách biệt xã hội, con người và cả với thế giới mà triết gia đang sống. Một lối nhìn như vậy về triết học hoàn toàn sai lầm và tai hại. Thực ra, bất cứ nền triết học nào, tự bản chất, đều là triết lý xã hội. Nho đạo thực ra là những suy tư về xã hội, và những nguyên tắc đạo lý nhằm giải quyết những vấn nạn của con người, đặc biệt những vấn nạn thời Xuân Thu. Khổng Tử không thích trừu tượng, bởi lẽ ngài nhận ra sự cấp bách của vấn đề con người xã hội. Thế nên sự việc ngài chú trọng tới giáo dục, không phải vì một lý do nào khác ngoài việc giải quyết vấn nạn nhân sinh. Lẽ tất nhiên, ngày hôm nay, chúng ta không thể chối bỏ được sự kiện là, triết học nói chung đều là triết lý xã hội, nhất là sau thời của Rousseau và Montesquieu. Với ảnh hưởng của Marx, bất cứ triết học nào tách biệt khỏi con người xã hội chỉ là một nền triết học "tr biện," "tr sản" và "ý hệ."

Hoặc là chúng ta không hẳn đồng ý với nhà bác học cực đoan này. Song một điểm mà chúng ta bắt buộc phải chia sẻ với Marx, đó là nếu linh hồn của triết học là con người siêu việt, thì yếu tính của triết học phải là con người xã hội. Hiểu theo nghĩa này, chúng ta trở lại Việt triết. Chúng tôi mạn nghĩ, Việt triết mang tích cách tư biện thì ít song xã hội tính thì nhiều. Lý do rất dễ hiểu, đó là lịch sử của cuộc chiến đấu sống còn; và phương thế tồn tại không thể ỷ lại vào vũ lực như những người xâm lăng từ phương Bắc, hay phương Tây, song vào thiên thời, địa lợi và nhất là nhân hòa. Tư tưởng của Trần Hưng Đạo, của Nguyễn Trãi và cả của Nguyễn Huệ đều tập trung vào mục đích sinh tồn, và phương thế hay chiến lược của các ngài đều dựa theo nguyên lý thiên thời địa lợi nhân hòa này. Tương tự, những nền triết học dân gian thấy trong phong tục, tập quán từ phong thủy, địa lý, tới y học và kiến trúc cũng dựa trên nguyên lý thiên thời địa lợi và nhân hòa này. Chúng ta có thể nói mà không sợ quá đáng, đó là, nền triết lý tam tài của người Việt, trước hết, là một nền triết học xã hội, và sau đó mới là một nền siêu hình. Lối suy tư này đi ngược lại với kiểu suy tư của truyền thống Hy-La và Tây phương hiện đại.

2.10. Triết Học, Văn Hóa, Nghệ Thuật

Chúng ta cũng biết là triết học không thể tách biệt khỏi văn hóa, và nhất là nghệ thuật. Không phải vô cớ mà Kant muốn xây dựng một nền triết học thẩm mỹ. Plato cũng không phải không có lý khi triết gia cho cảnh vực cao nhất của tư biện là cảnh vực của thẩm mỹ (kalos). Hegel xác định vai trò của thẩm mỹ như là một sự biểu hiện của lý tính. Lý do mà các nhà đại triết gia này chú ý tới nghệ thuật và văn hóa, chính bởi vì nghệ thuật tự nó là một hành vi sáng tạo. Nói cách khác, nghệ thuật là một hành động triết học, truy nguyên chân lý, và sáng tạo thế giới. Song mặc dù nghệ thuật và văn hóa luôn được nhắc tới, chúng chỉ được coi như một bộ môn triết học vào thế kỷ 19, đặc biệt trong tác phẩm của Wilhelm Dilthey. Tuy vậy, các triết gia văn hóa vẫn chưa hẳn chú trọng đến các nền văn hóa khác. Mà nếu có để ý đến, họ vẫn quá tin một cách mù quáng vào nền văn hóa Tây phương. Chỉ có một số rất ít người nhận ra sự mù quáng vào văn hóa Tây phương này mà thôi. Oswald Spengler chắc hẳn không hoàn toàn đúng khi ông tiên đoán sự suy sụp của nền văn hóa Tây phương, song lối nhìn của ông đã làm thức tỉnh các nhà học giả Á châu, và khiến người Tây phương chú ý tới các nền văn hóa khác. Vào những năm gần đây, khi những cơn rùng Á châu trỗi dậy, người ta càng chú trọng nền văn hóa Á châu. Thế nên, Fukujama, một học giả Nhật tại Harvard, tuy có lẽ chỉ lập lại cùng một luận điệu như Spengler, nhưng đã gây được một tiếng vang đáng kể. Thực ra, không phải Spengler, nhưng là các nhà nhân chủng và khảo cổ học có lẽ có công hơn cả khi họ khám phá ra rằng những nền văn hóa mà người Âu cho là man di mọi rợ, thực ra chẳng có man dã hay nguyên sơ. Lối suy tư của họ cũng lý luận (logical) không kém chúng ta. Lối suy tư và tổ chức của họ rất chính xác và chắc chắn, rập theo một mẫu giống như toán học; ngôn ngữ của họ theo một cấu kết rất có lý; và văn hóa của họ cao sang. Nói tóm lại, văn hóa Á châu cũng như các nền văn hóa ngoài Âu châu đã phục hồi phần nào giá trị mà họ phải có.

Lẽ tất nhiên, chúng tôi không đồng ý với thái độ kهنh kiêu của Tây phương, song cũng không thể chia sẻ sự bi quan của họ về chính văn hóa của mình. Bởi lẽ, văn hóa không thể tách biệt khỏi thế sinh. Văn hóa là kết tinh của sức sống, lối sống, tinh thần sống... của tộc, của giống, của nòi. Nếu hiểu như vậy, triết Đông có thể nói mà không sợ bị cười, là một nền triết học văn hóa. Nó nói lên sức sống, đạo sống, và, đạo dưỡng sinh, phát sinh và trường sinh. Trong nền thẩm mỹ của Đạo học chúng ta thấy nghệ thuật sáng tạo được coi như là một nền minh triết.

Nó biểu tượng cho văn hóa phát sinh và trường sinh. Với Khổng Tử, ngài chú trọng đến lối sống, đạo sống. Nền văn hóa Nho này biểu tả một quá trình của con người đương sống, tìm cách sống và giữ gìn sự sống. Đó là văn hóa xây dựng trên đạo nhân. Văn hóa Việt bao gồm cả Nho đạo, Đạo học và Phật đạo. Vậy thì Việt triết là một nền triết học bao gồm các đạo trên, cũng như những đạo cá biệt của mình. Nó được diễn đạt và phát hiện qua các nền đạo giáo này và những lối sống đặc thù khác của dân Việt.

2.11. Khi Triết Học Làm Cách Mạng

Nếu Socrates đã từng chết để bảo vệ chân lý; nếu Plato đã từng bị bắt làm nô lệ chỉ vì ông muốn hoàn tất lý tưởng "cộng hòa"; nếu triết học của Aristotle đã từng ảnh hưởng Alexander Đại Đế trong giấc mộng đế quốc, thì chúng ta phải nói, triết học luôn gắn liền với phương thế trị quốc bình thiên hạ. Nếu Khổng Tử đề nghị tu thân, thì Tuân Tử lại đề nghị kiêm ái như là một phương thế để trị dân. Nếu Hàn Phi ca tụng luật pháp thì Mạnh Tử lại đề nghị thân dân. Song nói một cách chung, các lý thuyết triết học của Đông và Tây có một đôi chút khác biệt: đó là, triết Đông chú trọng đến hành chánh, bảo vệ và hoàn thiện con người và xã hội, song triết Tây lại chú trọng đến vai trò phê bình, cách mạng và tiên tri. Chính vì vậy mà các nền triết học Đông phương dễ biến thành ý hệ, và các triết gia của họ thường là những người nắm quyền, nhất là từ thời Tống trở về sau. Trong đoạn này, chúng tôi muốn nói đến vai trò tiên tri, và cách mạng của triết học. Lẽ tất nhiên, chúng tôi không hoàn toàn phủ nhận công năng của triết học như là một công cụ hành chánh, điều hành, giữ trật tự. Song chúng tôi nhận định rằng, nếu chỉ có như vậy, triết học sẽ mất lý do tồn tại, và biến thành một nền ý hệ, hay một hệ thống pháp luật và đạo đức. Sự khác biệt giữa triết học và triết lý thực hành nằm ở điểm triết học luôn phản tỉnh về chính mình, về thế giới, về bất cứ một hệ thống, kết cấu hay cơ cấu nào... trong khi triết lý thực hành chỉ chú trọng đến khía cạnh thực dụng. Vậy thì, bất cứ một nền triết học thuần túy nào cũng phải giữ vai trò tiên tri, và cách mạng. Đó là một triết học đi trước dẫn đường, chứ không phải một ý hệ, tức một triết lý đi sau nhằm giải thích, và củng cố quyền lực. Để được như vậy, theo Marx, triết học phải có hai yếu tố: triết học là một sự phê bình liên tục tình trạng hiện tại phi lý, thiếu thực tế, sai lầm, vô hiệu quả, vãn vãn; triết học cũng là một sự đòi buộc cải đổi xã hội một cách toàn diện.

Trong Việt triết, tuy hầu như tất cả các tư tưởng đều vòng quanh hai công năng: bảo vệ dân tộc, và phát huy ý nghĩa của cuộc sống; chúng ta hầu như không thấy một cách rõ rệt một nền triết học gọi là cách mạng. Mặc dù trong tư tưởng của Cao Bá Quát, Nguyễn Trường Tộ, chúng ta nhận thấy khá nhiều phê bình, và đề nghị đổi mới, song triết học của họ không mang tính chất tiên tri hay phê phạm theo đúng nghĩa. Ngay cả những phê bình của những nhà Tây học như nhóm Tự Lực Văn Đoàn cũng chưa nói lên được tính chất tiên tri và cách mạng của triết học. Họ chỉ dựa vào một bảng giá trị (tây phương), để phê bình bảng giá trị cũ, nhưng không thể đưa ra nguyên lý hướng dẫn phê bình, cải tổ xã hội hay phát triển tri thức. Ngược lại, họ mù quáng chạy theo những bảng giá trị mới, hoàn toàn ngoại lai. Một thái độ như vậy tự biểu lộ sự bất lực của họ trong suy tư, và như thế, đi ngược lại với bản chất của triết học. Nó nói lên thái độ ấu trĩ của nền triết học bị Voltaire, Rousseau, Herder, Lessing, Mendessohn từng phê bình.

2.12. Khi Triết Học Phục Vụ: Công Cụ Tính

Những triết gia phái thực dụng (pragmatism) cho rằng, triết học chỉ có giá trị, nếu nó phát sinh ra giá trị thực dụng. Chúng tôi không hẳn phản đối, song cần phải minh định nơi đây về công năng của triết học. Trong đoạn trên, chúng tôi cố ý phân biệt triết học thuần túy ra khỏi triết lý áp dụng (applied philosophy). Nơi đây, chúng tôi xin được nói thêm. Triết học thuần túy tự nó đã là mục đích của nghiên cứu. Nó không thể tách rời khỏi sự khôn ngoan, bởi vì bản thể của triết học chính là sự khôn ngoan. Ngược lại, triết lý áp dụng mang thêm tính chất công cụ. Nó được chú ý nhờ tính chất thực dụng của mình. Nó được quý trọng hay bị bỏ rơi cũng tùy theo kết quả của tính chất công cụ mà thôi. Hiểu theo nghĩa này, nền triết học hiện đại thực ra chỉ là các nền triết lý áp dụng. Các triết gia dùng triết học để hiểu con người, xã hội. Các triết gia phát minh các phương pháp triết học để chứng minh chân lý; để xây dựng một quan niệm công bằng; để không sai lầm khi suy tư, khi tranh luận... Nói tóm lại, triết học bị hạ cấp xuống thành phương pháp luận, thành môn luận lý (logic), thành biện chứng pháp. Những người có công nhất với sự phát triển công cụ tính của triết lý lẽ tất nhiên không có ai hơn Descartes và Locke. Hai ông đã đưa công cụ tính lên hàng triết học; hay nói cách khác, hai ông đã hạ cấp siêu hình học xuống hàng tri thức luận, và tri thức luận lại bị giản lược vào công cụ tính, tức phương pháp luận.

Thực vậy, triết học ngày nay không còn phân biệt và cũng không được phép phân biệt khỏi triết lý thực hành. Bởi vì bất cứ một tri thức (savoir), hay nhận thức nào (connaissance) cũng bắt buộc phải được tái dựng (reconstructed) trên nền tảng của thể sinh. Tách rời khỏi thể sinh, triết học, hay tri thức thuần nhất sẽ tự đánh mất cái giá trị hiện hữu của nó. Song không phải vì thế mà chúng ta có quyền giản lược triết học vào trong công cụ tính của nó. Bởi lẽ, như một công cụ tính, triết học không còn là mục đích, song chỉ là phương thế. Và như là một phương thế, hay thủ đoạn, triết học tự đánh mất chính tư duy; mà tư duy mới chính là bản thể của triết học. Đây là một lý do mà Heidegger đã phê bình cả hai nền triết học tư biện (speculative) từ Plato cho tới Nietzsche và ý hệ kỹ khoa một cách dữ dội, khi ông đổ tội hai nền triết học này đã rơi vào cái hố thẳm của bất tư, đánh mất khả năng suy nghĩ. Sự bất lực càng rõ ràng hơn khi triết học tự đồng hóa mình với công cụ tính. Chúng tôi không quá bị quan như ông. Bởi lẽ, một nền triết học thuần túy không thể có, y hệt như một nền tri thức thuần túy không thể hiện hữu. Triết học và triết lý gắn chặt với nhau. Nếu triết học đòi tự phản tỉnh, thì triết lý là một phản tỉnh về triết học trong thể sinh, trong xã hội con người, trong sinh hoạt, trong tương quan... của con người. Để phản tỉnh, để nhận thức, để phê phạm, để đánh giá trị, triết học bắt buộc phải dùng chính nguyên lý triết học, tức chính sự khôn ngoan. Vậy thì, chúng ta không thể chối bỏ công cụ tính của triết học được. Song chúng ta cũng không được phép coi công cụ tính như là triết học trong toàn thể tính của nó.

2.13. Triết Học và Tôn Giáo

Sau cùng, triết học không phải là một tri thức tuyệt đối, càng không phải là Đấng Tuyệt Đối. Nói theo Karl Jaspers, triết học cũng là một sự thao thức về chính định mệnh, về tuyệt đối, về hư vô. Song triết học tôn giáo không phải là tôn giáo, bởi lẽ chân lý trong triết học có thể chứng minh và thực nghiệm, song trong tôn giáo, chỉ có thể cảm nghiệm. Bất cứ chứng minh nào về huyền nhiệm, về thế giới thần linh, về cảm nghiệm tôn giáo cũng không thể phổ quát hóa. Nếu áp dụng phương pháp khoa học, hay luận lý triết học vào tôn giáo, chúng ta rất dễ dàng thất vọng. Song tuy không thể chứng minh theo khoa học, chúng ta cũng không thể gạt bỏ được tôn giáo. Nơi đây, chúng tôi chỉ xin nhấn mạnh một điểm, đó là tuy tôn giáo không

phải là triết học, song le trong bất cứ tôn giáo nào cũng có những triết lý, hay đạo lý. Chính những triết lý, hay đạo lý này là trọng tâm của triết học tôn giáo. Vậy thì, chúng ta có thể nói là triết học tôn giáo là một sự truy nguyên đạo lý bằng phương pháp triết học. Sự tương quan giữa triết học và tôn giáo giống như sự tương quan giữa triết học và khoa học. Triết học là một phương thế làm chúng ta phát hiện ý nghĩa của tôn giáo một cách minh bạch hiển nhiên. Hiểu theo nghĩa này, triết học tôn giáo là một môn triết học phổ quát và quan trọng của Đông phương, và của Việt Nam. Chúng ta có thể nói mà không sợ quá đáng, đó là Việt triết tự bản chất là một môn triết học tôn giáo, tông giáo và ý hệ. Chính vì vậy mà nhiệm vụ của chúng ta là dùng lối suy tư, phê bình và phương pháp triết học để làm tôn giáo càng sáng tỏ, hay càng dễ hiểu, càng có hiệu quả hơn và nhất là để chúng ta có thể nhận ra sự khác biệt giữa nền tôn giáo chân thật, và tôn giáo ý hệ. Nơi đây, chúng ta cần phải giải thích qua về tính chất của tôn giáo Việt. Theo quan điểm riêng tư của chúng tôi, tôn giáo Việt bao gồm ba đặc tính: (1) đó là một tông giáo; (2) đó là một đạo lý (luân lý và đạo đức); và (3) đó là một ý hệ. Là một tông giáo, tôn giáo Việt được xây trên cái đạo (giáo huấn) của tổ tông nói lại cho con cháu bao gồm (a) giữ gìn và phát triển dòng giống, (b) giữ gìn quy tắc, gia phả để "tề gia", giữ đạo cương thường, và (3) niềm tin vào sự hiện diện trong tinh anh của tổ tiên. Do đó, cúng bái tổ tiên, giỗ ông bà, cha mẹ hay trọng ruột thịt (một giọt máu đào hơn ao nước lã) nói lên cái đạo tổ tông này. Là một đạo lý, tôn giáo Việt là một hệ thống của luân lý và đạo đức gia đình. Giữ lễ giữ nếp, hiếu cha thảo mẹ, kính anh nhường em... là những quy tắc của tôn giáo Việt. Là một ý hệ, tôn giáo Việt tự đồng hóa với tư tưởng, lối sống, nền đạo đức, và tổ chức chính trị của đất nước và nhà nước, hay quốc gia, tức nước và nhà. Thế nên tôn thờ tổ Hùng Vương, cúng bái Thánh Gióng, thờ lạy Hai Bà Trưng, hoặc tôn vinh vị anh hùng cứu nước Trần Hưng Đạo lên bậc Thánh nhân, kính trọng liệt sỹ, vân vân, tất cả nói lên một nền ý hệ, tức chủ nghĩa ái quốc với cái bằng giá trị của nó.

Tạm Kết

Trong chương này, chúng tôi đã trình bày triết học không theo một khuôn mẫu cố định, cũng không hề đưa ra một định nghĩa nào về triết học. Như độc giả đã nhận ra, chương này chỉ có một mục đích, đó là chứng minh một cách gián tiếp khả thể của một nền Việt triết. Chúng tôi áp dụng chiến thuật vừa phê bình, vừa xác định. Thứ nhất, qua việc phê bình những sai lầm về triết học, chúng tôi muốn nói đến sự việc triết học không bị hạn hẹp vào một lối nhìn, một cách suy tư, hay một cuộc sống cố định. Và như thế, cái nhãn quan hạn hẹp bản vị, ý hệ cũng như tâm lý tự cao tự đại thiếu thẩm quyền, thiếu lý do để gạt bỏ những nền triết học khác với quan điểm của họ. Thứ tới, qua việc xác định các chiều hướng triết học, chúng ta có thể nhận ra chỗ đứng, cũng như khuynh hướng của Việt triết. Nếu triết học không tự hạn hẹp vào bất cứ một lãnh vực nào; nếu sự khôn ngoan luôn luôn biến hóa, và biểu hiện trong tất cả mọi sinh hoạt của nhân sinh, thì bất cứ một nền triết học nào cũng là những suy tư, biểu hiện, hay hoàn thành sự khôn ngoan ấy. Trong một mạch văn như vậy, chúng ta có thể xác quyết là Việt triết là sự biểu hiện, sự hoàn thành và sự hiện diện của tính khôn ngoan của người Việt. Nói một cách chung, Việt triết là một nền triết học nhân sinh do người Việt, cho người Việt và qua người Việt. Trong chương sau, chúng tôi sẽ tiến thêm một bước, phân tích bản chất cũng như đặc tính của Việt triết. Qua cách này, chúng ta có thể chứng minh một cách khách quan sự hiện hữu của một nền Việt triết.

Chương IV **Bản Thể** **Và Đặc Tính Việt Triết**

Tiền ngôn

Trong chương trước, chúng tôi đã bàn về những chiều hướng của triết học hiện đại. Qua cách trình bày về ý nghĩa của triết học, cũng như qua sự phê bình những lỗi lầm căn bản mà giới trí thức từng vấp phạm, chúng ta đã xác quyết một cách gián tiếp nền Việt triết. Chương này trình bày bản chất, cũng như những đặc tính của Việt triết theo một lối nhìn khoa học, nhằm xác định một cách trực tiếp sự hiện hữu của nó. Thế nên, độc giả sẽ nhận ra là trọng tâm của chương sách không phải là một trình bày (exposition) hay diễn tả (description) song là chứng minh (proof) nền Việt triết. Để có thể thuyết phục giới triết học và khoa học, tác giả sẽ theo một hệ thống luận lý khoa học: trước hết xác định ý nghĩa cũng như đặc tính của một nền tri thức khoa học; sau đó phân tích bản chất cũng như đặc tính của Việt triết để xem chúng có phù hợp với một nền tri thức khoa học hay không. Từ đây, tác giả sẽ xác định vị trí của Việt triết theo hệ thống của tri thức khoa học. Theo lược đồ này, chương này gồm ba phần chính: (1) phần thứ nhất bàn về ý nghĩa cũng như hệ thống của tri thức khoa học; (2) phần thứ hai phân tích bản thể và tính chất của Việt triết; và (3) phần cuối cùng xác định vị trí của Việt triết theo hệ thống cũng như phương pháp của kiến thức.

1. Tri Thức, Khoa Học và Tri Thức Khoa Học

Như đã từng bàn một cách tổng quát về ý nghĩa của tri thức khoa học rải rác đó đây, chúng tôi hiểu tri thức (savoir) khác với kiến thức (connaissance), và tri thức không hoàn toàn đồng nghĩa với tri thức khoa học (scientific knowledge, le savoir scientifique). Trong đoạn này, chúng tôi xin phép được đi sâu hơn vào vấn đề, một phần để vạch ra một số hiểu lầm về khoa học, và một phần khác để làm một tiền đề chứng thực sự hiện hữu của Việt triết.

1.1. Kiến Thức và Tri Thức

Tự thời Hy Lạp, tri thức (episteme) biểu tả một năng lực của nhận thức (faculty of knowledge). Nó không phải, và không thể đồng nghĩa với kiến thức, tức một tri thức đã thành hình, có tính cách cá biệt, thường bị hạn hẹp và lệ thuộc vào điều kiện của không gian và thời

gian. Thế nên tự Plato, chúng ta đã thấy có hai loại tri thức, một loại thuộc thế giới hiện tượng, và một loại khác thuộc thế giới chân thật và vĩnh cửu, đó là thế giới lý hình (the world of ideas). Aristotle phân biệt ra thành ba loại tri thức: tri thức thuần túy (pure science), tri thức thực hành (practical science) và kiến thức (empirical, factual science). Tới thời hiện đại, Kant đồng nghĩa tri thức với khả năng tư duy theo lý trí. Đối với triết gia người Phổ này, tri thức thuần túy là tri năng (Vermögen, faculty of knowledge) dựa trên quy luật của lý trí thuần túy, trong khi tri thức thực hành là sự việc áp dụng tri thức thuần túy vào những phán đoán đạo đức, hay nói cách chung, thực hành.

Nơi đây, chúng tôi xin đi sâu vào lý do phân biệt giữa tri thức thuần túy, sự tương quan của nó với lý trí, và lý do tại sao nó đại biểu cho một loại tri thức mà chúng ta gọi là tri thức khoa học.

Vậy thì tri thức thuần túy là gì? Thực ra đó là một loại tri thức bao gồm hai đặc tính: phổ quát (universal) và tất yếu (necessary). Thứ nhất, nó không lệ thuộc vào bất cứ yếu tố nội tại hay điều kiện ngoại tại. Nói cách khác, nó không bị lệ thuộc vào hai yếu tố của thời gian và không gian. Thí dụ, một tri thức như "con người là một sinh vật phải chết," hay "thân thể bao gồm tất cả mọi bộ phận thuộc thân thể," hay "độc thân là người ở một mình," vân vân. Một loại tri thức như thế có tính cách phổ quát (universal), tự nó đã đủ (self-sufficient). Chúng ta có thể thêm các yếu tính khác vào mệnh đề trên, song chúng ta không thể cắt bớt từ mệnh đề này bất cứ một yếu tính nào. Thêm vào, mệnh đề chính cũng không thay đổi chi. Thí dụ "độc thân là người không có gia đình, không con không cái không vợ không chồng, chưa (không) lấy vợ (chồng)..." Tất cả những câu thêm vào không thay đổi bản chất của "độc thân là người ở một mình." Ngược lại, nếu cắt bớt bất cứ một câu hay chữ nào, mệnh đề sẽ sụp đổ. Thí dụ chúng ta không thể nói "độc thân là người," hay "cái bàn ở độc thân." Bởi vì một câu nói như vậy đúng là ngớ ngẩn hay vô nghĩa. Nói theo ngôn ngữ của luận lý, một tri thức tự đủ, hay một tri thức phổ quát là một tri thức xây trên mệnh đề phân tích (analytic proposition). Đó là một mệnh đề mà tất cả mọi đặc tính của nó đã nằm sẵn trong tiền đề. Thứ hai, tri thức phổ quát có thể áp dụng vào các đối tượng khác nhau, trong bất cứ xã hội hay môi trường nào, song đều nói lên cùng một đặc tính. Đó là tính chất tất yếu (necessary) của tri thức thuần túy. Nói cách khác, cho dù áp dụng thế nào, cách chi, vào đâu thì mệnh đề vẫn giữ nguyên bản chất của nó mà không thể thay đổi. Thí dụ "con người là một sinh vật phải chết." Chúng ta có thể thay đổi con người thành người Tàu, người Việt, người Mỹ, người Tây; chúng ta cũng có thể nói người Việt hồi xưa, người Việt trong tương lai, người Việt hiện nay; chúng cũng có thể thay đổi, người Việt tại Hà Nội, Sài Gòn, tại Mỹ, tại Pháp... Song cho dù thay đổi thế nào, vẫn không thể đánh mất cái bản chất của con người là phải chết. Nói tóm lại, một tri thức thuần túy phải mang hai đặc tính của phổ quát (universal) và tất yếu (necessary). Một tri thức như vậy có thể thấy một cách hiển nhiên trong các mệnh đề toán học, và sau thời Newton, trong các phương trình vật lý. Thí dụ, phương trình $1 = 1$ hay công thức $f = m$ luôn luôn đúng trong thế giới hình học của Euclides và thế giới cơ khí của Newton. Nó vượt khỏi thời gian và không gian một chiều.

Chính vì vậy, mà các triết gia và toán học gia nhận định rằng, bất cứ một tri thức thuần túy nào, cũng phải là một tri thức khoa học; mà tri thức khoa học phải là một tri thức có hai đặc tính phổ quát và tất yếu. Tri thức này được thực chứng bằng các nguyên lý như nguyên lý

đồng nhất (principle of identity) và không mâu thuẫn (principle of non-contradiction). Một tri thức không đồng nhất, hay mâu thuẫn không thể có phổ quát tính và tất yếu tính, và lẽ tất nhiên không phải là tri thức khoa học. Chúng ta không cần phải lập lại nơi đây là nguyên lý đồng nhất này cũng là nền tảng của vật lý, như thấy trong công thức về sự cân bằng giữa lực và vật thể $f = m$, và lẽ dĩ nhiên của toán học như $(1 = 1)$, hay $(n + 0 = 0 + n)$, hay $(+ n - n = - n + n = 0)$ vân vân.

1.2. Tri Thức Khoa Học

Một tri thức phổ quát và tất yếu như thế được người Hy Lạp gọi là episteme, và dịch sang La ngữ là scientia. Người Nhật dịch sang Nhật ngữ là khoa học, và được người Tàu chấp nhận. Bị ảnh hưởng của Hán ngữ, người Việt chúng ta hiểu khoa học theo lối giải thích của người Tàu, cho rằng chỉ có những tri thức của khoa học tự nhiên như toán học, vật lý học mới đúng là khoa học.

Sự hiểu khoa học theo nghĩa hẹp như trên không hoàn toàn sai, song chắc hẳn không chính. Bởi lẽ, nếu từ lịch sử biến hóa của ngôn ngữ, quan niệm và lối sống, chúng ta sẽ dễ dàng nhận ra là một quan niệm về khoa học theo nghĩa hẹp như trên chỉ mới phát xuất từ thời cận đại mà thôi. Thế nên, như chúng tôi đã nhắc tới sự lẫn lộn giữa tri thức và nhận thức hay kiến thức, nơi đây cũng cần phải nhắc sơ qua sự nhầm lẫn giữa tri thức và khoa học, nhất là sự đồng nghĩa khoa học với cái học của một loại tri thức cá biệt nào đó tức học khoa (khoa học theo nghĩa hiện đại.) Thứ nhất, nếu theo lịch sử diễn biến của ngữ căn, khoa học đồng nghĩa với tri thức. Như chúng tôi đã trình bày trong đoạn trên, khoa học là một tri thức phổ quát và tất yếu. Chỉ từ thời triết học "tân tiến" (modernus), mà chúng ta còn gọi là triết học "hiện đại" (modern philosophy) hay cận đại (theo thứ tự thời gian,) khoa học mới tách rời và được hiểu như là một môn tri thức hợp với một phương pháp cố định, hay đồng nhất với một học khoa. Trên một khía cạnh nào đó, Bacon coi science như là một tri thức được xây dựng trên phương thức thí nghiệm hay trắc nghiệm. Nói cách khác, đối với Bacon, tri thức là khoa học thí nghiệm (experimental sciences). Đối với những người như Locke và Hume, tri thức chỉ có thể có nếu chúng được xây trên những kinh nghiệm chung (common experience hay common sense theo Locke), hay trên sự tất yếu liên quan của kinh nghiệm (Hume). Đối với Comte, và gần đây, trường phái thực chứng, thì tri thức là khoa học thực chứng (positive sciences). Từ một khía cạnh khác, Descartes hiểu khoa học như là một nền tri thức phổ quát và tự túc (self-sufficient). Ông coi tri thức toán học mới là tri thức chân thật, và từ đây, ông cả quyết rằng, chỉ có những tri thức dựa theo một lối suy tư toán học mới là tri thức khoa học. Descartes còn đi xa hơn nữa, cho rằng ngay cả siêu hình học cũng phải đặt nền tảng trên một phương pháp toán học như vậy. Những người theo Descartes như Spinoza càng nỗ lực áp dụng phương pháp toán học vào trong tất cả mọi tri thức, bao gồm luân lý và cả thần học. Lý do mà Descartes, Spinoza, Leibniz chọn toán học như là một tri thức khoa học, bởi vì nó toàn mỹ, không bị lệ thuộc vào không gian và thời gian, và có thể áp dụng vào trong tất cả mọi tri thức. Toán học là tiêu chuẩn để xác định sự chân thực của tri thức. Toán học cũng là hình thức đẹp đẽ và cân đối nhất của thẩm mỹ học, thí dụ như trong âm nhạc của Johannes Sebastian Bach, trong điêu khắc của Michael Angelo, trong họa phẩm của Leonardo da Vinci, vân vân.

Tuy vậy, nếu khoa học là một tri thức toàn mỹ biểu tả chân lý, mà chỉ có một chân lý duy nhất, vậy thì chúng ta phải đặt lại vấn đề khoa học nơi đây. Bởi lẽ, lối nhìn của chủ thuyết kinh nghiệm của Locke ngược lại với lối nhìn duy lý của Descartes, và cả hai trường phái đều dùng phương pháp khác nhau. Nếu Descartes chủ trương phương pháp phân tích và trực giác, thì Locke lại chủ trương kinh nghiệm và phương pháp quy nạp. Kant đã nhìn ra những khó khăn trên, nên ông hiểu khoa học theo một nghĩa rộng hơn: khoa học là một tri thức xây trên kinh nghiệm, song đó là kinh nghiệm có tính chất phổ quát và tuyệt đối. Toán học cũng chỉ là một tri thức khoa học. Tri thức này không có tiên thiên (a priori) như Descartes chủ trương, song cũng không phải hậu thiên (a posteriori) như Locke nhận định. Tri thức khoa học là một tri thức tiên nghiệm (transcendental), có nghĩa là một tri thức xây trên kinh nghiệm song kinh nghiệm này có tính cách tiên thiên (phổ quát) và tất yếu. Để chứng minh một nền tri thức khoa học như vậy, Kant bắt buộc phải chứng minh là mệnh đề toán học là một mệnh đề "tổng hợp tiên thiên" (synthetic a priori). Vì phạm vi của bài viết, chúng tôi sẽ không đi sâu vào luận đề cũng như khó khăn của Kant. Điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh nơi đây, đó là dẫn cho rằng Kant có lý và tiến bộ hơn so với Descartes và Locke, ông vẫn hiểu tri thức theo nghĩa một nền khoa học có tính chất phổ quát và bất biến, vượt thời gian và không gian. Nói một cách khác, theo Kant thì bất cứ tri thức nào, bao gồm siêu hình học, đều phải cấu tạo theo mẫu tổng hợp tiên thiên, tức xây dựng trên những kinh nghiệm có tính chất phổ quát và tất yếu. Những tri thức như vậy được Kant gọi là tri thức thuần túy, hay tiên nghiệm (transcendental).

Lẽ tất nhiên những định nghĩa về khoa học như trên không hẳn là sai, song cũng không hẳn có thể hoàn toàn nói lên bản chất của khoa học. Sau thời Einstein, chúng ta đã bắt đầu nhận ra là khoa học cũng khó có thể đồng nhất. Mặc dù cố gắng, ngay các nhà khoa học, nhất là các vật lý học gia lượng tử như Max Planck, Werner Heisenberg, Niels Bohr, Erwin Schrödinger, etc. đều nhận ra dự án của một nền khoa học thống nhất không dễ thực hiện. Albert Einstein cũng bác bỏ sự hiện thực của cơ khí lượng tử (quantum mechanics). Nhà bác học này đi theo một hướng khác; ông nỗ lực tổng hợp lý thuyết tương đối (general relativity) với nguyên lý bất định (the principle of uncertainty), để xây dựng nền khoa học thống nhất, nhưng đã không thành công. Nói tóm lại, dẫn rằng con người luôn cố gắng xây dựng một nền khoa học tuyệt đối, song khó có thể thành công. Như chúng tôi sẽ bàn thêm về bản tính của khoa học trong đoạn tới: chúng tôi nghĩ như Karl Popper là, khoa học không nhất thiết đồng nghĩa, hay đồng tính, hay đồng hình với bất cứ một loại học khoa nào đó, thí dụ như toán học hay vật lý. Khoa học phải được hiểu theo bản chất của nó, đó là sự luôn không ngừng tiếp tục đào bới các vấn nạn, đi tìm giải đáp bằng cách thí nghiệm, trắc nghiệm hay thực chứng. Hiểu theo nghĩa này, chúng tôi thiết nghĩ là có nhiều nền khoa học mà hình thức hay phương pháp đều khác biệt. Sự khác biệt này tùy theo mục đích, lối sống, cũng như bản chất của vấn nạn. Để độc giả có thể nhận ra một cách dễ dàng luận điểm này, chúng tôi xin phân tích sự khác biệt giữa hai nền khoa học tự nhiên và nhân văn.

1.3. Khoa Học Tự Nhiên và Khoa Học Xã Hội Nhân Văn

Những lối nhìn của các triết gia và khoa học gia nói trên tuy không đồng nhất về sự kiến cấu của khoa học, song lại rất đồng nhất về tính chất của khoa học: khoa học là một nền tri thức có tính chất phổ quát và tất yếu. Thực vậy, nếu bàn về tri thức thuần túy, họ có lý; song nếu nói về kiến thức, hay tri thức thực tiễn và thực hành, người ta khó có thể kiếm ra được một nền

kiến thức có tính chất phổ quát và tất yếu (a connaissance of universal and necessary character). Chính vì không nhận ra sự khác biệt giữa tri thức và kiến thức, về sự dị biệt giữa mục đích cũng như phương pháp, các triết gia và khoa học gia đã đơn phương cho rằng, nếu chỉ có một chân lý duy nhất, thì cũng chỉ có thể có một nền tri thức duy nhất, đó là tri thức khoa học. Mà đã là khoa học, thì cũng chỉ có một nền khoa học mà thôi, đó là khoa học tự nhiên. Họ theo Galileo và Newton, quả quyết rằng nếu luật thiên nhiên có tính chất phổ quát và tất yếu, thì nó phải được áp dụng vào tất cả mọi lãnh vực cũng như sinh hoạt trong thiên nhiên, bao gồm con người, xã hội và kinh tế. Họ xác quyết là, kết quả sẽ hoàn toàn giống nhau nếu áp dụng cùng một phương pháp khoa học như nhau. Như vậy, họ xác nhận một quan niệm khoa học thống nhất (unified sciences), và quyền uy tuyệt đối của khoa học này (the absolute supremacy of sciences).

Sự thật là các nhà khoa học không hoàn toàn đúng. Những lý thuyết áp dụng khoa học tự nhiên vào đạo đức học như chủ thuyết công lợi (utilitarianism), hay hiệu quả luận (consequentialism), hay quyết định luận (decisionism) đã không thành công trong công việc tiên đoán (predict), áp dụng và giải quyết những vấn nạn đạo đức của con người. Hoặc cực đoan hơn, lý thuyết đạo đức dựa trên mô thức toán học, tức nền đạo đức nghĩa vụ (deontology) của Kant càng không thể áp dụng được. Sự thất bại của các nền đạo đức dựa trên khoa học tự nhiên hay toán học có thể giải thích được bởi sự việc nhầm lẫn giữa khoa học tự nhiên và khoa học nhân văn, và nhất là bởi tư tưởng độc tôn của khoa học thống nhất. Trên thực tế, hai nền khoa học này không đồng nhất; và bản chất của chúng cũng không thể đồng nhất. Nơi đây, chúng tôi xin vấn tắt một số điểm như sau:

- Thứ nhất, mục đích của khoa học tự nhiên khác với khoa học nhân văn. Nếu khoa học tự nhiên nhắm đến tri thức tuyệt đối mà họ có thể kiến cấu nhờ khám phá ra luật tự nhiên, và dựa trên mô hình của tự nhiên, thì khoa học nhân văn nhắm tới tri thức thực hành, hay nhắm tới một nền kiến thức thông dụng, nhằm giải quyết những vấn nạn của con người và của xã hội. Mô hình của khoa học nhân văn không dựa theo một mô hình cố định, song dựa theo thế sinh.

- Thứ tới, nếu tri thức khoa học vượt khỏi không gian và thời gian, thì kiến thức của khoa học nhân văn nằm trong xã hội và lịch sử. Kiến thức về con người và xã hội không thể tách rời khỏi xã hội, văn hóa, lịch sử... của con người. Kiến thức con người bị hai yếu tố thời gian và không gian xác định, biến đổi và phủ định.

- Thứ ba, chính vì vậy mà chúng ta không thể áp dụng một cách vô thức phương pháp của khoa học tự nhiên vào trong thế sinh. Nếu phương pháp của khoa học tự nhiên, tự nó đã có những điểm khác biệt, và tự nó luôn phải biến đổi, cải tiến, thì chúng ta càng không có lý do áp dụng phương pháp của nó vào trong khoa học nhân văn. Chúng ta biết, ngay trong toán học, các nhà toán học không nhất thiết chỉ tin vào một phương pháp duy nhất. Phương pháp trực giác (intuition) trong hình học cũng không thể hoàn toàn áp dụng vào toán số được. Ngược lại phương pháp phân tích (analytic) tuy rất quan trọng trong lãnh vực chứng minh, cũng chưa hẳn giúp gì nhiều trong lãnh vực phát minh. Nói tóm lại, phương pháp của khoa học tự nhiên không phải là phương pháp duy nhất, càng không thể áp dụng vào trong tất cả mọi lãnh vực của mọi khoa học, nhất là khoa học nhân văn. Thế nên điểm tối quan trọng là

khoa học nhân văn phải tự tìm ra một phương pháp khác biệt để hiểu, tìm và giải quyết vấn nạn của con người xã hội.

1.4. Bản Thể, Bản Chất và Tính Chất

Sự khác biệt giữa khoa học tự nhiên và khoa học nhân văn, như chúng tôi đã nói trên, rõ rệt nhất trong hai tính chất phổ quát (universality) hay phổ biến (generality) và tất yếu (necessity) hay thiết yếu (contingency). Trong khoa học nhân văn, chúng ta không thể có phổ quát tính và tất yếu tính một cách tuyệt đối. Chúng ta chỉ có thể hiểu chúng theo một nghĩa tương đối mà thôi. Để tránh ngộ nhận, chúng tôi xin được bàn trong đoạn này về bản chất và tính chất của Việt triết không theo hai yếu tính của phổ quát (universality) và tất yếu (necessity), song theo hai đặc tính phổ biến (generality) và thiết yếu (contingency). Bởi lẽ, như độc giả đã nhận ra về sự khác biệt giữa khoa học tự nhiên và khoa học nhân văn, chúng ta khó có thể dùng cùng một từ ngữ để diễn tả các đặc tính khác biệt của chúng. Sau đây, chúng tôi xin được giải thích thêm về sự khác biệt giữa phổ quát và phổ biến, tất yếu và thiết yếu. Như đã nói đến trong đoạn bàn về khoa học tự nhiên và nhân văn, phổ quát và tất yếu mang tính chất tuyệt đối, trong khi phổ biến và thiết yếu có tính chất tương đối. Thí dụ, phương trình $1 = 1$ là một sự thật phổ quát vượt khỏi không gian và thời gian, trong khi "lửa gần rơm có ngày sẽ cháy" là một mệnh đề mang tính chất phổ biến trong một xã hội nông nghiệp mà thôi. Thí dụ thứ hai như mệnh đề "khi nước được đun nóng tới nhiệt độ 100c, nó sẽ bốc hơi" mang tính cách tất yếu; trong khi câu nói "có tật giạt mình" chỉ có tính chất thiết yếu. Mệnh đề sau không tất yếu, bởi lẽ có những người có tật mà chẳng giạt mình bao giờ cả. Thế nên, chúng ta có thể nói: các mệnh đề (phương trình) toán học hay vật lý thường mang hai tính chất phổ quát và tất yếu; trong khi những mệnh đề về xã hội, tâm lý thường chỉ có tính chất phổ quát và thiết yếu mà thôi.

Trong một mạch văn như vậy, chúng tôi hiểu bản chất (essence) như là tính chất căn bản nhất, mà nếu thiếu nó thì bất cứ một sự vật, hay một con người, một xã hội nào cũng không thể hiện ra như thể chính nó. Nói theo ngôn ngữ của hữu thể học, thì bản chất của một sự vật xác định sự hiện sinh của sự vật (Esse qua ens, Être en tant qu'étant). Nói một cách cụ thể, bản chất của một sự vật, thí dụ như cái bàn, bao gồm chất liệu, hình thức, và công năng. Một vật dụng dùng để viết, ăn, đựng đồ đạc... và được làm bằng chất liệu (gỗ, nhựa, đá...) với hình (vuông, tròn, tam giác, dài...) là một bản (viết, ăn, vân vân). Nếu cái bàn xuất hiện không theo những bản chất trên, nó sẽ không phải là cái bàn nữa. Hoặ nếu nó xuất hiện dưới những bản chất, hay công năng khác, thí dụ không phải để viết song để nằm, không phải hình tròn song là hình tứ giác dài, thì sự vật đó phải là một cái giường, chứ không phải bàn ăn.

Không hoàn toàn đồng nhất với bản chất, nhưng là căn bản của bản chất, đó chính là bản thể (substantia). Bản thể không những biểu tả tính chất bất khả khuỵết, mà còn quan trọng hơn, xác định tính (Bestimmtheit) hay đồng tính (Identity) của hữu thể (Esse ipsum, Being as Being, Être en tant qu'être) và nhất là Uyên nguyên tính (Ursprunglichkeit). Nói cách khác, bản thể nói lên chính sự vật (con người) như chính nó (mình). Thí dụ, con người là chính con người, súc vật là súc vật... Sự khác biệt giữa con người và sự vật không còn chỉ thấy nơi những đặc tính, song trong chính bản thể. Chúng ta có thể nói, con người khác sự vật không

phải chỉ do các đặc tính khác biệt, vì rất có thể cả hai có nhiều đặc tính chung như chiếm không gian, cứng mềm, nhỏ, to hay sẽ bị hư mục đi, vân vân.

Trường hợp giữa con người nguyên sơ (homo erectus) và một giống đười ươi là một thí dụ điển hình. Tuy cả hai rất gần giống nhau (như thấy nơi các đặc tính), song con người vẫn là con người. Con người tự bản thể không thể là một súc vật. Chính vì vậy, chúng ta có không thể kết luận cho con người là sự vật, ngay khi giữa con người và sự vật có nhiều đặc tính giống nhau.

Khi hiểu bản thể và bản chất như vậy, chúng ta có thể tóm lại như sau: chúng ta chỉ có thể nhận biết bất cứ một sự vật nào nếu khám phá ra những đặc tính (bản chất) của nó. Chúng ta chỉ có thể xác định một vật thể nếu chúng ta nhận ra sự khác biệt giữa bản thể của nó với bản thể của một sự vật khác. Và tiếp theo, chúng ta chỉ có thể ý thức được tộc, giống, nòi... nếu chúng ta nhận ra được bản thể và những bản chất của một nhóm người, hay của một xã hội. Nói tóm lại, nếu bản chất nói lên tính chất đặc thù (particularity), phổ biến và thiết yếu, thì bản thể biểu tả tính chất phổ quát và tất yếu. Bất cứ một tộc, một giống hay một nòi nào cũng chỉ có thể nhận ra được nhờ vào bản thể và những bản chất của họ.

2. Bản Chất Việt Triết

Trong một mạch văn trên, chúng ta có thể quả quyết là bản thể của Việt triết chính là lối suy tư của người Việt, và chỉ của người Việt mà thôi, trong khi bản chất của Việt triết là những đặc tính thiết yếu cho người Việt và phổ biến nơi người Việt. Những bản chất này cũng có thể thấy nơi các dân tộc khác, song không thể thiếu nơi người Việt. Thí dụ như người ngoại quốc có thể có tâm tình Việt, song người Việt không thể không có tâm tình Việt. Trong đoạn này, chúng tôi phân tích những bản chất của Việt triết; đó là những tính chất phổ biến và thiết yếu hiện diện trong lối suy tư, lối nhìn, lối sống, lối nói, lối nghe, lối ăn mặc, lối giao du hay lối diễn tả của người Việt. Nói cách khác, bản chất của Việt triết chính là những đặc thù phổ biến nơi người Việt và xã hội Việt, và thiết yếu để hiểu, nhận ra cũng tiên đoán sự suy tư, hành động, lối sống... của họ. Đó chính là những đặc tính mà chúng tôi gọi là cộng tính, cộng cảm, cộng ngôn, cộng thể, cộng hoạt, cộng thức, công ích, công lợi, vân vân. Chúng ta bắt đầu với nền tảng của lối suy tư Việt.

2.1. Nền Tảng Siêu Hình

Người Việt tuy suy tư một cách thực tiễn, song luôn dựa trên một nền tảng siêu hình. Nói một cách khác, lối suy tư của họ gắn chặt với những yếu tố siêu hình như trời (thiên), đất (địa). Và họ thường tự đặt mình trong một thể sinh siêu hình trên. Chính vì vậy mà chúng ta có thể nói, nền tảng siêu hình của Việt triết chính là Nhân, Trung và Việt. Người Việt tìm hiểu về chính mình trong mối tương quan với Trời, với đất và với con người (Nhân). Họ khám phá ra cái đạo sống trong cái mạng lưới tương quan này, đó chính là Trung. Họ tìm cách cải tiến lối sống bằng cách chọn lọc và tổng hợp những yếu tố (tính) thích hợp và làm thăng tiến cuộc sống của họ (Việt).

Như chúng tôi đã nhấn mạnh tại nhiều nơi, trọng tâm của Việt triết là chính con người. Thế nên Việt triết phải nói lên hay trả lời những câu hỏi: Con người nghĩ gì? Họ sống như thế nào?

Họ tương giao ra sao? Họ giải đáp những vấn đề thế nào? vân vân. Nếu hiểu Việt triết theo những câu hỏi và trả lời, thì chúng ta có thể nói, họ suy tư trong tương giao với Trời, với đất và với con người. Họ sống cũng theo một quy luật hòa hợp giữa Trời và đất và giữa con người (Trung, Nhân), và họ cảm thông với Trời, đất (Việt) và người (Nhân). Sau đây, chúng tôi xin đi sâu hơn vào ba đặc tính siêu hình này: ba đặc tính cấu tạo nền triết học Tam Tài, đó là Nhân, Trung và Việt.

2.1.1. Nhân Triết

Như đã phân tích trong các chương trước, Việt triết trước hết là một nền triết học nhân bản. Trong Việt triết, con người là trung điểm. Trung điểm cũng là trọng tâm, cũng là điểm mà qua đó Trời và đất tương giao, mà quỷ thần chi hội, mà nhân nhân tương dữ. Chính vì vậy, mà chúng ta có thể nói, trong Việt triết, con người không những là đối tượng, mà còn là mục đích; không những là mục đích mà cũng là phương tiện: qua con người để tới con người. Thế nên để hiểu con người Việt, để nhận ra lối suy tư của họ, chúng ta cần phải phân tích con người từ trụ điểm, qua tương điểm, và đích điểm. Nói cách khác, chúng ta bắt buộc phải khám phá ra mục đích của họ (đích điểm), phải nhận ra sự tương giao, cách tổ chức, lối xử thế của họ (tương điểm) và cách hành xử (hành điểm) của họ.

Như là một trụ điểm, con người cùng một lúc là điểm xuất phát, là trung tâm, và là cùng đích. Trong Hà Đồ, Lạc Thư, hay Đồ Thư Hợp Nhất và trong kiến trúc Thái Thất, con người luôn đứng giữa vũ trụ (đại biểu Đông Tây Nam Bắc). Trong ngũ hành, con người nằm trong cung thổ, cũng là cung trung ở giữa các cung khác như kim, mộc, thủy, hỏa. Trong Hồng Phạm, con người nằm ở cung hoàng cực, cũng là trung tâm của hồng phạm. Tuy là trụ điểm, song vị thế của con người luôn biến hóa. Nói cách khác, con người không phải là một hằng tinh cố định, song cũng không phải là một vệ tinh chạy vòng theo hằng tinh. Trong hồng phạm, vị thế của mỗi cung không thể tự độc lập, song tương quan. Tương tự, con người tuy là trụ điểm song trong tương quan.

Như là tương điểm, con người chỉ có thể hiện hữu, có ý nghĩa qua chính con người. Điều đó có nghĩa là, chính qua sự tương giao mà con người xác định vị thế của mình: cha-con, cha-mẹ, mẹ-con, chú-cháu, bác-cháu... Cũng chính qua tương giao mà con người kiến tạo những hình thức, thể chế, hay những bản chất của họ. Ngược lại, chính cộng thể (common structure) đòi hỏi con người luôn ở trong tình trạng di động tương giao. Vật thì, chúng ta có thể nói, con người tương giao luôn là trụ điểm và đồng thời cũng phải là tương điểm. Bản tính của người Việt do vậy phải là tương tính (relational nature) và hỗ tính (reciprocal nature). Những đặc tính trên cấu tạo thành cộng tính (common nature) của người Việt vậy.

Như là đích điểm, con người coi mình là mục đích. Thế nên, họ vươn lên không phải để biến thành thần như trong văn hóa Hy-La, song thành Thánh. Họ tuy ước vọng trường sinh bất tử, song vẫn là con người. Nói cách khác, đạo nhân của họ là làm con người biến thành một con người toàn vẹn, con người quân tử, con người thánh nhân, tức một con người nối kết Trời và đất (vương), một con người có tai có miệng, biết nghe dân và nói được tiếng nói của dân.

Qua các phân tích trên, Việt triết chú trọng đến con người, song không duy nhân. Bởi lẽ nếu duy nhân thì sẽ đánh mất sự tương quan, hỗ tính, và như thế tự đánh mất chính con người. Và nếu duy nhân, thì con người Việt sẽ không thể siêu việt, và do đó không thể nối kết được Trời và đất. Chính vì thế, ta có thể nói, Việt triết vị nhân chứ không duy nhân. Chính tính cách vị nhân nói lên căn bản siêu hình và đạo đức của Việt triết, đó chính là nhân đạo.

2.1.2. Trung Triết

Nếu chúng ta chấp nhận Nhân triết, mà nguyên lý là đạo nhân, chỉ có thể có trong tương quan giữa con người với Trời, đất và với con người, thì đặc tính siêu hình thứ hai phải là trung đạo. Như là một trụ điểm, song cũng là tương điểm và đích điểm, con người không thể, và không được phép nghiêng về bất cứ phương hướng nào, cho rằng hướng thượng (Trời) hay hướng hạ (đất), hay hướng đông hay hướng tây. Từ nguyên lý của đạo nhân, chúng ta có thể nói nguyên lý thứ hai của Việt triết là đạo Trung, mà chúng tôi gọi là trung triết. Nếu lý thuyết của Kim Định về Việt nho có thể được chấp nhận, thì trung dung có lẽ là một nền triết lý căn bản của Việt triết. Lẽ tất nhiên, chúng tôi không dám tào bạo như Kim Định, cho rằng nguyên nho là Việt nho, song không ai có thể phủ nhận được ảnh hưởng của đạo trung dung trên lối suy tư của dân Việt. Câu hỏi mà chúng tôi rất trân trọng, đó là (1) có phải chúng ta chỉ chấp nhận một cách dễ dàng những cái gì thuộc về chúng ta? và (2) có phải bởi vì chúng đã có những đặc tính như vậy, nên một khi khám phá tư tưởng tương tự, cho rằng đến từ ngoại thể, chúng ta chấp nhận ngay, và coi nó như là một bộ phận tất nhiên của thể sinh của mình?

Chúng tôi nghiêng về câu hỏi sau, nên dẫn rằng phát xuất từ Tàu, vẫn coi trung dung là một lối suy tư Việt. Bởi lẽ, ngay cả khi không bị ảnh hưởng của Nho giáo, người Việt vẫn tư duy một cách trung dung; và nhất là, trung dung là phương thể tất yếu từ nguyên lý của đạo nhân.

Trong Trung Dung ta đọc:

"Bất phiên chi vị trung.

Bất dịch chi vị dung.

Trung giả thiên hạ chi chính đạo.

Dung giả thiên hạ chi định lý."

Trong đoạn này, chúng ta thấy trung mang hai nghĩa "bất phiên" và "bất dịch," đó có nghĩa là không nghiêng về bên nào, cũng không lệch về phía nào. Song nói như thế, trung mới chỉ ra đặc tính của con người như trụ điểm, song chưa thể vạch ra được con người như tương điểm và đích điểm. Và nếu chỉ là trụ điểm bất dịch, cố định thì làm sao biết được nghiêng hay lệch? Đề ý thức được bất dịch, bất phiên, con người phải nằm trong một quá trình của tương quan, và phải bị thúc đẩy bởi những mục đích (đích điểm). Nói theo ngôn ngữ của vật lý học Newton, luật cân bằng giữa hấp lực của trái đất và hấp lực của các tinh tú khác khiến con người và sự vật ở trong trạng thái cân bằng. Chính vì vậy, nếu chỉ hiểu trung như bất phiên, bất dịch, chúng ta sẽ không thể nhận ra cái đạo lý của trung hoặc hiểu trung một cách lệch lạc theo nghĩa trung quân, trung thần. Hiểu trung như thế tức là đã đi lệch lạc, phiên về phía vua, phía những kẻ thống trị mà quên dân, quên chính mình. Trung không thể tách rời khỏi dung. Dung là sự dung hòa mỗi tương quan của con người với con người, với Trời, với đất. Mục

đích của dung nhằm giúp con người không đánh mất chính mình (tức trụ điểm), nhưng cũng không đánh mất tương điểm (tha nhân) và đích điểm (con người chân thực, siêu việt). Ta đọc trong sách Trung Dung:

"Hiếu học cận hồ tri.
Lực hành cận hồ nhân.
Tri si cận hồ dung.
Tri tư tam giả,
Tích tri sở dĩ tu thân."

Vậy nên, trung dung không phải là "lấy đạo trung làm đạo thường," như Tử Tư hiểu "lệch" hay như cụ Trần Trọng Kim hiểu "phiên." Trung dung nói lên cái đạo lý vĩnh cửu (thường), đó là chỉ khi nào giữ được cái lực, cái lối sống, cái nhìn, sự suy tư trong một trạng thái trung, bằng cách dung hòa tương quan theo cái đích chung, thì lúc đó mới có thể có "vạn vật hồ yên."

Hiểu trung và dung như vậy, Việt triết không hoàn toàn giống Nho triết. Việt triết coi trung như trụ điểm, song đó là trụ của tương quan. Trong dã sử, thần thoại và nhân thoại, trung luôn là một nguyên lý căn bản làm cân bằng tương giao. Trong huyền thoại về nguồn gốc Việt tộc, sự cân bằng giữa âm (Âu Cơ) và dương (Lạc Long Quân), 50 con cho mỗi người, rồi giữa núi và biển; mà mẹ thì lên núi (âm + dương), cha thì xuống biển (dương + âm); tất cả diễn tả một sự quân bình, và cân đối. Trong câu chuyện "bánh dày bánh chưng," cũng thấy nguyên lý của trung và dung, tức hòa hợp và giữ quân bình và cân đối. Bánh dày (hình tròn, tượng trưng dương tức mặt trời,) bánh chưng (vuông tượng trưng âm tức trái đất,) nói lên sự hiệp nhất tức dung: âm + dương: "âm dương hiệp nhất tự mình tâu" (câu nói chơi trong dân gian). Sự hiệp nhất này nói lên tình trạng trung, hay an bình: mẹ tròn con vuông. Trong văn hóa dân gian, nguyên lý trung và dung này cũng là một nguyên lý hướng dẫn mà chúng ta dựa theo để tư duy, sáng tác, hay sinh sống. Nếu nhìn vào nghệ thuật điêu khắc, kiến trúc, và tổ chức, cũng như hành chánh, chúng ta cũng thấy tất cả đều theo nguyên lý của trung và dung. Một cách cụ thể, nghệ thuật thấy trên Trống đồng Đông Sơn, kiến trúc chùa chiền, hay ngay nhà ở của dân thường... đều có những đặc tính sau: (1) nguyên lý số 3, tức tam tài hòa hợp giữa trời và đất: nhà ba gian, thang ba bậc, chùa tam điện, tam tòa. Hoặc ngay gần đây, đạo Cao Đài dùng hình tam giác (Mặt trong khuôn tam giác) để diễn tả đấng Tối Cao Ngọc Hoàng Thượng Đế. (2) Tất cả các yếu tố đều giao kết và thành một. Ta thấy yếu tố giao kết này trong các nghệ thuật, như điêu khắc trên Trống Đồng, hay trong ngôn ngữ: Giao long, Giao chỉ, Giao châu, Giao quận...

2.1.3. Việt Triết

Bản chất thứ ba của Việt triết có thể gọi là tính chất siêu việt. Siêu việt không có nghĩa vượt xa hơn những dân tộc khác, song biểu tả một ý chí thắng vượt những gian nan, cũng như lối sống phong phú hóa, đa hóa và hội nhập song không đánh mất nguyên tính của mình. Trong đoạn này, chúng tôi xin phân tích một số đặc tính của (siêu) việt triết, dựa vào lối suy tư, cũng như lối tổ chức của dân Việt.

Để thắng vượt gian nan, người Việt bắt buộc phải khắc chế những nguyên nhân, hay những đối tượng gian nan. Song khắc phục không có nghĩa là tiêu diệt, nhưng là biến chế, hay biến hóa, hay hội nhập. Thí dụ biến dã thú thành gia súc, hay đồng hóa các tộc khác, hay trốn thoát khỏi bàn tay của kẻ thù to lớn hơn mình bằng cách hội nhập với chính kẻ thù, song đồng lúc vẫn giữ được bản chất của mình, tất cả những sự kiện trên đều nói lên tính chất thắng vượt. Thứ đến, khi biến hóa, đồng hóa ngoại lực, người Việt không dùng bạo lực, hay tiêu diệt đối thủ, song dùng phương pháp siêu việt. Họ học hỏi chính lối sống, lối suy tư cũng như ngôn ngữ của đối thủ, và tổng hợp với lối suy tư của họ, ngôn ngữ của họ... để "hiểu người, hiểu mình." Họ biến hóa thể sinh của đối thủ, song không vất bỏ nó. Chính vì thế mà đối thủ dễ dàng chấp nhận lối sống mới. Nhìn vào lịch sử của người Việt, chúng ta có thể nói mà không sợ sai, đó là tất cả lịch sử là một lịch sử của cái đổi, biến hóa thiên nhiên, và kẻ thù. Từ vùng nam Trường giang tới tận bờ biển Đông Nam, người Việt đã biến hóa thiên nhiên, và những sắc tộc khác. Sắc tộc Việt hôm nay không chỉ là một sắc tộc duy nhất, nguyên thủy, thí dụ người Giao Chỉ, hay Lạc Việt. Sắc tộc Việt hôm nay là một sắc tộc có tính chất mở rộng mà ta gọi chung là "Bách Việt." Bách không chỉ có nghĩa 100, song nghĩa là mở rộng, để thu nhận thêm.

Tiếp tới, một đặc tính khác của việt triết là tính chất hội nhập. Hội nhập nơi đây không có nghĩa thuần phục, hoặc biến thành người Tàu, hay một sắc dân nào khác. Đối với người Việt, hội nhập là một phương thế tự vệ, phát triển chính mình và biến hóa thế giới mà họ đương sống, hay "cải hóa" kẻ thù mà họ phải đối diện. Ngay từ những thế kỷ tiên khởi, người Việt đã hội nhập với văn hóa Tàu. Họ không biến thành người Tàu, mặc dù ăn mặc, hay ngay cả ngôn ngữ đều theo Tàu. Ngược lại, chính những kẻ thống trị biến thành Việt, như trường hợp của Sỹ Nhiếp, Mã Viện, hay sau này, trường hợp người Hương, và của người Chăm sau Chế Viên. Ngay cả khi chinh phục dân tộc khác, họ cũng hội nhập vào xã hội của người khác, thí dụ Chăm, hay các sắc tộc vùng cao nguyên. Họ giữ lại một phần nào tập tục, ngôn ngữ của các sắc dân đó. Họ thông hôn song vẫn giữ lại bản chất của họ. Đây là một sự tổng hợp có tính cách chọn lọc mà chúng tôi từng gọi là siêu việt biện chứng.

Do vậy, việt triết cũng nói lên tính chất quy nguyên, giữ được nguyên tính của tộc Việt. Như đã thấy trong lịch sử, ý thức về gốc nguồn của mình rất mạnh mẽ nơi cộng đồng Việt. Ý thức này được diễn tả trong những nhân thoại như thần Kim Quy, hay Trọng Thủy Mỵ Châu, hay những chuyện anh hùng của Trần Bình Trọng, hay trong câu hịch của Nguyễn Trãi. Thần Kim Quy trả gươm vàng lại cho tộc Việt. Mỵ Châu khi ý thức bị Trọng Thủy (người phương Bắc) lừa, nhất định không tham vinh hoa phú quý theo Bắc, mà nhảy vào Việt tinh tự tử để trung với Nam tộc. Trần Bình Trọng "thà làm quỷ nước Nam còn hơn làm vương nước Bắc". Tất cả những giai thoại trên, tuy không phải là những sự kiện lịch sử, song phản ánh tất cả lịch sử suy tư, hay lối suy tư phổ biến của người Việt.

Nói tóm lại, việt triết bao gồm những đặc tính khai phóng, tổng hợp, viển việt song quy nguyên và bảo tồn nguyên tính của Việt.

2.2. Đặc Tính của Việt Triết

Dựa trên những bản tính siêu hình tiềm ẩn trong bản thể Việt, phần này quảng diễn những đặc tính của Việt triết. Những đặc tính này thực ra chỉ là những thuộc tính (attributes) hay quy tính rút ra từ ba bản chất: nhân, trung và việt mà chúng tôi bàn ở đoạn trên.

2.2.1. Lối Suy Tư Tương Quan

Từ vai trò của con người như là người nối kết Trời và đất, cũng như giữa con người, từ sự biến đổi vị trí của trụ điểm cũng như tương điểm, từ sự chú trọng vào vị trí của trung, và lối suy tư theo trung và dung chúng ta có thể nói, người Việt tư duy một cách tương quan. Lối tư duy này mang những đặc điểm sau:

(1) Chủ thể tuy suy tư, song không phải tự chủ thể, hay về chủ thể (solipsus) như kiểu suy tư của Descartes hay các nhà triết lý duy ngã như Fichte, Schelling và phần nào Hegel. Chúng ta suy tư cũng không hẳn chỉ tập trung vào đối tượng hay đối thể như thấy nơi các triết gia duy nghiệm hay duy thực (Locke, Hume). Lối suy tư của người Việt tập trung vào chính điểm tương quan giữa chủ thể (ngã) và đối thể (tha, hay khách, hay ngã).

(2) Điểm tương quan, hay điểm giữa này nối kết chủ thể và khách thể. Nó biểu hiện cộng tính của chủ thể và khách thể (đối tượng). Thí dụ như tình yêu giữa hai người nam nữ là cộng tính của cả hai bên. Không thể có một tình yêu đơn phương. Chính cộng tính này biểu hiện ra được bản tính cũng như đặc tính. Vậy thì, nếu đặc tính của tương quan chính là cộng tính, thì chúng ta có thể nói, chủ thể và khách thể chỉ được xác định trong chính cộng tính. Nói một cách khác, trong mỗi tương quan như vậy, không ai làm chủ, mà cũng chẳng ai làm khách, bởi vì tất cả đều là chủ. Danh từ xưng hô giữa đôi vợ chồng như "mình ơi," "nhà tôi"; giữa cặp tình nhân như "anh-em, em-anh;" giữa bạn bè như "chúng mình," "cậu-tớ"... tất cả đều nói lên chủ tính của những người tham dự.

(3) Vậy nên chúng ta có thể nói, lối suy tư tương quan này cũng diễn đạt sự việc con người Việt chấp nhận những bản tính như đồng vị, đồng tính, đồng thể và đồng tình là những phạm trù tất nhiên. Sự kiện mà ít khi chúng ta để ý, đó là người Việt thích dùng những đại danh từ như chúng ta, chúng tôi, chúng mình... hay dân tôi, dân ta, nước nhà, dân nhà. Lối sử dụng ngôn ngữ như trên phản ảnh một tâm thức (tiềm thức) tập thể (mass-consciousness, mass-subconsciousness) xây trên sự đồng tính, đồng tình, đồng thể và đồng vị.

(4) Không những chỉ biểu tả đồng tính, đồng thể, tương quan còn là cái thước đo sự tiến bộ, hay thoái lui, và phán đoán thiện hảo hay ác dữ. Một tương quan càng sâu đậm, thì tình cảm gia tăng. Ngược lại, nếu tương quan xa cách, tình cảm sẽ trở lên lạnh nhạt. Một tương quan gián đoạn nói lên sự xung đột hận thù. Trong một cái hệ tương quan như vậy, chúng ta có thể hiểu được tư tưởng, hành vi cũng như tổ chức của con người. Dựa theo lối suy tư tương quan này, người Việt xây dựng một hệ thống tổ chức, một nền đạo đức, cũng như nột bảng giá trị để phán đoán.

(5) Hệ đạo đức, thể chế, hay tổ chức hành chánh được kiến tạo từ tương quan, và nhằm bảo vệ tương quan. Chính do mối tương quan mà chúng ta có thể chế quân thần (vua tôi), sư sinh (thầy trò), phu thê (chồng vợ - vợ chồng), phụ tử (cha con), bằng hữu (bạn bè). Song cũng để

bảo vệ hệ tương quan này, mà chúng ta chấp nhận nền đạo lý như tam cương ngũ thường của Hán nho. Song cũng chính vì tương quan của người Việt khác với người Tàu, nên sự hiểu biết cũng như áp dụng đạo lý tam cương, ngũ thường không hoàn toàn giống Tàu. Trung dung chỉ đạo cũng chỉ là một nền đạo lý nhằm giúp hệ tương quan có thể tồn tại, và phát huy công năng.

(6) Nói tóm lại, lối suy tư cũng như quy luật suy tư trong Việt triết là lối suy tư trong tương quan, qua tương quan, và cho tương quan. Những hình thức của tương quan chính là tương giao, tương thông, tương đồng, tương hỗ, tương thân, tương ái... Thế nên, chúng ta có thể quả quyết là, luận lý của Việt triết chính là luận lý tương quan.

2.2.2. Động Tĩnh

Ngoài lối tư duy tương quan, Việt triết cũng tư duy một cách rất việt, hay siêu việt biện chứng. Như chúng tôi đã bàn đến bản tính siêu việt trong phần trên, nên đoạn này chỉ bổ túc thêm vào một đặc tính mà chúng tôi từng gọi là siêu việt biện chứng.

(1) Suy tư từ tương quan và qua tương quan, chủ thể suy tư luôn ở trong trạng thái năng động. Tương tự, đối thể (khách thể) và ngay cả thế giới (môi trường) cũng luôn ở trong một trạng thái tương tự. Một lối suy tư như vậy, một thể sinh tương quan như thể dựa trên bản chất động của con người Việt, mà chúng tôi gọi là động tính. Động tính này tiềm tàng trong tiềm thức Việt, và nhờ vào động năng mà biểu hiện qua hành động, trong các lối tổ chức và ngôn ngữ.

(2) Trước hết, động tính được nhìn thấy trong động năng (bản năng biến động) của tương quan. Khả năng luôn suy tư và tác động trong tương quan của chủ thể khiến mỗi tương quan luôn biến chuyển: từ chủ sang khách, và ngược lại, từ khách về chủ. Sự biến chuyển này có thể song phương, cũng có thể đa phương, đa diện. Song phương, đó là lối suy tư tương hỗ (reciprocal or mutual thinking); trong khi đa phương, đa diện, đó chính là lối suy tư tinh tủa (constellative thinking). Trong lối diễn tả anh-em, cô-chú, mày-tao, vân vân, chúng ta nhận thấy động tính hỗ tương. Trong lối diễn tả rộng hơn, tức đa phương và đa diện, ta thấy ngôn ngữ tương quan mở rộng theo vị trí (địa vị) của tương quan: Thí dụ: bác-chú-cậu / bác-cô-thím-cháu hay anh-tao-ta-tôi-tớ-em-mày, vân vân. Trong trường hợp sau, cả một cụm tương quan được kiến tạo theo mô hình của tinh tủa.

(3) Thứ tới, động năng không phát hiện theo một luận lý của thời gian tuyệt đối (như thấy trong lý thuyết của Newton,) và của không gian đơn chiều và đơn diện (như Euclides xác quyết.) Động năng này cũng không phải ở trong trạng thái vô trật tự. Đúng hơn, động năng theo một trật tự của vô trật tự (order out of chaos) hay một trật tự không theo luật của không gian và thời gian: "Bất sinh giả năng sinh sinh, bất hóa giả năng hóa hóa." Theo lối nhìn thường dân, luận lý này được diễn tả qua câu ca dao:

"Sinh con rồi mới sinh cha,
sinh cháu giữ nhà rồi lại sinh ông."

Vậy thì chúng ta có thể nói, động năng phát hiện theo luận lý của tương quan, chứ không theo luận lý hình thức của Aristotle.

(4) Nhờ vào bản tính năng động, và qua sự phát hiện bản chất của động tính, người Việt cải biến cuộc sống của mình. Sự cải biến này rõ rệt hơn cả qua quá trình của con người vật thể tới con người tương quan, tức con người như là con người, và qua con người. Những mỹ ngữ như quân tử, thánh nhân, liệt sỹ, hiền nhân... nói lên những mẫu người lý tưởng tương quan.

(5) Động tính này không ngừng tác động, ngay cả khi những hoạt động của con người đã được hệ thống hay cơ cấu hóa. Trong các hình thái (thể) của xã hội Việt, hành chính Việt... chúng ta vẫn có thể nhận ra động tính này một cách dễ dàng. Những lối sống như "phép vua thua lệ làng," "lệnh ông không bằng công bà," hay "vui vẻ" hơn:

"Nhất sỹ nhì nông,
hết gạo chạy rông,
nhất nông nhì sỹ,"

chứng minh một cách rất "hùng hồn" động tính của Việt triết.

2.2.3. Lối Suy Tư Biện Chứng và Tổng Hợp

Chính động tính này, cộng thêm lối suy tư trung và dung, luôn đặt trên con người như trụ điểm, mà chúng ta thấy một lối sống và suy tư mà chúng tôi tạm gọi là biện chứng siêu việt. Biện chứng có nghĩa là hành động chọn lựa cái hay, gạt bỏ những cái dở, và học thêm những điều mới với mục đích giải quyết những khó khăn của thể sinh Việt. Tổng hợp không mang nghĩa chấp nhận tất cả những yếu tố mới, song chỉ chọn lựa những yếu tố thích hợp khiến thể sinh Việt phong phú và tiến bộ hơn. Một biện chứng tổng hợp như vậy rõ ràng nhất trong những sinh hoạt văn hóa và ngôn ngữ. Tam giáo đồng nguyên trên thực tế là một tổng hợp giữa ba nguyên lý tôn giáo ngoại lai với tông giáo (đạo dân gian và đạo ông bà) của người Việt. Cao Đài là một tổng hợp mới giữa các tôn giáo tại Việt Nam và văn hóa Tây phương, giữa những giá trị truyền thống và giá trị mới của Âu Mỹ. Hòa Hảo càng nhấn mạnh tới dung và hòa, hai bản tính thiết yếu của Việt triết, và của Việt nho. Càng rõ rệt hơn, ngôn ngữ Việt đa số đều được cấu tạo theo lối siêu việt biện chứng này. Sự tổng hợp, biện chứng mà siêu việt trong ngôn ngữ bao gồm: (1) tổng hợp đơn ngữ. Thí dụ những từ ngữ kép như "trăm năm" ("trăm", Việt; "năm" trại từ "niên", Hán,) hay "nhà ga" ("nhà", Việt, "gare", Pháp); (2) tổng hợp ý và ngôn như "kim quy" (kim quy: "quy" có nghĩa là rùa, song được hiểu như là trở lại, trả lại - trong thần thoại thần Kim Quy); (3) tổng hợp hai thể sinh. Trong câu "chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài," "tâm" được Nguyễn Du dùng để tổng hợp hai lối nhìn về định mệnh, tức thiên định của người Hán và Tổng, và nhân định của người Việt; (4) tổng hợp hai ý hệ như quan niệm "trung quân ái quốc" ("trung quân, ái quốc", Tàu; biến thành "hiếu dân, trọng dân", Việt). Sự tổng hợp này khiến: (1) ngôn ngữ Việt phong phú hơn, song cũng thực tế hơn; (2)

tuy cùng viết như nhau, song người Tàu không hiểu nổi ý nghĩa trong mạch văn của Việt. Thí dụ, cùng viết là "nghĩa" mà chúng ta hiểu khác với Tàu; (3) thứ tự và trật tự rộng rãi hơn. Thí dụ chúng ta có thể nói "giản đơn" (giống như Tàu), hay ngược lại, "đơn giản" (người Tàu không có, và chắc chắn không thể hiểu được); (4) ý nghĩa của nó không cố định, song tùy theo tương quan.

Ngoài ra, siêu việt biện chứng cũng được người dân Việt biểu tả qua những khát vọng và ước vọng, và nhất là trong lý tưởng của họ. Tứ hải giai huynh đệ, thế giới đại đồng, thái bình thiên quốc tuy là những quan niệm của người Tàu, song thực ra cũng mãnh liệt và âm ỉ trong tâm hồn Việt. Tương tự, không phải vô cớ mà Việt nho dễ dàng chấp nhận tư tưởng của Nhị Trình, hay của Vương Dương Minh. Những lý tưởng như "nội thánh ngoại vương" (Dương Minh), "trí tri cách vật" (Đại Học), hay "ý dân là ý trời" (Mạnh Tử) cũng đã là những lý tưởng từng có sẵn trong tâm hồn Việt.

2.2.4. Toàn Thể Tính

Đặc tính thứ tư của Việt triết chính là lối tư duy trong toàn thể và theo toàn thể. Đặc tính này rút từ lối suy tư tương quan. Sự thật chỉ có thể biết được một cách thật sự khi toàn thể tính của nó được biểu hiện. Tương tự, con người chỉ có thể hoàn toàn được hiểu, nếu toàn thể tính của mình được nhận ra. Song toàn thể tính này chỉ có thể được biểu lộ qua cái mạng lưới tương quan của con người xã hội mà thôi. Từ một nhận định như vậy, chúng ta có thể nói, toàn thể tính là một đặc tính căn bản của Việt triết. Để tránh hiểu lầm, chúng tôi mạn phép xin được bàn thêm vài điểm:

(1) Toàn thể không mang nghĩa là tất cả, cũng không nhất thiết là toàn diện, hoàn toàn tự đủ, tự mãn. Nếu hiểu toàn thể tính như vậy, chúng ta sẽ phải chối bỏ động tính, cũng như siêu việt tính của Việt triết. Chúng tôi hiểu toàn thể tính như là một lối suy tư luôn được hướng dẫn bởi ý niệm viên mãn, nằm trong một mạch văn hồng quan (macro-view), và bị ảnh hưởng của sự chuyển động của mạng lưới liên quan của con người xã hội.

(2) Một lối suy tư toàn thể tính ngược lại với lối suy tư nhất nguyên, hay nhị nguyên, và không đồng nhất với lối tư duy đa nguyên. Nếu nhất nguyên quy tụ sự tạp đa của vũ trụ vào một nguyên lý duy nhất (Thượng Đế, hay đệ nhất nguyên); và nếu nhị nguyên nhận định toàn thể tính của sự vật phải bao gồm hai yếu tố, thí dụ con người gồm hồn (anima) và xác (corpus), sự vật được cấu tạo bởi chất liệu (materia) và mô hình (forma), thì lối suy tư toàn thể tính coi con người như chính là sự tổng hợp của tất cả mọi hoạt động trong tương quan. Tuy vậy, toàn thể tính cũng không phải đa nguyên, bởi đa nguyên chưa hẳn theo một trật tự, và thường thì đa tạp. Toàn thể tính đòi hỏi một suy tư theo luật của loạn thể. Mà luật của toàn thể tính chính là luật của vũ trụ và thể sinh trong tất cả quá trình tác sinh, sinh sinh bất nghỉ; và cả trong quá trình tái hồi, tái hiện, cũng như nhìn con người trong quá trình sinh hoạt.

(3) Ngoài ra, toàn thể tính cũng được hiểu như khai hiện tính, như chúng tôi từng trình bày trong đoạn nói về tính chất tổng hợp của Việt triết, và trong các luận văn khác trước đây. Chính tính chất khai hiện này giúp người Việt thấu nhận một cách dễ dàng các truyền thống

khác. Cũng chính tính chất khai mở này mà giữa các tộc ít có xung đột. Cũng chính tính chất khai sinh này mà ngôn ngữ Việt càng ngày càng phong phú và súc tích. Và nhờ vào khai phóng, mà con người Việt không dễ dàng bảo thủ, hay chịu khuất phục ngoại lực.

2.2.5. Thực Tiễn và Thực Dụng

Đặc tính thứ năm của Việt triết là lối suy tư thực tiễn và cụ thể. Hay nói đúng hơn, người Việt suy tư một cách thực dụng (pragmatic). Như chúng ta đã thấy, người Việt không suy tư theo luận lý toán học, trừu tượng. Đối tượng tư duy của họ là chính thể sinh (tuy nhỏ nhỏ) với những tương quan mà họ đang sống. Cái vũ trụ của họ giống như một tinh tòa, hay như một mạng nhện bao gồm những nhu cầu tất yếu cho sinh tồn, những ý thích và mục đích thiết yếu cho cuộc sống, những con người tương quan xác định chính họ, ý nghĩa của cuộc sống của họ. Cái thể sinh của họ do vậy không trừu tượng, và cũng không hình nhi thượng. Và ngay cả nền siêu hình học của họ cũng rất gần gũi, rất thân thiết và rất cụ thể. Lối suy tư thực tiễn và thực dụng này có thể thấy:

(1) Người Việt nhìn vấn đề theo thứ tự của sinh tồn, phát triển, và hưởng thụ, ngược lại với lối nhìn của Hy Lạp và La Tinh. Một lối nhìn như vậy được diễn tả trong truyện "Thằng Bờm." Bờm chọn sinh tồn (nắm sô) thay vì phát triển (ba bò chín trâu), hay hưởng thụ (cá mè, gổ lim). Tương tự, những lối suy tư thực tiễn và thực dụng từng là những lối biểu tả thường xuyên và rất được dân gian ưa thích qua ca dao hay vè như:

"Lấy chồng làm lẽ khỏi lo,
com nguội đầy rá, cá kho đầy nồi."

(2) Họ chấp nhận sự kiện, và theo luận lý của thực tiễn chứ không phải luận lý của chân lý. Những câu nói bình dân "có sao ăn vậy," "ăn sao nói vậy," "có sao mặc đó" không có nghĩa là $1 = 1$, song biểu tả sự chấp nhận sự kiện như là một phần của thể sinh mình. Khác, đối với người Việt "ba hoa chích chòe" không phải là một sự đối trá, hay là chối bỏ chân lý. Ngược lại, đây là phương thể biểu tả lối nhìn thực dụng và tương quan của họ:

"Yêu ai thì nói quá ưa,
ghét ai nói thiếu, nói thừa như không."

Thích ai, họ nâng người đó lên tới chín tầng mây; ghét ai, họ lại vùi tới cùng đáy của địa ngục:

"Yêu nhau yêu cả đường đi,
ghét nhau ghét cả tông ti họ hàng."

(3) Thế nên chúng ta có thể quả quyết, người Việt không chú trọng tới chân tính, song tới sự chân thật. Chân thật tính được thực chứng qua chính sự hiện thực (realization, hay Verwirklichung), tức thực tiễn tính của nó. Theo nghĩa này, chân thật không mang tính chất vĩnh cửu, bất biến, bất động, song tùy thuộc thể sinh, và tương quan của con người.

2.2.6. Lối Suy Tư Biểu Tượng và Sáng Tạo

Tuy suy tư một cách thực tiễn, người Việt không thiếu sáng tạo. Ngôn ngữ của họ là một ngôn ngữ đa ý, nhiều khi lại ngược ý. Bởi lẽ, họ áp dụng những biểu tượng, biểu ngữ hay ngụ ngôn của những thế sinh khác nhau để biểu tả thế sinh của họ. Biểu tượng mà người Việt sử dụng không theo một hệ thống luận lý như trong luận lý biểu tượng (symbol-logic), song tượng hình, diễn tả thế sinh của họ qua những nét tiêu biểu bản chất của mình. Những họa khắc trên trống đồng Đông Sơn, những nhân thoại, những truyện dân gian... tất cả đều mang nhiều ý nghĩa. Không những thế, chúng khiến trí óc của người Việt hoạt động, tưởng tượng, song cũng sáng tạo. Biết bao tác phẩm văn học về Trọng Thủy - My Nương, biết bao nhiêu câu truyện về Trưng Quỳnh, Đoàn Thị Điểm, Trưng Trinh, vân vân. Nói tóm lại, lối suy tư biểu tượng không chỉ có tính chất tưởng tượng, mà còn mang tính chất sáng tạo. Đây là một điểm khác biệt giữa Việt triết và các nền triết học Tây phương. Chúng ta biết, câu chuyện "Bạch Tuyết và Bảy Chú Lùn" không thể được chấp nhận như lịch sử, song những câu truyện về Trọng Thủy - My Châu, Thần Kim Quy, Thánh Gióng lại là một phần quan trọng không thể thiếu của sử Việt. Lý do tại sao người Việt chấp nhận dã sử, huyền sử và huyền thoại như là một bộ phận của thế sinh của họ, là bởi vì chúng phù hợp với lối tư duy biểu tượng và sáng tạo của họ. Lối tư duy này càng rõ rệt hơn trong ngôn ngữ thường tình, vừa thực tiễn, thực dụng nhưng rất biểu tượng, mà chúng ta có thể kê khai tới gần như vô tận.

Lẽ dĩ nhiên, những đặc tính trên không chỉ thấy nơi Việt triết; song chúng ta có thể quả quyết là, chỉ trong Việt triết, và nhất là trong ngôn ngữ Việt, chúng ta mới thấy những đặc tính trên một cách rõ ràng. Thế nên chúng ta có thể xác quyết là nếu không hiểu những đặc tính trên, người ta khó có thể nắm vững được Việt triết.

3. Tạm Kết

Việt Triết trong hệ thống của kiến thức - Vấn Đề của phương pháp

Sau khi đã biện minh về sự hiện hữu của Việt triết qua chiến lược gọng kềm (pincer-movement), một bên gạt bỏ những hiểu biết sai lầm về khoa học và triết học, và một bên khác chứng minh bản chất và đặc tính của Việt triết theo lối nhìn khoa học xã hội và nhân văn, phần này sẽ không đi sâu hơn, song chỉ bàn thêm một cách rất ngắn gọn về vài điểm liên quan tới phương pháp Việt triết.

Như chúng tôi từng nhắc phớt qua, nền triết học cận đại, thực ra là một nền triết học của lý tính, và khoa học. Mà đặc tính của lý tính và khoa học, chính là phương pháp khoa học. Thế nên từ Bacon tới Descartes, từ Locke tới Kant, từ Hegel tới Marx, và ngay cả vào thế kỷ thứ 20, từ Russell tới Husserl, từ Wittgenstein tới Heidegger, tất cả mọi triết gia, để xứng đáng là triết gia, trước tiên phải là cha đẻ của một phương pháp khoa học hay triết học nào đó. Tuy nhận ra tính chất quá khích của lối nhìn như vậy, chúng tôi vẫn phải thú nhận là, triết học Á đông nói chung, và Việt triết nói chung, chính vì thiếu một (nhiều) phương pháp khoa học, mà bị quên lãng, hay coi thường, hay bị hạ cấp xuống thành một loại ý hệ, hay tôn giáo.

Trong phần này, chúng tôi không giám cho mình cái "danh dự" khám phá ra một phương pháp triết học chi. Mục đích rất khiêm tốn: chúng tôi muốn chứng minh rằng Việt triết cũng có phương pháp riêng của nó, một phương pháp mà chúng ta có thể tạm cho là chuẩn khoa học (quasi-scientific). Phương pháp này không nhắm tới giá trị khoa học tuyệt đối, song một giá trị tương quan. Nó có tính cách thực dụng nhiều hơn là lý thuyết. Từ một phương pháp như vậy, chúng tôi xác định Việt triết là một hệ thống của nhận thức có tính chất thiết yếu (contingent) và phổ biến (general) về những giá trị thực dụng của người Việt. Giá trị của nó là một giá trị

phổ biến và thiết yếu trong xã hội Việt và cho dân Việt mà thôi.

3.1. Vấn Đề Phương Pháp Khoa Học trong Việt Triết

Để độc giả khỏi bị hiểu lầm, người viết xin lập lại nơi đây là chúng tôi đặt Việt triết trong mạch văn của nền khoa học nhân văn và xã hội chứ không phải của khoa học tự nhiên. Điều đó có nghĩa là, tiêu chuẩn xác định kiến thức không theo điển phạm (paradigm) của tri thức khoa học tự nhiên. Và như thế, Việt triết không đòi hỏi những hiệu quả mỹ mãn, hay xây dựng một nền tri thức hoàn toàn xác thực như thấy trong toán học.

Một phương pháp như thế tự nó gắn liền với thể sinh Việt. Chỉ trong thể sinh Việt, chúng ta mới phát hiện phương pháp như vậy; và cũng chỉ với một phương pháp này, mà người Việt có thể giải quyết những vấn nạn của họ một cách hiệu nghiệm hơn. Nếu nói theo ngôn ngữ của y học, có những căn bệnh mà chỉ thấy nơi một giống người và trong một vùng có một khí hậu cố định nào đó (thí dụ bệnh ngứa chân ở Hương Cảng, bệnh phong cùi tại vùng nhiệt đới, bệnh sốt rét hay ngã nước nơi rừng thiêng nước độc, vân vân.) Để có thể chữa trị một căn bệnh như vậy, các thầy thuốc bắt buộc phải kiểm y dược liệu (thảo, chất liệu) ngay trong chính vùng đất đó. Đây là lý do giải thích sự khác biệt giữa thuốc bắc (thuốc Tàu), thuốc nam (Việt, hay thuốc ta), tuy cả hai đều là đông y và có lẽ theo cùng một nguyên lý. Trong nhiều trường hợp, thí dụ trường hợp các bệnh tâm thần, phương pháp chữa trị, ngôn ngữ, thể giới sống... phải là chính ngôn ngữ, thể giới sống của bệnh nhân.

Hiểu như vậy, chúng ta đi thêm một bước và đặt lại các câu hỏi: vậy thì phương pháp của Việt triết là (những) phương pháp gì? Chúng ra sao? Có những đặc tính gì? Ý thức được sự khó khăn trong công việc kiến tạo phương pháp, chúng tôi đã đi tìm hiểu thể sinh Việt, cũng như những bản chất và đặc tính của nó trong hai phần trên. Trong phần này, chúng tôi đưa ra hai phương pháp, rút từ bản chất và các đặc tính của Việt triết, thấy trong thể sinh Việt. Chúng tôi sẽ cố gắng trình bày chúng theo phạm trù "chuẩn khoa học," tức theo tiêu chuẩn của tri thức phổ biến và thiết yếu.

3.2. Siêu Việt Biện Chứng

Nếu chúng ta chấp nhận đặc tính của Việt triết là siêu việt, và tổng hợp, thì câu hỏi đặt ra nơi đây là nó tổng hợp như thế nào; nó siêu việt ra sao? Trả lời những câu hỏi này, đó chính là công việc đi kiến tạo phương pháp siêu việt biện chứng vậy.

3.2.1. Biện Chứng và Thể Sinh

Trước hết, để tránh bị lạm dụng, chúng tôi cần phải xác định ý nghĩa của biện chứng. Như đã tạm nhắc tới trong đoạn bàn về đặc tính tổng hợp và siêu việt, chúng tôi nghiêng về lối hiểu biện chứng theo truyền thống của Plato và Hegel, và gần đây hơn, theo lý thuyết khoa học của Popper. Mà theo một truyền thống như vậy, biện chứng chỉ là một môn luận lý (logic) nhằm

chứng minh sự thật (Plato), hay một quy luật phổ biến (Hegel), hay tính chất khoa học (Popper). Một luận lý như vậy có thể theo mô hình của đối thoại (Plato), hay mô hình của xác định - phủ định - tổng hợp (Hegel), hay đơn giản hơn, mô hình của phê phạm - sửa sai (Popper). Nói chung, luận lý biện chứng không phải là một luận lý hình thức (formal logic), song là cả một quá trình tiến triển không ngừng của thế sinh. Chính vì tính chất động và lịch sử mà môn luận lý biện chứng này phản ánh thế sinh một cách trung thực hơn. Nó có nhiệm vụ nhận ra quy luật của thế sinh, cơ cấu của xã hội cũng như hướng đi của con người. Chính vì vậy mà luận lý lịch sử này có thể tiên đoán, hướng dẫn cũng như giải thích tất cả quá trình của tri thức và của nhân sinh. Nó nói lên lối suy tư, và lối sống của con người qua ngôn ngữ, luật lệ, tổ chức. Nó diễn tả cộng cảm qua các hình thức của sinh hoạt văn hóa, vân vân. Nếu hiểu biện chứng trong một mạch văn như vậy, thì khi nói về biện chứng siêu việt, chúng ta thử hỏi có phải người Việt cũng suy tư, và sống theo phương thế biện chứng mà chúng tôi nhắc trên? Hay họ có một lối biện chứng, và siêu việt khác biệt? Nói cách khác, trọng tâm của đoạn này phải làm sáng tỏ tính chất siêu việt và tổng hợp: người Việt siêu việt như thế nào, tổng hợp ra sao? Có phải họ tổng hợp gần giống như quan niệm biện chứng của Hegel hay của Marx? Hay là họ siêu việt theo lối biệt-tự-thăng, gần giống như biện chứng của Teilhard de Chardin? Chúng tôi không phủ nhận, song cũng không hoàn toàn chấp nhận những lối hiểu như vậy trong Việt triết. Như đã thú nhận, tuy bị ảnh hưởng của Plato, Hegel và Popper, chúng tôi không nghĩ, và không thể mù quáng áp dụng lối biện chứng của họ để nghiên cứu Việt triết. Bởi lẽ rất đơn giản, phương pháp siêu việt biện chứng phải là một phương pháp của Việt, giống y hệt như mạch máu phải nằm trong thân thể của chính mình vậy. Chính vì vậy mà khi dùng từ ngữ, hay lối trình bày của họ, mục đích chỉ để làm sáng tỏ phương pháp của Việt triết mà thôi.

Trước khi phân tích phương thế tổng hợp và siêu việt của người Việt, có lẽ cần phải minh xác vài điểm về sự tương quan giữa biện chứng và thế sinh Việt.

(1) Trước hết, người Việt coi biện chứng siêu việt như chính là sinh hoạt thường nhật của họ, chứ không chỉ là một phương pháp thuần lý thuyết. Thực vậy, người Việt đã áp dụng biện chứng và tổng hợp ngay trước cả Plato, chứ đừng nói tới Hegel và Marx. Lối chọn lựa và tổng hợp được hướng dẫn bởi nhiều mục đích, xếp theo thứ tự của sinh tồn, phát triển và hưởng thụ.

(2) Thứ tới, biện chứng của người Việt không hoàn toàn nội tại và hạn hẹp chỉ nằm trong thế giới hiện tại, song tương quan với thế giới trước và sau. Hiện sinh không thể tách rời khỏi vãng sinh và lai sinh; hiện thế được xác định bởi vãng thế và lai thế. Thế nên, trong biện chứng, hình nhi thượng và hình nhi hạ hợp thành một thế sinh. Cá nhân và xã hội hợp thành một toàn thể. Tương tự, chính vì tự bản chất khai hiện, nên thế giới của người Việt không đóng kín. Nó dễ dàng hòa hợp với các thế giới khác. Song tuy hòa hợp, nó vẫn không đánh mất bản thể. Ngược lại, nó phong phú hơn nhờ vào chính những bản chất của mình như khai hiện, tương quan, năng động...

(3) Tiếp theo, đó là biện chứng không chỉ là một phương pháp, song cũng là lối sống, lối suy tư, nghệ thuật biến hóa. Chính vì vậy mà phương pháp không thể tách rời thế sinh. Nó cũng không thể áp dụng vào các thế sinh khác một cách dễ dàng.

3.2.2. Tổng Hợp Biện Chứng

Nếu biện chứng không thể tách biệt khỏi thể sinh, thì chúng ta phải trở lại câu hỏi then chốt của phương pháp luận: người Việt tổng hợp như thế nào? Và thế nào là tổng hợp biện chứng, hay siêu việt?

Được hướng dẫn bởi những mục đích thực tiễn theo một thứ tự (1) mục đích sống còn, (2) mục đích thăng hóa, phát triển, tiến bộ và (3) mục đích hưởng thụ, người Việt tư duy theo một thứ tự đại khái như sau:

(1) Thứ nhất, họ đặt trọng tâm của suy tư vào vấn nạn sống còn của họ, của tộc, của "nước", của "nhà." Và do đó, họ đi kiếm những vấn nạn uy hiếp sự sống còn của mình. Đối với họ, khám phá ra kẻ thù, hiểu kẻ thù là bước đầu tiên. Tiếp tới, dùng phương thế nào, vũ khí gì để đánh bại kẻ thù, đó là bước thứ hai. Để chiến thắng mà không tổn hại, họ dung hợp những phương thế của kẻ thù với phương thế của họ, dung hợp tình cảm với vũ lực, dung hợp thiên nhiên với sức lực của con người, đây là bước thứ ba. Nếu nhìn theo biện chứng, ta thấy chính đề (thesis) đi tìm vấn nạn khác với chính đề trong biện chứng của Hegel và Marx xác định chủ thể, hay thế giới hiện tại. Trong phản đề (anti-thesis), người Việt tìm phương thế chống lại luận đề (anti-thesis); và trong hợp đề (synthesis), chúng ta thấy người Việt dung nạp những cái hay của kẻ thù với ưu điểm của mình.

(2) Thứ tới, họ áp dụng cùng một phương pháp biện chứng vào trong công cuộc kiến quốc, và cả vào trong lãnh vực văn hóa.

Chính vì thế, và theo một mạch văn như vậy, chúng ta có thể nhìn vào phương pháp biện chứng tổng hợp theo một quá trình:

Chính đề: Xác định vấn đề

Phản đề: Tìm phương thế giải quyết

Hợp đề: Giải đáp lý tưởng là phương pháp dung hòa (trung, hòa)

(3) Để dung hòa, họ phải tìm ra những cái hay có lợi cho sinh tồn, phát triển và hưởng thụ. Cái hay, cái lợi phải có những đặc tính: thích hợp với con người, với thể sinh (cộng tính); giúp con người phát triển hay vui thú (cộng cảm); không có những hậu quả bất lợi (công ích, công lợi). Nói cách khác, khi dung hòa, họ đã phải đánh giá, chọn lựa, và vất bỏ những điều bất lợi hay thừa thãi. Mà một sự chọn lựa như vậy dựa trên lối suy tư lý tính, tức theo thứ tự và tầm quan trọng của sinh tồn, phát triển và hưởng thụ. Đây là một sự tổng hợp bằng cách chọn lựa và kết nạp những yếu tính theo lý tính. Chúng tôi gọi phương pháp này là tổng hợp biện chứng.

(4) Tuy nhiên, tổng hợp biện chứng vẫn chưa phải là siêu việt biện chứng. Bởi lẽ, trong nhiều trường hợp, chúng ta dễ dàng chấp nhận hợp đề như một tổng đề tối hậu. Và khi chấp nhận như vậy, chúng ta rất dễ dàng vấp ngã vào cái hố giáo điều, không thể tiến bộ được nữa. Đây cũng là một lý do tại sao, cha ông chúng ta dậm chân tại chỗ. Một khi coi hợp đề như là một chặng cuối cùng trong hành trình thể sinh, chúng ta đã phản việt tính.

Nhận thức được sự khiếm khuyết của tổng hợp biện chứng, chúng tôi thiết nghĩ, siêu việt biện chứng không dừng lại ở bất cứ hợp đề nào, song coi hợp đề này như là một chính đề khác tiếp tục phát triển. Lẽ tất nhiên, Hegel và Marx cũng đã nhìn quá trình biện chứng như vậy. Song chính vì các vị quá chú trọng tới một lý tính tuyệt đối vượt khỏi không gian và thời gian, mà bỏ quên, hay không chú trọng tới bản chất cũng như động tính trong tương quan của con người xã hội. Và như vậy, họ đã dễ dàng nghiêng về một tổng hợp đề tuyệt đối như là cánh chung, hay như là một thiên đàng cuối cùng của nhân loại. Chúng tôi thiết nghĩ, biện chứng của người Việt phải nằm trong tương quan của con người, và chỉ qua tương quan này chúng ta mới nhận ra siêu việt biện chứng.

3.3. Tương Quan, Tương Quan Biện Chứng

Nếu lối suy tư của người Việt theo hệ thống tương quan, thì họ xây dựng tương quan như thế nào? Họ hiểu tương quan là gì?

Vấn nạn của con người không phải chỉ đến từ thế giới ngoại tại, mà quan trọng hơn, từ chính con người. Nói cách khác, vấn nạn của con người phát sinh từ hai tương quan: tương quan với thế giới ngoại tại (môi sinh), và với chính thế giới nội tại, mà chúng tôi gọi là thế sinh. Chúng tôi đặc biệt nhấn mạnh đến sự tương quan, bởi lẽ nếu con người chỉ là một hòn đá, thì môi sinh đối với nó có thể có một tầm quan trọng nào đó, song nó không có thế sinh, bởi tự nó không thể có động tính tương quan với các hòn đá khác. Thế nên, chỉ khi con người, tự bản chất là tương quan và động tính, mới có thể có tương quan.

3.3.1. Tương Quan Thiên Nhiên và Tương Quan giữa Con Người

Tương quan với thiên nhiên thường mang tính cách thụ động. Trong một hoàn cảnh ác liệt, con người phải tìm cách ứng phó. Họ có thể trốn lánh; họ có thể tự bảo vệ, hay họ cũng có thể tìm cách khống chế những vấn nạn ngoại tại. Nói là thụ động, bởi vì con người không thể tạo ra các tương quan mới. Con người càng không thể thay đổi kết cấu (structure), hay cơ thể (organe) của con người, bởi lẽ chúng vốn tự nhiên (natural) như vậy. Thế nên, tương quan giữa thiên nhiên thường mang một sắc thái kết cấu (structural), và giữa con người với thiên nhiên thường có tính chất cơ thể (organical). Tính chất kết cấu và cơ thể này như là một môi trường (medium) có những quy luật (natural laws) mà con người phải theo để kiến cấu (construct) hệ thống tương quan. Hiểu tương quan theo nghĩa này, con người dễ dàng chấp nhận những quan niệm như định mệnh, thiên mệnh:

"Đã mang lấy nghiệp vào thân,
Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa."

Trong lối suy tư của Việt, chúng ta không nhận thấy tính chất kết cấu và cơ thể trên. Ngược lại, tương quan được xây dựng theo mô hình kiến cấu (constructive). Tương quan này có thể tăng hay giảm, đa hóa hay giản hóa, gần hay xa tùy theo mục đích cũng như những điều kiện như cộng tính, cộng cảm, cộng nguồn, cộng ngôn, vân vân.

Chính vì vậy mà, người Việt nhân hóa tương quan thiên nhiên, coi thiên nhiên như là một chủ thể và cùng lúc một khách thể. Nói cách khác, người Việt hiểu thiên nhiên theo tương quan của con người. Họ gọi Trời bằng ông, thân thiết gọi mặt trăng là chị, chửi quỷ là thằng, vân

vân. Lối xung hô nói lên sự tương quan gần hay xa, lợi hay hại, hữu tình hay vô tình... Nói cách khác, tương quan giữa con người với thiên nhiên cũng không khác biệt với con người cho lắm. Tương quan này xây dựng trên tình cảm, lợi ích theo thứ tự của bảng giá trị: sống còn, phát triển và hưởng thụ:

"Lạy Trời mưa xuống
Lấy nước tôi uống
Lấy ruộng tôi cấy
Lấy bát cơm đầy
Lấy cá rô to."

3.3.2. Tương Quan trong Quá Trình Phát Sinh

Con người ý thức được chính mình, ngay vào lúc hẳn ý thức tha nhân. Nói đúng hơn, ý thức mình và tha nhân chính là ý thức ra được sự tương quan giữa hẳn và tha nhân. Song ý thức tương quan bắt đầu với ý thức về sự sống còn của mình là nhờ vào người khác (hay cơ cấu khác). Ý thức này càng sâu đậm khi người khác rất thân cận, và khi mà người đó dành nhiều thời gian cho mình, và lẽ tất nhiên, khi sự sống còn của mình lệ thuộc vào người đó. Nói một cách hệ thống hơn, tương quan của con người phát sinh (hay được kiến cấu) khi:

- (1) Chúng ta phát hiện nhu cầu, lợi ích, ý thích chung nơi tha nhân. Hay chỉ qua người khác mà chúng ta mới có thể thỏa mãn được nhu cầu, lợi ích hay ý thích hay ham thích.
- (2) Tương quan này biến đổi tùy theo không gian (xa-gần), thời gian (lâu-ngắn), cũng như sự thay đổi (tăng, giảm) của lợi tức, của số lượng người tham dự.
- (3) Tương quan được đánh giá bởi mục đích (đạt được hay không) theo thứ tự của sinh tồn, phát triển và hưởng thụ.
- (4) Tương quan biến dạng nếu những mục đích biến đổi; biến mất nếu những mục đích trên tiêu tan; bị giảm độ nếu mục đích không cần thiết.
- (5) Tương quan gia tăng hoặc giảm bớt, hay phát sinh ra những vấn nạn mới, đều do những điều kiện ngoại tại, hay bởi những tương quan khác: Thí dụ, ta thấy một cách rất rõ ràng trong câu ca dao :

"Có tài lo láo lo kiêu,
Con ngu thì lại lo sao kịp người."

- (6) Tương quan gắn chặt với thể sinh. Một khi thể sinh biến đổi, tương quan cũng biến đổi theo.

3.3.3. Những Vấn Nạn của Tương Quan

Từ những nhận định trên, chúng ta nhận ra những vấn nạn căn bản của con người đều phát sinh từ những vấn nạn của tương quan. Khi tương quan không thể giải quyết những vấn nạn căn bản như sinh tồn, con người hoặc phải từ bỏ thể sinh, hoặc phải tạo ra một thể sinh với những tương quan mới. Một khi thể sinh thay đổi, chúng ta dễ gặp phải khủng hoảng, rối loạn, hay vô hướng. Một khi tương quan xáo trộn, chúng ta cũng sẽ gặp phải những khó khăn tương tự. Một khi bất thành lĩnh có những ý thích mới, ham muốn mới, mà cuộc sống trong tương quan cũ không thể thỏa mãn, chúng ta dễ bị bất mãn. Nói tóm lại, chúng ta khó có thể chối rằng, vấn nạn của con người hôm nay, chính là những vấn nạn trong tương quan;

"Kẻ thù ta đâu có ở người ngoài.
Nó nằm đây nằm ngay ở mỗi ai."
hay từ sự thiếu tương quan, hoặc vì quá tương quan:
"Ở sao cho được lòng người,
Ở hẹp người cười, ở rộng người chê.
Cao chê ngông, thấp chê lùn,
.....
Béo trông béo trực béo tròn,
Gầy chê xương sống, sừng sườn nhô ra."

3.3.4. Phương Pháp của Tương Quan hay Siêu Việt Biện Chứng

Nhận ra được những vấn nạn trên, phương pháp của Việt triết bao gồm ba giai đoạn: giai đoạn thứ nhất truy nguyên vấn nạn; giai đoạn thứ hai đi tìm giải đáp, và giai đoạn thứ ba, phát triển phương pháp, giúp chúng ta tìm ra vấn nạn một cách dễ dàng và chính xác hơn, cũng như giải quyết chúng một cách đầy hiệu quả.

- Trong giai đoạn thứ nhất, chúng ta có thể áp dụng toán số đo lường (1) độ sâu hay nông, (2) độ rộng hay hẹp, (3) quãng cách xa hay gần, (4) tình cảm thân hay nhạt, (5) thời gian lâu hay gần, để phán đoán sự tương giao bình thường, tốt đẹp hay khó khăn. Chúng ta cũng có thể áp dụng toán số để xác định mức độ thân mật hay nghịch thù, bằng cách lượng hóa mục đích (lợi ích, ý thích, ham thích) cũng như ngăn trở. Càng va chạm về vấn nạn sinh tồn, nghịch thù càng khủng khiếp... Càng có một kẻ thù chung, càng dễ thành bạn.

- Trong giai đoạn thứ hai, chúng ta phải đi tìm giải đáp. Một giải đáp tốt đẹp là giải đáp trung và dung, như dĩ hòa vi quý. Song trên nguyên tắc, ngay cả những giải đáp như vậy cũng có thể tính toán theo nguyên tắc quân bình (trung), và hợp với mọi người (dung). Sự quân bình có thể tính theo lượng, như trong trường hợp của những mối tương giao bình thường; song bắt buộc phải tính theo phẩm trong những tương giao thân mật, gần kề và sâu đậm. Tam cương, ngũ thường là những quy luật được tính theo phẩm, bởi vì tam cương nói lên ba mối tương giao quan trọng nhất, thân mật nhất, và gần kề cũng như trực tiếp liên quan tới sinh tồn, phát triển và hưởng thụ.

- Trong giai đoạn thứ ba, những phương thế của giai đoạn thứ hai phải được tiếp tục trải nghiệm trong những thế sinh mới, khi thế sinh biến đổi, hay khi những ý thích mới xuất hiện. Một khi những phương thế đương áp dụng không còn thích hợp, hay không đạt được những kết quả lý tưởng, thì ta hoặc phải sửa đổi hoặc phải vất bỏ. Thí dụ, ngay cả tam cương ngũ thường cũng cần phải được duyệt lại. Đạo trung quân không còn giá trị bởi vì thế sinh của chúng ta hôm nay không còn quân chủ; mà ngay cả chữ trung cũng không có cùng một nội dung như trong thế sinh cũ nữa.

Sự sửa đổi các phương thế cũ theo nguyên tắc của siêu việt, bao gồm vượt xa, vượt hơn, vượt mãi. Chính sự đòi hỏi phải tiếp tục siêu việt, không ngừng siêu việt theo nguyên lý vượt hơn, đã khiến người Việt có thể tồn tại sau cả ngàn năm bị Tàu đô hộ, gần một trăm năm bị Tây thống trị.

Để tạm kết nơi đây, chúng ta có thể tạm đưa ra một phương pháp của Việt triết mà chúng tôi gọi là siêu việt biện chứng, theo một quá trình như sau:

(1) **Chính đề:** Vấn nạn của con người không phải là con người, song chính là sự tương quan bất hòa. Thế nên,
"Kẻ thù ta, đâu có phải là người!
Giết người đi, thì ta ở với ai."

(2) **Phản đề:** Nguyên nhân của sự bất hòa nằm trong chính con người thiếu tương quan. Mà sự thiếu tương quan do sự xung đột về quyền lợi, ý thích, tài, tình, danh vọng... tức những tư lợi hay công lợi liên quan trực tiếp hay gián tiếp tới sự sống còn, phát triển và hưởng thụ của con người.

(3) **Hợp đề:** Để giải quyết, chúng ta phải khôi phục tương quan, hay mở rộng tương quan. Mà mở rộng tương quan, chính là bản chất của Việt vậy.

Đài Loan, Năm 2000

Thụy Sơn Trần Văn Đoàn

Chương V

Chữ Mệnh Trong Truyện Kiều Quá Trình Biến Hóa Của Việt Nho

1. Luận đề của Truyện Kiều: Định mệnh và Tu tâm hay Siêu việt biện chứng?

1.1. Định Mệnh

Truyện Kiều không phải chỉ là một câu chuyện của một người thiếu nữ tài hoa Thúy Kiều, song là một tích sự (epic), hay nói theo kiểu ngôn ngữ của hậu hiện đại, một tích truyện (narrative) về định mệnh của con người. Thế nên, chúng ta không lấy làm lạ khi Nguyễn Du chọn Đoạn Trường của Thanh Tâm Tài Nhân, soạn lại với tựa đề Đoạn Trường Tân Thanh. Sở đoạn trường ghi chép và quy định số phận con người. Sở đoạn trường không phải chỉ là một biểu tượng, và tích truyện của nàng Kiều không phải là dụ ngôn. Theo Nguyễn Du, tích truyện của Thúy Kiều là một sự lặp lại của chính định mệnh. Đó chính là một quy định, một quy định thật sự, từng ghi chép minh bạch trong một cái sổ gọi là đoạn trường bởi ông Trời, mà con người chúng ta, dù tài hoa tới đâu cũng không thể thay đổi. Thúy Kiều chỉ lập lại Đạm Tiên, giống hệt như Đạm Tiên chỉ là một tích sự tiêu biểu cho tất cả mọi số mệnh của những kỳ nữ tương tự. Nói theo ngôn ngữ của triết gia Friedrich Nietzsche, định mệnh con người lập đi lập lại trong vòng luân hồi vĩnh cửu (ewige Wiederkehr des Gleichen).

1.2. Bi Kịch của Thân Phận Con Người

Thế nên, trong tích truyện, tính chất bi đát (tragic) cũng như phi lý (absurd) của con người được Nguyễn Du diễn đạt trong sự mâu thuẫn, hay trong biện chứng đối lập giữa tài và mệnh: "Chữ Tài chữ Mệnh khéo là ghét nhau,"

hay:

"Chữ Tài liền với chữ Tai một vần."

Ý chí con người, ước vọng tự nhiên của chúng sinh như tình ái (Kim Trọng, Thúc Sinh), cũng như tài hoa (Thúy Kiều), và quyền lực (Từ Hải) vẫn không thể thắng định mệnh: mưu sự tại nhân song thành sự tại thiên. Sự bất lực của con người được diễn đạt bởi niềm tin vào định mệnh là một sự bi đát vượt khỏi những bi thương thường nhật. Tính chất bất tự do của thân phận làm người là một bi đát vượt xa cái bi thảm "thường tình" của con người như: sinh, lão, bệnh, tử, tức cái nghiệp mà đức Thích-Ca khám phá trước khi giác ngộ đạo. Thật vậy cái nghiệp mà cụ Nguyễn diễn tả là một định mệnh bi đát, vượt khỏi luật nhân quả thường tình của ác giả ác báo, tức định luật mà Phật giáo xác tín như trồng dưa đọt dưa, trồng đậu đọt đậu. Do đó, đối với cụ, sự việc chấp nhận định mệnh giống như hành động chấp nhận một điều phi lý mà con người không thể hiểu. Sự chấp nhận định mệnh không theo luận lý của nhân quả, song theo cái đạo của mệnh, tức phi lý. Chính vì sự phi lý của mệnh mà Nguyễn Du, giống như Nietzsche, biểu tả tâm tư của ông một cách vừa phẫn uất vừa nhẫn nhục (ressentiment) qua miệng Kiều:

"Đã mang lấy nghiệp vào thân,"

hoặc:

"Làm thân trâu ngựa đên nghì trúc mai."

Nhưng khác với ông tổ hiện sinh vô thần, cụ Nguyễn Du không gào thét đòi giết Thượng Đế, cụ cũng không giống Cao Bá Quát mạt sát kiếp người:

"Ba hồi trống giục đù cha kiếp

Một lát gươm roi đéo mẹ đời."

Cụ nhẫn nhục an phận theo mệnh:

"Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa."

Chính vì vậy, nàng Kiều của Nguyễn Du đã khám phá ra bí mật của cái mệnh, đó chính là thân phận làm người, đó chính là định mệnh. Định mệnh này vượt khỏi cái nghiệp (Karma) của Phật giáo. Nói cách khác, đó chính là một cái nghiệp mà con người có thể thắng vượt. Cái nghiệp mà cụ Nguyễn nói đến chính là định mệnh: "Đã mang lấy nghiệp vào thân," tức chính hữu thể tự thân của mình.

1.3. Đồng Tính và Dị Tính trong Định Mệnh và Mệnh

Thoạt nhìn, Nguyễn Du mô tả truyện nàng Kiều như là một tích truyện, lặp lại định mệnh của Đạm Tiên. Mà ngay cả Đạm Tiên, theo cụ, cũng chỉ là một câu chuyện mẫu mực (proto-type) cho những tích truyện tương tự về định mệnh:

"Vâng trình hỏi chữ xem tường,

Mà xem trong sổ đoạn trường có tên.

Âu đành quả kiếp nhân duyên,

Cũng người một hội, một thuyền đâu xa!"

Nhưng nếu Kiều chỉ là một sự lặp lại của Đạm Tiên, cũng giống như Đạm Tiên chỉ là một sự lặp lại của những kiều nữ tài hoa khác như Tây Thi, Điêu Thuyền, Trần Nguyên Nguyên vân vân, thì nàng Kiều trong Nguyễn Du đâu có khác chi những quốc sắc giai nhân khác. Thực ra, Đạm Tiên không phải Thúy Kiều, cũng như Tây Thi không phải là Điêu Thuyền. Tương tự, Phạm Lãi không giống Từ Hải, mà Từ Hải cũng chẳng giống chi Hạng Võ. Cái chết anh hùng của một Trần Bình Trọng càng khác xa cái chết ngu xuẩn của Từ Hải, một người hữu đồng song đại gái, thiếu tri, thiếu nhân và vô mưu. Một cái chết anh hùng song hữu đồng vô mưu của Hạng Võ cũng khác hẳn với cái chết khôn ngoan nhưng lãng nhạ của Phạm Lãi mà sự

khôn ngoan của Phạm Lãi càng không bì được với những cái chết anh hùng của Socrates hay của Đức Ki-Tô.

Nếu Kiều không chỉ là một sự lập lại chính định mệnh của mình, vậy thì Kiều chỉ là một sự tái hiện dưới những hình thức khác nhau, tức theo luật luân hồi (Karma) mà cụ Nguyễn dùng danh từ Phật học gọi là cái nghiệp. Hoặc suy tư theo Arthur Schopenhauer, triết gia đại biểu của thuyết bi quan, thì tất cả những tích truyện của Kiều hay Đạm Tiên, thực ra chỉ là những biểu tượng (Vorstellungen) của chính cái mệnh mà thôi.

Song nhận định như vậy tức là đã chối bỏ tính cá biệt của nàng Kiều. Thực ra, định mệnh mà cụ Nguyễn Du muốn nói, không chỉ là một biểu hiện, hay cái nghiệp, của những người như Kiều hay Đạm Tiên. Cái mệnh mà Tố Như tiên sinh muốn diễn đạt chính là định mệnh, hay thân phận làm người. Thế nên, "đã mang lấy nghiệp vào thân" đồng nghĩa với "đã là con người, và như là con người." Song, nói theo Martin Heidegger, "con người" chỉ nói nên đồng tính (Gemeinsamkeit) và nguyên tính (Ursprünglichkeit) của một giống, một loại, chứ không thể xác quyết sự đồng nhất (unity), nhất là một sự đồng nhất theo lượng tính của chúng ta. Nói cách khác, chúng ta cũng có một mệnh tức thân phận con người (đồng tính), song mệnh của chúng ta không đồng nhất (tài nữ Thúy Kiều không phải là kỳ nữ Đạm Tiên.)

Nhận định như vậy, cái hữu thể của Kiều là một hữu thể tách biệt (distinct), và cá biệt (particular) không hoàn toàn lập lại cái định mệnh của Đạm Tiên. Cái hữu thể có thể nói lên đồng tính, song phản đối đồng nhất, được cụ Nguyễn diễn đạt như định mệnh qua lời Đạm Tiên nói với Kiều:

"Chị sao phận mỏng đức dày,
Kiếp xưa đã vậy lòng này để ai."

Đây là một nhận quan về định mệnh hoàn toàn khác với lối nhìn thường tình của nàng Kiều khi chưa tự giác:

"Ma đưa lối, quỷ đưa đường,
Lại tìm những chốn đoạn trường mà đi.
Hết nạn nọ đến nạn kia,
Thanh lâu hai lượt, thanh y hai lần."

Thực ra, định mệnh Kiều, tuy nằm trong số đoạn trường, vẫn không phải là định mệnh của Đạm Tiên như cô Kiều ngây thơ từng hiểu lầm: "Cùng người một hội một thuyền đầu xa." Định mệnh của Kiều nằm ngay trong tay nàng, tức nằm ngay trong chữ tâm của nàng, tức nằm ngay trong hữu thể tự thức của nàng. Một khi nàng khám phá ra rằng "chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài," và một khi nàng thực hiện chữ tâm đó: "Một niềm vì nước vì dân," hay "bán mình là hiếu, cứu người là nhân," thì chắc chắn là "tâm thành đã thấu đến trời," và "đoạn trường số rút tên ra" ngay. Đó chính là sự tự cứu rỗi qua quá trình biện chứng của lịch sử Kim Vân Kiều.

1.4. Dị Biệt và Quy Nguyên hay từ Cá Mệnh tới Định Mệnh

Nếu Thúy Kiều không giống Đạm Tiên, nếu Đạm Tiên cũng chỉ là một người tài nữ không giống như những tài hoa khác, vậy thì khi nhận định Đạm Tiên như là một "kiểu mẫu" của định mệnh, cụ Nguyễn hình như có phần mâu thuẫn. Thoạt nhìn, chúng ta có cảm tưởng như thế. Song khi đi sâu vào tâm tư của cụ, chúng ta khám phá ra một trụ điểm giải thích sự tương quan, nhưng không mâu thuẫn, giữa đồng tính và cá biệt tính. Điểm này được Heidegger gọi là nguồn, hay theo Nietzsche, đó là quy nguyên tính. Chính quy nguyên tính này nói lên thực tính (authenticity) của hữu thể, đồng lúc cũng làm cho hữu thể phát hiện qua cá biệt tính. Chính vì vậy mà hiện thể (hiện nghiệp) không đồng nhất với tiền nghiệp, và hậu nghiệp.

Khác với thánh Augustin, người từng nhận định quy nguyên tính tiềm ẩn trong chính Thượng

Đề, quy nguyên tính mà cụ Nguyễn nhấn mạnh chính là "thân phận con người", hay chính là định mệnh. Đó chính là "Heimat" hay "Quê Hương", "Ursprung" hay "Uyên Nguyên", tức cội nguồn của hữu thể, nói theo danh từ của Heidegger. Vậy thì, định mệnh không phải là thiên mệnh, nhưng chính là thân phận con người. Mà thân phận con người là thân phận của con người luôn hướng về toàn thể tính (Totality), hay khát vọng toàn thể tính, giống như thánh Augustin từng diễn đạt "donec requiescat in te" (cho tới khi tâm con yên nghỉ nơi Chúa). Cùng lúc ta cũng nhận ra chính sự thiếu sót của con người. Nói cách khác, cái mệnh của con người chính là sự việc con người đương hướng về toàn thể tính, đương nỗ lực để đạt tới toàn thể tính mà cụ Nguyễn gọi là chữ tâm, tức tam tài, tức toàn thể.

Sự nỗ lực này chỉ có thể thực hiện được nhờ vào chính động lực hoàn thành toàn thể tính, đó là tất cả những tài năng của con người. Khi kết luận Truyện Kiều với câu:

"Thiên căn ở tại lòng ta,

Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài."

Cụ Nguyễn muốn diễn đạt ra thiết yếu tính của toàn thể tính. Chỉ có con người toàn diện, - một tĩn từ mà triết gia người Pháp, ông Jacques Maritain dùng để diễn đạt con người lý tưởng -, mới có thể tự định đoạt được chính lịch sử tính, tức định mệnh của mình. Vậy thì chữ tâm (tức con người) chỉ có thể hiện thực qua chính sự xuất hiện của toàn thể tính trong lịch sử tính của mình, tức Tam tài. Hoặc nói theo ngôn ngữ của Heidegger, cái hữu thể chỉ có thể xuất hiện qua chính lịch sử tính (Geschichtlichkeit) của chính mình, tức sự diễn biến của hiện thể (Seiendes). Sự diễn biến này là tất cả quá trình của lịch sử, tức thân phận, tức nghiệp của con người. Mỗi thân phận hay mỗi cái tài chỉ là một hiện thể (Dasein), mà hiện thể này chỉ có thể tiến về toàn thể tính nếu nó nằm trong chính uyên nguyên của hữu thể. Chính vì vậy, câu truyện của nàng Kiều, theo triết học của Heidegger, chỉ là một hành động tự khai mở (altheia), tức chân tính (Wahrheit), của hữu thể mà thôi.

1.5. Quy Nguyên Tính hay Thân Phận Con Người

Sự thất bại của Nguyễn Du, được phản ánh qua sự thất bại của nàng Kiều, tức là chỉ nhận ra được một phần của toàn thể tính. Nói cách khác, cụ Nguyễn chỉ nhận ra rằng, hiện sinh bị lệ thuộc vào thời gian và không gian (Dasein), và chính vì vậy mà không phát hiện ra toàn thể tính tức quy nguyên tính như cụ muốn trong phần kết luận.

Quy nguyên tính nói lên chân tính của con người, tức hữu thể tự thân. Hữu thể tự thân, có thể được diễn đạt như là con người tam tài, tức homo sapiens, homo ludens và homo faber mà tôi tạm dịch là trí nhân, hí nhân và công nhân, tức là con người trong toàn thể tính.

Cái toàn thể tính và quy nguyên tính này tuy chưa được cụ Nguyễn xác nhận, song vẫn ẩn hiện trong lối tư duy của cụ. Chính vì vậy, mà chúng ta nhận thấy rất nhiều mâu thuẫn (contradiction) hay thiếu mạch lạc của luận lý (inconsistent) trong Truyện Kiều. Thực tế, ngay cả khi Tô Như tiên sinh đã từng khám phá sự liên quan giữa tâm và tài, và tài trong toàn thể tính: "Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài," cụ vẫn quy chữ tâm về với chữ thiên: "Tâm thành đã thấu đến Trời." Có lẽ vì nhầm lẫn sứ mệnh với sứ mệnh, như chúng tôi sẽ bàn tới trong phần 3, mà Tô Như tiên sinh đã chưa giám đi đến một kết luận theo đúng lối tư duy siêu việt biện chứng của người Việt. Đây cũng là lý do giải thích tại sao cụ vẫn chưa hoàn toàn khám phá ra con người tam tài, tức con người của toàn thể tính.

Chính vì chưa hoàn toàn nhận thức ra toàn thể tính của con người, nên cụ họ Nguyễn đã giải thích chữ tài theo một phiên diện của con người du hí hay hí nhân. Đúng như thế, trong mạch văn của Truyện Kiều, cụ Tô Như hiểu chữ tài như là những đặc tính của hí nhân hay homo ludens. Thế nên, chúng ta không lấy làm lạ khi cụ than thở: "Có tài mà cậy chi tài," rồi cụ kết

lượn (quá vội vàng): "Chữ tài liền với chữ tai một vần." Thực vậy, tất cả những nhân vật của Truyện Kiều, từ Kim Trọng tới Mã Giám Sinh, từ Sở Khanh tới Thúc Sinh, từ Từ Hải tới Hồ Tôn Hiến, chỉ là những con người du hí hoặc "khách làng chơi," tức những con người chỉ nhận ra hiện thể của cảm tính (của nhục dục, của cảm quan) mà chưa khám phá ra toàn thể tính, tức tam tài.

Chúng ta phải đặt hết hy vọng vào nàng Kiều, một kỳ nữ mà "sắc đành đòi một, tài đành họa hai," mà "thông minh vốn sẵn tính trời," mà "hiếu trọng tình thâm," và "cứu người là nhân;" một người có lòng ái quốc cao độ với "một niềm vì nước vì dân," và một người mà cụ Trần Trọng Kim hết lòng ca ngợi: "Huống chi xem Truyện Kiều, ta lại có lòng kính trọng một người đàn bà yếu đuối biết lấy cái tâm trinh bạch tự mãn mà chống chọi với bao nhiêu những sự độc ác đơ bản nó cứ cố làm cho mình chìm đắm đi." Thực vậy, Kiều đem lại hy vọng khi nàng phát hiện chữ tâm, hoàn thành chữ tâm. Đó là sự việc Kiều nhận ra con người toàn thể Tam tài, trí nhân, hí nhân và công nhân.

Song hy vọng của chúng ta chưa hoàn toàn được thỏa mãn. Bởi vì, ngay khi đã "giác ngộ," Kiều vẫn chưa nhận ra quy nguyên tính tiềm ẩn trong chính toàn thể tính của mình. Cô nàng tuy nhận ra rằng "thiên căn ở tại lòng ta" và rằng "chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài," song rồi tác giả của cô lại vẫn ngựa quen đường cũ trở về với con người hí nhân, khi kết luận:

"Lời quê chấp nhật đông dài,

Mua vui cũng được một vài trống canh."

Một kết luận như thế chứng tỏ rằng cụ Nguyễn Du vẫn chưa nhận ra toàn thể tính của hữu thể. Hoặc là nàng Kiều của cụ cũng như cụ, hoặc là chính cụ phản bội nàng Kiều thân yêu của cụ. Kết luận như vậy xác định con người du hí vẫn là con người chính đại diện cho hữu thể.

Song hí nhân chỉ là một tài trong tam tài, một hiện thể (Dasein) của hữu thể toàn diện mà thôi. Cái bi hài kịch của nàng Kiều, nhất là trong phần đầu của tích truyện, được thấy trong sự bất tri hay vô thức về toàn thể tính, tức tam tài, tức chữ tâm của mình. Trong giai đoạn này, nàng bị quáng mắt bởi tài sắc và tài hoa của mình, và chính vì vậy mà quên đi tài trí, tài năng và tài đức.

Chính sự "thọt chân" mà con người của Kiều phải què quặt chấp chững với định mệnh, đi một chân, cái chân của kỳ nữ hí nhân: "phong lưu rất mực hồng quần." Chính vì nàng Kiều đồng nghĩa hí nhân với con người toàn thể, định mệnh với thiên mệnh, mà cô đã đánh mất cái hữu thể tự tại của mình. Nói theo Heidegger, một khi chúng ta đồng nghĩa hiện thể với hữu thể, thì chúng ta cũng đương làm lẫn lịch sử của con người, coi lịch sử như là một thư tịch, văn khố, hay những ghi chép của quá khứ. Khi đó chúng ta vẫn chưa phát hiện tính chất sống động của văn bản (Text); chúng ta vẫn chưa thấu triệt được lịch sử tính, tức sứ mệnh (Geschichtlichkeit als Geschik, historicity as destiny).

1.6. Thiên Mệnh, Định Mệnh hay Nhân Mệnh

"Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa."

Cái chết lẫm nhách của Từ Hải, sự đau khổ ngu dại của Thúc Sinh, sự thống khổ của Kim Trọng, và ngay cả cái bi thảm của gia đình họ Vương, tất cả đều là những bi hài kịch của những con người hí nhân - những người từng: "chơi cho liễu chán, hoa chê, cho lẫn lóc đá, cho mê mẩn đời;" những người thiếu tự chủ, bị chính những hí nhân khác (Tú bà, Sở Khanh, Mã Giám Sinh) tạo ra. Thế nên, khi họ cho rằng, nếu không có Tú bà, nếu không có Mã Giám Sinh, nếu không có Sở Khanh, nếu không có giới quan lại tham nhũng, nếu không có mục Bạc, v.v., thì chắc sẽ không thể xảy ra thảm kịch của Kim Vân Kiều, thì đó chỉ là một ảo tưởng ngây ngô mà thôi. Bởi vì, nếu không có hạng người "một dẫy vô lại," thì cũng có bọn "đầu

trâu mặt ngựa;" bởi vì không có Tú bà thì có Mụ bạc, mà tất cả chỉ là:

"Nào ngờ cũng tổ bọm gia,

Bạc bà học với Tú bà đồng môn."

Vậy nên nói cho cùng, thiên mệnh cũng chính là nhân mệnh, bởi vì chính con người tạo lên những định mệnh như thế. Cho rằng nếu có thiên mệnh, một điều mà nền triết học đông phương tin tưởng, thì ngay thiên mệnh cũng chưa phải là định mệnh. Cái định mệnh mà chúng ta nhầm lẫn cho là thiên mệnh:

"Thương thay, cũng một kiếp người,

Hại thay, mang lấy sắc tài làm chi!"

thực sự chỉ là nhân mệnh, mà chúng ta thiếu tự thức, mà chúng ta không thể tự chủ mà thôi.

Chỉ có con người, chứ không phải lão thiên, mới hành hạ con người như lang như sói (homo homini lupus). Hoạn Thư hành hạ nàng Kiều cũng không khác gì chính nàng Kiều báo thù bọn Ưng, Khuyển, Tú bà, Mã Giám Sinh:

"Máu rơi thịt nát tan tành

Ai ai trông thấy hồn kinh phách rời."

Xem như thế thì định mệnh con người chính là thảm kịch của con người (tragedia humana).

Đó là một thảm kịch phát sinh do con người, và từ chính con người. Đó là một bi kịch đầu thai trong ý trí về quyền lực (Wille zur Macht) như Nietzsche xác quyết. Đó cũng là sự bất lực không thể thỏa mãn sự đòi hỏi vô biên của cảm tính. Và đó cũng là bi hài kịch về sự việc con người tìm cách không trị con người, về sự kiện con người chối bỏ cái nghiệp, rồi đổ tội cho Trời. Nói tóm lại, cái nhân mệnh này bi đát, thảm thương hơn thiên mệnh nhiều. Con giầy giụa của Nguyễn Du, diễn tả trong sự giầy chết của nàng Kiều, giống hệt như những khắc khoải, vật lộn với nhân mệnh của những triết gia José Y Ortega, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, vân vân. Niềm khắc khoải của con người không thể được giải quyết thỏa đáng bằng ngay cả sự chết. Sông Tiền Đường không phải là giải đáp tối hậu cho bi kịch của cuộc đời, mà thực ra chỉ là sự dọn đường để đạt tới một con người toàn vẹn, tức nhân tài chứ không phải tài nhân theo đúng nghĩa của nó.

1.7. Quy Nguyên Tính và Việt Tính

Chính vì vậy mà trọng tâm của Truyện Kiều phải là câu hỏi: "Làm thế nào ta có thể thắng vượt định mệnh?" chứ không phải là câu hỏi "Tại sao ta phải thoát ly khỏi định mệnh?" Đây là câu hỏi mà Nguyễn Du, và nhất là những con người thường tình như chúng ta, từ Từ Hải tới Mã Giám Sinh, từ Kim Trọng tới vãi Giác Duyên, đều đeo đuổi. Đây cũng là câu hỏi của Việt triết, một câu hỏi khác với câu hỏi: "Tại sao ta phải thoát ly định mệnh?" của Phật giáo và Đạo giáo.

Những câu hỏi tương tự, mà Nietzsche cũng như của Heidegger từng lập đi lập lại một cách "chán chường", không chỉ phê bình tất cả lịch sử suy tư của tây phương đương tìm cách thoát ly định mệnh, tức hữu thể uyên nguyên mà còn xác nhận định mệnh con người như chính là lịch sử tính của hữu thể. Họ nhận định rằng, ngay cả niết bàn (Nirvana) cũng không thể giải thoát con người khỏi định mệnh. Lý do như Nietzsche từng hỏi, tại sao chúng ta phải thoát khỏi định mệnh. Và cả hai triết gia (Heidegger và Nietzsche) cùng đi đến một kết luận bi đát là, tất cả những cố gắng của lịch sử triết học tìm cách thoát khỏi, vượt khỏi định mệnh, đều chỉ đưa chúng ta đến một định mệnh khác, bi thảm hơn. Đó chính là hư vô.

Thoạt nhìn, hình như Nguyễn Du tiên sinh tin như thế, nghĩ như thế và bất cô Kiều mỹ lệ của mình cũng phải chịu đựng như thế. Nhưng, cho đến đoạn kết, cụ Nguyễn bỗng nhiên phát hiện cái đạo tu tâm, song tu tâm không hoàn toàn theo nghĩa của nhà Nho, ít nhất của Hán nho. Không hoàn toàn theo Lục Tượng Sơn và nhất là Vương Dương Minh, Nguyễn Du coi tâm không chỉ là cái lý, mà còn là nhân quả; không phải chỉ là tính, mà còn là cội nguồn của tính;

không chỉ là đạo tâm mà còn bao gồm cả nhân tâm. Nói cách khác, chữ mệnh hay cái lý của vũ trụ, cũng như cái lý của con người nằm ngay trong chữ tâm. Hiểu theo nghĩa này, tu tâm không có nghĩa là sửa tâm, nhưng khám phá ra cái lý của đạo nằm ngay trong tâm của con người.

Chính vì thế, ta thấy Nguyễn Du không yếm thế. Khi mà nàng Kiều gieo mình xuống lòng sông Tiền Đường; khi mà Kiều chấp nhận tự tử như là định mệnh, Kiều đã chưa thấm nhuần cái đạo lý của tu tâm. Thực sự, Kiều chỉ trốn tránh định mệnh, tức từ chối chính thân phận con người mà thôi. Một lối giải quyết vấn nạn như vậy hoàn toàn theo luận lý của chủ thuyết hư vô. Nói theo Heidegger, cụ Nguyễn, khi nhận ra được chữ tâm, cùng lúc đã tìm ra một lối giải thoát vượt khỏi chủ nghĩa hư vô (nihilism), khỏi cái phi lý (absurd) mà Albert Camus từng chịu thua một cách chua xót. Truyện Kiều không chấm dứt nơi đây. Nếu trốn tránh định mệnh tức là làm theo định mệnh, như Kiều ngây thơ hiểu, thì cũng chỉ là tao mệnh theo Nho giáo mà thôi. Thế nên, Truyện Kiều không chỉ diễn đạt sự bi đát của định mệnh hoặc thụ động chấp nhận định mệnh. Tuy không trách trời mạt đất, song Nguyễn Du cũng không hoàn toàn vâng theo định mệnh: "xưa nay nhân định thắng thiên cũng nhiều". Chính vì vậy, cái bi đát mà Nguyễn Du mô tả, không phải là cái bi đát có tính cách thảm kịch của Sisyphus, hay Oedipus. Cái bi đát của Kiều gần giống bi trường kịch của Odysseus, người anh hùng Hy Lạp đã vượt khỏi định mệnh (moira) để làm chủ định mệnh. Cái bi kịch của đoạn trường - biến thành hy kịch của Đoạn Trường Tân Thanh. Nói cách khác, Kiều của Nguyễn Du, giống như Faust của Johann Wolfgang Goethe, đã tổng hợp được hai đặc tính bi hùng mà đại nhạc sĩ Richard Wagner phải hi hục suốt cả đời mới có thể biến đổi Hoàng Hôn của Thần Minh (Götterdämmerung) thành Parsifal, cũng như siêu thoát mà Nietzsche gọi là Ý lực (Wille zur Macht). Thoạt nhìn, kiệt tác Đoạn Trường Tân Thanh của cụ Nguyễn gần giống như An Hồn Khúc Đức Văn (ein Deutsches Requiem) của thiên tài Johannes Brahms. Trong tác phẩm bất hủ này, nhà nhạc sỹ tài hoa, thay vì cầu nguyện cho người qua đời, lại đi yên ủi người còn đang sống để họ chấp nhận định mệnh con người, một định mệnh của cây lá chầm chậm úa vàng và rơi xuống "trở về đất bụi" vào cuối thu. Song nếu đi sâu thêm, ta thấy khác với An Hồn Khúc, kiệt tác Truyện Kiều của cụ Nguyễn đưa ra một định đề, số mệnh con người không giống như cây lá mùa thu, và nàng Kiều không giống như "bông hoa hồng sống cuộc sống của đóa hoa hồng" (la rose qui vit la vie d'une rose). Truyện Kiều diễn tả một mầm sống mới, một cuộc phục sinh, một sự viên mãn. Nói tóm lại, Truyện Kiều đưa ra một định đề: siêu-việt biện-chứng từ định mệnh tới nhân mệnh.

Thế nên, Truyện Kiều cũng là một luận đề (essay) đưa ra một phương thế, hay một lý thuyết có tính chất thực hành, để giải quyết sự mâu thuẫn cũng như tính chất phi lý của định mệnh. Thay vì chấp nhận, thay vì chối bỏ, Nguyễn Du thăng hoá, hoặc nói theo danh từ của Việt triết, siêu việt định mệnh bằng cách tu tâm, bằng sự thực hành đạo nhân. Kiều bán mình chuộc cha, chịu đựng nỗi khổ cực, trung thành với Kim Trọng, thành tâm với những người yêu nàng (Thúc Sinh, Từ Hải, Giác Duyên), nhân hậu ngay cả với người từng làm hại mình (Hoạn Thư), và nhất là thông cảm với những người đồng vận mạng, làm trời cảm động: "tâm thành đã thấu đến trời".

Từ một khía cạnh khác, Thúy Kiều tìm ra giải thoát khi mà nàng nhận ra toàn thể tính của con người của nàng; khi nàng nhận ra nguyên tính của nàng; khi nàng nhận tính chất siêu việt chứ không đối nghịch giữa cảm tính và lý tính, giữa đạo đức và thân phận con người:

"Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài."

Trong bản văn này, chúng tôi khai thác quan niệm về định mệnh của Nguyễn Du, mục đích không phải chỉ để hiểu tư tưởng của cụ, mà để tìm hiểu lối suy tư tổng hợp của người Việt. Lối suy tư tổng hợp này, hay lối suy tư siêu-việt biện-chứng này rất rõ ràng trong tư tưởng Nguyễn Du qua ba giai đoạn:

a) Giai đoạn thứ nhất chấp nhận thiên mệnh như nguồn gốc cũng như lịch sử tính của con

người. Đây là thời kỳ mà Nguyễn Du còn bị ảnh hưởng của Tống nho cũng như ảnh hưởng của Phật giáo.

b) Giai đoạn thứ hai, cụ Nguyễn phát hiện thiên mệnh như là một định mệnh. Đây là một giai đoạn chuyển hoá từ Tống nho tới Minh nho, từ ngoại tại trở lại nội tại. Giai đoạn này Nguyễn Du tiên sinh chịu ảnh hưởng của "nội thánh ngoại vương", một tư tưởng của nhóm tân nho, muốn biến thiên đạo thành cái lý tự nhiên của trời và đất.

c) Giai đoạn thứ ba, tức là giai đoạn cụ tự ý thức được định mệnh như là nhân mệnh, tức khám phá ra chính lịch sử tính của mình. Sự khám phá ra con người tam tài, tức con người toàn diện, tức con người như là một trụ điểm giữa trời và đất và giữa con người với nhau. Giai đoạn này đánh dấu bằng sự phát hiện chữ tâm như là động tính của lịch sử. Những giai đoạn phát triển của tư tưởng nhân bản, hay nói đúng hơn, của sự quy nguyên từ Tống nho qua Minh nho trở lại Việt nho, được chúng tôi tạm gọi là siêu-việt biện-chứng.

2. Mệnh, Định Mệnh và Sử Mệnh

Sau khi đã lược qua những luận đề chính trong Truyện Kiều, trong đoạn này, chúng tôi khai quát tiến trình biến đổi tư tưởng của cụ Nguyễn, một tiến trình mà chúng tôi nhận định như là một cá biệt của tư tưởng Việt. Cái tiến trình này mang đặc tính của siêu-việt biện-chứng, bắt đầu với quan niệm mệnh trong Phật giáo và Nho giáo trong thời Tống, thông qua lối nhìn về mệnh của Nho giáo vào thời Minh và tổng hợp trong lối tư duy của Việt triết về định mệnh.

2.1. Mệnh trong quá trình lịch sử

Trong Truyện Kiều, chữ mệnh giữ một chức vụ then chốt. Tuy không được lập đi lập lại nhiều lần, và thường được dùng chung với chữ định mệnh, chúng ta vẫn thấy chữ mệnh ẩn hiện trong mỗi chương của Truyện Kiều. Nói một cách khác, chữ mệnh có thể nói là trọng tâm của Truyện Kiều, bởi vì tất cả cốt truyện, luận lý của câu truyện và ngay cả những diễn tả của các tiểu tiết, vẫn quy về luận đề chính, đó là định mệnh.

Tiến trình biến đổi của Nguyễn Du bắt đầu với một quan niệm về mệnh hoàn toàn rút ra từ Nho giáo đời Tống. Nói đúng hơn, Nguyễn tiên sinh bắt đầu với quan niệm về mệnh thấy trong Tống nho, tức thời đại mà một tổng hợp đầu tiên giữa Phật giáo, Nho giáo và Đạo giáo bắt đầu thành hình. Tuy nói là tổng hợp, nhưng trên thực tế, vì bị ảnh hưởng của chính trị, tư tưởng về mệnh của Phật giáo vẫn chiếm một địa vị ưu tiên.

2.1.1. Mệnh trước Tống Nho

Thuyết lý về mệnh phát xuất từ một nền triết học về sự tương quan giữa con người và trời đất. Trước thời Tống, nhất là theo thuyết của Mạnh Tử, con người là một trong tứ đại, coi con người ngang hàng với trời và đất. Theo Mạnh Tử, chính con người, nhờ vào tu tâm mà đạt tới trí thức phân biệt thiện ác; nhờ biết thương người, hiểu phải trái, biết tự nhượng mà nhận ra nhân, lễ, nghĩa, trí. Và chỉ khi nào hiểu được nhân đạo, thì lúc đó con người mới xác định được chính cái mệnh của mình. Tuy có những đoạn ông nói đến mạng theo nghĩa "định mệnh" (mặc chi tri nhi chi giả, mạng dã, tức việc vì không muốn mà tội tức là mạng vậy), song nói cách chung, Mạnh Tử vẫn cho rằng "mạng không phải là mặc cho việc nó xảy ra sao thì xảy". Tương tự lý thuyết của Đạo Lão cũng nhận định con người như "vực trung hữu tứ đại, nhi vương cư kỳ nhất yên. Nhân pháp địa, địa pháp thiên, thiên pháp Đạo, Đạo pháp tự nhiên". Hiểu như vậy, chữ mệnh trong Khổng giáo trước thời Tống chỉ biểu tả cái đạo lý của con người, làm cho con người thành người. Khi đức Khổng Tử xác định về "thiên mệnh" sau "nhi lập", và "nhi bất hoặc", ngài muốn nói lên rằng cái mệnh không phải tự trên hay từ ngoài, song từ "tự lập", "nhi bất hoặc", tức "chí ư học". Mà chí ư học tức là tu tâm vậy. Rõ rệt nhất là Mặc Tử. Họ Mặc chủ trương phi mệnh và đã đảo thuyết định mệnh. Ông nhận định, họa phúc của

con người là kết quả của chính hành vi, chứ không do số mệnh: "Lấy đó mà xét thì sự yên nguy, trí loạn, chỉ quan hệ ở việc làm chính sự của các người trên đó thôi, sao lại gọi là có định mạng được?"

2.1.2. Mệnh thời Tống Nho và sau thời Tống Nho

Sau Mặc Tử, chữ mệnh được hiểu theo một nghĩa khác biệt hơn. Tuân Tử giải thích mệnh theo "thiên mệnh" (tri mạng giả, bất oán thiên), mà thiên mệnh là điều mà con người không thể biết (tiết ngộ chi vị mạng), không thể hiểu. Song Tuân Tử tuy giải thích mệnh theo nghĩa như vậy, ông vẫn còn giảng co giống như cụ Nguyễn Du qua lời an ủi: "Đôi khi nhân định thắng thiên cũng nhiều". Thế nên Tuân Tử theo thuyết bất cần, không cần lưu tâm tới thiên mệnh.

Dù sao đi nữa, Tuân Tử đã mở cửa cho những lối hiểu mới, càng ngày càng xa cách ý nghĩa nguyên thủy của chữ mệnh. Thế nên, đến đời Hán, Vương Sung giải thích mệnh theo nghĩa của định mệnh, mà định mệnh này được định sẵn bởi trời, vượt khỏi sức lực của con người: "Người chí tôn", ở chỗ vinh hiển vị tất là hiển, là nhờ gặp (mạng tốt) vậy; người thấp, chức nhỏ, vị tất là ngu, do không gặp (mạng tốt) vậy. Cho đến đời Tống, Trương Hoành Cừ càng đi xa hơn, phân biệt mạng và ngộ. Mạng hay tùy mạng giải thích cái lẽ tự nhiên thí dụ thiên giả thiên báo, trong khi ngộ hay tạo mạng giải thích sự bất ngộ, tức thiên giả ác báo tức làm điều lành mà gặp dữ. Đi xa hơn là Chu Hi, một danh sĩ đời Tống. Ông cho rằng, sống chết, thọ yếu, phú quý, bần tiện, vân vân, đều do tiền định.

Sau Tống, ta thấy một phong trào hồi cổ trở lại quan niệm mệnh như là lý lẽ tự nhiên của trời đất. Tuy thế, một số nho gia đời Minh như Vương Tâm Trai quả quyết khác rằng, con người có thể tạo ra mạng cho chính mình. Đây là trường hợp của những bậc thánh nhân. Chỉ những người tầm thường mới bị vận mạng chi phối mà thôi. Vương Thuyền Sơn đời Thanh cũng chủ trương tương tự. Ông cho rằng, những bậc anh tuấn có thể tạo mạng cho thiên hạ, tuy không cải được chính mạng của mình. Thí dụ như Khổng Tử, người đã tạo mạng cho thiên hạ, nhưng vẫn không gặp thời.

2.2. Khi Mệnh biến thành Định mệnh

Nếu chúng ta theo dõi tiến trình của cụ Nguyễn, chúng ta thấy chữ mệnh trong Truyện Kiều cũng biến đổi theo một quá trình tương tự. Song khác với những nhà nho đời Tống và Minh, cụ Nguyễn nhìn thấy tính chất biến chung của chữ mệnh: từ mệnh tới thiên mệnh, từ thiên mệnh tới định mệnh, và trở lại nhân mệnh như là chính định mệnh con người.

Trước hết, Tố Như tiên sinh trình bày chữ mệnh như thấy vào thời Tống. Giống như một thiên bi hài kịch, Truyện Kiều mở đầu với luận đề:

"Trăm năm trong cõi người ta,

Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau."

Thoạt nhìn, chúng ta có cảm tưởng Nguyễn Du muốn đưa ra một sự mâu thuẫn, tức cái phi lý và bi đát của định mệnh mà ta không thể giải quyết giống như từng thấy trong tích truyện Oedipus hay trong huyền thoại Sisyphus. Thực vậy, Tố Như tiên sinh than thở:

"Những điều trông thấy mà đau đớn lòng."

Thế nhưng, một luận đề như thế không những quá đơn sơ mà còn phi lý. Một người thông minh xuất chúng như cụ Nguyễn hiểu rất rõ là một luận đề như thế sẽ đưa đến một kết luận hoang đường: Nếu người tài luôn gặp bất hạnh, vậy thì ngược lại, người vô tài sẽ luôn hạnh phúc hay sao?

Luận đề cụ Nguyễn đưa ra không có ngớ ngẩn như thế, bởi vì cụ rất rõ:

"Có tài mà cậy chi tài,

Chữ tài liền với chữ tai một vần."

Nơi đây, Tô Như tiên sinh muốn nói là, chỉ những người cậy tài, cho rằng tài là bản thể của con người, mà quên đi chính hữu thể (Seinsvergessenheit), những người này mới gặp tai nạn; mà tai nạn đây chính là sự mất bản tính của con người, như Tam Hợp sư cô từng nhận định:

"Su rằng: Phúc họa đạo trời,
Cội nguồn cũng ở lòng người mà ra.
Có trời mà cũng tại ta,
Tu là cội phúc, tình là dây oan."

Luận đề của cụ về chính định mệnh như là một lịch sử hiện sinh, nói theo Heidegger, chỉ nhờ vào hành động quy nguyên trở lại chính cội nguồn của định mệnh, tức của hữu thể, con người mới là chính lịch sử của mình. Tương tự, khi nàng Kiều khám phá ra định mệnh, và không trốn tránh định mệnh như lúc bắt đầu nữa, đó cũng chính là lúc Kiều chấp nhận định mệnh như chính lịch sử của mình. Chính lúc đó Kiều phát giác ra là:

"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."

Cái định mệnh, cái "ông trời" mà Kiều hiểu không phải là "thiên mệnh," cũng không phải là cái "tao mệnh," nhưng chỉ là chính hữu thể đương xuất hiện như một hiện thể trong hiện sinh con người:

"Trăm năm trong cõi người ta,"

đó tức là một hiện sinh của con người giữa trời và đất (đầu đội trời chân đạp đất), và cộng tồn nơi chính con người.

Hiểu như thế, những luận điểm mà Nguyễn Du đưa ra trong phần đầu của Truyện Kiều có lẽ không phải là chính luận đề mà Nguyễn Du muốn đưa ra. Nếu cụ Tô Như tin "Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau," thì cụ bắt buộc phải lập lại nhiều lần, bi thảm hơn, tha thiết hơn và tàn nhẫn hơn trong câu kết luận của Truyện Kiều mới đúng:

"Những điều trong thấy mà đau đớn lòng."

Không như thế, và ngược lại, cụ cho là chính lòng thành tâm mới là nguyên lực, và là động lực của lịch sử, tức chính định mệnh con người.

Chính lòng thành tâm, tức định mệnh này là sự tổng hợp của lịch sử, của trời và đất. Như vậy chúng ta có thể nói, mệnh, cho rằng là thiên mệnh cũng chỉ là định mệnh. Như là một định mệnh, đó chính là lịch sử của con người, một lịch sử được con người quyết định, cũng như biến đổi:

"Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài."

2.3. Từ Tổng Nho tới Việt Nho: Tính Chất Biện Chứng của Mệnh

Nói như thế, sự biến đổi của mệnh, tự thiên mệnh tới định mệnh không phải là một biến đổi tự nhiên, song là một biến đổi do và tự chính hữu thể, một hữu thể tự hữu và đạo đức. Cái động lực làm hữu thể tự biến đổi, mà biến đổi một cách biện chứng được Nguyễn Du cho là "tâm." Chữ tâm không phải "chỉ" bằng "ba" chữ tài; chữ tâm là tổng hợp của "ba chữ tài," tức thiên, địa và nhân. Chữ tâm cũng biểu hiện ra con người trong toàn thể tính và quy nguyên tính của mình, bởi vì số ba tượng trưng toàn thể tính, và vũ trụ tính cũng như đa tính của con người. Chính vì vậy mà chúng ta có thể quả quyết rằng, chữ tâm là động lực của biện chứng. Trong lời Đạm Tiên ngỏ với Kiều, cụ Nguyễn đã vạch ra tính chất biến đổi, hay biện chứng này:

"Rằng: Tôi đã có lòng chờ,
Mất công mười mấy năm thừa ở đây.
Chị sao phận mỏng đức dày,
Kiếp xưa đã vậy, lòng này để ai."

Tâm thành đã thấu đến trời:
Bán mình là hiếu, cứu người là nhân.
Một niềm vì nước vì dân,
Âm công cất một, đồng cân đã già.
Đoạn trường sỏ rút tên ra,
Đoạn trường thi phải đưa mà trả nhau."

Nhận ra như vậy, chúng ta thấy cả một quá trình diễn biến có tính chất biện chứng trong tư tưởng của Nguyễn Du: từ tư tưởng Phật giáo lẫn lộn với Khổng giáo trong thời Tống nho, phát triển cho tới Minh nho. Song khác biệt với giới nho gia của Trung Hoa, cụ Nguyễn không chấp nhận những quan niệm một cách thụ động, hoặc gạt bỏ những tư tưởng khác về mệnh, như từng thấy trong những cuộc tranh luận (thí dụ giữa Mạnh Tử và Tuân Tử về bản tính con người). Ngay từ đoạn đầu trong Truyện Kiều, với những quan niệm về mệnh hoàn toàn bị ảnh hưởng của Tống nho (dung hoà Phật, Đạo và Khổng,) tới đoạn cuối với tư tưởng coi mệnh như luận lý (logic), hay nguyên lý (principle) tự nhiên thấy trong Minh nho (đặc biệt của Vương Dương Minh,) chúng ta nhận thấy một sự biến đổi, song không đột ngột hay mâu thuẫn. Thực ra, không phải là biến đổi, song là một tổng hợp có tính cách biện chứng. Tính chất biện chứng này rõ rệt nhất trong câu kết luận: "Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài" như chúng tôi đã từng giải thích trong những phần trên. Một giải đáp như vậy chỉ thấy rõ ràng trong Việt nho.

3. Tạm Kết: Sử Mệnh và Sứ Mệnh

Trong phần tạm kết này, chúng tôi đi thêm một bước nữa giải thích đặc tính tổng hợp biện chứng (mà chúng tôi gọi là siêu-việt biện-chứng) qua hai quan niệm: sử mệnh và sứ mệnh.

3.1. Sử Mệnh

Một khi chúng ta chấp nhận định mệnh như chính là hữu thể tự thân; một khi cái định mệnh không phải từ ngoại tại, song chính từ hữu thể, tức hữu-thể-tại-thể (In-der-Welt-Sein), mà cái tại thể chỉ là một tổng hợp của các tương quan con người, thì định mệnh của con người đã được chính con người trong tương quan tính của mình quyết định. Hiểu như vậy, lịch sử con người chính là định mệnh.

Theo Heidegger, lịch sử (Geschichte) không chỉ là chuyện tích (story), cũng không chỉ là chuyện tích được ghi chép (history) tức lịch sử (theo nghĩa thường dụng). Nếu hiểu Geschichte như là một tích truyện, dù được truyền từ đời này qua đời khác, thì tích truyện đó cũng chỉ giống như những tích truyện khác, thí dụ truyện "Công Chúa Bạch Tuyết và Bảy Chú Lùn" chẳng hạn. Song lịch sử không chỉ là một tích truyện như thế, bởi vì lịch sử tức là chính sử mệnh. Chúng ta có thể nghe những tích truyện tương tự như câu truyện của công chúa Bạch Tuyết, chúng ta cũng có thể đọc những tiểu thuyết kiếm hiệp một cách say mê, song những câu truyện trên không có liên quan đến đời sống chúng ta một chút nào hết. Ngược lại, lịch sử trực tiếp ảnh hưởng đến cuộc sống của con người, trí thức của chúng ta, và càng rõ rệt hơn cả, lịch sử xác định tương lai. Nói cách khác, lịch sử xác định định mệnh của chúng ta. Sự xác định định mệnh này được diễn đạt qua những sinh hoạt của con người, như sửa lỗi lầm, phát triển, tiến bộ và tiến tới toàn thể tính. Triết gia Hegel đã nhận ra điểm này khi nhà triết gia người Phổ này xác định là tất cả lịch sử của con người đang tiến về cái toàn thể tuyệt đối, đó là tinh thần. Nói cách khác, tinh thần chính là là định mệnh của con người vậy. Tương tự, Teilhard de Chardin, một linh mục dòng Giê-su hữu, và một khoa học gia tên tuổi, cũng chủ trương là lịch sử của con người là lịch sử thăng tiến, tiến về điểm viên mãn (điểm Omega), tức chính Thượng Đế, qua một quá trình biện chứng của biệt-tụ-thăng (divergence-convergence-emergence).

Sự kiện, lịch sử không chỉ nói lên quá khứ, mà còn vạch đường cho tương lai, nói lên sự quan hệ không thể tách biệt giữa sử và sử mệnh, hay định mệnh và sử mệnh. Chính vì vậy mà Heidegger cho rằng, chữ Geschichte, khác hẳn với chữ historia, bởi vì Geschichte phát xuất từ chính Geschick, đó chính là định mệnh (fatum) hay sự tổng hợp của sử mệnh với sử mệnh tức moira của con người. Một điểm đáng chú ý là, cái mệnh này không phải là thiên mệnh, mà chính là nhân mệnh, được tạo bởi chính con người.

Điểm mà chúng tôi muốn bàn tới nơi đây là, Truyện Kiều không giống những tích truyện khác, ở điểm (mà chính Nguyễn Du có lẽ chỉ ý thức mà chưa biểu tả ra được) là tích truyện không phải chỉ để "Mua vui cũng được một vài trống canh," mà để phát hiện một tích truyện mới (tân thanh) về chính định mệnh. Theo Baruch de Spinoza, chúng ta cũng có thể nói, Truyện Kiều là một tích truyện đương nhiên hiển hiện, truyền cho chúng ta những tri thức về chính định mệnh (narratio narrans theo luận lý của natura naturans) của chúng ta. Thế nên, câu thơ kết luận của Truyện Kiều:

"Lời quê chấp nhật đông dài,

Mua vui cũng được một vài trống canh."

muốn che đậy một lối nhìn về sử mệnh, một sử mệnh muốn vượt khỏi định mệnh của con người. Câu thơ này tuy không hoàn toàn phản nghịch tất cả quá trình phát triển của tâm mệnh, song ít nhất là đánh lạc hướng khiến chúng ta không dễ nhìn ra siêu việt tính của Truyện Kiều. Câu thơ không chỉ lạc lõng, mà còn có vẻ "ngớ ngẩn". Cụ Nguyễn chắc chắn ý thức được điểm này. Thực ra, cụ chẳng ngớ ngẩn chút nào hết. Như Hegel, cụ Nguyễn muốn vượt tới một đích điểm của viên mãn, một điểm mà lịch sử tự hoàn thành sau cả một lịch trình gian truân: "Duyên xưa đây đặn, phúc sau dồi dào". Song cũng như Hegel - mà trong phần kết luận của Luận Lý của Tinh Thần qua Hiện Tượng (Phänomenologie des Geistes), nhà triết gia Phổ này đã cố ý dấu giếm quan niệm của mình về chính trị và tôn giáo trong những khái niệm trừu tượng và khó hiểu, Nguyễn Du đã phải giấu giếm nền triết lý của siêu việt tính sau bức màn nhung của hí nhân. Làm sao mà một con én có thể tạo lên mùa xuân; làm sao mà họ Nguyễn có thể đi ngược dòng với những nhà nho tiếm nhiệm cái nhìn huyền bí của Tống nho, cái nhìn duy lý của Minh nho và cái sử mệnh "văn dĩ tải đạo" của Thanh nho vào thời cũ?

3.2. Sử Mệnh

Một khi định mệnh được coi như sử mệnh, thì cái thân phận con người không chấm dứt với một cái nghiệp, hiện nghiệp hay tiền nghiệp. Thân phận con người, như tinh thần tuyệt đối của Hegel đương tiến về tương lai, một tương lai luôn khai mở. Nói một cách khác, hữu thể tự khai mở hướng về một tương lai, mà tương lai "chỉ được xác định" bởi tính chất tự hữu và uyên nguyên, chứ không phải bởi một sự vật, một thể giới hay một quan niệm cố định và tuyệt đối (thí dụ như thiên đường, thiên đường vô sản hay thể giới tinh thần.)

Hiểu như vậy, lịch sử con người phải luôn hướng về tương lai. Tương lai chính là một động lực hoàn thành và hướng dẫn định mệnh trong quá trình lịch sử. Những gì sẽ xảy ra (trong tương lai) không phải đã được tiền định bởi một động lực ngoại tại, song đó chính hữu thể tự thân đương hoàn thành trong quá trình. Nói một cách dễ hiểu hơn, sự thành công của chúng ta trong tương lai được xây dựng trên sự cố gắng, nỗ lực của chúng ta ở thời hiện tại.

Trong mạch văn này, chúng ta có thể quả quyết rằng, tương lai không phải là thiên mệnh, song là định mệnh phát sinh từ tất cả quá trình lịch sử của con người. Tương lai cũng không phải là cùng đích của lịch sử con người, song là kết quả của hiện tại. Chính vì vậy, định mệnh không có tính chất "quyết định" (determination), cũng không phản lại tự do tính của chúng ta, càng không phải là một ngoại tại. Định mệnh và chữ "tâm" gặp nhau ở điểm viên mãn của hữu thể, tức điểm Omega của cảnh vực thần linh, mà Teilhard de Chardin từng nói đến trong trong biện chứng thần linh của ông. Tương tự, sự đối nghịch giữa thiên mệnh và nhân mệnh cũng có

thể được giải quyết trong quy nguyên tính, một quy nguyên tính từng được diễn tả bằng quan niệm thiên nhân hợp nhất. Theo đó, định mệnh và thiên mệnh chỉ là một biểu hiện của lịch sử con người trong thiên nhiên. Nói như Trương Tử, và nhất là Thiệu Ung, con người và thiên nhiên không có chi khác biệt (Hoàng Cực Kinh Thế). Nếu có chi khác biệt, đó chỉ là những biểu hiện khác nhau mà thôi. Vậy thì, động lực nào có thể nổi trời và đất, định mệnh và thiên mệnh. Như chúng tôi đã từng bàn tới, đó chính là tính chất siêu-việt biện-chứng, rõ rệt trong triết thuyết Tam tài, trong sự đồng tính giữa tâm và tài. Nói cách khác, siêu việt tính chính là luận lý (logic) của sinh hoạt quy nguyên thấy trong lịch sử của con người. Cụ Nguyễn đã nhìn ra điểm này trong giai đoạn cuối cùng của Truyện Kiều, khi cụ tìm cách siêu việt sự đối nghịch giữa tài và mệnh. Nói cách khác, giống như Nicolas Cusanus, nhà triết gia thời danh thời trung cổ đã từng phát triển luận lý về sự đồng nhất của những đối lập (coincidentia oppositorum), Nguyễn Du đã mượn tượng ra cái luân lý của định mệnh, đó chính là siêu-việt biện-chứng. Siêu việt biện chứng chính là cái luận lý của tất cả quá trình lịch sử của Thúy Kiều vậy.

Theo luận lý này, chúng ta có thể hiểu tại sao Tố Như tiên sinh tự cho mình một sứ mệnh (mission) xác định sứ mệnh. Văn dĩ tải đạo không phải chỉ là một câu nói miệng lưỡi nơi Nguyễn Du. Văn dĩ tải đạo cũng không phải là coi văn như là một công cụ để rao giảng một nền đạo đức, hay một nền ý thức hệ - một điều mà Trần Trọng Kim từng quả quyết, khi ông cho rằng mục đích của Truyện Kiều là để "truyền rộng một cái lý thuyết triết học" (tức Phật giáo.) Thực ra, Nguyễn Du coi văn dĩ tải đạo như là một phương tiện hoàn tất sứ mệnh, cái sứ mệnh tổng hợp thiên mệnh với nhân mệnh trong một chữ mệnh. Mà phương thể tổng hợp này là chính sự tu tâm; mà tu tâm tức là trở lại nguyên tính của con người chân thật (humanitas). Nói cách khác, văn dĩ tải đạo là một sứ mệnh đi hoàn thành sứ mệnh mà Nguyễn Du muốn áp dụng để đánh thức con người tha hóa, giúp họ trở lại nguyên tính và toàn thể tính của chính mình, tức thành thánh nhân, tức một con người toàn diện tức con người nhân bản vậy. Chính vì ý thức được một sứ mệnh siêu việt như vậy mà cụ Tiên Điền mới giám cả gan tiên đoán về mình:

"Bất tri tam bách dư niên hậu
Thiên hạ hà nhân khấp Tố Như."

Kiều Ngân Học Viện, Frankfurt, 11.1996.
Hoàn tất, Viện Triết Học, Hà Nội, 01. 1998.
Thụy Sơn Trần Văn Đoàn

Chương VI

Nhân Chủ Chi Đạo

Từ Triết Lý Nhân Chủ Của Gioan Phaolô II

Tới Nhân Đạo

1. Dẫn Nhập

Để tránh ngộ nhận, chúng tôi xin minh xác là chương sách sau đây không chuyên luận đàm về tư tưởng nhân chủ của Giáo chủ Gioan-Phaolô II, càng không phải là một văn bản tỉ giáo (so sánh) giữa hai nền triết học của ngài và của Nho học. Đúng hơn, bài này nhắm tới một mục đích, đó là qua việc tìm hiểu nền triết học nhân chủ của Gioan-Phaolô II, một nền tư tưởng

đương ảnh hưởng tới các xã hội Kitô giáo, chúng tôi suy tư về đạo nhân chủ trong tư tưởng của người Việt. Chính vì vậy, luận văn chỉ dành một phần trình bày tư tưởng nhân chủ của Gioan-Phaolô II. Chúng tôi cũng cần phải nói thêm là công việc phân tích tư tưởng xã hội của Gioan-Phaolô II không theo lối giải thích chung của thần học, song qua lăng kính triết lý nhân vị của ngài. Nói đúng hơn, từ nhân cách thuyết, chúng tôi đọc lại và giải thích một cách nhất quán các tông huấn hay thông điệp, hay các tác phẩm triết học của Giáo chủ.

Luận văn này phân làm ba phần chính: phần thứ nhất mạn đàm vai trò của con người cũng như mục đích của một nền triết học xã hội; phần thứ hai thảo luận cái nhìn của Gioan-Phaolô II về con người cũng như những vấn nạn của con người hiện đại để hiểu thêm về tư tưởng nhân chủ; và trong phần thứ ba, chúng tôi dùng lối suy tư trong Việt triết để quảng diễn tư tưởng của ngài, hay nói đúng hơn, qua tư tưởng của ngài để phát quật nhân đạo trong Việt triết.

2. Triết Lý Xã Hội Và những vấn nạn nhân sinh

2.1. Tôn Giáo, Nhân Sinh và Triết Lý Xã Hội

Ngay từ thời Hy Lạp con người đã từng giữ địa vị chủ nhân. Trong thế giới của Homer, thần linh thực ra chỉ là hình ảnh của con người tranh quyền cố vị, với những hành vi phi nhân vô đạo. Thế nên khi Socrates đòi hỏi triết học phải bắt đầu từ con người, triết gia chỉ nhắc lại nguồn gốc chủ nhân mà con người quên lãng. Tương tự, con người luôn giữ một địa vị tối quan trọng trong truyền thống triết học Đông phương. Bàn Cổ, Hoàng Đế thực ra cũng chỉ là con người được thần thoại hóa, và không hẳn đồng vị với Thiên, hay Thượng Đế. Song tuy chấp nhận Thiên, từ khi có một nền triết học, người Trung Hoa luôn đặt con người như là trọng tâm của vũ trụ. Tự Nghiêu, Thuấn tới Khổng Tử, truyền thống nho học đã luôn coi con người như là điểm nối kết giữa trời và đất. Cái đạo dĩ nhân vi chủ không những từng là nguyên lý siêu hình đặt nền tảng cho nền đạo đức học chí trung hòa hay trung dung chí đạo, mà còn là nền tảng cho cơ cấu xã hội. Dân vi quý không chỉ là một lý thuyết của Mạnh Tử, mà nói cho đúng ra, là của con người xác định về tầm quan trọng của chính mình. Tuy chấp nhận Thượng Đế là Chúa tể càn khôn, chúng ta cũng nhận thấy là truyền thống Do Thái giáo, và nhất là Kitô giáo luôn đặt con người như là trung tâm của lịch sử cứu độ. Sự việc sáng tạo con người theo hình ảnh của Thượng Đế (imago Dei); cho con người quyền chủ tể quản lý vạn vật, cũng như một sự tự do - ngay cả tự do phản loạn chống Thượng Đế - nói lên tính chất tất hữu của con người. Nhất là sự kiện chính Đức Kitô đã tự hạ phàm làm người để có thể cứu chuộc con người, càng chứng minh một cách rõ rệt vai trò quan trọng của con người.

Nói một cách chung, bất cứ một nền đạo lý, văn hóa, hay văn minh nào cũng đều hướng về con người, biểu tả con người, và phục vụ con người. Trong một mạch văn như vậy, triết lý xã hội không chỉ là một môn học về con người như nhân học (anthropology), nhân chủng học (ethnology) hay xã hội học (sociology) mà thôi. Triết lý xã hội nhằm tới việc truy nguyên những vấn nạn mà con người sống trong xã hội thường gặp, và đi tìm giải đáp hữu hiệu, hầu giúp con người bảo tồn (preservation), phát triển (development) và tiến bộ (progress), để có thể biến thành một con người toàn vẹn lý tưởng (homo integralis).

2.2. Công Năng của Triết Lý Xã Hội

Khi Socrates nhắc khéo các nhà ngục biện về vai trò của con người, về sự cần thiết phải biết thêm về con người, nhà đại triết này đòi hỏi một nền triết học về con người, một con người trung thực "đầu đội trời, chân đạp đất." Tương tự, khi Khổng Tử từ chối bàn về quỷ thần, ngài muốn nhắc khéo các đồ đệ của ngài phải chú trọng tới chính con người "chưa biết về con người thì nói đến quỷ thần làm chi?" Mà biết về con người chính là "tri nhân tắc triết," mà tri

nhân phải để "vụ dân chi nghĩa." Nhân quan của hai ngài đã ảnh hưởng tới cả bao thế hệ mai sau, nhất là giúp hậu thế xây dựng một nền triết lý thực hành. Nhà bác học Aristotle đi sâu hơn, coi triết học như là một cứu cánh của nhân sinh. Trong tác phẩm đạo đức học bất hủ lấy tên con của mình làm tựa đề, Nicomachean Ethics, ông tóm gọn vai trò của đạo đức học vào việc giúp nhân sinh đạt tới hạnh phúc tối hậu:

"Tất cả mọi nghệ thuật, mọi nghiên cứu hay tương tự, tất cả mỗi sinh hoạt và bất cứ sự đeo đuổi nào cũng đều hướng về sự thiện hảo; chính vì thế mà thiện hảo được coi một cách thích đáng như là mục đích tối hậu vậy."

Nói một cách khác, theo Aristotle, mọi sinh hoạt của con người như chính trị, kinh tế, tôn giáo, tri thức... đều nhắm tới cùng một mục đích, đó chính là sự thiện hảo

Dựa vào các đại triết gia trên, chúng tôi muốn xác định ba điều: thứ nhất, triết học là môn học mang bản chất nguyên lý hay siêu hình về chính con người; thứ hai, một nền triết học như thế phải là một nền triết lý xã hội, bởi vì không có con người chung sống (xã hội), chúng ta không cần đạo đức, quy luật, vân vân; thứ ba, một nền triết lý xã hội không phải chỉ hạn hẹp vào việc tìm hiểu con người trong xã hội, mà còn truy nguyên một cách tích cực những vấn nạn của con người, ngõ hầu tìm ra giải đáp giúp con người đạt tới sự hoàn thiện. Hiểu triết học xã hội theo mạch văn này, chúng ta mới nhìn ra được lịch trình tiến bộ của con người; chúng ta mới nhận ra được vai trò bất khả khuyết của tôn giáo. Và cũng chỉ trong một mạch văn như vậy, chúng ta mới có thể hiểu được triết lý xã hội của Gioan-Phaolô II cũng như nền triết học xã hội Việt.

Chúng ta biết, mầu nhiệm nhập thể, cứu độ của đức Kitô không chỉ là những câu chuyện hoang đường vô tích sự. Đây chính là một phương thế hữu hiệu giải quyết những vấn nạn, nhất là vấn nạn sinh tồn của nhân loại. Khi mà bạo lực không thể giải quyết được vấn đề; khi mà ngay cả pháp luật cũng phải bó tay, thì chỉ còn một cách duy nhất, đó chính là tình thương vô hạn của Thượng Đế mới có thể giúp con người khôi phục bản tính của con người. Lối giải quyết một cách "trị căn" này cũng thấy trong các nền tôn giáo như Phật giáo, và Đạo giáo, và trong triết lý của Khổng Tử. Khi đức Thích Ca giác ngộ phát hiện cội nguồn của vấn nạn căn bản của con người là tứ khổ, là trầm luân khổ hải, ngài đã đưa ra một lối giải quyết đó chính là tu thân. Chỉ khi nào không còn tham, sân, si, lúc bấy giờ con người mới có thể thoát khỏi kiếp luân hồi của sinh đẻ, của bệnh hoạn, của già lão, và nhất là của tử tận. Cái nhìn của đức Thích Ca, cũng như nhân quan của đức Kitô cũng không khác chi lối suy tư của đức Khổng. Tuy không nhấn mạnh đến một sự sống vĩnh cửu, đối với hiền nhân, vấn nạn căn bản của con người không phải là gì hơn, nhưng là chính sự sống: làm sao bảo tồn sự sống; làm sao phát triển con người, làm sao tránh khỏi bị hủy diệt. Chính vì vậy mà ngài nhân định đạo đức như là một phương thế hữu hiệu nhất để có thể đạt tới những mục đích trên. Đối với ngài, sự thiện mới chính là mục đích và là phương tiện giúp con người sinh tồn và phát triển: "Đại học chi đạo, tại minh minh đức, tại thân dân, tại chí ư chí thiện." Đối với ngài chỉ khi nào đạt tới sự thiện, chúng ta mới có thể "tề gia, trị quốc, bình thiên hạ." Nói tóm lại, công năng của triết lý xã hội của các đạo Kitô, Khổng và Phật bao gồm (1) truy tìm và phân tích những vấn nạn của con người xã hội, cũng như (2) phát hiện giải đáp có tính cách vĩnh cửu, bao gồm phương thế tu tâm (thân), tích đức, tin yêu, nhân, lễ, nghĩa, trí, vân vân. Nói một cách xác quyết hơn, bất cứ một nền triết lý xã hội nào, nếu có thể được coi như là một nền triết học một cách xứng danh hợp lý, cũng phải theo một đường lối đi tìm căn nguyên của vấn nạn, và đưa ra một lối giải đáp nguyên lý như vậy.

Trong những đoạn sau, chúng tôi theo một cùng một biểu đồ này để tìm hiểu nền triết lý xã hội của Gioan-Phaolô II, cũng như nền triết học của xã hội Việt. Nền triết lý xã hội này bắt

đầu với sự tìm hiểu về bản thể (nature), bản chất (characteristics) cũng như hiện sinh (existence) của con người, tức phần hình nhi thượng (meta) hay hữu thể (onto) của nhân học. Sau đó nó mới truy nguyên những vấn nạn của con người, bao gồm những điểm đối nghịch làm nguy hại tới bản thể, bản tính và cùng đích của con người, tức phương pháp luận của nhân học. Và sau cùng, triết học xã hội phải đưa ra một phương thế, hay một viễn tượng (vision) nhằm giải quyết những vấn nạn trên. Trong một luận lý như vậy, chúng tôi thiết nghĩ, triết lý xã hội của Gioan-Phaolô II không chỉ nằm trong phạm vi của đạo đức học, hay tôn giáo học song dựa trên một nền siêu hình học mà Kowalczyk gọi là "hữu thể học về nhân cách luận" (ontology of personalism), tức một tri thức siêu nghiệm (transcendental) phát xuất từ nội tâm. Nơi đây, chúng tôi tập trung vào trọng điểm của nền triết lý xã hội này, đó là quan niệm nhân chủ, và phân tích qua ba phần: (1) truy nguyên những vấn nạn của con người hiện đại; (2) phân tích vấn nạn hữu thể, và (3) tìm hiểu vấn nạn tâm linh. Riêng phần hình nhi thượng sẽ được bàn đến trong một luận văn khác.

2.3. Truy Nguyên Vấn Nạn Nhân Sinh

Lịch sử nhân loại, cho tới thời Phục Hưng (Renaissance), ghi nhận một sự kiện đáng suy nghĩ, đó là việc con người quy ghém nguyên nhân các vấn nạn cho thế lực ngoại tại và thân linh. Không phải vì con người thiếu lý trí, hay lười suy tư, song vì họ không thể cưỡng lại ngoại lực, càng không thể làm chủ được thiên nhiên, và ngay cả chính con người họ. Thế nên, họ ngộ nhận thiên tai, hoạn nạn, và cả thất tình như khoái lạc, ái nộ, hi ái, hận thù... coi chúng là những tác động, do thần linh ban phát ân huệ, hay sát phạt con người. Họ quy tất cả cho cái mà họ gọi là định mệnh con người, như đại thi hào Nguyễn Du từng diễn tả:

*" Ngâm hay muôn sự tại Trời,
Trời kia ta bắt làm người có thân.
Bất phong trần phải phong trần,
Cho thanh cao mới được phần thanh cao."
Và rồi họ nhẫn nại chấp nhận:
"Đã mang lấy nghiệp vào thân,
Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa."*

Lẽ dĩ nhiên, nếu nguồn gốc của đau khổ là do ngoại lực, thì chỉ có chính ngoại lực này mới có thể giải quyết những vấn nạn của con người. Lối nhìn này được các nền triết học duy linh, duy niệm của nhà đại triết gia Plato hỗ trợ. Đối với môn đệ của Plato, nhất là trường phái Tân Plato (Neo-Platonism) của Plotin, vấn nạn của con người nằm ngay trong tính chất bất thực của hiện sinh và hiện thế. Tính chất giả trá này thấy trong đa dạng tính, tức hiện tượng đa tạp, đa dạng, đa hóa của thế giới mà con người đương sống. Thế nên, chỉ khi nhận thức ra được chân tính của thế giới, con người mới có thể giải tỏa những vấn nạn bất thực trên. Thế nhưng, chân tính này không nằm trong nội thế. Chân tính vượt khỏi thế giới và mọi hiện hữu. Chân tính chính là Đấng Duy Nhất. Lý hình (eidos), tinh thần (nous), linh hồn) chỉ là những biến hình (emanatio) của Đấng Duy Nhất, tức Thượng Đế, mà thôi. Bị ảnh hưởng của thuyết duy linh này, các nhà thần học tiên khởi của Kitô giáo đã phát triển duy linh và duy niệm thuyết. Philo, Clement, Origen và ngay cả Tertullian, những nhà triết học tiên khởi của truyền thống Kitô giáo, coi nguồn gốc của thân phận con người, hay là kiếp người là do nghiệp chướng (danh từ Phật học), mà nghiệp chướng chính là sự bất thực của thế sinh, và của chính con người tại thế. Do đó, con người chỉ có thể biết Thiên Chúa nhờ vào hồng ân, cũng như qua việc phủ nhận tất cả thế giới hiện tượng không thể biểu hiện một cách toàn vẹn Thiên Chúa. Tuy Tertullian diễn tả Thiên Chúa như là một corpus sui generis, song Thiên Chúa tự bản thể vẫn là một bản thể tinh thần. Thánh Augustin phát triển quan niệm này thành một nền thần học gồm hai phần. Phần thứ nhất về con người, và phần thứ hai về tương quan giữa con người

và Thiên Chúa. Thánh nhân coi con người bao gồm linh hồn và thân xác. Thân xác như một chất liệu sẽ bị hủy hoại, trong khi linh hồn là một nguyên lý vô chất (substantia quaedam rationis particeps, regendo corporis accomodata). Bởi lẽ linh hồn theo Plato trong Phaedo là nguyên lý của sinh mệnh, và theo Augustin, được tạo dựng bởi Thiên Chúa. Chính vì thế mà linh hồn chính là sức sống, nên bất tử. Song lẽ linh hồn một khi tách rời thể xác, thì con người không còn là người hiện sinh nữa. Chính vì vậy, bản chất của con người mang tính chất hữu hạn. Và do đó, sự tương quan giữa con người và Thiên Chúa là một sự tương quan giữa đấng Tuyệt Đối Vô Hạn và con người thụ tạo hữu hạn. Chính vì coi thân xác như tù ngục, cuộc sống hiện sinh như phù du tạm bợ, mà con người cần phải nhờ vào chính hồng ân của Thiên Chúa mới có thể được cứu rỗi. Lỗi nhìn này khiến một số thần học gia thời Trung cổ cực đoan hơn, coi tất cả hiện sinh tại thế như là vô tích, nguy hại: "hoang đường giả dối, tất cả chỉ là giả dối" (vanitas vanitatum, omnia vanitas). Chính vì vậy, để có thể thoát khỏi cái nghiệp, con người cần phải nhờ đến hồng ân Thiên Chúa; mà để được hồng ân của Ngài, con người phải tu tâm, luyện xác. Nói cách khác, con người phải từ bỏ hiện thế và hiện sinh. Khổ tu, khổ luyện, diệt dục, hãm mình, hay ngay cả từ bỏ thân xác... là những thủ đoạn tất yếu nhằm giải quyết vấn nạn bất thực, hư vô của con người.

Chúng ta phải đợi tới thời thánh Thomas Aquinas, nhà đại tư tưởng của thế kỷ 13, và có lẽ vĩ đại nhất của thời Trung Cổ, quan niệm của phái Tân Plato mới bị thách đố. Thánh nhân bắt đầu chú ý tới tính chất hiện sinh và hữu thực của con người và thế giới. Ngài không chối bỏ thân xác, song nhận định con người như là một hiệp thông giữa thân xác và linh hồn, một hiệp thông khiến chúng ta đồng nhất, giống như sự hiệp thông huyền nhiệm (unio mystica) giữa con người và Thượng Đế. Theo ngài, chính hiện sinh, và hữu thực tính của con người và của vũ trụ phản ảnh hình ảnh, cũng như trật tự của Thiên Chúa và thế giới thần linh. Tầm quan trọng của chủ thể trong lịch sử tác tạo và cứu độ theo cái nhìn của ngài được Martin Luther, nhà cải cách tôn giáo người Đức, phát triển một cách táo bạo hơn. Đối với Luther, chính chủ thể mới là trọng điểm bởi vì chỉ có chủ thể mới có thể hiệp thông được với Thượng Đế. Chính chủ thể, hay con người cá nhân mới là đối tượng của chương trình cứu độ. Nói một cách khác, Luther, giống như Socrates, đã hạ cấp nền thần học xuống thành một nền nhân học. Lịch sử của con người và lịch sử của cứu rỗi không còn tách biệt, song đồng nhất.

Đáng tiếc thay, thế hệ của các nhà thần học và triết gia sau thánh Thomas và Luther đã không phát triển nền thần-nhân học (onto-theological) của hai vị. Họ dừng lại, hay trở về với thuyết duy niệm hay duy linh. Họ coi hiện sinh như là hiện tượng, và chủ thể như là một trọng điểm tri thức như thấy trong triết học duy thức của Descartes. Một số thần học gia còn bảo thủ hơn. Họ thụt lùi trở lại truyền thống của chủ thuyết Plato, coi chủ thể như một ảo tưởng, hay như những phạm nhân bị trói trong sơn động. Họ đồng hóa bản ngã (ego) với tâm linh (anima), và chủ trương thân xác như nguồn gốc của tội lỗi. Sự mục nát của thân xác cũng như sự bất tử của linh hồn là những bằng chứng xác thực (verify) nền thần học duy linh này. Đi xa hơn, họ giải thích tội nguyên tổ như là căn nguyên của mọi vấn nạn nhân sinh. Mà cái tội này chính là tội phản bội Thượng Đế mà tổ tiên chúng ta đã xúc phạm. Bản án tử hình đeo trên cổ con người nói lên sự phản bội, và sự tha hóa của con người. Thế nên, vấn nạn của con người chính là cái bản án tử hình này vậy. Lẽ đương nhiên, chỉ có Thượng Đế mới có thể xóa bỏ án tử hình, và chỉ có Ngài mới có quyền khôi phục bản tính thần linh nơi con người. Trong một mạch văn như vậy, lịch sử của con người không là gì khác hơn là quá trình sa đọa, và lịch sử chân thật của nhân loại chính là lịch sử cứu độ của Thiên Chúa. Sự nhập thể của Đức Kitô, bí tích rửa tội cũng như mầu nhiệm phục sinh của Kitô và của con người diễn tả lịch sử sa đọa và cứu độ này. Hiểu như vậy, các nhà thần học nhận định là chỉ có hồng ân của Thiên Chúa mới có thể khôi phục thiên tính nơi con người; chỉ có chính Thiên Chúa qua con Ngài, tức Đức Kitô, chúng ta mới "chết và sống lại với Ngài." Thánh Augustin, giáo phụ và là nhà thần học

thời danh của Giáo hội Kitô giáo đã diễn đạt nền thần học này qua câu nói bất hủ: "Tâm hồn chúng con luôn luôn bất an cho tới khi nào được yên nghỉ trong Chúa."

Tuy nhiên, khi hiểu thần học theo một nhãn quan như vậy, các nhà thần học đã giản hóa lịch sử con người, và phủ định sự tham dự tích cực của con người vào lịch sử tác tạo và cứu chuộc.

2.4. Toàn Diện Tính của Vấn Nạn Nhân Sinh

Nhìn lại thần học thời Trung cổ, và sau thời Ánh Sáng, chúng ta chú ý tới một điểm, đó là tính chất đơn diện của các nền thần học này. Các nhà thần học quá chú trọng vào vấn nạn tâm linh hay lý tính (rational theology) đến độ quên bẵng đi các vấn nạn khác của con người. Lẽ dĩ nhiên, như chúng tôi đã phớt qua trong phần trên, lối nhìn đơn diện không sai, nhưng chắc hẳn là chưa đủ. Một nhãn quan phiến diện như vậy thực ra bị ảnh hưởng của thuyết duy linh hay duy lý cho con người chân thực là một lý niệm (Plato, Plotin), là linh hồn (Augustin), hay là tinh thần thuần túy (Hegel).

Thuyết duy vật, tuy nhận ra được khuyết điểm của chủ thuyết duy linh và duy tâm, song không tiến bộ hơn bao nhiêu. Họ cực đoan trở ngược lại trước thời Socrates, và coi con người chỉ là vật chất, hay do các đơn tử (atoms) cấu thành (Democrites). Bên Tàu, chúng ta cũng thấy xuất hiện một lối nhìn duy vật tương tự. Dương Chu coi con người là một kết cấu của các đơn chất, mà các đơn chất này tác động qua cảm giác. Duy vật thuyết phục sinh vào thế kỷ 19, và bành trướng với sự tương đối thành công của Charles Darwin khi ông chứng minh nguồn gốc con người theo một quá trình tiến hóa từ chất liệu. Song thực ra, chính nhờ vào ảnh hưởng của các trường phái duy tâm (Descartes), duy lý (Immanuel Kant) và duy nghiệm (David Hume), cũng như các tư tưởng gia thời Ánh Sáng như Diderot, Voltaire... đã từng làm lung lay thuyết duy linh, mà duy vật thuyết có thể tiệm cận được ngôi vị vững chãi. Theo duy vật thuyết, con người chỉ là một động vật cao đẳng tiến hóa sau cả hàng triệu năm lịch sử (Darwin); hoặc con người chỉ là thân xác, được cấu kết bằng những cảm quan (Destutt de Tracy) hay cảm giác (Pierre Cabanis), và tác động như một cái máy (Ernst Mach), hoặc như một cơ thể (Holbach). Nếu con người được hiểu như vậy, thì vấn nạn của con người không mang tính chất tâm linh, hay siêu thực, song chúng phát xuất từ chính thân xác, từ cảm quan, từ công năng, từ bộ máy điều hành cơ thể... Các vấn nạn tâm linh chỉ là những ảo tưởng, hay phản ánh sự bất lực của con người khi giải quyết vấn nạn căn bản của thân xác (Ludwig Feuerbach). Nói tóm lại, hữu thể tính, siêu việt tính... của con người bị chối bỏ coi như những quan niệm phản khoa học, thừa thãi và nguy hại.

Một duy vật thuyết như thế thực ra không tiến bộ hơn duy linh thuyết bao nhiêu. Karl Marx nhận ra điểm này khi ông phê bình duy vật thuyết không những vô bổ thừa thãi mà còn phản khoa học. Cái sai lầm của duy vật thuyết là họ không nhận ra vấn nạn của con người là do chính con người trong xã hội, là do những điều kiện bất công, những tình trạng vô lý mà chính họ tạo ra. Nói cách khác, vấn nạn của con người phát xuất từ chính hạ tầng cơ cấu của xã hội, đó là những vấn nạn liên quan tới sự sinh tồn của con người. Những vấn nạn mà chúng ta thấy trong đạo đức, chính trị, nghệ thuật hay tôn giáo chỉ phản ánh những khó khăn của hạ tầng kiến trúc mà thôi. Duy vật thuyết quá "ngây thơ," tự đơn giản hóa toàn thể tính của vấn nạn nhân sinh vào trong một khía cạnh của vật chất. Như thế nó biến thành một thứ siêu hình học thô sơ cục mịch, khả ố tầm thường mà thôi (vulgaire materialism). Nhận định như thế, Marx chủ trương là, triết lý không nên lằm nhảm về vấn đề trí thức đặt nền tảng cho duy vật thuyết, song phải nhắm giải quyết những vấn nạn căn bản của nhân sinh. Ông phê bình Feuerbach và các triết gia (cả duy linh lẫn duy vật) như sau: "Cho đến nay các triết gia đã chỉ giải thích thế giới một cách lung tung; tuy nhiên biến đổi thế giới mới là điểm chính yếu!" Nói tóm lại, theo Marx, nhận ra vấn nạn căn bản, và giải quyết chúng, đó mới chính là mục đích của triết lý xã

hội. Lẽ dĩ nhiên, ông khẳng định cho rằng những vấn nạn căn nguyên không chỉ khác hơn là chính những vấn đề kinh tế.

Ưu và khuyết điểm của Marx đã từng được nhiều học giả phân tích sâu rộng, nên chúng tôi xin mạn phép không lặp lại nơi đây. Tuy nhiên có một điểm đáng nhắc tới nơi đây, đó là Marx vẫn chưa nhìn ra toàn thể tính của vấn nạn nhân sinh. Ông vấp phạm vào cùng một lỗi lầm của duy linh, duy tâm và duy vật thuyết khi ông đơn giản hóa mọi vấn nạn vào một khía cạnh của con người kinh tế. Không cần phải nói, ông tự mâu thuẫn khi ông chủ trương tính chất toàn diện của biện chứng và toàn thể tính của hữu thể, song phần khác, ông lại tuyệt đối hóa vấn nạn kinh tế như thấy trong những tác phẩm về cuối đời, đặc biệt trong Grundrisse (1856-1857) và Das Kapital (1867). Vì mục đích của chương này nhắm vào vai trò cũng như vấn nạn của con người, chúng tôi tránh không bàn thêm về lỗi mâu thuẫn của Marx. Nếu chúng tôi không lầm, Marx đã từng ý thức về khó khăn trên, và ông chủ trương toàn diện tính của con người như các trường phái Tân Marx đã khẳng định. Và như thế, vấn nạn kinh tế phải được hiểu như là một sinh hoạt then chốt, song không phải duy nhất và căn bản nhất của nhân loại.

Như thế, chúng ta phải chấp nhận một cái nhìn toàn vẹn hơn về con người, và tiếp theo, về sinh hoạt của nhân loại, cũng như về những vấn nạn nhân sinh. Con người chỉ có thể hiểu được trong toàn thể tính của mình mà thôi. Do vậy, để có một lối nhìn chân thực, chúng ta phải tìm ra toàn diện tính của con người, luôn hạn hữu trong tất cả mọi sinh hoạt cũng như trong mọi vấn nạn của nhân sinh. Nơi đây, chúng tôi tạm theo Immanuel Kant nhìn toàn thể tính của con người theo ba khía cạnh: tri thức, thực hành và hy vọng. Lẽ dĩ nhiên, chúng tôi ý thức rằng, chỉ nhìn con người từ ba khía cạnh trên vẫn chưa đủ. Song, để dễ thảo luận, và để tránh vào lối giản hóa mà Marx và các triết gia trước ông đã vấp phạm, chúng tôi tạm nhìn toàn thể tính theo lối nhìn đa diện của Kant.

3. Gioan-Phaolô II và Những Vấn Nạn Nhân Sinh

3.1. Tha Hóa, Vật Hóa và Vong Thân

Với Marx, và vượt khỏi Marx, Giáo chủ Gioan-Phaolô II nhìn con người trong cái toàn thể tính của nó. Và cũng chính từ toàn thể tính này, mà chúng ta mới nhận ra được những vấn nạn căn bản của con người hiện đại.

Ngay khi còn là một thanh niên vừa xong đại học, Marx đã nhìn ra một vấn nạn quan trọng mà Hegel từng phát hiện song không phát triển đến nơi đến chốn; đó chính là tình trạng dị hóa của con người. Hegel là người đầu tiên phân tích hiện tượng dị hóa này. Song ông nhầm lẫn cho dị hóa chỉ là quá trình tha hóa hay ngoại hóa, và đó chỉ là một sinh hoạt tất yếu của chủ thể trong quá trình nhận thức. Chủ thể bắt buộc phải ngoại hóa để có thể tự ý thức. Đối với Marx và Gioan-Phaolô II, dị hóa diễn tả sự mất ý thức, sa đọa, hay vong thân của con người. Nói một cách khác, dị hóa đồng nghĩa với sự mất nhân tính. Marx cho rằng tình trạng dị hóa không phải tự nhiên như Hegel nhầm lẫn. Con người mất nhân tính là do những điều kiện phi lý ngoại tại kinh tế, và sự thiếu ý thức, hay mất ý thức là vì bị quáng gà bởi các nền ý hệ như tôn giáo và chính trị. Theo Marx, chính các điều kiện kinh tế, cũng như quy luật thị trường tư bản là những vấn nạn then chốt nhất làm con người vong thân, khôn cực. Chính những hoạt động như đổi chác, phân công, địa tô, cơ khí hóa, thị trường hóa... mới nói lên một cách rõ ràng tình trạng tha hóa, hay dị hóa của con người xã hội. Thực ra, Marx đã chỉ nhận định đúng một phần nào đó mà thôi. Bởi lẽ, khi ông gạt bỏ các khía cạnh khác của nhân sinh như đạo đức, hy vọng, hay quan hoài về chung cực (ultimate concerns) của con người, và coi chúng chỉ là phụ trội, thì ông đã gián tiếp chối bỏ toàn diện tính của con người mà ông từng ý thức. Và lẽ dĩ

nhiên, ông không thể nhìn ra được tính chất đa diện, hay toàn diện của các vấn nạn nhân sinh, nhất là vào thời kỳ ông hoàn thành Tư Bản Luận.

Gioan-Phaolô II tuy không gạt bỏ lý thuyết của Marx, song ngài không hoàn toàn nhất trí với tác giả của Tư Bản Luận. Trước hết, ngài công nhận là dị hóa là một căn bệnh trầm trọng của thời đại chúng ta. Song hơn Marx, ngài nhìn ra sự nguy cơ có tính cách toàn diện của dị hóa, cũng như các hình thức khác biệt cũng như biến dạng của nó. Gioan-Phaolô II theo lối phân loại hoạt động con người của Marx ra thượng tầng và hạ tầng, và nhận định là bất cứ một sinh hoạt nào cũng có thể biến thể làm con người vong thân, vô thức. Nói cách khác, sự vong thân, vô thức... được biểu hiện qua tình trạng thất vọng (Enttäuschung), ngoại tại hóa hay tha hóa (objectification), dị hóa (Entfremdung), và vật hóa (reification hay Verdinglichung). Những tâm thái và trạng thái trên phản ảnh một con người hoàn toàn đánh mất chính mình, từ tâm thức chiều sâu cho tới bình diện ngoại tại, từ niềm tin tôn giáo cho tới ý hệ chính trị, từ điều kiện kinh tế tới quyền căn bản làm người. Để độc giả có thể nhìn ra một cách rõ ràng quan điểm của Gioan-Phaolô II, chúng tôi xin mạn phép giải thích tâm thái, trạng thái cũng như sinh hoạt bị dị hóa, và vong thân của con người như sau:

Chúng ta thất vọng khi (1) không thể đạt được mục đích; (2) khi nhận thức được sự bất lực của chính mình; (3) khi ý thức được sự cách biệt bất khả vượt giữa lý tưởng và thực trạng; (4) khi nhận ra hữu hạn tính (hay khi đối diện với cái chết); khi bị bỏ rơi... Một tình trạng thất vọng như trên không chỉ phản ảnh tâm linh, song sinh hoạt đa diện, cũng như ước vọng thâm sâu của con người.

Dị hóa (Entfremdung) nói lên một tình trạng, và một tâm thái vô thức, hay thất thức của bản ngã. Trong một tâm thái dị hóa, tự ngã hay bản ngã bị đồng hóa với ngoại giới, tha nhân hay ngoại vật. Hoặc cực đoan hơn, tự ngã hoàn toàn rơi vào tình trạng vô thức. Thế nên, những cảm giác hay cảm tưởng như dị hương (fremd, strange, étrangé... được Albert Camus diễn tả,) vô thức, máy móc (trong phim Modern Times do Charlie Chaplin diễn,) vô hồn, vật vờ, nô lệ, thần tượng hóa vật chất (fetishism) hay thần tượng hóa con người (idolization) nói lên tình trạng dị hóa, vong thân này.

Vật hóa (Verdinglichung) là tình trạng biến chất của con người. Con người bị đánh giá như một phẩm vật, hay nói đúng hơn, bị hạ giá thành một sự vật, biến thành một sản phẩm do thị trường định đoạt (Waren). Trong một xã hội tư bản, con người không còn giá trị tự thân, song chỉ được chấp nhận trong một hệ thống giá trị thương mại. Nói cách khác, con người không còn nhân cách, và đánh mất giá trị linh thiêng. Điểm bi đát là, ngay cả khi ý thức được trạng huống này, con người vẫn không thể giải phóng khỏi mạng lưới tư bản. Nói một cách khác, dị hóa là một sản phẩm tất yếu nói lên tình trạng bệnh hoạn của xã hội tư bản.

Trong tông huấn Nhân Công Luận (Laborem Exercens), Gioan-Phaolô II công nhận ưu điểm của Marx, cũng như khâm phục nhãn quan sâu xa của ông. Ngài chia sẻ và áp dụng lối phân tích dị hóa của những người theo Marx để tìm hiểu những vấn nạn của xã hội hiện đại. Song cùng một lúc, ngài cũng nhận xét cho rằng Marx quá cực đoan khi ông đơn giản hóa tất cả mọi vấn đề của con người vào trong vấn đề hạ tầng kinh tế. Và như thế, Marx vấp phạm khiếm khuyết nhìn xã hội tư bản một cách lệch lạc, phiếm diện. Ngài đòi hỏi phải có một nhãn quan toàn diện hơn:

"Trong khi vấn nạn giai cấp được coi như là một vấn đề then chốt trong quá khứ, thì vào thời đại gần đây, vấn nạn mang tính chất hoàn vũ càng cần phải được nhấn mạnh một cách đặc biệt hơn. Chính vì vậy mà chúng ta không chỉ chú trọng tới khía cạnh giai cấp, mà còn phải để ý nhiều hơn tới sự bất bình đẳng, bất công xảy ra khắp nơi trên thế giới. Thế nên, trách nhiệm

thi hành công lý trong thế giới hiện đại không chỉ nhằm vào tầm kích giai cấp, mà phải nhằm vào hoàn vũ."

Nhận định như vậy, Gioan-Phaolô II hiểu bất công, bất bình đẳng, bạo lực, đên ép, bóc lột... như là những biến dạng của dị hóa. Chúng không chỉ là sản phẩm của xã hội giai cấp, mà đúng hơn, là cái quả tất nhiên của con người xã hội. Chính vì vậy, để có thể hiểu những vấn nạn trên, chúng ta không được phép tự hạn hẹp trong công cuộc phân tích giai cấp mà thôi, nhưng còn phải tìm hiểu con người toàn diện trong sinh hoạt có tính chất toàn vũ vào thế giới hiện đại này.

Nhận ra dị hóa, vật hóa, vong thân là những căn bệnh của con người trong xã hội tư bản hiện đại, Gioan-Phaolô II đi tìm nguyên nhân gây ra tình trạng vong thân này. Theo ngài, dị hóa, vong thân, vật hóa không phải là sản phẩm tất yếu của phân công, giai cấp, hay sở hữu nơi con người như Marx từng nhận định. Theo Gioan-Phaolô II, vong thân, dị hóa và vật hóa phát sinh từ (1) sự việc con người thiếu ý thức, hay cảm cảnh hơn, từ tình trạng vô thức về chính cái nguồn gốc của mình. Nói theo Heidegger, con người quên khuấy mất hữu thể (Seinsvergessenheit), hay theo thánh Augustin, con người đánh mất thân tính; và (2) sự kiện con người hiện đại từ chối tham dự vào chương trình tác tạo và cứu chuộc chung của nhân loại mà Thiên Chúa đã từng mời gọi.

3.2. Vấn Nạn Hữu Thể

Nếu dị hóa là một vấn nạn then chốt của con người hiện đại, và nếu dị hóa cũng là một nan giải của xã hội, thì chúng ta có thể xác quyết là, một khi dị hóa (vong thân, vật hóa) được giải quyết, xã hội của chúng ta sẽ được giải phóng, và mỗi người trong chúng ta cũng sẽ đạt được hạnh phúc vĩnh cửu. Marx từng có một ảo tưởng như vậy, khi ông tìm cách thay đổi điều kiện sản xuất, sửa lại thể chế thị trường, bãi bỏ quan niệm bái vật (fetishism), tiêu hủy quyền tư hữu cũng như phương thể phân công. Bởi lẽ, theo ông, tất cả những điều kiện trên là nguyên nhân tất yếu của dị hóa, vật hóa và vong thân. Thế nên, theo Marx, chỉ trong một xã hội vô giai cấp (hay vô sản, proletariat), một xã hội công bằng, bình đẳng, trong đó mỗi người đều đạt được nhu yếu phẩm tùy theo khả năng của mỗi người, thì lúc đó con người mới có thể tự giải thoát khỏi tình trạng dị hóa.

Thực ra, kinh tế tuy là một hoạt động tối căn bản của hạ tầng cơ cấu, và tuy thảm cảnh vật hóa là một hậu quả tất yếu của lối kinh tế tư bản, song giải quyết được những khó khăn kinh tế cũng chưa có nghĩa là có thể giải quyết được vấn nạn dị hóa và vật hóa. Ngược lại, như chúng ta thấy trong thế giới hiện đại, tuy kinh tế tiến bộ, song vấn nạn vật hóa càng ngày càng trầm trọng hơn. Nói cách khác, dị hóa phản ảnh một nguy cơ có tính chất toàn diện mà bất cứ một giải đáp kinh tế, hay hạ tầng kiến trúc nào, cũng không thể giải quyết nổi. Đây là một trong những lý do chính mà Gioan-Phaolô II nhấn mạnh khi phê bình lý thuyết xã hội của cộng sản. Thực vậy, một nền kinh tế lành mạnh chỉ có thể bảo toàn cuộc sống vật chất, hoặc cùng lắm, có thể giúp chúng ta tiến bộ (progress). Song nó không nhất thiết làm chúng ta phát triển hay thăng tiến (development).

Khi phê bình khuyết điểm của Marx, cũng như của chủ nghĩa tư bản, Gioan-Phaolô II muốn nhấn mạnh đến khía cạnh hữu thể học từng bị hai chủ nghĩa trên quên lãng hay gạt bỏ. Theo ngài, thảm kịch vật hóa trong thị trường hay công xưởng biểu tả một dị hóa khác, căn bản hơn; đó chính là sự dị hóa của hữu thể, hay sự vong thân. Mà vong thân tức đánh mất ý nghĩa của con người, tức mất hẳn mục đích của lẽ sống. Một dị hóa hữu thể như vậy sẽ gây lên bất công, vô đạo, mất nhân cách, vô liêm sỉ nơi mỗi người, trong khi bất chính, bất bình đẳng, thiếu công bằng, phân chia giai cấp, đặc quyền, mất tự do, mất quyền làm người trong xã hội. Ngài viết:

"Sự tăng gia hóa vật và phục vụ, tự chúng không làm con người phát triển, bởi vì một phát triển đích thực phải có một nền đạo đức hướng dẫn, và phải hướng tới sự thiện hảo chân thực của nhân loại."

Chính vì thế, chỉ khi nào có một sự giải phóng toàn diện có thể khôi phục lại ý thức, giá trị cũng như ý nghĩa của con người, lúc ấy dị hóa mới có thể tiêu tan. Krucina nhận định về ý kiến của Gioan-Phaolô II như sau:

"Không chỉ thế, ngài còn hiểu phạm trù giải phóng theo một nghĩa rộng hơn nữa. Phạm trù này không chỉ quy định một cuộc giải phóng trên bình diện kinh tế và chính trị, mà còn giải quyết đưa đến một cuộc giải phóng nội tại cho con người nằm trên bình diện đạo đức."

Nói tóm lại, Gioan-Phaolô II chú trọng một cách đặc biệt tới khía cạnh hữu thể học của con người. Nhân cách luận của ngài được xây dựng trên nền hữu thể học này vậy. Kowalczyk nhận định:

"Sự tiến bộ kinh tế cũng như chính trị là những ưu điểm lâu dài của con người, nhưng chúng không đồng nghĩa với sự phát triển nhân cách, và với cuộc giải phóng nhân loại."

3.3. Vấn Nạn Tâm Linh

Thật ra, vấn nạn hữu thể đã từng là trọng điểm của triết học hiện đại. Song, Gioan-Phaolô II không dừng lại trong công việc phân tích, bởi vì ngài nhận ra khiếm khuyết của phương pháp giản hóa (epoch, hay eidetic reduction) của hiện tượng học. Khi các triết gia áp dụng phương pháp giản hóa vào trong hữu thể học, họ đã nhìn hữu thể như là một bản thể (substantia), hay bản chất (essentia), hay như là chính thân xác (corpus) và như vậy, họ quên đi con người trung thực, bao gồm thể xác cũng như tâm linh, sống trong xã hội và là một thành viên của vũ trụ. Lẽ dĩ nhiên, khi giản hóa hữu thể và con người toàn diện, họ cũng quy gọn tất cả mọi vấn nạn nhân sinh vào trong một vấn nạn duy nhất của hữu thể. Đúng ra, Gioan-Phaolô II không phải là người đầu tiên nhận ra tội thiên trần (hay quá đơn sơ) của nền hiện tượng học vô thần. Chính những nhà hiện tượng học sâu sắc như Martin Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel cũng đã cảnh cáo việc lạm dụng hiện tượng pháp nơi những người như Jean Paul Sartre. Heidegger phê bình Sartre chưa phân biệt được hữu tính (ontische) khỏi hữu thể tính (ontologische), hiện thể (Dasein) khỏi hữu thể (Sein), trong khi Marcel nhìn ra sự bần cùng của Sartre khi đồng hóa thị sinh (être) và hữu sinh (avoir), tức giữa hai đặc tính hiện thể (existence tức l'être en tant qu'être) và tiềm thể (l'être en tant qu'avoir thấy trong tự do phát triển của hữu thể.) Gioan-Phaolô II tiến thêm một bước, tổng hợp quan niệm hữu thể tại thế (In-der-Welt-Sein) của Heidegger với quan niệm tiềm năng (in potentia) của thánh Thomas Aquinas; quan niệm nhân cách (Person) của Max Scheler với tự do tính trong triết học kinh viện; quan niệm của Jacques Maritain về sự phát triển của tri thức (les degrés du savoir) và nhân cách nơi con người; quan niệm thẩm mỹ và sáng tạo của Roman Ingarden với đức tin Kitô giáo về vai trò tích cực của con người trong chương trình sáng tạo và cứu độ. Từ đây, ngài phát triển nền nhân cách hữu thể học của ngài như chúng tôi đã nhắc trong phần dẫn nhập.

Trong *Osoba i Czyn*, Wojtyła nhấn mạnh đến sự cấu thành của hữu thể qua tính chất liên đới (solidarinos), và chỉ qua liên đới hữu thể mới xuất hiện như một nhân cách (persona). Nói một cách khác, một hữu thể tự thân như thấy trong triết học của Nietzsche và Sartre không phải là một hữu thể song chỉ là hiện thể, bởi lẽ hiện thể chưa phải là một nhân cách. Mà để có thể là một nhân cách, hữu thể phải phát hiện nhân tính; song nhân tính chỉ có thể, nếu nó được xác định bởi xã tính (sociality), hay bởi tính chất câu thông (communication), liên đới, trách nhiệm và siêu việt (transcendence) của con người trong xã hội. Riêng về động tính siêu việt của con người, Wojtyła cho rằng động tính siêu việt gồm hai tác động chính: tác động thứ nhất giúp con người nhận ra nhân vị trong chủ thể, và tác động thứ hai khiến hữu thể ý thức được

chủ thể trong sinh hoạt liên đới. Chỉ nhờ vào động tính siêu việt, mà chủ thể mới hướng về các chủ thể khác, và nhờ vậy, mà chủ thể có nhân cách. Nói cách khác, chính nhờ vào động tính, con người mới có thể phát triển tới một hướng độ (horizon), hay một thế giới tâm linh viên mãn:

"Trước hết, chúng ta phải công nhận là bất cứ sự vật nào tồn tại cũng phải có một mục đích tác động (động tính). Như thế, sự hiện sinh của hữu thể hiện thực chính ở trong cái cội nguồn của của tác động của con người. Hữu thể này (esse) xác định (hiện thể), và do đó không đồng nhất với hiện thể (suppositum), bởi vì hiện thể chỉ nói lên một khía cạnh nào đó của hữu thể mà thôi."

Ngài tiếp theo:

"Ngay cả hiện thực tính của linh hồn, cũng như sự hiện thực của sự liên quan giữa linh hồn và thể xác... cũng là một hiện thực có tính chất vượt khỏi (thế giới) hiện tượng và kinh nghiệm thường tình."

Khi trình bày hữu thể trong toàn diện tính của nó, Wojtyła đã nhận ra hướng độ tâm linh, và như thế, ngài nghĩ, một nền hữu thể nhân cách luận có thể bổ túc khiếm khuyết của duy vật khoa học thuyết của Marx coi con người chỉ như là kết cấu của thượng tầng và hạ tầng kiến trúc.

Nói một cách cụ thể hơn, Wojtyła chú trọng đến khía cạnh tâm linh mà con người hiện đại cố tình quên lãng. Mặc dù các tâm lý gia đã chú trọng đến hướng độ tâm linh, song tâm linh của họ lại bị giản hóa thành bản năng (phái phân tâm của Sigmund Freud), hay phản ứng (phái hành vi thuyết của Herbert Spencer.) Lê dĩ nhiên, khi coi tâm linh như là bản năng hay phản ứng (máy móc), họ không thể giải thích được siêu việt tính của con người. Họ càng không thể hiểu nổi động tính thúc đẩy con người thăng tiến, phát triển, tiến bộ. Nguy hiểm hơn, họ bóp méo và hạ cấp lịch sử của con người xuống thành một lịch sử của động vật. Tương tự, khi nhìn con người chỉ từ một khía cạnh duy vật, hay duy sinh vật (biological), hay duy lý, hay duy tâm, chúng ta khó có thể hiểu được phức tạp tính, đa dạng tính, siêu việt tính, tổng hợp tính... trong mọi nền văn hóa của nhân loại. Vứt bỏ chiều kích tâm linh, bất cứ một lý thuyết nào, cho rằng khoa học và hợp lý, cũng sẽ đưa nhân loại tới những nguy hiểm khác. Con người hiện đại đối diện với cô đơn, hư vô, vô nghĩa... sẽ chẳng còn chi hơn là chính sự tuyệt vọng, vô hướng, vô vọng. Đây chính là những vấn nạn mà Gioan-Phaolô II quy về "chiều kích xã hội, văn hóa và tinh thần của con người." Đây cũng là điểm chính của sứ điệp Kitô mà Gioan-Phaolô II diễn tả trong thông điệp Quan Hoài Xã Sự (Quân Tâm đến Sự Việc Xã Hội), một sứ điệp về nhân cách (human person), nhân sĩ (human dignity), đạo đức, giá trị căn bản, và tính chất liên đới của con người xã hội.

4. Từ Nhân Chi Vị Chủ tới Nhân Chi Vị Đạo

Trong phần này, chúng tôi tiếp tục phát triển quan niệm nhân chủ của Gioan-Phaolô II, để tìm lại quan niệm nhân đạo trong Việt triết. Chúng tôi rất cảm kích về việc Gioan-Phaolô II nhấn mạnh đến động tính của hữu thể thấy trong hoạt động cấu thành xã hội của con người. Trước đây, chúng tôi cũng khám phá ra một lối suy tư tương tự trong Việt triết mà chúng tôi tạm gọi là siêu việt biện chứng. Dựa vào lối suy tư này, chúng tôi trở lại, đi tìm động tính của xã hội Việt, đã và đương tác động trong con người Việt. Kết tinh của những hoạt động dựa trên động tính này là một xã hội không xây trên quan niệm nhân chủ song trên nhân đạo. Trong phần này, chúng tôi phân tích hai lối cấu kết xã hội: nhân chủ và nhân đạo.

4.1. Nhân Chi Vị Chủ

Như chúng tôi đã trình bày, điểm xuất phát của nền triết lý xã hội của Gioan-Phaolô II là con

người nhân cách, và nền tảng của nó là hữu thể nhân cách luận. Nhân cách nói lên tính chất xã hội, liên đới, trách nhiệm, tương hỗ nhưng vẫn giữ được cá tính riêng biệt của mỗi người. Một quan niệm như trên đi ngược chiều với con người của xã hội chủ nghĩa và tư bản thuyết. Làm thế nào để có thể có một con người xã hội nhưng cá biệt? Làm thế nào Gioan-Phaolô II có thể giải quyết được tính chất mâu thuẫn trên?

Thật vậy, Gioan-Phaolô II từng mạnh lời cảnh cáo quan niệm cho con người như một cá nhân, thiếu quan hoài tha nhân, đặt lợi tức tư riêng trên công ích, lợi dụng, bóc lột tha nhân để có thể đạt được lợi tức tối đa (maximum profits). Song ngược lại, tuy chống lại chủ thuyết cá nhân, ngài vẫn chủ trương sự tách biệt của cá thể và tính chất đặc thù của mỗi người (individual particularity). Cá thể nói lên một con người tự chủ, nhưng không phải là một đơn vị cô lập. Cá thể chỉ có thể ý thức được chủ thể tính của mình qua sinh hoạt chung với những cá thể khác. Nói một cách chung, chỉ nhờ vào sinh hoạt xã hội mà cá thể mới có thể phát triển nhân cách (personality), và biến thành nhân vị (person). Một con người toàn diện do đó phải bao gồm hai bản tính: xã tính (sociality) và cá tính (particularity). Và chỉ như vậy, chúng ta mới thấy rằng "qua hành động, nhân cách mới phát hiện, và chỉ qua con người nhân cách chúng ta mới có xã hội." Nói một cách khác, nhân cách biểu tả con người tự thức, một con người tự chủ; và tự thức không chỉ ý thức về tự mình, song phải là một ý thức về chủ thể hạn hữu trong hỗ tương tính với các chủ thể khác.

Như thế, chúng ta thấy một khác biệt rõ rệt giữa quan niệm về nhân cách của Gioan-Phaolô II với quan niệm nhân bản trong chủ thuyết xã hội, và chủ nghĩa cá nhân của xã hội tư bản. Như chúng tôi đã giản lược qua, theo Marx, con người tự bản chất phải là con người xã hội, mà yếu tính của xã hội chính là cộng tính, hay cộng thể. Hiểu theo nghĩa này, con người cộng sản bất cộng đái thiên với con người cá nhân của tư bản. Gioan-Phaolô II chấp nhận phần nào quan niệm của Marx, khi ngài chỉ trích con người tư bản thiếu trách nhiệm đối với nhân loại và thế giới mà họ đương sống trong đó. Nói một cách khác, con người tư bản chưa ý thức được mục đích tối hậu của sinh mệnh, hoặc nếu có, thì thường ý thức một cách sai lầm. Khi thờ kính tư bản, coi nó như là động tính, và mục đích cũng như phương tiện của sinh mệnh, con người tư bản đã vật hóa chính mình. Họ bái vật làm chủ nhân của mình (fetishism). Người tư bản cũng chưa nhận ra được rằng, yếu tính của mình không phải dựa vào vật chất, song xây trên ý thức làm người, giá trị nhân sinh, và xã tính. Quan niệm này, thoát nhìn, tương tự như cái nhìn của Marx nhân bản (hay thanh niên Marx) trong các tác phẩm Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie (1843) hay Pariser Manuskript (1844). Tuy nhiên, nếu đi sâu vào nội dung của Osoba y Czin, và nhất là của Sollicitudo rei socialis, chúng ta có thể nhận ra khác biệt giữa Marx và Gioan-Phaolô II. Theo Gioan-Phaolô II, con người nhân bản của Marx vẫn còn thiếu sót: "Huấn đạo của Giáo hội nghiêm khắc phê bình cả tư bản thuyết lẫn công xã thuyết của chủ nghĩa Marx." Gioan-Phaolô II phê bình quan niệm con người nhân bản của Marx như sau: Trước hết, con người của Marx, tuy nhân bản hơn con người tư bản, song vẫn chưa nhận ra mục đích tối hậu của con người và lịch sử. Mục đích tối hậu của con người không phải là một xã hội vô sản (proletariat), cũng không phải là phá đổ giai cấp, càng không phải là tạo "một xã hội cộng sản". Những mục tiêu trên tuy quan trọng, song vẫn chưa phải là nền tảng của xã hội và con người. Mục tiêu chính, căn bản nhất của con người chính là sự hoàn thành, viên mãn của con người; đó là giúp con người có nhân cách. Chính vì đặt tư bản hay xã hội trên con người, không nhận ra nhân cách mà cả hai xã hội tư bản cũng như cộng sản coi thường tính mạng, phủ định tự do, chối bỏ quyền làm người theo đúng nghĩa của con người. Nếu xã hội tư bản coi người chỉ là một công cụ sản xuất hay một đối tượng tiêu thụ, thì xã hội chủ nghĩa cũng coi con người như một phương thế cho mục đích xã hội. Nói cách khác, khi chối bỏ nhân cách, thì con người cá nhân hay tập thể chỉ còn là một đối tượng chứ không phải là một chủ thể nữa. Hậu quả tất nhiên là, một khi con người chỉ là công cụ, thế giới tư bản

không muốn giải quyết nạn nghèo đói, bần cùng, thất nghiệp, bất công nữa. Họ càng không chú ý đến đồng loại trong thế giới đệ tam. Hoặc nếu có, thì họ chỉ nhìn đồng loại như một đối tượng sản xuất, tiêu thụ, hay trao đổi, để rồi họ tìm đủ cách rất ư là khoa học để bóc lột. Tương tự, một khi coi xã hội hay tập thể mới là chính chủ thể, và một khi phủ nhận mỗi con người như là mục đích tối hậu, xã hội cộng sản sẵn sàng áp dụng mọi phương thế để đạt tới một chế độ vô sản, ngay cả khi phải hy sinh con người. Chúng ta sẽ không ngạc nhiên khi thấy những người nhân danh chủ nghĩa cộng sản đàn áp, hạn chế tự do, độc tài, lũng đoạn, cướp quyền tư hữu, bóp méo con người. Nói cách khác, khi chối bỏ chủ nhân tính của con người (nhân chủ), cả tư bản lẫn cộng sản đã trắng trợn vi phạm những quyền lợi căn bản của con người (human rights), và phủ nhận nhân phẩm của họ. Những chế độ này làm "con người u uất, thất vọng, không thiết tha với sinh mạng, quốc gia, (và) tìm cách trốn thoát (di tản). Đó là một lối tự trốn tránh ngay tự nội tâm..."

4.2. Nhân Chủ và Dân Chủ

Qua những phê bình trên, chúng ta có thể nhận ra quan niệm nhân chủ của Gioan-Phaolô II. Nơi đây chúng tôi mạn phép bàn thêm về ưu điểm cũng như khuyết điểm trong quan niệm nhân chi vị chủ của ngài. Từ một lối suy tư đông phương, chúng tôi nhận định như sau:

- Thứ nhất, nhân chủ (anthropo-crazy) không đồng nghĩa với dân chủ (demo-crazy). Như chúng tôi đã nhận định trong phần thứ nhất, quan niệm nhân chủ đã từng xuất hiện ngay khi bắt đầu có con người, trong khi quan niệm dân chủ chỉ phát xuất gần đây vào thế kỷ thứ 18, nhất là trong các tác phẩm của các triết gia thời Ánh Sáng như Francois Marie Arouet (M. de Voltaire) (1694-1778), Charles de Sécondat de Montesquieu (1689-1755), và Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Thoạt nhìn, hai quan niệm gần giống nhau. Cả hai đều vị dân. Song nếu đi sâu vào nguồn gốc cũng như nội dung, chúng ta nhận ra dân chủ, nhất là thể chế dân chủ chỉ nói lên được hình thức dân chủ mà thôi. Tất cả mọi luật lệ, bao gồm hiến pháp, hình luật, dân luật hay tổ chức hành chính được lập ra không phải để giúp người dân làm chủ, song chỉ để bảo vệ hình thức dân chủ này vậy. Nói cách khác, thể chế dân chủ không thể biểu hiện được bản chất vị chủ của người dân. Một cách cụ thể, xã hội dân chủ là một xã hội do đa số của các đơn vị quyết định. Trong một xã hội như vậy, mỗi công nhân không có nghĩa gì hơn là một đơn vị vô danh, một con số như hàng hà sa số khác. Như một con số, người dân chỉ là một đối tượng như bất cứ sự vật nào khác. Họ dễ bị thao túng, sử dụng hay mua bán. Họ chỉ là một công cụ, và giá trị công cụ của họ được quyết định theo chất lượng. Phẩm tính của con người như một hữu thể tự do, tự chủ hoàn toàn bị gạt bỏ. Kết quả là, khi chỉ là một con số, con người không có cá tính độc đáo, và lẽ dĩ nhiên, không còn nhân cách nữa. Một khi thiếu ý thức tự thân, một khi chỉ là một con số vô danh, một người vô luân không khác chi bậc thánh nhân, một người mù chữ vô học không khác chi bậc thức giả, một con người máy móc cũng chẳng có giá trị hơn một con người tự do, chủ động. Trong bất cứ một cuộc bầu cử theo hình thức dân chủ nào, chính những con số vô danh đã quyết định dân chủ.

- Thứ đến, nhân chi vị chủ chưa hẳn phản ảnh được tự chủ tính của con người. Nếu trong quan niệm nhân chủ, tự do tính là bản tính của con người, thì trong một chế độ dân chủ, tự do mang một ý nghĩa hạn hẹp của công việc chọn lựa (bầu cử) những người (đại biểu), sự vật... mà chúng ta bị cưỡng ép phải chấp nhận. Nơi đây, chúng tôi xin bàn thêm về sự khác biệt giữa tự do tính trong nhân chủ và chọn lựa trong chế độ dân chủ. Trong quan niệm nhân chủ, tự do là một bản tính bất khả phân ly với con người. Heidegger, người được coi như là nhà tư tưởng vĩ đại nhất của thế kỷ 20, đã từng nhận xét một cách chí lý như sau: "Tự do mới chính là bản chất của chân lý." Thực ra, Heidegger chỉ tóm lược lại tư tưởng của các triết gia của thời Ánh Sáng, nhất là của Kant. Theo các triết gia thời Ánh Sáng, tự do tính được biểu lộ trong cường độ, và kích độ của tự chủ tính (autonomy). Nói cách khác, con người có thể làm chủ chính mình. Càng tự chủ, con người càng không bị bất cứ một lực lượng ngoại tại (thế giới, Thượng

Đế, xã hội) hay nội tại (tình cảm, bản năng) nào ràng buộc hay quyết định. Kant diễn tả tự chủ tính như sau:

"Cảm tính của một bản thể mang tính chất của lý tính chỉ là hiện thể. Tuy nó cùng bản thể, song lại phải tùy thuộc quy luật của kinh nghiệm. Và như vậy, cảm quan lý trí phán đoán chỉ là (phản ảnh) tha luật (Heteronomie). Ngược lại với tha luật, sự vượt khỏi cảm quan của cùng bản thể trên biểu tả một hiện thể theo quy luật của tự chủ (Autonomie) trong lý trí, vượt trên và hoàn toàn độc lập với những điều kiện dựa trên kinh nghiệm."

Từ một suy niệm như vậy, Kant quả quyết:

"Tự chủ trong ý chí là nguyên lý duy nhất cho tất cả mọi quy luật đạo đức cũng như nghĩa vụ phù hợp với đạo đức."

Lối nhìn của Kant vẫn tiếp tục ảnh hưởng tới nền triết học hiện đại. Những trường phái như hiện sinh, và hậu hiện đại thuyết, tuy chống Kant, song lại bám sát vào quan niệm tự do theo nghĩa tự chủ của ông.

Trong truyền thống Kinh viện, và ngay của Nho giáo, một quan niệm tự chủ như Kant chủ trương, xem ra thiêu thực tiễn, và có vẻ ngược lại với cộng thể tính của con người. Nếu Giáo hội (Ecclesia) tự mình là một cộng đồng (communitas) xây dựng trên cộng thể (substantia christiana) là chính Kitô, với một cộng tính (tức bản chất bác ái, essentia caritas), và tính chất cộng thông (communio), thì bất cứ một chi thể nào cũng không thể hoàn toàn độc lập khỏi thân thể. Bởi lẽ, một khi tách rời khỏi thân thể, "chi thể sẽ khô héo". Tương tự, một con người hoàn toàn tự chủ sẽ không còn tính chất cộng thông, mất cộng tính, và không tùy thuộc vào cộng thể nữa. Từ một nền thần học như vậy, Gioan-Phaolô II hiểu xã hội như một cộng đồng dựa trên cộng thể (Thiên-Nhân tính) và cộng tính (bác ái), mang hoạt động cộng thông. Như là một phần tử trong xã hội, chúng ta phải chấp nhận tha nhân như là chính bản ngã (luật bác ái), mà còn hơn thế, chính qua tha nhân chúng ta mới ý thức được bản ngã; chính qua con người tại thế chúng ta mới nhìn ra được thiên tính (ngụ ngôn người phú hộ trong ngày phán xét). Khi chấp nhận cộng thể, cộng tính và cộng thông, chúng ta cũng phải chấp nhận là liên chủ thể tính (inter-subjectivity), hay hỗ vệ chủ thể (inter-subjects), mới chính là nền tảng của xã hội; và do đó chỉ có tự do trong tương quan, chứ không phải là tự chủ như các triết gia thời ánh sáng lầm tưởng. Tự do trong tương quan mới là bản tính của con người xã hội. Nói một cách, nhân chi vị chủ phải được hiểu theo mạch văn của liên chủ thể: con người là chủ thể trong tương quan với các chủ thể khác; là chủ thể phân hưởng cộng thể, và có hoạt động cộng thông.

Trong hệ thống đạo đức học của Nho giáo, chúng ta cũng nhận thấy một quan niệm nhân chi vị chủ tương tự. Tất cả mọi quy luật, lối sống, tổ chức sinh hoạt đều được xây dựng trên luật tương quan của chủ thể. Tam cương và nhất là ngũ thường là những quy luật đạo đức xây dựng trên mối tương quan này. Lối suy tư tương quan này cũng thấy trong sinh hoạt của con người trong thiên nhiên. Tương quan giữa con người với trời, với đất cũng được hiểu theo mẫu tương quan của con người: "Trung giả giả, thiên hạ chi đại bản ngã; hòa giả giả, thiên hạ chi đại đạo giả. Trí trung hòa, thiên địa vị yên, vạn vật dục yên." Trong một mạch văn của tương quan, thì bất cứ một chế độ tự xưng là dân chủ phải là một chế độ do chính con người tích cực tham gia, với tinh thần hỗ tương và quyết định phù hợp với cộng tính và cộng thể, cũng như áp dụng phương thể cộng thông. Nếu hiểu như vậy thì thể chế hình thức dân chủ theo mẫu mực của xã hội Tây phương hiện đại vẫn chưa thể hiện được cái đạo nhân chi vị chủ. Nơi đây, chúng ta thấy có những điểm tương đồng giữa tư tưởng nhân chủ của Gioan-Phaolô II và đạo nhân chủ của Nho giáo.

- Thứ ba, quan niệm nhân chủ được xây dựng trên phẩm tính chứ không trên lượng tính. Nói cách khác, đạo đức tính của con người là một đặc tính thiết yếu của nhân chủ. Một con người

vô đạo không khác chi súc vật. Nói cách khác, con người đạo đức là con người nhân cách (Gioan-Phaolô II), phẩm cách (Nho giáo); tức con người ý thức được tự do tính trong tương quan, ý thức được chủ thể tính trong liên chủ thể. Chỉ trong nghĩa này mà chúng ta mới có thể hiểu đạo quân tử, đạo thánh nhân. Trong Luận Ngữ và Trung Dung, quân tử không phải là sản phẩm của xã hội phong kiến, song là biểu tượng của một nền nhân chủ. Người quân tử, hay thánh nhân nói lên cộng tính, cộng thông và cộng thể: hòa hợp với mọi người nhưng không lập bè lập đảng: "Quân tử căng nhi bất tranh, quần nhi bất đảng."

4.3. Nhân Chi Vị Đạo

Thoạt nhìn, chúng ta thấy có khá nhiều điểm tương đồng giữa quan niệm nhân chủ của Gioan-Phaolô II và đạo nhân chủ của Nho giáo. Tuy vậy, nếu chỉ nhìn vào những điểm tương đồng, chúng ta vẫn chưa đủ dữ kiện để đi tới một kết luận về giá trị của hai nền tư tưởng trên. Câu hỏi chúng tôi đặt ra nơi đây, đó là một quan niệm nhân chủ có đúng là nhân chủ hay không; hay chỉ là vị Chủ hoặc là dân chủ? Và nếu đích thực là nhân chủ, thì nhân chủ và dân chủ có chi khác biệt? Cũng như ưu và khuyết điểm của một nền nhân chủ đó ra sao, nhất là trong một xã hội mà quan niệm dân chủ còn tương đối xa lạ?

Khi đặt ra những câu hỏi trên, chúng tôi muốn phản tỉnh và phê bình quan niệm nhân chi vị chủ của Gioan-Phaolô II và cả của Nho giáo. Theo thiên kiến của người viết, tuy nhân chủ hay hơn dân chủ như chúng tôi phân tích ở đoạn trên, song vẫn còn vướng vào một số khiếm khuyết. Khuyết điểm chính không phải vì nhân chủ chỉ là một quan niệm, thiếu một hình thức, nên rất dễ bị lạm dụng. Những quan niệm như "thiên tử", hay "đấng đại diện" của Thiên Chúa, hay "người đại biểu của Kitô" (alter Christus)... mặc dù phát xuất từ nguyên lý dân chủ "ý dân là ý Trời", "tất cả mọi người đều là con Thiên Chúa"... nhưng, tiếc thay, đã phản ngược lại chính nhân chủ. Lý do, một phần vì thiếu một hình thức và phương thể dân chủ (trung cầu dân ý, bầu phiếu, chọn người, vân vân,) song một phần khác mà khuyết điểm chính là nhân chủ tự nó chưa đủ điều kiện để đáng làm nguyên lý. Theo thiên kiến của chúng tôi, không phải nhân chủ song nhân đạo mới có thể là nguyên lý của một nền triết lý xã hội. Thời Nghiêu và Thuần, tuy không tổ chức bầu cử, cũng không có trung cầu dân ý, song hai vua tuyển chọn những người có thể đại biểu cho dân, mà đại biểu tức thấu hiểu ý dân, và thực thi "dân chi sở dục, hân tại ngộ tâm". Khi đức Kitô chọn người kế vị, ngài chọn một người yêu Chúa thương người, chứ không phải một người tài giỏi, can đảm, thông thái. Chính vì thế, chúng tôi đề nghị nhân đạo bổ túc cho nhân chủ.

Để giải thích lý do tại sao chúng tôi chủ trương rằng nguyên lý của nhân chủ và dân chủ phải đặt trên nhân đạo, đoạn này sẽ bàn từ ba khía cạnh: vị chủ hay chủ thể bản vị, vị đạo hay chủ đạo và vị nhân hay chủ nhân.

4.3.1 Vị Chủ hay Chủ Thể Bản Vị

Trong thuyết nhân chủ của Gioan-Phaolô II đặt trên nền tảng siêu hình của hữu thể nhân cách, con người chân thực được xác định bởi các bản chất tự do, tự chủ, và nhất là bởi sự tham dự vào chương trình sáng tạo và cứu chuộc của Thượng Đế. Như thế, con người không chỉ là một thụ tạo (vật thể), song còn sáng tạo (thiên tính); không chỉ là một cá nhân, song còn tham dự vào chương trình và lịch sử nhân loại (đó là con người xã hội.) Thế nhưng, con người luôn bị hạn chế bởi chính bản tính thụ tạo của mình. Nói cách khác, nhân tính, và thiên tính không phải do chính con người tự tạo, song được phú bẩm bởi Thượng Đế. Do đó, khi coi con người như là một hình ảnh của Thượng Đế (inago Dei), thì mục đích tối hậu không phải là con người, song chính là Thượng Đế. Một con người viên mãn là hình ảnh (image) phản chiếu (reflect, như trong gương soi) sự toàn thiện, toàn năng và toàn mỹ của Thượng Đế mà thôi.

Song cho dù gần với Thượng Đế đi nữa, con người vẫn chỉ là một thụ tạo: được tác tạo, được tham dự vào chương trình quản trị thế giới, song chỉ với mục đích làm vinh danh Thượng Đế. Chính vì là con người, nên không thể tự chủ; chính vì chỉ là một hình ảnh, chứ không phải là chính Thượng Đế, mà con người yếu đuối, thường vấp phạm, không thể phản ánh trung thực được sự toàn thiện, toàn mỹ... của Ngài. Sự nhập thể làm người của đức Kitô tuy khôi phục địa vị của con người, song vẫn không thể nâng con người ngang hàng với Chúa. Sự cứu chuộc nhân loại là nhờ hồng ân Thiên Chúa, chứ không phải do tự con người.

Trong một nền thần học như vậy, con người mang một tính chất phụ thuộc, được mời gọi tham dự chương trình cứu độ. Như thế, con người chưa bao giờ tự chủ. Nói cách khác, nền thần học của Kitô giáo, cũng như của Gioan-Phaolô II là vị nhân chứ chưa phải là chủ nhân, vị chủ (Chúa, hay Thượng Đế) chứ không phải là tự chủ.

Song nếu chỉ vị nhân, thần học của Gioan-Phaolô II sẽ mắc vào một mâu thuẫn khó có thể thắng vượt: đó là sự việc công nhận bản tính của con người là tự do (tự chủ), song lại không tự chủ. Lẽ dĩ nhiên, các nhà thần học và cả Gioan-Phaolô II đã dựa vào lý thuyết principium participationis của thánh Thomas Aquinas, cho là chính tác động của con người tham dự vào chương trình cứu rỗi nói lên tính chất tự chủ của mình. Thực ra, tham gia chưa nói lên tự chủ. Chúng ta phải chấp nhận là, ngay cả tác động tham gia vào nhiệm thể của Kitô, vào chương trình cứu độ, cũng không phải do con người có thể tự quyết. Con người có ý muốn, quyết định hay có thể từ chối tham gia, song chính sự tham gia phải được mời gọi và chấp nhận.

Vì lý do trên, nhân chi vị chủ của Gioan-Phaolô II không hoàn toàn đồng nghĩa với quan niệm nhân chủ của Nho giáo. Trong Nho giáo, con người giữ một vai trò của đồng chủ nhân, giống như Trời và Đất. Nói theo ngôn ngữ thần học Kitô giáo, Trời, Đất và Người (Thiên, Địa, Nhân) hợp thành tam vị nhất thể (Trinity) hay đạo Tam Tài. Sự nối kết này được biểu thị bằng sự đồng nhất giữa con người và Trời, giữa Trời và Đất, và giữa Đất (Thiên nhiên) và người. Thế nên, ý dân tức ý trời, con người nghe được tiếng nói của Trời, con người cảm thông được Trời và Đất... Nói tóm lại, con người nơi đây không phải là hình ảnh của Trời, song đồng vị. Như vậy, chúng ta có thể nói, trong tư tưởng Đông phương, đạo nhân chủ không có nghĩa vị chủ (Thiên), song tự mình làm chủ: "Thiên thông minh tự ngã dân thông minh, thiên minh úy tự ngã dân minh úy, đạt vu thượng hạ, kính tai hữu thổ."

4.3.2. Vị Đạo hay Chủ Đạo

Trong nhân cách thuyết của Gioan-Phaolô II, con người chân thực được định nghĩa theo bản tính tự do, tự chủ, và nhất là theo thiên tính do Thượng Đế phú bẩm, cũng như theo đặc ân được tham dự vào chương trình sáng tạo và cứu chuộc. Như chúng tôi đã trình bày trong phần trên, một lối nhìn như vậy về con người không thể chứng minh được đặc tính tự chủ, càng không thể nói lên vai trò chủ nhân (nhân chủ) của con người. Nói rõ hơn, nếu con người không phải là chủ nhân của chính mình, thì vai trò chủ nhân mà Thượng Đế giao cho chỉ mang tính chất quản nhiệm. Như là một quản nhiệm, con người không có thẩm quyền định đoạt chính sách, và ngay cả chính đạo sống của mình. Thực vậy, đạo sống là do Thiên Chúa và là chính Thiên Chúa. Chỉ qua Ngài, với Ngài và trong Ngài mà con người mới có đạo sống. Nói cách khác, con người vị nhân là bởi vị Đạo. Từ đây, ta nhận ra sự khác biệt giữ triết lý nhân chủ vị Đạo của Gioan-Phaolô II với triết lý nhân đạo của Nho giáo nói chung, và của Việt nho nói riêng. Trong Việt nho, đạo hay nhân đạo là con đường mà đã là người thì tất phải theo. Nhân đạo không chỉ là con đường phải theo, mà còn là lối diễn đạt bản tính của con người, và là nguyên lý cho cuộc sống. Như thế, nhân đạo cũng là đạo nhân. Đạo nhân có những đặc tính sau: (1) Đạo nhân là lối sống mẫu mực, quy phạm xây dựng trên bản tính của con người (con người sinh vật và con người xã hội tâm linh). (2) Đạo nhân được cấu tạo bởi chính con người từ những tương quan, những nhu cầu, lợi ích trong xã hội. (3) Đạo nhân do

đó nội tại trong thế giới của con người, song đồng thời cũng là động lực liên kết con người cấu thành xã hội. (4) Đạo nhân mang tính cách đòi buộc, song đây là sự tự đòi buộc do chính tương quan con người, chứ không phải do một ngoại lực. Từ những khác biệt trên, chúng ta có thể nói, nhân chủ của Việt nho xây dựng trên nhân đạo, chứ không phải từ Thiên Đạo.

4.3.3. Vị Nhân hay Chủ Nhân

Tương tự, một điểm quan trọng trong hai nền triết lý xã hội, đó là tính cách vị nhân. Đức Kitô nhập thế làm người, chịu tử nạn, và phục sinh... tất cả đều là vì con người. Theo luận lý thông thường, để được chính con Thiên Chúa phục vụ và hy sinh, con người giữ một địa vị tối quan trọng; con người phải là chủ nhân. Song như chúng tôi đã phớt qua trong đoạn trên, theo đức tin Kitô giáo, con người chưa bao giờ là chủ nhân. Nếu được hồng phúc chấp nhận là con Thiên Chúa, thì con người cũng chỉ đại diện chứ chưa phải là chủ. Lẽ tất nhiên là bởi vì con người không có Thiên tính. Chỉ có đức Kitô mới cùng lúc có Thiên tính và nhân tính. Nhận định như vậy, chúng ta phải chấp nhận là, ngay cả khi Gioan-Phalô II chủ trương nhân chi vị chủ, triết học của ngài vẫn chỉ là vị nhân mà thôi. Khác biệt với Kitô giáo, Nho giáo chủ trương vị nhân và chủ nhân. Trong Tứ Thư, những quan niệm như "Thiên địa vạn vật chi bản dã" đã phản ảnh phần lớn vũ trụ quan của đông phương, và của Việt tộc. Tương tự, trong huyền thoại về Bàn Cổ, chúng ta thấy con người giữ một chức vụ chủ nhân: "Hỗn mang chi sơ, vị phân thiên địa, Bàn Cổ thủ xuất, thủy phán âm dương. Thiên khai ư tí, địa tịch ư sừ, nhân sinh ư dân...". Vai trò của con người không mang tính chất đại diện, song đồng hàng với Trời và đất. Trong Trung Dung, cũng có những nhận định tương tự về vai trò chủ nhân của con người: "quân tử chi đạo, tạo đoan hồ phụ phụ." Trong Trương Tử, ta đọc: "Thiên địa dữ ngã tịnh sinh." Cả ngàn năm sau Khổng Tử, những đồ đệ của Vương Dương Minh vẫn giữ lại quan niệm này. Tư Hồ phát biểu: "Thiên địa ngã chi thiên địa. Biến hóa ngã chi biến hóa. Phi tha vật dã."

Thế nhưng, tuy Nho giáo chấp nhận con người là chủ nhân, và coi vị nhân như là một nền đạo đức. Song tiếc thay, xã hội do Nho gia thống trị lại vị vương, vị chúa và coi người dân như cỏ, công cụ, súc vật. Trên thực tế, lịch sử của xã hội Nho giáo chưa bao giờ ghi lại sự kiện người dân làm chủ. Ngược lại, chế độ quan liêu, hệ thống xã hội phong kiến, lối phân chia giai cấp sỹ, nông, công, thương, sự việc thần thánh hóa vua chúa... chứng minh một cách chua chát là quan niệm nhân chi vị chủ cũng như chính sách thân dân chỉ xuất hiện trong đầu óc của một số triết gia, hay trên miệng lưỡi của các nhà "nho gàn" mà thôi.

5. Kết Luận: Siêu Việt Tính, Nhân Đạo và Việt Triết

5.1. Siêu Việt Tính

Vì phạm vi hạn hẹp của tiểu luận, chúng tôi tạm không đi sâu vào việc so sánh và đánh giá hai quan niệm vị đạo và vị nhân, nhân chủ và nhân đạo. Điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh nơi đây là, tuy khác biệt, nhưng hai lý thuyết trên không hẳn mâu thuẫn đối nghịch. Chúng tôi cũng không cho rằng nhân chủ có thể tách biệt khỏi nhân đạo, hay vị chủ có thể tách rời khỏi vị đạo. Ngược lại, chúng tôi thiết nghĩ, một nền dân chủ thiếu nhân chủ, một quan niệm nhân chủ không xây dựng trên nhân đạo, không thể đứng vững được. Nói cách khác, để có thể có một chế độ dân chủ trung thực, chúng ta phải xác tín nhân chủ, mà để có thể xác tín vai trò chủ nhân của con người, chúng ta phải tìm ra được cái đạo của con người.

Điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh nơi đây, chính là động tính xác định nhân đạo. Chính động tính này khiến con người sinh vật biến thành con người nhân cách; con người cá biệt nhận ra mình trong cộng thể với cộng tính của con người. Chúng ta không cần phải lặp lại nơi đây là cả hai nền triết lý xã hội của Nho giáo và của Gioan-Phaolô II đều nhấn mạnh đến cái

động tính siêu việt này của con người. Đây là một khám phá rất quan trọng. Nơi đây, chúng tôi xin phép đi sâu vào một vài khía cạnh của động tính siêu việt mà chúng tôi đã từng nói đến dưới quan niệm siêu việt biện chứng.

Động tính siêu việt bao gồm (1) con người luôn có một mục đích tối hậu, cũng như các mục đích công cụ khác hầu có thể đạt tới mục đích tối hậu này. (2) Mục đích tối hậu là chính sự viên mãn, toàn thiện, toàn mỹ, toàn hảo (Kitô giáo), toàn phúc (Aristotle), bất tử trường sinh (Phật giáo, Đạo giáo), hay thánh nhân (Khổng giáo). (3) Mục đích tối hậu này đồng bản tính với Thượng Đế (là Đấng toàn thiện, toàn mỹ, toàn phúc, toàn hảo, toàn năng, toàn trí, vĩnh cửu.) (4) Con người luôn vươn tới, không ngừng tìm kiếm, siêu vượt giai đoạn hiện tại để tiến về mục đích tối hậu. (5) Tiến hóa, tiến bộ, phát triển, văn hóa, văn minh là những từ ngữ diễn tả quá trình hướng về và tìm kiếm mục đích tối hậu này.

Nếu siêu việt tính hiểu theo nghĩa trên, chúng ta có thể nói, siêu việt tính này là trung tâm của nhân đạo, nối kết con người với con người, và thăng hóa con người khiến con người vươn lên, đồng tính hòa hợp với Trời và Đất. Siêu việt tính, hay siêu việt biện chứng là cái đạo (con đường, luận lý hay logos, logic) chỉ cho chúng ta cái mục đích tối hậu (telos). Siêu việt tính cũng là động lực (dunamos), tiềm tàng trong thân thể và ký ức (bản năng, instinct) thúc đẩy chúng ta tiến tới mục đích.

Nếu hiểu nhân đạo như là chính mục đích, là con đường đưa tới mục đích, và là động lực thúc đẩy, cũng như là phương tiện để đạt tới mục đích, chúng ta có thể nói, nhân chủ chỉ là một ý thức về mục đích tối hậu; và động tính siêu việt biểu tả lối suy tư, phương cách hành động, tâm tư kỳ vọng theo cái đạo lý làm người. Và như thế, điểm quan trọng hơn phải là nhân đạo, chứ không phải là dân chủ hay nhân chủ. Hiểu như vậy, chúng tôi nhận định hai nền triết lý xã hội của Nho gia và của Gioan-Phaolô II tuy chưa hoàn toàn vạch ra được nhân đạo, nhưng đã đưa ra một lối nhìn bắt buộc chúng ta phải theo, mới có thể khám phá ra nhân đạo.

5.2. Suy Tư Siêu Việt

Như đã tạm nhắc sơ qua trong phần dẫn nhập, mục đích của tiểu luận này là, qua triết lý xã hội của Gioan-Phaolô II và Nho gia, chúng tôi tìm về cội nguồn của Việt triết. Sau khi đã xác nhận là trọng tâm của triết lý xã hội chính là nhân đạo, mà để có thể hiểu nhân đạo, chúng ta phải suy theo cái đạo của con người. Vậy thì trong đoạn kết này, chúng tôi muốn đặt lại vấn đề là có phải người Việt chúng ta suy tư theo cái luận lý của nhân đạo hay không?

Trước hết, nếu hiểu nhân đạo như cái đạo làm người của người Việt; và nếu lối suy tư của người Việt theo luận lý của siêu việt, như chúng tôi đã diễn tả trong đoạn trên, thì, chúng ta cần phải minh xác một số nghi vấn như sau:

Luận đề 1 : Thứ nhất, con người không thể phân chia, càng không thể bất động, cũng càng khó có thể ở trong tình trạng vô thức. Thứ tới, con người luôn có nhiều mục đích, và tìm cách đạt tới những mục đích này. Họ có thể dùng lý trí, cảm tình, hay bạo lực, hay "phép lạ", hay dối trá để đạt tới mục đích. Song không thể có một con người vô thức, vô mục tiêu... Thứ ba, mục đích này có thể xa, gần, hạn hẹp, quảng bác. Việc tìm kiếm, chọn lựa, sử dụng phương tiện (công cụ, kỹ thuật) để đạt tới mục đích là một hành vi theo lý trí; và việc khám phá ra những phương thế, phương tiện trên giải thích làm con người phát triển; song chính sự chọn lựa, và tìm cách đạt tới mục đích mới làm con người càng trở thành người viên mãn. Thế nên, tùy theo sự việc nhận định mục đích, chọn lựa phương thế cũng như nhìn được kết quả, chúng ta có thể khẳng định là con người có thể thiếu ý thức, ý thức sai lạc, ý thức mơ hồ, song không thể ở trong tình trạng vô thức. Từ những suy tư trên, chúng ta thấy những lối suy tư nhị nguyên (dualist), hay phân tích (analytic), hay cực đoan (radical) đã không nhận ra tính chất

toàn diện của con người. Chúng ta cũng thấy những lý thuyết cho con người chỉ là máy móc (organism), hay là một vật thể (organism), hay là một đối tượng bất biến (objects), hay là một đơn vị trong tập thể (collectivism)... đã không nhận ra động tính siêu việt nơi con người làm con người tách biệt khỏi thế giới vật thể hay động vật. Chúng ta cũng có thể phát hiện sự thiếu sót của các trường phái cho rằng chỉ có hiện tại, hiện sinh (existentialism), hay một nội thể (immanentism). Họ quên rằng, một khi con người luôn có những mục đích mới, và luôn kỳ vọng về một mục đích tối hậu, và một khi động tính luôn sinh hoạt (activate), thì con người không thể không nghĩ tới một thế giới siêu việt trong đó con người có thể viên mãn.

Luận đề 2 : Sự phát triển và tiến bộ mà Gioan-Phaolô II từng phân tích, thực ra diễn tả động tính siêu việt của con người theo hẳng đạo (horizontal line) và trực đạo (vertical line). Hẳng đạo diễn tả hướng tiến của con người tới những mục đích gần và trực tiếp tới thân xác như sống còn, thực phẩm, nơi ăn chốn ở, hay phương thế... trong khi trực đạo chỉ ra mục đích xa, hay tối hậu giúp con người vượt khỏi tình trạng hiện tại tiến về một thế giới viên mãn.

Luận đề 3 : Nhân đạo phải được hiểu theo con đường, mục đích, cũng như ý thức tự tại trong con người, cũng như động tính phát động và quy phạm hành vi của chúng ta, hầu đạt tới mục đích. Nói cách khác, một nhân đạo như thế chỉ có thể nhận ra trong tương quan của con người, trong sự cộng sinh với thế giới tự nhiên, trong sự hòa hợp với Trời và đất.

Luận đề 4 : Nếu nhân đạo chỉ phát hiện trong tương quan, thì bất cứ một quan niệm nào như vị nhân, chủ nhân cũng nói lên phần nào, nhưng không thể diễn tả một cách trọn vẹn nhân đạo. Nói cách khác, vị nhân, nhân chủ phải được hiểu và xây dựng trên nền tảng nhân đạo. Bất cứ một nền triết học "dân chủ", hay "nhân chủ" nào, bất cứ một ý hệ nào tự khoe khoang là "vị nhân", nhưng không dựa trên nhân đạo, sẽ chỉ là những câu quảng cáo lộ bịch. Và một chế độ như vậy thường biến thành một chế độ độc tài, phi nhân, đặc quyền.

Chú thích: Phần thứ 4 của tiểu luận này viết xong và trình bày dưới tựa đề "*Démocratie ou Anthropocratie?*" trong một buổi đối thoại Đông Tây do Tòa Đại sứ Trung Hoa Dân Quốc tại Tòa Thánh La Mã, và Phân Khoa Truyền Giáo, Giáo Hoàng Đại Học Viện Gregoriana đồng tổ chức tại Roma, 26. 11. 1999. Tác giả xin chân thành cảm ơn bằng hữu, Giáo sư Andrew Woznicki, Đại Học San Francisco, Mỹ, đã giúp giải thích những tài liệu tiếng Ba Lan, nhất là tác phẩm *Osoba I Czyn* của Giáo chủ Gioan-Phaolô II.

Gregoriana, 11. 1999
Thụy Sơn Trần Văn Đoàn

Chương VII

Khả Thể

Của Một Nền Việt Triết

Đặt Lại Vấn Đề: Có Một Nền Việt Triết Hay Không?

Trong chương này, chúng tôi xin mạn phép lặp lại hai câu hỏi, tuy cũ kỹ, song vẫn còn làm giới trí thức Việt thắc mắc, đó là có một nền Việt triết hay không? Và nếu có, thì Việt triết đi về đâu? Câu hỏi thứ nhất xem ra có vẻ ngửa tai, và kỳ cục, nhất là sau khi đã viết gần hai trăm

trang giấy biện minh cho nền Việt triết. Song cho rằng có vẻ lập dị, câu hỏi vẫn không mất tầm quan trọng, bởi vì nếu không có Việt triết, thì những gì chúng ta bàn về như Việt linh, Việt đạo, Việt lý... sẽ chỉ là sáo ngữ. Tương tự, câu hỏi Việt triết đi về đâu sẽ chẳng còn thừa thãi, ngớ ngẩn, nếu chúng ta có một nền Việt triết. Một câu hỏi như thế liên hệ trực tiếp hay gián tiếp tới vận mệnh và tương lai của tư tưởng Việt.

Vậy thì, thành thực mà hỏi, chúng ta có một nền Việt triết hay không? Hay là chúng ta thấy người sang bắt quàng làm họ? Hay là vì tự ti mặc cảm, tự đồng hóa mình với Tàu với Tây, nên cho tổ tiên, tư tưởng của mình là Tàu là Tây? Hay vì quáng gà, thiếu nghiên cứu, không có tinh thần khoa học, nên chấp nhận một cách bừa bãi, ngó gà ra quạ, cắm râu ông vào cằm bà. Chương này nhằm làm sáng tỏ một phần nào vấn đề trên. Chúng tôi không dám dựa vào khảo cổ, hay chứng tích lịch sử (phần vì không chuyên môn, phần vì những khảo cứu cổ sử Việt vẫn còn đang tranh luận, nghi hoặc, hoặc chối bỏ.) Chúng tôi càng không dám liều lĩnh quá tin vào thần thoại, và nhân thoại như thấy trong một số tác phẩm của Kim Định. Như độc giả đã nhìn ra mục đích của Việt Triết Luận Tập trong các chương trước, nhất là chương thứ tư về bản chất và đặc tính của Việt triết, và chương thứ năm thảo luận diễn biến từ Hán nho thành Việt nho trong tư tưởng của Nguyễn Du, chúng tôi đi tìm những đặc tính trong lối suy tư của người Việt qua các văn bản, và ngay trong lối diễn tả, kết cấu của Việt ngữ. Quan trọng hơn, chúng tôi đào sâu vào trong ca dao, tục ngữ, để tìm ra những đặc thù của lối suy tư này. Trong các chương trước, chúng tôi đã trình bày lối suy tư mà chúng tôi gọi là Việt triết qua hai lãnh vực: những đặc thù chỉ thấy trong tư tưởng Việt, và những điểm chung thấy nơi nhiều dân tộc đông phương. Chương sau đây đi xa hơn, phân tích hai đặc tính, siêu việt tính của Việt triết thấy trong việc tổng hợp các nền tư tưởng và văn hóa mà người Việt giao du với; và tương quan tính thấy trong kết cấu của thể giới quan (hay thể sinh) của người Việt. Đây là một kết cấu được nối kết qua mạng lưới của những tương quan.

Chúng tôi tham luận về hai câu hỏi trên qua bốn tiêu đề chính: (1) Những Ngộ nhận về Việt triết, (2) Việt triết và những Vấn nạn hiện tại; (3) Bản chất và Đặc tính của Việt triết; (4) và riêng phần Tương lai của Việt triết nhằm trả lời câu hỏi Việt triết đi về đâu. Độc giả, nếu chú ý, sẽ thấy là trong phần thứ hai bàn về bản chất và đặc tính của Việt triết, chúng tôi không lặp lại những gì đã bàn tới trong chương thứ tư, mà đặc biệt chú trọng đến siêu việt tính và tương quan tính của Việt triết. Qua hai đặc tính siêu việt và tương quan, chúng tôi đề nghị một câu trả lời tạm thời cho câu hỏi trên như sau: Thứ nhất, tư tưởng Việt thành hình qua một quá trình lâu dài nhờ vào chính động tính siêu việt của người Việt: họ tổng hợp và kết tinh (một cách biện chứng) các nền tư tưởng, tôn giáo, ý hệ tức văn hóa Hoa, Ấn, Pháp và Đông Nam Á. Thứ tới, họ xây dựng một lối sống, một kiểu suy tư, một cảm tính trong mạng lưới của quan hệ hay tương quan. Do vậy, Việt triết không thể tách rời khỏi thể sinh Việt (Viet-life-world), mà thể sinh Việt là một thể sinh hay một mạng lưới được cấu tạo trên tương giao của những người sống trong thể sinh này, và trên tương giao với các thể sinh khác.

Từ nhận thức trên, tác giả đã phải suy đi nghĩ lại bài "Việt Triết đi về đâu?" tuy rằng bài này cũng đã từng được sửa lại từ nguyên bản "Việt Triết Khả Khứ Khả Tùng?" viết vào năm 1993 nhân chuyến du thuyết tại Washington D.C và New Orleans. Trong chương này, tuy lặp lại một số ý niệm chính yếu về Việt triết đã từng trình bày trong hai tiêu luận trên, song chúng tôi phát triển một cách hệ thống và rõ ràng hơn. Người viết cũng đã dành nhiều thì giờ để bàn về

hai đặc tính tương quan và siêu việt, cũng như thảo luận một số ngộ nhận về triết học, với mục đích biện hộ quan điểm về sự hiện hữu của Việt triết. Riêng phần bàn về tương lai Việt triết, chúng tôi cũng không lập lại những điểm đã bàn tới trong phần dẫn nhập, hay trong chương thứ hai "Việt Nam Văn Hóa chi Đạo."

1. Những Ngộ Nhận về Việt Triết

Trước khi phân tích bản chất và đặc tính của Việt triết, chúng tôi cần phải vạch ra một số nhãn quan phiếm diện, lệch lạc và nguy hại cho Việt triết. Lý do chính khiến nhiều học giả phủ định Việt triết có lẽ do sự nhầm lẫn nội dung với hình thức, coi phương pháp như là mục đích của triết học. Đàng khác, lối nhìn nguy hại sai lầm thấy nơi những vị theo chủ nghĩa quốc gia, hay chủ thuyết chủng tộc, là do sự việc họ đánh lộn con đen, đưa ý hệ (ideology) lên hàng triết học.

Trong phạm vi tiểu luận này, chúng tôi chỉ chú trọng vào những nhầm lẫn căn bản về triết học mà thôi.

Trần Trọng Kim quá chú trọng tới hình thức của triết học, nên cho là Nho giáo không phát triển vì hình thức (đồ nát) thiếu tu bổ. Ngược lại nhóm Tự Lực Văn Đoàn (theo gót nhóm Tây học của Tàu) lại cho rằng Nho giáo quá lệ thuộc vào hình thức mà quên nội dung, thế nên "vô giá trị, thối nát, độc hại, phản động, giả nhân giả nghĩa, thụ động, bảo thủ," vân vân. Các nhà trí thức khoa bảng tại Đại học Văn khoa Sài Gòn cũng không mấy hứng thú với ý niệm về một nền Việt triết, có lẽ vì họ không thấy trong triết Đông nói chung, và tư tưởng Việt cách riêng, một phương pháp khoa học, một cách trình bày nghiêm túc hay hệ thống. Cũng có thể là do lối suy tư lệch lạc vọng ngoại, tự cao tự đại với người mình, song lại tự ti mặc cảm với Tây với Tàu của họ. Một số tư tưởng gia chịu ảnh hưởng của chủ thuyết xã hội lại gán cho các nền triết học khác, ngoại trừ triết học của Marx, cái tội phong kiến, phản động, hủ nho. Ngay cho tới thế hệ hiện nay, khi biết chúng tôi chủ trương nghiên cứu Việt triết, nhiều trí thức vẫn còn ngạc nhiên, cho là đầu óc chúng tôi lệch lạc, "thiếu não tạng."

Ngược lại, cũng có những vị giám quả quyết là chúng ta không những có một nền Việt triết, mà triết học của chúng ta (hay nói đúng hơn, triết học của họ) "vĩ đại" vượt xa các nền triết học khác. Chúng tôi không dám nghĩ như họ, mặc dù chúng tôi xác quyết có một nền Việt triết. Như những ông lang vườn, chúng tôi không dám ngông cuồng sánh mình với các danh y như Louis Pasteur. Song cho dù là lang vườn, không ai có thể phủ nhận, lang vườn cũng là một thầy thuốc, và thuốc ta cũng là một môn y dược, dẫu rằng thuốc ta chưa hiệu nghiệm được như thuốc Tây. Điểm khác mà chúng ta thường hay quên, đó là y học tây phương từ Hippocrates, đã cần cả trên hai ngàn năm mới phát triển tới trình độ khoa học, vậy thì ai có thể phủ nhận là những ông lang vườn, nếu cố gắng, thì một ngày nào đó, cũng có thể trở thành danh y? Chúng tôi thiết nghĩ, những chủ trương trái ngược trên không giúp gì mấy cho công cuộc xây dựng Việt triết, bởi lẽ, họ đã hiểu triết học một cách lệch lạc, nếu không dám nói là sai lầm, cực đoan hay một chiều. Thế nên, chối bỏ Việt triết là một thái độ chưa đủ ý thức; nhưng ngược lại, tự tôn vinh Việt triết lên hàng minh triết cũng chỉ phản ảnh tri thức hạn hẹp của chúng ta mà thôi. Như độc giả có lẽ đã nhìn ra, chúng tôi chủ trương một nền Việt triết, song nhận định rằng, nó luôn ở trong tình trạng diễn biến, và cố gắng vươn lên tới những giao đoạn cao hơn, hầu có thể đối phó với những khó khăn và thách đố cho người Việt trong những

giai đoạn mới này. Đoạn sau nhằm làm sáng tỏ quan niệm này.

Để chứng minh sự hiện hữu của một nền Việt triết, trước tiên chúng ta phải xác định lại ý nghĩa, hình thức cũng như công năng của triết học. Như chúng tôi đã chủ trương trong hai chương thứ ba và thứ tư, không đưa ra một định nghĩa cố định về triết học; nhưng chỉ bàn về những trường phái triết học cũng như về bản chất và bản tính của Việt triết. Nơi đây, người viết cũng chỉ xin được minh xác Việt triết qua việc vạch ra một số ngộ nhận về triết học mà thôi. Chính những ngộ nhận này đã khiến nhiều trí thức Việt không dám nhận, hay bi đát hơn, hoàn toàn phủ nhận Việt triết.

1.1. Ngộ nhận 1: Lỗi Suy Tư Một Chiều

Đa số các triết gia đã hiểu triết học theo một khía cạnh, một bản chất, hay bản tính. Họ coi bản chất (bản tính) này như nền tảng siêu hình, để phát triển các tri thức khác như đạo đức học, tri thức luận, thần học, tâm lý học, văn vân. Thuyết duy lý coi cái lý hình (eidos) như cái cùng đích của triết học. Từ Plato tới Descartes, và có lẽ cho tới thời đại của chúng ta, lối suy tư duy lý này lũng đoạn tất cả nền triết học Tây phương. Ngược lại, cũng có những vị chủ trương duy nghiệm hay duy thực, họ cho rằng nền tảng của tri thức, đạo đức... là chính kinh nghiệm, và có thể thực chứng hay thí nghiệm được. Francis Bacon, John Locke, David Hume và các triết gia theo trường phái phân tích vẫn còn đương bám vào niềm tin này. Lại có những vị chủ trương duy linh như Hegel, và một phần nào duy linh như Henri Bergson, Maurice Blondel. Hegel coi cái lý (logos, Vernunft) như là cùng đích của lịch sử. Cái lý chính là linh hồn (Seele), tinh thần (Geist) và đạo lý (Logik) dẫn dắt lịch sử con người. Cũng có nhiều tư tưởng gia nghiêng về duy vật như một số triết gia thời Ánh Sáng, và phần lớn những người theo Marx (mặc dù Marx không chủ trương duy vật.) Nói tóm lại, hình như các nền triết học thường hay vương vào lối suy tư hậu thiết (meta, theo nghĩa của trường phái hậu hiện đại, postmodernisme), hay siêu hình (meta) này. Họ cho rằng bất cứ một nền triết lý chân thực nào cũng phải xây trên một nền tảng duy nhất, chân thật nhất, phổ quát nhất, và tất yếu nhất. Nền tảng này là điểm khởi thủy giống như điểm khởi nguyên trong toán học Archimedes (Archimedian point) và cũng là điểm chung cực (the omega point). Như chúng tôi đã trình bày, tai họa của một lối suy tư "duy nhất," "duy ngã độc tôn" này bao gồm: (1) tự nó đã gạt bỏ tất cả mọi khả thể, hay bất cứ kiến thức nào khác biệt (tức không đồng nhất) với nó; (2) không nhìn ra toàn thể tính của con người, sự vật, thể sinh... (3) đóng kín, và trở thành "bất toại" (inertia), bảo thủ, và (4) do đó không thể phát sinh ra những tư tưởng mới.

1.2. Ngộ nhận 2: Lỗi Suy Tư Giảm Hóa

Lỗi lầm thứ hai, đó là việc vì quá bị ảnh hưởng của toán học, nên triết học áp dụng phương pháp cũng như quan niệm giảm hóa (reduction, simplification) trong toán học vào tất cả mọi đối tượng, mọi khía cạnh, mọi tri thức, mọi cảm giác, mọi hành động, và mọi người. Lỗi toán hóa (mathematization) này bao gồm hai phần: (1) phần thứ nhất đơn hóa (reduction) tất cả mọi khía cạnh, sinh hoạt, văn vân vào trong một lối nhìn, một nguyên lý, một bản năng, một quy luật, một giống người... Nói cách khác, triết gia, nhất là những người theo Descartes, coi triết học như là một công thức toán mà nhà toán học, hay một nhà vật lý lý thuyết (theoretical

physicist), hay một nhà vật lý thiên thể (astro-physicist) như Galileo Galilei, Isaac Newton, Albert Einstein... đeo đuổi. Giống như phương trình toán học, triết học chỉ là một giản lược hóa tất cả mọi thể sinh, sinh hoạt, cảm nghĩ... vào trong một nguyên lý. Thế nên, từ Thales đến thời đại gần đây, các triết gia đã bỏ như hầu hết thời giờ vào việc khám phá nguyên lý độc nhất này, từ Nước (Thales), tới Lửa (Heraclite), tới Khí (Anaximandres) tới Số (Pythagoreans), tới Lý Hình (eidos, Plato); hay từ Thái Cực tới Âm Dương, từ Lưỡng Cực tới Tứ Tượng, rồi tới Bát Quái, rồi tới vạn vật. (2) Thứ tới, một khi đã khám phá ra nguyên lý (principle), triết gia dựa trên nguyên lý này để tiếp tục phát triển thành những định đề (thesis), định lý (theorem), định nghĩa (definition), thuộc tính (attributes), đặc tính (characteristics), vân vân. Một lối suy tư như vậy không những vấp phạm vào những lỗi lầm của lối suy tư duy ngã (solipsism) hay đơn chất (monism), mà quan trọng hơn, không thể nhìn ra toàn diện tính của sự vật, của thể sinh... Cái nguy hiểm hơn cả, đó chính là nó khiến thể sinh trở thành nghèo nàn; nó giản lược ý nghĩa nhân sinh vào một ý nghĩa duy nhất; hay biến tất cả mọi sinh hoạt của con người vào một mẫu mực duy nhất (uniformed); và rất có thể làm cuộc sống con người hoàn toàn mất hết ý nghĩa.

1.3. Ngộ nhận 3: Lối Suy Tư Bản Vị

Cái sai lầm thứ ba mà chúng ta thấy nơi thế giới Âu Mỹ, đó là họ cho lối suy tư, phương pháp triết học, cũng như những đề án mà họ thảo luận như là những mẫu mực cho triết học trên thế giới. Và trực tiếp hay gián tiếp, dựa vào bạo lực quân sự, kinh tế, và tôn giáo, họ bắt những nước nhược tiểu phải theo, theo đúng phương châm "theo thì sống, phản thì chết" (to be or not to be), của đại thi hào Shakespeare. Lối suy tư bản vị, lấy Âu châu làm trung tâm (euro-centrism), và phát xuất từ bản ngã, coi bản ngã như là chủ thể (từ Descartes tới Husserl), hay coi đối tượng như là chính chủ đề (subject) của triết học (từ Locke cho tới nền triết học Anh-Mỹ hiện đại) gạt bỏ tất cả những lối suy tư khác. Lối suy tư duy ngã độc tôn thường thấy trong tôn giáo này biến thành một vũ khí, một bản giá trị, cũng như tầm mức đo lường mọi văn hóa. Thế nên, họ gắn cái nhãn hiệu "man di," "mọi rợ," "rừng rú," "man dã," "phản khoa học," "mê tín, dị đoan" vào mặt, lên vai... các nền văn hóa khác. Hoặc nếu họ lịch sự hơn một chút, họ coi các nền văn hóa khác như thể những bước đầu thô thiển (primitive) của nền văn minh nhân loại, hay phản ảnh cái cơ cấu căn bản tiền văn minh (pre-civilization), hay như là sự dọn đường cho nền văn hóa Kitô giáo (preambula fidei) như nhiều nhà truyền giáo đã từng xác tín. Một lối nhìn như vậy thực ra không chỉ lỗi thời, mà phản ảnh sự thiếu tri thức của những người chủ trương, và nhất là sai lầm. Chúng ta có lẽ không cần phải biện hộ cho văn hóa Á châu, bởi vì chính những nhà trí thức Âu Mỹ là những người đầu tiên nhận ra giá trị của tư tưởng đông phương. Điểm mà chúng tôi muốn đọc giả chú ý, là lối nhìn bản vị trên, tiếc thay lại bị một phần lớn giới triết học Á châu, và Việt Nam chấp nhận một cách thiếu suy tư, thiếu tự trọng. Từ nhóm Ngũ Tứ Vận Động như Hồ Thích, Tài Nguyên Phiệt ở bên Tàu (1919), cho tới các nhà Tây học tại Việt Nam vào thập niên 1930s, người Á đông chúng ta coi Tây, coi Mỹ như là thiên đường, là mục đích của cuộc sống. Tại Việt Nam, các nhà trí thức chỉ nghĩ đến làm "ông phán, ông tham, ông đốc" để có thể "tối sâm banh, sáng sữa bò." Tại các đại học Việt Nam, chương trình triết học gồm "rặt" triết tây. Trong các học viện, đại chủng viện, chương trình triết cũng nặng về kinh viện, hay triết học hiện đại tây phương. Trong chương trình đào tạo tăng ni của Phật giáo, chúng ta cũng không thấy khá hơn bao nhiêu. Ngay các kinh niệm thường nhật, cũng đầy những từ ngữ phiên âm (chứ không phải phiên dịch) từ ngôn

ngữ "tây phương" (Tây trúc, Ấn Độ) mà chẳng ai hiểu. Vậy thì, cần phải có một cái nhìn trung thực hơn, và khách quan hơn. Những nền triết học tây phương rất có giá trị, song chúng không phải là nền tảng cho tất cả mọi nền triết học khác. Y hệt, chúng ta rất trọng kiểu suy tư của chúng ta, song chúng ta không được phép coi nó như thể là nền móng cho tất cả mọi cách suy tư. Một khi ý thức được điểm nguy hại của sự độc tôn, duy bản vị tây phương (ngoại lai) trên, và nhược điểm của lối nhìn bản vị cách chung, chúng ta phải gạt bỏ hẳn lối nhìn này. Và chỉ khi nào tâm thức bản vị được rửa sạch, lúc ấy chúng ta mới mong có thể tìm ra giá trị đích thực của chính mình. Và chỉ khi đó, như chúng tôi mạn nghĩ, Việt triết sẽ tái hiện, chứ không phải là phát sinh hay xuất hiện. Việt triết không phải, và cũng không cần, và càng không nên dựa vào những giai thoại, hay nửa thần thoại nửa nhân thoại, kiểu những mẫu truyện thêu rồng vẽ phượng về những anh hùng dân tộc như Nguyễn Trãi, hay Phù Đổng Thiên Vương, hay về những nho gia, đạo gia như Nguyễn Bình Khiêm. Những kiểu thêm mắm thêm muối vào những nhân vật dân tộc, chỉ là một sự thú nhận lối suy tư bản vị mà thôi. Triết học là một phân tích khoa học, không thể và không được phép dựa vào những chứng cứ tưởng tượng hay phóng đại tô màu để đi đến kết luận.

1.4. Ngộ nhận 4: Tư Duy và Thực Hành hay Thực Hành và Tư Duy.

Điểm sai lầm thứ tư của triết học đó là sự lẫn lộn giữa tư duy (theory) và thực hành (praxis), giữa lý tưởng (ideal) và thực tiễn (reality). Triết học Âu Mỹ nói chung, thường chú trọng tới lý thuyết. Ngay cả về những vấn đề thực hành cũng được các triết gia lý thuyết hóa, và phát triển thành những nền đạo đức rất có giá trị trên lý thuyết. Họ nhận định rằng, nếu lý thuyết đúng, thì chắc chắn có thể thực hiện được. Một quan niệm như vậy không sai, song không hoàn toàn đúng. Bởi lẽ, tư duy chỉ có thể nếu chúng ta có những vấn đề cần giải quyết; mà những vấn đề này trước hết là những vấn đề thực tiễn. Nói cách khác, lý thuyết không đề ra thực hành. Nó có thể hướng dẫn, chỉ đạo, song không giữ vai trò quyết định như các triết gia duy lý và duy tâm khur khur côi côi cãi chày. Song nói như thế, chúng tôi cũng không chủ trương ngược lại, cho thực hành đề ra lý thuyết. Bởi lẽ, tuy ai cũng có thực hành, song không phải bất cứ người nào cũng có thể tạo ra lý thuyết. Marx hơi quá đà khi ông chủ trương thực hành như là một nguyên lý tối hậu. Đúng ra, chúng ta phải nói là, chỉ khi nào chúng ta phát hiện vấn nạn, suy tư, tìm kiếm nguyên nhân, căn bệnh, và sau đó đi tìm giải pháp, thì lúc đó mới có lý thuyết. Song ngay khi phát hiện vấn nạn (thực hành), con người đã suy tư. Vậy thì lý thuyết và thực hành là cặp bài song trùng, không thể tách biệt. Giống như hai màu trắng và đen, chúng ta không thể xác quyết trắng nếu không có đen, hay đen nếu không có trắng. Thế nên, đổi lại câu danh ngôn của Kant, chúng ta có thể nói, lý thuyết không có thực hành thì trống rỗng, mà thực hành thiếu lý thuyết thì đui mù. Vậy thì, triết học không được phép đứng khựng lại, và tự hạn hẹp trong công việc tư biện, lý luận, song phải truy nguyên vấn nạn phát sinh trong khi thực hành.

Tuy nhiên, nếu triết học không chỉ là lý thuyết suông, và nếu ngay cả lý thuyết về thực hành cũng chưa đủ, thì chúng ta bắt buộc phải suy tư triết học từ một khía cạnh khác, đó là khía cạnh nhân sinh. Chúng ta có thể nói, mục đích chính của một nền triết lý trung thực đó là tìm ra những phương thế hữu hiệu để giải quyết những vấn nạn nhân sinh. Tri hành hiệp nhất không phải là sự đồng nhất giữa lý thuyết và thực hành, hay tư duy và hành động, song là một kiểu nói đòi buộc chúng ta luôn phải đi tìm giải đáp cho những vấn nạn thường nhật, mà

những giải đáp đó phải có tính chất quảng bác và đầy hiệu năng. Từ những suy tư trên, chúng tôi phân tích về Việt triết.

2. Việt Triết và Vấn Nạn Hiện Tại

Trong phần này, chúng tôi đặc biệt nhấn mạnh đến lý do giải thích sự hiện hữu của Việt triết. Lý do chính yếu đó luôn liên quan trực tiếp hay gián tiếp tới cuộc sống của con người: làm thế nào duy trì, làm sao có thể bảo vệ, làm cách nào để phát triển cuộc sống, và tại sao phải sống? Nói cách khác, Việt triết là một nền triết học nhân sinh (philosophy of life hay Lebensphilosophie). Thế nên, mục đích và nhiệm vụ của Việt triết không chỉ đáp ứng những câu hỏi trên, mà còn phải suy tư về (1) cách thế (phương pháp) để đạt tới mục đích; phát triển cũng như tinh hoa hóa phương pháp; về (2) khả thể của những mục đích mới, phương thế mới, cũng như hữu hiệu tính của chúng; và phát hiện những vấn nạn ngăn trở, truy hóa, biến thể, hay hủy hoại sự sống; (3) tìm kiếm những phương liệu, phương thế, hay dược liệu ngõ hầu có thể giải quyết những vấn nạn trên. Nói cách chung, công việc căn bản của Việt triết gồm truy nguyên những vấn nạn, và đưa ra những giải quyết hữu hiệu, trường cửu và quảng bác. Dựa theo sơ đồ trên, chúng tôi phân loại các vấn đề mà Việt triết phải đối diện theo: (1) những vấn nạn hữu thể, (2) những vấn nạn ý thức, (3) những vấn nạn trí thức, (4) những vấn nạn thực hành, và (5) những vấn nạn thực tiễn có tính cách công cụ. Trước khi đi vào những vấn nạn trên, chúng ta cần phải phân tích ý nghĩa của vấn nạn. Chúng tôi hiểu vấn nạn như những khó khăn, ngăn trở, những căn bệnh, những tai hại... cho cuộc sống, cho sự suy tư, cho công việc, cho tình cảm, cho sự tương giao, vân vân. Vậy thì, khi chúng tôi nói về vấn nạn hữu thể, điều đó có nghĩa là chúng tôi muốn bàn về những trở ngại cho con người trong chính bản chất của nó. Để độc giả có hiểu thêm về ý nghĩa của vấn nạn, chúng tôi đề nghị những tiêu chuẩn sau:

- Thứ nhất, chúng ta phát hiện vấn nạn hay khó khăn của hành động, tổ chức, tương giao, suy tư, cảm nghĩ... (1) khi không thể thực hiện (cảm nghĩ, tương giao, tác động...); (2) khi hậu quả bất lợi, có hại (3) không tốt đẹp, (4) bất hạnh, hay thiếu hạnh phúc, (5) khi sai lầm (qua việc nhận thức, phán đoán).

- Thứ tới, mức độ nghiêm trọng của vấn nạn có thể kiểm chứng qua tầm độ của tai hại như (1) ngăn trở, (2) mất mát, thiếu sót, (3) tê liệt, và (4) tiêu diệt, chết chóc, cũng như quảng độ của tai hại như (1) cá nhân, (2) gia đình, (3) tập thể, (4) xã hội, (5) quốc gia, giống nòi, và (6) nhân loại.

Hiểu vấn nạn theo nghĩa trên, chúng ta có thể phân biệt: Thứ nhất, không phải mỗi vấn nạn đều giống nhau. Tùy theo mỗi mục đích, chúng ta có những vấn nạn khác biệt, thí dụ vấn nạn hữu thể nói lên những trở ngại cho chính bản tính của con người; trong khi vấn nạn trí thức chỉ phản ánh những khó khăn trong nhận thức, trong việc phân biệt chân và giả, tốt và xấu; vấn nạn thực hành chỉ những ngăn trở trong khi giải quyết những khó khăn của sự sống chung giữa con người, và vấn nạn thực tiễn hay công cụ nói lên khó khăn kỹ thuật trong khi giải quyết vấn đề, khó khăn áp dụng, khó khăn phát minh công cụ, vân vân. Thứ tới, những vấn nạn trên không đồng nhất. Chúng đôi khi mâu thuẫn. Thí dụ "nói qua" không phản ánh sự thực, song lại làm "mát lòng mát ruột" người nghe; nói dối cùng một lúc có hại, song cũng có

thể có lợi; có thể giải quyết vấn đề, cũng có thể làm cho vấn đề rối rắm thêm. Thứ ba, con người không thể chọn tất cả, song chỉ có thể chọn những mục đích quan trọng nhất, hay gần nhất, hay thâm sâu nhất. Thế nên, hành vi chọn lựa mức độ quan trọng và theo lý tính đòi buộc chúng ta phải chấp nhận một số vấn nạn để giải quyết một vấn nạn quan trọng hơn. Trong các tôn giáo, chính trị, và ngay cả thẩm mỹ, chúng ta thấy có khuynh hướng như vậy. Nói cách khác, chúng ta không thể tránh, hay giải quyết tất cả mọi vấn nạn. Chịu đau khổ để được cứu rỗi; diệt dục để được cứu độ; hy sinh cá nhân để giải phóng quốc gia, vân vân, tất cả đều nói lên tính chất bất nhất, bất định, tất yếu, hay ngược lại, bất tất và mâu thuẫn của các phương thế, cũng như của các tri thức về vấn nạn nhân sinh. Dưới đây, chúng tôi tạm phân vấn nạn nhân sinh, và của dân Việt vào những tiêu đề sau

2.1. Những Vấn Nạn Hữu Thể

Như chúng tôi đã nói, vấn nạn hữu thể nói lên những khó khăn cho chính bản tính con người. Khi con người không còn là người; khi con người biến thể; khi con người không thể nhận ra mình như người, đây là những vấn nạn mà chúng tôi gọi là vấn nạn hữu thể. Hiểu như vậy, vấn nạn hữu thể bao gồm: vong thân, tha hóa, vật hóa, và hư vô. Nơi đây, chúng tôi xin giải thích một cách vắn tắt các vấn nạn như sau:

Vong thân là tình trạng con người đánh mất chính mình. Sự mất chính mình có thể do chính chúng ta gây ra, cũng có thể do xã hội, giáo dục, tôn giáo, chính trị, và nhất là kinh tế. Vong thân mang nhiều hình thái khác nhau, tùy theo mức độ của sự biến dạng, hay (thiếu) ý thức của con người. Những điều kiện ngoại tại hay nội tại trên khiến con người biến thành một món đồ, một sự vật, tức bị vật hóa (reification, như Marx và Lukács phân tích), một món hàng trao đổi (commodities, như Marx và nhóm tân Marx nhận định), có thể buôn bán, tức thương mại hóa (như thấy trong thể chế tư bản mà Marx và Giáo hội Công giáo từng phê bình). Chúng hạ giá con người xuống hàng sự vật, như bất cứ sự vật hay đối tượng nào khác; đó là vấn nạn tha hóa, hay ngoại hóa (objectification, theo Hegel, Ernst Bloch). Những điều kiện xã hội, sản xuất, trao đổi... đã đánh lừa con người với những giá trị tạm thời, hay những giá trị nhân tạo, hay những giá trị giả như Martin Luther từng phê bình hành vi buôn thần bán thánh. Vong thân được phản ánh qua tâm trạng bất an, bất ổn, bất định như Augustin từng diễn tả, dị hương theo Albert Camus; hay bi đát hơn, trong sự tự chối chính mình như Ludwig Feuerbach từng phân tích; qua việc chối bỏ giá trị nhân sinh, và do ảo tưởng coi cuộc sống như hiện sinh, và do đó từ chối sự thăng tiến siêu việt như Gioan-Phaolô II từng kết án tư bản và cả chủ thuyết duy vật. Vong thân càng rõ rệt hơn khi con người từ chối tương lai, và chấp nhận trạng thái tuyệt vọng và vô vọng như là cái lẽ tất nhiên của kiếp người như các nhà triết học hiện sinh, đặc biệt J. P. Sartre từng chủ trương.

Bi thảm hơn vong thân là vấn nạn hư vô. Khi mà con người mất hết tất cả mục đích cao quý và ngay cả mục đích giả trá, tạm bợ, hiện thời, hay, thuần túy công cụ, thì lúc ấy con người đã đánh mất ý nghĩa của cuộc đời. Một khi coi cuộc đời vô giá trị, thì tất cả những bằng giá trị như đạo đức, khoa học, kiến thức, cũng như những lý tưởng như phúc, lộc, thọ, chân, thiện, mỹ... đều bị phủ nhận. Nói tóm lại, vấn nạn hư vô tiềm tàng trong sự chối bỏ hữu thể tự thân, trong sự phủ nhận giá trị của con người, trong việc từ khước tính chất siêu việt, và trong sự

nhìn lịch sử như một sự lặp lại cuộc đời một cách vô nghĩa.

Điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh nơi đây, đó là vấn nạn hữu thể không phải là một đặc sản của xã hội tây phương, song là một nhọt ung thư nằm ẩn mình trong cơ thể của toàn nhân loại. Song, nói như một nhà bệnh lý, nếu chúng ta ý thức được căn bệnh, nếu chúng ta biết phòng bệnh, và nếu chúng ta luôn tìm các phương thể hiệu lực để ngăn, và để chữa bệnh, thì tai hại vẫn có thể tránh được. Trong xã hội Việt Nam hiện nay, trong con người Việt hiện đại, cho dù sống trong hay ngoài nước, vấn nạn hư vô có lẽ là một trong những căn bệnh nan y nhất. Vô thức, vô vọng, vô sản, vô thần, vô nghĩa, vô nhân, vô tình, vô mục đích, vô tổ quốc, vô giống nòi, vô lý tưởng... tất cả nói lên tính chất hư vô, biểu hiện sự tuyệt vọng bi đát của thân phận con người. Cái vấn nạn này càng trầm trọng hơn trong thế hệ trẻ ngày nay. Khi các ý hệ lộ ra bộ mặt thật trơ trẽn của mình; khi các tôn giáo tự mình đã bị thương mãi hóa, và khi các thần linh biến thành đồ vật, một công cụ bị lợi dụng, và thần thì bị buôn, má thánh thì bị bán, thì cái thảm trạng hư vô là cái lẽ tất yếu mà dù chọn lựa hay không, chúng ta cũng phải sống với.

2.2. Những Vấn Nạn Ý Thức

Nơi đây, chúng tôi cố ý tách biệt vấn nạn ý thức khỏi vấn nạn tri thức, và vấn nạn hữu thể. Khi nói về ý thức, chúng tôi muốn nhấn mạnh đến ba khía cạnh: khía cạnh tự thức (self-consciousness), khía cạnh ý chí (will, volonté), và khía cạnh trách nhiệm (responsibility). Như vậy, những vấn nạn ý thức bao gồm: vô thức, thiếu ý thức, ý thức sai lạc, thiếu tự thức, thiếu trách nhiệm, thiếu khả năng nhận thức và thiếu khả năng thực hiện, và nhất là thiếu ý chí. Những vấn nạn này khiến chúng ta sinh ra bất tri, bất ngộ, hiểu sai, giải thích lộn, bất hòa, bất thành, bất lực, vân vân.

Trước hết, sự vô thức khác với hư vô, ở điểm, nếu hư vô không có mục đích, thì vô thức lại không rõ mục đích. Vì không rõ mục đích, nên con người có thể chấp nhận bất cứ mục đích nào. Tiếp đến, không những không phân biệt được mục đích, con người vô thức cũng không phân biệt nổi đối tượng, chủ thể và khách thể; càng không thể nhận ra được sự bất nhất giữa mục đích và phương tiện. Vô thức do đó nằm trong cùng một phạm trù với vô vọng, vô ý chí. Bởi vì vô vọng nói lên tình trạng không có mục đích, hay đã đánh mất mục đích, hay hoàn toàn mất hết khả năng để đạt tới mục đích. Thứ tới, và có lẽ quan trọng và nguy hiểm hơn đó là tình trạng con người không có ý chí, hay đánh mất ý chí. Khi không còn ý chí, con người không những không có mục đích, mà không muốn có bất cứ một mục đích nào. Nói theo Nietzsche, con người rơi vào một tình trạng hư vô, tức bất thức hay vô ý thức (non-willing). Mà bất thức là một biểu hiện của sự chết; nó mang hình thức của tuyệt vọng.

Vấn nạn nghiêm trọng cho chúng ta, không chỉ đối với người Việt tại hải ngoại mà còn ngay cả trong quốc nội, đó là tình trạng thiếu ý thức, vô thức và nhất là mất ý chí. Chúng ta thường không nhận ra mục đích, hay nếu nhận ra mục đích, thì lại không đúng. Hoặc nếu không hẳn sai, chúng ta lại đánh giá trị các mục đích một cách sai lầm. Lối sống vất vưởng vô mục đích; giá trị xây trên những mục đích thiển cận; hay tình trạng vô vọng, tuyệt vọng, vân vân, tất cả đều nói lên vấn nạn vô thức và mất ý chí mà chúng tôi nêu trên.

2.3. Những Vấn Nạn Tri Thức

Lẽ tất nhiên, những vấn nạn tri thức không kém quan trọng. Trong Đại Học, Khổng Tử đã nhấn mạnh đến vai trò của tri thức. Thuyết cách vật trí tri của ngài nói lên sự liên hệ chặt chẽ giữa tri thức và đạo đức, và cuộc sống. Vương Dương Minh càng nhấn mạnh hơn tới tri hành hiệp nhất. Nói tóm lại, theo truyền thống triết học Trung Hoa và Việt triết, nhận biết sự vật (vạn vật) là một điều kiện tiên quyết để biết trời, biết người. Song chúng ta phải công nhận là, triết Đông nói chung quá yếu kém về phương diện tri thức luận và phương pháp luận. Chính vì thế, những tri thức, hay nhận xét mà chúng ta đưa ra không hoàn toàn chính xác. Đôi khi lệch lạc, hoặc sai lầm.

Những vấn nạn tri thức bao gồm: nhận định sai, quan sát lầm, phán đoán lệch lạc, thiếu lý trí khi phán đoán. Trong các tác phẩm của các triết gia Việt, chúng ta có thể nhận ra một cách dễ dàng những sai lầm trong nhận thức, quan sát, và suy tư này. Thí dụ như cụ Nguyễn Du coi "mày râu nhẵn nhụi, áo quần bảnh bao" như là dấu hiệu chỉ của ăn chơi (trường hợp Mã Giám Sinh), hay diễn tả người tráo trở như "Mặt mo đã thấy ở đâu dẫn vào." Lối diễn tả này không sai, song chắc chắn là lệch lạc và chưa đủ. Nói cách khác, sự hiểu biết của cụ Tiên Điền về dân làng chơi, hay giới "tư sản" rất có giới hạn.

Việt triết, để có thể có chỗ đứng, và phát triển, bắt buộc phải nghiên cứu sâu hơn về người Việt, về tâm lý của họ, về lối suy tư cũng như cách thức sống của họ... Đây là những vấn nạn thách đố các nhà Việt học, cũng như triết gia người Việt. Triết học Âu Mỹ hiện đại có một thế đứng vững vàng chính vì họ phân tích một cách sâu xa tâm lý, ý thức, tri thức của con người hiện đại. Họ dựa vào các nghiên cứu của các chuyên gia, song họ cũng đưa ra những lối nhìn bắt buộc chuyên gia phải phản tỉnh, và phê bình. Sự cộng tác trong công việc phê bình nhau đã là một trong những yếu tố làm phát triển triết học vậy.

2.4. Những Vấn Nạn Thực Hành

Một nền triết học hay hoặc dở, không phải chỉ thấy nơi những luận lý nghiêm nhặt, luận cứ hiển nhiên, và ngôn ngữ chính xác. Một nền triết học cao minh tự biểu hiện trong sự kiện nó nhìn ra những vấn nạn của con người phổ quát mà chưa ai từng nhìn ra trước. Nó càng vĩ đại hơn khi nó có thể đưa ra nguyên lý, nguyên tắc giải quyết những vấn nạn đó. Sự vĩ đại của tứ đại triết gia Khổng Tử, Thích Ca, Socrates và Giêsu - như Jaspers từng nhận định rất chính xác - nằm trong sự kiện là các ngài đã nhìn ra những vấn nạn căn bản nhất, quảng bác nhất của con người. Những vấn nạn mà không có ai đã phát hiện trước các ngài. Đồng thời các ngài cũng đưa ra những phương thế có tính cách nguyên lý để giải quyết những vấn nạn này.

Những nguyên lý này vượt khỏi thời gian và không gian, có thể áp dụng vào tất cả mọi xã hội, mọi sắc tộc, và mọi nền văn hóa.

Nếu hiểu triết học theo một nghĩa như vậy, thì tương lai của Việt triết lệ thuộc vào câu hỏi, đó

là Việt triết đã tìm ra những vấn nạn căn bản của dân Việt chưa? Và các phương thế nó đưa ra có thể giải quyết được những vấn nạn trên hay không? Khi suy tư về những câu hỏi như vậy, chúng tôi nghĩ tới những vấn đề căn bản của con người: vấn đề sống còn, và vấn đề phát triển. Trong đoạn này, chúng tôi xin vấn tắt như sau: triết học không thể, và không được phép tách biệt khỏi thể sinh. Thế nên, những vấn đề căn bản nhất của con người như vấn nạn sinh tồn phải là trọng điểm của bất cứ một nền triết học nào. Trong Việt triết, tuy chúng ta vẫn luôn thường nói "có thực mới vực được đạo," nhưng trên thực tế, ít khi thấy các triết gia Việt chú trọng về vấn đề này. Dĩ nhiên, những nhà triết học theo Marx đã chú trọng tới khía cạnh kinh tế trong triết học, song khác với Marx, họ chỉ giải thích và tìm cách thực chứng lý luận của Marx mà thôi. Và như vậy, họ phản lại tinh thần triết học phê phạm của Marx: đó là triết học không nên, và không được phép chỉ tự hạn chế mình trong công việc giải thích. Triết học phải biến đổi thể giới.

Trong một mạch văn như vậy, chúng ta có thể nhận ra khó khăn của Việt triết, không chỉ nằm trong bình diện lý thuyết khoa học, mà nhất là trong bình diện thực hành. Việt triết bắt buộc phải tìm ra những vấn nạn căn bản nhất, thuộc về sự sống còn của dân tộc. Trong đoạn này, chúng tôi xin được vấn tắt như sau: (1) Nếu theo Marx, căn bản của triết học phải là vấn đề sinh tồn, và nếu những vấn nạn kinh tế mới chính là vấn nạn căn bản của sinh tồn, thì nơi Việt triết, căn bản của sinh tồn, đó chính là việc bảo vệ gia đình, và đất nước. Triết học yêu nước do đó là một nền triết học sâu đậm và căn bản của dân Việt. Triết học của Nguyễn Trãi, những quan niệm về quốc gia của Phong Trào Văn Thân, những ưu tư của giới Nho gia như Nguyễn Khuyến, Trần Tế Xương, Đồ Chiểu, Nguyễn Trường Tộ, Huỳnh Tịnh Của, Trương Vĩnh Ký, Phan Bội Châu, Phan Chu Trinh, Trần Trọng Kim, và ngay gần đây tư tưởng của Hồ Chí Minh, thuyết nhân vị của Ngô Đình Nhu... tuy khác nhau, song đều dựa trên tư tưởng ái quốc. Song trên thực tế, chính bởi vì ý nghĩa và phương thế ái quốc quá mờ mịt, không được xác định, nên nền triết học này dễ bị lạm dụng và biến thành ý hệ quốc gia, hay của đảng phái. Hiện tượng "độc quyền ái quốc" phản ánh khó khăn của chủ thuyết ái quốc. Chính vì vậy, Việt triết cần phải đào sâu đi kiếm nền tảng, cũng như vạch ra những điều kiện khoa học xác định tinh thần, chủ nghĩa, phương thế của ái quốc. (2) Như Marx, chúng tôi cũng nhận ra rằng, để sinh tồn, triết gia phải nỗ lực giải quyết những vấn đề làm con người không thể phát triển. Nếu bản chất của Việt triết là siêu việt, thì con người tự nó luôn thăng tiến. Và để thăng tiến, chúng ta phải cải đổi những điều kiện thiếu sót, hay gạt bỏ những điều kiện có hại, và tạo ra những điều kiện thuận lợi cho sự thăng tiến. Nói một cách cụ thể, làm giảm bớt tội ác, tạo lên những điều kiện lý tưởng cho sự sinh tồn và phát triển (như phát triển kinh tế, xây dựng một nền giáo dục nhân bản và hiện đại)... tất cả đều là những vấn đề mà triết học phải góp tay vào. (3) Con người cần sống còn, cần phát triển và cần thăng tiến bởi vì bản thể của con người chính là một con người viên mãn, toàn vẹn. Thế nên triết học bắt buộc phải thảo luận tới những vấn nạn, điều kiện cũng như phương thế ngăn chặn làm con người không thể vẹn toàn. Ngược lại, triết nhân trước hết là một công nhân (homo faber) góp tay vào với các nền kiến thức, khoa học khác đi tìm những điều kiện, phương thế giúp người Việt thành một con người toàn vẹn (homo integralis) và thăng tiến (homo transcendentalis), tức con người tam tài có thần tính, nhân tính, và vật tính; đó là một con người bao gồm tài trí (sapiens), tài tử (hý, hưởng, ludens) và tài năng (genius).

3. Bản Chất và Đặc Tính của Việt Triết

Như chúng tôi đã thông báo trước, trong phần này, chúng tôi chú trọng một cách đặc biệt đến hai đặc tính của Việt triết, đó là tính chất tương quan, và tính chất tổng hợp một cách biện chứng. Những đặc tính khác như cụ thể tính, thực tiễn tính, nông nghiệp tính, cảm tính... đã được trình bày trong chương thứ tư của Luận Tập, nên chúng tôi sẽ không lặp lại nơi đây. Trước khi phân tích hai bản tính tương quan và tổng hợp, chúng tôi xin tóm lại luận cứ mà chúng tôi đã trình bày trong chương thứ ba của Việt Triết Luận Tập như sau: Chúng ta chỉ có thể hiểu được nền tư tưởng, những đặc tính cũng như lối sống, hay nói cách chung, một nền văn hóa của một dân tộc, nếu chúng tìm ra được những nét đặc thù chung thấy trong dân tộc này. Đó là điểm mà chúng tôi gọi là bản chất. Bản chất này biểu lộ qua những đặc tính chung (characteristics) thấy trong lối sống, ngôn ngữ, quy luật đạo đức, nghệ thuật cũng như tâm tình của họ. Bản chất này cũng là nền tảng mà dân tộc này dựa vào đó để biểu tả họ, để gắn bó, bảo vệ lẫn nhau, và để phát triển. Đoạn sau xin trình bày hai đặc tính quan trọng cấu thành bản chất của Việt triết, đó là tương quan tính và siêu việt tính.

3.1. Tương Quan Tính

Khi nhìn vào thể sinh Việt, chúng ta nhận lối sống của người Việt là một lối sống tương quan; xã hội Việt tự cấu kết như một mạng nhện; ngữ câu, ngữ phạm cũng như ngữ ý Việt cũng được kết cấu, quy phạm và chỉ có thể hiểu trong tương quan. Trong đoạn này, chúng tôi xin vấn tắt về tương quan tính qua sự phân tích lối sống Việt được biểu hiện qua ngôn ngữ Việt mà thôi.

Đa số các nhà nghiên cứu về dân tộc học đã chú ý đến lối sống của người Việt. Song ít ai chú ý đến cái đạo sống của họ. Hoặc nếu có chú ý tới, họ vẫn chưa hẳn nhận ra được cái đạo sống ấy. Lý do, như chúng tôi đã trình bày trong các chương trước, họ dễ dàng bị cái hào quang của các nền văn hóa khác làm lòa mắt. Thí dụ, họ cho rằng đạo sống của người Việt hoàn toàn dựa theo đạo Nho, rồi đạo Phật, rồi đạo Lão; hay cho rằng đạo sống Việt chỉ là tam giáo. Song chủ trương như thế không thể giải thích được, con người Việt làm thế nào hòa giải được những mâu thuẫn giữa các đạo giáo trên? Thí dụ mâu thuẫn giữa nhập thế của Nho và xuất thế của Đạo giáo; hành lạc của Trương học và diệt dục của Phật giáo? Quan trọng hơn nữa, không những họ hòa giải mà còn tổng hợp tất cả mọi yếu tố ngoại lai của những thể sinh khác thành những yếu tính của thể sinh của họ.

Thực ra, nếu chúng ta đi sâu vào lối sống của họ, chúng ta có thể nhận ra lý do giải thích người Việt có thể hòa giải và tổng hợp những lý thuyết đối nghịch và áp dụng vào trong cuộc sống của họ. Lý do đó nằm ngay trong lối sống, mà chúng tôi gọi là lối sống tương quan trong toàn thể. Người Việt nhận ra họ không phải là trung tâm của vũ trụ hay xã hội, hay ngay cả gia đình. Họ cũng không nhìn mỗi người như một đơn vị, và xã hội như một tổng số của các con số lẻ. Con người của họ là con người tương quan, có nghĩa là họ chỉ hiện hữu trong tương quan với tha nhân, và tương tự, tha nhân hiện hữu trong mối tương quan giữa tha nhân. Bất cứ danh từ xưng hô nào, bất cứ một động từ nào, hay tĩnh từ nào cũng biểu tả một mối tương quan cá biệt, xác định tính chất của tương quan, phẩm định giá trị của tương quan, vân vân. Thí dụ như trong lối xưng hô cha-con, cha-mẹ, cha-chú, cha-bác, cha-thầy; hoặc ông-cha, đức-

cha, thằng-cha... mỗi từ ngữ biểu tả một mối tương quan cá biệt, cũng như phẩm định giá trị một cách khác biệt. Lẽ tất nhiên, lối tư tưởng theo tương quan cũng thấy trong các dân tộc khác, song không chặt chẽ và hệ thống như nơi dân Việt. Ngay gần gũi với người Việt như người Tàu, quan niệm tương quan của họ cũng có vẻ rời rạc, và xa cách. Thí dụ, trừ khi viết hay nói về cha-con (phụ tử), trong lúc xưng hô họ vẫn chỉ dùng các đại danh từ như ngã (I, me), nễ (thou, you) và tha (he, she, it). Trong khi người Việt xưng hô tùy theo tương quan của họ với người khác. Thế nên thay vì ngã (ngôi thứ nhất, hay chủ từ), người Việt có thể dùng hàng chục từ ngữ khác nhau như tôi, ta, chúng ta, mình, chúng mình, tớ, tui, ông, cha, chú, bác, thầy, con, cháu, chị, em, cậu, mợ. Tương tự, thay vì nễ, chúng ta cũng tùy thuộc vào địa thế, địa vị, tuổi tác, chức tước, công việc... mà xưng hô như cụ, cố, bác, chú, cha, thầy, cậu, mợ, ông... và mày, thằng, con, cái, vân vân. Cũng theo một lối suy tư như vậy, chúng ta nói đến người khác với những ngôn ngữ khác biệt như ông tham, ông phán, ông đốc, thầy giáo, thầy trạng, bà, cô, chị, vân vân.

Nếu ta phân tích các tương quan trên, chúng ta thấy những đặc tính cấu thành một hệ thống suy tư, và đạo đức trong thể sinh của người Việt:

- Thứ nhất, hệ thống này không có (trung) tâm điểm, cũng không có (phụ) thuộc điểm, như thấy trong tổ chức của xã hội Tàu và nhất là của Tây phương. Hệ thống tương quan của xã hội Việt gần giống như hệ thống tinh tủa (solar system), song không có một trung tâm (mặt trời) cố định. Mỗi người là một vệ tinh rào quanh các vệ tinh khác. Mỗi người cũng có thể giữ vai trò của hằng tinh (tạm thời) cấu tạo lên một hệ thống tinh tủa nhỏ, thí dụ như cơ cấu gia đình. Theo một hệ thống tinh tủa như vậy (constellative system), tất cả mọi người tham dự cùng một lúc là chính điểm và phụ điểm, tùy theo vị trí, quãng cách của không gian và thời gian, cũng như tùy theo cảm tình, ý thích... của người đó với những người khác. Lối suy tư tinh tủa này rất rõ rệt trong lối xưng hô của người Việt. Chúng ta lấy thí dụ về xưng hô giữa người cha và người con, để giải thích sự thay đổi vị trí, cũng như quỹ đạo mà người cha hay con phải theo. Khi xưng hô với con mình, người cha tự xưng mình là thầy, cha, bố, tao...; nhưng với thân phụ của mình, ông lại tự xưng là con, hoặc tôi, hoặc tao. Do đó, mối tương quan giữa cha-con-cha là một hồ tương, song hồ tương này không chỉ do hai người riêng tư với nhau. Đó chính là một hồ tương được xác định bởi những tương quan khác rộng lớn hơn. Người cha tự xưng cha-con với người con trước công chúng, trong khi lúc thân mật (hay giận dữ) ông lại tao mày; lúc lạnh nhạt ông xưng tôi-cậu, tôi-chú, hay tôi-ông; và lúc hận thù thì tao-mày, tao-thằng, vân vân. Người ngoại quốc chắc hẳn không thể hiểu được tại sao người cha có thể gọi con mình là ông, cậu, chú, hay mày, thằng nếu họ không hiểu được mối tương quan giữa người cha và con.

- Thứ hai, mối tương quan này luôn thay đổi, và phát triển rộng lớn hơn, hay bị giản hóa, hạn hẹp hơn, tùy theo cộng đồng trong đó ta sống, tùy theo lợi ích chúng ta đeo đuổi, tùy theo cảm tình giữa họ, cũng như tùy theo áp lực từ bên ngoài. Song đường lối phát triển không nhất thiết theo đường thẳng một chiều (như thấy trong văn hóa Hy Lạp,) càng không hẳn theo mô hình tam giác (biện chứng) hay quỹ đạo vòng tròn (thấy trong văn hóa Ấn Độ.) Tương quan của người Việt phát triển giống như sự phát triển không ngừng của năng lượng, hay của các chùm tinh tú (constellation) như chúng tôi đã nói ở trên, và từng bàn rất kỹ lưỡng trong các luận văn khác. Chúng ta có thể phác họa mô hình phát triển của tương quan như sau:

abcdef
 abcde
 abcd
 abc
 ab
 fedcba edcba dcba cba ba a ab abc abcd abcde abcdf
 ba
 cba
 dcba
 edcba
 fedcba

Theo mô hình trên, mỗi một điểm (mỗi người) tiếp tục phát triển theo cùng một mô thức. Nhưng cho dù phát triển tới đâu, mỗi điểm vẫn giữ được nguyên tính (a) của mình. Đồng thời, nó tổng hợp thêm vào những yếu tố mới, và cấu tạo lên một con người đa tính, song vẫn giữ được gốc lõi. Lối cấu kết này rất rõ rệt trong ngôn ngữ Việt. Thí dụ lối cấu kết theo vị trí: chúng ta có thể nói "đơn giản," hay "giản đơn" (đổi vị trí của "ab", ra "ba"). Hoặc lối cấu kết tổng hợp giữa hai ngôn ngữ của hai thể sinh khác biệt: công cha (công là hán ngữ, cha là chữ nôm) theo công thức $a + b = ab$. Hay lối cấu kết tổng hợp giữa các tương quan của hai đường dọc và đường thẳng như thấy trong cơ cấu gia đình. Câu nói "ông bà cha mẹ chúng ta" theo mô hình abcdef. Đây là một tổng hợp chỉ tất cả dòng giống trong một tương quan đường dọc và ngang (ông bà, theo đường ngang, trong khi ông-cha-con theo đường dọc.)

- Thứ ba, tương quan tuy phát triển, song không tới một trình độ trừu tượng, vô biên (ad infinitum). Mỗi tương quan này tái hiện trong cuộc sống hằng ngày của họ. Các hình thức, quy luật, hay lễ nghĩa và cả ngôn ngữ luôn phản xạ một mối tương quan như vậy. Người Việt gọi những người đáng kính tiền nhân là "tổ." Tổ diễn tả một cách cụ thể cái gốc lõi của họ: tổ Hùng, Bành tổ, quê cha đất tổ; và gọi tổ là cụ: cụ tổ (nhà chúng tôi). Thành thử, tuy rất xa, song lại rất gần gũi. Một tương quan như vậy luôn ảnh hưởng tới lối suy tư cũng như hành vi của người Việt: "hổ người mắt mặt người nuôi," hay những câu nói bình dân: "làm rạng danh tổ tiên."

3.2. Siêu Việt Tính

Đặc tính khác không kém quan trọng trong lối suy tư của người Việt, đó là lối suy tư siêu việt. Như đã bàn trong chương thứ tư, siêu việt tính bao gồm những tính chất (1) thăng việt (vươn lên), (2) viễn việt (vươn xa), (3) nội việt (đi sâu trở lại nguồn), và (4) siêu việt (tức vươn tới vô biên). Siêu việt tính có thể thấy trong lối suy tư tổng hợp, biện chứng diễn tả trong ngữ cấu và ngữ ý Việt. Siêu việt tính cũng có thể thấy trong niềm tin, từ bình dân như đạo dân gian cho tới trí thức như tam giáo đồng nguyên. Siêu việt tính cũng có thể nhận được trong bản năng khéo léo, trong thái độ mềm dẻo, uyển chuyển của người Việt. Vì đã bàn qua siêu việt tính trong các chương trước, trong đoạn này, chúng tôi chỉ xin bàn về một khía cạnh của siêu việt tính, đó là tính chất thăng việt, hay vươn lên trong những lối ước lệ hay theo ngôn ngữ thông thường, nói quá, tức "khoe khoang."

Một số người nghiên cứu về tâm lý người Việt thường hay phê bình một cách rất ư một chiều. Họ coi người Việt như một giống người nhỏ bé, song thích "khoe khoang," "hời hợt," "thiếu chiều sâu," và hay "nói dối." Dĩ nhiên họ cũng công nhận người Việt chúng ta cần mẫn, chăm chỉ, và thích suy tư. Không cần phải nói, lối phán xét của các vị "học giả" này không hoàn toàn sai, nhưng lệch lạc. Một phán đoán như vậy về một dân tộc chứng minh cái học giả của họ. Bởi lẽ họ chưa đi sâu vào tâm lý, và nhất là tâm thức của người Việt. Họ quên rằng, nói dối, khoe khoang, hời hợt, thiếu chiều sâu... là đặc tính chung của đa số con người trên thế giới, không phân biệt chủng tộc, giai cấp, học thức. Song khoe khoang hay nói dối tự nó không cùng một nghĩa, càng không diễn tả cùng một tâm trạng. Khoe khoang có thể do tự ti hay tự tôn; có thể vì thói quen, hay cũng có thể vì một mục đích (bất chính) nào đó. Tương tự, chúng ta cũng có thể nói, nói dối là một hành động thiếu thành thật, muốn bảo vệ mình, hay muốn bịp người khác... Thành thử, để hiểu lý do của khoe khoang hay nói dối, ta không những phải hiểu mục đích, cũng như thói quen và cách diễn tả của người thích khoe khoang hay ưa nói dối, mà quan trọng hơn nữa, phải hiểu tâm thức chung của xã hội họ. Chúng ta không chối sự thật là người Việt cũng thích nói dối, hay khoe khoang. Và cũng như những sắc dân khác, khi khoe khoang, thường có mục đích khác nhau. Có người khoe khoang vì tự ti hay tự tôn. Cũng có người huênh hoang vì muốn một cái lợi chi đó. Thế nên khoe khoang, huênh hoang có thể xấu hay "hay ho" tùy theo mục đích của mỗi người và tùy theo phong tục của xã hội họ. Thí dụ khoe để bịp là một hành vi xấu, trong khi khoe để "cổ võ", hay để "an ủi" không nhất thiết là một hành vi thiếu đạo đức. Chỉ trong một mạch văn như vậy, chúng ta mới hiểu tâm thức chung của người Việt được. Do đó, chúng tôi có thể nói mà không sợ sai là, sự khoe khoang của người Việt tập thể (the collective Viet) phát sinh từ tiềm thức siêu việt chung (the mass-consciousness) của Việt tộc: họ diễn tả ước muốn vươn lên, vươn xa, vươn cao của họ. Họ khoe khoang không phải tự ti, hay tự tôn, hay bịp bợm song biểu tả bản chất siêu việt của họ. Chúng tôi xin được phép đi sâu vào chi tiết qua một số nhân thoại để chứng minh luận cứ đó:

- Thứ nhất, khi người Việt tự xưng là "con rồng cháu tiên", coi nhân thoại "Lạc Long Quân lấy bà Âu cơ" như là một sử liệu giải thích nguồn gốc dân tộc Việt, họ đã nói lên bản chất siêu việt của họ: giống Việt như là một tổng hợp của trời (chim, tức Âu) và đất, đất và nước (rồng, tức Long, một loại vật sống trên đất và dưới nước). Trong nhân thoại này, con người tự tác tạo, tự kết hôn, tự sinh, tự dưỡng, hoàn toàn khác biệt với thần thoại Hy Lạp, hay Do Thái, theo đó con người, hay ngay cả thần thánh cũng phải được Đấng Tối Cao sáng tạo, nuôi dưỡng. Nơi đây, chúng ta đã thấy tính chất tự "khoe khoang" của tộc Việt. Họ tự cho mình ngang với Trời với Đất: "Xưa kia ta ở trên Trời. Đứt dây rơi xuống làm người thế gian." Họ làm bạn với thần với thánh; họ gọi "Bụt bằng anh", gọi Hằng Nga là chị.

- Thứ đến, họ cho mình không những ngang hàng với Trời, đất mà còn tự nhận vai trò nối kết Trời và Đất. Câu chuyện "Bánh Dầy Bánh Chung," triết lý Tam Tài... tất cả đều nói lên vai trò nối kết của con người. Trong câu chuyện "Bánh Dầy Bánh Chung" chúng ta thấy cậu hoàng tử em, chính vì thấy được cái đạo lý siêu việt này mà có thể làm vương. Mà vương tự bản chất là người có khả năng nối kết giữa trời và đất. Quan niệm siêu việt này cũng thấy trong sự kiện người Việt gọi tổ của họ là Hùng Vương. Khi nhận Hùng Vương, họ muốn nhắc lại cái bản chất siêu việt của mình. Hùng là "con của mẹ tiên và cha rồng" có năng lực nối kết giữa trời

và đất (Vương).

Nêu lên những chứng tích lịch sử trên, chúng tôi muốn chứng minh một sự kiện, đó là siêu việt tính chính là bản chất của Việt triết. Tuy ngôn ngữ họ dùng có thể mang tính chất "nói quá" hay "khoe khoang," song đây chỉ là những lối biểu tả siêu việt tính của họ mà thôi. Lẽ tất nhiên, siêu việt tính này cũng thấy trong các lối suy tư hay sinh hoạt khác như chúng tôi đã trình bày trong chương thứ tư. Tất cả những lối suy tư như biện chứng tổng hợp, (ngôn ngữ) hóa hợp và sáng tạo mà chúng ta thấy trong ngôn ngữ, thơ phú, văn chương nói chung, cũng như trong tông giáo và cách tổ chức của xã hội... tất cả đều nói lên bản chất siêu việt này.

4. Tương Lai của Việt Triết

Sau khi đã phân tích những vấn nạn mà triết học và của Việt triết cách riêng phải đối diện; và sau khi đã bàn đến hai đặc tính tổng hợp biện chứng, và tương quan trong Việt triết, chúng tôi xin được vấn tất bàn đến tương lai của Việt triết. Trong các chương trước, vì đã thoáng nhắc tới tương lai Việt triết, và đưa ra một số đề nghị cụ thể để xây dựng Việt triết, thế nên, nơi đây, chúng tôi chỉ bàn về tương lai của Việt triết từ khía cạnh phương pháp luận mà thôi. Luận đề của chúng tôi đưa ra rất đơn giản như sau: tương lai của Việt triết tùy thuộc vào sự việc chúng ta làm thế nào có thể phát triển một hay nhiều phương thế dựa trên hai tương quan tính và siêu việt tính để giải quyết những vấn nạn hữu thể, tri thức, ý thức, và thực tiễn mà chúng tôi bàn trong những đoạn trên. Luận đề này gồm ba phần: (1) thứ nhất, làm thế nào để xây dựng một (hay nhiều) phương thế (phương pháp) có tính chất khoa học, mà phương thế này phải được tìm kiếm trong những đặc tính của Việt triết, đặc biệt tương quan tính và siêu việt tính. (2) Thứ hai, chúng ta phải thí nghiệm hữu hiệu tính của phương thế đó. Thí nghiệm bằng cách áp dụng phương thế được khám phá ra vào trong công việc giải quyết các vấn nạn mà chúng tôi đã trình bày trong đoạn thứ hai. Một khi có hiệu nghiệm, và một khi hiệu nghiệm này được thực chứng trong một thời gian lâu dài, lúc bấy giờ chúng ta mới có thể bước sang giai đoạn thứ ba. (3) Trong giai đoạn này, chúng ta phổ quát hóa (generalize) và áp dụng và trong các lãnh vực hữu thể, tri thức, ý thức, thực tiễn để giải quyết các vấn nạn trên. Chỉ khi mà lý thuyết chúng ta đưa ra có thể áp dụng một cách phổ quát vào mọi lãnh vực, hay ít nhất một số lãnh vực chuyên biệt, thì lúc đó nó mới có thể được công nhận như một nguyên lý. Và lúc đó, Việt triết phải được công nhận. Một công trình như vậy đòi buộc rất nhiều nhân lực, tài lực và thời gian. Trong phạm vi hạn hẹp của phần giới thiệu, chúng tôi xin tóm lược ba giai đoạn trên như sau.

4.1. Phương Pháp Lý Hợp trong Việt Triết

- Thứ nhất, phương pháp Việt triết phải là một phương pháp xây trên lý hợp và hợp lý (reasonableness), chứ không cứng nhắc trên lý tính (reason), hay lý khoa (lý tính trong khoa học, rationality). Chúng tôi hiểu lý hợp như một phán đoán của con người dựa trên các yếu tố như mục đích, phương thế, tương quan, cảm tình, cũng như tình trạng (thể) của thể sinh. Trong lý hợp, cái đạo lý không cố định, bất biến, song biến đổi tùy theo các điều kiện nói trên. Chính vì thế mà chúng tôi nhận định đi theo cái đạo lý như vậy tức hợp lý. Thí dụ, cha không tố tội con, con không cáo tội cha; thầy không hại trò, trò không phản thầy ngay dù khi pháp luật hay chính trị đòi buộc, một thái độ như vậy tuy phi pháp, song hợp lý. Hợp lý bởi vì phán đoán của chúng ta dựa trên một đạo lý xây trên các yếu tố tình cảm, tương quan chặt chẽ,

sinh tồn (sinh mạng người cha và người con không thể phân cách), và đạo đức xã hội (bất hiếu, bất nhân). Nói cách khác, lý hợp được phán đoán từ cộng cảm, cộng tính, cộng tồn, cộng thể của con người. Như vậy, ta có thể nói là tổ tội người cha (khi ông phạm pháp) tuy giữ đúng luật (lý tính) song không hợp đạo lý bởi vì một hành động như thế là bất hiếu (tức lỗi tình cha con), bất nghĩa (phụ ơn nuôi dưỡng) và bất nhân (ngược lại với tình cảm căn bản nhất của con người). Trên bình diện triết lý, một quan niệm lý hợp càng rõ ràng hơn trong triết lý tam tài của chúng ta. Theo nền triết học này, bất cứ một quyết định quan trọng nào cũng phải theo nguyên lý của thiên thời địa lợi nhân hòa. Nói theo ngôn ngữ bình dân, lý hợp là một lối suy tư dựa trên cộng tính, cộng cảm, cộng thân và ở trong cùng một thể sinh được diễn đạt qua các câu ca dao tục ngữ như "giọt máu đào hơn ao nước lã," hay "Bầu ơi thương lấy bí cùng, người trong một nước phải thương nhau nhiều." Do vậy, có thể nói là triết lý tam tài là căn bản nguyên lý của lý hợp. Khác với lý hợp, lý trí đòi buộc chúng ta phải chọn lựa một phương thể duy nhất. Phương thể này phải giúp ta đạt đến hiệu quả tối đa. Như vậy, phương thể không được mâu thuẫn với mục đích. Thí dụ như nếu mục đích của con người là chính sự sống, thì bất cứ hành vi nào hại sự sống, cho dù ở vào bất cứ một hoàn cảnh nào, cũng sai. Bởi vì một hành vi hại sự sống mâu thuẫn với mục đích là bảo tồn sự sống. Hoặc, nếu chỉ có đường thẳng mới là con đường gần nhất để tới mục tiêu, thì chỉ có một phương pháp dựa trên lý tính mới là một phương pháp đúng nhất. Hiểu như vậy, lý trí có tính cách ép buộc. Bởi lẽ chúng ta không được phép chọn lựa, cũng không được cải đổi. Lý tính tự nó đã vượt khỏi các điều kiện của không gian và thời gian. Lý khoa hay lý tính khoa học là một lý tính xây dựng trên sự phán đoán tính toán về phương thể, tốc độ, quãng cách, hiệu quả, vận vận của phương pháp mà chúng áp dụng cho một mục đích nào đó. Lý khoa do đó chỉ áp dụng vào trong công việc giải quyết vấn nạn kỹ khoa với một mục tiêu rõ ràng: làm thế nào để đạt tới được mục đích một cách nhanh chóng nhất, tiết kiệm nhất, và được lợi nhất.

- Thứ hai, phương pháp phải có tính chất khoa học. Nó cần phải được thí nghiệm hay thực chứng. Hiệu quả, hậu quả, những ưu và khuyết điểm của nó cần phải được cân nhắc. Nói theo Karl Popper, ta cần phải luôn luôn tiếp tục phê bình phương pháp, và cải tiến nó. Nơi đây, có lẽ chúng ta cần phải chú ý một điểm, đó là tuy nhấn mạnh tới khoa học, chúng tôi hiểu khoa học như là một nền tri thức có tính cách tất yếu và phổ quát. Song tất yếu tính và phổ quát tính không có tính chất tuyệt đối như thấy trong toán học. Trong chương thứ tư, chúng tôi đã phân biệt tính chất hay bản tính của khoa học cũng như nhấn mạnh tới dị biệt giữa khoa học xã hội nhân văn và khoa học tự nhiên. Thế nên, một nền tri thức khoa học mà chúng tôi đòi hỏi là khoa học nhân văn và xã hội. Đó có nghĩa là, phương pháp của Việt triết không mang tính chất tuyệt đối, và không thể đòi hỏi một hiệu quả toàn vẹn. Nó chỉ có thể giải quyết một cách quảng bác những vấn đề chung của người Việt mà thôi. Chúng tôi cũng phải nói thêm nơi đây, đó là, phương pháp này phải dựa trên tương quan tính, mà tương quan tính không mang tính chất tuyệt đối.

- Thứ ba, vì dựa trên tương quan tính, phương pháp phải thay đổi tùy theo mục đích (vấn nạn), lợi ích chung, và tùy thuộc vào các điều kiện xã hội, kỹ thuật cũng như sự tương quan của con người. Nói cách khác, phương pháp Việt triết là một phương pháp thực dụng. Nó không cứng nhắc như phương pháp khoa học; và nhất là nó không đứng ngoài thể sinh như Descartes, Kant... chủ trương.

Từ những nhận xét trên, phương pháp Việt triết là một phương pháp tổng hợp, song biện chứng, tức chọn lựa theo tiêu chuẩn của lý hợp. Một phương pháp như vậy chỉ có thể có, và được thực chứng trong tương quan tính của con người Việt. Hiệu năng của nó được thấy trong

cuộc sống thường nhật của họ.

4.2. Trắc Nghiệm

Hiệu năng của phương pháp được biết qua những trắc nghiệm. Khi chúng ta áp dụng phương pháp vào trong công việc giải quyết những vấn nạn của xã hội Việt, đó là một cuộc trắc nghiệm lâu dài, liên tục. Chỉ khi nào, qua những thí nghiệm như vậy vào trong các xã hội, hay lịch sử khác nhau, ta thấy rằng những vấn nạn tương tự được giải quyết một cách thỏa đáng, lúc ấy phương pháp được áp dụng mới có thể được coi như là một phương pháp khoa học. Chúng ta lấy thí dụ bạo lực để xác chứng xem nó có thể là một phương pháp khoa học hay không. Khi áp dụng bạo lực để giải quyết những tranh chấp giữa con người trong một xã hội, chúng ta thấy, bạo lực không có giải quyết vấn đề. Nó chỉ đè nén không làm cho vấn đề xuất hiện. Người ta vì quá sợ, nên không dám biểu tỏ, hay làm điều mà họ thích. Tuy nhiên, một khi áp lực giảm bớt, vấn đề sẽ tái hiện. Và khi mà áp lực không còn, vấn nạn sẽ trở lại. Đàng khác, ta không thể phổ quát hóa bạo lực. Bạo lực có thể áp dụng để đàn áp, hay tiêu diệt đối tượng (con người, sinh vật, thế giới) trong một số lãnh vực, hoặc sinh hoạt. Song ta không thể áp dụng bạo lực vào trong tình cảm, hay trong tri thức được. Nó càng không thể được áp dụng một cách phổ biến cho tất cả mọi đối tượng, vào bất cứ một thời đại nào, hay tương quan nào. Thí dụ này chứng tỏ là bạo lực không phải là một phương pháp khoa học. Ngược lại, nhân ái (Khổng Tử) hay kiên ái (Tuân Tử) hay bác ái (Giêsu), hay Từ bi (Thích Ca) có thể áp dụng một cách phổ quát cho tất cả những đối tượng trong xã hội con người và ở bất cứ thời đại nào, bất cứ nơi nào. Bác ái không những giải quyết vấn đề, mà còn khiến vấn đề không tái hiện nữa. Đó là một lối giải quyết tận gốc rễ. Trong một mạch văn như vậy, chúng ta phải đi kiểm những phương thế tương tự trong xã hội Việt để giải quyết những vấn nạn của con người Việt và xã hội Việt. Như chúng ta đã biết, những nguyên lý (tắc) như nghĩa, nhân, lễ... đã được chấp nhận và thực nghiệm trong xã hội Việt. Qua bao thế hệ, hiệu quả của chúng đã được trắc nghiệm. Và không ai có thể nghi ngờ là chính những đạo lý này đã giúp xã hội Việt không bị tan rã.

Tuy nhiên, nhiều người sẽ đặt câu hỏi, đó là nhân, lễ, nghĩa, trí, tín chỉ là những giá trị của Nho giáo, và được người Việt chấp nhận (hay bị giới thống trị ép buộc chúng ta chấp nhận.) Họ có lý khi đặt ra câu hỏi như vậy. Song, nếu chúng ta đặt trọng tâm vào một câu hỏi khác, đó là tại sao ngay cả khi không bị áp lực, hoặc đã hết áp lực, người Việt chúng ta không những vẫn chấp nhận, mà còn nâng chúng lên hàng đạo đức. Khi suy tư về câu hỏi này, chúng tôi nhận ra là người Việt không suy tư một cách bản vị hay ý hệ, song một cách tổng hợp và biện chứng. Đối với họ, bất cứ một phương thế nào, nếu có thể giải quyết được những vấn nạn căn bản, đều được chấp nhận. Chính vì vậy, mà chúng ta có thể cả quyết là, trong lối suy tư Việt, phương thế hay dùng nhất vẫn là phương thế tổng hợp một cách biện chứng được hướng dẫn bởi tính chất thực dụng. Để giải quyết những vấn đề hữu thể, người Việt tổng hợp các phương thế khác nhau của Đạo (vô vi), Phật (tịnh độ). Để giải quyết những vấn nạn xã hội, họ lại tổng hợp các phương thế của Không giáo (nhân, nghĩa, lễ, trí, tín) với từ bi (Phật giáo) và bác ái (Kitô giáo). Để phát triển tri thức, họ dễ dàng học hỏi các phương thế của nền khoa học của Tây phương và tổng hợp với truyền thống thực dụng của họ. Để chiến đấu, họ áp dụng tất cả các chiến lược từ Tàu tới Tây, từ Nga tới Mỹ. Nói tóm lại, phương thế chính của người Việt là

một sự không ngừng tổng hợp một cách biện chứng tất cả mọi phương pháp khác biệt để đối phó với những mục tiêu đã, đang và sẽ xuất hiện. Đây cũng là một trong những lý do khiến chúng tôi nhận định Việt triết như là một nền triết học xây dựng trên nguyên lý thực dụng.

4.3. Phổ Quát Hóa Phương Thế hay Nguyên Lý và Nguyên Tắc

Như chúng ta thấy, bạo lực không thể phổ quát hóa. Nó cũng không thể tự tuyệt đối hóa. Và nhất là nó không có tính chất tất yếu một cách tuyệt đối. Chúng ta không nhất thiết dùng bạo lực để giải quyết vấn đề, và bạo lực càng không nhất thiết có thể giải quyết khó khăn của con người. Ngược lại nhân ái không những được phổ quát hóa, mà còn là phương châm, cách thế và cũng là mục đích mà con người muốn đạt tới, học hỏi và áp dụng. Bởi lẽ, qua các thí nghiệm, nhân ái giải quyết vấn đề một cách quảng bác. Nó mang tính chất tất yếu trong tương giao của con người. Không có nhân ái, mỗi tương giao này sẽ tan vỡ.

Vậy thì chúng ta có thể nói, nhân ái là một phương thế phổ quát và tất yếu. Khi phân tích những phương thế có tính chất phổ quát và tất yếu như nhân ái, chúng ta dễ dàng nhận ra là một phương thế như vậy không chỉ có tính chất công cụ (instrumentality). Quan trọng hơn, nó cũng chính là một mục đích. Nói một cách cụ thể hơn, bạo lực có thể là một công cụ, song không bao giờ là một mục đích của con người. Ngược lại, nhân ái là một phương thế, song đồng thời cũng là mục đích của nhân sinh. Chính vì thế mà chúng ta có thể nói, chỉ khi nào một phương thế mà đồng thời cũng là mục đích, thì phương thế đó mới có thể được gọi là nguyên lý và nguyên tắc. Nếu nhân là nguyên lý (tức cái đạo), thì nhân ái chính là nguyên tắc (tức nhân đạo); nếu nhân và thiên là nguyên lý (thiên đạo), thì nhân lễ, nhân nghĩa, thiên mệnh, thiên phú, thiên bẩm, thiên tài... là những nguyên tắc để phán đoán con người (thiên lý). Nếu thiên, nhân và địa là nguyên lý (đạo uyên nguyên), thì các phép tắc trong việc đối xử, tương quan giữa con người với nhau, giữa con người và trời, đất, giữa trời và đất, giữa người và vật, tất cả đều có tính chất của nguyên tắc, tức đạo lý cách chung, bao gồm cả vật đạo. Hiểu như vậy, nguyên lý của Việt triết mà chúng ta phải khám phá là những nguyên lý gì? Nguyên tắc của thế sinh Việt là những nguyên tắc gì? Chúng cấu tạo ra sao? Đây chắc hẳn là những luận đề mà khi nghiên cứu Việt triết, chúng ta bắt buộc phải để ý tới.

Trong chương thứ tư, khi bàn về bản chất và đặc tính của Việt triết, chúng tôi đã nói về siêu việt tính. Trong phần trên, chúng tôi càng nhấn mạnh tới tương quan tính và tổng hợp tính. Chúng tôi thiết nghĩ, phương pháp chính mà người Việt áp dụng chính là tổng hợp, biện chứng và tương quan. Và cũng chính những phương pháp này đã được Việt triết đưa lên hàng nguyên lý: nguyên lý tam tài nói lên tương quan tính, siêu việt tính và tổng hợp tính. Nguyên lý tam tài cũng là mục đích mà con người Việt theo đuổi: thiên nhân hợp nhất, nhân sao vật vậy. Và cũng trong một mạch văn như vậy, chúng ta có thể xác quyết, nguyên tắc (tức đạo lý) được xây dựng trên những mối tương giao giữa con người, giữa con người với trời và đất, và giữa con người với vạn vật.

5. Tạm Kết

Như đã trình bày, vấn đề mà chúng tôi đặt ra không chỉ nhằm xác định sự hiện hữu của một nền Việt triết, mà còn diễn tả nỗi ưu tư về tương lai của nó. Những suy tư mà chúng tôi đưa ra nhằm minh biện hai câu hỏi "có một nền Việt triết hay không," và "Việt triết đi về đâu?" chắc

hắn chưa có thể thỏa mãn độc giả, nhất là những vị theo thuyết hoài nghi cực đoan. Để tạm kết phần thảo luận này, chúng tôi lập lại luận đề về tương lai Việt triết đã từng thảo luận trong đoạn trên như sau: Việt triết chỉ có thể tồn tại, có chỗ đứng và phát triển được nếu nó phát sinh trong cộng thể, từ cộng tính, vì công lợi của dân Việt. Nói cách khác, chỉ khi Việt triết có thể đại biểu cho Việt dân, biểu hiện Việt linh lúc bấy giờ nó mới có chỗ đứng trong lòng dân tộc. Song để đại biểu, để có thể là cốt lõi của văn hóa Việt, Việt triết phải tìm ra những vấn nạn chung của dân tộc, của con người Việt, của đất nước Việt trong thế giới hiện tại và tương lai. Và quan trọng hơn cả, Việt triết phải truy nguyên vấn nạn, và phát hiện những giải đáp có tính cách nguyên lý. Chính những nguyên lý này mới là căn bản siêu hình mà chúng ta dựa trên nó để phát triển tri thức, kỹ khoa và các cách biểu tả... hầu có thể giải quyết vấn nạn một cách hợp lý và hiệu quả hơn.

Như đã trình bày những suy tư trên qua các tiểu luận trong Việt Triết Luận Tập, và rải rác đó đây, chúng tôi xin được miễn lập lại nơi đây. Điểm mà chúng tôi muốn nhấn mạnh là, một lối suy tư như vậy không chỉ là một lối suy tư của văn hóa Tây phương, mà của nhân loại. Những bậc tiền nhân của Việt tộc cũng đã suy tư như thế, và cũng theo một luận lý tương tự, tuy rằng luận lý của các ngài còn quá thô sơ trên bình diện kỹ thuật. Song tuy thô sơ, chúng ta không có quyền, càng không có lý do phủ nhận triết lý sống, triết lý đấu tranh, triết lý hưởng thụ (nhàn) tức thẩm mỹ học của họ, cũng như triết lý về mặt thế... của cha ông chúng ta. Lối triết lý như vậy đã đóng góp thành những phần căn bản nhất cho Việt triết. Đàng khác, phủ nhận nền Việt triết này, không chỉ phủ nhận thế sinh Việt, Việt lý mà còn phủ nhận cả Việt linh. Một sự phủ nhận Việt linh sẽ dẫn tới cái tai nạn khủng khiếp nhất của dân tộc: mất gốc, hư vô, vô thức, tuyệt vọng... những vấn nạn mà chúng tôi đã phân tích trong các đoạn trên. Ngoài ra, những bạn còn hồ nghi về Việt triết sẽ cảm thấy khó khăn không thể giải thích được sự kiện lạ lùng của một dân tộc, nhất là một dân tộc bị ngoại bang xâm lăng hàng ngàn năm liên tục: làm sao dân tộc này có thể tồn tại, và vẫn tiếp tục phát triển? Chắc hẳn không phải vì thể xác to lớn, uy lực của họ, song bởi vì họ có một cộng tính, cộng thức, cộng thể và một ý chí chung bảo vệ cái cộng tính và cái cộng thể của họ. Cộng tính của người Việt đó chính là Việt tính; cộng thức của chúng ta đó là Việt hồn; trong khi ý chí chung của ta đó là Việt linh; và xã hội Việt, gia đình Việt chính là Việt thể. Tất cả cấu tạo thành cái mà chúng tôi gọi là Việt triết và Việt Đạo vậy.

Thế nên, tương lai của Việt triết có thể được đánh giá từ hai khía cạnh. Trong khía cạnh thứ nhất, Việt triết phải phát hiện và bảo tồn cộng tính, tức cái hồn, cái tinh thần của mình. Để bảo tồn, giới trí thức Việt bắt buộc phải đào bới nguồn gốc, truyền thống, cũng như những tư tưởng của tiền nhân để tìm ra tinh hoa, cũng như cái hồn, cái lý của Việt tộc. Đàng khác, để bảo tồn, chúng ta phải thăng hóa Việt hồn, Việt linh bằng cách làm nó sống động và phát huy công năng của mình. Chính vì vậy, chúng ta càng phải chú ý tới khía cạnh thứ hai của Việt triết, đó là công việc đi tìm vấn nạn chung, và giải đáp chung cho chúng. Sự tồn tại của dân tộc, cũng như sự phát triển của đất nước nằm trong sự việc chúng ta nhận ra khó khăn và giải quyết những khó khăn này: đó là những vấn nạn sinh tồn (vấn nạn kinh tế, hữu thể, ý thức, hư vô,) những khó khăn làm ngăn chặn phát triển (vấn nạn ý thức, tri thức, kỹ khoa, sáng tạo,) và những trở ngại làm tan vỡ hay bóp méo cộng tính, cộng thể (vấn nạn ngôn ngữ, tâm lý, luân lý, phong tục, câu thông.)

Chỉ một khi mà cả hai khía cạnh trên được chú ý, và được nghiên cứu cũng như trải nghiệm, lúc bấy giờ chúng ta mới vững tâm vào sự hiện hữu cũng như tin tưởng vào tương lai Việt triết.

Đào Viên, Đài Loan, Tết 2000
Thụy Sơn Trần Văn Đoàn

Nguồn: <http://diendan.vnthuquan.net/tm.aspx?m=223645&mpage=1>

www.vietnamvanhien.org

