

## 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 lập 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 ngứa 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 ngũ. 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?<sup>1</sup> Hay là vì tự ti mặc cảm, tự đồng hóa mình

---

<sup>1</sup> Nhiều người đã nghi ngờ chủ trương của Kim Định khi triết gia cho rằng Nguyên Nho là Việt triết. Xin xem *Việt Lý Tố Nguyên* (Sài Gòn: An Tiêm, 1970), chương 8 phần 1 về Việt Nho, cũng như chương 5 về

với Tàu với Tây, nên cho tổ tiên, tư tưởng của mình là Tàu là Tây?<sup>2</sup> Hay vì quáng gà, thiếu nghiên cứu, không có tinh thần khoa học, nên chấp nhận một cách bừa bãi, ngó già ra quạ, cắm râu ông vào cắm bà?<sup>3</sup> Chương này nhầm làm sáng tỏ một phần nào vấn đề trên. Chúng tôi không giám dựa vào khảo cổ, hay chứng tích lịch sử (phần vì không chuyên môn, phần vì những khảo cứu cổ sử Việt vẫn còn đương tranh luận, nghi hoặc, hoặc chối bỏ). Chúng tôi càng không giám liều lĩnh quá tin vào thần thoại, và nhân thoại như thấy trong một số tác phẩm của Kim Định.<sup>4</sup> 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

“Phần đóng góp của Viêm tộc vào việc hình thành kinh điển,” tr. 109-144. Tương tự, cũng có rất nhiều người đặt nghi vấn về việc giải thích nguồn gốc của văn hóa Việt dựa vào sự phát hiện trống đồng Đông Sơn, khi họ phê bình sự quá xác tín của Kim Định và Vũ Đình Trác vào nguồn gốc Việt của trống đồng.

<sup>2</sup> Như chúng tôi đã phê bình một số nhà học giả, trí thức Việt trong quá khứ, đặc biệt những người bị Hán học hay Tây học ám ảnh. Xin xem chương “Việt Nam Văn Hóa Chi Đạo” trong tập sách này.

<sup>3</sup> Thí dụ những quả quyết của một số người như Bình Nguyên Lộc về nguồn gốc dân tộc Việt, và về ngôn ngữ Việt trong hai tập sách *Nguồn Gốc Mã Lai Á của Dân Tộc Việt*, và *Lột Trần Việt Ngữ*, sđd. Chúng tôi đã nhắc tới trong phần chú thích trong chương 2.

<sup>4</sup> Thí dụ các tác phẩm như *Kinh Hùng Khải Triết*, *Hùng Việt Sử Ca*, *Những Pho Tượng Đẹp Nhất của Việt Nam*, *Việt Lý Tố Nguyên*... Xin xem Trần Văn Đoàn, “Kim Dinh’s Search for a Viet-Philosophy.” Bài thuyết trình dịp tưởng niệm Kim Định lần thứ 2, Houston, 03. 1999. In trong *Vietnamologica*, số 5 (Toronto, 2000); và trong Phan Đình Cho và Trần Văn Đoàn, chủ biên, *Kim Dinh: Life and Works* (Washington D. C.: The University Press of Vietnam, dự trù 2001).

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 thế giới quan (hay thế 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 tiểu 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; và [4] Tương lai của Việt triết. Phần này 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 lập 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 tĩnh 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,

Án, 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.<sup>5</sup> Do vậy, Việt triết không thể tách rời khỏi thế sinh Việt (Viet-life-world), mà thế sinh Việt là một thế sinh hay một mạng lưới được cấu tạo trên tương giao của những người sống trong thế sinh này, và trên tương giao với các thế sinh khác.

Từ nhận thức trên, tác giả đã phải suy đi nghĩ lại bài “Việt Triết đi về đâu?”<sup>6</sup> tuy rằng bài này cũng đã từng được sửa lại từ nguyên bản “Việt Triết Khả Khứ Khả Tùng?”<sup>7</sup> viết vào năm 1993 nhân chuyến du thuyết tại Washington D.C và New Orleans. Trong chương này, tuy lập lại một số ý niệm chính yếu về Việt triết đã từng trình bày trong hai tiểu 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

<sup>5</sup> Về luận đề này, chúng tôi đã phát triển trong: Trần Văn Đoàn, *The Category of Relation in the Social Sciences* (Taipei: The National Sciences Council, 1996-1999), sẽ do Oxford University Press xuất bản trong tương lai.

<sup>6</sup> Trần Văn Đoàn, “Việt Triết Đì Về Đâu?” trong *Định Hướng*, số 13 (Reichstett, 1997), tr. 4-43.

<sup>7</sup> Trần Văn Đoàn, “Việt Triết Khả Khứ Khả Tùng?” trong *Vương Kỳ Sơn chủ biên, Việt Nam Đệ Ngũ Thiên Niên Kỷ* (New Orleans: Trung Tâm Văn Hóa Việt Nam, 1994), tr. 67-113.

không lập lại những điểm đã bàn tới trong phần dẫn nhập, hay trong chương thứ hai “Việt Nam Văn Hóa chí Đạo.”

## **1. NHỮNG NGÔ NHẬN VỀ VIỆT TRIẾT**

Trước khi phân tích bản chất và đặc tính của Việt triết, chúng tôi cần phải vạch ra một số nhận quan phiếm diện, lệch lạc và nguy hại cho Việt triết.<sup>8</sup> Lý do chính khiến nhiều học giả phủ định Việt triết có lẽ do sự nhầm lẫn nội dung với hình thức và coi phương pháp như là mục đích của triết học. Đáng khán, 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 lận con đen, đưa ý hệ (ideology) lên hàng triết học.<sup>9</sup> Trong phạm vi tiểu luận này, chúng tôi

<sup>8</sup> Trong chương thứ ba, chúng tôi cũng đã bàn tới sự khác biệt giữa triết học và ý hệ, cũng như những ngộ nhận về triết học. Tuy nhiên, trong chương này tuy có lập lại một vài quan điểm trên, chúng tôi đặc biệt bàn đến những ngộ nhận về Việt triết.

<sup>9</sup> Xin xem chương thứ hai trong tập sách này, trong đó chúng tôi có nhắc đến sai lầm của việc đồng hóa ý hệ (ideology) với tôn giáo và triết học. Chúng tôi cũng đã bàn khá nhiều về ý hệ trong các luận văn và biên khảo như: Trần Văn Đoàn, *The Poverty of Ideological Education* (Taipei: The Ministry of Education of China, 1993; Trần

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 (đỗ nát) thiếu tu bổ.<sup>10</sup> Ngược lại nhóm Tự Lực Văn Đoàn (theo gót nhóm Tây học của Tầu) lại cho rằng Nho giáo quá lệ 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,”<sup>11</sup> 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 Tầu của họ.<sup>12</sup> Một số tư tưởng gia chịu ảnh hưởng của

Văn Đoàn, *Ý Hệ Hình Thái* dịch *Bình Khốn* (Đài Bắc: Sư Phạm Đại Học Thư Cục, 1999), (Hoa ngữ) và Trần Văn Đoàn, “Reflection on the Nature of Ideology,” trong *The Asian Journal of Philosophy* (1991), bđd.

<sup>10</sup> Trần Trọng Kim, *Nho Giáo*, sđd., Tựa, tr. ix.

<sup>11</sup> Đặc biệt trong các tiểu thuyết của Nhất Linh và Khái Hưng. Cũng xin tham khảo Trần Độc Tú (một trong những sáng lập viên của đảng Cộng Sản Trung Hoa): “Trung Quốc Học Sinh Vận Động,” tr. 61; trích từ Chow Tse-tsung (Chu Sách-Tòng), *May Fourth Movement* (Cambridge: Harvard University Press, 1960), tr. 300-313.

<sup>12</sup> Vào những năm đầu của thập niên 1950, chương trình triết Đông không được chú trọng. Riêng về Việt triết hoàn toàn vắng bóng. Giáo sư Kim Định được phép mở lớp triết Tầu. Ngay khi nói về Việt triết, Lương tiên sinh cũng phải nói theo khuôn khổ của nho giáo. Vì hoàn

chủ thuyết xã hội lại gán cho các nền triết học khác, ngoại trừ triết học của Marx-Lenin, cái tội phong kiến, phản động, hủ nho.<sup>13</sup> 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

cánh như vậy, cụ phải vòng vo tam quốc, trước hết tách Khổng Tử khỏi dòng Hán tộc, rồi cho phu tử thuộc dòng Bách Việt, để rồi chứng minh nguyên nho là tư tưởng của Bách Việt. Chính vì vậy mà các bậc khoa bảng coi Kim Định là ngông cuồng; thậm chí chửi ông là một lang băm. Giáo sư Nguyễn Đăng Thực khi viết về triết học Việt vẫn coi Tầu như một bậc thầy mà ông chỉ là học trò ngoan ngoãn.

<sup>13</sup> Thí dụ triết gia Trần Đức Thảo trong luận văn *Triết lý đã đi đến đâu?* (Paris: Minh Tân, 1950). Trong tác phẩm này (tr. 54), họ Trần phán xét các nền triết học ngoài học thuyết của Marx như là những tàn tích của phong kiến. Ông chửi rủa thuyết hiện sinh (tồn tại) như sau: “Những bọn tư bản lại được một hạng chó săn là mấy nhà triết học tồn tại dùng lý thuyết quanh quần giải thích rằng có thất vọng mới tồn tại đích thực.” Trích bởi Nguyễn Văn Trung, “Đôi điều ghi nhận về ông Trần Đức Thảo,” tái in trong *Đối Thoại*, số 3 (Garden Grove, 8. 1994), tr. 113. Tiếc thay, trong bài này Nguyễn Văn Trung bàn luận về tư tưởng của Trần Đức Thảo thì quá ít, song phê bình mạ ly nhân cách của ông Thảo quá nhiều. Ông Trung dùng những danh từ hay tĩnh từ rất nặng như “phi nhân cách, phi ngã (impersonalité),” (chú thích 17, tr. 118) để nói về con người ông Thảo. Một lối phê bình như vậy cũng không khá hơn lối chửi đồng của Giáo sư Thảo là bao. Chúng tôi chờ đợi những nghiên cứu có tính cách khoa học không phân biệt tôn giáo, ý hệ, đảng phái về các tư tưởng gia Việt như Trần Đức Thảo, Lương Kim Định.

nền triết học khác.<sup>14</sup> Chúng tôi không giám nghĩ như họ, mặc dù chúng tôi xác quyết có một nền Việt triết. Như những ông lang vườn, chúng tôi không giám ngông cuồng sánh mình với các danh y như Louis Pasteur.<sup>15</sup> 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, cần cả trên hai ngàn năm mới phát triển tới

<sup>14</sup> Chúng tôi nghĩ đến những người như Phạm Công Thiện trong bản dịch *Về Thể Tính của Chân Lý* của Martin Heidegger do chính họ Phạm dịch, cũng như trong các tập sách *Hổ Thăm Tư Tưởng*, vân vân của ông. Trong phần dẫn nhập của *Về Thể Tính của Chân Lý*, ông tự coi mình như đại triết gia đương đối thoại với Heidegger và Nietzsche. Tương tự, chúng tôi cũng liên tưởng tới ông Nguyễn Văn Thọ, với những câu tuyên bố về nền triết học của ông. Theo ông, triết học của ông nó vĩ đại, ‘vượt xa’ các nền triết lý Đông Tây. Xin xem bài tham luận của ông trong *Đối Thoại với Giáo Hoàng John-Paul II* của Giao Điểm. Nhà nghiên cứu văn hóa trẻ Dương Ngọc Dũng đã hơi nặng lời phê bình các tác giả Giao Điểm về kiến thức hạn hẹp của họ. Xin xem Dương Ngọc Dũng, *Nhận Định các Trí Thức Phật Giáo trong nhóm Giao Điểm Hoa Kỳ* (Cambridge, 1996). Chúng tôi nhìn những người nghiên cứu văn hóa Việt như nhóm Giao Điểm, Bình Nguyên Lộc, Nguyễn Đăng Thực... với một tình cảm phức tạp: vừa phục cái tự tin cũng như nỗ lực của họ, song cũng vừa cảm thấy tiếc cho sự vội vã, hấp tấp và nhất là lối nhìn bản vị, ý hệ của họ.

<sup>15</sup> Tiến sĩ Vũ Đình Trác từng cho rằng, một trong những đại danh y của đồng phuơng, Hải Thượng Lãn Ông, là người Việt. Xin tham khảo Vũ Đình Trác, *Việt Nam trong Quỹ Đạo Thế Giới* (Orange: Hội Hữu, 1985); cũng như cùng một tác giả, *Những Cây Thuốc Vạn Linh* (Orange: Hội Hữu, 1990). Chúng tôi không giám xác quyết quan điểm của Hán Chương tiên sinh, vì vượt khỏi lãnh vực hiểu biết của mình.

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 lêch lạc, nếu không giám nói là sai lầm, cực đoan hay một chiêu. Thế nên, chối bỏ Việt triết là một thái độ chưa đủ ý thức. Tuy nhiên 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 nhắm 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.<sup>16</sup> Chính những ngộ nhận này đã khiến nhiều trí thức

<sup>16</sup> Về những đề tài cũng như những vấn đề của triết học, tập sách *Les Thèmes actuels de la philosophie* của Emile Brehier (Paris: Presses universitaires de France, 1966?); và *Ten Philosophical Mistakes* của Mortimer Adler (Chicago: Chicago University Press, 1982), tuy cũ song vẫn còn giá trị.

Việt không giám nhận hay, bi đát hơn, hoàn toàn phủ nhận Việt triết.

### **1.1. Ngộ nhận 1: Lối 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, vân vân. Thuyết *duy lý* coi cái lý hình (*ειδος*) 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.<sup>17</sup> Ngược lại, cũng có những vị chủ trương *duy nghiệm* hay *duy thực*, họ cho rằng nền tảng của tri thức, đạo đức... chính là 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 (*λογος*, 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

<sup>17</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1885-88); Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* (Pfullingen: Neske, 1956), tr. 23 và Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London, 1950), tr. 11-13 và 21-36. Trong các tác phẩm trên, tuy người sau phê bình người trước, song cả ba triết gia này đều công nhận rằng tất cả nền triết học Tây phương vẫn còn nằm trong bóng tối của triết học Plato.

người theo Marx (mặc dù nhà bác học này khinh thường không chủ trương một lý thuyết duy vật “tầm thường,” “thô lỗ” (vulgaire materialism). Nói tóm lại, hình như các nền triết học thường hay vướng vào lối suy tư *hậu thiết* (meta, theo nghĩa của trường phái hậu hiện đại, postmodernisme), hay *siêu hình* (*μετα*) 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 (Archimedean 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, thế sinh... (3) đóng kín, và trở thành bất tօai (paralyzed, inertia), bảo thủ, và (4) do đó không thể phát sinh ra những tư tưởng mới.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Xin tham khảo Vương Hạo (Hao Wang), *Beyond Analytic Philosophy* (Cambridge: M.I.T. Press, 1986). Trong tác phẩm này, họ Vương, một đồ đệ của Ludwig Wittgenstein, William O. Quine, và Kurt Gödel, nguyên Chính Giáo tại các đại học Harvard, Oxford và Rockefeller, và là một trong những triết gia trường phái phân tích, đã nhận ra những khuyết điểm của duy nghiệm và phương pháp phân tích. Lời phát đoán, tr. xi. Chúng tôi đặc biệt nhắc tới Vương Hạo, không phải vì ông là nhà triết học lớn của phái triết học phân tích, song có lẽ vì ông đại biểu cho giới triết học Trung Hoa đã từng tin vào nền triết học này. Cũng cần phải nhấn mạnh nơi đây là, họ Vương là một trong những triết gia Á châu nổi bật trong trường phái phân tích, giống như Trần Đức Thảo từng nổi bật trong trường phái hiện tượng duy vật vây. Cũng xin xem

## **1.2. Ngộ nhận 2: Lối Suy Tư Giản Hóa**

Lối 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 giản 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 cho mọi người. Lối toán hóa (mathematization) này bao gồm hai phần: (1) phần thứ nhất đơn (giản) hóa (reduction) tất cả mọi khía cạnh, sinh hoạt, vân 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 thế 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 ( $\varepsilonιδοσ$ , 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 đê

thêm “Khoa học - Triết học Đối đàm - Vương Hạo dữ Trần Văn Đoàn,” phát thanh trên Trung Quốc Quảng Bác Công Ty (Đài Bắc, 24.05. 1987), và in trong *Triết Học dữ Văn Hóa* (Đài Bắc, 11.1987).

(thesis), định lý (theorem), định nghĩa (definition), thuộc tính (attributes), đặc tính (charateristics), vân vân. Một lối suy tư như vậy không những vấp phạm vào những lối lầm của lối suy tư duy ngã (solipsism) hay đơn chất (monism), mà nghiêm trọng hơn, không thể nhìn ra toàn diện tính của sự vật, của thế sinh,<sup>19</sup> vân vân. Cái nguy hiểm hơn cả, đó chính là nó khiến thế sinh trở thành nghèo nàn; nó gián lược ý nghĩa nhân sinh vào một ý nghĩa duy nhất; hay ép buộc tất cả mọi sinh hoạt của con người vào trong một mẫu mực duy nhất (uniformed);<sup>20</sup> và như vậy, rất có thể hoàn toàn đánh mất hết ý nghĩa của cuộc sống.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Xin tham khảo Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985). Trong tác phẩm này, Giáo sư Bernstein của Học Viện Haverford nhận định là triết học hiện đại (với 4 triết gia đại biểu như Hans-Georg Gadamer, Hanna Arendt, Jürgen Habermas và Richard Rorty) đương nỗ lực vượt khỏi cái lối nhìn đơn thuần, duy nhất. Ý kiến tương tự cũng thấy trong các bài viết của Karl Otto Apel, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer (Đức), Jacques Derrida, Michel Foucault, Francois Lyotard, Paul Riceour (Pháp), Richard Rorty, Donald Davidson, Hilary Putnam, Alasdair MacIntyre, John Rawls, Arthur Danto (Mỹ) và Charles Taylor, Michael Dummett (Anh). Xin tham khảo: John Raichman và Cornel West chb., *Post-Analytic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985); cũng như Kenneth Baynes, James Bohman và Thomas McCarthy, chb., *After Philosophy - End or Transformation* (Evanston: Northwestern University Press, 1987).

<sup>20</sup> Đa số các triết gia ở thế kỷ 20 đã nhận ra nguy cơ của lối suy tư này. Chúng tôi chỉ xin dẫn một số tác phẩm đại biểu như: Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialektik der Auklärung* (1947), Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1951), Karl Popper, *Open*

### **1.3. Ngộ nhận 3: Lối Suy Tư Bản Vị**

Điểm 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 được giới triết học Âu Mỹ 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,<sup>22</sup> hay phản

Society and its Enemies (1951), Michel Foucault, *Archéologie du savoir* (1969), Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels* (1981).

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäische Wissenschaft und Phänomenologie* (1936), bản dịch Anh ngữ của David Carr (Evanston: North Western University Press, 1973). Phần về The Loss of Meaning.

<sup>22</sup> Auguste Comte, *Le Cours de philosophie positiviste*, sđd.

ánh cái cơ cấu căn bản tiền văn minh (pre-civilization),<sup>23</sup> hay như là sự dọn đường cho nền văn hóa Kitô giáo (preambula fidei) như nhiều nhà truyền giáo đã từng xác tín.<sup>24</sup> Một lối nhìn như vậy thực ra không chỉ lỗi thời,<sup>25</sup> mà phản ánh sự thiếu tri thức của những người chủ trương,<sup>26</sup> và

<sup>23</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962); *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958); cũng như *Tristes tropiques* (Paris: Plon, 1955).

<sup>24</sup> Quan niệm này do đa số các nhà truyền giáo dòng Tên chủ trương, đặc biệt các linh mục như Matteo Ricci. Xin tham khảo Pasqua D'Elia, *Fonti Ricciane* (Rome, 1942-1949). Cực đoan hơn, nhiều vị truyền giáo dòng Đa-Minh và Phan-Sinh cho các tôn giáo đồng phương là tà đạo. Do ảnh hưởng của hai dòng Đa-Minh và Phan-Sinh, mà Giáo chủ Innocent X ra sắc lệnh cấm tập tục cũng như nghi lễ kính bái tổ tiên (1645), và sau đó được Giáo chủ Clement XI cứng rắn thi hành.

<sup>25</sup> Xin tham khảo Joseph Sebes, "A 'Bridge' Between East and West: Father Matteo Ricci, S.J. His Times, His Life, and His Method of Cultural Accommodation," trong *The Proceedings of the International Conference in the Commemoration of Matteo Ricci's 400 Years in China* (Đài Bắc, 1983). Cũng xin xem thêm: Trần Văn Đoàn, "The Problem of Incomensurability in Cultures - The Case of Christianity and Confucianism," in trong *The Annals of the Asian Association of Cath. Philosophers* (1993), tái in trong *The Asian Journal of Philosophy*, , tập 2, số 2 (Mùa Đông, 1995).

<sup>26</sup> Nơi đây, chúng tôi cố ý nêu ra vài tác giả Âu Mỹ (chứ không phải Á châu), không phải vì trọng Tây hay Mỹ, song bởi vì họ nghiên cứu sâu rộng và thấu triệt cả hai nền văn hóa đông tây, và nhất là để tránh bị ngộ nhận là bản vị. Các vị này cho rằng, lối nhìn bản vị vướng vào những lỗi căn bản như sau: (1) sai lầm phạm trù (2) lẩn lộn thế sinh, hay (3) ấu trĩ, và nhất là (4) phản khoa học, và (5) thiếu luận lý. Xin tham khảo các tác phẩm: Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (London, 1959); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973); Francois Lyotard, *Les*

nhất là sai lầm.<sup>27</sup> 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 đồng phương.<sup>28</sup> Điểm mà chúng tôi muốn đặc 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 Tầu (1919), cho tới các nhà Tây học tại Việt Nam vào thập niên 1930, người Á đông chúng ta coi Tây, coi Mỹ như là thiên đường; như 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 rượu sâm banh, sáng sữa bò.” Tại các đại học Việt Nam, chương trình triết

*conditions postmodernes* (Paris, 1978). Bản dịch Anh ngữ của G. Bennington, *The Postmodern Conditions - A Report on Knowledge*, sđd.; Jacques Gernet, *Chine et Christianisme* (Paris: Gallimard, 1982). Bản dịch Anh ngữ của Janet Lloyd, *China and the Christian Impact* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Các tác phẩm này đã được chúng tôi nhắc tới trong chương thứ ba của *Việt Triết Luận Tập*.

<sup>27</sup> Andrew Chih, một linh mục Trung Hoa nhận định về sự sai lầm của La-Mã như sau: “Cả tông tòa (tòa thánh) lẫn các nhà thừa sai đã không có một cái nhìn trung thực về thái độ nhân bản của người Tầu trong tôn giáo (của họ).” Andrew Chih, *Chinese Humanism - A Religion Beyond Religion* (Taipei: Fujen University Press, 1981), tr. 9.

<sup>28</sup> Các nhà bác học dòng Tên (Giêsu hữu) như Matteo Ricci, Teilhard de Chardin; các nhà nghiên cứu như Joseph Needham, và ngay cả các triết gia như Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche đều nhận ra những giá trị cao cả của nền văn hóa Á châu. Bộ *Science and Civilization in China* của Joseph Needham (sđd.) chứng minh một cách rất khoa học là nền khoa học, triết học... của Trung Hoa đã từng vượt xa Âu châu vào trước thế kỷ 17.

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.<sup>29</sup> 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. 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 Bỉnh Khiêm. Những kiểu thêm mắm thêm muối vào những nhân vật dân tộc, chỉ là một sựutherford lối suy tư bản vị mà thôi. Triết học là một phản tinh

---

<sup>29</sup> Đỗ Mạnh Tri, *Ngón Tay và Mắt Trắng* (Paris: Tin, 1995).

khoa học, không thể và không được phép dựa vào những chứng cớ tưởng tượng hay phóng đại tô mầu 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 lẩn 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.<sup>30</sup> 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 để 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 khư khư cõi cõi chầy.<sup>31</sup> Song nói như thế,

<sup>30</sup> Như thấy trong câu tuyên bố giáo điều của nhà triết học duy lý Hegel: “Cái chi có lý, tất phải hiện thực; mà cái chi đã hiện thực, thì tất phải có lý.” (Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig), trong *Gundlinien der Philosophie des Rechts*, Phần dẫn nhập, tr. 24, trích từ G.W.F. Hegel - Werke in zwanzig Bänden, do Eva Moldenhauer và Kurt Markus Michel chb. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970), tập 7.

<sup>31</sup> Kant đã nhận thức được sự kiện này khi triết gia viết bài “Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taught aber nicht für die Praxis” (Lý thuyết có thể đúng, song không thực hành được),

chúng tôi cũng không chủ trương ngược lại, cho thực hành đẻ 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.<sup>32</sup> 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 chắc hẳn trống rỗng, mà thực hành thiếu lý thuyết cũng sẽ đui mù.<sup>33</sup> Vậy nên, triết học không được phép đứng khụng 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

trong *Kants Gesamalte Schriften*, do Hàn Lâm Viện Khoa Học Hoàng Gia Phổ biên soạn (Berlin 1902-1942), tập 8, tr. 283, và đặc biệt, tr. 22-24.

<sup>32</sup> MEW 3,7 *Thesen über Feuerbach* (1845); MEW 23, 193 *Das Kapital*; EB 1, 542 *Pariser Manuskripte* (1844).

<sup>33</sup> Câu châm ngôn của Kant nguyên nghĩa như sau: "Lý trí sẽ trống rỗng nếu thiếu kinh nghiệm, trong khi kinh nghiệm sẽ mù quáng nếu thiếu lý trí."

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 bá và đầy hiệu năng. Từ những suy tư trên, chúng tôi phản tinh 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, 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 thi 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 bá.<sup>34</sup> Dựa theo sơ đồ trên,

---

<sup>34</sup> Nơi đây, chúng tôi áp dụng phương pháp phê phạm lý tính (rational criticism) tức “chính định và phủ định” (justification and falsification) của Karl Popper, triết gia thời danh người Áo, Chính Giáo của School of Economics and Politics, đại học Luân Đôn. Popper nhận định về phương pháp của khoa học xã hội như sau: (a) Mục đích của khoa học (xã hội cũng như tự nhiên) nằm trong việc đi tìm những giải đáp cho các vấn nạn. (b) Các giải đáp này phải được phê bình. Nếu giải đáp sai, ta phải gạt bỏ, và đưa ra một giải đáp mới. © Phải tiếp tục phê bình giải đáp mới này. Nếu không gạt bỏ được, chúng ta tạm thời chấp

chúng tôi phân loại các vấn đề mà Việt triết phải đối diện theo: [1] những vấn nạn hữu thể,<sup>35</sup> [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.<sup>36</sup> 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:

nhận, song không được phép không tiếp tục phê bình nó. (d) Nói tóm lại, phương pháp khoa học nhắm giải quyết vấn nạn nhờ vào phê bình một cách nghiêm nhặt. Đó là việc tìm bối lối lầm bằng chính sự phê phạm (trial and error). Xin tham khảo Karl Popper, "The Logic of the Social Sciences," trong Theodor W. Adorno chb., *The Positivist Dispute in German Sociology* (London: Heineman, 1975), tr. 89-90.

<sup>35</sup> Trong phần này, chúng tôi theo lối nhìn của Hans Georg-Gadamer, một triết gia thời danh, cha đẻ của môn thông diễn (hermeneutics) hiện đại, và nguyên là môn sinh của Martin Heidegger. Trong tác phẩm kinh điển *Chân Lý và Phương Pháp* (Wahrheit und Method) (Tübingen: Mohr, 1960), Gadamer nhận định, một trong những nghĩa vụ của triết học là giúp con người có một sự hiểu biết chân thực về chính con người. Do đó điểm phát xuất của triết học chính là hữu thể, một hữu thể được cấu kết bởi cảm tính, xã tính, và lịch sử tính. *Wahrheit und Method*, tr. 7-38, và 250.

<sup>36</sup> Vấn nạn bao gồm: gặp khó khăn (difficult), có vấn đề (problematical), trở ngại (obstacle), nghi vấn (questionable) và thách đố (defiable), vân vân.

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, vân vân); (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 hai, 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 tri thức chỉ phản ảnh những khó khăn trong nhận thức, trong việc phân biệt chân thực và giả dối, tốt lành và xấu xa; 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 hai, những vấn nạn trên không đồng nhất. Chúng đôi khi mâu thuẫn. Thí dụ *nói quá* không phản ảnh sự thực, song lại làm người nghe mót lòng mót ruột; nói dối cùng một lúc có hại, song cũng có thể có lợi; nó 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 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 cùng một lúc nói lên tính chất tất yếu hay không thiết yếu, tất định hay vô định. Chúng cũng chỉ ra tính chất mâu thuẫn của các phương thế, cũng như bất toàn của các tri thức về vấn nạn nhân sinh. Để độc giả có thể theo dõi một cách dễ dàng luận đề, chúng tôi tạm phân tích vấn nạn nhân sinh và những vấn nạn của dân Việt vào những tiểu đề như vấn nạn hữu thể, vấn nạn ý thức, vấn nạn tri thức và vấn nạn thực hành.

### **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,<sup>37</sup> và hư vô. Nơi đây, chúng tôi xin giải thích một cách vắn tắt các vấn nạn như sau:

---

<sup>37</sup> Về những vấn nạn vong thân, tha hóa, dị hóa, vật hóa, chúng tôi đã bàn đến một cách rộng hơn trong chương “Dân Chủ Chi Đạo,” và trong “Việt Triết Đi Về Đâu?” bđd, trong *Định Hướng*, tr. 18-20.

*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 tạo (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.

Bí thảm hơn vong thân là vấn nạn *hư vô*.<sup>38</sup> Khi mà con người mất hết tất cả mục đích cao quý và ngay cả mục đích giả tá, 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 bảng giá trị như đạo đức,<sup>39</sup> khoa học, kiến thức, cũng như những lý tưởng như phúc, lộc, thọ, chân, thiện, mỹ... đều bị phủ nhận.<sup>40</sup> 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 nhầm lẫn lịch sử như một sự lập 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 ung nhọt nấm ẩn mình trong cơ thể của toàn nhân loại. Song, nói như một nhà bệnh lý, nếu

<sup>38</sup> Theo Martin Heidegger, người được coi như nhà tư tưởng của thế kỷ XX, hư vô chủ nghĩa là mối đe dọa khốc liệt nhất cho con người hiện đại. Xin tham khảo: Martin Heidegger, *Der europäische Nihilismus* (Pfullingen: Neske, 1957), cũng như trong *Nietzsche*, tập II (Pfullingen: Neske, 1961). Chúng tôi đã thảo luận vấn nạn hư vô trong: Trần Văn Đoàn, *Le Nihilisme de Nietzsche - Essai sur la Métaphysique de Nietzsche* (Innsbruck Universität, 1975).

<sup>39</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1885-1888). Cũng xin tham khảo Trần Văn Đoàn, “The Nihilistic Essence of Nietzsche’s Morality,” trong *Philosophical Essays*, tập 14-15 (Taipei: Fugen University Press, 1982-83).

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht* (1887) : “Hư vô chủ nghĩa là sự việc tất cả những giá trị tối cao tự phá bỏ.” Heidegger lập lại nhiều lần trong những luận văn viết về Nietzsche của ông, đặc biệt trong hai tác phẩm *Nietzsche* II, sđd., tr. 45, 63; và *Holwege* (Pfullingen: Neske, 1957), tr. 199 và 205.

chúng ta ý thức được căn bệnh, nếu chúng ta biết phòng bệnh, và nếu chúng ta luôn tìm các phương thế 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 đều là một trong những căn bệnh nan y nhất. Vô thức, vô vọng, vô sản, 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 mài hóa; khi các thần linh biến thành đồ vật, một công cụ bị lợi dụng; khi thần thi bị buôn, mà thánh thi 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.<sup>41</sup>

## **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

<sup>41</sup> Theo những báo cáo mới nhất (Báo *Thanh Niên*, Sài Gòn, 11. 1999), tệ nạn trầm trọng nhất trong thế hệ trẻ bao gồm ma túy, mài dâm, và vô hương; trong khi tệ hại của cả quốc gia nói chung bao gồm: ma túy, mài dâm, tham nhũng. Thực ra, những tệ nạn này đã có từ lâu đời, nhất là vào thời chiến tranh, và sau sự sụp đổ của truyền thống, giá trị, hay trong quá trình chuyển đổi một cách quá đột ngột và cực đoan của một nền ý hệ, cũng như của tất cả cơ cấu xã hội. Nói cách khác, những tệ hại này xuất hiện, và trở lên trầm trọng khi con người không còn tin vào một bảng giá trị nào nữa.

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 (tình trạng liệt kháng). 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 và thất chí (non-willing).<sup>42</sup> Mà bất thức và thất chí là

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, *Will-to-Power*, bản dịch của Walter Kaufmann (Princeton University Press, 1967). Chúng tôi đã thảo luận vấn đề thất chí (mất ý chí) trong luận văn sau: Trần Văn Đoàn, “The Nihilistic Essence of Nietzsche’s Morality,” bđd.

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.<sup>43</sup> Chúng ta thường không nhận ra mục đích, hay nếu nhận ra mục đích, thì lại không đúng. Giả sử nếu nhận thức được mục đích, thì chúng ta lại đánh giá trị chúng 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 *Dai Hoc*, 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

<sup>43</sup> Tại hải ngoại, người Việt thường phải đối diện với những vấn nạn ý thức như: (1) Họ thấy giá trị cổ truyền của mình biến thành vô giá trị, một cách đột ngột và mạnh bạo đến nỗi họ không kịp phản ứng. (2) Họ bắt buộc phải chịu đựng những kiểu sống mới mà họ từng cho là vô giá trị. Chúng định đoạt cuộc đời của họ cũng như của thế hệ trẻ. (3) Để thích hợp, hay để sống còn, họ miễn cưỡng theo. Song, cho dù rằng muốn theo, họ cũng không có khả năng, thiếu can đảm để theo. Thế nên họ ở trong một tình trạng giàn co. Chính vì vậy mà họ thường theo chiến lược thứ 36 của Tôn Tử, tự trốn lánh vào trong hư vô, hay trong tình trạng bất thức.

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; ngược lại, đôi khi lại 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”<sup>44</sup> như là dấu hiệu chỉ ăn chơi (trường hợp Mã Giám Sinh); hay cụ diễn tả người tráo trở như “Mặt mo đã thấy ở đâu dẫn vào.”<sup>45</sup> Lối diễn tả này không sai, song chắc chắn là lệch lạc và chưa đủ. Nói cách khác, sự hiểu biết của cụ Tiên Đìền 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 thế 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 học phân tích một cách sâu xa tâm lý, ý thức, tri thức của con người hiện đại.<sup>46</sup> Họ dựa vào các

<sup>44</sup> *Truyện Kiều*, câu 628.

<sup>45</sup> *Truyện Kiều*, câu 1170.

<sup>46</sup> Các triết gia như Franz Brenntano, Edmund Husserl, Jean Piaget, Maurice Merleau Ponty, và ngay cả Jean-Paul Sartre đã ảnh hưởng tới sự phát triển của tâm lý học rất nhiều. Các triết gia như Ernst Mach,

nghiên cứu của các chuyên gia, song họ cũng đưa ra những lối nhìn bắt buộc chuyên gia phải phản tỉnh, và tự 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 hoắc giở, 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 Karl Jaspers từng nhận định rất chính xác - nằm trong sự kiện là các ngài đã nhìn ra những vấn nạn căn bản nhất, quảng bá nhất của con người. Những vấn nạn mà không có ai trước các ngài đã phát hiện. 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

Henri Poincaré, Karl Popper, và nhất là Isaac Newton và Albert Einstein đều là những nhà khoa học vĩ đại. Không ai có thể hoài nghi về ảnh hưởng của họ trên nền khoa học hiện đại

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 vắn tắt như sau: triết học không thể, và không được phép tách biệt khỏi thế 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. Lẽ tất 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 thế 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 vắn 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, 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 mông lung, 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), vân vân, 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. Chính vì thế, 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*).<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Xin tham khảo chương thứ 5: “Chữ Mệnh trong Truyện Kiều.”

### **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, cảm tính... đã được trình bày trong chương thứ tư của *Việt Triết Luận Tập*, nên chúng tôi sẽ không lập 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 ta 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 thế sinh Việt, chúng ta nhận lối sống của là một lối sống tương quan; xã hội Việt tự cấu kết như một mạng nhện. Chúng ta cũng thấy một cách dễ dàng là ngữ

cấu, 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 vắn 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 lóa 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 giáo 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 thế sinh khác thành những yếu tính của thế 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 nhận hiện hữu trong mối tương quan giữa tha nhân. Bất cứ danh từ xưng hô nào, bất cứ một động từ nào, hay tinh 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. Lê 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), nẽ (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 hằng 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 nẽ, 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 mà y, 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 thế 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 Tầu và nhất là của Tây phương. Hệ thống tương quan của xã hội Việt gần giống như hệ thống *tinh tòa* (solar system), song không có một trung tâm (mặt trời) cố định. Mỗi người là một vệt tinh rào quanh các vệt tinh khác. Mỗi người cũng có thể giữ vai trò của hằng tinh (tạm thời) cấu tạo lên một hệ thống tinh tòa nho nhỏ, thí như cơ cấu gia đình. Theo một *hệ thống tinh tòa* 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 tòa 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, vân vân; 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 hố tương, song hố tương này không chỉ do hai người riêng tư với nhau. Đó chính là một hố 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 Lai), 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.<sup>48</sup> Chúng ta có thể phác họa mô hình phát triển của tương quan như sau:

---

<sup>48</sup> Xin tham khảo Trần Văn Đoàn, “Die Struktur der Relation” (Đại Học Vienna 1996), bđd.; Trần Văn Đoàn, “La Logique de Relation” (Đại Học Louvain, 1998), bđd.; và Trần Văn Đoàn, “The Transformation of Relation” (Đại Học London, 1997). Tất cả các luận văn trên in trong Trần Văn Đoàn, *The Category of Relation in the Social Sciences* (The National Sciences Council, 1997-8).

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 thế 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 lẽ 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.<sup>49</sup> Một tương quan như vậy luôn ảnh hưởng tới lối suy tư cũng như hành vi của người Việt: “hổ người mất mặt người nuôi,” hay những câu nói bình dân: “làm rạng danh tổ tiên.” Và do đó quy luật đạo đức của họ không phải ngoại tại song nội tại trong chính thế sinh của họ: “áo rách giữ lề!” hay “một miếng giữa làng bằng sàng xó bếp!”

### **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 cầu và ngữ ý Việt. Siêu việt

<sup>49</sup> Tuy tổ được coi như gốc lõi, như cội nguồn, song người Việt vẫn nhìn tổ theo một mối tương quan thân mật chứ không xa cách. Lối xưng hô thường dân “ông tổ tôi,” hay khi quá thân mật xầm sờ “dóc tổ,” “bợm tổ” diễn tả lối tương quan gần gũi và cụ thể này. Cả khi chửi tục, họ cũng chẳng kiêng nể ông tổ của họ: “Tổ cha, tiên sư cha...nó!” Cũng phải nói thêm là người Tầu cũng trọng tổ, song họ càng kính trọng phụ (thân). Người khai công lập quốc được gọi là quốc phụ, chứ không phải là quốc tổ. Chính vì vậy mà có lẽ kính tổ tiên (cha-mẹ trong gia đình), song không có lẽ kính quốc tổ (Hoàng Đế).

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.<sup>50</sup> Dĩ nhiên họ cũng công nhận người Việt chúng ta cần mẫn, chăm chỉ, và thích suy tư.<sup>51</sup> 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

<sup>50</sup> Những bài viết về người Việt của các nhà nghiên cứu Pháp, và Việt theo Pháp vào đầu thế kỷ 20.

<sup>51</sup> Doãn Quốc Sỹ từng than thở: “Vì sau 80 năm Pháp thuộc chúng ta chưa gột được hết bùn nô lệ trong đầu óc, còn thiếu tự tin, còn nặng tự ty?” Xem Doãn Quốc Sỹ, *Người Việt Đáng Yêu* (Sài Gòn: Sáng Tạo, 1965), tr. 126.

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 vũ’, hay để ‘an ủi’ không nhất thiết là một hành vi thiếu đạo đức.<sup>52</sup> 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

<sup>52</sup> Những giai thoại về các nhân vật lỗi lạc của chúng ta thường được diễn giải theo mạch văn này. Các giai thoại về Trạng Quỳnh, Đoàn Thị Điểm, Trạng Ech, Trạng Trình có lẽ đều mang mục đích cổ vũ nhiều hơn. Một lối ‘khoe khoang’ như vậy không phải thiếu nền tảng. Nó phát sinh từ tâm thức “con hát mẹ khen hay,” cho tới những dữ kiện lịch sử. Sự kiện nước Việt nhỏ bé đánh bại nước Tàu vĩ đại (chưa nói tới các đế quốc Pháp và ngay cả Mỹ) chứng minh một cách thần kỳ cái chân lý của “châu chấu đá voi,” mà người theo chủ nghĩa khoa học chắc hẳn gạt bỏ cho là phi lý.

*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 bỉប 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).<sup>53</sup> 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 ông,” gọi Hằng Nga là chị. Họ “coi Trời bằng vung!”

Thứ đến, họ cho mình không những ngang hàng với Trời, đất mà còn tự nhận vai trò nối kết Trời và Đất. Câu truyện “Bánh Giầy Bánh Chung,” triết lý Tam Tài... tất cả đều nói lên vai trò nối kết của con người. Trong câu chuyện “Bánh Giầy Bánh Chung” chúng ta thấy cậu hoàng

<sup>53</sup> Chú ý tên Lạc cũng có nghĩa như một dòng tộc thuộc loài điểu. Thế nên Lạc Long cũng chỉ ra một đặc tính, đó là thông thiên (trời), cùng địa (đất nước).

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.<sup>54</sup> 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”<sup>55</sup> có năng lực nối kết giữ 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. Lê 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,<sup>56</sup> văn chương nói chung, cũng như trong *tông* giáo và

<sup>54</sup> Chữ Vương bao gồm 4 nét. Nét gạch giữa kéo dài xuống biểu tả hành vi nối kết ba gạch ngang đại biểu trời, người và đất. Theo ngữ ý, chỉ có ai có thể nối kết tam tài, người đó mới xứng đáng được tôn vương.

<sup>55</sup> Kim Định, *Hùng Việt Sử Ca* (San Jose: Thăng Mô, 1984), tr. 199.

<sup>56</sup> Rất nhiều học giả thường hay thắc mắc về tài thơ phú, hay tật ‘sinh thơ’ của người Việt. Nhiều văn nhân đã từng nhận định là bất cứ người Việt nào, cũng đều mang một tâm hồn ‘thơ.’ Song chúng tôi chưa thấy ai có thể giải thích một cách thỏa đáng được hai sự kiện: tại sao bản chất của người Việt là thơ; và tại sao họ thích sống trong thế giới của âm thanh? Thực vậy, thơ và nhạc (trong thơ, phú, vần, vè, ca dao, tục ngữ, vân vân) luôn hiện diện trong cuộc sống thường nhật của họ. Chúng ta có thể nói mà không sợ quá sai, đó là thơ và nhạc là những

cách tổ chức của xã hội... tất cả đều nói lên bản chất siêu việt này.

---

hoạt động sáng tạo nói lên bản chất siêu việt qua cách diễn tả 'ước lệ,' 'phóng đại,' tự thăng tiến, và 'hòa hợp' qua vần, vận, và âm thanh.

## 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 vắn tắt 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 biến 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 biến 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.<sup>57</sup> 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 (thế) của thế sinh. Trong lý hợp, cái đạo lý không cố định,

<sup>57</sup> Chúng tôi đương xúc hành chương trình nghiên cứu trên. Từ gần chục năm qua, chúng tôi đã đặc biệt chú ý đến tương quan tính. Xin xem Trần Văn Đoàn, *The Category of Relation in the Social Sciences* (National Sciences Council, 1995-1997), và các luận văn mà chúng tôi từng phát biểu tại ác đại học và các cuộc hội thảo quốc tế như “La Logique de Relation” (Louvain,1999); “Die Struktur der Relation” (Vienna, 1996); “The Transformation of Relation” (London, 1997); “The Forms of Relation” (Tokyo 1998) cũng như “Category of Relation - A Historical Mistake” (Olympia, Hy Lạp, 1996).

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 không cáo tội cha;<sup>58</sup> 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 thế của con người. Như vậy, ta có thể nói là tố 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 cẩn 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 thế sinh được diễn đạt qua các câu ca dao tục ngữ như “giọt máu đào hơn ao nước lã,” hay “Bầu ơi thương láy bí cùng, người trong một nước phải thương nhau nhiều.” Do vậy, có thể nói là triết lý tam tài là cǎn bản nguyên lý của lý hợp.<sup>59</sup> Khác với lý hợp, lý trí đòi

<sup>58</sup> *Luận Ngữ*, 13.

<sup>59</sup> Trần Văn Đoàn, “The Confucian Reasonableness,” trong *Philosophy and the Future of Humanity*, số 2 (Jakarta, 1991).

buộc chúng ta phải chọn lựa một *phương thế duy nhất*. Phương thế này phải giúp ta đạt đến hiệu quả tối đa. Như vậy, phương thế 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 thế, tốc độ, quãng cách, hiệu quả, vân vân 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.<sup>60</sup>

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

<sup>60</sup> Chúng tôi đã phát triển quan niệm về lý hợp, lý tính và lý khoa trong: Trần Văn Đoàn, *Reason, Rationality, Reasonableness* (New York-London, 1989).

phê bình phương pháp, và cải tiến nó.<sup>61</sup> 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 là một tri thức có tính chất phổ biến (general) và thiết yếu (consistent). Thế nên, 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 thế 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

---

<sup>61</sup> Karl Popper, "The Logic of the Social Sciences," trong *The Positivist Dispute in German Sociology*, sđd., tr. 89-90.

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 thể giải quyết vấn đề. Nó chỉ đè nén không làm cho vấn đề xuất hiện. Người ta vì quá sợ, nên không giám biểu tả, 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. Đáng 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 kiêm 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.<sup>62</sup> Qua bao thế hệ, hiệu quả của chúng đã được trắc nghiệm. Và không ai có thể ngờ 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

<sup>62</sup> Cụ thể, người Việt lấy những giá trị của nhân lễ, nghĩa, trí, tín để xây dựng, bảo vệ, và phát triển xã hội Việt. Những phương châm như “Tiên học lễ, hậu học văn,” hay ca dao tục ngữ như “Công cha như núi Thái sơn, nghĩa mẹ như nước trong nguồn chảy ra,” hay “Không thầy đố mà làm lên,” hay những lối diễn tả ca tụng ‘nghĩa sỹ,’ ‘nhân từ,’ ‘tài cao trí rộng,’ vân vân, tất cả nói lên sự kiện người Việt chúng ta có bản tính và luận lý tổng hợp, và biện chứng. Đó là lối suy tư theo lý hợp, biết chọn lựa điều chi phù hợp, để rồi thăng hóa nó hầu nhầm giải quyết vấn nạn, hay bảo tồn thế sinh của họ. Chính vì vậy mà người Việt không coi những luật đạo đức của Nho, Đạo, Phật và Kitô giáo như những nền luân lý ngoại lai.

ta chấp nhận).<sup>63</sup> 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 Tầu 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.

---

<sup>63</sup> Chúng tôi sẽ bàn về vấn đề này một cách thấu triệt hơn trong *Việt Triết Luận Tập*, Hạ Tập, truy nguyên nguồn gốc cũng như sự diễn biến và phát triển của Việt Nho, và từ Việt nho sang Việt triết.

### *4.3. Phổ Biến Hóa Phương Thέ - 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 biến 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 bá. Nó mang tính chất tất yếu trong tương giao của con người. Không có nhân ái, mối tương giao này sẽ tan vỡ.

Vậy thì chúng ta có thể nói, nhân ái là một phương thế phổ biến và thiết yếu. Khi phân tích những phương thế có tính chất phổ biến và thiết yếu như nhân ái, chúng ta dễ dàng nhận ra là một phương thế như vậy không chỉ có tính chất công (dụng) 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 lẽ, 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 như 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 vây. 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.

## **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 hẳn 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 rắc 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.<sup>64</sup> Lối triết lý như vậy đã đóng góp thành những phần căn bản nhất cho Việt triết. Đáng 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,<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> Cộng tính của người Việt đó chính là

<sup>64</sup> Trần Văn Đoàn, “Mặt Thế Luận trong Ca Dao Tục Ngữ.” Bài thuyết trình tại Khóa Hội Thảo thứ hai của Viện Triết Học và Tôn Giáo Việt Nam (Washington D.C., 8. 1999).

<sup>65</sup> Theo lịch sử tiến hóa, các sinh vật to lớn đã tuyệt chủng. Tương tự, những đế quốc vĩ đại như đế quốc La Mã, Babylon, Mông Cổ, và gần đây, các đế quốc Pháp, Anh, Ao-Hung, Nga cũng đã sụp đổ. Sự kiện tự nhiên và lịch sử này phủ định lý thuyết cho rằng càng lớn rộng thì càng an toàn, và dĩ nhiên là càng dễ tồn sinh.

<sup>66</sup> Trong lịch sử nhân loại, có lẽ chỉ có 3 dân tộc luôn giữ được cái cộng tính của họ, đó là Trung Hoa, Việt Nam và Do Thái. Thật ra Việt Nam và Do Thái có một ý chí mạnh mẽ hơn Trung Hoa rất nhiều. Hai dân

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 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).

---

tộc này có một lịch sử thống khổ gian nan, bị xâm lăng, bị lưu lạc cả ngàn năm, song vẫn không đánh mất cái hồn, cá tính và ngôn ngữ của mình. Đối với người Do Thái, chính cái *đạo* (triết lý và *tông giáo*) đã giúp họ can trường. Vậy thì, chúng ta cũng có thể nói, người Việt can trường bảo tồn đất nước chính nhờ *Việt đạo* (tức Việt triết và *tông giáo* Việt.)

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

Đào Viên, Tết Canh Thìn 2000.