

Cao Xuân Huy lời thỉnh lặng

Tri giả bất ngôn

Ngôn giả bất tri

Lão Tử

Trong các học giả Việt Nam thế kỷ XX ít có khuôn mặt nào vừa quen thuộc lại vừa lạ lẫm như Cao Xuân Huy. Thời hiện tại của ông hội tụ cả sự xa vắng của quá khứ lẫn sự xa xăm của vị lai. Khuôn mặt chứa đựng thời gian mà vẫn nằm ngoài thời gian. Khuôn mặt thanh thân của người đã chạm vào vĩnh cửu. Nhà đạo học hiện đại.

Ở Việt Nam, gần như một truyền thống, đạo sĩ thì có thể có nhiều, còn đạo học theo nghĩa người chuyên trị tư tưởng Lão Trang thì thưa vắng. Phải chăng xã hội tiểu nông không cho phép ai có một không gian đủ rộng để có thể quay lưng lại với đời sống cộng đồng? Hoặc chế độ cộng sinh không để cá nhân phát triển đến độ đến được với Lão giáo? Hoặc nhu cầu để sống sót (đã trở thành một thứ đạo sống?) đã làm cho người Việt có một đầu óc thiết thực, xa lạ với tư duy tư biện của Lão Trang?

Thời Bắc thuộc, khi tam giáo đồng tồn (tuy Nho giáo kém phát triển hơn một chút), người ta thấy bóng dáng nhà đạo học (vẫn theo nghĩa trên) bên cạnh nhà sư và nho sĩ. Đến Lý Trần, thời đại tam giáo đồng nguyên (trong đó Phật giáo là chủ đạo) thì bóng đó đã hòa vào bóng của nhà thiên học. Rồi từ thời Lê sơ, Nho giáo lên ngôi độc tôn, kỳ thị các tôn giáo khác, thì bóng dáng đó dường như mất hẳn. Tư duy thực dụng của Nho giáo đã biến tư tưởng mơ mộng của Lão Trang thành viên vông. Chỉ đến thời đại Hồ Xuân Hương - Nguyễn Du, khi văn hóa đô thị (dù là trung đại, phương Đông) bước đầu hình thành và phát triển, thì tư tưởng Lão Trang mới phần nào được phục hồi. Nhưng cơ chế văn hóa Nho giáo (vẫn là ý thức hệ thống trị) không cho phép khôi phục Lão Trang như một triết học, mà chỉ phục hồi Trang như một triết lý nhân sinh - để biện hộ cho sự hưởng thụ cuộc đời của thị dân, tiêu biểu cho tư tưởng này là các nhà nho tài tử. Và chỉ với tư cách là một sự tha hóa của tư tưởng Lão Trang thì triết lý hành lạc ấy mới tồn tại được qua “kỷ nguyên” Nho giáo chính thống thời Nguyễn.

Đến thời Pháp thuộc, tư duy đạo đức - thực dụng của Nho giáo bị suy thoái, tư duy triết học phát triển đến đỉnh cao thời Lý Trần có cơ hội phục hồi. Sự gặp gỡ của minh triết phương Đông và triết học phương Tây đã kích thích lòng ham muốn triết học. Bây giờ đây nghiên cứu triết học, người ta không còn chỉ dùng trực giác, sự lóe sáng (đốn ngộ) hay thiên khả nữa, mà đã có một công cụ mới, một ngôn ngữ mới mượn từ phương Tây. Đó là hệ thống các khái niệm, phạm trù, phương pháp khoa học. Nhờ triết học phương Tây, từ đây người ta không chỉ nghiên cứu các minh triết phương Đông như là một phương tiện để đạt đến sự giác ngộ cho mình, một chiêm nghiệm cá nhân, mà còn làm cho hàng triệu người hiểu được nó. Chính các nhà khoa học phương Tây như Marcel Granet, tác giả của *La Pensée Chinoise*, đã mở ra con đường này. Tuy nhiên, là người phương Tây, họ nghiên cứu phương Đông từ bên ngoài, đứng ngoài mà nhìn vào đối tượng nghiên cứu trong sự phân biệt rạch ròi chủ thể/khách thể. Vì thế, có thể họ đã bỏ qua một trong những điều tế vi nào đó. Cần có thêm cái nhìn từ bên trong của một con người phương Đông Tây học. Những người như Cao Xuân Huy ra đời, có lẽ, để đáp ứng đòi hỏi ấy.

Cao Xuân Huy sinh ra trong một gia đình khoa bảng, gia đình học giả, ở xứ sở của những ông đồ Nghệ. Ông nội là Cao Xuân Dục, thượng thư Bộ học và tổng tài Quốc sử quán. Ông là người mê thích sách vở, sưu tầm, trước tác và lập nên thư viện Long Cương, một thư viện gia đình giàu sách nhất nước bấy giờ. Bố là Cao Xuân Tiếu cũng tiếp bước theo cha trên con đường học quan và học thuật này. Ngay từ nhỏ, Cao Xuân Huy đã lạc vào xứ sở diệu kỳ của thư viện Long Cương. Ở đây, ông được tiếp xúc với trăm nhà, nghe được trăm tiếng. Việc đọc sách từ nhỏ và không chỉ đọc có một sách của Nho giáo đã sớm hình thành niềm say mê triết học và bộ óc độc lập của ông.

Lớn lên học trường Pháp Việt, rồi Cao đẳng Sư phạm Đông Dương, Cao Xuân Huy lại mê triết Tây. Ông đọc nhiều triết gia phương Tây. Nhưng trước sau ông vẫn chỉ muốn dùng triết học phương Tây để soi sáng cho minh triết phương Đông. Các bài viết bằng tiếng Pháp ký tên Trường Xuyên như *Siêu hình học của Khổng Tử, Lão giáo và tấn bi kịch của văn hóa Trung Hoa...* trên tờ *Giáo dục tân san* vào năm 1944 đã nói lên điều đó. Nhưng càng nghiên cứu triết Tây, càng áp dụng *cái nhìn* của nó vào triết Đông, Cao Xuân Huy càng thấy những hạn chế của triết học phương Tây nhất là từ thời Descartes đến Husserl, nhất là ở vấn đề bản thể luận. Từ đó, ông muốn đi tìm một chủ thuyết của mình ngõ hầu có thể tổng hợp được văn hóa Đông Tây. Và con đường lập thuyết của Cao Xuân Huy xuất phát từ triết học phương Đông cổ đại để phê phán (theo nghĩa triết học) triết học phương Tây.

Triết học phương Tây từ Descartes đã lờ đi vấn đề bản thể. Một phần vì đây là một vấn đề khó giải quyết. Phần khác người ta bị lôi kéo bởi một tính duy khoa học, duy lý và thực chứng. Nên “vật tự nó” được gác sang một bên bởi sự “bất khả tri” của nó, người ta chỉ nghiên cứu cái “vật cho ta”. Do không nghiên cứu gốc

mà chỉ nghiên cứu ngọn, không nghiên cứu cái toàn thể mà chỉ nghiên cứu cái bộ phận nên triết học phương Tây từ đây, theo Cao Xuân Huy, mang tinh thần *chủ biệt*. Chủ biệt là tư tưởng xuất phát từ bộ phận để đi đến toàn thể, từ đó bộ phận quyết định toàn thể, bởi vì toàn thể là do các bộ phận ghép lại mà thành. Tư tưởng chủ biệt dẫn đến sự bế tắc, mâu thuẫn trong việc giải quyết những phạm trù triết học cơ bản như ý thức, không gian, thời gian... Hoặc nói theo Cao Xuân Huy là sa vào cái bi kịch của sự đồng nhất hóa. Triết học phương Đông cổ đại, từ Kinh Dịch, tư tưởng Lão Trang, Phật giáo... đều theo tư tưởng *chủ toàn*. Tức phương thức xuất phát từ toàn thể để đi đến bộ phận, toàn thể quyết định bộ phận, toàn thể không phải là con số cộng giản đơn các bộ phận mà là một cái gì đó lớn hơn cái tổng này, vì thế mà đặc tính của một bộ phận bị quy định bởi *quan hệ* của nó với toàn thể đã đành, mà còn cả với các bộ phận khác. Các quan hệ đó, theo triết học Lão Trang, là cái sinh ra sự vật và làm cho sự vật vận động, thông suốt.

Đối lập tư tưởng chủ toàn và tư tưởng chủ biệt, không có nghĩa là Cao Xuân Huy đối lập triết học phương Đông và triết học phương Tây nói chung. Bởi lẽ, hai loại hình tư tưởng này là vốn có trong mỗi nền văn hoá, trong mỗi tộc người, mỗi con người như là hai đối cực khởi nguyên. Vấn đề là ở mức độ thiên lệch, hoặc cái nào, do hoàn cảnh xã hội, văn hóa đang ở thế thượng phong, lấn lướt. Trước nền văn minh công nghiệp thì triết học cả Đông lẫn Tây đều mang tính chủ toàn xấp xỉ nhau. Lối rẽ của hai nền triết này chỉ thực sự bắt đầu khi châu Âu bắt tay vào xây dựng nền công nghiệp cơ khí đại quy mô cùng với sự sùng bái lý trí và thói duy khoa học. Nhưng khi phương Tây chuyển sang nền văn minh hậu công nghiệp (tin học, trí tuệ) thì tư tưởng chủ biệt của họ trong triết học và trong tư duy đã bắt đầu được khắc phục. Họ quay trở lại với tinh thần chủ toàn của chính họ ở thời tiền công nghiệp một mặt. Mặt khác họ phát triển thêm tư tưởng chủ toàn ấy lên một bước cao hơn bởi lẽ họ vừa trải qua một giai đoạn chủ biệt nên thấy hết được sở trường và sở đoản của cả hai. Trên đường xây dựng một tinh thần chủ toàn mới, họ quay sang tham vấn, học hỏi những điểm còn khả thủ của nền minh triết phương Đông cổ đại. Trước phong trào nghiên cứu văn hóa phương Đông rầm rộ này, nhiều người ngộ nhận rằng cuối cùng đã đến lúc chú học trò lộc ngọc phương Tây cấp cập đến học sự khôn ngoan của các bậc hiền triết đầu râu tóc bạc phương Đông. Họ đánh tụt mình xuống trình độ nhận thức của các nhà nho cuối thế kỷ trước tin rằng Đông Á là văn minh tinh thần nên cao hơn hẳn (thứ) văn minh (chỉ là) vật chất của phương Tây. Họ không biết rằng phương Tây bằng con đường vật lý học hiện đại cũng đã đi đến cái đạo của các nền minh triết phương Đông cổ. Ngày xưa các cụ nhà ta nói như vậy có thể là các cụ tin như vậy, còn ngày nay nói như vậy thì hoặc là để che đậy một mặc cảm, hoặc để mỉa mai, ru mình và ru người ngủ yên trên sự tự tôn giả tạo. Thực ra, hơn lúc nào hết chúng ta ngày nay phải cảnh giác với chính mình, bởi lẽ chúng ta đang đi vào nền văn minh công nghiệp là cái đã đề ra tư tưởng chủ biệt, và là cái làm cho chúng ta hiện nay ngày càng xa với chúng ta - chủ nhân của tư tưởng chủ toàn - ngày xưa.

Con đường đến với chủ toàn luận của Cao Xuân Huy, theo tôi, cũng không phải chỉ hoàn toàn dựa trên cái triết học phương Đông. Phương Tây từ những thập niên đầu thế kỷ XX bằng con đường khoa học cũng đã tiến tới tư tưởng chủ toàn, đặc biệt là cấu trúc luận. Theo Cao Xuân Hạo, một nhà ngữ học cấu trúc tài ba của Việt Nam, trên hành trình lập thuyết của mình, ngoài đọc sách triết (dĩ nhiên!), Cao Xuân Huy thường đàm luận với anh về các khái niệm ngữ học như *âm vị, tính quan yếu, tính đánh dấu...*, đặc biệt là khái niệm *cấu trúc*. Việc tham khảo cấu trúc luận từ phương diện ngữ học với người con trai có thể làm rõ thêm những suy nghĩ của ông về tư tưởng chủ toàn, đặc biệt là về mô hình cấu trúc vũ trụ.

Xây dựng được bức tranh vũ trụ đã là khó, mô tả được cấu trúc của vũ trụ đã là khó, nhưng tìm ra được quy luật vận hành của nó, nhất là cái làm cho cỗ máy khổng lồ này “chạy” được, lại càng khó hơn. Bởi vậy, không lạ gì khi Newton đã phải nhờ đến “cú hích” khởi động của Thượng đế để chuyển vận bánh xe vũ trụ. Còn các nhà thực chứng luận thì giữ thái độ bất khả tri. Tôi cho rằng, với tư tưởng chủ toàn, Cao Xuân Huy đã giải quyết rất đẹp vấn đề đó bằng khái niệm bản thể. Bản thể là cái toàn thể phổ biến, là cái chí nhất, cái một, còn vạn vật là cái toàn thể hữu hạn, cái chí đa, cái muôn. “Vạn vật đều là biểu hiện của bản thể; vạn vật có cấp bậc tổ chức cao thấp khác nhau, nhưng cái thể chất tối hậu, chung nhất của chúng là bản thể; vạn vật có một thể chất chung nhưng do sự dị biệt hóa của bản thể, mỗi loại có một bản chất cá biệt, không loại nào giống loại nào”⁽¹⁾

Như vậy, chúng ta thấy sự vận hành của vạn vật trong vũ trụ là do sự dị biệt hóa và đồng nhất hóa của bản thể, do sự đối dụng giữa hai mặt của bản thể. Bản thể biến hóa theo phương thức lưỡng phân đến vô cùng. Rồi khi mỗi sự vật cá biệt sống hết cái đời sống hữu hạn của nó thì lại quy về gốc, về một, về với bản thể phổ biến. Vũ trụ cứ mãi mãi biến đổi như vậy, đúng là *máy huyền vi mở đóng khôn lường* (Nguyễn Gia Thiều).

Bản thể là cái nền chung cho vạn vật, tức là cái nền chung cho cả chủ thể lẫn khách thể. Nhờ có cái chung cho cả hai đó nên con người mới tri giác được thế giới, mới hiểu được thế giới. “Ý thức và hiện thực phải có một cái gì là đồng thể thì ý thức mới có thể đem gán những quy luật của mình vào hiện thực được. Đó là bản thể - cơ sở chung cho cả cái chủ quan lẫn cái khách quan”⁽²⁾. Bởi vậy, thế giới là nhận thức được. Bởi vậy, nếu tuyệt đối hóa một trong hai thứ, khách thể hoặc chủ, thì sẽ lúng túng trước câu Huệ Tử hỏi Trang Tử khi ông này bảo đàn cá đang vui: “Ông không phải cá sao biết cá đang vui?”

Cũng nhờ khái niệm bản thể mà Cao Xuân Huy giải quyết được vấn đề nguồn gốc của sự sống (và cùng với nó là nguồn gốc của ý thức). Trước đây, người ta cho rằng giữa vô cơ và hữu cơ, giữa thực vật và động vật, giữa khí và người có một sự khác biệt về chất, do một đột biến nào đó mà thành, và sự ngăn cách giữa chúng là một vực thẳm. Bao nhiêu nhà khoa học đã đổ công sức ra để tìm cách bắc một cây cầu qua hai miệng vực này mà không được. Còn Cao Xuân Huy thì cho rằng chất sống phát sinh từ chất vô cơ nhưng không phải do chất vô cơ sinh ra, mà là một khả năng có sẵn trong toàn thể, trong bản thể. Ông viết: “Thực ra, nhìn theo quan điểm chủ toàn thì từ khoáng vật đến sinh vật không có một sự nhảy vọt, một sự biến chất nào cả; giữa khoáng vật và sinh vật không có sự dị biệt về tính chất mà chỉ có sự dị biệt về trình độ”⁽³⁾. Như vậy, vũ trụ là một thể thống nhất ngay từ đầu và trong bản thể của nó đã chứa sẵn cái mầm của sự sống. Và sự khác nhau của vạn vật là ở cái trình độ tổ chức của vật thể đó.

Cuối cùng, chủ toàn luận còn khai mở một cái nhìn khác về biện chứng Lão Tử. Trước đây, quan điểm chủ biệt coi tư tưởng Lão Trang còn ở cấp độ biện chứng duy vật thô sơ. Nay đọc Cao Xuân Huy, ta không chỉ không thấy nó thô sơ, mà còn thấy nó rất vi diệu và, quan trọng hơn, nó có tính phổ quát. Biện chứng Hegel muốn vươn lên trình độ phổ quát mà không được. Vì vậy, Karl Popper trong công trình *What is Dialectic?* (Biện chứng là gì? - 1933) đã muốn thay thế nó bằng phương pháp *Thử và sai*. Tôi nghĩ, biện chứng Lão Tử (nếu gọi là biện chứng?!) nằm ngoài sự phê phán của Popper.

Trước đây, đọc Cao Xuân Huy, tôi có điểm cần cái với ông. Là một nhà đạo học, với quan niệm nhất nguyên về vũ trụ, ông đã phê phán lối tư duy biện biệt phân chia (một cách tuyệt đối) chủ thể/khách thể, tâm/vật/duy tâm luận/duy vật luận... Vậy mà trong nghiên cứu về Lê Quý Đôn, ông nhọc lòng chứng minh họ Lê là nhà duy vật, người thiên về khẳng định cái hữu và cống hiến độc đáo của học giả này là đã minh giải được mối quan hệ biện chứng giữa lý và khí, coi lý là quy luật vận hành của cái khí vật chất. Phải chăng Cao Xuân Huy tự mâu thuẫn với chính mình hay ông buộc phải chiều người? Nhưng bây giờ thì tôi đã hiểu. Người đắc đạo cũng hành xử giống với người phạm tuy không mất vẻ tiên phong đạo cốt. Sống trong thế giới biện biệt thì cũng phải hành xử biện biệt, bởi lẽ mọi sự phân biệt chỉ là tương đối, giả tạm, chỉ có cái một là tuyệt đối, vĩnh hằng. Đúng như một thiền sư đã từng nói: khi tôi chưa học thiền thì thấy núi là núi sông là sông, khi tôi đang học thiền thì thấy núi không là núi, sông không là sông, khi tôi đã ngộ thiền thì lại thấy núi là núi, sông lại là sông.

(Chân trời có mây bay)

Đỗ Lai Thúy

⁽¹⁾ Cao Xuân Huy, Tư tưởng phương Đông gọi những điểm nhìn tham chiếu, Văn học, H., 1995, tr. 134.

⁽²⁾ Sđd, tr. 128 – 129.

⁽³⁾ Sđd, tr. 172.