



TUYỂN TẬP
**Nguyễn
Hiền
Lê**

NGUYỄN Q. THẮNG
sưu tầm,
tuyển chọn,
giới thiệu

I
TRIẾT
HỌC

Vh
NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

Tuyển tập Nguyễn Hiến Lê

TỦ SÁCH THAM KHẢO, NGHIÊN CỨU

TUYỂN TẬP
NGUYỄN HIÊN LÊ

(Nguyễn Q. Thắng tuyển chọn và giới thiệu)

I

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC



Chân dung Nguyễn Hiến Lê

CHƯƠNG I
NGUỒN GỐC KINH DỊCH và NỘI DUNG PHẦN KINH

Nguồn gốc

Một sách bí ẩn mà thành một sách triết

Khiếp thế giới cổ lệ không có bộ sách nào kì dị như bộ kinh Dịch.
Nó là một trong ba bộ kinh cổ nhất của Trung Hoa, sau kinh Thi và
kinh Thư, rằng nguồn gốc của nó - theo bất luận - thì có thể sớm hơn,
vào cuối đời Ân, 1200 năm trước Tây lịch.

Nó không do một người viết mà do nhiều người góp sức từng một ngàn năm,
từ Văn Vương nhà Chu mới đến đầu đời Tây Hán nó mới có hình
thức gần như hình thức ngày nay chúng ta được biết. Từ Tây Hán
đến nay, trên 2.000 năm nữa, thời nào cũng có người tìm hiểu nó thêm,
đọc và giảng dạy của mình và tư tưởng của thời đại gieo vào nó, khiến
chúng ta nghĩ và công dụng của nó mỗi ngày một nhiều và một xa rộng
gốc.

Do đó, khi thế giới nó là tác phẩm của một nhà nào đó, khiếp
phải của Khổng giáo cũng khiếp phải của Lão giáo; và Vũ Đông, tác giả
bộ Trung Quốc triết học đời đương (Thượng và hạ thư quán) gọi nó
là tác phẩm chung của một phái này, phái Dịch học, mà rằng qua
từng phái này gồm nhiều triết gia xa hazy khác nhau.

Mỗi đầu nó chỉ là sách bùa, thì cuối đời Chu thành một sách
triết lí tổng hợp như tư tưởng về vũ trụ quan, nhân sinh quan của
đàn tộc Trung Hoa thời Tiên Tần; qua đời Hán nó bắt đầu có
màu sắc triết lý số học, mệnh giáo thời về trụ bầy biểu tượng
và số mụ; từ đời Ngụy-Đài nó được dùng từng niên lí số
đồng thời Tây nó thành lí học; ngày nay một số nhà bác học
phương Tây như C. G. Jung - thần lí gia nổi danh của Đức -
và Raymond de Becker (Pháp) muốn dùng nó để phân tích
tâm thức con người, coi nó là một phương pháp phân tâm
học.

Thủ bút Nguyễn Hiến Lê

NGUYỄN HIẾN LÊ (1)

với sự nghiệp học thuật Việt Nam

Nguyễn Hiến Lê là một học giả, một nhà văn lớn của Việt Nam. Ông là tác giả của hơn 100 công trình văn học, văn hóa, văn chương Việt Nam, Anh, Pháp, Trung Quốc. Tác phẩm ông là những đóng góp lớn cho văn hóa sử Việt Nam hiện đại.

Các công trình học thuật của Nguyễn Hiến Lê bao hàm nhiều lĩnh vực của văn hóa Việt Nam; từ văn học, sử học, triết học, cáo luận, dịch thuật cho đến du kí có tính khoa học tự nhiên trong đời sống xã hội.

Tác phẩm đầu tay của ông là cuốn du kí khoa học có tên là *Bảy ngày trong Đồng Tháp Mười*, sách tuy mỏng nhưng tác giả đã bỏ ra nhiều công sức. Nguyễn

(1) *Nguyễn Hiến Lê (1912-1984)* : Học giả, sinh ngày 8 tháng 1 năm 1912 tại Hà Nội (giấy khai sinh ghi ngày 8-4-1912), nguyên quán làng Phương Khê, phủ Quảng Oai, tỉnh Sơn Tây.

Xuất thân trong một gia đình nho học, thân phụ (Nguyễn Xuân Bí, hiệu Đặc Nhu), cả ba bác ruột tham gia phong trào Duy tân ở trường Đông Kinh nghĩa thực, người mất tích ở nước ngoài (Nguyễn Nhuận, hiệu Tùng Hương) bác hai (Nguyễn Cồn, hiệu Kế Phương) làm tổng sư rồi hương sư ở quê mất năm 1933, bác ba bị thực dân truy nã (Nguyễn Cồn, hiệu Phương Sơn) phải lên vào Sài Gòn rồi ẩn mình ở Đồng Tháp Mười. Từ đó, bác ba ông (Nguyễn Cồn) sống lập nghiệp luôn ở miền Tây Nam Bộ .

Thuở nhỏ, Nguyễn Hiến Lê học ở trường tiểu học Yên Phụ, trường Bưởi (trung học bảo hộ), trường Cao đẳng công chánh (Hà Nội). Năm 1934, tốt nghiệp được bổ làm việc tại các tỉnh miền Tây Nam Bộ. Kể từ đó ông định cư luôn ở miền Nam (Long Xuyên, Sài Gòn) cho đến ngày qua đời (22-12-1984) tại Sài Gòn.

Năm 1935, ông bắt đầu viết du kí, kí sự, tiểu luận và dịch thuật các tác phẩm văn chương, đến năm 1945, ông có hàng chục tác phẩm, nhưng đã thất lạc trong những ngày đầu kháng chiến chống Pháp. Vì ông từng làm nhân viên Sở Công chánh thuộc ngành Thủy lợi (Hydraulique) thường đi thực địa ở các tỉnh miền Hậu Giang, Tiền Giang nên biết tường tận về đất đai và con người ở các địa phương thuộc khu vực này.

Sau Cách mạng tháng Tám, rồi toàn quốc kháng chiến, ông từ bỏ đời sống công chức, tản cư về Đồng Tháp Mười, Long Xuyên đi dạy học. Năm 1952, thôi dạy, ông lên Sài Gòn sinh sống bằng ngòi bút và chuyên tâm vào công tác văn hóa.

Sau năm 1975 ông về ẩn cư ở Long Xuyên một thời gian, đến năm 1984, ông qua đời tại nhà riêng ở Sài Gòn và hỏa táng ở Thủ Đức như ý nguyện của ông :

sách được viết nhân một chuyến về Hà Nội thi lấy bằng kỹ sư do đề nghị của bạn học cũ đương thời làm chủ nhiệm kiêm chủ bút báo *Thanh Nghị* (Vũ Đình Hộc). Sách viết xong nhưng gửi ra Hà Nội không được (vì chiến tranh), bản thảo bị mất trong Đồng Tháp Mười, năm 1954, ông viết lại và xuất bản trong năm đó, được tái bản nhiều lần. Từ đó hàng năm ông có đôi ba tác phẩm ra mắt công chúng.

Ngòi bút Nguyễn Hiến Lê đề cập đến nhiều lĩnh vực, mà ở lĩnh vực nào ông cũng có căn cứ khoa học, am tường cận kê về các đối tượng, sâu sắc về các vấn đề được nhắc tới.

Các tác phẩm biên khảo và dịch thuật của ông gồm nhiều lĩnh vực: *ngữ học, gương danh nhân, giáo dục, văn hóa, văn học, du kí, sử học, triết học...* Những biên khảo mang tính phổ cập của ông (*gương danh nhân, giáo dục, tu*

Sau khi ông qua đời, thi sĩ Quách Tấn (1911-1992) có bài thơ *Khúc Lặc Đình Nguyễn Hiến Lê*:

*«Bốn trụ tinh thân gầy một rỗi
Đau lòng nhau quá Lặc Đình ơi !
Còn đâu những bức thơ đậm ảm,
Cho bớt phong sương lúc trở trời.
Quạnh què non xa gìn sự nghiệp,
Bề bàng nặng xếp đọng thư trai.
Xuân về thêm nặng oanh thương nhớ,
Phùng phát nguồn hương bóng lão mai.»*

(Tháng Chạp năm Giáp tí)

Các tác phẩm của ông :

I- Văn học :

1. *Hương sắc trong vườn văn* (2 cuốn) (1962)
2. *Luyện văn I* (1953) II, III (1956)
3. *Đại cương Văn học sử Trung Quốc* (3 cuốn) (1955)
4. *Văn học Trung Quốc hiện đại* (2 cuốn) (1969)
5. *Cổ văn Trung Quốc* (1966)
6. *Chiến Quốc sách* (chung với Giản Chi) (1968)
7. *Sử kí của Tư Mã Thiên* (nt) (1970)
8. *Tô Đông Pha* (1970)
9. *Nhân sinh quan và thơ văn Trung Hoa* (dịch Lâm Ngữ Đường) (1970)

II- Ngữ học :

10. *Đề hiếu văn phạm* (1952)
11. *Khảo luận về ngữ pháp Việt Nam* (chung với Trương Văn Chính) (1963)
12. *Chúng tôi tập viết Tiếng Việt* (chung với Nguyễn Q. Thắng, 1990)

III- Triết học :

13. *Nho giáo một triết lí chính trị* (1958)
14. *Đại cương Triết học Trung Quốc* (chung với Giản Chi) (2 cuốn) (1965)
15. *Nhà giáo họ Khổng* (1972)
16. *Liệt Tử và Dương Tử* (1972)
17. *Thế giới ngày nay và tương lai nhân loại* (1971)
18. *Manh Tử* (1975)
19. *Một tương tâm nổi loạn* (1970)
20. *Trang Tử - Nam hoa Kinh* (1994)

Nguyễn Hiến Lê

duông...) có tác dụng nâng cao dân trí trong một thời kì dài hàng ba thập kỉ (50, 60, 70) của thế kỉ XX. Bên cạnh đó, Nguyễn Hiến Lê có những đóng góp đáng trân trọng và sáng giá về học thuật ở các lĩnh vực: *ngữ học Việt Nam, lịch sử và triết học, văn học Trung Hoa.*

Sau đây xin giới thiệu một số lĩnh vực của toàn bộ sự nghiệp văn hóa Nguyễn Hiến Lê

I- Ngữ học

1- *Đề hiểu văn phạm* (1952), nội dung cuốn sách có những nhận xét mới, thoát hẳn ảnh hưởng văn phạm Pháp, Hoa mà thích hợp với tinh thần Việt, khác hẳn với quan điểm của các nhà văn phạm Trần Trọng Kim, Bùi Kỳ và

-
21. *Luận ngữ* (1994)
 22. *Không Từ* (1990)
 23. *Kinh Dịch - Đạo của người quân tử* (1992)
 24. *Lịch sử Văn minh Trung Hoa* (1990)
 25. *Hàn Phi Tử* (1995)
 26. *Tuân Tử* (1995)
 27. *Mác học* (1996)

IV- Lịch sử :

28. *Lịch sử thế giới* (chung với Thiên Giang) (4 cuốn) (1955)
29. *Đông Kinh nghĩa thực* (1956)
30. *Bài học Israel* (1968)
31. *Bán đảo Ả rập* (1969)
32. *Lịch sử văn minh Âu Đô* (Will Durant) (1971)
33. *Bài học của lịch sử* (nt) (1972)
34. *Nguồn gốc văn minh* (nt) (1974)
35. *Văn minh Ả Rập* (nt) (1975)

V- Chính trị - Kinh tế :

36. *Một niềm tin* (1965)
37. *Xung đột trong đời sống quốc tế* (1962)
38. *Hiệu năng* (1954)
39. *Tay trắng làm nên* (L. Beaverbrook) (1967)
40. *Tổ chức công việc theo khoa học* (1949)
41. *Tổ chức công việc làm ăn* (1967)
42. *Lợi mỗi ngày một giờ* (Ray Josephs) (1971)
43. *Những vấn đề của thời đại* (1974)

VI- gương danh nhân :

44. *Gương danh nhân* (1959)
45. *Gương hi sinh* (1962)
46. *Gương kiên nhẫn* (1964)
47. *Gương chiến đấu* (1966)
48. *Ý chí sắt đá* (1971)
49. *40 gương thành công* (Dale Carnegie) (1968)
50. *Những cuộc đời ngoại hạng* (1969)
51. *15 gương phụ nữ* (M. Monestier) (1970)
52. *Einstein* (1971)
53. *Bertrand Russell* (1972)

Phan Duy Khiêm. Đây là quyển văn phạm Việt Nam phổ thông sớm nhất thoát li khỏi ảnh hưởng văn phạm Pháp.

2- *Khảo luận về ngữ pháp Việt Nam* (1963), Đại học Huế xuất bản, 714 trang khổ 16 x 24-cm (chung với Trương Văn Chính). Tác giả trình bày một quan điểm độc đáo về *từ tính* (nature des mots) và *từ vụ* (fonction des mots). Quan điểm này phù hợp với tinh thần tiếng Việt và dựa vào nhận định trên cho thấy Việt ngữ thuộc hệ thống *ngôn ngữ đơn lập* (langue isolante).

Theo tác giả, một câu tiếng Việt đầy đủ ý nghĩa tức là một câu có giá trị ngữ

VII- Cảo luận - Tùy bút:

54. *Nghề viết văn* (1956)
55. *Vấn đề xây dựng văn hóa* (1967)
56. *Chinh phục hạnh phúc* (B. Russell) (1971)
57. *Sống đẹp* (Lâm Ngữ Đường) (1964)
58. *Thư ngỏ gửi tuổi đời mười* (A. Maurois) (1968)
59. *Chấp nhận cuộc đời* (L. Rinser) (1971)
60. *Làm con nên nhớ* (chung với Đông Hồ) (1970)
61. *Hoa đào năm trước* (1970)
62. *Con đường hòa bình* (1971)
63. *Cháu bà nội tội bà ngoại* (1974)
64. *Ý cao tình đẹp* (dịch nhiều tác giả) (1972)
65. *Thư gửi người đàn bà không quen biết* (A. Maurois) (1970)
66. *Mười câu chuyện văn chương* (1975)

VIII- Giáo dục - Giáo khoa:

67. *Thế hệ ngày mai* (1953)
68. *Thời mới dạy con theo lối mới* (1958)
69. *Tìm hiểu con chúng ta* (1966)
70. *Săn sóc sự học con em* (1954)
71. *Tự học để thành công* (1954)
72. *33 câu chuyện với các bà mẹ* (B. Spock) (1971)
73. *Thế giới bí mật của trẻ em* (G. Decarie) (1972)
74. *Lời khuyên thanh niên* (P. Noel) (1967)
75. *Kim chỉ nam của học sinh* (1951)
76. *Bi quyết thi đậu* (1956)
77. *Muốn giỏi toán Hình học* (1959)
78. *Muốn giỏi toán Hình học không gian* (1959)
79. *Muốn giỏi toán Đại số* (1958)

IX- Tự luyện đức trí :

80. *Tương lai ở trong tay ta* (1962)
81. *Luyện lý trí* (1965)
82. *Rèn nghị lực* (1956)
83. *Sống 365 ngày một năm* (1968)
84. *Nghệ thuật nói trước công chúng* (1953)
85. *Sống 24 giờ một ngày* (A. Bennett) (1955)
86. *Luyện tinh cảm* (P. F. Thomas) (1951)
87. *Luyện tinh thần* (Dorothy Carnegie) (1957)
88. *Đắc nhân tâm bí quyết của thành công* (Dale Carnegie) (1957)
89. *Quảng gánh lo đi và vui sống* (1955)
90. *Giúp chóng thành công* (Dorothy Carnegie) (1956)

pháp. Thế cho nên muốn hiểu ngữ nghĩa và ngữ pháp của một câu, việc đầu tiên là phải xét hai tác dụng: *tác dụng về ý nghĩa* và *tác dụng về cú pháp*. Nói khác hơn muốn hiểu một câu ta phải tìm hiểu *Từ tính* và *Từ vụ* của mỗi từ trong câu:

Từ tính (nature des mots) là tính chất và ý nghĩa của từ trong câu. Về ngữ pháp, khi mỗi từ xuất hiện có hai *tác dụng về cú pháp*, tức là *tác dụng về nhiệm vụ* (chức năng) của từ trong câu.

Trong một câu đơn giản như câu “*Chim bay*” thì chim là một sinh vật có khả năng di chuyển trên không, và “*bay*” là di chuyển trên không. Như vậy hai từ *chim*, *bay* diễn tả được tính chất, ý nghĩa của hai từ này. Nếu hai từ này được xếp thành một câu thì sau đó ta mới xét đến tác dụng của mỗi từ về phương diện cú pháp.

-
91. *Bảy bước đến thành công* (G. Byron) (1952)
 92. *Cách xử thế của người nay* (K. C. Ingram) (1965)
 93. *Xây dựng hạnh phúc* (L. A. Huxley) (1966)
 94. *Sống đời sống mới* (D. G. Powers) (1965)
 95. *Thắng tiến trên đường đời* (D. Lurton) (1967)
 96. *Trút nỗi sợ đi* (L. Coleman) (1969)
 97. *Con đường lập thân* (W. J. Ennever) (1969)
 98. *Sống theo sơ thích* (P. S. Steinekrohn) (1971)
 99. *Giữ tình yêu của chồng* (Ed. Faufman) (1971)
 100. *Tổ chức gia đình* (1953)

X- Tiểu thuyết dịch :

101. *Kiếp người* (S. Maugham) (1962)
102. *Mưa* (nhiều tác giả) (1969)
103. *Chiến tranh và hòa bình* (Léon Tolstoi) (4 cuốn) (1968)
104. *Khóc lên đi, ôi quê hương yêu dấu* (Alan Paton) (1969)
105. *Quê hương tan rã* (Chinua Acheba) (chung với Hoài Khanh) (1970)
106. *Một mùa hè vắng bóng chim* (Hàn Tú Anh) (1990)
107. *Câu sông Drina* (Ivo Andritch) (1972)
108. *Bí mật đầu lúa* (R. Gaillard) (1968)

XI- Du kí :

109. *Bảy ngày trong Đổng Tháp Mười* (1954)
110. *Đế Thiên Đế Thích* (1968)

XII- Tự truyện :

111. *Hồi kí Nguyễn Hiến Lê* (1993)
112. *Đời viết văn của tôi* (1996)

Các bản thảo mới in gần đây :

113. *Gogol* (biên khảo, dịch, 2002)
114. *Tourgueniev* (nt, 2002)
115. *Tchékhov* (nt, 2002)
116. *Đề tôi đọc lại* (nt, 2002)
117. *Vài lời với các bạn trẻ* (biên khảo, 2002)
118. *Những quán đảo thần tiên* (dịch, 2003)

Và hơn 300 bài khảo luận, nghiên cứu, điểm sách in trên các tạp chí *Bach Khoa*, *Mai*, *Bóng Lúa*, *Giáo Dục*, *Tin Văn*... ở Sài Gòn cùng mấy chục bài *Tựa* sách cho các văn hữu.

Chim thuộc vào từ loại chỉ sinh vật, sinh vật này là một khái niệm cơ bản. Các nhà ngữ pháp đặt tên khái niệm cơ bản này là danh từ (thể từ). *Bay* thuộc về từ loại chỉ *sự vật động tác*, mà *sự vật động tác* này cũng là một khái niệm cơ bản và các nhà ngữ pháp đặt tên là *động từ*. Do đó, muốn tìm hiểu tác dụng của một từ trước tiên phải hiểu ngữ nghĩa và tác dụng của từ mới thấy được nhiệm vụ của từ của câu.

Từ vụ (fonction des mots) là nhiệm vụ của từ trong câu, Xét quan hệ của hai từ *chim*, *bay* được kết hợp thành câu mới thấy được tác dụng thứ hai là *tác dụng cú pháp*.

Chim thuộc về từ loại đứng *làm chủ trong câu* và các tác giả (NHL, TrVC) gọi là chủ ngữ. *Bay* thuộc vào từ loại dùng để nói chủ ngữ trong làm gì, và ông gọi là *động từ*.

– *Danh từ* và *động từ* là hai phạm trù (khái niệm) thuộc về ý nghĩa (từ tính)

– *Chủ ngữ* (từ) và *động từ* (động ngữ) là hai phạm trù thuộc về cú pháp (từ vụ) tức nhiệm vụ của từ đảm nhận trong câu.

Như vậy, ý nghĩa của một câu phụ thuộc vào ý nghĩa của những từ trong câu; vừa phụ thuộc vào kết cấu cú pháp của câu.

Đây là phần đóng góp sáng giá nhất của hai ông trong lĩnh vực ngữ pháp học Việt Nam.

Về phần ngữ âm, tác giả cũng phân tích được tính chất *trọng âm* (âm đọc nặng về từng âm tiết) của tiếng Việt một cách khái quát và có căn cứ khoa học.

Sách được các nhà ngôn ngữ học lớn trong và ngoài nước đánh giá cao, như GS Gaspadone, M. Durand, M. Piat (Pháp) Lê Ngọc Trụ, Nguyễn Bạt Tụy, Lê Văn Lý, Nguyễn Kim Thân giới thiệu, ca ngợi trên các tạp chí chuyên ngành như lời nhận xét của nhà “Việt Nam học” người Pháp, GS Durand (GS dạy môn văn minh và ngữ học Việt Nam tại Đại học Sorbonne) viết trên tạp chí *Trường Viễn Đông Bác cổ Paris* năm 1970: “*Mặc dầu có tính chất chuyên môn, sách dễ đọc và đọc có nhiều hứng thú vì viết rõ ràng, làm cho người đọc hiểu được một câu nói tiếng Việt có thể biến hóa về nội dung và ngữ pháp như thế nào*”. Hay như Viện trưởng Viện Đại học Huế, GS Cao Văn Luận viết: “*Tìm hiểu cái hay của người, rút kinh nghiệm của người để bồi bổ cho nền văn hóa của mình mà vẫn giữ được bản sắc, vẫn rần có sáng kiến của mình chứ không theo đúng người để mong đồng hóa với người.* (Lời Tựa, Sđd)

Và cũng từ cuốn sách vừa dẫn, năm 1970 tác giả Trương Văn Chính (1908-1983) đã chuyển ngữ sang tiếng Pháp với tên - *Structure de la langue Vietnamienne*, 478 trang khổ 16 x 25 cm, Trung tâm Đại học Sinh ngữ phương

Nguyễn Hiến Lê

Đông xuất bản, 1970, Paris, tác phẩm được Đại học sinh ngữ Phương Đông Paris đề nghị tặng tác giả văn bằng Tiến sĩ Đại học nhưng ông (TVC) đã từ chối!

Tác phẩm này là một bản có động từ cuốn *Khảo luận về ngữ pháp Việt Nam*, nhưng bản tiếng Pháp này được đính chỉnh và bổ sung thêm nhiều kiến giải sau khi cuốn trên ra đời hơn 6 năm

3- *Chúng tôi tập viết tiếng Việt* (chung với Nguyễn Q. Thắng, NXB Long An, 1991, NXB Thanh Niên 2002) là một số bài viết về cách sử dụng và hành văn của tiếng Việt hiện đại như lời giới thiệu của ông chủ nhiệm tạp chí *Bách Khoa* in ở đầu sách “Ông Nguyễn Hiến Lê, ông Nguyễn Q. Thắng đã viết nhiều bài trên báo phổ biến những kiến thức về cấu trúc tiếng Việt, nêu những sai lầm trong ngôn ngữ hàng ngày, hoặc trong các bài viết trên các sách báo mấy năm nay nhằm giúp người sử dụng tiếng Việt thêm chính xác.”⁽¹⁾

II- Sử học

Với một số tác phẩm về lịch sử và văn minh thế giới như *Đông Kinh nghĩa thực* (1954), *Lịch sử thế giới* (4 cuốn, 1955, chung với Thiên Giang - tái bản nhiều lần, 1994), *Bài học Israel* (1968), *Bán đảo Ả Rập* (1969), *Bỉ nật dầu lửa* (1969), *Văn minh Ả Rập* (1969), *Sử kí Tư Mã Thiên* (1970), *Bài học lịch sử* (1972), *Nguồn gốc văn minh* (1974), *Sử Trung Quốc* (3 cuốn, 1997)... là cái nhìn xuyên suốt về lịch sử, văn minh sử thế giới và lịch sử cận đại Việt Nam.

1. *Lịch sử thế giới* (4 tập, chung với Thiên Giang (1911-1948), ông viết tập I và IV, in lần đầu năm 1955. Tác phẩm là một lược sử về diễn tiến của lịch sử nhân loại từ khởi thủy đến hiện đại xuyên suốt không gian và thời gian. Sách ra đời bị sự công kích đầy ác ý của giới phản tiến bộ, nhưng từ sau 1963, sách tái bản nhiều lần được độc giả toàn quốc hoan nghênh (bản in gần đây nhất, NXB Văn Hóa).

2. *Sử Trung Quốc* là một “tập đại thành” của tác giả về toàn cảnh lịch sử Trung Quốc từ cổ đại đến hiện đại (1982). Đây là một tác phẩm lớn và tương đối đầy đủ nhất trong chương trình của ông về “Trung Hoa học”.

Trong thư tịch Việt Nam, trước thế chiến chúng ta đã có *Trung Hoa sử cương*⁽²⁾ của Đào Duy Anh và những năm 1950 có *Trung Quốc : sử lược* của Phan Khoang⁽³⁾. Thật ra hai tác phẩm này được Đào Duy Anh (1905-1988),

(1) Lê Ngô Châu (cựu chủ nhiệm, kiêm chủ bút tạp chí *Bách Khoa*, Sài Gòn) bài giới thiệu Cùng bạn đọc in trong *Chúng tôi tập viết tiếng Việt*, NXB Thanh Niên tái bản 2002.

(2) Đào Duy Anh, *Trung Hoa sử cương*, Sài Gòn, sơ bản năm 1939, Huế.

(3) Phan Khoang, *Trung Quốc sử lược*, Văn Sử học Sài Gòn tái bản năm 1970.

Phan Khoang (1906-1971) viết cho chương trình Trung học và có tinh cách phổ biến kiến thức phổ thông nhằm giúp độc giả thiếu điều kiện ngoại ngữ (nhất là chữ Hán) có một cái nhìn tổng quan về lịch sử Trung Quốc.

Với bộ *Sử Trung Quốc*, Nguyễn Hiến Lê đã đầu tư trí tuệ và dụng công nhiều hơn. Đây là một tác phẩm lớn cuối đời của ông, vì ông đã bỏ ra rất nhiều công sức và thời gian cho công trình này. Đây là một tác phẩm lớn về sử học của tác giả. Suốt mấy ngàn năm lịch sử Trung Quốc đầy biến động, được ông tổng kết lại khoảng 1.000 trang in. Nói về lượng thì với gần 1.000 trang này không thể nào về được toàn diện một tổng quan lịch sử Trung Hoa hơn mấy ngàn năm lập quốc, kiến quốc... rồi “Hoa hóa” (Hán hóa) các dân tộc khác, nhất là các *ry phương Bắc*, một thời bách chiến bách thắng trên phần lớn lục địa Âu-Á. Nhưng với dung lượng khiêm nhường này, tác giả đã phác thảo được diện mạo của chiều dài lịch sử Trung Quốc. Tác phẩm không những được tác giả trình bày cặn kẽ các sự kiện lịch sử suốt cả không gian và thời gian với đầy đủ sử liệu và chứng cứ khoa học mà còn đào sâu được bề dày lịch sử, một nền văn minh cổ nhất và lâu đời nhất của nhân loại.

Qua tác phẩm, tác giả giúp chúng ta tìm hiểu về toàn bộ lịch sử Trung Quốc, nhất là giai đoạn hiện đại, một cách đầy đủ hơn. Dựa vào những tài liệu tương đối mới (lúc đó), đặc biệt là tham khảo các học giả, sử gia Tây phương và Trung Quốc, ông đã phác họa được toàn cảnh lịch sử Trung Quốc, từ thời huyền sử tới hiện đại và tới tận năm 1982. Tác giả chia lịch sử Trung Quốc ra làm ba thời kì. Điều này khác hẳn với sử gia khác khi nghiên cứu sử Trung Quốc. Đa số học giả phương Tây chia lịch sử thế giới cũng như lịch sử Trung Quốc (mà một số sử gia Trung Hoa đã theo) thành: thời *Thượng cổ*, *Trung cổ*, *Cận cổ*, *Cận đại*, *Hiện đại*. Theo ông (NHL), những thuật ngữ trên chúng ta mượn của phương Tây, và những khái niệm ấy cũng không thể áp dụng vào lịch sử Trung Quốc được, vì lịch sử Trung Quốc từ đời Hán cho tới cuối đời Thanh diễn ra đều đều, không thay đổi gì nhiều như lịch sử phương Tây. Chúng ta không làm sao phân biệt được tới đâu là hết thời Trung cổ, tới đâu là hết thời *Cận cổ*, rồi *Cận cổ* với *Cận đại* khác nhau ra sao? Có lẽ quan niệm như vậy, tác giả chia sử Trung Quốc ra làm ba thời kì:

- *Thời Nguyên thủy và thời Phong kiến* gom làm một (gọi là phần I), vì theo ông, ngày nay chúng ta không biết được chắc chắn tới đâu là bắt đầu thời phong kiến.

- Thời Quán chủ từ nhà Hán tới cách mạng Tân Hợi (1911). Đây là thời kì dài nhất (trên 21 thế kỉ). Thời kì này ông tách làm hai:

- + Từ Hán tới Nam Tống (Phần II)
- + Từ Nguyên tới cuối Thanh (Phần III)

- *Thời Dân chủ* từ cách mạng Tân Hợi (1911) tới ngày nay (1982) (Phần IV)

Một điểm độc đáo của bộ sách này như đã đề cập, là tác giả không những vẽ được dung mạo sử Trung Quốc mà còn đào sâu được bản chất của nền văn minh sử ấy. Dân tộc Trung Hoa là một dân tộc có nền văn minh vô cùng độc đáo, đặc sắc (infiniment originale). Tuy ra đời sau một vài nền văn minh khác nhưng tồn tại lâu nhất (cho tới ngày nay). Khoảng 3.000 năm trước, họ đã có một tổ chức xã hội chặt chẽ, một tôn giáo (Mặc học) có tính cách xã hội, nhất là có một lối viết tượng hình và chính nhờ lối chữ viết này mà họ thống nhất được một đất nước bao la với hàng trăm dân tộc khác nhau. Và cũng chính với nền văn minh ấy họ đã "Hoa hóa" được các nền văn minh khác, các tôn giáo khác, các học thuyết khác...

Chính ở khía cạnh này, tác giả đã làm nổi bật được văn minh sử Trung Quốc trong cộng đồng văn hóa đậm nét Nho - Phật - Lão ở Á Đông. Và có lẽ nặng về khía cạnh "nhân văn" này mà tác giả phần nào làm loãng đi những chiến công của sử Trung Quốc; đó là phần hạn chế của bộ sách. Tuy vậy tác giả cũng nêu lên được phần đặc sắc của văn minh sử Trung Quốc.

«Đọc sử thời quân chủ của Trung Hoa, tôi buồn cho dân tộc đó thông minh, giỏi tổ chức mà không diệt được cái họa ngoại thích và hoạn quan gây biết bao thống khổ cho dân chúng từ đời này qua đời khác. Nhưng tôi (NHL) rất trọng họ, mến họ vì triều đại nào cũng có hàng ngàn, hàng vạn người coi cái chết nhẹ tựa lông hồng, tuần tiết vì nước chứ không chịu nhục, và những thời triều đình «vô đạo» thì vô số kẻ sĩ coi công danh, phú quý như đép cò, kiếm nơi non xanh nước biếc dắt vợ con theo, cây lấy ruộng mà ăn, đào lấy giếng mà uống, sống một đời thanh khiết, làm thơ, vẽ tranh để tiêu khiển, hoặc trừ tà về triết, sù, tuồng, tiểu thuyết để lưu lại hậu thế. Đọc đời các vị đó tôi luôn luôn thấy tâm hồn nhẹ nhàng. Chưa có một bộ sử nào của Tây phương cho tôi được cảm giác đó. (Sđd, trang 294).

Thế cho nên trong Lời nói đầu ông viết:

Thế kỉ XVIII, Âu châu cho Trung Hoa là nước văn minh nhất thế giới; thế kỉ sau họ gọi Trung Hoa là con sư tử ngủ, chính Napoléon cũng bảo «Khi Trung Hoa của mình thức dậy thì thế giới sẽ rung động» (Quand la Chine s'éveillera, le monde tremblera). Qua đầu thế kỉ chúng ta, Trung Hoa đã thức dậy; từ cách mạng 1911 tới nay mới được bảy chục năm, thời gian này còn ngắn quá trong lịch sử loài người thế giới chưa rung động nhưng cũng đã ngạc nhiên và ngái ngái.

Khi ngủ thì họ ngủ cả ngàn năm mà khi thức dậy thì họ tiến rất mau: từ một nước quân chủ chuyên chế, mới đầu họ chỉ muốn tiến thành một nước quân chủ lập hiến; ý đó chưa kịp thực hiện thì họ đã nhảy một bước nữa,

thành một nước cộng hòa dân chủ, đồng thời lại có một phe muốn thành lập một nước cộng sản; trong khoảng hai chục năm hai phe tranh giành nhau và tới 1949 thì phe cộng sản thắng. Như vậy là chỉ trong bốn chục năm, Trung Hoa, về chính trị, đã «mới» nếu không muốn gọi là «tiền» hơn Anh, Pháp, Đức, Ý, Mĩ, Nhật... Tôi nói về «chính trị», vì về kinh tế, kỹ nghệ, văn hóa... họ vẫn còn lẹt đẹt.

Hiện nay họ nhận thấy nhược điểm đó, nên đã có ý chuyển hướng, không ai dám tiên đoán về tương lai của họ cả.

Vì có hai phe tranh hùng: phe Quốc dân đảng và phe Cộng sản, tức phe Tưởng Giới Thạch và phe Mao Trạch Đông, nên việc chép sử thời này khó được minh bạch biến cố rất nhiều, tác động lên cả hai phe, chép riêng về phe Quốc dân đảng trước rồi mới tới phe Cộng sản thì vô nghĩa, tôi phải chép chung lịch sử của hai phe tới năm 1949, cho vào chương II, nhan đề là thời Dân quốc; chương III chép về thời Cộng sản⁽¹⁾. Thời này phe Tưởng chỉ còn giữ được đảo Đài Loan, tồn tại được nhờ sự che chở của Mĩ, không có ảnh hưởng gì cả. Còn chương I tôi dành cho những vận động của Tôn Văn, «cha của cách mạng» và sự thành lập hai đảng Quốc và Cộng.

Nỗi khó khăn lớn nhất là việc kiếm và lựa tài liệu. Viết về các triều đại thời Quán chủ, tài liệu chúng tôi kiếm được không nhiều; dăm ba bộ sử Trung Hoa và khoảng mười cuốn của Pháp, Anh, Mĩ. Đại khái thì sự nhận định của các tác giả tuy có khác nhau, nhưng không đến nỗi mâu thuẫn nhau. Do đó việc lựa chọn tương đối dễ.

Trái lại, về thời hiện đại, sách Trung Hoa, ngoài vài cuốn giáo khoa của phe Dân quốc chép rất vắn tắt, tới năm 1949 thôi không có gì cả, còn sách của người Âu viết thì rất nhiều, không sao đọc hết được, nếu kể cả những bài báo, những tập phóng sự, hồi kí, du kí. Mà càng nhiều lại càng khó lựa, khó biết được sự thật ở đâu. Ví dụ vụ Tưởng Giới Thạch bị bắt cóc ở Tây An, mỗi tác giả chép một khác, tới bây giờ vẫn còn có điều bí ẩn.

Vì vậy để lựa chọn cho đỡ lảm, tôi tự đặt bốn tiêu chuẩn dưới đây:

1. Tìm các học giả hơn các phóng viên, chính khách; nhất là khi các học giả đó thuộc vào các nước Trung lập trong chiến tranh Quốc Cộng.

2. Lựa sách theo sự hướng dẫn của các học giả có uy tín, như của Lucien Blanco trong mục *Biographie annotée (Les origines de la Révolution chinoise Gallimard)*.

(1) Các sách Hán đều gọi chế độ của Tưởng Giới Thạch là *Trung Hoa Dân quốc*; của Mao Trạch Đông là *Trung Hoa Nhân dân Cộng hòa quốc*. Các sách Pháp, Mĩ thì gọi là *Trung Hoa Quốc dân đảng* (Chine du Kouo-Min Tang) hay là *Trung Hoa Cộng hòa* (République Chinoise); và *Trung Hoa Nhân dân* (Chine populaire) hay *Trung Hoa Cộng sản* (Chine communiste). Lộn xộn quá. Tôi dùng tên *Dân quốc* (Tưởng) và *Cộng sản* (Mao) cho gọn và dễ nhớ.

3. Khi có hai thuyết khác nhau của những học giả đáng tin thì tôi dẫn cả hai.

4. Từ năm 1950, chính quyền cách mạng (Cộng sản) của nước ta theo sát đường lối, chính sách, tổ chức giống của Trung Quốc (tôi chỉ thấy «công xã nhân dân», «cách mạng văn hóa» của họ là không truyền qua ta). Vậy cuốn nào viết về xã hội Trung Quốc, mà có nhiều điểm giống với xã hội của ta thì cuốn đó đáng tin (chẳng hạn cuốn *La Chine devant l'échec* của Fernand Gigiou Flammarion 1962, mà tôi cho là có giá trị mặc dầu ít người nhắc tới).

Chép sù thì không ai có thể hoàn toàn khách quan được, chỉ có thể thành thực được thôi. Chỉ ghi lại những việc xảy ra, không tìm hiểu nguyên nhân, không khen không chê, thì theo tôi, không phải là viết sù. Có những giá trị tinh thần mà chúng ta phải tôn trọng, phải bênh vực; trái lại thì phải chê. Có như vậy mới là thành thực với người đọc và với chính mình.

N.H.L.

III- Triết học gồm một số cuốn:

Nho giáo là một triết lí chính trị (1958), *Đại cương triết học Trung Quốc* (2 cuốn, 1966), *Một lương tâm nổi loạn* (1970), *Nhà giáo họ Khổng* (1970), *Liệt Tử và Dương Tử* (1972), *Bertrand Rusell* (1972), *Tô Đông Pha, Lịch sử văn minh Ấn Độ* (1973), *Mạnh Tử* (1974), *Lịch sử văn minh Trung Hoa* (dịch, 1989), *Khổng Tử* (1991), *Hàn Phi Tử* (1994), *Tuân Tử* (1994), *Lão Tử - Đạo đức kinh* (1994), *Trang Tử - Nam Hoa kinh* (1994)... và một tác phẩm đồ sộ vào buổi văn niên có tên *Kinh Dịch đạo của người quân tử* (1992). Các sách trên trình bày được một hệ thống triết học cổ điển Trung Hoa cũng như những tấm gương lớn về chân dung các triết gia Đông, Tây.

1. *Nho giáo một triết lí chính trị* (NXB Nguyễn Hiến Lê, 1958, SG)

Mở đầu cho chương trình nghiên cứu Triết học Trung Quốc của ông là cuốn *Nho giáo một triết lí chính trị* tác phẩm dưới 200 trang khổ 13x19cm.

Qua sách ông giới thiệu được những nét chính trong triết lí Nho giáo. Theo cách nhìn của tác giả thì Nho giáo là một triết lí chính trị giúp bạn đọc hiểu về truyền thống của văn hóa Trung Hoa cũng như các quốc gia chịu ảnh hưởng của nền giáo dục Nho giáo ấy. (Việt Nam, Nhật Bản, Đại Hàn chẳng hạn).

2. *Đại cương triết học Trung Quốc: I, II* (hơn 1600 trang, khổ 14,5x20,5cm) Cào Thơm, 1965, 1966, SG.) soạn cùng Giản Chi (1904 -).

Theo ông (NHL) thì "Hợp tác soạn thú vị lắm, cùng chăm chú ý kiến của nhau và đều làm việc thận trọng, kĩ lưỡng (theo NHL, *Hồi kí*, 1992) còn

ông Giản Chi cho hay “làm việc linh động: cùng đọc, cùng bàn, cùng viết rồi đưa nhau sửa. Thường thì tôi (GC) gánh vác phần dịch, ông Lê tổng hợp viết”.⁽¹⁾ Thế cho nên, công trình này ông Nguyễn có thể là người gánh vác phần nặng nhọc nhất, tuy vậy vẫn là công trình hợp soạn. Cả hai tập gồm 6 phần:

- *Tổng quan* (tóm tắt sự phát triển của triết học Trung Quốc từ thời Tiên Tần tới cuối triều Thanh):

- *Vũ trụ luận*
- *Tri thức luận*
- *Nhân sinh luận*
- *Chính trị luận*
- *Tiểu sử các triết gia*

Tác phẩm là một đại thành của hai ông về đại cương lịch sử triết học Trung Quốc từ cổ đại đến cận đại với một tinh thần khoa học mà giàu tinh nhân văn.

Đánh giá về sự phát triển của triết học Trung Quốc nói chung, nhất là học thuyết “tri hành hợp nhất” của Vương Dương Minh, ông Lê không giấu nổi lòng sùng kính của mình với học thuyết này của triết gia họ Dương. Nhưng không vì vậy mà ông Nguyễn hoàn toàn “nhất trí” với toàn bộ học thuyết “vi đại” của triết gia Vương Dương Minh. Đây là một cách nhìn rất khách quan mà nhân bản của các tác gia *Đại cương triết học Trung Quốc*.

Thẩm định về chữ *thành* trong triết học Trung Quốc và chữ *Thành* trong triết thuyết “Trí lương tri” của Vương Dương Minh, Nguyễn Hiến Lê viết:

“Vương Dương Minh lấy ý riêng mà giảng nghĩa bốn chữ TRÍ TRI CÁCH VẬT ra rằng: muốn khuyếch sung cái lương tri đến cùng cực (trí tri) thì phải làm cho chính đáng cái sự, cái ý; nghĩa là làm điều thiện, tránh điều ác (cách vật), tuy có sửa được cái tệ phóng dăng, trụy lạc, bỏ tâm theo vật đương thời, nhưng thực cũng đã làm hẹp cái nghĩa trong *Đại học*”.⁽²⁾

Nhưng Vương Dương Minh đã nhận đúng khi ông báo: “Cái ý chính trong *Đại học*, chỉ ở chỗ thành ý mà thôi” (*Đại học* chỉ yếu, thành ý nhi dĩ hi”.

Đó là ý niệm mà cũng là nhân sinh quan tác giả khi cầm bút cũng như nhận xét, phê phán về các triết gia lớn. Tinh thần khách quan, khoa học của

(1) Theo Châu Hải Kỳ, *Nguyễn Hiến Lê Cuộc đời và Tác phẩm* - NXB Văn học, 1993

(2) *Đại cương triết học Trung Quốc*, quyển hạ, tr. 420, Cáo Thơm, Sài Gòn, 1965.

ông Nguyễn khiến bộ sách được giới thức giá chân chính đánh giá cao ⁽¹⁾ trong lao động học thuật của ông.

Đây là một công trình lớn và cũng là lần đầu tiên về Trung triết (Trung Hoa học) của ông nhằm phác thảo một đại cương về lịch sử Triết học Trung Quốc từ cổ đại đến hiện đại với một nhân quan hiện đại như chính tác giả tổng kết vào buổi văn niên.

“Bộ *Đại cương Triết học Trung Quốc* không sắp thành từng thời đại, từng môn phái như đa số các sách viết về triết học, mà chia thành từng vấn đề. Chẳng hạn về nhân sinh luận có những vấn đề *tinh, tâm, tình, dục, nhân, nghĩa...* mỗi vấn đề đó chúng tôi xét theo thứ tự thời gian: mới đầu thời Tiên Tần, ai là người đặt ra vấn đề, rồi tuân tự các triết gia đời sau bàn thêm về vấn đề đó ra sao, hoặc sửa đổi, thêm bớt, hoặc phản đối hay dung hòa ý kiến của người trước.

Cách trình bày đó mới mẻ, ở Trung Hoa chúng tôi mới thấy có Vũ Đổng trong bộ *Trung Quốc Triết học đại cương* mà chúng tôi đã dùng làm tài liệu chính. Ở nước nhà, tác phẩm của chúng tôi cũng nhờ tinh cách mới mẻ đó mà được độc giả hoan nghinh. Nhưng nó là chỉ là một đại cương. Từ 1971, tôi muốn nghiên cứu riêng về thời Tiên Tần, thời rực rỡ nhất trong lịch sử triết học Trung Hoa, và định viết kĩ về mỗi triết gia chính, phân tích tư tưởng của họ, dịch trọn hoặc gán trọn tác phẩm của họ”.⁽²⁾

Từ năm 1972 ông đã viết xong các cuốn (một số xuất bản trước năm 1975; từ sau năm 1975 mọi sách khác đều ngưng xuất bản).

- *Nhà giáo họ Khổng* - Cáo Thơm, 1972

- *Liệt Tử và Dương Tử* - Lá Bối, 1973

Năm 1974 xong ba cuốn nữa:

- *Mạnh Tử* - Cáo thơm; đầu năm 1975

- *Tuân Tử* - viết chung với Giản Chi.

- *Trang Tử* - 1973⁽³⁾ (NXB Văn Hóa xuất bản các năm 1994, 1995, 1996, 1997.

Theo ông cho biết sau ngày 30-4-1975, mặc dầu ông biết loại sách của mình không thể xuất bản trong mười năm sắp tới được, ông cũng vẫn tiếp tục

(1) Khi bộ sách trên ra đời, gần một năm sau “Hội đồng tuyển truyện” văn hóa của chính quyền Sài Gòn hồi đó đã trân trọng tặng tác giả giải nhất giải biên khảo với một ngân khoản lớn (trung đương mấy chục lượng vàng), nhưng các tác giả đã từ chối không nhận giải thưởng này!

(2) Trong bài *Nhìn lại Quãng đường đã qua, và trong Kinh Dịch...* 1992

(3) NXB Văn Hóa - TT xuất bản các năm 1994, 1995, 1996, 1997

thực hiện cho xong chương trình đã hoạch định, rồi cứ để đó, không bao giờ in được cũng không sao. Ông viết vì ông muốn học thêm, mà muốn học thêm vì ông thích tinh thần nhân bản rất cao trong triết học thời Tiên Tần của Trung Quốc.

Tiếp đó ông cặm cụi viết như trước ngày giải phóng, nhờ vậy từ năm 1975 đến ngày qua đời ông viết xong được sáu tập nữa:

- *Hàn Phi*, viết chung với Giác Chi, 1975⁽¹⁾

- *Mặc học*, dịch một phần bộ *Mặc Tử* 1976⁽¹⁾

- *Lão Tử*, dịch trọn *Đạo đức kinh*, 1977⁽¹⁾

- *Khổng Tử*, 1978⁽²⁾ (NXB Văn Hóa, 1993.) Tập này dài gấp năm cuốn *Nhà giáo họ Khổng* và phân tích tư tưởng của triết gia họ Khổng về đạo đức, chính trị.

- *Luân ngữ*, dịch trọn bộ và chú thích, 1978⁽³⁾ (NXB Văn học 1996.)

Sau cùng là *Kinh Dịch, đạo của người quân tử*, 1979, NXB Văn học xuất bản năm 1992 (được tái bản hơn 9 lần - xem sau).

Sau đây là các cuốn xuất bản từ các năm 1992 trở về sau cho đến gần đây:

3. *Trang Tử - Nam Hoa kinh*

Ngoài việc dịch và chú giải *Nam Hoa kinh*, ông nghiên cứu, biên soạn thêm phần I, «*Giới thiệu tác giả và tác phẩm*» (141 trang) rất cặn kẽ. Chỉ riêng phần này, nếu tách ra cũng đã có thể là một quyển khảo luận công phu, súc tích về *Trang Tử* và *Nam Hoa kinh* rồi.

Khác với hai bản tuyển dịch đã có trước, ông Nguyễn đã dịch trọn vẹn ba mươi ba thiên *Nam Hoa kinh* theo như bản đời Tấn của Hướng Tú và Quách Tương (thể kí thứ ba). Ông chỉ lược bỏ hai đoạn, mỗi đoạn chừng mười hàng trong thiên *Canh Tang Sở* vì chúng quá tối nghĩa, còn lại ông dịch hết cả, “vì nghĩ rằng *Nam Hoa kinh* là một tác phẩm quan trọng, nên có một bản dịch trọn bộ, để độc giả thấy rõ nó ra sao, rồi mới nhận định đúng về nó được; nếu chỉ căn cứ vào một số bài hay, thì không sao tránh được lầm lẫn” (tr.145). Như vậy đây là lần đầu tiên, Việt Nam ta có được một bản *Nam Hoa kinh* gần như trọn vẹn.

Trước khi dịch, ông Nguyễn chia mỗi thiên (mà ông gọi là chương) ra thành nhiều bài (hay đoạn) nhỏ cho dễ tìm, nhưng không đặt tên cho mỗi

(1) NXB Văn Hóa xuất bản các năm 1994, 1995, 1996, 1997

(2) NXB Văn Hóa, 1993

(3) NXB Văn Học, 1996

bài. Ông đã tham cứu bốn bản chữ Hán của Vương Phu Chi, Tiền Mục, Diệp Ngọc Lân, Hoàng Cẩm Hoàn, và bản tiếng Pháp của Liou Kia-hway. Nhưng ông “không theo lời chú giải của riêng một bản nào”, và “nếu có nhiều cách chú giải khác nhau thì (...) lựa một”, khi ông xét thấy cách giải đó “hữu lý hơn cả” (tr.145), hoặc cách giải đó làm cho “đoạn văn khỏi mất liên lạc với đoạn sau” (tr.146). “Có khi, có hai cách dịch đều chấp nhận được”, thì ông lựa cách nào có “ý nghĩa sâu sắc hơn” (tr.146). Gặp “trường hợp nghĩa rất tối”, hiểu “cách nào cũng được”, thì ông “lựa cách dễ nhất” (tr.146).

Ông Nguyễn còn giúp đọc giả lưu tâm đến vấn đề ngụy tác trong *Nam Hoa kinh*. Hai bản dịch của Nhưộng Tống⁽¹⁾ và Nguyễn Duy Cán⁽²⁾ bỏ qua vấn đề này, dẫn rằng vào thế kỉ XI, Tô Đông Pha đời Tống là người đã tiên phong nêu lên vấn đề chân ngụy trong *Nam Hoa kinh*. Hơn thế, trong lúc các học giả Trung Quốc trước ông cơ hồ “đều xét tổng quát từng chương (thiên) để xem chương nào trong *Ngoại Thiên* và *Tạp Thiên* là của Trang hay của môn phái Trang, môn phái Lão; chưa ai đặt vấn đề rằng mỗi chương có thể do nhiều người viết, hỗn tạp chứ không nhất trí” (tr.39). Nguyễn Hiến Lê công phu hơn, đã phân tích tính thiếu nhất trí về tư tưởng trong một thiên, vạch ra chỗ ngụy tác, “và nếu là ngụy tác thì người viết thuộc về phái nào: chẳng hạn phái quá khích, phái ôn hòa của Lão giáo, phái theo Trang, phái theo Khổng, phái theo Đạo gia (tu tiên) hay theo Pháp gia...” (*Hồi kí Nguyễn Hiến Lê*, NXB Văn Học, 1993, dẫn lại tr.562). Ông Nguyễn Hiến Lê tổng hợp tất cả các nhận định về vấn đề *chân ngụy*, trong tổng số hai mươi sáu thiên (chương) của *Ngoại* và *Tạp Thiên*, thành một bản tóm tắt rõ ràng, tỉ mỉ (tr.55, 56,57).

Mặc dù Nguyễn Hiến Lê cũng chỉ đưa ra các nhận định có tính “giả thuyết” như chính ông đã thừa nhận (tr.40), nhưng công trình khảo duyệt tác phẩm của ông, một cách gián tiếp, giúp người đọc hiểu thêm ít nhiều về triết học Trung Quốc cổ đại, chứ không phải chỉ đơn thuần khoanh vùng ở tư tưởng Trang Tử.

Đây là lần đầu tiên *Nam Hoa kinh* được dịch trọn bộ ra tiếng Việt và được phân tích kĩ từng chương một để giữ cho Trang Tử những cái gì của Trang mà trả lại cho người trước và người sau những cái gì của người trước và người sau; có vậy mới đánh giá được sự cống hiến của Trang cho tư tưởng Trung Hoa.

Những đoạn nào tối nghĩa thì được ông Nguyễn (dịch giả) thận trọng ghi cả hai ba cách giải của người trước và tùy chỗ, đưa ý kiến riêng của mình,

(1) Nhưộng Tống, *Trang Tử - Nam hoa kinh*, NXB Văn học Hà Nội, 2001

(2) Nguyễn Duy Cán, *Trang Tử tinh hoa*, Nhà sách Khai Trí, 1962, SG

như chúng tôi (NQT) đã viết trong trang 5 bản *Trang Tử - Nam Hoa kinh xuất bản năm 1994* (NXB Văn Hóa).

Là người hết sức khiêm tốn, ông Nguyễn chỉ “mong độc giả hiểu” mà coi bản dịch của ông “may lắm cũng là có giá trị ngang các bản khác thôi”, nhưng đây là một “tập đại thành” được một trong những kiệt tác khó đọc nhất của triết học cổ đại Trung Quốc.

4- Công trình kế tiếp là chuyên luận *Lão Tử - Đạo đức kinh* (NXB Văn Hóa, 1994). Sách chia ra làm 3 phần:

Phần 1 (tr.5-49) nhắc lại những cuộc tranh biện về vấn đề chân tướng của Lão Tử và kiệt tác *Đạo đức kinh*.

Phần 2 (tr.53-157) thực sự góp phần tăng thêm giá trị công trình của ông Nguyễn. Ông giới thiệu những phạm trù cơ bản để giúp người đọc có thể dễ tiếp cận với học thuyết Lão Tử. Chẳng hạn, ông chỉ ra đâu là tinh hoàn chỉnh, tinh hệ thống và nhất trí của toàn bộ *Đạo đức kinh* (tr.53). Ông vạch rõ phạm trù “đức” của Lão hay Đạo gia thì khác “đức” của Khổng hay Nho gia (tr.65). Khi dẫn lại ý của Jean Grenier *l'Esprit du Tao, (Flammarion, 1957, Paris)*, ông cho rằng học thuyết của Lão dù là “vô thần” (tr.67) nhưng thực chất là “thần bí - mystique” (tr.83), còn cái điều G.S Phùng Hữu Lan so sánh Lão Tử với Hegel (về qui luật vận động biện chứng: thèse/tiên đề - antithèse / phản đề - synthèse / hợp đề) chỉ là “xét bề ngoài” (tr.83) bởi lẽ “Hegel đề cao sự tăng tiến, Lão đề cao sự giảm thoái” (tr.83), v.v...

Nguyễn Hiến Lê lại đưa ra nhiều điều hầu như các bản khác ở Việt Nam chưa nói tới. Chẳng hạn, các bản khác đều chép Lão Tử người huyện Khố, làng Khúc Nhân thì ông ghi là huyện Hồ (tr.7), làng Khúc Lí (tr.11). Ông giúp người đọc phân biệt sự khác nhau về văn thể giữa các bộ sách như: *Luận Ngữ, Mạnh Tử* (kí ngôn); *Trung Dung, Đại Học* (kí ngôn + nghị luận); *Mặc Tử, Tuán Tử* (nghị luận); *Trang Tử* (kí ngôn + nghị luận + ngụ ngôn); *Lão Tử* (châm ngôn + có văn + gần như thể phú)... Rồi cũng từ đó ông cho rằng bộ *Lão Tử Đạo đức kinh* chắc chắn xuất hiện sau *Luận Ngữ, Mạnh Tử* và trước *Trang Tử Nam Hoa kinh* (tr.32-34). Ông cũng đề nghị một cách đọc Đạo đức kinh là “không nên căn cứ vào chữ nghĩa, chỉ nên coi tác phẩm gợi ý cho ta thôi, và mỗi người cứ hội ý theo “trực giác linh cảm” của mình”. (tr.44)

5- Kinh Dịch, Đạo của người quân tử⁽¹⁾

Theo Nhà xuất bản, cho tới thời điểm gần đây (2-2005) sách đã in đến lần thứ 10. Đây là một kỉ lục của loại sách biên khảo khô khan mà vẫn

(1) NXB Văn Học, 1992, 584 trang, bản in năm 2005 (cùng NXB) dày 662 trg khổ 14,5x20,5cm, vì có đầy đủ chữ Hán.

được đông đảo độc giả tìm đọc. Theo tác giả, khi đọc Kinh Dịch chú trọng của ông khác hẳn với các học giả khác, nghĩa là ông không chú trọng đến phần bói toán (gần như bỏ trọn phần này) mà nhằm mục đích hướng dẫn những bạn trẻ muốn tìm hiểu triết lý trong Kinh Dịch: Cách xử thế, tu thân, đạo đức của bậc chính nhân quân tử ngày xưa. Tất cả các chủ đề đó được ông trình bày một cách có hệ thống, sáng sủa tư tưởng cổ nhân.

Qua nội dung sách, tác giả trình bày:

- *Nguồn gốc Kinh Dịch* (bỏ những thuyết huyền bí), sự tạo thành của 8 quẻ đơn, 64 quẻ trùng.

- *Nội dung phần Kinh.*

- *Nội dung phần Truyện.*

Ông (NHL) quan niệm vũ trụ quan trong Kinh Dịch là tổng hợp thuyết Âm Dương có từ đời Ân là đạo Lão, nhưng Dịch học phái đã dung hòa được triết lý đạo Lão và đạo Khổng mà làm cho đạo Khổng bớt *hữu vi* đi, trọng khiêm nhu hơn, trọng phụ nữ hơn... Chính vì vậy mà ta thấy *triết lý trong Kinh Dịch rất thực tiễn* vì 64 quẻ đều xét những việc thường nhật từ ăn uống, cưới xin, kiện cáo, xuất hành, dạy con...

Khi xét về nguồn gốc Kinh Dịch và các sách học thời Tiên Tần, ông khác với các học giả khác. Theo ông, Phục Hi không phải là tên một người, chỉ là tên một nhân vật huyền thoại «*mà đời sau đặt ra để tượng trưng một thời đại, thời đại mà dân tộc Trung Hoa còn ăn lông ở lỗ...*» và Kinh Dịch là một trong ba bộ kinh cổ nhất Trung Hoa (sau Kinh Thi và Kinh Thư) do «*nhiều người gồm nhiều triết gia có xu hướng không giống nhau*» góp sức trong suốt một ngàn năm, từ Văn Vương nhà Chu đến đầu đời Tây Hán, mà tạo nên được cái hình thức như ngày nay.

Sơ khởi (đầu nhà Chu) nó là sách bói, rồi qua những thời gian dài biến đổi bởi các “đầu óc siêu quần” ra công nghiên cứu, nghiên ngầm, tìm hiểu lý giải tư tưởng, nghĩa lý, thuật diễn tiến... *nó trở thành một sách triết lý tổng hợp* những tư tưởng về vũ trụ quan, nhân sinh quan của dân tộc Trung Hoa cuối thời Xuân Thu.

Ngày nay Kinh Dịch “*đã mất tính cách sách bói mà mang tính cách thuần triết mặc dầu 64 quẻ vẫn dùng để bói*” như trên chúng tôi đã đề cập.

Căn cứ vào số sách viết về Kinh Dịch mà ông đã sưu tầm từ Đông sang Tây, rồi dùng lối phân tích, tổng hợp, ông đối chiếu một cách rành rẽ mọi tài liệu, thông qua mọi tư tưởng; lập luận của các học giả trong từng thời kỳ, bằng cách dựa vào lịch sử, địa lý (bản đồ Trung Hoa cổ), và các hiện vật (giáp cốt) đã đào được để xác định sai đúng mới đi đến kết luận giúp chúng ta có thể tin được:

- Tác phẩm đầu tiên nói về Kinh Dịch là cuốn *Chu Lễ*.

- Văn Vương là người đầu tiên có công với *Chu Dịch*, đã đặt ra *Thoán từ* tức lời đoán cho mỗi quẻ (cần nhớ : *Thoán từ* khác *Thoán truyện*. *Thoán truyện* giải nghĩa lời đoán trong *Thoán từ* của mỗi quẻ).

- Chu Công đặt thêm *Hào từ* để giải thích cho mỗi hào.

Điểm khác nhau là ở chỗ Văn Vương chỉ đặt ra *lời quẻ* mà không đặt ra quẻ và là *người đầu tiên có công với Chu Dịch*. Theo ông, thuyết cho rằng nguồn gốc của Kinh Dịch (tức bát quái) có thể sớm hơn (1.200 trước Tây lịch), «do Phục Hi phỏng theo Hà Đồ, Lạc Thư hoặc xem xét các hình tượng trên trời, các phép tắc dưới đất, các vân vệt của chim muông mà vạch ra», là nhất định không thể tin được.

Một tác phẩm mà “từ nguồn gốc, đến tác giả, thời đại xuất hiện, ý nghĩa của tên sách đều gây thắc mắc, mấy ngàn năm sau chưa giải quyết được” mặc dầu có hàng trăm các bộ sách của các học giả khắp Âu, Á chú giải, nhưng theo chúng tôi thì chưa có bộ sách nào đáng để ông tin là đầy đủ nhất, chính xác nhất để ông chọn dịch. Ông đã viết và chú thích một bộ sách riêng theo ý của mình mà không chọn dịch riêng một bộ nào cả (ông tham khảo nhiều nhất bản của cụ Phan Bội Châu vì theo ông bản này giảng giải kĩ nhất từ trước tới nay, nhưng ông cũng chỉ theo những chỗ nào ông cho là hợp lí, dễ hiểu đối với người đọc).

Bản của ông Nguyễn sắp đặt tư tưởng thành một hệ thống minh bạch, không giảng giải dài dòng, bố cục theo một trình tự phân minh và độc đáo, đầy tính sáng tạo.

Ở Việt Nam trước nay, ngoài Ngô Tất Tố cũng có người dịch Kinh Dịch hay nghiên cứu chú giải Kinh Dịch⁽¹⁾. Nhưng bản dịch thì hoặc cứng chữ cố, bản nghĩa thì nghiên cứu chưa thấu đáo, còn khiếm khuyết hoặc tối nghĩa, người đọc khó bề hiểu trọn vẹn. Ngoài ra còn các bản giảng giải khác thì chú thích sơ sài, phiến diện.

Tác phẩm «*Kinh Dịch Đạo của người quân tử*» phần thứ nhất (chương I cho đến chương VI) là phần giới thiệu rất có giá trị, song bộc lộ một nhân

(1) Nhân đây xin nhắc lại một giai thoại vui vui có thật 100%. Nhớ như hồi năm 1991 NXB Văn học đề nghị xuất bản bộ *Kinh Dịch, đạo của người quân tử* của ông Nguyễn. NXB nhờ cụ Nguyễn Xuân Tào - một nhà Hán học có Tây học - biên tập bộ sách này. Khi biên tập xong, cụ Tào báo tôi (NQT, vì tôi thay mặt tác giả làm việc với biên tập và NXB) «*Viết Kinh Dịch như ông Lê thì không nên viết*». Tôi hơi phật ý hỏi lại cụ Tào, cụ báo «*Phải viết tối om om như các tác giả khác, độc giả đọc không hiểu mới in được nhiều*». Đăng này ông Lê viết sáng sủa quá, in một lần là hết in nữa!» Tôi và cụ Tào cùng cười vì cách đánh giá khoa học, khách quan và chân tình này.

quan rộng rãi, sâu sắc của Nguyễn Hiến Lê lại chính ở phần II: phần dịch Kinh Truyện. Đặc biệt là những phát hiện mới mẻ về vũ trụ quan, nhân sinh quan, cách xử thế... mà ông đã rút ra trong từng quẻ, từng hào. Đó là điểm nổi bật và sáng sủa nhất trong các sách giới thiệu *Kinh Dịch* ở nước ta từ trước đến nay.

6- Trước đây ông đã nghiên cứu tổng hợp về Trung triết với một tác phẩm lớn có nhan đề *Đại cương triết học Trung Quốc* (2 cuốn hơn 1.500 trang, NXB Cào Thơm, Sài Gòn, 1966; NXB TP.HCM tái bản năm 1992) như đã viết ở trên. Tác phẩm đã có một chỗ đứng xứng đáng đối với học thuật Việt Nam mà độc giả đã biết. Theo chương trình đã vạch ra từ đầu, ông tiếp tục tìm hiểu từng triết gia một sống vào thời Tiên Tần, như Khổng Tử, Mạnh Tử, Liệt Tử, Dương Tử, Lão Tử...

a) *Tuân Tử*

Hai cuốn *Tuân Tử*, *Hàn Phi Tử* được hoàn tất trong các năm 1975-1976, nhưng hồi đó loại sách này và nhất là các tác giả ở Sài Gòn thì không có hi vọng gì xuất bản được. Theo *Hồi kí Nguyễn Hiến Lê* thì «*ông Giản Chi và tôi (NHL) phân công với nhau: ông Giản Chi viết về Tuân Tử rồi đưa tôi coi lại, còn tôi (NHL) viết về Hàn Phi rồi đưa ông Giản Chi coi lại*»⁽¹⁾.

Hai cuốn sách đã đóng góp thêm cho việc nghiên cứu triết học thời Tiên Tần và làm phong phú thêm nguồn thư tịch còn nghèo nàn của chúng ta trong lĩnh vực *Trung Quốc học*, nhất là về chính trị học và pháp luật học cổ Trung Quốc.

Ở mỗi cuốn, các tác giả đề cập về từng đối tượng nghiên cứu. Mỗi cuốn gồm hai phần: *nghiên cứu tác giả* (cả tư tưởng lẫn học thuyết), và *trích dịch kinh văn*. Qua nội dung, tác giả cho độc giả biết rằng Khổng học tới Mạnh Tử trải một lần biến, tới Tuân Tử lại trải một lần biến nữa. Khổng Tử nói: “*Tính tương cận tập tương viễn*” (bản tính con người giống nhau, do tập nhiễm mới khác nhau) và bao giờ cũng trọng đức nhân. Mạnh Tử đưa ra thuyết tính thiện, ai sinh ra cũng sẵn năm đầu mỗi: *nhân, nghĩa, lễ, trí, tin*. Ông ít nói đến nhân mà nói nhiều đến nghĩa; Tuân Tử trái lại chủ trương *tính ác* (tính người vốn ác) và “*thiên nhân bất tương quan*” (người với trời không quan hệ gì với nhau), ông (Tuân Tử) ít nói đến nhân mà *trọng lễ*.

Tim hiểu con người và tư tưởng cùng hành trạng Tuân Tử, tác giả cho rằng Khổng Tử, Mạnh Tử là triết gia kiếm chính trị gia; Tuân Tử hoàn toàn là

(1) *Hồi kí NHL*, NXB Văn học, 1992, trang 539.

một triết gia, ông (Tuân Tử) học rất rộng, có nhiều tư tưởng độc đáo nên có nhiều người tôn là học giả uyên bác nhất thời Chiến quốc.

Trong sự vận hành của lịch sử và triết học, ở Trung Hoa thì cho tới đời Hán, học thuyết của Mạnh và Tuân được xã hội trọng ngang nhau, nhưng từ đời Đường trở đi, Mạnh Tử được đề cao còn Tuân Tử bị nén ép. Gần đây ở Trung Quốc cũng như ở trên thế giới, Tuân Tử lại được các học giả quan tâm và gia công nghiên cứu nhiều vì tư tưởng Tuân Tử hợp thời hơn, Tuân biết lợi dụng thiên nhiên, trọng khoa học, trọng pháp (luật pháp, hiến pháp).

b) *Hàn Phi Tử*,⁽¹⁾ cũng tương tự, Nguyễn Hiến Lê nghiên cứu kỹ về tư tưởng, đời sống xã hội cùng học thuyết của Hàn Phi được vận dụng vào xã hội Trung Hoa hơn 2300 năm (280 tr. CN-1994) quan niệm rằng trị nước thì phải dùng pháp luật, có hiệu quả hơn so với phái chủ trương “nhân trị”.

Theo tác giả, Hàn Phi là tư tưởng gia cuối cùng của thời Tiên Tần, tập đại thành các pháp gia.

Ba điểm chính trong học thuyết của Hàn Phi là:

- Trọng cái *Thế*: người cầm quyền không cần phải hiền và trí mà cần có *quyền thế và địa vị*. Theo họ (pháp gia), *Hiền và Trí* không đủ điều kiện cho quân chúng phục tùng mà quyền thế và địa vị đủ để khuất phục quân chúng và cảm người hiền nữa. Theo họ (pháp gia) *trọng thế* thì tất nhiên phải trọng sự cưỡng chế; ông vua nắm cả quyền lập pháp, hành pháp, tư pháp và được cả bách tính tôn trọng triệt để, vua bắt ai chết thì kẻ đó phải chết.

- Trọng *pháp* mà pháp luật thì phải hợp thời, pháp luật đó phải dễ hiểu, dễ thi hành và phải công bằng.

- Trọng *thuật* tức cách trừ gian, biết cách dùng người.

Theo tư tưởng và học thuyết của Hàn đây là điểm (thuật) quan trọng bậc nhất và ông đưa ra nhiều thuật tàn nhẫn rồi dùng những sự cố để chứng minh cho lý thuyết đó để đem ra áp dụng với đời. Theo ông, quan điểm của Hàn giống như học thuyết của chính trị gia Kautilya (Ấn Độ), Machiavel (tác giả sách *Le Prince* của Ý cuối thế kỉ XV).

Học thuyết của Hàn Phi đã giúp Tần Thủy Hoàng làm được cuộc cách mạng (thống nhất Trung Quốc), một thực tế mà không ai có thể phủ nhận được.

Ở nước ta trước đây vì chịu ảnh hưởng của Tống Nho, các nho sĩ, học giả buộc tội Tuân Tử đã đào tạo ra Lý Tư, Hàn Phi và hai chính trị gia này đã giúp

(1) NXB Văn hóa, 1994).

Nguyễn Hiến Lê

Tần Thủy Hoàng thống nhất được Trung Quốc, dựng được nghiệp đế rồi đốt sách chôn Nho để lại tiếng xấu cho đời sau. Chính vì vậy mà từ trước tới nay chưa có học giả nào giới thiệu trọn vẹn cuộc đời, tư tưởng, học thuyết của hai chính trị gia này một cách có hệ thống và nhất quán.

Có lẽ với ý niệm đó, trong *Hồi kí*, ông Nguyễn viết: “Ở nước ta ngoài mấy chục trang trong *Nho giáo* của Trần Trọng Kim, trong *Khổng học đấng* của Phan Sào Nam, chưa có cuốn nào chuyên viết về Tuân Tử, Hàn Phi Tử. Chúng tôi soạn hai bộ này để bổ khuyết khuyết điểm đó”. (*Sđđ*, trang 540).

Bên cạnh đó ông còn dịch gần trọn bộ *Lịch sử văn minh thế giới*, của W.Durant ra tiếng Việt gồm các cuốn: *Lịch sử văn minh Ả Rập*, *Lịch sử văn minh Ấn Độ*, *Lịch sử văn minh Trung Quốc*, *Bài học của lịch sử...* trong nhân quan triết học của ông.

IV- Văn học

1- Ngoài các tác phẩm văn học sẽ dẫn ở sau, *Con Đường Thiên lí*, NXB Long An, 1989, NXB Văn Hóa, 2001, là một tiểu thuyết duy nhất trong đời cầm bút của ông.

Đây là tác phẩm viết về một nhà nho thời Tự Đức (1829-1883) gốc quê làng Xuân Lũng, huyện Sơn Vi, tỉnh Phú Thọ (nay thuộc tỉnh Vĩnh Phú). Nhà nho này vì xã hội đương thời mà phải giết người để trả thù cho vợ, rồi phiêu lưu khắp thế giới để tìm ý nghĩa cuộc đời! Tình cờ ông làm thủy thủ cho một tàu biển đến Hoa Kỳ, ở đây ông gia nhập vào một đoàn người có nhiều quốc tịch đến tìm vàng tại miền Viễn Tây Hoa Kỳ.

Đoàn người vượt hàng ngàn cây số đường đất, qua các sa mạc phèn nóng bỏng, những đồi núi trùng điệp đầy thác ghềnh, tiếp xúc với các thổ dân da đỏ và bọn cướp rồi đến San Francisco, California và cuối cùng tìm được khá nhiều vàng. Nhưng tại “thế giới vàng” đó đã làm cho nhà nho mạo hiểm này đâm ra ghê tởm cảnh hỗn độn, cướp bóc của bọn người săn vàng. Chán nản, ông trở lại California làm nhân viên cho tòa soạn báo *Daily Evening*. Vì chán cảnh vô luật pháp, vô đạo đức, trụy lạc của xứ vàng đó, nhất là nhớ quê hương, tổ quốc... nhân một chuyến tàu, ông trở về Hương Cảng, nhập tịch Trung Hoa, rồi cùng một vài người Trung Quốc về lại Việt Nam khai khẩn đất hoang, định cư ở Sa Đéc (nay thuộc tỉnh Đồng Tháp).

Tại đây (làng Hòa An) ông sống một cuộc đời bình thường của một nông dân tầm thường. Nhưng các năm 1860-1862, giặc Pháp xâm chiếm Nam Kỳ, ông bỏ nhà cửa, ruộng vườn cùng Võ Duy Dương (Thiên Hộ Dương) phát cờ khởi nghĩa kháng chiến chống Pháp ở Đồng Tháp Mười... trở nên một anh hùng dân tộc.

Bên cạnh nhân vật chính này, sách còn cho chúng ta biết được những nhân vật lạ lùng mà rất đối bình dị trong thời kháng chiến chống Pháp, những người tri thức, những nông dân, những tuyệt thế giai nhân... cùng nhiều nhân vật khác xuất hiện trên những khung cảnh hoặc nền thơ ở miền Bắc, miền Nam, hoặc hoang vu rừng rậm của châu Mi...

Độc giả từng biết giọng văn dịch thuật, biên khảo, cáo luận của Nguyễn Hiến Lê, nay được biết thêm lối viết tiểu thuyết của ông... và đặc biệt là rất hấp dẫn.⁽¹⁾

Ngoài tiểu thuyết trên ông Nguyễn còn là tác giả một số tác phẩm đặc sắc và công phu như: *Luyện văn* (3 cuốn, 1953), *Đại cương Văn học sử Trung Quốc* (3 cuốn, 1955), *Hương sắc trong vườn văn* (2 cuốn, 1962), *Cổ văn Trung Quốc* (1966), *Chiến Quốc sách* (1968), *Văn học Trung Quốc hiện đại* (2 cuốn, 1968)... giới thiệu được những tinh hoa của văn học nói chung và văn chương Trung Hoa nói riêng.

2. *Luyện văn* 3 cuốn (I: 1953, II, III 1957)⁽²⁾ giới thiệu, phân tích nghệ thuật viết văn; đồng thời giúp học sinh, người cầm bút hiểu văn, thưởng văn và viết văn bằng cách so sánh, đối chiếu những đoạn văn có nghệ thuật, hoặc dờ trong văn chương thế giới cũng như Việt Nam.

3. *Hương sắc trong vườn văn* 2 cuốn (1962): Phân tích kĩ thuật viết văn và cái đẹp trong văn chương nói chung và Việt Nam nói riêng: Tác phẩm có công dụng lớn trong việc thưởng ngoạn văn chương cùng phương pháp tìm hiểu nghệ thuật.⁽³⁾ (NXB Văn Hóa TT tái bản 2001.)

4. *Tô Đông Pha* (1970)⁽⁴⁾: giới thiệu cuộc đời danh sĩ kiêm triết gia Tô Đông Pha, một danh gia mà *thi văn, thư họa*... đều tuyệt vời trong lịch sử văn hóa Trung Quốc thời trung đại.

5. *Nhân sinh quan và thơ văn Trung Hoa* (1970): là một bản lược dịch nguyên tác của văn sĩ Lâm Ngữ Đường một tác giả lớn của văn học hiện đại Trung Quốc.⁽⁴⁾ 1995)

Trong bài *Tựa bộ Đại cương Văn học Trung Quốc*,⁽⁵⁾ ông viết :

**Khi soạn bộ này, tôi được sống lại những ngày vui cách đây 25 năm.
Hồi ấy, tôi vụ nghị hè nào, tôi cũng về Sơn Tây ở với bác tôi trong một*

(1) Theo Nguyễn Q. Thảng, *Từ điển Văn học - Bộ mới*, NXB Thế giới, Hà Nội, 2004.

(2) NXB Văn Hóa - tái bản 1998

(3) NXB Văn Hóa TT tái bản 2001

(4) NXB Văn Hóa TT tái bản 1995

(5) NXB Văn Học tái bản 1992

ngôi nhà cỏ, dưới bóng tre, giữa một cánh đồng lúa, bên bờ con sông Nhị. Cảnh thì có núi, có gò, có đầm, có lạch, không khí thì thơm tho, lúc nào cũng văng vẳng những tiếng sáo diều, tiếng ca hát của thôn nữ cùng tiếng ngâm thơ của nhà nho. Tôi thích nhất là giọng bình văn: nó ung dung, nghiêm trang và thanh nhã làm sao! Tôi thích đến nỗi mỗi lần bác tôi chỉ nhắc tới những tên như Văn tâm điều long, Chiêu minh văn tuyền, Tiền Xích Bích phú, Qui khê lai tử... là trong lòng tôi cũng vang lên một điệu trầm trầm, như nhớ nhung cái gì. Những lúc ấy, tôi thấy trời như cao hơn, mây như nhẹ hơn.

Không hiểu tại sao tôi lại có cảm tưởng lạ lùng đó và cho những tên như Corneille, Hugo thô tục, chẳng đù dương như những tên Lý Bạch, Đào Tiềm. Nào có phải tôi không yêu tiếng Pháp. Gặp dịp được khoe một câu tiếng Tây với các ông lý, ông chánh trong làng, tôi vẫn hãnh diện lắm chứ và có ai mà bảo tôi cái học «tây u» là cái học vong bản, thì tôi giận đến đỏ mặt lên được chứ! Nhưng nền cổ học vẫn có sức gì huyền bí thu hút tôi. Sức huyền bí đó phải chăng là những tiếng ngâm nga từ ngàn năm về trước còn văng vẳng trong tâm hồn tôi? Có lẽ vậy. Và tôi muốn biết nền cổ học ra sao mà làm tôi say mê được đến bậc ấy.

Một hôm đứng hầu trà bác tôi, tôi được nghe bốn tiếng «Văn tâm điều long». Đợi lúc bác tôi ngừng nói để hút thuốc lão, tôi đành bạo hỏi:

- Thưa bác «Văn tâm điều long» là gì?

Phà khói lên nóc nhà, bác tôi mỉm cười đáp:

- Cháu học tiếng Tây mà muốn biết những cái đó làm gì? Phải tốn công mười năm đèn sách mới hiểu được mà cái học nho bây giờ đã thành vô dụng rồi. Thím Tư (tức mẹ tôi) muốn cho cháu về đây học bác để sau này đọc được gia phả bên nội, bên ngoại. Bác cũng nghĩ vậy là phải, còn văn thơ cổ nhân thì thôi, thôi đi. Để sức mà tìm hiểu khoa học, cháu.

Thế là tôi cut hứng. Cut hứng nhưng lại càng tò mò hơn, muốn biết cho được cái «Văn tâm điều long» ấy là cái gì. Tách riêng từng chữ thì tôi hiểu: Văn là văn chương, tâm là lòng, điều là chạm, long là rồng. Nhưng «Văn tâm điều long» là cái gì thì tôi không rõ, chỉ đoán được mang máng là một bộ sách.⁽¹⁾

Có lần, thừa lúc bác tôi đi thăm một con bệnh ở lang bên, tôi cá gan lục tủ sách của người ra kiểm, nhưng không thấy bộ nào có tên ấy.

Những năm sau, mài học tôi quên hẳn chuyện đó.

Tới khi ở trường Công chánh ra, nhằm lúc kinh tế khủng hoảng, phải

(1) «Văn tâm điều long» là tên một bộ sách luận về văn. Tác giả là Lưu Hiệp ở đời Lục Triều. Sở dĩ gọi là Văn Tâm vì có câu: «Ta hồ! Văn chương chi sự, thốn tâm thiên cố». (Than ôi! Cái việc văn chương, một tác long mà để ngàn năm!).

nằm nhà sau tháng đợi bố. Trong thời gian dằng dăng ấy, biết làm gì cho hết ngày? Tôi bèn xoay ra học chữ Hán. Rồi thay! Lúc đó bác tôi đã qui tiên không còn ai ở gần để chỉ bảo. Tôi phải học lách trong những cuốn Tam Thiên Tự, Hán Việt từ điển của Đào Duy Anh và Grammaire chinoise của Cordier (?)

Khi đã có một số vốn đó 3.000 chữ, đủ để mò trong từ điển Trung Quốc, tôi bèn kiếm những sách về văn học Trung Hoa mà đọc. Thật khó nhọc vô cùng! Đọc một bài trong «Cổ văn quan chi» dài độ 20 hàng, tôi thường mất cả một buổi mà chỉ hiểu lơ mờ. Bộ sách ấy chủ thích rõ ràng và có dịch cổ văn ra bạch thoại.⁽¹⁾

Khốn nỗi, cổ văn tôi đã «bi» mà bạch thoại tôi cũng «đặc», phải dùng cổ văn để đoán bạch thoại rồi ngược lại, dùng bạch thoại để đoán cổ văn. Cũng may là có một ông bác tôi khuyến khích tôi, viết thư giáng những câu khó hiểu cho tôi, song học lối ham thu ấy tốn công cho tôi và mệt cho bác tôi quá - người viết quốc ngữ rất chậm - nên nhiều lúc tôi chán nản tìm những sách Việt chép Văn học Trung Quốc để đọc cho mau biết thì hơi ời, tôi hoàn toàn thất vọng! Cuốn «Việt Hán văn khảo» của Phan Kế Bính sơ lược quá, còn kiếm trên báo chí thì lâu lâu mới gặp được một bài dịch Đường thi. Đọc những bài dịch ấy để tìm hiểu văn học Trung Quốc, không khác gì đi coi tượng bà Jeanne d'Arc hoặc ông Paul Bert trong các công viên để tìm hiểu dân tộc Pháp.

Gần đây, vài học giả xuất bản những cuốn dịch thơ Đường, nhưng không vị nào chịu khó viết mươi trang về các thời kì trong thơ Đường, các thi phái ở đời Đường, đặc sắc của thơ Đường và tư tưởng cùng nghệ thuật của thi nhân đời Đường. Thành thử kẻ ít học như tôi, đọc 300-400 trang mà chẳng được một ý niệm rõ ràng về thơ Đường.

Tôi bất mãn lắm, đành phải đọc những bộ Trung Quốc văn học sử của người Trung Hoa viết. Những bộ này không có chú thích, tôi dò dẫm lâu lắm mới hiểu được tùm bùm.

Văn học Trung Quốc là nguồn gốc của Văn học Việt Nam mà không có một nhà nho nào viết ra cho bọn tân học chúng tôi hiểu, cứ bất xám phải mò kim, cực cho chúng tôi quá. Mà số nhà cựu học hiện đại còn sống có phải hiếm đâu!

Đã nhiều lần tôi năn nỉ một vài cụ viết. Cụ thì nói không có thì giờ; cụ thì

(1) Khi nhà Tân (cách đây trên 2000 năm) thống nhất văn tự rồi thì quan lại, văn nhân và học sinh đều dùng những chữ đã được qui định. Nhưng tiếng nói thay đổi hoàn từ thời này qua thời khác, từ miền này tới miền kia, thành thử lối văn đã qui định ấy mà sau gọi là cổ văn, mỗi ngày một cách biệt với lối thông thường trong dân gian tức là bạch thoại và cổ văn hóa ra mỗi ngày một khó hiểu. Gần đây có một cuộc cách mạng trong văn học Trung Quốc, bỏ cổ văn, dùng bạch thoại và hiện nay bao chí, sách vở đều viết bằng bạch thoại. Bạch thoại cũng có người đọc là bạch thoại.

cho cổ học là vô dụng, «nên chôn chặt nó đi!», cụ thì quá nhuân, tự nhận không đủ sức.

Bảo cổ văn học là vô dụng, chỉ là tỏ một quan niệm chán ngán về thời thế. Bất kì nước nào Âu, Mỹ trong các trường Trung học cũng có ban cổ điển giảng về cổ văn học của nước họ hoặc của Hi Lạp, La Mã.

Không phải hề theo mới thì bỏ cũ. Phải biết cái cũ rồi mới tìm thêm được cái mới. Huống hồ văn học Trung Hoa rục rờ vào bực nhất thế giới, người Pháp người Mỹ còn nghiên cứu nó, lẽ nào mình lại bỏ cái gốc của mình đi cho đành?

Còn bảo là không đủ sức thì có ai mà đủ sức đâu? Văn học Trung Hoa có từ trên 3.000 năm, tác phẩm rất nhiều, dù chỉ chuyên đọc trong 50-60 năm cũng vị tất đã coi được đủ, và kĩ, đừng nói đọc rồi còn phân tích, so sánh, lựa chọn, tổng hợp, phê bình. Nhưng không phải vì vậy mà người Trung Quốc không viết về Văn học của họ và người Anh, người Pháp không viết về Văn học Trung Quốc.

Vườn hoa mênh mông thật, không ai đi ngắm kĩ được từng bông một, nhưng càng mênh mông lại càng phải đi, kẻ theo lối này, người theo lối khác, kẻ gặp kì hương nọ người thấy dị sắc kia, rồi tả lại cho người khác biết; như vậy chẳng lợi cho hạng đứng ngoài hàng rào kiếng chân ngó vô mà mù mịt chẳng thấy chút gì ư?

Ý kiến của mỗi người có thể thiên lệch; kẻ yêu lan thì trăm trở khen lan, kẻ thích cúc thì trăm tác khen cúc; nhưng như vậy, ít nhất người ngoài cũng biết được trong vườn ấy có lan, có cúc, lan ra sao, cúc ra sao, chẳng hơn là cứ hoang mang rồi phỏng đoán ư?

Thận trọng vốn là một đức quý, nhưng thận trọng quá thì hóa ra rụt rè.

Đã mời mắt trông chờ mà không được ai tả vườn bông đó cho biết, nên chúng tôi phải tìm tìm lấy. Chúng tôi đọc những sách của người Trung Hoa và người Pháp viết về văn học Trung Quốc, chỗ nào không hiểu thì nhờ một vị lão nho giảng cho, chủ ý là để thỏa lòng tò mò từ hồi mười lăm, mười sáu tuổi.

Học đến đâu chúng tôi ghi đến đấy. Khi học thì chỉ ham mê tìm hiểu cái đẹp mà không có ý viết sách. Khi học xong, thấy công việc ghi chép ấy có thể giúp các bạn hiểu học có một khái niệm về văn chương Trung Quốc, nên mới sửa lại rồi cho xuất bản.

Sở dĩ chúng tôi cả gan như vậy là vì tin lòng quảng đại của các nhà cựu học, không nữ trách một kẻ hậu tiến, học thức nông cạn, mà sẵn lòng hạ cố chỉ bảo cho những chỗ sai lầm, hầu giúp bạn tân học chúng tôi hiểu thêm cái cổ học của các cụ, tức cái nền tảng văn hóa của dân tộc Việt Nam chúng ta.

Vắng các cụ, chúng tôi thấy lẻ loi, bơ vơ lắm!

Trăng mới ló dạng. Cảnh vật đương tối tăm, bi mật, bỗng hóa ra êm đềm, nên thơ. Nhành liễu là đã, lấp lánh bên dòng nước. Giò huê rung rinh tỏa hương dưới bóng dừa. Đêm nay tôi muốn thả hồn tìm thi nhân cùng danh sĩ Trung Hoa thời trước.

Hơi hương hồn chú vị ấy! Tôi mang ơn chú vị rất nhiều, gần bằng mang ơn văn nhân nước tôi; vì từ hồi mới sanh, tôi đã được nghe lời ngâm Chinh phụ, Thúy Kiều xen lẫn với lời bình văn thơ của chú vị và ngay trong văn học nước tôi, cũng thường thấy ẩn hiện nỗi lòng của chú vị. Tâm hồn tôi ngày nay một phần cũng do chú vị đào luyện nên.

Viết cuốn này, tôi muốn có cơ hội gần chú vị thêm một chút. Tác phẩm của chú vị quá nhiều, tôi không được đọc hết nên ngoài cái lời giới thiệu vụng về, tất còn mang thêm cái tội vô tình xuyên tạc. Xin chú vị lượng thứ.

Long Xuyên, ngày 20 tháng Mạnh Đông năm Quý Tị (26.XI,1953)

Hai năm trước, khi bộ Đại cương Văn học sử Trung Quốc này mới bán hết, chúng tôi đã thấy rằng nó sơ lược quá, không đủ thỏa mãn nhu cầu mỗi ngày mỗi tăng của một số người hiếu học, nên chúng tôi đã dự định soạn lại một bộ khác đầy đủ hơn. Công việc này nếu khởi sự ngay thì sớm lắm cũng phải ba năm nữa mới hoàn thành.

Trong khi chờ đợi, để giúp bạn trẻ có sách đọc, chúng tôi tạm thời cho tái bản bộ này sau khi sửa chữa những lỗi quan trọng, và sẽ cho xuất bản bộ Cổ Văn Trung Quốc mà chúng tôi soạn gần xong. Bộ Cổ Văn đó gồm khoảng trăm bài phiên âm rồi dịch, chú thích và giới thiệu, lại chép thêm tiểu sử các tác giả và văn trào mỗi thời đại, sẽ bổ túc một phần cho Đại Cương và giúp độc giả hiểu thêm Văn học Trung Quốc từ cuối đời Xuân Thu đến cuối đời Minh.

Sài Gòn, ngày 4-1-1964
Nguyễn Hiến Lê

Và phần Phàm lậ

1. Bộ này không phải là một công trình khảo cứu, chỉ thuộc về loại phổ thông, nên chúng tôi muốn cho rõ ràng và giản lược. Chúng tôi vẫn theo qui tắc của chúng tôi: cuối mỗi chương tóm tắt ý trong chương. Những đoạn tóm tắt ấy có thể dùng để dạy học sinh ban Trung học cổ điển. Còn sinh viên ban Đại học văn khoa cùng các bạn đã thôi học thì có thể dùng bộ này để hiểu thêm bài giảng ở trường.

2. Vì sách viết cho các bạn tân học mà phần đông không thuộc lịch sử Trung Quốc nên ở đầu mỗi thời đại, chúng tôi tóm tắt lịch sử trong thời đại ấy, nhưng chỉ tóm tắt những điều cần thiết có thể giúp độc giả hiểu văn trào trong thời đại ấy thôi.

3. Xét văn học mỗi thời đại, chúng tôi theo thứ tự sau này: văn trào, tản văn, vắn vắn. Tuy nhiên, loại văn nào quan trọng nhất trong thời đại (như thơ đời Đường, tướng đời Minh...) thì chúng tôi để lại sau cùng.

4. Khi kể tên một văn nhân hoặc một bộ sách, chúng tôi ghi chữ nhỏ ở bên cạnh. Lần sau gặp tên ấy, chúng tôi khỏi ghi nữa.

Ở cuối bộ (tức cuối tập III), chúng tôi kê một bảng ghi theo thứ tự a, b, c... tên những văn sĩ, tác phẩm để độc giả dễ kiểm.

5. Chỉ những tên *tự* hoặc tên *hiệu* ⁽¹⁾ nào được nhiều người biết, chúng tôi mới chép lại. Như về Đào Tiềm chúng tôi sẽ ghi: Chính tên là Uyên Minh, người đời gọi là Tinh Tiết tiên sinh, ông tự gọi ông là Ngũ Liễu. Còn Trần Duy Trung, một tác giả đời Thanh, tuy có tên là Kỳ Niên, song chúng tôi không ghi lại vì tên đó ít người biết.

6. Chúng tôi chỉ kê một vài tác phẩm của mỗi văn nhân; kê hết sẽ rườm rà. Chúng tôi sẽ dịch tên những tác phẩm nào nếu thấy có ích cho độc giả.

7. Khi chú thích một đoạn văn, chúng tôi chỉ chú thích vừa đủ để hiểu nghĩa. Ví dụ: Gặp tên Hà Dương trong bài Thạch Hào lại của Đỗ Phủ, chúng tôi chỉ ghi: "Hà Dương là tên đất", không nói miền Hà Dương ở đâu.

8. Trong các bộ Văn học sử Trung Quốc, quê quán văn nhân đều được ghi đủ.

Như sách chép Tư Mã Thiên là người ở Phùng Dục, Hà Dương. Nhưng chúng tôi nghĩ biết thêm được tên đất ấy, chẳng lợi cho độc giả, nên bỏ đi. Chúng tôi chỉ ghi những tên đất nào mà phần đông chúng ta đã nghe qua vài lần hoặc có thể giúp ta hiểu thêm tư tưởng, thiên tài của văn nhân.

9. Người Trung Quốc cũng có thói chép hết chức tước của mỗi văn nhân, nếu văn nhân đó là quan. Ví dụ về Bạch Cư Dị họ viết: ông làm Hàn lâm học sĩ ở đời vua Hiến Tông, làm Tả Tán thiên đại phu, sau bị biếm làm Giang Châu tư mã, đến đời vua Văn Tông, được lãnh chức Thái Tử thiếu phó, làm tới Hình bộ thượng thư rồi về trí sĩ.

(1) Phép đặt tên tự như sau này. Ví dụ tác giả cuốn *Việt Sử giai thoại*, họ Đào tên Nhất. Trong *Luận Ngữ* có câu của Khổng Tử: "..." (Đạo ta có một mối mà gồm đủ các mối). Ông Đào lấy hai chữ Quán Chi làm tên tự. Hễ thấy tên *Quán Chi* thì người có học nhớ ngay tới câu ấy và đoán được tên ông là Nhất. Bùi Kỳ lấy tên tự là *Uu Thiên* vì trong *Tả Truyện* kể chuyện người nước Kỳ lo trời sập (*Uu thiên là lo trời*). Hoàng Tích Chu lấy tên là *Kế Thương* (nổi nhà Thương) vì nhà Chu nối nhà Thương.

Tên hiệu có 2 cách đặt:

a) Hoặc lấy tên núi sông, tên làng, tổng, phủ, tỉnh, nơi mình ở mà đặt: như Nguyễn Khắc Hiếu quê ở Sơn Tây, nơi có núi Tân, sông Đà, nên ông lấy tên hiệu là *Tân Đà*; một nhà nho khác ở Sơn Tây, làng Phương Khê, lấy tên là *Phương Sơn*.

b) Hoặc thích cái gì thì mượn cái đó đặt tên; như Nguyễn Bình Khiêm lấy hiệu là *Bạch Vân cư sĩ*.

Chép như vậy rườm rà. Chúng tôi chỉ ghi hai điều là có lần ông bị biếm làm chức tư mã ở Giang Châu, sau cùng làm đến chức Hình bộ thượng thư; điều thứ nhất vì người đời sau có khi dùng bốn chữ “Giang Châu tư mã” để chỉ ông; điều thứ nhì vì nó giúp ta biết ông có uy thế danh vọng ở đương thời.

10. Khi trích một bài văn, thơ nào, chúng tôi chép lại bản chữ nhỏ, phiên âm rồi dịch nghĩa.

* Dịch văn thì chúng tôi rán giữ cho đúng ý và theo sát điệu trâm bồng. Như vậy đôi khi câu dịch hóa tối, phải chú thích, nhưng có lợi là lột được ít nhiều tinh thần của nguyên tác.

* Về dịch thơ, theo thiên ý có hai lối:

- Nếu thiên về văn chương thì chỉ cần dịch thoát, nhưng phải lột hết thi vị trong bài. Đó là lối dịch thơ Đức của Gérard de Nerval và lối dịch thơ Trung Hoa của Tân Đà.

- Nếu thiên về khảo cứu thì phải dịch cho sát và có thể dịch ra văn xuôi. Như vậy tất mất gần hết thi vị trong nguyên tác. Các giáo sư thực si ở Pháp thường dịch Virgile, Horace theo cách đó.

Chúng tôi không phải là thi sĩ, theo lối trên không được; muốn theo lối dưới thì e thiếu cái học thâm thúy; đành phải chằm chước cả hai, rán diễn gần đủ tinh, ý và giữ được ít nhiều thi vị trong mỗi bài.

11. Nhiều khi chúng tôi phải mượn bài dịch của các học giả, thi nhân như Nguyễn Khắc Hiếu, Ngô Tất Tố, Trần Trọng Kim...

12. Nếu một bài có hai ba người dịch thì chúng tôi lựa bài nào dịch sát nhất hoặc theo đúng thể thơ nguyên tác. Như nguyên tác là thơ luật thì chúng tôi bỏ bài dịch theo thể lục bát, mà lựa bài dịch theo thể luật. Nếu bài dịch theo thể luật kém lắm thì chúng tôi mới phải lựa bài lục bát.

Trong lúc tàn cư, sách vở chúng tôi mất gần hết. Gần đây sưu tầm lại những bài dịch thơ Trung Quốc nhưng còn thiếu rất nhiều, vì sự chúng tôi có hạn. Nên có nhiều bản dịch mà chúng tôi không biết. Độc giả nào vì yêu văn thơ chi giúp cho để kê tái bản, chúng tôi sửa lại cho hoàn bị hơn hi chúng tôi mang ơn lắm.

13. Những bài dịch dưới đề tên “Vô danh” đều là của nhà nho đương thời.⁽¹⁾ Chúng tôi vắng ý cụ mà không kê tên thật của cụ. Nếu không được cụ giúp sức thì chắc bộ này không soạn thành vì chẳng những cụ chỉ báo chúng tôi hiểu văn thơ Trung Quốc mà còn chịu khó hiệu đính bộ này nữa.

14. Thơ của Đỗ Phủ, Lý Bạch có hàng ngàn bài, những thi sĩ khác cũng có hàng trăm; mà chúng tôi chỉ trích dẫn mỗi nhà nhiều lắm là vài

(1) *Vô danh* : tức bác ruột tác giả (NHL) tên thật là Nguyễn Côn (1882-1960) hiệu là Phương Khê.

chục bài, có khi một, hai bài, thật là quá thiếu sót. Nhưng làm sao được? Nếu cho tác giả nào cũng làm tạm đủ thì bộ này chắc phải dày đến vài ngàn trang.

15. Khi trích dẫn một bài văn, chúng tôi chép bản chữ Hán, rồi phiên âm, sau mới dịch. Chúng tôi không chấm câu trong bản chữ Hán, chỉ chấm câu trong khi phiên âm, như vậy để những bạn mới học chữ Hán có dịp tự chấm câu lấy rồi so sánh với cách chấm của chúng tôi. Học như vậy tuy tốn công nhưng nhiều lợi.”

7- Bộ *Văn học Trung Quốc hiện đại* (NHL xuất bản 1969) ⁽¹⁾ tác giả đã phác thảo được công cuộc biến pháp của nhóm Khang Hữu Vi, Lương Khải Siêu, Đàm Tự Đồng theo một trình tự logique của lịch sử. Với tác phẩm này, Nguyễn Hiến Lê đã giúp chúng ta tìm hiểu về nền văn học hiện đại của Trung Quốc được đầy đủ hơn. Dựa vào những tài liệu tương đối mới (lúc đó), tác giả đã phác họa được toàn cảnh Văn học từ năm 1898 đến năm 1960. Thời kì giữa hai cái mốc niên đại này là một thời kì quan trọng vì nó đánh dấu và chứng kiến sự hình thành của cả một phong trào vận động văn học mới, cởi bỏ những ràng buộc nặng nề và hủ bại của quá khứ để tiến về tương lai và để cùng lúc đảm nhận nhiệm vụ lịch sử của mình.

Qua sách, tác giả phân tích 5 trào lưu văn học mới, giới thiệu được khoảng 50 nhà văn và hơn 100 tác phẩm trong hơn nửa thế kỉ sinh hoạt văn học Trung Quốc hiện đại (cả Đài Loan).

Đây là một công trình dài hơn nối tiếp bộ *Đại cương Văn học sử Trung Quốc* (3 cuốn) rất cần thiết cho việc tìm hiểu một thời kì cực kì sôi động và phong phú của một nền văn học có nhiều nét tương đồng với nền văn học Việt Nam chúng ta.

Về lĩnh vực văn học, sử học và triết học Trung Quốc, ông xứng đáng là nhà “*Trung Hoa học*” tầm cỡ của Việt Nam.

V. Ngoài các lĩnh vực vừa kể, Nguyễn Hiến Lê còn là một cây bút sung mãn về các đề tài: *đức* và *tri đức* giành cho thế hệ trẻ. Đó là các đề tài về: *Guang danh nhân* (hơn 10 nhan đề), *Chính trị - Kinh tế* (hơn 8 nhan đề), *Cảo luận - Tùy bút* (hơn 13 nhan đề), *Giáo khoa, Giáo dục* (khoảng 14 nhan đề), *Tự luyện đức trí* (hơn 21 nhan đề) *Du kí* (hai nhan đề), *Tự truyện* (2 cuốn) và *Tiểu thuyết dịch* (gồm 8 nhan đề).

- *Guang danh nhân*

1. *Guang danh nhân* (1959): giới thiệu tiểu sử và hành trạng bảy danh

(1) NXB Văn học tái bản, 1993.

nhân có tài đức của thế giới, sách giúp độc giả trẻ rút từ cuộc đời các danh nhân đó được nhiều bài học về nhân sinh quan cũng như việc làm của họ. Các danh nhân có thể từ *Mahatma Gandhi* (Ấn Độ), *Léon Tolstoi* (Nga), *Quản Trọng*, *Vương Dương Minh* (Trung Quốc), *Abraham Lincoln* (Hoa Kỳ)...

2. *Guơng hi sinh* (1962): giới thiệu cuộc đời 10 nhà bác học lừng danh thế giới đã có công lớn với khoa học, từng giúp đời sống nhân loại ngày càng văn minh hơn và phát triển hơn. Đó là cuộc đời của *Isaac Newton*, *Louis Pasteur*, vợ chồng ông bà *Curie*, *Edison*...

3. *Ý chí sắt đá* (1971): là những “ý chí sắt đá”, gang thép của năm danh nhân thế giới mà cuộc đời và sự nghiệp của họ đã ảnh hưởng sâu sắc, lớn lao đến đời sống nhân loại. Đó là cuộc đời của *Huyền Trang*, *Marco Polo*, *Magellan*, ông bà *Lafayette*...

4. *Einstein* (1971): giới thiệu cuộc đời và sự nghiệp nhà bác học lừng danh thế giới, sống vì khoa học và phục vụ hòa bình cho nhân loại chúng ta.

5. *Bertrand Russell* (1972) trình bày thân thế, sự nghiệp về nhà khoa học lớn mà cũng là một chiến sĩ hòa bình của nhân loại vào thời hiện đại.

6. *Những cuộc đời ngoại hạng* (1969): giới thiệu cuộc đời, sự nghiệp 6 văn sĩ lớn Pháp từng làm rạng rỡ văn chương Pháp. Đó là cuộc đời *cha con Dumas*, *Victor Hugo*, *George Sand*, *Jules Verne*, *André Maurois*.⁽¹⁾

- Riêng lĩnh vực *Tự luyện đức trí* mà độc giả của ông gọi là loại sách “học làm người”. Màng này có hơn 21 nhan sách như vừa nhắc qua ở trên. Loại này gồm các cuốn (cả biên khảo và dịch).

1. *Huấn luyện tinh cảm* (1951) là một cuốn sách nói về cách huấn luyện tinh cảm đối với mọi người, mọi giới... Việc huấn luyện tinh cảm cần chú trọng đến việc giáo dục trẻ em; nhân đó giúp phụ huynh cũng như thầy cô giáo trong việc đào tạo một thế hệ mới vừa có trí thức vừa có đạo đức.

2. *Đắc nhân tâm bí quyết của thành công* (1951) Ông Nguyễn lược dịch cuốn *How to win friends and influence people* của Dale Carnegie. Sách giúp độc giả sống làm sao cho được thành công trên đường đời với phương pháp sao cho được lòng người.

Đây là một trong hai (cuốn thứ hai là cuốn *Quảng gánh lo đi và vui sống*) quyển sách dịch bán chạy nhất của ông. Kể từ bản dịch lần thứ nhất (1951) đến nay (2005) vẫn còn rất đông độc giả ngày nay tìm đọc.

(1) Các tác phẩm vừa kể được NXB Văn học, Văn Hóa tái bản từ năm 1992 đến nay.

3. *Nghệ thuật nói trước công chúng* (1953): tác phẩm có ý định giúp những người trẻ biết trình bày một vấn đề gì đó trước mọi người và làm sao thuyết phục được người nghe một cách khách quan, khoa học.

4. *Xây dựng hạnh phúc* (1966) dịch từ nguyên tác của Lausa Archera Huxley (vợ văn hào Anh Aldoux Huxley). Tác giả áp dụng những chân lý của triết học Đông phương và những phát hiện của môn tâm lý học phương Tây nhằm giúp con người cải biến tâm tính mình từ ác đến thiện.

5. *Tương lai trong tay ta* (1962) tác phẩm dành cho nam nữ tuổi trẻ về phương pháp chọn cách sống, cách làm việc, cách lựa chọn bạn bè cùng hôn nhân để giữ gìn hạnh phúc gia đình và xã hội.

6. *Luyện lý trí* (1965): sách gồm 10 chương “từ bốn phép lý luận” đến cách lý luận, để “luyện óc phán đoán... nhằm hướng dẫn người đọc cách suy luận mỗi khi muốn trình bày một vấn đề trong đời sống hằng ngày”.⁽¹⁾

.....

Về loại đề tài này, số tác phẩm của ông có đến 3, 40 đầu sách như đã ghi trong phần *các tác phẩm*. Tuy số lượng loại này chiếm một tỉ lệ cao nhất trong số tác phẩm của ông, nhưng các nhà phê bình hình như không mặn mà lắm - và cả chính ông nữa - trong việc đánh giá địa vị cũng vai trò nhà văn của ông đối với sinh hoạt văn học hiện đại. Nhận xét về mảng đề tài và lĩnh vực này, một bác sĩ mà cũng là nhà văn, thi sĩ; người từng nhận ông là thầy mình - dù chưa học ông một giờ nào - cho rằng:

“Nhìn lại toàn bộ tác phẩm ông (NHL), không ai chối cãi giá trị của những *Đông Kinh nghĩa thực*, *Đại cương triết học Trung Quốc*, *Khảo luận về ngữ pháp Việt Nam...* và những bản dịch *Chiến tranh và hòa bình*, *Sử kí Tư Mã Thiên*, *Chiến Quốc sách...* Nhưng tác phẩm đó thực sự có ích cho các nhà nghiên cứu, các sinh viên đại học và đã đóng góp một phần đáng kể cho nền văn hóa miền Nam. Nhưng theo tôi (ĐHN) những tác phẩm quan trọng trong đời ông, đáng cho ông hành diện chính là những tác phẩm nhỏ nhỏ, ông viết nhằm giáo dục thanh thiếu niên, hướng dẫn họ trong việc tự huấn luyện trí, đức. Đó là *Kim chỉ nam của học sinh*, *Tự học để thành công*, *Tương lai trong tay ta*, *Rèn nghị lực...* và nhất là bộ *Guong danh nhân* của ông (...). Thú thực, tôi rất bực mình khi thấy chính tác giả có lần đã xếp những loại sách đó của ông vào hàng thứ yếu. Ông (NHL) nói “... nhưng chẳng qua cũng chỉ để cho thanh niên đọc”.⁽¹⁾ Ấu đó cũng là một bất công đối với học giả họ Nguyễn!

(1) Đỗ Hồng Ngọc, *Ông Nguyễn Hiến Lê và tôi*, Tạp chí *Bách khoa thời đại* tháng 4-1975. Các nhan đề vừa dẫn từ năm 1985 đến nay phần lớn đã được tái bản.

Về lĩnh vực *du kí* ông có 2 cuốn, đó là:

1. *Bây ngày trong Đồng Tháp Mười* (1954) Đây là một cuốn du kí có tính khoa học về một vùng đất ngập phèn bên bờ Tiền Giang của sông Cửu Long, ở miền Tây Nam Bộ.

2. *Đế Thiên Đế Thích* (1968) sách viết từ năm 1943 lúc tác giả có điều kiện đi thực địa ở đất Campuchia từ trước thế chiến II.

Về tiểu thuyết dịch có các cuốn:

1. *Kiếp người* (1962) ông dịch từ cuốn *Of Human Bondage* của văn sĩ kiêm bác sĩ Anh Quốc. Tác phẩm này giúp độc giả Việt Nam biết rõ tâm lí con người, nhất là thân phận con người và ý nghĩa cuộc đời mà con người đang hiện hữu.

2. *Mùa* (1969): là một tuyển tập truyện ngắn của các văn sĩ lớn Âu Á.

3. *Khóc lên đi ôi quê hương yêu dấu* (1969): một tiểu thuyết của Alan Paton một văn sĩ người da đen Phi Châu. Tác phẩm nói lên được thân phận của người da đen Nam Phi sống dưới sự chà đạp của thực dân da trắng.

4. *Quê hương tan rã* (1970): Cũng là một tiểu thuyết viết về thân phận của người dân da đen Nam Phi thời hiện đại.

5. *Chiếc cầu trên sông Drina* (1972) là một tiểu thuyết của nhà văn Nam Tư Ivo Andrić viết về lịch sử một chiếc cầu được xây cất từ thế kỉ XVI. Lịch sử "chiếc cầu trên sông Drina" mà đích thực là lịch sử mấy thế kỉ của một phần của liên bang Nam Tư cũ.

6. *Chiến tranh và hòa bình* (4 cuốn, 1968) là một bộ tiểu thuyết vĩ đại nhất của văn hào Nga Léon Tolstoi. Phần đầu dịch phẩm, dịch giả có một bài giới thiệu chi tiết, công phu về tiểu sử Tolstoi cùng nội dung tiểu thuyết *Chiến tranh và hòa bình* từ thời điểm tác giả thai nghén tác phẩm cho đến hồi kết cuộc. Dịch giả cho rằng từ khi dịch bộ trường thiên tiểu thuyết của văn hào này "Tôi (NHL) càng hiểu thêm nhân sinh quan của Tolstoi, và tôi nhận thấy tinh linh tôi hơi thay đổi nhờ dịch - nghĩa là đọc kĩ *Chiến tranh và hòa bình*"⁽²⁾

7. *Một mùa hè vắng bóng chim* (1990):⁽³⁾ Dịch giả dịch tiểu thuyết - mà cũng là tự truyện của Han Suyin (Hàn Tú Anh) - một nữ sĩ cha người Trung

(1) Đỗ Hồng Ngọc, *Ông Nguyễn Hiến Lê và tôi*, Tạp chí *Bách khoa thời đại*, tháng 4 năm 1975, Sài Gòn.

(2) (Nguyễn Hiến Lê, *Đề tôi đọc lại*, bài *Tôi dịch Chiến tranh và Hòa bình*, NXB Văn học 2001.)

(3) NXB Tác phẩm mới 1990, NXB Văn Hóa 2001.

Nguyễn Hiến Lê

Hoa, mẹ người Bi nổi tiếng ở phương Tây về lịch sử và xã hội hiện đại Trung Quốc trong và sau thế chiến II (1939 - 1945).

Đây là một tiểu thuyết tự truyện về cuộc chiến Quốc Cộng ở Trung Quốc trước năm 1949, tác giả không "thiên cộng", chỉ ghét sự thối nát, vô nhân đạo của chính quyền Tưởng Giới Thạch mà cách mạng Trung Quốc cũng không ưa gì tác giả vì họ đã mấy lần "tố" bà trong cách mạng văn hóa. Có lần bà thổ lộ "Tôi chỉ ghi lại các biến cố một cách vô tư và trung thực để các thế hệ sau biết những gì đã xảy ra" ở Hoa lục thời.

8. *Những quần đảo thần tiên* (NXB Văn học, 2003) là một tuyển tập truyện ngắn của Somerset Maugham viết về phong tục, tập quán, thắng cảnh của các quần đảo trên Thái Bình Dương.

...Và Hồi kí⁽¹⁾

Ở nước ta, hình như thế loại hồi kí này tương đối mới. Ngày trước, các nhà văn của chúng ta không ai viết hồi kí cả, có chăng chỉ là những cuốn có lính cách "tự phán" như *Phan Bội Châu niên biểu* của Phan Sao Nam (1867-1940) kể về đời hoạt động cách mạng của mình, *Huỳnh Thúc Kháng tự truyện* của Minh Viên Huỳnh Thúc Kháng (1876-1947) cũng tương tự như vậy. Còn các cuốn *Chuyến đi Bắc Kỳ năm Ất Hợi* của Trương Vĩnh Ký (1837-1898) hoặc cuốn *Ba tháng ở Paris* của Phạm Quỳnh (1892-1945) không là hồi kí chính thức mà là những tập du kí nhỏ, ghi lại những chuyện tai nghe mắt thấy và những cảm tưởng của một chuyến đi xa.

Hồi kí, theo đúng nghĩa của nó, có lẽ chỉ xuất hiện nhiều vào những năm 70, 80 và lai rai cho đến bây giờ, chẳng hạn như các hồi kí (mà không chính thức ghi *hồi kí*) của giáo sư Đặng Thai Mai ⁽²⁾ (1902-1984), Vũ Ngọc Phan (1902-1987), Trần Huy Liệu (1901-1969), Phạm Khắc Hòe (1902-1994), Vương Hồng Sển (1902-1996)...

Trong các loại hồi kí, quý nhất và đáng trân trọng nhất phải kể tới hồi kí của các nhà văn. Đọc tiểu thuyết của S. Maugham, chúng ta chỉ thưởng thức nghệ thuật kể chuyện và hành văn của Maugham mà thôi, hoặc tiểu thuyết *Thời thơ ấu*, *Mưu sinh* của Gorki cũng như thế chớ không hiểu được con đường nào đã dẫn đến nghệ thuật cùng nhân sinh quan đó. Thế cho nên muốn

(1) NXB Văn học, 1992, tái bản nhiều lần.

(2) Trước năm 1945 là Đặng Thái Mai, sau năm 1945 ông kí là Đặng Thai Mai (không phải bỏ dấu sắc (') mà tên đã có trong gia đình vì cụ cố ông có tên là Đặng Thái Hải, thân sinh là Đặng Thái Nhận (Đặng Nguyên Cẩn) chứ không phải vô ý làm rơi hoặc tự ý đánh thêm dấu ' (sắc). Thế cho nên đọc giả ở miền Bắc gọi là Đặng Thai Mai, đọc giả trong Nam quen gọi là Thái Mai.

hiếu Maugham, phải đọc thêm hồi kí về đời văn của ông như: *Note book of a writer* hay *the Summing Up*. Chi tiếc một điều là nhà văn này không chịu nói rành rẽ về cuộc đời mình! Hay có thể là nhà văn nghĩ mình đã trình bày tất cả trong cuốn tiểu thuyết gần như là tự truyện *Of human bondage* mà Nguyễn Hiến Lê dịch là *Kiếp người* (NXB Văn học, 1993), hay có thể cũng giống nhưng các tiểu thuyết có tính cách tự truyện của bà Han Suyin (Hàn Tú Anh) với các cuốn *Destination Tchouking* (*Đường về Trùng Khánh*), *Birdless Summer* (*Một mùa hè vắng bóng chim*), hoặc của Alan Paton với *Cry, The Beloved Country* (*Khóc lên đi, ôi quê hương yêu dấu*)... (2 cuốn sau Nguyễn Hiến Lê dịch và đã xuất bản).

Với Nguyễn Hiến Lê, chúng ta may mắn hơn. Ông viết hồi kí, nghĩa là ông kể lại cuộc đời ông. Và cũng bởi ông là nhà văn, một học giả, nên kèm với những chuyện trong cuộc đời của *một người thường* còn có những chuyện trong cuộc đời của *một người cầm bút* trong giai đoạn có nhiều biến động nhất của lịch sử dân tộc. Đọc *Hồi kí* của ông, chúng tôi liền tưởng đến một thiên hồi kí khác: *Portrait d'un ami qui s'appelait moi* (*Chân dung một người bạn có tên gọi là tôi*) của Viện sĩ Hàn lâm Andres Maurois (Pháp) mà ai cũng cho là rất giống ông, giống từ văn phong đến tư cách, đến thiên hướng, đến cách làm việc cùng phong cách sống.

Khởi đầu từ một cậu bé mồ côi cha, nhà nghèo, nhờ mẹ và bà ngoại dạy dỗ và nuôi cho ăn học, ông Nguyễn đã trở thành một nhà văn có tên tuổi mà nhiều người biết đến.

Trong hồi kí, ông kể lại những năm tháng tuổi thơ đó, làm chúng ta phải cảm động khi đọc. Như đoạn ông kể ông và người em mỗi sáng phải đi quét lá bàng đem về đun bếp của hơn nửa thế kỉ trước. Bảy giờ hồi tưởng lại những ngày thơ ấu với tuổi văn niên, ông tí tẹo với bạn đọc hôm nay nói "quê hương thứ hai" của ông (Long Xuyên).

«Trước nhà, bên lề đường có một cây nính không biết bao nhiêu tuổi, thân hai người ôm không giáp, cao non hai chục thước.

Hôm tôi về nhằm tiết lập xuân, nó bắt đầu trút lá. Lá nó nhỏ như lá chanh, xanh đen. Suốt nửa tháng, lá bay lá tả xuống sân; ban đêm nghe lào xào, sáng dậy lá đã đầy sân; nhìn lên ngọn chỗ nào lá mới rụng là lá non đã nhú lập lánh dưới ánh vàng ban mai. Cứ mỗi ngày thay một vài cành, bắt đầu từ ngọn xuống, khi tới những cành thấp nhất thì toàn cây xanh muốt, khiến tôi nhớ lại cảnh xuân ngoài Bắc.

Trong nửa tháng đó, ngày nào cũng có vợ chồng một nhà giáo với hai ba đứa con quét và hót lá, thồn đầy một hai bao ni lông chờ về nhà đun bếp để đỡ phải mua củi; củi đắt quá, lương nhà giáo 60 đồng một tháng chỉ đủ mua củi đốt trong

tháng. Sáng nào tôi cũng ra coi họ lượm lá khô mà nhớ lại hồi nhỏ, hai anh em tôi xách thùng, cùng bà ngoại ra đường Bờ Sông trước nhà lượm lá bàng khô đem về đun bếp. Chốc đã sáu chục năm rồi, em trai tôi cũng đã mất trên ba chục năm rồi!". (Hồi kí, trang 557).

Thật đúng như Tần Khi Tật (Trung Quốc) nói: «*Vạn sự yên hốt quá*» (vạn sự qua như mây khói). Tuy vậy ông Nguyễn may mắn hơn nhà văn Nga M. Gorki vì bà ngoại ông rất mực yêu thương ông và anh em ông, chớ không như bà ngoại của Gorki với những câu nói lạnh lùng mà Gorki ghi lại để kết thúc tập truyện *Thời thơ ấu*. Tiếp theo là thời kì đi học; từ Tiểu học đến Trung học, rồi Đại học với cảnh "nhà ở xa trường, mỗi ngày bốn lượt đi về, thi giờ còn lại ít, nhưng tôi khéo tổ chức việc học cho nên học đều đều, dễ dàng, không phải thức khuya dậy sớm, không phải "piocher" (cuốc) như người Pháp nói, rồi về quê học chữ Hán, rồi thời kì tập sự vào đời, thời kì vào làm việc trong Nam để đình gốc đình rễ cho đến bây giờ".

Cuộc đời cầm bút của ông cũng lắm cay đắng và nhiều lí thú; giúp cho chúng ta nhiều bài học bổ ích. Riêng tôi, khi đọc Hồi kí của ông, tôi thấy ông quả là người có nghị lực phi thường. Nếu ví nghị lực đó với nghị lực của Marcel Proust đau suyễn liên miên và không chịu nổi ánh sáng mà viết nổi bộ *À la recherche du temps perdu* (*Đi tìm thời gian đã mất*) dày ba bốn ngàn trang thì cũng đáng. Ông Nguyễn ốm yếu, lỏng không, đau dạ dày kinh niên, lao phổi... mà cũng kiên trì làm việc không thua gì Proust. Cho đến khi về thế giới bên kia, ông đã viết được hơn 120 tác phẩm mà trong đó có nhiều công trình tầm cỡ của thế kỉ này cả về lượng lẫn chất. Thế cho nên, có người cho rằng: "Nhiều lúc tôi ngỡ rằng sự nghiệp trước tác của ông một phần xây dựng từ những bệnh tật của ông" ⁽¹⁾ thì cũng không có gì quá đáng; nếu không muốn nói là sự thật.

Trong *Hồi kí* ông còn nhận định về ông, về bạn bè (nhất là các bạn văn) và độc giả, về thời cuộc, về đất nước... ⁽²⁾ Thật là những tài liệu rất quý và rất hiếm về sau. Nhưng mến ông hơn cả, có lẽ là chỗ ông rất giản dị, khiêm nhường như trong *đời văn và đời thường* của ông. Vì ông cho rằng văn thơ phải tự nhiên, cảm động, có tư tưởng thì mới hay; từ đó mới có thể cần: hòa được lòng người. Có lẽ từ quan niệm và đức tính đó nên ông cho rằng: *Có người báo là tôi* (Nguyễn Hiến Lê) *viết giỏi và viết nhiều. Tôi có viết giỏi và viết nhiều gì lắm đâu. Cũng như mọi người khác vậy thôi. Mấy chục năm cầm bút, được khoảng 40.000 trang sách. Tính đồ đồng mỗi ngày chỉ viết được 3, 4 trang*". Quả thật như ông nói và dẫn lời Edison vừa như tự răn mình mà cũng như khuyên

(1) BS Đỗ Hồng Ngọc, *Bài đã dẫn*, *Bách Khoa*, số tháng 4-1975, Sài Gòn

(2) Về các mục từ này, NXB Văn học đã cắt trộn 3 chương.

người đến sau và bạn trẻ hôm nay «*Sự nghiệp là do 1% tài năng, 99% còn lại là mồ hôi phải đổ*».

Thật vậy, trước khi ngừng bút để về bên kia thế giới, ông vẫn không quên tâm sự với độc giả về một câu nói của mẹ ông thuở còn sinh thời: «*Như vậy chỉ nhờ một câu của mẹ tôi: «Con nhà nho không lẽ không đọc được gia phả bên nội ngoại». Khi nói với tôi như vậy, người chỉ nghĩ đến công của tổ tiên, có ngờ đâu rằng đã vô tình vạch cho tôi một hướng đi, tìm cho tôi một lẽ sống, tạo cho tôi một cuộc đời có ý nghĩa*». Ý nghĩa đó không những là bài học cho riêng ông mà cho cả chúng ta nữa.

Tính đến năm 1975, ông đã cho xuất bản đúng một trăm tác phẩm (100) về các thể loại vừa kể. Từ năm 1975 cho đến khi qua đời (như đã viết ở trên), ông còn trước tác được hơn 20 tác phẩm (có tác phẩm gồm hai ba cuốn) khác như: *Tourguéniev, Gogol, Tchekov, Đời nghệ sĩ, Kinh Dịch, Luận ngữ, Mặc học, Trang Tử - Nam Hoa kinh, Lão Tử - Đạo đức kinh, Khổng Tử, Tuán Tử, Hàn Phi Tử, Lịch sử văn minh Trung Hoa, Một mùa hè vắng bóng chim, Những quần đảo thần tiên* (2 cuốn này biên dịch), *Vài lời với các bạn trẻ, Đời viết văn của tôi, Để tôi đọc lại...* có thể hơn 40.000 trang in trong suốt hành trình cầm bút của ông. (Phần lớn các tác phẩm vừa nêu do hai NXB Văn Học, Văn Hóa xuất bản từ năm 1992 đến nay) và bộ *Hồi kí* (1992) tóm tắt cả một đời hoạt động vi văn hóa của ông.

Những năm trước 1975 tại Sài Gòn, ông là một trong vài người cầm bút được giới tri thức quý mến về tài học, nhân cách đối với xã hội cũng như trong học thuật. Do thành quả lao động nghiêm cần của mình, ông được đa số độc giả công chúng trân trọng kể cả học sinh, sinh viên. Những năm 60, 70, chính quyền Sài Gòn đã tặng ông (cùng với Giản Chí) *Giải thưởng văn chương toàn quốc* (1967) - Giải nhất ngành biên khảo - và *Giải tuyên dương sự nghiệp Văn hóa - Nghệ thuật* (1973) với danh hiệu cao quý đương thời, cùng một ngân phiếu lớn (tương đương mấy chục lượng vàng). Ông đã công khai từ chối với lý do "dùng tiền ấy để giúp nạn nhân chiến tranh" và bản thân tác giả không dự giải.

Tác phẩm của Nguyễn Hiến Lê là những đóng góp lớn cho học thuật Việt Nam vào thời hiện đại.

Sau đây xin trích bài *Tựa bộ Sử Trung Quốc* của ông để thấy rõ bút lực, nhân sinh quan ông và con người Nguyễn Hiến Lê hơn :

Năm 1979, viết xong cuốn Kinh Dịch, Đạo của người quân tử, tôi tình chấm dứt công việc biên khảo để viết Hồi kí, rồi nghỉ ngơi; đã gần thất tuần rồi.

Năm 1981, bộ Hồi Kí viết xong, tôi sắp đặt lại các tủ sách ở Sài Gòn và Long Xuyên, không ngờ có tới non năm chục cuốn về lịch sử, văn minh Trung

Hoa. Tôi lấy ra đọc lại hết, mượn thêm được của bạn 6-7 cuốn nữa; và cũng như trên ba chục năm trước khi tìm hiểu Văn học Trung Quốc, tôi vừa đọc vừa ghi chép, và rồi cuộc viết thành bộ sử này, ngoài dự định của tôi.

Trung Hoa ngày nay lớn gần bằng cả châu Âu, dân số trên 1 tỉ (1 phần 5 dân số thế giới), có truyền thống trọng sử, từ thế kỉ thứ VIII trước T.L. (đời Tuyên Vương nhà Chu) đã có tin sử, và từ đó đời nào cũng có những sử quan chép kĩ lưỡng, có công tâm, cho nên tài liệu về sử của họ nhiều vô cùng, rất có giá trị. Bốn năm chục cuốn tôi được đọc, chỉ như một bụi cây trong một khu rừng rộng, có thối gi đâu, cho nên tôi phải hạn chế sự tìm hiểu của tôi.

Tôi cho lịch sử Trung Hoa là lịch sử một nền văn minh vô cùng độc đặc (*infiniment originale* : Guillermez), tuy ra đời sau vài nền văn minh khác: Ai Cập, Lưỡng Hà... nhưng tồn tại lâu nhất. Khoảng 3.000 năm trước, nó xuất hiện từ miền trung du sông Hoàng Hà. Trong khi các bộ lạc chung quanh đều bán khai thì nhà Ân (cuối nhà Thương) và nhà Chu đã giỏi về nông tang, đồ đồng, có một tổ chức xã hội chặt chẽ, một tôn giáo có tính cách xã hội (thờ Thượng đế, thần xã tắc, cha mẹ...) rất ít mê tín, một vũ trụ quan duy vật (thuyết âm dương) và một lối chữ tượng hình, hội ý mà một số nhà ngôn ngữ học hiện nay khen là có thể dùng làm lối chữ quốc tế được; mà sự thực trong non 3.000 năm, nó đã đóng cái vai ngôn ngữ quốc tế trong "thế giới" của Trung Hoa gồm cả chục dân tộc ở Đông Á.

Văn minh đó truyền bá lần lần ra các miền chung quanh mà không phải dùng tới vũ lực; nó thu phục rồi khai hóa, đồng hóa nhiều bộ lạc dã man, và cuối thời Chiến Quốc, nó đã lan rộng ra gần hết lưu vực hai con sông lớn nhất của Trung Quốc: Hoàng Hà và Dương Tử giang. Rồi nhà Tần thống nhất Trung Quốc, chấm dứt chế độ phong kiến, lại mở mang thêm đất đai tới hạ lưu sông Tây Giang (Quảng Đông ngày nay).

Phía đông là biển, phía tây và phía bắc là những cánh đồng cỏ, những sa mạc mênh mông, bạt ngàn, từ đó các dân tộc du mục hết lớp này tới lớp khác, đột nhập vào đất Trung Hoa, cướp phá mùa màng, súc vật... người Trung Hoa phải xây tường thành để chặn họ; từ nhà Hán phải chiến đấu với họ, dồn họ về các cánh đồng cỏ, mới đầu có lẽ chỉ để tự vệ, sau nhân đó mà mở mang thêm bờ cõi, thành một cuộc tranh giành đất đai suốt hai ngàn năm, tới cuối nhà Thanh. Hề Hán (Trung Hoa) thịnh thì Hồ (du mục) lui về phương Bắc để đợi thời Hán suy để vượt tường thành vào chiếm đất: mới đầu họ chiếm được một phần miền Hoa Bắc (các tỉnh Thiểm Tây, Sơn Tây...), lần lần họ mạnh lên, chiếm được trọn Hoa Bắc, tới bờ sông Dương Tử, sau cùng, đời Nguyên, Thanh, có thời họ làm chủ hoàn toàn non sông của người Hán hai lần: lần đầu một thế kỉ (Nguyên), lần sau hai thế kỉ rưỡi (Thanh). Họ chiếm đất, cai trị dân tộc Hán, dùng văn tự, ngôn ngữ Hán, chỉ trong vài thế hệ Hán hóa, thành người Hán, và khi người Hán giành lại được chủ quyền, thì đất đai của Hồ thành đất đai của Hán, con dân Hồ cũng thành con dân Hán, nhờ vậy mà sau thời Nam Bắc triều dân tộc Hán thêm được dòng máu

Tiên Ti, Tây Tạng, Thác Bạt, sau thời Ngũ Đại thêm được dòng máu Sa Đà; sau thời Thanh thêm được dòng máu Hán, Nông, Hồi Hột và đế quốc của họ rộng hơn tất cả các thời trước, trừ đời Nguyên. Hiện tượng đó có thể nói là độc nhất trong lịch sử nhân loại.

Hơn nữa, họ tiếp thu các văn minh khác, «một cách có sáng tác» - theo ngôn ngữ ngày nay - như tiếp thu đạo Phật của Ấn mà làm giàu cho triết học của họ, cho cả triết học của Ấn nữa. Ngày nay họ đang tiếp thu văn minh phương Tây và đã có ý muốn sửa đổi chính sách của Nga: họ còn dò dẫm, ta chờ xem họ có thành công hay không.

Một điểm nữa tôi muốn nhấn mạnh: ảnh hưởng của Khổng Tử tới lịch sử Trung Hoa.

Khổng Tử chủ trương vua phải là người có tài, đức; ngôi vua không truyền cho con mà truyền cho người hiền như Nghiêu truyền cho Thuấn, Thuấn cho Vũ, nhưng thời ông, sự truyền tử đã có từ lâu đời, không thể bỏ được; ông chỉ có thể cải thiện chế độ, đào tạo những kẻ sĩ có tài, để giúp bọn quý tộc và lần lần thay họ mà trị nước. Những kẻ sĩ đó đều được tuyển trong dân chúng, và từ Hán, Đường trở đi, chế độ quân chủ Trung Hoa có tinh cách sĩ trị, không còn giai cấp quý tộc cha truyền con nối nắm hết các chức vụ lớn ở trong triều, ngoài quận nữa. Đó là một tiến bộ rất lớn, người phương Tây phải khen.

Ông lại giảm bớt quyền chuyên chế của vua bằng cách đề cao nhiệm vụ, tư cách của sử quan, gián quan; dạy cho vua, quan, kẻ sĩ và thường dân rằng vua phải thương dân như con, phải tôn trọng nguyên vọng của dân...; phải lo cho dân đủ ăn, tài sản trong nước phải quân bình, đừng có kẻ nghèo quá, kẻ giàu quá. Suốt thời quân chủ, ông vua sáng lập một triều đại nào cũng nghĩ ngay đến vấn đề quân điền, chia đất cho dân cấy trước hết. Ngày nay Tôn Văn và Mao Trạch Đông cũng theo chính sách đó.

Sau cùng Khổng Tử có tinh thần nhân bản rất cao. Ông hiếu hòa, trọng trung dung, rất ghét sự tàn bạo, và đa số các vua chúa Trung Hoa theo ông. Học thuyết của Thương Ương, Hàn Phi làm cho Tần mạnh lên, thống nhất được Trung Quốc, nhưng khi thống nhất rồi, dân tộc Trung Hoa không dùng nó nữa, từ Hán tới Tống, trên 1.500 năm, không có một bạo chúa như Tần Thủy Hoàng. Khi đạo Khổng suy rồi, nhà Minh mới theo nhà Nguyên (Mông Cổ) dùng chính sách độc tài; nhà Thanh (Mãn Châu) cũng vậy, và gần đây, còn tệ hơn nữa, Mao Trạch Đông (...) chưa chết thì «cách mạng văn hóa» của ông ta đã phải dẹp bỏ!



Về việc phân chia thời đại, tôi không theo cách của đa số học giả phương Tây (và một số học giả Trung Hoa bất chấp họ), chia thành thời Thượng cổ,

Trung cổ, Cận cổ, Cận đại, Hiện đại. Những danh từ đó mượn của phương Tây, không áp dụng vào lịch sử Trung Hoa được, trừ hai danh từ Thượng cổ và Hiện đại. Vì lịch sử Trung Hoa từ Hán cho tới cuối Thanh, tiến đều đều, không thay đổi gì nhiều như lịch sử phương Tây, không làm sao phân biệt được tới đâu là hết thời Trung cổ, tới đâu hết thời Cận đại, rồi Cận cổ với Cận đại khác nhau ra sao. Và lại những danh từ đó không cho ta một ý niệm gì rõ rệt, mỗi người một khác. Chẳng hạn danh từ thời Cận đại (temps moderne), người thì cho bắt đầu từ thời Nguyễn (Eberhard), người lại cho từ cách mạng 1911 (Dubarbier) khác nhau 632 năm, còn gì vô lí bằng!

Tôi chỉ chia làm 3 thời đại thời:

- Thời Nguyễn thụy và thời Phong kiến tôi gộp làm một (Phần I) vì không biết chắc tới đâu hết thời phong kiến; và lại thời nguyên thủy không có gì đáng chép, chỉ có 8-9 trang, không tiện đặt riêng vào một phần.

- Thời Quân chủ từ nhà Hán tới cách mạng Tân Hợi (1911). Thời này dài nhất - trên 21 thế kỉ - tôi tách làm hai:

+ Từ Hán tới cuối Nam Tống, thời thịnh nhất của văn hóa (Phần II).

+ Từ Nguyên tới cuối Thanh, thời suy của dân tộc Hán (Phần III).

- Thời Dân chủ từ cách mạng 1911 tới ngày nay (Phần IV).

Tôi nghĩ như vậy vừa gọn vừa sáng, chỉ đọc tên thời đại chúng ta cũng hiểu ngay đặc điểm của nó và biết nó bắt đầu từ thế kỉ nào, chấm dứt ở thế kỉ nào.

N.H.L

Long Xuyên, ngày 15 tháng 5 năm 1983

Đọc và sửa tại Sài Gòn, ngày 15 tháng 10 năm 1983

Và sau là bài kí của ông về sông Cửu Long có tên *Sông Cửu Long* trong cuốn *Bảy ngày trong Đồng Tháp Mười* (1954) :

Một dãy giồng, một điền lớn - Gò Đa.

Hồng Ngự và Tân Châu.

Trên sông Cửu Long - Cảnh lụt.

Đoi Lừa - Chợ Mới - Vàm Nao.

Đốc binh Vàng - Chương bình Lễ.

Chợ Thủ - Thoại Ngọc Hầu - Cù lao Giêng

Tiếng nói sóng Cửu Long

Cảnh đồng đò rục. Không ai bảo ai, mới chui ở mùng, nóp ra⁽¹⁾, chúng tôi đều vươn vai, hít đầy phổi không khí của ban mai và ngấm mặt trời đương ló lên khỏi ngọn cỏ.

(1) *Nóp* : một dụng cụ đan bằng lác, hình tròn một đầu kín, dùng để ngủ ngoài đồng. (NQT)

Thầy Quang hỏi tôi:

- Món rắn hổ có công hiệu không, ông? Tôi ngủ ngon quá. Mút rượu trong mình, mặc dầu đã uống nhiều rượu như vậy.

Tôi mỉm cười:

- Thầy khéo tương tượng. Chẳng cần ăn thịt rắn hổ, chỉ ngọn gió này cũng đủ mát lạnh rồi.

- Tôi thấy địa lí miền này lạ lùng lắm. Cù lao Tây và cù lao Giêng, cân đối nhau; nhưng cù lao ở phía trước Hồng Ngự lại cân đối với những cù lao ở phía Nam Cao Lãnh. Nhưng lạ nhất là dãy giồng từ Gãy lên tới Cai Cối thành như một bình phong cho miền Đốc Vàng, tức miền trũng giữa hai cù lao Tây và Giêng.

- Hồi cảnh đồng nay còn là biển, chắc dãy giồng đó là những mòm đá. Thầy có thấy đá ở trên những giồng này không?

- Tôi chưa thấy. Nếu có thì chắc phải đào sâu mới gặp.

- Bây giờ mới sáu giờ. Chúng ta điếm tám xong rồi đi coi mấy ngọn giồng ở chung quanh đây. Nội chiều nay tôi phải tới Hồng Ngự, có tàu đợi tôi ở đó.

- Vậy ông không ăn cơm trưa với chúng tôi? chúng tôi định hôm nay đãi ông món thịt rùa và cá trui, uống quá!

Anh Bình hỏi:

- Cá trui là cá gì?

- Trui là nướng sơ. Lấy que tre nhọn xiên qua mình một con cá từ đầu xuống đuôi, trét bùn đầy mình con cá rồi cắm que xuống đất, lấy rơm hoặc cỏ đắp lên đống, khi nào lớp bùn khô nứt ra, là cá chín. Bóc lớp da và vẩy bỏ đi rồi ăn ngay thịt cá khi còn nóng. Món ăn này cũng đáng gọi là một giai vị.

*

Làm công việc cho sò xong thì chín giờ. Hai anh em tôi và hai người phu vôi vữa tiến về phía Gò Đa. Đường dễ đi vì đã có vài chỗ thành ruộng. Chúng tôi thường phải lội qua những con kinh nhỏ cạn rộng một, hai thước của các chủ điền đào để «lôi»⁽¹⁾ lúa ra rạch.

Nhiều con kinh đó không phải đào. Tới khi nước rút gần cạn, người ta cho một đàn trâu lội đi trước, và đẩy vài chiếc tam bản theo sau; bùn còn ướt, vệt ra hai bên, thành một lòng kinh nóng. Liên tiếp vài mùa như vậy là thành kinh.

Khi gần tới Gò Đa, chúng tôi qua một trại rất lớn có cây máy. Chủ điền

(1) Ruộng ở trong xa, lúa chờ xuống tam bản hoặc xuống rồi chổng ra ngoài rạch lớn như vậy là lôi lúa. (NQT)

vui vẻ tiếp đãi, giữ chúng tôi ở lại ăn cơm. Chỉ trong một giờ là trên bàn đã có đủ sáu bảy món ăn: rượu quý, trái cây và bánh ngọt rất nhiều. Dĩ nhiên toàn là đồ Limoges; ly bằng pha lê.

Chủ nhân có sáu trăm mẫu đất, phân nân đã lỡ mua non một vạn đồng bạc máy cày mà mới dùng được vài tháng đã phải bỏ vì không khí ẩm thấp, thợ chuyên môn không có, máy mau hư và mỗi lần hư phải gỡ từng bộ phận đem qua Châu Đốc, có khi xuống tận Cần Thơ để sửa; tốn công tốn tiền lắm.

Ăn xong, chúng tôi phải từ biệt ngay chủ nhân để đi Gò Đa.

Khi ra khỏi trại, tôi báo anh Bình:

- Chủ điền trong này là những ông vua nhỏ! Chánh tham biện vào nhà họ, thấy những thứ rượu của họ mà thèm. Họ mua từng thùng để đãi khách quý. Cha kiếm để thì con phải phá; trước hồi kinh tế khủng hoảng, các công tử Bạc Liêu (miền này hồi đó mới phát, lúa chất cao như núi, tiền nhiều như ốc), muốn khoe giàu với gái điếm, lấy giấy xăng⁽¹⁾ quấn thuốc hút chơi! Quả thật là họ liệng tiền qua cửa sổ.

Tôi Gò Đa, chúng tôi ngừng độ nửa giờ để coi một trụ đá và xem địa thế. Gò này có vài nóc nhà lá, chung quanh trồng bắp. Từ Gò Đa ra tới Hồng Ngự, đất đã thành ruộng, đường dễ đi.

Đến Hồng Ngự thì vừa sẩm tối. Nhìn thấy chiếc tàu của sở đậu ở trước quán, chúng tôi mừng lắm, đi vội tới. Tắm rửa xong, ăn qua loa rồi lên ra ngủ. Tỉnh ra trong hai ngày, chúng tôi đã lội trên bốn chục cây số trong Đồng Tháp.

*

Sáng hôm sau, mặt trời đã lên cao, chúng tôi mới thức dậy, ra đứng ở mũi tàu nhìn cảnh chợ Hồng Ngự.

Anh Bình khen cảnh:

- Đẹp quá anh nhỉ?

Thực là một bức tranh linh động và đủ màu: khăn choàng vàng đỏ phát phơ trên đường; ghe sơn xanh hoặc lam rập rình dưới bến; đũa ngà mình soi gương trên làn nước trong veo, nước dung lên vờn tàu lá mềm mại láng mượt. Những chiếc tam bản hai chèo nhẹ như chiếc lá, lướt trên mặt nước loang loáng ánh hồng, lượn một đường cong cong và tì tì ghé bến, êm như vuốt ve. Cử động của thiếu nữ chèo tam bản nhịp nhàng, uyển chuyển làm sao! Hai tay đưa ra trước, chân đá nhẹ ra sau, thân mình nghiêng nghiêng, áo quần phất phất.

(1) Giấy bạc một trăm đồng (cent piastres)

Anh ấy nói:

- Mua hai cuộn nữa đi. À còn cái món nhật báo nữa. Bốn ngày nay thiếu nó, thấy nhớ nhớ. Thôi vào điểm tâm rồi lên bờ.

Quận Hồng Ngự nhỏ, không có sở bưu điện, nhà cửa phần nhiều là vách ván, nhưng ghe thuyền trên sông, rạch cũng khá đông vì đây là vàm hai ngọn rạch lớn: rạch Sờ Thượng và Sờ Hạ. Hai rạch đó đem nước sông Cửu Long và Đồng Tháp ngay từ đầu mùa nước lớn.

Tại Hồng Ngự mỗi ngày có hai chuyến ca nô đi Tân Châu. Quận Tân Châu buôn bán rất nhộn nhịp. Thở sản có nhãn, bắp và tơ để dệt thứ hàng gọi là hàng Tân Châu. Chỉ cách một con sông mà đất bèn Tân Châu rất phì nhiêu, còn bèn Hồng Ngự thì trung bình. Từ Tân Châu, xe hơi, xe ngựa đi Châu Đốc suốt ngày.

*

Tôi làm công việc ở trên rạch Sờ Thượng tới quá trưa mới về. Anh Bình mua một cuộn phim nhưng nghĩ là không dùng được vì cũ quá và hai số báo Tin Điện. Báo từ Sài Gòn tới đây mất hai ngày.

Chúng tôi nghỉ trưa trong khi tàu xuôi dòng Tiền Giang về phía Đốc Vàng.

Lúc tỉnh dậy, nhìn qua cửa sổ ra dòng nước mênh mông và làng mạc xa xa trong bờ, tôi ngâm mấy câu thơ của Huy Cận:

...

Lơ thơ còn nhỏ gió đầu hiu,
Đâu tiếng lòng xa vẫn chơ chiều.
Nắng xuống, chiều lên sâu chót vót;
Sông dài trời rộng, bến cô liêu.
Bèo giạt về đâu, hàng nối hàng?
Mênh mông không một chuyến đò ngang.
Không cần gợi chút niềm thân mật,
Lặng lẽ bờ xanh tiếp bãi vàng.

Trời trong rạch nhỏ, nhất là tại những miền vườn tược tươi tốt, ta được ngắm nhiều cảnh xinh đẹp và thay đổi, ta thấy lòng dào dạt yêu đời, muốn giúp đời cho đâu đâu cũng nghe văng vẳng tiếng ca, tiếng hò, tiếng dệt cửi, xay lúa, tiếng trẻ em đánh vần, tiếng thiếu phụ ru con.

Còn đi trên sông lớn như sông Cửu Long, lại có một thú riêng. Trời nước bao la, tâm hồn sáng khoái, ta cảm thấy sự bé nhỏ của thân mình, sự ngăn ngại của kiếp người và ta dễ có những tư tưởng phóng dật, siêu thoát.

Anh Bình vỗ vai tôi, hỏi:

- Nay anh, ở Hồng Ngự tôi để ý xét, thì sông này không có đê, anh.

- Đùng. Hồi chưa vào đây, tôi tưởng nó có đê; mới biết môn địa lí mình học ở nhà trường thật vô dụng.

Tôi cứ tưởng tượng sông Cửu Long y như sông Nhị chảy qua làng tôi vậy: cũng những bãi vàng mênh mông trồng kê ⁽¹⁾ hoặc ngô, rồi tới những con đê cao như bức thành vạn lí, trên đê lại có cả những cây gạo đỏ ối những bông và riu rít tiếng chim nữa chứ! Tôi đây mới rõ là mình tưởng tượng sai và chưa biết chút nào về sông Cửu Long cả, mặc dầu đã học cả mấy trang địa lí về nó.

- Sông không có đê nhưng ở Hồng Ngự tôi thấy đất ở gần bờ cao hơn trong đồng. Chắc tại người ta đắp.

- Cũng do phù sa bồi nữa. Nước lụt gặp nhà cửa vườn tược thì chảy chậm và phù sa lóng xuống.

- Sông chỗ này rộng tới ngàn thước thì?

- Có chỗ sông rộng tới hai cây số như phía Chợ Thủ mà chiều nay chúng ta sẽ tới. Chỗ ấy rộng hơn ngả ba Bạch Hạc ở Việt Trì và trong con đồng, sông lớn như biển, ghe lớn cũng không dám qua.

- Giữa mùa lụt, cả miền này thành biển?

- Phải. Từ Mộc Hóa, từ phía trên Châu Đốc tới Cần Thơ ruộng nương đường sá chỗ nào cũng ngập. Năm 1937 nước lên rất cao, những châu thành Châu Đốc, Long Xuyên không khác chi thành Venise. Người ta bơi xuồng đi trên những đại lộ. Còn ở nhà quê thì nhiều nhà nước lên tới gần nóc.

Vì nước lên từ từ, ngày nào cũng nhiều nhất là 25-30 phân nên tuy lụt lâu (hàng tháng) mà tai nạn ít, đồ đạc hao không bao nhiêu, không như những trận lụt lớn chớp nhoáng ở Trung Việt, nước lên trong một ngày hàng mấy thước, người chết, của trôi rồi chỉ một hai hôm lại rút hết. Tuy nhiên lụt lớn thì mùa màng ở đây cũng hại đến 50 phần 100 và có lần bà Thủy đã bắt trọn một đám cưới. Từ Hồng Ngự họ đưa dâu về một làng ở phía dưới, trong Đồng Tháp. Muốn tránh những con rạch ngông ngoẻo, người ta băng ra đồng, không ngờ gặp một con đồng, sông đồng nổi lên cao ngất, chìm hết một đoàn ghe, không một người nào sống sót.

Tới mùa nước lụt cảnh đẹp lắm. Nhà sàn sơn xanh đỏ chiếu xuống dòng sông nước lơ lơ, ghe xuồng đi lại tấp nập, cả lợ ngay dưới cửa sổ nhiều vô cùng, không một thước vuông nào không có hàng chục con; đây một em nhỏ cầm cây đũa ba chặm chú nhìn dòng nước đợi cá qua là dấm; kia một ông lão thả câu trên chiếc cầu cong cong, dưới gốc dừa, cánh đồng lúa xanh mơn

(1) Một loại ngũ cốc, hạt nhỏ, vàng, để làm bánh hoặc cho chim ăn. (NQT)

mờn điểm những bông súng trắng, hoặc phơn phớt tím, còn trước nhà, sau nhà diên diên⁽¹⁾ rú những bức màn xanh điểm vàng, lư thơ như liễu.

- Tôi nhớ sông Cửu Long dài trên 4000 cây số?

- Phải. Nó được sắp vào hạng những con sông lớn nhất thế giới. Mùa nắng, trong mỗi giây nó chảy 6000 thước khối nước, mùa mưa số đó tăng gấp đôi và trong mỗi khối nước có nửa kí lô phù sa. Vậy đã trong mấy ngàn thế kỉ rồi, mỗi giây nó chở từ cao nguyên Trung Hoa, Miến Điện và Lào xuống đây cho ta ít nhất ba tạ đất phù sa, ngày đêm không nghỉ. Cả xứ Cao Miên là công phu của nó, cả xứ Nam Việt này cũng công phu của nó. Từng thước, từng thước một, nó lấp biển Nam để mở mang thêm bờ cõi chúng ta cho tới thời gian vô cùng.

Gần tới địa phận Nam Việt, nó chia làm hai nhánh : Tiền Giang tức con sông này và Hậu Giang tức con sông chảy qua các châu thành Châu Đốc, Long Xuyên, Cần Thơ. Mặc dầu có hai nhánh mà tới mùa mưa, nước lụt đổ xuống nhiều quá tới nỗi có khi nước ở Long Xuyên đứng lên một ngày hai ba tấc. Nếu không có Biển Hồ ở Cao Miên và Đồng Tháp ở Nam Việt làm hai cái hồ chứa mênh mông thì lưu lượng (débit) của nó thất thường hơn nữa. Hai hồ chứa ấy có công dụng này: khi nước sông lên, nước tràn vào hồ, nên nước lên bớt mau, trái lại khi nước sông xuống, nước trong hồ chảy ra sông nên nước xuống bớt gấp. Nhờ vậy mà Cao Miên và Nam Việt tuy năm nào cũng bị lụt mà không tai nạn mấy, trừ những năm nước rất lớn như 1937.

*

Nước xuôi gió thuận, tàu rẽ sóng, vùn vụt tiến ở giữa dòng nước bạc. Những khóm tre xanh làng An Phong từ từ trôi với những cánh cò trắng.

Gần chiều, tàu chạy ngang Dơi Lửa, tức đầu cồn phía Nam của cù lao Tây. Tương truyền dưới triều Gia Long và Minh Mạng, tại đây có một cái đôn canh, mỗi khi giặc Miên hoặc Xiêm tới thì đốt lửa lên báo cho những đôn phía dưới.

Dơi Lửa ở dưới Chợ Mới, một quận khá lớn có cơ sở nuôi tằm và trường dạy dệt, có đền thờ Lê Thành hầu Nguyễn Hữu Cảnh tức Chương binh Lê, vị khai quốc công thần đời Nguyễn, có công rất lớn với miền Nam.

Tại Chợ Mới đi lên một chút tới Vàm Nao. Nước chỗ này chảy rất mạnh (khoảng 7-8 cây số một giờ), xoáy cuộn làm lở bờ và lòng sông mỗi năm mỗi

(1) Loại cây nhỏ, làm củi, bông an được, có tác giá vịnh hoa này:

Diên diên nở trên sông nước xa
Vàng in sông thắm tức buồng xò
Giăng câu mơ tưởng người trong mộng
Nhớ nụ cười ai thấp thoáng qua.. (NQT)

rộng cho nên Đại Nam Nhất thống chỉ gọi là Hồi Oa. Theo lời các cụ già thì hồi Thoại Ngọc Hầu đào kinh Vĩnh Tế và kinh Rạch Giá (đời Minh Mạng), Vàm Nao chỉ là một lạch nhỏ nối Tiền Giang với Hậu Giang, nhờ tới nổi những phu đào kinh trốn về nhà, tới Vàm, tìm không được ghe xuồng, bèn leo lên ngọn một cây tre ở bên này bờ rồi chèo qua một ngọn cây tre ở bên kia bờ thoát được. Họ không dám lội qua Vàm vì hồi đó có nhiều cá sấu lắm.⁽¹⁾

Tàu chạy ngang Chợ Thủ, ép vào bờ phía Đốc Vàng. Nhìn sông nhấp nhô trên sông, khói tỏa trong những chiếc ghe đậu gần bờ, tôi bất giác nhớ hai câu thơ của Thôi Hiệu:

Nhật mộ hương quan hà xứ thị?
Yên ba giang thượng sử nhân sầu!
(Trời tối quê nhà đâu đó tá?
Khói tuôn sông vỗ mối sầu gầy!)

*

Tôi cho tàu thả neo ở vàm rạch Đốc Vàng thượng và rủ anh Bình lên thăm dinh Ông.

Dinh là một miếu cổ cất bằng gạch, ở đầu một cái doi, giữa một vườn sao và quay mặt ra sông.

Dinh thờ Đốc binh Vàng. Ông là một vị anh hùng dã hi sinh cho tổ quốc. Năm 1837 ông có công đánh tan giặc Xiêm và Miên đóng hai bên bờ sông gần chỗ này, rồi từ trần. Triều đình nhớ công, phong ông là phúc thần và dân làng cất dinh này để thờ Đốc binh Vàng. Người ta lại lấy tên ông và ông Chương binh Lễ đặt tên ba con rạch, tức rạch Đốc Vàng thượng, rạch Đốc Vàng hạ ở đây và rạch Ông Chương ở Chợ Mới.

*

Chúng tôi vào thăm miếu rồi ra ngồi dưới một góc sao, trên bờ đá, nhìn cảnh sông. Một đàn cò trắng bay lả lả trên mặt nước, bên bụi diên điển, vài chiếc lưới phất phơ trước gió. Một chiếc thuyền buồm căng, dè sóng, ngược Châu Đốc. Xa xa, bên Chợ Thủ làng mạc lơ mờ đen.

Tôi bảo anh Bình :

- Tôi tiếc không có thì giờ dắt anh đi thăm Chợ Thủ. Miền đất ấy giàu mà cảnh đẹp. Dưới sông nhà bè chen chúc nhau thành một làng nổi. Sát bờ nước là những vườn dâu xanh ngắt, hoặc những vườn trái cây um tùm trông dưa, xa bồ tỉ, quít, chuối... Rồi tới một con đường trải đá, suốt ngày xe ngựa dập

(1) Theo ông Nguyễn Văn Hầu trong «Bài tế Nghĩa trùng vắn», tập san Sử Địa số 17-18 năm 1970, thì là cá mập, và các người trốn xâu đó ôm thân chuối mà lội qua từng đoàn một lượt.

đều. Hai bên đường nhà sàn san sát, nhìn vào thấy những khung cửa, những quan to⁽¹⁾ vàng nâu và những cô thợ dệt xinh xắn. Khắp làng giã nào cũng nghe tiếng lách cách đưa thoi, đập khung và tiếng nện hàng làm ta nhớ những câu thơ trong bài Thu hứng của Đỗ Phủ:

Bạch Đế thành cao cấp mộ chàm.
(Đập vải trời hôm rộn tiếng chày).

Ngô Tất Tố dịch

Làng đó cũng như làng lụa ở Hà Đông, làng Vân Xá ở Sơn Tây, làng Bưởi ở gần Hà Nội. Thứ hàng Chợ Thủ cũng đẹp như lãnh Bưởi.

Cảnh:

Sáng trăng trải chiếu hai hàng,
Bên anh đọc sách, bên nàng quay tơ.

là cảnh thường thấy ở miền này. Chẳng những chàng mà nàng cũng biết ngâm thơ vì con gái ở đây thường có học. Tôi được biết một cô thợ dệt mà thuộc lòng gần trọn cuốn Kiều.

Mỗi buổi sáng, ngoài đường tập nập kẻ mua người bán. Thiếu nữ nào cũng đeo đồ tế nhuyễn bằng vàng và mặc quần áo bằng lụa. Các cô thướt tha dưới bóng dừa, tay cầm những cây hàng óng ánh, miệng cười chào khách. Tôi không hiểu tại sao Tân Đà không vịnh các cô em ở Chợ Thủ mà chỉ ca tụng mắm Long Xuyên.

- Tân Đà đã có ở miền này ư?

- Phải. Ở làng Kiến An, cũng gần Chợ Thủ, tại nhà một ông cai tổng họ. Ông này là một người nho nhã, biết trọng thơ văn, nên tiếp đãi thi nhân rất hậu. Tân Đà được ăn món mắm ruột, tấm tắc khen ngon; sau làm hai câu thơ ca tụng những món ăn đặc biệt Việt Nam, có cả Nghệ An và mắm Long Xuyên.

Anh muốn dùng thử mắm đó không?

- Có chứ! Tân Đà đã khen ngon, chắc không ai chê được nữa.

*

- Lúc nãy anh nói về Thoại Ngọc Hầu. Danh nhân nào vậy mà tôi chưa được biết.

- Đời ông không liên lạc gì trực tiếp với Đồng Tháp, nhưng ta cũng nên biết qua, ông vừa là một quân nhân vừa là một chính trị gia, vừa là một Doanh điền sứ có công với miền Hậu Giang này lắm.

(1) Một quan to nặng một ki lô rưỡi, đủ dệt hai cây hàng.

Ông gốc Quảng Nam, theo vua Gia Long từ hồi nhỏ, dẹp giặc Cao Miên, được phong tước hầu, trấn thủ hai tỉnh Vĩnh Long và Định Tường, sau được làm Khâm sai đại thần ở Cao Miên. Ông bình định và khai phá bốn tỉnh Châu Đốc, Hà Tiên, Long Xuyên (hồi đó gọi là Đồng Xuyên) và Rạch Giá; điều khiển công việc đào kinh Vĩnh Tế để nối Hà Tiên với Châu Đốc rồi xây đôn lũy trên bờ kinh để phòng giặc Miên. Ông lại đào kinh Long Xuyên đi Rạch Giá (được vua đặt tên là Thoại Hà), chạy ngang qua núi Sập. Kinh dài non 40 cây số mà chỉ một tháng đã xong.

Hiện nay ở núi Sam (Châu Đốc) có đền thờ và mộ của ông; tại núi Sập cũng có miếu và bia do ông viết để ghi công việc đào kinh.

- Cù lao Táy có Dơi Lúa, còn cù lao Giêng có di tích gì không?

- Không. Tôi chỉ biết cù lao đó là một trong những nơi mà đạo Gia Tô lập cơ sở đầu tiên ở xứ này cũng như Kè Sắt hoặc Phát Diệm ở ngoài Bắc. Hiện nay có một nhà thờ lớn và một nhà nuôi trẻ mồ côi.

*

Trăng tròn vành vạnh nhô lên khỏi ngọn sao. Gió xào xạc trong khóm trúc. Chúng tôi lặng yên ngắm cảnh, không muốn nghĩ ngợi gì cả, để tâm hồn chơi vơi trên dòng nước. Sóng nhịp nhàng vỗ vào bờ. Văng vẳng bên tai tôi như có tiếng hỏi:

- Các anh nhận được tôi không? Tôi là sông Cửu Long đây mà. Tôi với tổ tiên các anh vốn có duyên tiền kiếp, cùng ở phương Bắc, kè Tây người Đông.

Từ một miền kì bí, trên cái nóc địa cầu, nơi có tuyết phủ, có Phát sóng, tôi băng chày qua những rặng núi trùng điệp ở Trung Hoa, những khu rừng âm u ở Miến Điện, tôi uốn khúc ôm những chùa tháp ở Luang Prabang, hòa tiếng róc rách của tôi với tiếng khèn, hoặc âm ỉ từ trên cao máy chục thước đổ xuống tại thác Khòne, vờn những mỏm đá ở Krao Chamar, phân chiếu cung điện của Miên hoàng rồi lặng lẽ tôi đây, len lỏi trong những vườn xoài, vườn mận.

Không phải tôi mới tới đây đây. Tôi đã tới đây từ mấy vạn năm trước, hồi mà miền này còn là biển khơi, có cá kình, cá ngac. Tôi tới và chờ đợi tổ tiên các anh vì biết được tôi với dân tộc Việt Nam tất có ngày hội ngộ trên đất này. Trong khi chờ đợi, ngày đêm không nghỉ, tôi xoi mòn đất đá của năm xú, từ Tây Tạng tới Cao Miên, cho hóa phù sa bồi lấp Nam Hải thành cánh đồng phì nhiêu này để tặng dân tộc các anh đấy.

Công việc bồi đắp gần hoàn thành và hai trăm năm trước, tổ tiên các anh đã tới. Cái ngày gặp nhau đó vui làm sao! Trăng cũng vàng vạc như đêm nay. Tôi đứng lên vỗ vào chân họ, róc rách để ru họ. Họ cúi xuống mức tôi, vừa uống vừa rửa mặt. Có những ông già râu tóc bạc phơ ngấm thờ chào tôi; có

những chàng thanh niên mùa gươm hứa với tôi sẽ đổ máu để gìn giữ công phu của tôi là cánh đồng này. Những anh hùng ấy đã giữ lời hứa.

Song của càng quý thì càng có nhiều kẻ tranh. Tổ tiên các anh dẽ phải hi sinh nhiều, các anh còn phải hi sinh nhiều nữa mới khôi phục công phu trong mấy ngàn năm của tôi. Khéo mà giữ lấy nhé! Rán mà giữ lấy nhé! Hoàn cảnh có khó khăn bực nào, hễ biết đoàn kết là sống. Đừng bao giờ quên rằng tuy ở miền Nam này mà gốc vẫn là ở miền Bắc.⁽¹⁾

Như đã viết ở trên, số tác phẩm của Nguyễn Hiến Lê có hơn 120 nhan đề với hơn 40.000 trang in đã đến với độc giả toàn quốc trong suốt nửa thế kỉ XX. Số tác phẩm của ông đã chế ngự và thuyết phục được lí trí và tình cảm của bạn đọc nhiều giới, nhiều thành phần xã hội Việt Nam. Quá đúng là một hiện tượng mà cũng là bản chất của ngòi bút Nguyễn Hiến Lê. Với trên 40.000 trang in vừa dãn, nay chúng tôi chọn một số ít trong mấy số mấy chục ngàn trang (khoảng 10%) thành một *Tuyển tập Nguyễn Hiến Lê* nhằm giới thiệu một số chủ đề mà Nguyễn Hiến Lê đề cập trong sự nghiệp nghiên cứu của ông. Trong tinh thần đó, tuyển tập gồm các chủ đề:

- *Triết học,*

- *Sử học,*

- *Ngôn ngữ học,*

- *Văn học...* như cách làm việc, suy nghĩ của ông hồi còn sanh tiền đối với biên học của một đời người cầm bút cần cù (mỗi chủ đề là một tập, và nếu có đủ phương diện tài chính thì sẽ in đủ 4 tập).

Với sự nghiệp văn hóa đồ sộ đó, nên trước khi về thế giới bên kia, một bạn văn - người Pháp - có bài thơ tặng *Nguyễn Hiến Lê* được độc giả xa gần xem như một "sinh văn" ông.

LA LAMPE

à Nguyen Hien Le

Le cyclo-pousse me dépose à la porte deux ji après

"Viens sous la lampe, me dis-tu, que je te regarde de près"

La ville avait changé de nom et de visage

La lampe témoignait de ma fidélité

(1) Nguyễn Hiến Lê, *Bày ngày trong Đồng Tháp Mười* (Sđđ), 1954, Sài Gòn. Thiên nghi phần lớn tác phẩm của ông đều khảo luận, ở đây chúng tôi không ngại dài dòng nên trích cả bài kí *Sông Cửu Long* này để minh họa cho ngòi bút họ Nguyễn.

Nguyễn Hiến Lê

Lampe retrouvée halo lumineux
Avenir incertain dehors enténébrés
Le solstice d'hiver nous accorde un instant
Aussitôt réunis à jamais séparés.

Xuân Phúc ⁽¹⁾- P. Schneider (1978)

Ngọn Đèn

Tặng Nguyễn Hiến Lê

*Xe dừng tôi trước ngõ
«Anh bảo tôi ngồi dưới đèn,
Để nhìn nhau cho rõ”.
Thành phố đã khác xưa,
Thay tên và đổi họ.
Riêng một ngọn đèn đây,
Hiểu lòng chung thủy đó.
Vẫn ngọn đèn ngày nào,
Bóng sáng tròn mờ tỏ.
Ngoài kia là đêm đen,
Trông lai đầy khốn khó.
Thấy nhau một bận này,
Tuyệt mù ngày tái ngộ!*

(Nguyễn Minh Hoàng lược dịch)

Vâng! giờ đây ở thế giới bên kia ắt hẳn ông Nguyễn (NHL) cũng cảm nhận được cái ngày “tuyệt mù ngày tái ngộ” của kẻ tri âm ông.

Gia Định, Trọng Đông Bình thân 2004
Nguyễn Q. Thắng

(1) Xuân Phúc tên thật là P. Schneider, một nhà Việt Nam học người Pháp đã nổi tiếng với nhiều tác phẩm mà nổi bật hơn cả là cuốn *Nguyễn Bình Khiêm, porte parole de la sagesse populaire, le «Bách Văn Quốc ngữ thi tập»*

Phản Triết học Trung Quốc, chúng tôi chọn các tác phẩm tiêu biểu sau:

- *Đại cương triết học Trung Quốc*
- *Khổng Tử*
- *Lão Tử*
- *Kinh Dịch - Đạo của người quân tử*



- Tác giả tại bàn viết



- Tại tòa soạn tạp chí **Bách Khoa**

(từ phải sang trái: Vũ Hạnh, Thu Thủy, Nguyễn Hiến Lê,
Lê Ngô Châu - chủ nhiệm BK - Phương Chi)

GIẢN CHI & NGUYỄN HIẾN LÊ

ĐẠI CƯƠNG TRIẾT HỌC
TRUNG QUỐC

(Quyển Thượng)

TỰA

Khảo cứu về triết học Trung Hoa là một việc vô cùng khó khăn.

Trước hết vì tác phẩm quá nhiều. Không biết ở Trung Hoa người ta có lập một thư tịch đầy đủ cho các tác phẩm căn bản của các triết gia Trung Hoa từ đời Khổng Tử tới cuối Thanh không? Nếu lập thì chúng tôi đoán có tới mấy trăm bộ chứ không ít. Rồi còn những sách chú thích, phê bình hoặc nghiên cứu về những tác phẩm căn bản đó nữa. Phải kể có hàng ngàn? Trong mấy chục năm nay, coi thư mục các hiệu sách Trung Hoa, ta không thấy năm nào là không có vài chục cuốn mới ra về triết học. Đã đành nhiều cuốn chỉ mượn tư tưởng của người trước, không phát huy được gì mới, nhưng muốn biết được đó là vàng hay cát, tất cũng phải đọc qua. Rồi lại phải đọc hết các bài báo ít nhất là của các học giả, mà những bài đó thì nhiều không kể xiết. Lại thêm các nước khác như Pháp, Anh, Đức, Mĩ, nhất là Nhật cũng đã biên khảo nhiều về triết học Trung Hoa. Ở Pháp, chẳng hạn, theo Etienne (trong cuốn **Confucius** - Club français du livre, 1956), thì trong khoảng 1945-1956, đã có đến mười cuốn viết riêng về đạo Nho rồi. Như vậy ta thử tưởng tượng cái rừng sách về triết học Trung Hoa mênh mông tới bực nào, dù chỉ đọc những sách đáng đọc thôi, chúng tôi e vài chục năm cũng chưa đọc hết. Cho nên chúng tôi nghĩ muốn khảo cứu Trung triết cho thật sâu để có thể cống hiến chút gì cho văn hóa nhân loại thì một học giả phải hạn chế phạm vi tìm kiếm của mình vào một thời đại nào đó hoặc một phái, một nhà nào đó thôi. Đây là nỗi khó khăn thứ nhất.

Nỗi khó khăn thứ nhì cũng làm cho người ta nản chí là những sách trước đời Tần tuy không nhiều mà gây lắm thắc mắc rất là nan giải. Mà thời đó, thời Xuân Thu Chiến Quốc, lại chính là thời quan trọng nhất trong lịch sử triết học Trung Hoa.

Người ta thắc mắc về niên đại một số triết gia. Chúng tôi xin đơn cử một thí dụ. Địa vị của Lão Tử trong triết học Trung Hoa thực lớn lao, mà các học giả tốn công nghiên cứu trong mấy chục năm nay vẫn chưa quyết định được là ông sinh ở thời nào. Theo Hồ Thích, Lão Tử hơn Khổng Tử khoảng hai chục tuổi (coi **Trung Quốc triết học sử đại cương** - Thiên III, tiết 1); Phùng Hữu Lan bảo Lão Tử là Lí Nhĩ chú không phải Lão Đam, sinh vào thời Chiến Quốc, sau Khổng Tử, nhưng không biết chắc vào thời nào (coi **Trung Quốc triết học sử** - Thiên I, chương VIII, tiết 1); còn

theo Vũ Đổng, thì Lão Tử chính là Lão Đam, sinh sau Khổng Tử khoảng trăm hai chục năm, đồng thời với Dương Chu và trước Mạnh Tử (coi **Trung Quốc triết học đại cương - Tự Luận**, đoạn 4). Trong số trên hai chục triết gia từ Khổng Tử tới Hàn Phi Tử, chỉ có Khổng Tử là chúng ta biết rõ được năm sinh năm tử: còn những nhà khác thì chỉ biết phỏng chừng, có thể là sai vài ba chục năm hoặc hơn nữa. Như vậy, làm sao biết chắc được tác phẩm của những nhà đó viết vào thời nào: làm sao phân biệt được đâu là phần sáng kiến đâu là phần vay mượn của mỗi nhà?

Người ta lại thắc mắc về tác giả của một số tác phẩm. Như kinh **Dịch** chẳng hạn, trước kia ai cũng tin rằng có công đóng góp của Khổng Tử: ông đã viết thêm những thiên **Hệ từ truyện**, **Văn ngôn truyện**, **Thuyết quái truyện**, **Tự quái truyện**, **Tạp quái truyện**, gồm tất cả mười thiên gọi là **Thập dịch** hay **Truyện tức Dịch truyện**. Nhưng ngày nay, nhiều học giả cho rằng điều đó sai. Vũ Đổng (sách đã dẫn - **Tự luận**, đoạn 4) bảo **Dịch** do một số nho gia đồng thời với Tuân Tử soạn. Phùng Hữu Lan (sách đã dẫn - Thiên I, chương XV, tiết 1) lại bảo mười thiên **Thập dịch** do các nhà nho thời đầu Hán viết. Quách Mạt Nhược (trong cuốn **Trung Quốc cổ đại xã hội nghiên cứu** - Thiên I, chương II, tiết 4) còn bảo Khổng Tử không hề đọc qua kinh **Dịch**, mà theo sách **Lỗ Luận** thì câu: "**Giả ngã sở niên, ngũ thập (*) dĩ học dịch, khả dĩ vô đại quá hi**" trong **Luận ngữ**, chữ **dịch** chính là chữ **diệc** 犝 theo ông thì **Chu Dịch** do **Hiên Ti Tử Cung** 干臂子弓, một người ở tiền bán thời kì Chiến Quốc thu thập những tài liệu từ thời Tam Đại mà viết nên, (**) còn mười thiên **Thập dịch** đa số là của môn đệ Tuân Tử viết nên, mà tư tưởng trong **Dịch** là tổng hợp tư tưởng Khổng và Lão, cho nên tác phẩm đó không thể ra trong thời Khổng Tử được.

Sau cùng nổi khó khăn thứ ba là vấn đề ngụy thư. Có lẽ trong thời Tiên Tần chỉ có kinh **Thi** và **Luận ngữ** là không do người sau thêm bớt, còn **Mặc Tử**, **Tuân Tử** đều chứa nhiều đoạn ngụy tạo; **Trang Tử**, **Hàn Phi Tử** mười phần chỉ đúng hai ba; còn **Quản Tử**, **Liệt Tử**... thì, theo Hồ Thích, hoàn toàn do người đời sau viết cả. Sở dĩ có nhiều ngụy thư như vậy là vì thời xưa người ta chưa biết tôn trọng tư tưởng của cá nhân, vì có người muốn đưa ý kiến của mình ra để sửa đổi một chế độ, nhưng sợ không ai lưu ý tới, phải gán cho cổ nhân để tư tưởng thêm giá trị (Hồ Thích gọi hành động đó là **thác cổ cải chế**); nhất là vì sau cải nạn đốt sách ở đời Tần, nhà Hán muốn thu thập các sách còn lại thường tiến những người tìm được sách cũ, và có những kẻ tạo ngụy thư để kiếm tiền (Hồ Thích gọi hành động đó là **thác cổ phát tài**).

Những ai khảo về triết học Trung Hoa cũng đã thấy bối rối về nạn ngụy thư đó; riêng ở nước ta, Trần Trọng Kim và Ngô Tất Tố đã nói đến nhiều, chúng tôi không cần dẫn chứng thêm nữa. Trước tình trạng đó, các học giả có hai thái độ: một là tìm ra đâu là chân, đâu là ngụy, rồi chỉ dùng những chương những đoạn biết chắc là

(*) Có sách chép là *tốt* thay vì *ngũ thập*.

(**) Hiên Ti Tử Cung sinh ở Sở, du học ở phương bắc, là môn đệ ba đời của Khổng Tử, được Tuân Tử trong thiên *Phi thập nhi tứ* coi là bậc thành, ngang hàng với Khổng Tử.

chân thôi, và tráo nó về tác giả, thời đại của nó; công việc này rất khó khăn và còn phải tiếp tục rất lâu mà chưa chắc gì có thể làm một cách hoàn hảo được vì thiếu sử liệu; hai là tuy biết chắc có chân và ngụy đây, nhưng chưa phân biệt được thì hãy cứ dùng cả, vì những tư tưởng trong phần ngụy, dù cho người sau viết thêm vào, nhưng nếu không trái ngược hẳn với tư tưởng trong phần chân thì cũng có thể coi là phát huy thêm chứ không làm hại phần chân. Hầu hết các học giả châm chước cả hai lối: Hồ Thích, Vũ Đổng thì thiên về chủ trương thứ nhất, còn Phùng Hữu Lan thiên về chủ trương thứ nhì.

Ngoài ba nỗi khó khăn kể trên - sách rất nhiều; sử liệu đời Tiên Tần thiếu. không biết rõ các triết gia sống vào thời nào, tác phẩm viết vào lúc nào; không biết rõ trong mỗi tác phẩm, phần nào là chân, phần nào là ngụy - riêng đối với chúng tôi, còn thêm những khó khăn này nữa: sức học chưa sung thiệm mà lại thiếu sách để đọc.

Chúng tôi không được hưởng sự huấn luyện về cổ học, cho nên thoát đọc những kinh, điển đời Tiên Tần chỉ thấy rối mù: tư tưởng trong những bộ đó không phải là không có hệ thống, nhưng sự trình bày thì thực là thiếu hệ thống vì cổ nhân không có ý viết sách hoặc viết mà không có ý trình bày thành một hệ thống; lại thêm mỗi sách chú thích một khác (nhiều câu trong **Đạo đức kinh**, có bốn năm lối chú thích); mà sách nào cũng rất khó hiểu vì dùng nhiều tiếng cổ mà chúng tôi lại không có một tự điển riêng về cổ tự để tra. Cổ nhân có lối hễ thanh âm giống nhau, thì dùng chữ thay cho nhau như **dai** 佳 thay cho **duy** 唯, **phương** 方 thay cho **bàng** 旁, **bàng** 旁 thay cho **biến** 遍, **biến** 變 thay cho **biện** 辨 (chắc hồi xưa những chữ đó đọc như nhau), mà chính tả chưa được nhất trí, (*) ai muốn viết sao thì viết, thành thử không có người chỉ dẫn thì rất dễ lầm lộn. Những bộ **Từ Hải**, **Từ Nguyên**, **Khang Hi tự điển**, **Liên Miên tự điển**, chúng tôi thấy thiếu sót nhiều và chúng tôi không hiểu hiện nay người Trung Hoa đã có một bộ nào đầy đủ hơn chưa.

Đến cái nông nổi kiếm sách để đọc mới là khổ tâm. Sách tiếng Việt không có bao nhiêu, trước sau khoảng mười cuốn; sách Pháp nếu xuất bản trong vòng mười năm trở lại đây thì cũng dễ mua. nhưng những sách này không giúp chúng tôi được mấy, cần nhất là những sách Trung Hoa phải mua ở Hương Cảng hoặc Đài Bắc, thế thức rắc rối mà nhiều cuốn muốn mua lại không có. Thành thử số sách chúng tôi dùng để tra khảo không được bao nhiêu, non ba chục cuốn, một phần là những kinh tịch thời Tiên Tần. một phần là những sách của một số học giả Trung Hoa gần đây; còn những sách từ Hán đến Thanh thì chúng tôi gần như không có gì. Chúng tôi mượn tài liệu nhiều nhất của Hồ Thích, Phùng Hữu Lan, Vũ Đổng, Tưởng Duy Kiều, Tiêu Công Quyền trong những tác phẩm các nhà đó soạn từ trước thế chiến vừa rồi. Vậy phần lớn công việc của chúng tôi là tìm hiểu gián tiếp chứ không phải trực tiếp tận gốc và khi gặp nhiều thuyết khác nhau về thời đại của các triết gia, về sự chân

(*) Việt ngữ hiện nay cũng vậy: *rán* (tận lực) cũng viết là *ráng*, *rấn* (cứng) cũng viết là *dẫn*, *đôi* (đổi chỗ) cũng viết là *rời*... mà người đời sau đọc sách đời nay chắc cũng thấy

ngụy của các tác phẩm... thì chúng tôi theo những thuyết mới nhất mà chúng tôi được biết. Chúng tôi tự xét không đủ sức nhận định được hết thảy những chỗ đúng hoặc sai trong các thuyết đó, chỉ tin ở sở học của tác giả. Chúng tôi nghĩ rằng công việc khảo cổ ở Trung Hoa còn phải tiếp tục lâu. Sau này sẽ còn nhiều thuyết khác đánh đổ những thuyết hiện nay, nhưng trong khi chờ đợi thì cứ tạm dùng những thuyết hiện nay đã (chẳng hạn thuyết Lão Tử sinh sau Khổng Tử khoảng trăm hai chục năm, thuyết kinh Dịch viết ở tiền bán đời Chiến Quốc rồi tới Tần, Hán được bổ túc thêm...). Như vậy bộ sách độc giả đương cầm trong tay không phải là một công trình khảo cứu lớn, chỉ là một công việc tìm hiểu mà phần lớn dựa vào những tài liệu của một số học giả hiện đại. Chúng tôi không có tham vọng phát minh một điều gì mới, chỉ mong trình bày môn học một cách tạm đủ và có hệ thống, thế thôi.

Chúng tôi dùng phương pháp của Vũ Đồng (trong sách đã dẫn) chia thành từng vấn đề, chứ không thành từng thời đại, từng môn phái; vì chúng tôi nghĩ từ trước ở nước ta đã có vài nhà viết theo lối sau rồi, như Trần Trọng Kim, Ngô Tất Tố... mà chưa có nhà nào viết theo lối trước. Tất nhiên mỗi lối có cái lợi riêng, mà cả hai đều cần cho người học, không thể nói là lối này hơn lối kia được. Vì viết theo từng vấn đề, nên tác phẩm này có tên là **Đại cương triết học Trung Quốc**, chứ không phải là triết học sử Trung Quốc.

Chúng tôi khác Vũ Đồng ở chỗ thêm phần **Chính trị luận** vào ba phần **Vũ trụ luận**, **Tri thức luận**, **Nhân sinh luận**. Tuy chính trị cũng thuộc về nhân sinh, nhưng chúng tôi nghĩ một đặc điểm của triết học Trung Hoa là chú trọng vào chính trị, từ Khổng Tử tới Khang Hữu Vi, mười triết gia thì có tới chín nhà bàn về chính trị; hoài bão chỉ hướng cứu đời, làm sao gây được trật tự trong xã hội, lo cho dân khỏi đói, khỏi rét, dạy cho dân biết làm điều thiện, tránh điều ác; cho nên chúng tôi tách chính trị quan và nhân sinh quan ra làm hai phần, vì nghĩ rằng chính trị quan quan trọng không kém phần nhân sinh quan.

Mỗi phần gồm nhiều vấn đề, chẳng hạn về nhân sinh luận, có vấn đề **tính**, **tâm**, **linh**, **đục**, **nhân**, **nghĩa**...

Mỗi vấn đề chúng tôi sẽ xét theo thứ tự thời gian nghĩa là mới đầu trong thời Tiên Tần, ai là người đặt ra vấn đề, rồi tuần tự các triết gia đời sau bàn thêm về vấn đề đó ra sao: hoặc là sửa đổi mà thêm ý riêng, hoặc là phản đối, hoặc là dung hòa những ý của người trước...

Như vậy về mỗi vấn đề, độc giả sẽ nhận được sự biến chuyển, trong thời gian, của tư tưởng Trung Hoa. Chúng tôi rán tìm nguyên nhân sự biến chuyển đó: nó do cá tính, hoàn cảnh riêng của mỗi nhà đã đành, mà cũng do hoàn cảnh chung của xã hội một phần nào nữa. Việc đó rất khó, không phải là luôn luôn làm được; chúng tôi chỉ đưa ra những giả thuyết mà thôi.

Ở đầu bộ, chúng tôi thêm một phần tóm tắt lịch sử triết học Trung Hoa; như vậy độc giả sẽ bao quát được toàn thể, nhận được những nét chính của mỗi phái, mỗi thời đại, mà hiểu rõ thêm được những phần sau.

Sau cùng, ở cuối bộ, chúng tôi chép sơ lược tiểu sử các triết gia, sắp theo thời đại; và để giúp độc giả dễ kiểm, chúng tôi lập thêm một bảng ghi tên các triết gia theo thứ tự a, b, c.

Như vậy sách gồm sáu phần:

I. Tóm tắt sự phát triển của triết học Trung Hoa.

II. Vũ trụ luận.

III. Tri thức luận.

IV. Nhân sinh luận.

V. Chính trị luận.

VI. Tiểu sử các triết gia.

Để giữ tinh thần khách quan, chúng tôi trích dẫn rất nhiều đoạn của các triết gia; và độc giả nào biết chữ Hán có thể thấy được ngay đâu là lập luận của cổ nhân, đâu là sự hiểu biết của chúng tôi. Những đoạn trích dẫn đó, phần nhiều mượn của Vũ Đông trong tác phẩm đã dẫn, và của Tiêu Công Quyền trong bộ **Trung Quốc chính trị tư tưởng sử**.

Hầu hết các đoạn trích dẫn, chúng tôi đều phiên âm; chỉ đoạn nào quan trọng mới chép lại chữ Hán, vì nếu chép hết thì nhiều quá. Bao nhiêu câu chữ Hán trong mỗi chương, chúng tôi đều gom chung cả lại ở cuối sách, cho công việc ấn loát được tiện.

Chúng tôi phải xin lỗi độc giả về ba điểm dưới đây:

1) Công việc chỉ dẫn xuất xứ, chúng tôi làm không được nhất trí: có câu ghi rõ ở sách nào, chương nào hay thiên nào; có câu chỉ cho biết ở sách nào mà thôi. Sở dĩ vậy là vì, như chúng tôi đã thưa ở trên, có nhiều tác phẩm chúng tôi không được đọc, nên chúng tôi phải mượn những dẫn chứng của các học giả gần đây; mà trong số các vị này có người chỉ ghi tên sách có văn đã trích, chứ không ghi rõ chương và thiên.

2) Vì các vấn đề có liên quan với nhau, chẳng hạn vũ trụ quan của mỗi nhà ảnh hưởng tới nhân sinh quan, nhân sinh quan lại ảnh hưởng tới tư tưởng chính trị, nên muốn cho rõ ràng để độc giả dễ nhớ, chúng tôi phải lập lại trong một phần sau những đoạn đã trích dẫn trong những phần trước.

3) Một số câu, nhất là trong phần hình nhi thượng, chúng tôi chỉ biết dịch nghĩa từng chữ, chứ không thể làm hơn được; chẳng hạn như câu "**Vạn vật phụ âm (*) nhi bào dương**" (**Đạo đức kinh** - Chương XLII), chúng tôi dịch là "**Vạn vật công âm mà ôm dương**"; còn như thế nào là "**công âm**" "**ôm dương**", thì chúng tôi không biết. Chúng tôi phỏng đoán rằng Lão Tử muốn nói trong vạn vật đều có âm dương, mà hai cái này đối lập cùng nhau, đồng thời cũng điều hòa với nhau nữa.

Chúng tôi nghĩ trong triết học Trung Hoa có những quan niệm "**khả dĩ ý hội, bất khả dĩ ngôn truyền**"; và những tác phẩm giới thiệu triết học đó, nếu không quá sơ lược, thì dù trình bày sáng sủa tới mấy cũng bất độc giả phải suy nghĩ rất nhiều nếu

chưa quen với tư tưởng, với lối phê diễn của những triết gia thời cổ.

Các triết gia Trung Hoa, từ đời Hán trở xuống, mỗi nhà thường có vài ba tên. Chẳng hạn Lục Cửu Uyên đời Tống còn có một tên tự là Tử Tinh, và hai tên hiệu là Tôn Trai và Tượng Sơn. Các học giả Trung Hoa khi viết về ông, lúc thì gọi ông bằng tên này, lúc thì gọi bằng tên khác. Mỗi đầu, chúng tôi đã định thống nhất cách gọi, dùng tên phổ biến nhất là Lục Tượng Sơn; nhưng nghĩ lại, như vậy có hại, vì độc giả nào không quen với triết học Trung Hoa, đọc sách chúng tôi rồi đọc những sách khác, thấy những tên Cửu Uyên, hoặc Tử Tinh, Tôn Trai, không nhận được là Lục Tượng phải theo thông tục, dùng khi thì tên thật, khi thì tên tự, khi thì tên hiệu. Trong phần **Tiểu sử**, tất nhiên chúng tôi chép tất cả những tên đó để độc giả dễ tra cứu.

*

Triết học không như các môn khoa học chính xác mà có thể đưa ra những chân lí tuyệt đối được; mỗi nhà trình bày riêng một quan niệm về vũ trụ, về nhân sinh...; có những quan niệm rất sai, mà ít có quan niệm nào hoàn toàn đúng; có thể đúng hoàn cảnh này mà sai trong hoàn cảnh khác; và chủ trương nào cũng chỉ để cứu cái tệ trong một thời, thời khác thì chủ trương cũng khác.

Không những vậy, người đời sau trình bày lại hoặc giải thích học thuyết của người trước, nếu chỉ xét cái đại cương thì có thể ai cũng đồng ý với nhau (chẳng hạn ai cũng nhận rằng Khổng Tử đề cao đức nhân, trọng sự chính danh, chủ trương tôn Chu...), mà khi xét đến tiểu tiết thì mỗi người có một kiến giải riêng (chẳng hạn người thì bảo Khổng Tử thủ cựu, tin có quỷ thần, người thì bảo không). Là vì mỗi người tùy cá tính, nền giáo dục, hoàn cảnh gia đình, hoàn cảnh xã hội của mình, chú trọng vào điểm này hơn điểm khác, nhìn vào góc cạnh này hơn góc cạnh khác, có khi chỉ lựa cái này mà lại bỏ cái kia. Cho nên ta thấy tình trạng một bộ **Đạo đức kinh** không đầy trăm trang mà làm tốn không biết bao nhiêu bút mực cho người đời sau. Người ta chú thích đi chú thích lại hoài; dịch đi dịch lại mãi; đời nào cũng có người đem ra phân tích phê bình mà không bao giờ có thể gọi là xong được; cũng khó mà có một định luận được, vì người xưa đã khuấy lại không có gì thật là tin sử, thì biết đâu là phải là trái?

Ý kiến mỗi người mỗi khác, nhưng ý kiến nào cũng đáng cho ta biết; mà công việc biên khảo về triết học thì phải kể tiếp mãi. Nghĩ vậy nên mặc dầu tự xét không sao tránh khỏi cái lỗi thiên kiến và thiên kiến, chúng tôi cũng cho in bộ này hầu giúp những độc giả không thông chữ Hán biết thêm chút ít ý kiến về triết học Trung Hoa.

Saigon, ngày 1 tháng 3 năm 1963

GIÀN CHI và NGUYỄN HIẾN LÊ

(*) Có sách chép là bởi âm.

PHẦN THỨ NHẤT

**VÀI NÉT SƠ LƯỢC VỀ SỰ
PHÁT TRIỂN CỦA
TRIẾT HỌC TRUNG HOA**

MỘT CHÚT ĐỊA LÝ VÀ LỊCH SỬ

HAI CON SÔNG

Không phải miền trung châu của một con sông lớn nào cũng là khởi điểm của một nền văn minh (sông Cửu Long ở nước ta, sông Amazone ở nam Mĩ, sông Niger ở Phi châu chẳng hạn không có công gì với nền văn minh thời cổ của nhân loại); (*) nhưng những nền văn minh sớm nhất của thế giới đều phát minh ở miền trung châu những con sông lớn: văn minh miền Mésopotamie xây dựng trên lưu vực hai con sông Tigre và Euphrate; văn minh Ai Cập là "tặng vật" của con sông Nil; mà văn minh Trung Hoa cũng phát sinh trên lưu vực hai con sông Hoàng Hà và Trường Giang (cũng gọi là Dương Tử Giang). Lẽ ấy dễ hiểu: nhân loại bắt đầu văn minh từ khi bỏ đời sống du mục mà chuyển qua đời sống canh nông, mà nông nghiệp chỉ phát triển được trên những cánh đồng lớn và phì nhiêu, vì vậy nền văn minh đầu tiên của nhân loại có tên là "văn minh phù sa". (**)

Vậy trước khi xét văn minh Trung Hoa - triết học cũng như văn học, nghệ thuật... chúng ta phải nhắc đến con sông Hoàng Hà, rồi tới con sông Trường Giang.

Chúng ta đều nhớ hai câu thơ của Li Bạch mở đầu bài *Tương tiễn tửu*, mạnh mẽ như thác đổ:

*Quân bất kiến Hoàng Hà chi thủy thiên thượng lai,
Bôn lưu đáo hải bất phục hồi?*

Con sông Hoàng Hà đó quả là "thiên thượng lai", vì nó bắt nguồn từ trên "nóc địa cầu" (tức miền Tây Tạng) chảy ngược lên phương bắc rồi lại vòng xuống phương nam, uốn khúc một lần nữa rồi đổ ra biển. Nó dài trên bốn ngàn cây số, nước chứa nhiều phù sa vàng, lòng sông hay di chuyển, và tới mùa nước lớn, nó tràn bờ, mênh mông như biển, gây nhiều tai hại cho dân Trung Hoa, nhưng cũng đã tặng cho họ một cánh đồng bát ngát, mặc dầu không phì nhiêu lắm.

Con sông Trường Giang cũng từ "nóc địa cầu" đổ xuống, chảy về phương nam rồi vòng lên phương bắc, uốn khúc theo hướng đông bắc mà ra biển, sau khi vượt qua trên năm ngàn cây số.

(*) Theo sự hiểu biết của chúng ta ngày nay, có thể sau này người ta sẽ đào được ở những nơi đó nhiều di tích của những nền văn minh đã mất.

(**) Rồi sau có nền văn minh thương mại (từ thời La Mã cho tới thế kỉ XVIII) hiện nay là nền văn minh kĩ thuật.

Lưu vực Hoàng Hà ngang vĩ tuyến với Hy Lạp, nhưng vì xa biển, khí hậu có phần lạnh, đất cát khô khan, cây cỏ thưa thớt, phong cảnh tiêu điều, sản vật hiếm hoi; đúng như lời thơ của Vương Chi Hoàn đời Đường:

*Bạch nhật y sơn tận,
Hoàng hà nhập hải lưu.
Dục cùng thiên lí mục,
Cảnh thường nhất tằng lâu.*

Vì vậy dân có óc thực tế, có chí tiến thủ, phải phấn đấu với thiên nhiên mới sinh tồn được.

Lưu vực Trường Giang trái lại, khí hậu ẩm áp, cây cối xanh tươi, phong cảnh tốt đẹp, sản vật phong phú, người ta không cần khổ nhọc cũng dư sống, cho nên con người ở đây ưa mơ mộng và hiếu nhân, thích những cảnh mây bay nước chảy:

*Bạch vân bão u thạch,
Lục điệu mị thanh liên.*

Tạ Linh Ván

Lưu vực hai con sông đó gần như nối tiếp nhau, thành thử dân tộc Trung Hoa được hưởng một cảnh đồng mênh mông vào bậc nhất thế giới.

MỘT DÂN TỘC

Chưa ai khảo cứu được nguồn gốc của dân tộc ấy, chỉ biết rằng đã từ lâu lắm, cách đây có lẽ đến sáu ngàn năm, họ tới lưu vực sông Hoàng Hà, đánh được thổ dân là người Miêu mà chiếm đất. (*) Có lẽ xưa họ vốn là du mục, bấy giờ mới định cư và chuyên về nông nghiệp. Miền họ ở cách xa biển, nên họ không giỏi về hàng hải.

Họ văn minh rất sớm, theo ông Anderson, do Marcel Granet dẫn trong *La civilisation chinoise* (Albin Michel) thì có lẽ ba ngàn năm trước Tây lịch, họ đã biết dùng đồng đen, nhiều học giả cho rằng họ bắt đầu có chữ viết từ đời Thương (1783-1135 trước Tây lịch).

Ta không thể tin được những truyền thuyết về các đời Bàn Cổ, Tam Hoàng, Hữu Sào, Toại Nhân, Phục Hi, Thần Nông; ngay những đời Ngũ Đế, Nghiêu, Thuấn, cũng đều khuyết sử; nhưng ta biết chắc rằng tới đời Chu

(*) Theo một số học giả thì giống Miêu vào lưu vực Hoàng Hà trước rồi tới giống Khương, sau cùng là giống Hoàng, giống Viêm, hai giống này liên kết với nhau, thắng được hai giống trên, lập nên văn minh Hoa Hạ (Hoa có nghĩa là chính, lớn, đẹp lại trở màu đỏ - Đời Chu trọng màu đỏ - Hạ nghĩa là khu vực văn hóa cao).

(1134-247) thì văn minh của họ đã rực rỡ: họ đã có lễ, nhạc, đã biết dệt lụa, dùng bánh xe, dùng chỉ nam châm, đã qua giai đoạn mẫu hệ, bộ lạc với tù trưởng mà bước vào giai đoạn phong kiến: trong nước có khoảng ngàn nước chư hầu, tự trị, đều phục tùng vua nhà Chu.

Giai cấp thi phân biệt ra:

- Quân tử, cũng gọi là "bách tính", tức hạng quý tộc có đất ruộng, có học, cảm quyền cai trị, cha truyền con nối.

- Tiểu nhân, cũng gọi là "dân", là "thứ dân", "lê dân" hoặc "quán lê". tức hạng nô lệ, thời bình thì làm ruộng, làm thợ, thời chiến thì đi lính (*).

NHỮNG SỰ KIỆN LỚN TRONG LỊCH SỬ TRUNG HOA

Đời Chu chia làm hai thời kì: thời kì thứ nhất đóng đô ở đất Phong, đất Cáo (miền Thiểm Tây bây giờ). nên gọi là *Tây Chu* (1134-770); đến đời U Vương sợ rợ Tây Nhung phải dời đô qua Lạc Dương (Hà Nam) để tránh, từ đó gọi là *Đông Chu* (770-217).

Từ khi nhà Chu dời sang đông, vua suy nhược, chư hầu lộng quyền, tranh giành, đánh nhau không ngớt, dân tình vô cùng khốn khổ.

Đầu nhà Chu, chư hầu đến trên một ngàn, họ thôn tính lẫn nhau, sau còn độ một trăm, nhưng chỉ có mấy nước sau này là mạnh: Tề, Sở, Tấn, Tần, Lỗ, Tống. Nhà Chu tuy suy, nhưng các nước chư hầu chưa dám bỏ, họ chỉ dẹp lẫn nhau để được làm minh chủ (gọi là Bá). Năm chư hầu kế tiếp nhau làm minh chủ, là Ngũ Bá: Tề Hoàn Công, Tấn Văn Công, Tống Tương Công, Sở Trang Công, Tần Mục Công.

Khổng Tử chép lại thời hỗn loạn ấy trong cuốn *Xuân Thu*, người đời sau nhân đó gọi là thời đại *Xuân Thu* (722-479).

Sau thời *Xuân Thu*, các chư hầu vẫn đánh nhau liên miên người ta gọi là thời *Chiến Quốc* (479-221). Bảy nước mạnh nhất là thất hùng: Tần, Sở, Yên, Tề, Triệu, Ngụy, Hàn. Sau Tần diệt nhà Chu và sáu nước chư hầu kia, thống nhất Trung Quốc (lúc đó dân tộc Trung Hoa đã tràn từ lưu vực Hoàng Hà tới lưu vực Trường Giang), chấm dứt chế độ phong kiến mà mở màn cho chế độ quân chủ chuyên chế (221 tr. T.L.).

Lần đó là lần biến chuyển thứ nhất và mạnh nhất trong lịch sử Trung Hoa. Trên hai ngàn năm sau mặc dầu trải qua nhiều cuộc suy vong, bị các rợ phương tây phương bắc xâm chiếm (rợ Ngũ Hồ đời Nam Bắc triều 221-581; rợ Liêu, rợ Kim; rợ Nguyên cuối đời Tống 1234-1368; rợ Mãn Châu 1616-1911), xã hội Trung Quốc không thay đổi gì cả, mãi tới cuộc cách mạng Tân

(*) Quách Mạt Nhược (*Trung Quốc cổ đại xã hội nghiên cứu*).

Hợi, lật đổ được Mãn Thanh, mới có một cuộc biến chuyển lớn nữa, hiện vẫn còn tiếp tục.

Suốt trong mấy ngàn năm đó, dân tộc Trung Hoa gần như giữ được vẹn nền văn minh của họ, nhờ họ thông minh, đông đúc mà lại sống ở một miền xung quanh toàn là những giống người kém xa họ về văn hóa. Nhưng rợ đã xâm chiếm họ, tuy thắng họ về võ bị, đầy xéo non sông họ, mà rút cuộc cũng theo văn minh họ, đồng hóa với họ, ăn mặc như họ, học tiếng họ, dùng chữ họ, thờ những ông thánh của họ và lấy làm vinh hạnh được cưới con gái của họ. Họ có sức đồng hóa mãnh liệt, không dân tộc nào bằng.

Tuy nhiên trong lịch sử của họ, cũng đã có hai thời kì họ tiếp xúc với những nền văn minh rất cao, và họ đã hăng hái học cái mới của người, sau một thời gian nghi ngại.

Lần thứ nhất, họ thấm nhập *văn minh Ấn Độ*, trong các thế kỉ thứ VI, VII, và VIII (đời Lục Triều và Đường). Sự thật, đạo Phật vào Trung Quốc từ đời Tần nhưng phải đến đời Lục Triều, nhân xã hội Trung Hoa gặp hồi suy loạn, tư tưởng đã cần cỗi, văn minh Ấn Độ mới theo rợ Hồ mà xâm nhập dễ dàng, và do đó đạo Phật phát triển mạnh mẽ vô cùng (trong nước đã có tới khoảng 900 chùa).

Lần thứ nhì, họ thấm nhập *văn minh phương Tây*, mà lần này cũng chậm như lần trước: từ khi họ mới tiếp xúc với phương Tây cho tới khi họ chịu ảnh hưởng mạnh của phương Tây, thời gian là bốn thế kỉ. Năm 1517, một bọn phiêu lưu Bồ Đào Nha đem tàu chiến và súng ống tới Quảng Đông đòi buôn bán với họ. Rồi tới người Ý Pha Nhơ, người Hòa Lan. Gần cuối thế kỉ XVI, năm 1581, giáo sĩ Ý là Mathieu Ricci được phép giảng đạo ở Bắc Kinh, giao du với phái Đông Lâm. Cuối đời Minh, người Trung Hoa đã sửa lịch theo Âu châu, đầu đời Thanh, họ học các môn toán, trắc lượng, thiên văn của Âu: nhưng phải đến cuộc cách mạng Tân Hợi, họ mới thực là theo Âu.

Cả hai lần đó, đều nổi lên những phong trào dịch thuật vĩ đại.

Đời Đường, Huyền Trang chở từ Ấn Độ về 657 bộ kinh rồi một mình ông, trong 18 năm (645-663), mài miết dịch được 73 bộ, cộng 1330 quyển. Sau ông, Nghĩa Tĩnh cũng qua Ấn Độ lấy thêm được 400 bộ kinh, nhưng dịch không được mấy.

Đời Thanh, Nghiêm Phục và Lâm Thụ tự lãnh nhiệm vụ dịch tác phẩm của Âu Tây. Lâm Thụ chuyên dịch tiểu thuyết Nga, Pháp, Mĩ... trước sau được 93 truyện. Nghiêm Phục chuyên dịch sách triết lí của Huxley, Spencer, Stuart Mill...

Lần trước, thấm nhập văn minh Ấn Độ, họ đã phát huy được đạo Phật, sáng lập ra nhiều phái, lần này thấm nhập văn minh Âu Tây, họ sẽ phát huy

được gì không? Chúng ta chưa thể trả lời được. Lịch sử không phải là một sự trùng diễn. Mà từ cuộc cách mạng Tân Hợi đến nay, thời gian còn ngắn quá, họ còn đương bận đuổi cho kịp phương Tây, và hiện vẫn còn giữ địa vị thụ động.

Tóm lại muốn hiểu lịch sử triết học Trung Quốc, nói rộng ra là lịch sử văn hóa Trung Quốc, ta cần nhớ hai sự kiện này:

- Có hai cuộc biến chuyển lớn lao: một ở cuối đời Chiến Quốc, từ phong kiến chuyển qua quân chủ chuyên chế; một ở đầu thế kỉ này, từ quân chủ chuyển qua dân chủ;

- Có hai lần thâm nhập văn minh ngoại lai: một ở thời Lục Triều và Đường, chịu ảnh hưởng của Ấn Độ; một ở cuối Thanh cho tới nay và còn kéo dài nữa, chịu ảnh hưởng của Âu Tây.

CÁC THỜI ĐẠI TRONG LỊCH SỬ TRIẾT HỌC TRUNG HOA

Những sự kiện kể trên giúp ta hiểu được sự phân chia lịch sử triết học Trung Quốc thành các thời kì.

Phân đông các học giả đều chia theo các triều đại:

- Thời đại Tiên Tần (nghĩa là trước đời Tần) gồm hai thời Xuân Thu và Chiến Quốc, là thời đại phát sinh rực rỡ của triết học Trung Quốc, thời đại của "bách gia chư tử". Học thuyết đua nhau nảy nở. Mới đầu là Khổng giáo, Lão giáo, rồi sau thêm: Danh gia, Nông gia, Âm dương gia, Pháp gia...

- Đời Tần, Hán, nho học lần lần át những phái khác mà chiếm được địa vị quốc giáo, nhưng thế lực của Lão và Âm Dương vẫn còn mạnh. Lão giáo đời Tần thiên về thuật tu tiên; Mặc gia, Pháp gia, Danh gia suy hẳn.

- Đời Lục Triều: Lão, Trang lại thịnh lên một lúc; thêm tinh cách huyền vi, nên gọi là phong trào huyền học và đạo Phật bắt đầu có ảnh hưởng ở Trung Quốc.

- Đời Đường, Phật học toàn thịnh.

- Đời Tống và Minh là thời kì của đạo học (*chữ đạo ở đây có nghĩa rộng là đạo làm người, chứ không phải chữ đạo trong Đạo đức kinh, hoặc trong Đạo giáo*).

- Đời Thanh mới đầu tiếp tục đạo học đời trước, nhưng lần lần chịu nhiều ảnh hưởng của phương Tây nên trọng thực dụng và khảo cứu.

Phùng Hữu Lan có sáng kiến tổng hợp lại mà chia làm hai thời đại chính và lấy đời các triết gia - chứ không phải đời các vua chúa - làm bông tiêu:

- Thời đại *Tử học*, từ đời Xuân Thu cho tới Đồng Trọng Thu đời Hán Vũ Đế (khoảng giữa thế kỉ thứ II trước tây lịch);

– Thời đại *Kinh học*, từ Đông Trọng Thu đến Khang Hữu Vi (khoảng đầu thế kỉ XX).

Ông gọi thời trên là *Từ học* vì hầu hết chư tử (tức các triết gia) đều sáng lập ra một học thuyết, tác phẩm của họ đều thành những kinh, tịch để đời sau nghiên cứu. Thời dưới gọi là *Kinh học* vì các triết gia tuy đôi khi có sáng kiến, nhưng tựu trung vẫn là theo các kinh của đời trước mà phát huy thêm thôi, họ không phải là môn đồ xa của Khổng học thì cũng là của Lão học, Trang học. Ngay những nhà thiên về Phật học, cũng là dựa vào kinh Phật mà bản thêm, chứ không lập được một học thuyết nào hoàn toàn mới, khác hẳn học thuyết đời cổ.

So sánh với triết học phương Tây thì thời đại *Từ học* tức là thời đại Thượng cổ; còn thời đại *Kinh học* gồm cả hai thời Trung cổ và Cận cổ. Ở châu Âu, Ki-tô giáo công hiến cho triết học một vũ trụ quan, một nhân sinh quan mới, làm thay đổi hẳn đời sống của các dân tộc; rồi từ thế kỉ XVII, khoa học thực nghiệm bắt đầu có cơ sở, ảnh hưởng mỗi ngày một tăng, gần như chi phối cả vật chất lẫn tinh thần của con người; ở Trung Hoa, trái lại, từ Hán đến cuối Thanh, gần như không có một sự biến chuyển gì cả: các triều đại kế tiếp nhau thịnh rồi suy, các rợ phương bắc và phương tây vào chiếm đất rồi bị đồng hóa, ngay như đạo Phật cũng không gây được một cuộc cách mạng nào trong tư tưởng cả, thành thử trong hai ngàn năm, xã hội Trung Hoa như một mặt biển lặng, chỉ hơi gợn chứ không thành sóng, mà chủ trương trên kia của Phùng Hữu Lan xét ra rất có lí.

Nhưng sự phân chia của họ Phùng cũng không khác sự phân chia của các học giả khác là mấy. Các nhà này chấm dứt thời kì thứ nhất ở đầu đời Hán (khoảng 206 trước tây lịch); Phùng kéo dài nó thêm được độ nửa thế kỉ nữa, mà trong nửa thế kỉ này triết học Trung Quốc không thay đổi, vậy thì sớm hay muộn hơn cũng chẳng quan trọng gì cả. Như vậy ông cũng vẫn tôn trọng sự biến chuyển lớn lao ở cuối đời Chiến Quốc. Rồi trong thời đại sau ông cũng chú ý tới sự phát triển của đạo Phật ở Nam Bắc triều và Tùy, Đường, của đạo học ở đời Tống và Minh, và cuối cùng cũng chấm dứt thời đại thứ nhì vào cuối đời Thanh.

Vậy, những sự kiện lớn lao chúng tôi đã kể trong đoạn trên quả đã quyết định sự phân chia thời đại.

*

THỜI ĐẠI TIÊN TÂN

XÃ HỘI THỜI XUÂN THU CHIẾN QUỐC

Đã phác qua những nét chính trong lịch sử và phân chia các thời đại rồi, bây giờ chúng ta xét lịch trình tiến triển của triết học Trung Quốc.

Chúng ta trở về thời Xuân Thu và Chiến Quốc.

Ai cũng nhận rằng triết học Trung Quốc phát sinh mạnh mẽ ở thời này vì tình trạng xã hội loạn lạc, triết gia nào có tâm huyết cũng tìm cách cứu vớt dân, nên đưa ra giải pháp này, giải pháp khác, lập thành một học thuyết để truyền bá trong dân chúng và mong các nhà cầm quyền đem ra áp dụng. Cảnh hỗn loạn, mất kỉ cương thời đó đã được chép trong sử. Người ta tính ra có tới 36 vụ giết vua, còn những vụ con giết cha, anh em, vợ chồng sát hại nhau thì không biết bao nhiêu mà kể.

Không năm nào không có chiến tranh. Theo Xuân Thu (Lỗ sử) trong 242 năm có 483 lần hành quân. Kinh Thi còn ghi lại cho ta những lời thở than của dân chúng vì nạn chiến tranh bất tận đó. Mọi người đều điều đứng, nhất là bọn chinh phu, thậm chí tới cỏ cây cũng phải khô xám vì bị tàn phá:

*Hà thảo bất huyền? Hà nhân bất cãng?
Ai ngã chinh phu, độc vi phỉ dân.* ⁽¹⁾ *

Thiên TIỂU NHẢ

Người ta ngao ngán, tiếc rằng đã lỡ sinh ra đời:

*Thiếu chi hoa, kì diệp thanh thanh,
Tri ngã như thú, bất như vô sinh.* ⁽²⁾

Thiên VƯƠNG PHONG

Khổ vì chiến tranh, dân đen lại khổ vì sự đàn áp, bóc lột của bọn cầm quyền; bọn này dùng uy quyền chiếm đất và chiếm cả người nữa:

*Nhân hữu thổ điền, như phân hữu chi,
Nhân hữu dân nhân, như phúc đoạt chi* ⁽³⁾

Thiên ĐẠI NHẢ

Bọn họ không cày không cấy mà vẫn có lúa đầy vựa, không săn không bắn mà vẫn có chồn treo đầy sán:

* Những con số như số này giúp đọc giả dễ kiểm nguyên văn bằng chữ Hán ở cuối sách.

Bất giá bất sắc, hổ thù tam bách chiến hề.

Bất thù bất liệp, hồ chiêm nhĩ đình hữu huyền hoàn hề. ⁽⁴⁾

Thiên QUỐC PHONG

Bọn ăn không (tổ san) đó, dân chúng rất oán, nhưng không dám nói thẳng ra, mà vi với những con chuột lớn, gặm lúa của họ:

Thạc thù, thạc thù, vô thực ngã thù

Tam tuế quán nhĩ, mạc ngã khăng cố. ⁽⁵⁾

Thiên QUỐC PHONG

Nhưng chẳng phải chỉ có lẽ dân mới khổ, bọn quý phái trong thời loạn có khi còn chịu nhiều nỗi cay đắng hơn nữa. Thiên *Bội phong* tả cảnh bọn chủ hầu vong quốc:

Tòa hề vĩ hề, lưu li chi tử. ⁽⁶⁾

(Nhỏ mọn hèn mạt thay, cái thân của những kẻ trời giạt xứ người).

Niệm ngã độc hề, ưu tâm ân ân. ⁽⁷⁾

Thiên TIỂU NHÃ

(Nghĩ cảnh cô đơn của ta, lòng lo ngại ngại).

Càng về cuối đời Chiến Quốc, tình cảnh càng bi đát: nước Vệ bắt lính tới 1 phần 5 dân số, nước Tấn bắt ông già 73 tuổi ra tòng quân, nước Tề thu thuế của dân tới 2 phần 3 hoa lợi, ruộng đất bỏ hoang, có kẻ đói quá, phải đổi con cho nhau mà ăn thịt (*dịch từ nhi thực*)!

Tuy nhiên, nếu chỉ xét cảnh loạn lạc thời đó thì chưa đủ giải thích được sự bộc phát của triết học Trung Hoa được; đời sau cũng có những thời loạn lạc kéo dài hàng trăm năm, chẳng hạn thời Tam Quốc, thời Lục Triều, cuối đời Tống... mà không lưu lại được một cuộc cách mạng nào lớn lao trong triết học. Nguyên nhân quan trọng nhất vẫn là sự biến chuyển trong tương quan xã hội với những biến chuyển về các phương diện chính trị, kinh tế, văn hóa...

Cái thế ở đầu đời Chu (trong nước có cả ngàn chư hầu) chỉ vững được khi nhà Chu còn mạnh. Lúc nhà Chu đã yếu, (*) sợ các rợ ở phương tây mà đời đồ qua phương đông thì các chư hầu không kinh nể thiên tử nữa, tất tranh giành nhau mà gây loạn, có nước mạnh lên, có nước suy đi. Thế là có một bọn quý tộc mất địa vị. Muốn phục hồi địa vị, họ phải dùng những người tài giỏi

(*) Chu nghèo lân vì phong đất cho các vương hầu, công khanh... còn lại ít đất nên chỉ trông vào sự cống hiến của các chư hầu, mà chư hầu thì như nước Lỗ, trong 242 năm chỉ triều cống có ba lần. Một phần vì thế vậy mà Tấn sau này bỏ chế độ phong kiến.

về chính trị hoặc quân sự, kinh tế, trong mọi giai cấp, nghĩa là cả trong giai cấp bình dân. Nhờ vậy mà bọn này thoát li được địa vị nô lệ và lên địa vị sĩ phu. Đời Xuân Thu, ta thấy có Ninh Thích chân trâu mà làm quan nước Tề, Bách Lí Hề vốn là nô lệ mà được cử làm quan nước Tấn; còn hạng quý tộc như các họ Nguyên, Hồ, Khánh, Bá... bị giáng làm nô lệ (*Tả truyện*); Khổng Tử vốn là dòng dõi quý tộc ở Tống mà nghèo, phải làm một chức lại coi kho lúa.

Lại thêm kinh tế mới mang cũng là một nguyên nhân thúc đẩy sự biến chuyển về chính trị nữa.

Dân số tăng lên (tổng số về nhân khẩu thất quốc đời Đông Chu đã tới khoảng 20 triệu), chế độ điền địa hồi trước không còn hợp thời, nông dân cực khổ quá, ta thán, oán trách bọn chủ nhân (*bất giả bất sắc, hô thu tam bách chiền hê*), thậm chí mong bãi bỏ chế độ "thực ấp"; và Thương Ương hiểu rõ sự thế tự nhiên của thời đại, cho dân chúng tự do khai khẩn. Phương pháp canh tác lại tiến bộ: người ta đã biết dùng bò kéo cày mà cày được sâu hơn, biết bón phân, làm hai mùa, đào kinh dẫn nước và tháo nước. Sự khẩn hoang do đó phát triển mạnh và có hàng vạn người thành phú nông. Bọn này muốn khuếch trương công việc thủy lợi, như vậy cần thống nhất đất đai, nhất là thống nhất các nước nhỏ cùng nằm trên một dòng sông.

Về phương diện thương mại cũng có những hiện tượng mới: những nơi như Hàm Dương ở Tần, Lâm Chi ở Tề, Hàm Đan ở Triệu, Đại Lương ở Ngụy, đều là những thành phố phát đạt về thương mại, dân chúng các nơi di cư lại, thành một hạng thị dân. Bọn phú thương rất có thể lực mua quan tước được và bắt đầu tham gia chính trị, muốn phá bỏ những biên giới giữa các nước chư hầu, để cho sự giao thông và thương mại khỏi bị trở ngại". (*)

Sử còn chép những thương gia danh tiếng như Phạm Lãi, Đoàn Mộc Tử (Tử Công), La Bất Vi. Cuối thời Chiến Quốc đã có tiền vàng tiền bạc, dân chúng đã ham buôn bán nên có câu: "*Tông bản cầu phú, nông bất như công, công bất như thương*", đa số Pháp gia theo trào lưu, không ức thương như Nho gia nữa. Trung Quốc lúc đó đã chuyển từ văn minh phù sa qua văn minh thương mại.

Về văn hóa thì từ trước, hạng quý tộc vừa trị dân, vừa dạy dân (*quân sự bất phân, chính giáo hợp nhất*), vì chỉ có họ mới được học; nhưng khi họ sa sút mà thành bình dân thì trong giới bình dân bắt đầu có người học rộng. Khổng Tử là hạng người đó; ông đã mở phong trào tư nhân dạy học, bất kể giới nào xin vào học, ông cũng nhận, và ông có công lớn trong sự khai hóa quần chúng. Đời sau, Mặc Tử, một triết gia trong giai cấp bình dân, tiếp tục

(*) Phát đạt nhất về thương mại là nước Trịnh, vì nước này ở trên trục giao thông, giữa nam và bắc.

công việc đó mà sự giảng học phát triển rất mạnh. Sách vở không còn là những bảo vật chỉ riêng bọn quý tộc mới có. Thiên *Quý nghĩa* trong *Mặc tử* chép rằng: “Mặc Tử đi về phương nam, chờ theo rất nhiều sách” (*Mặc Tử nam du, tài thư thâm đa*).

Sau cùng, tâm lý chung của con người, khi dân một nước nhỏ mà chịu nhiều gánh nặng thì chỉ mong làm dân một nước thống nhất hoặc một nước lớn.

Tóm lại về phương diện chính trị, kinh tế, văn hóa, xã hội, thời Xuân Thu, Chiến Quốc là thời biến chuyển lớn, thế tất phải đi tới sự thống nhất, nên phong trào lập thuyết để cứu thế mới phát triển bùng nổ như dưới đây ta sẽ thấy.

BÌNH MINH XUẤT HIỆN

KHỔNG TỬ

Người đầu tiên đứng lên mở đường cho phong trào là Khổng Tử, (*) và ta có thể nói rằng bình minh của triết học Trung Hoa xuất hiện ở nước Lỗ.

Trước ông, trong số các nhà quý tộc, các khanh, đại phu, cũng đã có nhiều vị bác học, như Lỗ có Liễu Hạ Huệ, Tấn có Thúc Hương, Trịnh có Tử Sản, Tề có Ân Tử; nhưng họ giàu sang, lại chấp chính, có phương tiện thực hiện li tưởng của mình nên không cần phải viết sách, mà cũng không có thì giờ để viết, nên không lưu lại được một học thuyết có hệ thống. Khổng Tử vì là dòng dõi quý tộc, nên được học từ hồi nhỏ, lớn lên có một chủ trương, một cái đạo mà không có dịp thực hành - 51 tuổi mới được vua Lỗ dùng trong bốn năm năm rồi thôi - nên mới có thì giờ dạy học, viết sách, lập thành một phái.

Lỗ ở gần Chu, mà Lỗ vẫn tôn Chu, theo lễ của Chu. (*Tả truyện* chép: Lễ nhà Chu, Lỗ còn giữ được hết - *Chu lễ tận tại Lỗ hĩ.*) (8) Khổng Tử sinh ở Lỗ, cho nên biết rõ Chu lễ và thích Chu lễ, do đó có khuynh hướng tôn Chu, thủ cựu. Ông thủ cựu có lẽ còn vì hai lí do nữa:

1. Bẩm tính ông ôn hòa, nghiêm cẩn, cho nên đã thích tế lễ ngay từ hồi nhỏ (trương truyền khi chơi với trẻ, hay bày đồ cúng tế), lớn lên đến Lạc Ấp, kinh đô của Đông Chu, để khảo sát tường tận về tế lễ;

2. Thời đại của ông tương đối không loạn bằng các thời sau, các vua chư hầu chắc còn hơi trọng nhà Chu, cho nên ông dễ tin rằng chủ trương tôn Chu của ông có thể thực hiện được.

Ông muốn thuyết phục các chư hầu theo văn hóa của Chu. Ông bảo: “Như có người dùng ta, thì ta sẽ làm cho Đông Chu thịnh lên chăng?” (*Như hĩu*

(*) Người nước Lỗ (Xin coi tiểu sử các triết gia ở phần VI, cuối cuốn hạ).

dụng ngã giả, ngô kì vi Đông Chu hồ? ⁽⁹⁾ * - Dương hóa). Có lần ông than thở: “Đã lâu quá ta không lại nằm mộng thấy Chu Công.” (*Cửu hi ngô bất phục mộng kiến Chu Công.* ⁽¹⁰⁾ - Thuật nhi).

Tôn Chu là trọng chế độ tôn ti đời phong kiến, là mong quyền hành lại được tập trung như trước, cho xã hội có trật tự, khỏi loạn lạc.

Tuy nhiên, ông không hoàn toàn thủ cựu mà có nhiều tư tưởng canh tân. Ông tự bảo là “thuật nhi bất tác”. Chữ *thuật* đó không có nghĩa là truyền cổ, theo cổ, mà có nghĩa là tiếp tục phát triển cái cổ để cải tiến nó, hoàn thiện nó. Hai chữ *bất tác* có nghĩa là không lập ra một học thuyết nào hoàn toàn mới. Cứ xét đoạn này trong thiên *Vi chính* thì rõ: “*Tử Trương vấn: “Thập thế khả tri dã?” Tử viết: “Án nhân u Hạ lễ, sở tôn ích khả tri dã. Chu nhân u Án lễ, sở tôn ích khả tri dã. Kì hoặc kế Chu giả, tuy bách thế khả tri dã.”* ⁽¹¹⁾ (Tử Trương hỏi: “Có thể biết trước được việc làm của các nhà vua trong mười triều đại sắp tới chăng?” Khổng Tử đáp: “Nhà Ân nối nhà Hạ, nhân theo lễ nhà Hạ mà thêm bớt; những chỗ thêm bớt ấy ta có thể coi trong sử mà biết. Nhà Chu nối nhà Ân, nhân theo lễ nhà Ân mà thêm bớt; những chỗ thêm bớt ấy ta có thể coi trong sử mà biết. Sau này có triều đại nào nối tiếp nhà Chu, cũng nhân theo lễ nhà Chu, nhưng sẽ có thêm bớt. Xét theo đó, dầu trăm đời về sau ta cũng biết trước được.”

Đó ông “tông Chu” như vậy, “tổ thuật Nghiêu Thuấn” như vậy.

Xét qua những điểm chính trong triết học của ông, ta càng thấy rõ ông đã phát huy được nhiều điều mới.

Ông ít bàn về vũ trụ. Ông không phủ nhận Trời, cho rằng Trời có ý chí nhưng hình như không tin rằng Trời rất có thể lực, nên không giáng đến thiên đạo. Khi Nhân Hối mất, ông than khóc: “Ôi! Trời hại ta! Trời hại ta!” (*Y! Thiên táng dư! Thiên táng dư* ⁽¹²⁾ - Tiên tiến).

Khi ông ốm nặng, Tử Lộ khiến đệ tử của ông làm gia thần (**) hộ tang phòng khi ông mất, làm như ông còn tại chức. Lúc bệnh thuyên giảm, ông trách Tử Lộ: “(...) Ta không có gia thần, mà làm ta có gia thần. Như vậy là đối ai? Ta đối Trời sao?” (*Vô thần nhi vi hữu thần, ngô thùy khi? Khi thiên hồ?* ¹³ - Tử Hân).

Lần khác ông bảo: “Trời có nói gì đâu?” (*Thiên hà ngôn tai?*).

Về điểm thừa nhận quan niệm Trời như người trước này, ông tỏ ra có tinh thần thủ cựu.

* Tất cả những lời Khổng Tử dẫn trong đoạn này đều trích ở *Luận ngữ*.

(**) Khổng Tử đã từng làm quan Tư Khấu. Với chức vị Tư Khấu, theo tục đương thời, Khổng Tử được có “gia thần”, cũng như vua có triều thần.

Nhưng đối với qui thân, thì ông rõ ràng có vẻ hoài nghi, khuyên người ta kính qui thân mà xa ra (*kính qui thân nhi viễn chi*); và ông ít nói đến những việc bói toán, mộng寐, hình như muốn tránh những điều dị đoan. Mà ông cũng không lập ra một thuyết để giảng về vũ trụ.

Về *tri thức luận*, ông cố gắng hiển cũng ít. Ông rất trọng tri thức, rất trọng sự học vấn, suốt đời học hỏi, học cả những người kém mình, cho tri là một đức lớn giúp những đức khác như nhân, dũng, tín được hoàn toàn hợp lệ, lại mở trường dạy hàng ngàn môn đệ về lục nghệ; (*) nhưng không hề xét về bản thể của tri thức, và ít bàn về phương pháp luận, mặc dầu lúc đặc năm sáu nơi, ông có chỉ sơ cho ta những cách đi tới chân tri, chẳng hạn khi ông khuyên ta phải nghe cho nhiều, trông cho nhiều, rồi tổng quan về một mối (*bác học vu văn - nhất dĩ quán chi*); lại phải suy nghĩ, không biết thì nói là không biết, không ứ đoán, không vô đoán, không cố chấp, không chủ quan (*vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã*)... Ông có đưa ra vấn đề chính danh. Một vài học giả cho rằng trong kinh *Xuân Thu*, ông ngầm chủ trương phải chỉnh danh trong phạm vi ngữ pháp, văn tự, chẳng hạn ông viết: "*Vấn thạch u Tống ngữ; (...) lục nghịch thoái phi*"⁽¹⁴⁾ là có ý tứ lắm, mới đầu người ta trông thấy từ trên trời rớt xuống một cái gì, nhìn ra mới biết là cục đá, đếm rồi mới biết là có năm cục, cho nên để chữ *vấn* (rớt) trước chữ *thạch* (đá), và chữ *thạch* trước chữ *ngũ* (năm), nhưng khi nhìn một đàn chim "nghịch" bay trên trời thì mới đầu người ta thấy sáu chấm, nhìn kĩ hơn nữa mới biết là chim "nghịch", lại nhìn kĩ nữa thì thấy chúng bay trở lại; vì vậy chữ *lục* (sáu) phải đặt trước chữ *ngịch*, và hai chữ *thoái phi* đặt ở cuối.

Có lẽ đó là thâm ý của Khổng Tử, nhưng điều ông nhấn mạnh trong sự chỉnh danh là thuộc phạm vi chính trị, đạo đức hơn là thuộc phạm vi ngữ pháp. Trong phạm vi chính trị, "chỉnh danh" là để minh phân, để xác định tương quan vua tôi; trong phạm vi đạo đức, chỉnh danh để chỉnh kỉ và chỉnh nhân, nghĩa là để sửa đức của mình, của người cho được ngay. Ông bảo: "*Cô bất có, cô tai! cô tai!*"⁽¹⁵⁾ Cái bình rượu có khía, có góc gọi là cái "cô". Ngày nay người ta dùng những bình rượu không có khía có góc, mà cũng gọi là cái "cô" ư?, là có ý phản nản rằng đương thời có nhiều điều hữu danh mà vô thực; có kẻ địa vị là vua mà không làm tròn nhiệm vụ ông vua, có kẻ địa vị là cha mà không làm tròn bổn phận người cha. Cho nên ông mới bảo Tử Lộ: "Làm việc chính trị thì trước hết phải chỉnh danh", nghĩa là sửa danh cho chính, cho danh thực tương phụ (*Tất dã chỉnh danh hồ*⁽¹⁶⁾ - Tử Lộ).

(*) Lục nghệ có hai nghĩa: nghĩa thứ nhất chỉ *lễ, nhạc, xạ* (bắn), *ngự* (đánh xe), *thu* (viết chữ), *số* (toán pháp); nghĩa thứ nhì chỉ lục kinh: *Thi, Thu, Lễ, Nhạc, Xuân Thu, Dịch*. Ở đây lục nghệ hiểu theo nghĩa thứ nhì, nhưng theo các học giả ngày nay, Khổng Tử không đọc kinh Dịch, thì tất cùng không dạy kinh Dịch.

Đó là một thuyết khá mới và khá bạo trong thời Xuân Thu. Ông khuyên làm vua thì phải cho ra vua, nhưng không cho biết một ông vua mà không ra vua thì thái độ của dân nên ra sao, có nên lật đổ không. Có lẽ ông nghĩ đó là việc của Trời, chứ không phải việc của dân. Chép lại những truyện dân giết bạo quân, trong Xuân Thu, ông không bênh vực vua mà cơ hồ cũng không trách dân, nên viết: "Người trong nước giết vua tên Mỗ." Như vậy tựu trung ông vẫn là hơi ôn hòa.

Phát minh lớn nhất của ông là về *nhân sinh quan*. Ông là người đầu tiên đề cao đức nhân, định nghĩa chữ nhân. Nhân là yêu người, khoan dung với người, là suy mình ra người, là "*ki dục lập nhi lập nhân, ki dục đạt nhi đạt nhân*", là "*ki sở bất dục, vật thi ư nhân*"; vậy người nhân có bốn phạm "tự giác" rồi "giác tha".

Nhân gồm cả tri, dũng, lễ; gồm cả trung, hiếu, để, tin. Và quan niệm nhân của ông có thể sắp chung với quan niệm từ bi của Phật, quan niệm bác ái của Ki-tô.

Ông trọng lễ, nghĩa, tôn ti nhưng đề cao đức trực, nghĩa là ngay thẳng, thành thực. Ông ghét bọn "ảo ngôn lệnh sắc", và bảo: "Con người sinh ra, vốn ngay thẳng; nếu tà khúc mà sống được là nhờ may mà khỏi chết đó" (*Nhân chi sinh dã trực; (*) uổng chi sinh dã, hạnh nhi miễn* (18) - Ung Dã). Có lần một môn đệ ngờ ý rút ngắn thời gian để tang cha mẹ vì ba năm lâu quá, ông bảo nếu trong lòng thấy lâu quá thì tùy ý. Dạy học ông để môn đệ tự do phát biểu tư tưởng, cảm tình; tùy khả năng, bản tính của mỗi người mà dạy (*nhân tài thi giáo*), chứ không ép ai phải vào một khuôn khổ chung. Vậy thi cơ hồ ông trọng sự tự do của nhân tính.

Ông rất thấu tâm lý con người, nhưng không xét về tinh, tình, tâm, chỉ nói một câu là "*tính tương cận, tập tương viễn*" (tinh mọi người mới sinh thì gần như nhau, do tập tành và thói quen mà lần lần khác nhau).

Ông còn chủ trương này đặc biệt nữa là việc gì cũng nên tùy thời, lấy sự trung chính làm gốc, cho nên nhân phải có trí, dũng cũng phải có trí, ngay thẳng phải có thành; không thành mà trực đến cái độ tổ cao cha mẹ thì không được, lễ mà tới xa xỉ thì không nên; nhưng Trung dung tùy thời không phải là lừng chừng; Trung dung, tùy thời phải lấy Thành làm cơ sở và dùng Lễ để ước thúc; nếu phải "sát thân" để "thành nhân" thì cũng không do dự, còn như "sát thân" mà không "thành nhân" thì là hi sinh một cách vô ích. Sau cùng Trung dung phải luôn luôn hợp với đạo nhân, nhân là nội dung mà Trung dung là hình thức.

(*) Có sách chép là *võng*.

Về chính trị, ông tôn quân; trọng lễ giáo hơn pháp luật, ghép chính đảng (về điểm này ông thù cụ hơn Tử Sản), không ưa chiến tranh, trọng người hơn chế độ, muốn dùng nhân để cảm hóa dân.

Tóm lại, ông là triết gia ôn hòa, có óc canh tân chứ không có óc cách mạng, học rất rộng, lập đại thành những tư tưởng đời trước rồi phát huy thêm, mà công lớn nhất của ông là mở phong trào dạy binh dân, tặng cho nhân loại quan niệm “nhân ái”, cho dân tộc Trung Hoa quan niệm “trung dung” và vô tình đã nêu lên nhiều vấn đề cho người sau, như vấn đề chính danh, tình người... sự dạy dỗ của ông chú trọng tới những điểm chính tâm, thành ý để tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ. Từ đời Hán, nhất là từ đời Đường trở đi, một số nhà Nho chỉ đề cao những đức hiếu, trung... một cách hẹp hòi đã làm sai lạc hẳn học thuyết của ông.

Môn đệ của ông rất đông, có tới vài ba ngàn người, nhưng chỉ độ mười người có tài đức, như Nhan Uyên, Tử Hạ, Tăng Tử... Họ chép nhưng lời giáo huấn của ông thành bộ *Luận ngữ*, chính ông đã soạn kinh *Thi*, soạn kinh *Xuân Thu*; còn những kinh khác thì hiện nay người ta ngỡ rằng của người đời sau viết, chứ không phải là của ông.

MẶC TỬ

Có lẽ vào khoảng Khổng Tử mất (năm 479tr. Tây lịch) thì Mặc Tử, triết gia cách mạng đầu tiên của Trung Quốc ra đời. Sừ không chép Mặc Tử có theo học Khổng giáo không, nhưng ông sinh ở Lỗ thì chắc chịu ảnh hưởng của Khổng. Ông làm quan ở Tống lâu năm, chắc cũng chịu ảnh hưởng của Tống nữa. Nước Tống thời đó đã có thuyết kiêm ai và phi công (phản đối chiến tranh) và hình như Tống Tương Công là người theo thuyết đó (coi Phùng Hữu Lan - *Sách đã dẫn*, thiên I, chương V). Trang Tử phê bình Mặc tử: “Cái sáng suốt của Mặc, người ta có thể theo được, cái ngu của ông thì không ai theo được”, cũng là nhận Mặc Tử chịu ảnh hưởng nhiều của Tống. Vì người Tống bị người các nước khác chê là ngu; như Mạnh Tử báo nước Tống có kẻ thấy mạ chậm cao, mà nhón nó lên; Hàn Phi Tử thì kể rằng nước Tống có kẻ ôm cây mà chờ thỏ.

Ông con nhà binh dân, không có cảm tình với bọn qui tộc và không tán thành chế độ qui tộc của nhà Chu; rất có nhiệt tâm, có tài biện luận, cực đoan cứu thế, không thủ cựu, ôn hòa như Khổng Tử. Nhiều triết gia thời sau bài xích thuyết của ông nhưng đều phải nhận rằng ông hết lòng với xã hội, “mòn trán lông gót” lo việc thiên hạ (Mạnh Tử), thực là một “người tốt ở gấm trời, muốn tìm cũng không thể được” (Trang Tử). Đời Tiên Tần mà cả những đời sau nữa, quả không có được người thứ hai như ông.

Về vũ trụ quan, ông không phát minh được gì, ông rất tin Trời, tin qui thân, (có lẽ cũng là do ảnh hưởng của Tống), với ông Trời là đáng chúa tể,

quản linh mọi việc trên thế gian, ai thuận ý Trời thì được thưởng, trái ý Trời thì bị phạt, mà muốn thuận ý Trời thì phải yêu khắp mọi người vì Trời muốn cho loài người được sung sướng. Quỷ thần, theo Mặc Tử, cũng sáng suốt và có lòng nhân, nên người phải thờ Trời và thờ cả quỷ thần nữa.

Ông muốn dựng một tôn giáo trên tín ngưỡng đó, nhưng không đặt ra những lễ nghi như các tôn giáo khác (Kì-tô giáo, Hồi Hối giáo chẳng hạn). Không rõ ông cùng môn đệ có tụng niệm không, chỉ biết chắc rằng ông không hề khẩn vái để cầu phúc cho mình. Có lần ông bệnh, một người hỏi ông: “ông cho rằng quỷ thần sáng suốt, thưởng kẻ thiện, phạt kẻ ác; thế thì thần thánh như ông mà sao lại bệnh? Hay là ông đã làm điều ác? Hay là quỷ thần không sáng suốt?” Ông đáp rằng: “Bệnh là do nhiều lẽ, do thời tiết, do lao khổ... quỷ thần mà liên quan gì đến việc đó.”

Về sau, Mặc gia được tổ chức thành đoàn thể rất chặt chẽ. Người có tài đức được cử làm “cự tử” (tức như thủ lĩnh) và các người trong đoàn thể hễ làm quan, có lộc, phải nộp cự tử một phần để chi dùng cho đoàn thể; bất kể lớn nhỏ phải tuân lời cự tử, dù chết cũng không dám cãi. Một lần ở Dương Thành, tám mươi ba đệ tử cùng chết theo một cự tử tên là Mạnh Thắng; lần khác, người con trai của một cự tử tên là Phúc Thôn giết người, Tần Huệ Vương thương Phúc Thôn tuổi đã già mà có mỗi một người con, tha tội cho nó. Phúc Thôn không chịu, tâu: “Cái phép của đạo Mặc, giết người thì phải tội chết, đã thương người thì bị tội hình; như vậy là để cấm giết người và đã thương người; cấm giết người, cấm đã thương người là đại nghĩa của thiên hạ. Mặc dầu nhà vua tha tội không giết nó, nhưng Phúc Thôn tôi không thể không thi hành phép của đạo Mặc.” Rồi người cha đó giết con. Trong lịch sử Trung Hoa chưa bao giờ mà sự mâu thuẫn giữa gia đình và xã hội đưa tới một bi kịch ghê gớm như vậy, cũng chưa bao giờ có một đảng mà kỉ luật nghiêm đến như thế. Thực trái hẳn chủ trương dung hòa của Khổng.

Về *tri thức luận*, Mặc Tử phát minh ra phép “ba biểu”. Nói thì phải có “gốc”, căn cứ vào việc xem xét bản thủy, có cái làm “nguyên”, căn cứ vào việc quan sát sự có - có chỗ “ứng”. “Gốc” ở việc đời xưa; “nguyên” là việc trước tai mắt mọi người đem ra mà chứng thực; “ứng” ở chỗ phù hợp với quyền lợi của mọi người. Gốc, nguyên, ứng gọi là ba biểu. Phương pháp đó căn cứ vào kết quả ứng dụng, mở đầu cho môn đệ Mặc Gia sau này lập nên nền tảng tri thức luận của Trung Quốc.

Về *nhân sinh*, Mặc Tử chủ trương công lợi, theo quy tắc thứ ba của phép “ba biểu”. Làm việc gì cũng phải nghĩ xem lợi hay hại, lợi lớn hay nhỏ; lợi cho số đông, lợi lâu dài là lợi lớn.

Đặc biệt nhất là ông đề cao đức *kiêm ái*, coi mọi người như mình, phải thương yêu giúp đỡ mọi người như người thân của mình, như bản thân của

minh. Nếu ai cũng theo đạo kiêm ái được thì thiên hạ sẽ trị, sẽ không còn sự tranh cướp lẫn nhau, không còn những kẻ già nua bị bỏ đói bỏ khát, kẻ nhỏ yếu mồ côi không chỗ nương tựa. Có người nghĩ rằng ông muốn làm đại biểu cho giai cấp cần lao. Chưa chắc đã như vậy; tất nhiên là ông bênh vực họ, nhưng ông đã kiêm ái, thì đâu lại còn phân biệt giai cấp.

Nhưng kiêm ái có phải là bình đẳng không? E cũng không nữa. Yêu thì yêu mọi người như nhau, nhưng xã hội theo ông vẫn phải có một trật tự. Ông chủ trương phải tán đồng ngược lên (*thượng đồng*), nghĩa là cái gì người trên cho là phải thì người dưới cũng phải nhận là phải; cái gì người trên cho là trái thì người dưới cũng phải nhận là trái; tóm lại là phải thống nhất tư tưởng. Li trưởng thuận chính lệnh của thiên tử mà thống nhất lẽ phải trong xóm mình; hương trưởng lại thống nhất lẽ phải trong làng mà tán đồng ngược lên với vua; vua lại đem dân trong nước mà tán đồng ngược lên với thiên tử; thiên tử lại tán đồng ngược lên với Thượng đế. Như vậy từng cấp một, dưới phải nghe trên, mà Thiên tử vừa là một vị quân chủ, vừa là một vị giáo hoàng. Kiêm ái và thượng đồng là hai điểm chủ yếu trong học thuyết của họ Mặc. Có kiêm ái thì thượng đồng mới không đưa tới độc tài, có thượng đồng thì kiêm ái mới không sinh ra loạn. Kiêm ái của Mặc cũng như nhân của Khổng mà thượng đồng cũng như tôn ti của Khổng.

Vậy về *chính trị*, ông vẫn giữ chế độ phong kiến, rất trọng người hiền. Cũng như Khổng Tử, ông cho rằng nhà cầm quyền phải có đức hạnh cao, phải kiêm ái, phải quý nghĩa. Ông còn phân đối chiến tranh hơn Khổng Tử nữa, mặc dầu vẫn bênh vực sự tự vệ; ông khác Khổng Tử ở chỗ không trọng lễ, không trọng nhạc, vì cho những cái đó là xa xỉ, làm tốn tiền, mất thì giờ của dân chúng. Ông muốn tiết dụng, ngay cả trong việc tang, vì điều ông lo nhất là làm sao mọi người đủ ăn, đủ mặc đã. Tuân Tử chê ông là bị cái "dụng" che lấp mà không biết đến cái "văn vẻ", không biết đến mê thuật. Nhưng theo Lưu Hưởng trong sách *Thuyết uyển*, thì ông có nói với Cẩm Tử đại ý rằng trong năm đói kém, lúa gạo quý hơn châu báu; "phải được thường ăn no rồi mới cầu cái ngon, phải được thường mặc ấm rồi mới cầu cái đẹp, phải được thường ở yên rồi mới cầu cái vui, như vậy mới lâu bền được, tóm lại là phải trọng cái chất trước hết rồi mới nghĩ đến cái văn, việc của thánh nhân là thế." (*Thực tất thường bão, nhiên hậu cầu mỹ; y tất thường noãn, nhiên hậu cầu lệ; cư tất thường an, nhiên hậu cầu lạc; vi khả trường, hành khả cửu; tiên chất nhi hậu văn; thủ thánh nhân chi vụ*)¹⁸ - Thiên Phần Chất). Nếu lời đó đúng thì Mặc Tử không phải là chê hấn mê thuật, mà chỉ cho nó là phụ thôi.

DƯƠNG TỬ - LÃO TỬ

Đồng thời với Khổng Tử, có một số ẩn giả, thấy xã hội loạn li quá, không

thể cứu được nữa, sinh ra bi quan, chỉ muốn “*độc thiện kì thân*” (giữ cho riêng thân mình được trong sạch), không tham dự việc đời. Kê thì phê bình Khổng Tử là “biết rằng không thể làm được mà cứ làm” (*Tri kì bất khả nhi vi chi*¹⁹ - Luận ngữ; Hiến vấn); Kê thì khuyên rằng “Ưu ư như nước chảy một chiều, thiên hạ đều thế cả, ai mà theo mình để sửa đổi việc loạn ra trị” (*Thao thao giả, thiên hạ giai thị dã, nhi thủy dĩ dịch chi*²⁰ - Luận ngữ; Vi tử).

Khi Mặc Tử gán mắt, trong nhóm ẩn giả đến sau có một người xuất sắc lập được một thuyết để phản đối thuyết hữu vi của Khổng Tử và của Mặc Tử. Triết gia đó là Dương Tử (440-380). Ông không viết sách, môn đệ ông, nếu có, cũng không chép lời dạy bảo của ông, nên học thuyết của ông chỉ còn thấy rải rác ít trang trong tác phẩm của các triết gia khác. Đại ý Dương Tử đã chủ trương khinh vật mà quý thân, chữ vật ở đây chỉ tất cả những cái gì ngoài cái thân của mình, nghĩa là cả vạn vật lẫn người khác, cả vũ trụ và xã hội. Chỉ mất một cái lông chân của ông mà làm lợi cho thiên hạ, hoặc được cả thiên hạ, ông cũng không chịu. Thực trái hẳn với Mặc Tử, người “mòn trán lông gót” vì thiên hạ.

Cơ hồ ông rất vị kỉ, (vị kỉ không đồng nghĩa với ích kỉ) nhưng ông cho rằng có vậy mới cứu đời được; nếu người nào cũng chỉ nghĩ tới mình thôi, khinh thường mọi vật, mọi người, thì làm gì còn có sự tranh giành nhau nữa, làm gì còn loạn nữa. Cả nhân chú nghĩa đó rất thịnh hành ở đương thời, ngang với Khổng giáo và Mặc giáo; và mở đường cho Lão giáo.

LÃO TỬ

Sinh sau Mặc Tử khoảng nửa thế kỉ, tên là Lí Nhĩ (*), người nước Sở. Nước này ở phương nam (lưu vực Trường Giang) mới phát lên, văn hóa chưa được cao, không chịu nhiều ảnh hưởng của nhà Chu, nhờ vậy mà nhiều người có tư tưởng mới. Khí hậu ấm áp, đất đai phì nhiêu người ta ít phải gắng sức, thường thích hưởng nhàn, ẩn dật. Theo *Luận ngữ* thì Khổng Tử gặp các ẩn giả, chính là ở Sở.

Lão Tử có nhiều ý kiến rất mới mẻ, sâu sắc, cùng với Khổng và Mặc giữ cái thế chân vạc trong lịch sử triết học Trung Hoa thời đó.

Ông là người khởi xướng *vũ trụ luận* ở Trung Hoa, nên địa vị của ông rất quan trọng. Khổng và Mặc đều tin Trời, Lão thì cho rằng trước khi có Trời, còn có cái gì nữa, cái đó mới thật là nguyên thủy của trời, đất, vạn vật, ông gọi nó là Đạo. Đạo vừa lớn vừa trống không, đứng một mình mà không biến đổi, trôi đi khắp nơi mà không ngừng. (*Tịch hề liêu hề, độc lập nhi bất cải, chu hành nhi bất dĩ*²¹ - Đạo đức kinh).

(*) Tạm theo *Sử Ký*. (Xin xem phần phụ lục: Tiểu sử các triết gia).

“Đạo sinh ra một, một sinh hai, hai sinh ba, ba sinh ra vạn vật.” (*Đạo sinh nhất, nhất sinh nhị, nhị sinh tam, tam sinh vạn vật.*)²² Câu này mỗi nhà giải thích một khác; nhưng căn cứ vào câu “*Thiên địa vạn vật sinh ư hữu, hữu sinh ư vô.*”²³ (Trời đất vạn vật từ cái “có” mà sinh ra, cái “có” sinh ra từ cái “không”) và câu “*Vạn vật phụ dương nhi báo âm, trùng khí dĩ vi hòa.*”²⁴ *Vạn vật đều “cộng” âm mà “ôm” dương, điều hòa bằng khí “trùng hư”*), thì có thể rằng Lão Tử cho “nhất” là hữu, “nhị” là âm và dương, và “tam” là khí trùng hư. * Khi chưa thành hình thì Đạo là Vô; hiển hiện dưới hình thức rồi thì Đạo là Hữu. Hữu, Vô là hai phương diện của Đạo.

Ông không trọng *tri thức* cho rằng dân khó trị là bởi nhiều tri. Tri thức khiến người ta phân biệt cái hay cái dở mà sự phân biệt đó không phải là điều tốt lành, vì biết phân biệt cái hay cái dở thì phải tìm sự khoái lạc cho mình, như vậy mà sinh hại: “Năm sắc khiến cho người ta mờ mắt, năm âm khiến cho người ta điếc tai, năm vị khiến cho người ta mất cảm giác của miệng”.

Nhưng ông rất trọng sự quan sát thiên nhiên, thấy được luật mâu thuẫn bề ngoài của vạn vật (cái nặng là gốc của cái nhẹ, cái yên tĩnh là chủ của cái xáo động, cái qui lấy cái tiện làm gốc, cái cao lấy cái thấp làm gốc; cái gì thực đẩy thì giống như trống không, con người thật khéo thì giống như vụng...) và luật phản phục trong vũ trụ (vật gì phát đến cực điểm thì phản lại, hễ tăng rồi thì phải tụt: trăng tròn rồi khuyết, hết đông sang xuân...)

Do đó ông sáng lập *nhân sinh quan* đặc biệt, trọng “tôn” và “tĩnh”. Tôn là đừng mong sự phát đạt đến cực điểm, hễ hơi quá thì phải rút đi ngay. Tĩnh là vô vi, *cứ theo tự nhiên*, đừng ra tay tạo thời thế, chuyển cơ trời làm gì vô ích.

Ông khuyên người ta khiêm tốn, nhún nhường, nhu nhược như nước. “Nước làm lợi cho vạn vật mà không tranh giành, ở chỗ mà mọi người không thích (tức chỗ thấp) cho nên gần được như Đạo.” (*Thủy thiên lợi vạn vật nhi bất tranh, xứ chúng nhân chi sơ ố, cố cơ ư đạo.*)²⁵ “Trong thiên hạ không có gì nhu nhược như nước, nhưng dùng để công phá cái chắc mạnh thì không gì hơn được nó”. (*Thiên hạ mạc nhu nhược ư thủy, nhi công kiên cương giả, mạc chi năng thắng.*)²⁶

Về *chính trị*, ông cũng chủ trương vô vi, chống Khổng và Mặc. Theo ông, càng hữu vi, tức càng can thiệp vào việc dân bao nhiêu thì càng tai hại bấy nhiêu. Cho nên ông bỏ người hiền, bỏ vật quý, không làm gì cả. “Không chuộng người hiền cho dân khỏi sinh tranh giành, không quý những vật khó được cho dân khỏi làm kẻ trộm. Không thấy cái gì đáng ham, cho lòng dân khỏi loạn...” Bỏ cả trí, bỏ cả nhân, nghĩa, cứ theo luật tự nhiên mà hành động, làm sao cho

(*) Giải thích như sau đây cũng có li: *Nhất* là Hữu Thái cực), *Nhị* là âm dương. *Tam* là âm dương và khí trùng hư.

dân no bụng, ấm thân là đủ rồi: “*Rỗng con tâm* (nghĩa là không tham dục), no cái bụng, yếu cái chí (nghĩa là không tranh đoạt), mạnh cái xương, thường khiến cho dân không tri thức, không ham muốn.” (*Thành nhân chí tri, hư kì tâm, thực kì phúc, nhược kì chí, cường kì cốt; thường sử dân vô tri vô dục.*)²⁷

Ông rất ghét chiến tranh: “*Duy binh giả, bất tuông chi khí*”²⁸ (Binh đao là đồ chẳng lành); nếu có bị tấn công thì nhường nhịn đi; “Nước lớn mà hạ mình trước nước nhỏ thì được nước nhỏ thần phục; nước nhỏ mà hạ mình trước nước lớn thì tất được nước lớn che chở” (*Đại quốc dĩ hạ tiểu quốc tắc thủ tiểu quốc; tiểu quốc dĩ hạ đại quốc tắc thủ đại quốc.*)²⁹

Quốc gia lí tưởng của ông là một nước nhỏ, dân chúng chất phác, có xe thuyền, gươm giáo mà không dùng, ai ở yên nhà người nấy, đủ ăn đủ mặc. Đại văn minh mà giống như man dã là thế.

Vậy thuyết vô vi của ông hơi khác thuyết vị kỉ của Dương Tử, ông lại khác Dương ở chỗ không “quí sinh”, coi đời sống chỉ là một sự tự nhiên; cứ bình tĩnh, vô ưu, vô dục, chẳng cầu lợi cho mình: ông không hề chịu ảnh hưởng của Dương, tự dựng riêng một môn phái.

Tới đây ta đã biết qua chủ trương của ba nhà sáng lập ra triết học Trung Quốc: Khổng, Mặc, Lão (ảnh hưởng của Dương sau này không đáng kể); và chúng ta bước từ thời kì bình minh qua thời kì trăm hoa đua nở đời Tiên - Tần. Thực ra hai thời kì đó liên tiếp nhau, không thể lựa một khoảng nào để cắm ranh được: chúng tôi phân biệt như vậy chỉ cốt để độc giả nhận thấy điều này là học thuyết của ba nhà đó đã đâm nhiều bông, và những bông này tranh hương giành sắc với nhiều bông khác cho tới cuối đời Chiến Quốc.

TRĂM HOA ĐUA NỞ

Sở dĩ có phong trào trăm hoa đua nở đó là nhờ tinh thần tranh biện của các triết gia. Thời trước, Khổng Tử một phần vì bầm tính dung hòa, một phần vì không gặp người ngang tài với mình, nên không tranh biện với ai cả. Lão Tử chủ trương nhường nhịn, nên chỉ trình bày học thuyết của mình, không muốn thắng người. Duy có Mặc Tử là háng hái hơn hết, đá đảo chính sách trọng lễ, nhạc, tục lệ để tang lâu năm và chôn cất xa xỉ của đạo Nho; do đó gây phong trào tranh luận cho thời sau.

Trong thời này, người đại diện chân chính của Khổng giáo là Mạnh Tử. Về phía Mặc giáo, có sự chia rẽ: một nhóm như Tống Kiên * giữ đúng tinh thần của Mặc Tử, cũng khắc khổ, bốn tấu, hô hào mọi người quả dục, giúp

* Tống Kiên không chắc là môn đồ của Mặc Tử, nhưng sinh sau Mặc và cùng một chủ trương với Mặc nên chúng tôi sắp chung vào Mặc Phái.

đỡ lẫn nhau để cứu loạn cho thiên hạ; một nhóm gọi là *Biệt Mặc*, phát huy thêm về tri thức luận, công kích phái Biện giả, bọn ngụy biện mà người sau gọi là Danh gia. Về phía Lão giáo, có Trang Tử tập đại thành những tư tưởng của Dương Tử, Lão Tử và của Huệ Thi (đồng thời với ông), lập một học thuyết đặc biệt. Ngoài ra lại còn những phái Nông gia, Pháp gia và Âm dương gia nữa.

MẠNH TỬ

Trước hết chúng tôi hãy xét về *Mạnh Tử*. Ông sinh ở nước Trâu, là môn đệ của Tử Tư (cháu nội Khổng Tử) theo đúng học thuyết của Khổng Tử và phát huy thêm được vài điều quan trọng.

Ông vẫn muốn phục hồi lại chế độ phong kiến nhưng không tôn Chu, nghĩa là không muốn lập lại cái uy thế cho vua nhà Chu nữa (có lẽ vì thấy rằng nhà Chu đã suy quá rồi), hề có một vị anh quân nào dùng đức nhân mà thống nhất được thiên hạ thì ông cũng ủng hộ.

Ông cho rằng vua không đáng coi trọng bằng dân (*dân vi quý... quân vi khinh*); tuy chưa cho dân cái quyền làm cách mạng, theo ông phải là một người hiền đức, được Trời giao cho trách nhiệm cứu dân mới được làm cách mạng, nhưng đã dám gọi bọn bạo chúa là bọn giặc. Ông vẫn giữ thuyết tôn ti, thuyết bất bình đẳng của Nho gia, nhưng đã phát minh chủ nghĩa phân lập quyền hành chính và quyền tư pháp, và chủ nghĩa bình đẳng trước pháp luật, lại có xu hướng tiến tới chế độ lập hiến, làm cho chính trị học của Trung Hoa thêm được chút sắc thái dân chủ.

Ông đề cao đức hạnh, coi nó quý hơn tước và bảo nhà cầm quyền trong nước phải thờ người hiền như thầy. Người hiền phải giữ địa vị lãnh đạo trong xã hội. Về pháp luật thì mọi người được bình đẳng * nhưng về tài đức thì có kẻ trên người dưới. Về điểm này, ông trái với Hứa Hành (phái Nông gia).

Theo Hứa Hành, mọi người trong nước phải cày cấy lấy mà ăn, không ai được bắt người khác phải nuôi mình, như vậy thì thiên hạ sẽ trị. Mạnh Tử bác thuyết đó, bảo Trời sinh có người trí và hiền, công việc trị dân phải giao cho hạng đó, mà người trị dân thì được nuôi, người dân "bị trị" thì phải nuôi người "trị" mình như vậy là luật tự nhiên.

Ông đã kích thuyết vị ngã của Dương Tử, mắng Dương Tử là không có vua. Mạnh nhất là những lời ông bài xích Mặc Tử. Ông chê Mặc ở hai điểm: chủ nghĩa kiêm ái của Mặc là không hợp nhân tình, là coi cha mẹ người như cha mẹ mình, tức là không có cha; và chủ nghĩa công lợi rất tai hại vì làm cho

* Chủ trương này cũng hơi mới mẻ vì đời Chu, hạng quý tộc không bị hình phạt.

người trên kẻ dưới ai cũng chỉ nghĩ tới lợi riêng mà bỏ nhân nghĩa. (Sự thực, Mặc Tử không hề khuyên ai nghĩ tới cái lợi riêng của mình mà cực lực hô hào người ta nghĩ tới cái lợi chung).

Một sự phát minh lớn của ông là bàn đến tính và tâm. Về tính, Khổng Tử chỉ nói: "*Tính tương cận, tập tương viễn*, nghĩa là tính con người khi mới sinh gần giống nhau, do tập tành và thói quen mà lần lần khác nhau; còn Mặc Tử thì cho tính người như tấm lụa trắng, nhuộm xanh thì hóa xanh, nhuộm vàng thì hóa vàng, nhuộm màu nào thì biến ra màu đó... Cho nên sự tiêm nhiễm không thể không thận trọng được. (*Từ Mặc Tử kiến nhiễm ti giả nhi thân viêt: Nhiễm ư thương tắc thương, nhiễm ư hoàng tắc hoàng. Sở nhập giả biến, kì sắc diệc biến... cố nhiễm bất khả bất thân dã*³⁰ - Mặc Tử).

Tới thời Mạnh Tử thêm nhiều thuyết nữa về tính. Có người nói rằng có tính thiện, có tính ác; Cáo Tử lại bảo tính không thiện không ác. Mạnh Tử phản đối tất cả những thuyết đó, chủ trương rằng tính người ta vốn thiện, vì ai cũng sẵn có lòng trắc ẩn, lòng tu ố, lòng từ nhượng, lòng thị phi, bốn cái đó là đầu mối của nhân, của nghĩa, của lễ, của trí; nếu khéo nuôi dưỡng bốn cái mối đó thì ai cũng có thể thành thánh hiền được. Muốn vậy phải "tồn tâm", nghĩa là giữ cái tâm cho trong sạch, khỏi bị tư dục làm mờ ám. Cái tâm đó gọi là lương tâm. Có lương tâm thì có lương tri, nghĩa là cái khả năng biết một cách hẳn tiếp mà đúng đắn.

Thuyết tính thiện, tồn tâm đó sau này gây nhiều cuộc biện luận, và ảnh hưởng rất lớn tới triết học đời Tống và Minh. Câu "*Tận kì tâm giả tri kì tính, tri kì, tính giả tắc tri thiên hĩ.*"³¹ (Phát huy đến cùng cực cái tâm của mình thì biết được cái tính của mình, biết cái tính của mình thì biết được Trời) đã mở một khoảng đất mới cho người sau khai thác.

TRANG TỬ

Phái Dương Tử hồi này không có ai xuất sắc. Nhưng phái Lão xuất hiện một thiên tài, tức Trang Tử.

Trang Tử sinh ở nước Sở, tập đại thành những tư tưởng của Dương, Lão và của Huệ Thi (một người lớn hơn ông độ mười tuổi, cho rằng vạn vật nhất thể, trong chỗ giống nhau có chỗ khác nhau, trong chỗ khác nhau có chỗ giống nhau * phát minh ra thuyết *đại nhất và tiểu nhất*, đại nhất là cái vô cùng lớn không có gì bao nó được, tiểu nhất là cái cực nhỏ, không có gì chứa trong nó được), dựng nên một học thuyết rục rờ gồm những điểm chính dưới đây:

(*) Do đó Huệ Thi kết rằng người ta chẳng những phải kiềm ái mà còn phải phiếm ái vạn vật, coi vạn vật như chính mình. Có người sắp ông vào phái Mặc vì thuyết *phiếm ái* đó.

- Vũ trụ luôn luôn tiến hóa. Vạn vật lúc đầu cùng một loại, sau lần lần biến đổi để thích hợp với hoàn cảnh, do đó mới khác nhau. Sự biến đổi đó không ngừng, dường như thỉnh linh và mau. "*Vạn vật giai trủng dã. Vật chi sinh dã, nhược sâu nhược trì, vô động nhi bất biến, vô thời nhi bất di.*"³² - *Vạn vật đều ngang nhau*, không có lớn nhỏ, sang hèn; phải quấy, tốt xấu cũng không có vì hết thảy đều là tương đối cả; mà vật nào cũng có bản tính, cũng thuận cái tính của mình mà biến hóa. Vật có loài thọ cả ngàn năm, có loài thọ có một năm, một ngày, nhưng đều là sống hết cái tuổi tự nhiên của nó mà thôi. Chim có con bay được cả ngàn dặm rồi mới nghỉ, có con chỉ bay được vài chục dặm đã phải nghỉ, cũng là bay hết cái sức tự nhiên của nó mà thôi. Người sống ở dưới bùn thì đầu óm, con trạch thì không vậy. Người ở trên cây thì run sợ, con khỉ thì không vậy. Thế thì người kém trạch hay hơn trạch, kém khỉ hay hơn khỉ? Mỗi vật có cái hợp với nó, có cái đẹp của nó, cái thích của nó, không thể nhất thiết như nhau được, mà cũng không thể phân biệt hơn kém được.

Tư tưởng hoài nghi đó đưa tới tư tưởng *tự do và bình đẳng tuyệt đối, trọng cá nhân tới tuyệt đối, vô vi tới tuyệt đối.*

Hạnh phúc của vạn vật, của con người là thuận cái bản tính của mình mà hòa hợp với vũ trụ. Vì vậy ông rất ghét chính trị, coi các chính trị gia đương thời như Lỗ Hâu hết. Ông đặt ra ngụ ngôn này: Lỗ Hâu bắt được một con chim biển, thích lắm, đem nuôi ở trong miếu đường, bắt các quan tấu nhạc cho nó nghe, làm thịt cá cho nó ăn, chúc rượu cho nó uống; nhưng nó cứ ủ rũ, không ăn uống gì cả, ba ngày sau nó chết. Cái hại của xã hội là bắt mọi người vào trong một khuôn nẹp; không để cho mọi người theo bản tính tự nhiên của mình.

Tương truyền vua Sở vời ông ra làm quan, ông không chịu, trái hẳn với Khổng Tử, Mặc Tử, Mạnh Tử. Nhân sinh quan của ông là tiêu dao, đừng "đợi nung" có phú quý rồi mới sung sướng, đừng đợi nung có danh vọng rồi mới thỏa chí, cũng đừng đợi nung có ái tình rồi mới vui vẻ. Con người sở dĩ khổ là vì cứ đợi nung cái này, đợi nung cái khác rồi mới thỏa mãn; đừng để sự tiêu dao của ta bị cái "đợi nung" đó (ông gọi là *đãi*) hạn chế, thì mới thực là bậc chí nhân, tức như bậc thần nhân. Người "vô đãi", "vô cầu" mới thật là sướng. Quan niệm nhân của phương Đông nguồn gốc ở Lão, Trang, thứ nhất là ở Trang, và ảnh hưởng mạnh tới hầu hết các văn nhân học giả Trung Hoa. Trái lại, quan niệm tự do và bình đẳng tuyệt đối của Trang sau này chỉ được một số người đề cao mà thôi.

BIỆT MẶC VÀ DANH GIA

Ở trên, chúng tôi đã nói Mặc học chia làm hai phái: một phái về *tôn giáo*

mà Tống Kiên là đại biểu, phái này không phát huy thêm được gì mới, và một phái gọi là *Biệt Mặc* * có nhiều sáng kiến về tri thức luận, mà Hồ Thích gọi là phái *Khoa học*.

Không biết rõ phái Biệt Mặc này gồm những nhà nào; đại để thì những tư tưởng trong các thiên *Kinh thượng*, *Kinh hạ*, *Kinh thuyết thượng*, *Kinh thuyết hạ*, *Đại thủ*, *Tiểu thủ* (*Mặc kinh*) là của họ.

Họ đã đặt cơ sở cho tri thức luận của Trung Hoa và xét về những vấn đề:

- Tri giác (gồm quan năng, cảm giác và tâm),
- Thời gian, không gian,
- Ki ức,
- Danh tự.

Họ chia tri thức làm ba loại: do nghe mà biết (họ gọi là *văn*), do suy luận mà biết (họ gọi là *thuyết*), do từng trải mà biết (họ gọi là *thần*).

Trước Vương Dương Minh trên ngàn rưỡi năm, họ đã chủ trương tri hành hợp nhất rồi, bảo *vi cùng tri* nghĩa là sự làm đưa cái biết đến tận độ, nhưng cái biết, cái "tri" đó thường bị lòng dục che lấp, nên muốn "biết" cho sáng suốt để "làm" cho hợp đạo thì phải làm chủ được lòng dục.

Họ bàn về phương pháp căn bản của sự biện luận: phải xét hiện tượng của muôn vật, so sánh sự quan hệ giữa những hiện tượng với nhau, rồi dùng ngôn ngữ, văn tự mà bày tỏ; như vậy là dùng *danh* nhắc *thực*, dùng *từ* bày *ý*, dùng *thuyết* tỏ *cớ* (tức tỏ nguyên nhân gây ra hiện tượng).

Họ lại mở đường cho ngữ pháp học, luận lý học, muốn dùng lý trí để quan sát, giải thích vũ trụ; trái hẳn với phái *Biện giả* mà họ chống đối kịch liệt, vì phái này dùng ngụ biện cốt làm cho người khác không cái được mình, chứ không cần ai tin mình. Bọn biện giả sau gọi là *Danh gia*, tức các triết gia dùng cái danh mà định nghĩa, mà suy luận, gồm có Công Tôn Long, có lẽ cả Huệ Thi nữa. (Nhưng theo Hồ Thích thì Huệ Thi có nhiều tư tưởng khoa học mà đương thời ít ai hiểu được, chứ thực không phải là một nhà ngụ biện.)

Như trên chúng tôi đã nói, *Huệ Thi* có thuyết phiếm ái, thuyết đại nhất, tiểu nhất, thuyết tiểu đồng dị, đại đồng dị. Ông lại bảo trời với đất cũng thấp như nhau, mặt trời vừa đứng bóng vừa xế bóng, phương nam vô cùng mà hữu cùng, mới nghe thấy ngược đời; nhưng theo giải thích của Hồ Thích, thì đều là diễn những chân lý này về khoa học: không thể phân tích về không gian, về thời gian được, sự giống nhau khác nhau giữa các sự vật chỉ là tương đối. Hình như Huệ Thi còn nhận được rằng quả đất tròn và xoay tròn nữa, nên mới bảo: "Chính giữa thiên hạ ở phía bắc nước Yên, mà

(*) *Biệt* nghĩa là đứng riêng ra, cũng ở trong Mặc giáo, nhưng khác với phái tôn giáo.

lại ở phía nam nước Việt” * (*Ngã tri thiên hạ chi trung ương, Yên chi bắc, Việt chi nam thị dã*);³³ “Phương nam không có chỗ cùng tận mà cùng tận” (*Nam phương vô cùng nhi hữu cùng*)³⁴ và “Trời thấp như đất, núi phẳng bằng chằm” (*Thiên dữ địa ti, sơn dữ trạch bình*)³⁵ Hai câu trên có ý bảo rằng quả đất tròn; câu thứ ba diễn cái ý tương đối mà cũng có thể cho rằng trái đất quay nữa, chẳng đâu là trên là dưới, là cao là thấp.

Công Tôn Long thì ai cũng phải nhận là đại ngụy biện. Theo sách *Trang tử* và *Liệt tử*, học thuyết của biện giả này còn những đoạn dưới đây:

- Trứng có lông,
- Gà ba chân,
- Ngựa có trứng,
- Chó có thể hóa ra dê,
- Lửa không nóng,
- Mắt không thấy,
- Bóng con chim bay không hề động đây,
- Tên bán ra có lúc không đi không dừng,
- Ngựa vàng, trâu đen là ba con,
- Ngựa trắng không phải là ngựa,
- Cái gậy một thước, mỗi ngày lấy đi một nửa, muôn đời không hết.
- ...

Chẳng hạn câu “*Ngựa trắng không phải là ngựa*” (Bạch mã phi mã), Công Tôn Long giảng: “Chữ *ngựa* để đặt tên cho cái *hình*, chữ trắng để đặt tên cho cái *sắc*. Nói đến sắc thì không nói đến hình, cho nên nói ngựa trắng thì là không nói đến ngựa”. Đại để lối biện luận của ông là như vậy.

PHÁP GIA

Ngoài các triết gia kể trên, còn Thân Bất Hại, Thương Ương, Thận Đáo. Thân và Thương sinh trước Mạnh Tử, Thân sinh sau. Cả ba nhà thực ra không phải là triết gia mà chỉ là những chính trị gia chuyên môn, chỉ bàn về phép trị nước. Thân Bất Hại xét về *thuật* tức mảnh khỏe trị dân của ông vua; Thương Ương chú trọng về *pháp luật*, cho rằng pháp luật phải công bố ra rõ ràng, và thi hành phải nghiêm, thì dân mới sợ mà khỏi làm loạn; Thận Đáo chú trọng về cái *thế* tức quyền thế của ông vua: dân chỉ sợ vua vì cái thế vua cao, quyền của vua mạnh, vậy muốn cho nước trị, phải tôn quân quyền, nhà vua phải được coi là một vị không ai xâm phạm tới.

* Yên ở cực bắc, Việt ở cực nam của Trung Quốc.

Ba nhà đó giống nhau ở hai điểm: không theo cổ, và cực hữu vi, nghĩa là can thiệp triệt để tới việc của dân, ghét tự do và bình đẳng, ghét cá nhân chủ nghĩa; người sau gọi chung họ là *Pháp gia*. Họ cho rằng xã hội loạn quá rồi, nhưng thuyết nhân nghĩa của Nho, kiêm ái, công lợi, phí công của Mặc đều vô hiệu; muốn thống nhất thì phải dùng sức mạnh, mà muốn có sức mạnh thì phải độc tài.

ÂM DƯƠNG GIA

Sau cùng còn một phái nữa mà đại biểu là Trâu Diên sinh sau Mạnh Tử. Trâu không để lại tác phẩm. Nhờ những bộ *Sử kí* của Tư Mã Thiên và *Lã Thị Xuân Thu*, ta được biết đại lược rằng ông có một vũ trụ quan khá đặc biệt: đạo trời và đạo người liên hệ mật thiết với nhau. Vũ trụ có âm dương và ngũ hành (kim, mộc, thủy, hỏa, thổ). Âm dương điều hòa thì mọi sự tốt đẹp, trái lại là xấu. Âm thắng thì dương suy, âm thịnh cực thì dương lại phát sinh, rồi mạnh lấn lên mà thắng âm, khi thịnh cực thì bắt đầu suy, vạn vật cứ tuần hoàn theo luật đó. Ngũ hành cũng có lúc thịnh lúc suy: mộc thịnh ở mùa xuân, suy ở mùa thu; kim thịnh ở mùa thu, suy ở mùa hạ, hỏa thịnh ở mùa hạ, suy ở mùa đông... Việc người chịu ảnh hưởng của việc trời đất, nên bậc vua chúa tùy thời biết lựa chỗ ở, chọn màu áo, biết thi hành chính trị cho hợp với luật âm dương ngũ hành đó thì nước sẽ thịnh trị. *

Phái đó, người sau gọi là *Âm dương gia*.

QUY VỀ MỘT MỐI

Tới thời kì thứ ba, ở cuối đời Chiến Quốc là bắt đầu giai đoạn quy về một mối, nhờ Tuân Tử và Hàn Phi Tử.

TUÂN TỬ

Tuân Tử vốn là môn đồ Khổng giáo, nhưng chủ trương khác Khổng Tử và có nhiều điểm chống lại Mạnh Tử. Ông học rất rộng, xét kĩ tất cả học thuyết của các nhà khác mà chám lược theo ý mình.

Về những điểm chính ông vẫn theo Khổng: tôn quân quyền, trọng tôn ti, lễ nghi, nhưng ông chủ trương tình ác, ngược hẳn với Mạnh Tử.

Ông bảo rằng: "Tình của người vốn ác, nhưng điều thiện là người đặt ra" (*Nhân chi tính ác, kì thiên giả, nguy dã*),³⁸ vì người ta sinh vốn ham lợi, đố kị, muốn thỏa dục; thành nhân đời trước biết vậy mới đặt ra lễ nghĩa để uốn nắn lại tính của con người cho nó thành ra thiện.

Một điểm nữa khác với Khổng Tử và Mạnh Tử là ông tuy tin rằng có Trời, nhưng cho đạo Trời không quan hệ gì tới đạo người. Xã hội mà trị hay

* Theo Phùng Hữu Lan, Trâu Diên chỉ bàn về *ngũ hành* chứ không bàn về *âm dương*.

loạn là do người cả. Trời có thể sinh ra lụt lội hoặc nắng hạn, nhưng đời rét là tại người không biết đề phòng, không biết chống với tai nạn, chứ không phải tại Trời. Vậy chẳng những không nên tranh chức vụ của Trời, mà còn nên chinh phục thiên nhiên nữa: “Tôn Trời mà mến Trời thì sao bằng để cho vật súc tích nhiều, tài chế nó mà dùng? Theo Trời mà khen Trời thì sao bằng làm chế cái mệnh Trời mà dùng?” (*Đại thiên nhi tư chi, thực dữ vật súc nhi chế tài chi? Tông thiên nhi tụng chi, thực dữ chế thiên mệnh nhi dụng chi?*³⁷ - Thiên luận).

Đó là một tư tưởng rất tiến bộ, chống lại cả Mặc giáo, Lão giáo lẫn Âm Dương gia. Tiếc rằng học thuyết của ông đời sau không được phát huy thêm, thành thử tinh thần chinh phục thiên nhiên không được nảy nở mạnh ở Trung Hoa như ở Âu châu. Một số học giả bảo ông là triết gia đầu tiên chủ trương duy vật là bảo ép. Có thể ông có vài tư tưởng giống với các nhà duy vật Âu Tây nhưng tựu trung ông vẫn là duy tâm mà trong lịch sử triết học Trung Hoa thời cổ chưa có sự phân biệt rõ ràng ra duy vật và duy tâm.

Vì tin rằng tinh ác, ông phản đối tự do cá nhân, muốn khắc phục con người, trọng lễ hơn nhân, đề cao sự tập quyền. Về điểm này ông ở vào khoảng giữa Khổng Tử và các Pháp gia, cũng chống Lão, Trang, và có phần hơi giống Mặc Tử.

Nhưng khi bàn về tâm, thì ông hợp với Mạnh Tử cho rằng người ta biết phải trái là nhờ tâm; tâm muốn cho sáng suốt thì phải hư tĩnh. Theo truyền thống của Khổng học ông trọng tri thức, ghét phái ngẫu biện; đề cao thuyết chính danh nhưng không đứng riêng về phương diện đạo đức chính trị như Khổng Tử mà còn đứng về phương diện lí luận, xét lẽ tại sao mà có danh, do đâu mà có sự đồng dị, muốn chế danh thì phải sao; và có những trường hợp nào mà danh và thực hóa loạn. Tuy nhiên cái học của ông vẫn thiên về nhân sinh: người biện luận phải phục vụ điều thiện, đạo nhân ái, phải theo một nguyên tắc chính đáng trịnh trọng mà ông gọi là *long chính*.

Có lẽ ông đã chịu ảnh hưởng ít nhiều của Mặc Tử nên đã đề cao đạo hợp quần của nhân loại. Ông bảo: “Người ta sức không bằng con trâu, chạy không bằng con ngựa, thế mà con trâu con ngựa đều bị người ta dùng được, là sao? Là tại người biết hợp quần.” Muốn hợp quần thì phải có trật tự, phân biệt trên dưới. Đó cũng là một lẽ nữa để ông chủ trương tập quyền, hạn chế tự do cá nhân.

Vì trọng đạo đức, ông ghét chính sách quyền mưu của bọn Pháp gia, vẫn theo đường lối của Khổng Tử mà dùng lễ nghĩa để trị dân. Ông phân biệt vương đạo, bá đạo và vong quốc chi đạo. Vương đạo là chính sách của Khổng Tử, Mạnh Tử; bá đạo là chính sách của các Pháp gia; còn vong quốc chi đạo là chính sách của bọn cầm quyền phình gạc dân để mưu cái tư lợi nhỏ mọn.

HÀN PHI

Hàn Phi là môn đồ của Tuân Tử sinh sau Tuân Tử khoảng 50 năm. Lúc đó vào cuối thời Chiến Quốc (khoảng giữa thế kỉ thứ ba trước Tây lịch).

Có lẽ Hàn thấy cái thế của Trung Quốc thời đó sắp thống nhất được, mà chỉ có thể thống nhất được bằng võ lực, nên muốn giúp Tần thực hiện việc đó.

Ông theo thuyết tính ác của Tuân Tử một cách triệt để, bảo rằng không gì thân bằng tình cha con, vậy mà có nhiều người cha sinh con trai thì nuôi, sinh con gái thì giết đi, coi cái lợi của mình nặng hơn tình ruột thịt nữa, như vậy bẩm sinh con người vốn đại ác. Do đó Hàn không bàn đến nhân nghĩa nữa mà đề cao phương pháp dùng thế, dùng thuật, dùng pháp luật của Pháp gia để trị nước.

Ông chủ trương cho dân chúng tự do cạnh tranh trong phạm vi kinh tế để nước được mau giàu. Và ông tin rằng theo chính sách độc tài về chính trị, tự do về kinh tế thì nhà vua chẳng cần phải làm gì cả mà nước sẽ trị. Chủ trương “vô vi nhi trị” đó thực trái hẳn chủ trương vô vi của Lao, Trang; chính ra nó là một thứ cực hữu vi.

Tần Thủy Hoàng nghe tiếng Hàn Phi, rất kính phục, bảo: “Ta mà được người đó thì chết cũng không buồn” rồi vời Hàn lại giúp việc nước, nhưng chỉ được ít lâu, Hàn bị một bạn học là Li Tư (lúc đó làm Tướng nước Tần) hãm hại vì ghen tài. Mặc dầu vậy, cái học của Hàn cũng được thi hành ở Tần và giúp vua Tần hoàn thành được công việc thống nhất Trung Quốc, lập chế độ quân chủ chuyên chế để thay thế chế độ phong kiến.

Thế là các học thuyết Khổng, Mặc, Lão đều thất bại trong việc văn cứu thời thế; Hàn Phi đã thành công nhờ dùng trọn các thuyết của Pháp gia, và vay mượn, có khi lật ngược lại, tư tưởng của các phái khác, tư tưởng tôn quân, chính danh của Khổng, chủ trương tính ác của Tuân, tư tưởng thượng đồng và công lợi của Mặc, tư tưởng tự do, bình đẳng của Lao, Trang.

DƯ BA CỦA MỘT THỜI ĐẠI - KHOẢNG CUỐI ĐỜI CHIẾN QUỐC VÀ ĐẦU ĐỜI HÁN

Trong khoảng thời gian này, xuất hiện bốn tác phẩm rất có giá trị: *Trung dung*, *Đại học*, * *Chu Dịch*, *Hoài nam Hồng liệt*, ba cuốn trên của Nho gia;

* Đa số học giả ngày nay cho *Trung dung* và *Đại học* xuất hiện vào khoảng cuối đời Chiến Quốc và đầu đời Hán, nhưng Hó Thích trong *Trung Quốc triết học sử đại cương* vẫn chủ trương rằng hai cuốn đó xuất hiện trước Mạnh Tử vì theo ông, có vậy mới không thiếu cái mạch từ Khổng Tử tới Mạnh Tử, mới hiểu được tại sao Mạnh lại trọng cá nhân, dân quyền khác với Khổng. Các học giả khác cho rằng cái mạch đó không thiếu vì giữa Khổng và Mạnh, có Dương Tử, Lão Tử, và rất có thể Mạnh đã chịu ít nhiều ảnh hưởng của những nhà này, và lại Mạnh cũng có thể có sáng kiến được. Chúng tôi ghi cả hai thuyết đó để độc giả xét.

cuốn cuối do bọn tân khách của Lưu An - tức Hoài Nam Vương đời Hán - chung sức nhau soạn. Bốn tác phẩm đó có thể coi là dư ba của học thuyết đời Tiên - Tần.

TRUNG DUNG

Vốn là một thiên trong *Lễ kí*, tương truyền là của Tử Tư (cháu Khổng Tử) viết; nhưng ngày nay các học giả cho rằng nếu thực là của Tử Tư thì cũng có phần viết thêm của người sau, của môn đệ Mạnh Tử, vào thời đầu Tần hay Hán vì trong sách đó có câu "*Kim thiên hạ xa đồng quỹ, thu đồng văn*" (Ngày nay xe trong thiên hạ cùng một kiểu, sách cùng một lối chữ); câu này chỉ thời Trung Quốc đã thống nhất rồi, hoặc đời Tần hoặc đời Hán.

Phần của Tử Tư có lẽ ở giữa sách, phần bàn về đức trung dung, đức mà Khổng Tử thường nói tới. *Trung* là không thái quá, không bất cập, tùy thời mà hành động; *dung* là giản dị. Sờ đi đạo "trung" dễ dàng, là vì chỉ cần suy ki cập nhân, chỉ cần trung thứ mà thôi. Tuy nhiên biết "trung" cho hợp lẽ thì nhiều khi cũng rất khó; bậc hiền nhân vị tất đã theo nổi.

Phần của môn đệ Mạnh Tử thêm vào có lẽ ở đầu sách: đoạn nói về mệnh, tính, đạo; ở cuối sách: đoạn nói về đức "thành"; vì hai đoạn đó có tư tưởng hơi thần bí, hợp với tư tưởng của họ Mạnh.

ĐẠI HỌC

Cũng vốn là một thiên trong *Lễ kí*, theo Chu Hi đời Tống, do Tăng Tử viết; nhưng các học giả ngày nay ngờ rằng thiên đó là tác phẩm của môn đệ Tuân Tử ở cuối đời Chiến Quốc hoặc đầu đời Hán, vì so sánh lời trong sách với lời trong cuốn *Tuân Tử*, thấy có nhiều chỗ tư tưởng giống nhau; chẳng hạn những đoạn bàn về lễ, về sự học, về cái lễ phải chuyên nhất, về sự cần thiết của tri thức chính xác.

Học thuyết trong *Đại học* gồm ba điều cốt yếu: làm sáng đức, thân với dân, ngưng ở chỗ chí thiện; và tám điều mục: cách vật, tri tri, thành ý, chính tâm, tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ.

Hai điều mục, *tri tri* và *cách vật* tới đời Tống và Minh thành đề tài cho các triết gia thảo luận khá sôi nổi.

CHU DỊCH

Tương truyền bát quái trong *Dịch* là của Phục Hi vẽ. Quái từ và hào từ là của vua Văn Vương và Chu Công viết, còn Thập truyện là của Khổng Tử viết. Thuyết đó không lấy gì làm chắc mà người ta ngờ rằng một phần nhỏ *Chu Dịch* viết vào thời tiền bán Chiến Quốc, một phần lớn viết vào đầu đời

Hán vi tư tưởng trong sách dung hòa cả Nho, Lão và Âm dương gia *.

Dịch luận về sự phát triển của vạn vật trong vũ trụ; cho rằng hết thảy đều do sự giao cảm của cần khôn mà ra.

Vạn vật luôn luôn biến hóa, mà vẫn có sự bất biến vì đều theo một trật tự nhất định (trời cao đất thấp, sang hèn đã định) và theo một luật tuần hoàn, thịnh cực rồi suy, suy cực rồi lại thịnh.

Về nhân sinh quan, tác giả Chu Dịch chú trọng vào đức khiêm tốn (giống Lão), và đức trung hòa (giống Khổng).

HOÀI NAM HỒNG LIỆT

Do nhiều người gom góp lời của các triết gia thời trước mà soạn thành, nên không có tư tưởng nào làm trung tâm cả; nhưng cũng cố gắng hiển cho triết học Trung Quốc được ít nhiều về vũ trụ luận: lúc đầu trời đất mờ mờ mịt mịt, gọi là “thái thủy”, thái thủy sinh ra “hư khuếch” cũng như hư không, “*khuếch* là mưa ngừng, mây tan), “hư khuếch” sinh ra vũ trụ, vũ trụ sinh ra nguyên khí, nguyên khí phân ra dương, âm, dương trong mà thành trời, âm trọc mà thành đất, âm dương sinh ra tứ thời, vạn vật; cái nóng của dương chứa lại thành lửa, cái lạnh của âm chứa lại thành nước...; tinh thần của người là bầm thụ của trời, mà hình thể thì bầm thụ của đất. Trời đất là một đại vũ trụ, con người là một tiểu vũ trụ. Người với trời đất, vạn vật là một, vì cùng do một gốc. Thuyết đó đáng gọi là có hệ thống.

*

TỪ HÁN TỚI ĐƯỜNG

ĐỜI TÂN, HÁN, NHO ĐƯỢC ĐỘC TÔN NHƯNG CHỊU ẢNH HƯỞNG CỦA ÂM DƯƠNG GIA

Tân Thủy Hoàng diệt lục quốc rồi, bỏ hết chế độ cũ, tập trung quyền hành, lập chế độ quân chủ chuyên chế, ** dùng hình pháp mà trị thiên hạ, và nghe lời tâu này của Lí Tư mà thống nhất tư tưởng: “Tôi (Lí Tư) xin phát

* Cõi trang 8, 9 bài tựa và cuốn *Kinh Dịch đạo của người quân tử* của tác giả, (Nguyễn Hiến Lê) NXB Văn học, 1992.

** Nhiều sách nói Tân Thủy Hoàng đặt ra chế độ quận huyện. Sự thực thì quận huyện đã có từ đời Đông Chu: thời đó mỗi nước có nhiều ấp, mà ấp nào của nhà vua thì gọi là huyện, để phân biệt với những ấp của bọn đại phu. Theo một số học giả hiện nay, tới đời Hán chế độ nô lệ mới chuyển qua chế độ phong kiến, nhưng ý kiến phản đồng cho rằng chế độ phong kiến đã có từ đời Chu. Vấn đề chưa được giải quyết dứt khoát.

lệnh rằng: Sử quan thấy sách gì không phải là sách của nhà Tần thì đốt hết cả. Sách gì không phải là quan bác sĩ được phép giữ mà trong thiên hạ chưa giấu như Thi, Thư, cùng Bách Gia ngữ, phải đem đến quan Thủ úy đốt hết. Ai dám nói thảm với nhau sách Thi, Thư thì chém bỏ xác ngoài chợ, ai lấy đời xưa để chê bai đời nay thì giết cả họ. Kê lại có thấy hoặc là biết mà không tố giác, đều phải chịu chung một tội. Lệnh xuống ba mươi ngày mà không chịu đốt thì gọt đầu bôi đen bắt đi làm phu. Nhưng sách để lại là sách thuốc, sách bói, sách trồng cây. Ai muốn học pháp lệnh thì phải lấy kê lại làm thầy.” *

Do đó có vụ chôn nho và đốt sách. Sử chép có 460 người phạm cấm, bị chôn ở Hàm Dương, nhiều người khác bị đày ra ngoài biển.

Nhiều nhà cho rằng chính sách bạo tàn đó làm cho triết học Trung Quốc suy. Nhưng cứ lấy li mà xét thì nhà Tần giữ ngôi Hoàng đế không được lâu: trước sau có 15 năm (221-206), mà từ đời Nhị Thế (-209) trở đi, trong nước lại loạn lạc, có thì giờ đâu mà tổ chức được quốc gia cho đàng hoàng, thì hành được pháp lệnh cho triệt để; số nhà nho và sách tất vẫn còn nhiều, mà 460 người bị chôn đó chưa chắc hết thầy đã là Nho gia. Và lại Tần chỉ muốn thống nhất tư tưởng thôi, chứ không diệt bọn trí thức; tại triều đình còn vẫn giữ kinh sách của các thời trước, ai muốn học thì vẫn có trường dạy.

Vậy nguyên nhân đốt sách chôn nho chỉ là phụ. Nguyên nhân chính có lẽ là thời trước, các triết gia đua nhau đưa ra các học thuyết để cứu quốc, thống nhất quốc gia, gây lại trật tự, nay nước đã thống nhất thì những vấn đề đó coi như đã giải quyết xong. Có vấn đề mới chẳng là vấn đề diệt Tần tàn bạo, và vấn đề này Trần Thiệp, Hạng Vô, Lưu Bang đã nghĩ tới.

Trong đời Tần và đầu đời Tây Hán. Mặc học suy luận. Lao, Nho, Pháp, Âm dương gia vẫn còn uy thế ngang nhau.

Lúc Hàn Phi còn sống, Mặc Học vẫn còn thịnh, cho nên sách *Hàn Phi tử* mới nói: “Đạo học rõ rệt ở đời, tức là phái Nho phái Mặc”. Hàn Phi mất năm 233 trước tây lịch; mà 250 năm sau, Tư Mã Thiên soạn bộ *Sử kí*, không chép riêng chuyện Mặc Tử nữa, cơ hồ như Mặc học đã mất tích từ lâu. Sao mà diệt vong sớm thế?

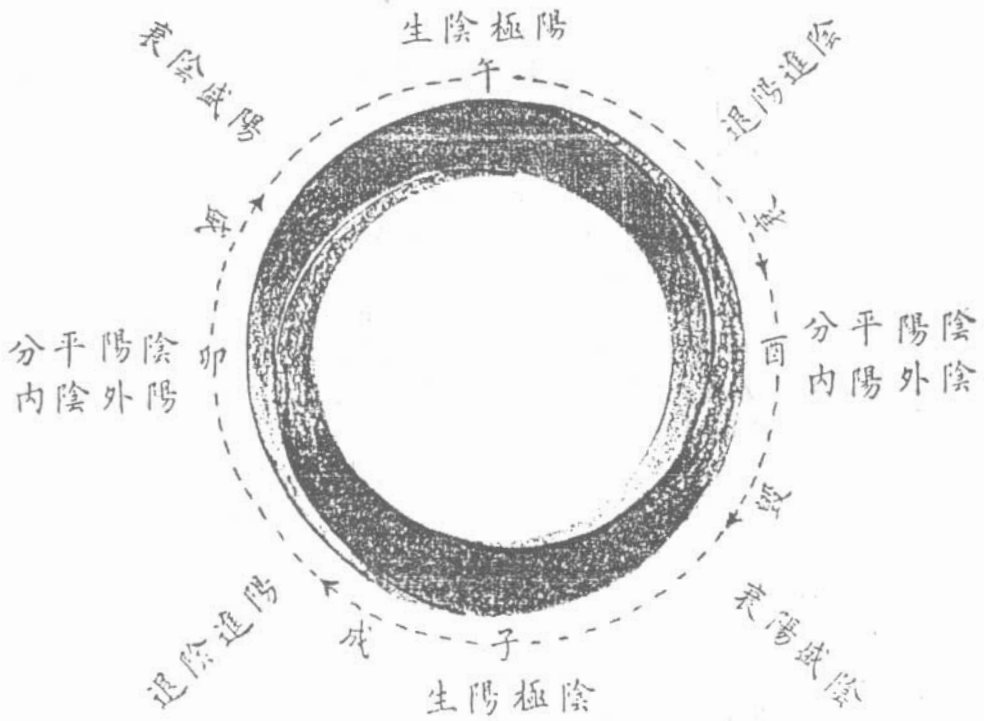
Hố Thích đưa ra ba nguyên nhân:

- Bị Nho gia phản đối dữ dội,

- Bị bọn chính khách ngờ ghét,

- Bị quần chúng đa số không hiểu vì những lời biện thuyết của bọn Biệt Mặc quá vi diệu.

* Bản dịch của Trần Trọng Kim in trong *Nho giáo*



Quá trình hình thành, thịnh, suy, hủy của sự vật

Ước thuyết đó cũng có lí, và chúng ta tiếc rằng, tri thức luận trong triết học Trung Hoa cùng với Mặc giáo tiêu trầm luôn.

Pháp gia tôn quân quyền tất nhiên được Tần, Hán trọng dụng rồi, lẽ đó dễ hiểu. Nhưng Lão chủ trương vô vi, không can thiệp hoặc can thiệp rất ít vào đời sống của dân, trái hẳn với Pháp, mà tại sao thịnh ở đời Tần, được Tần Thủy Hoàng rất tin nữa.

Nguyên nhân chỉ tại Lão giáo lúc đó đã hợp với Âm dương gia, biến thái đi, không còn là một triết học cao siêu mà thiên về dị đoan; và dân chúng thời đó sau mấy thế kỉ loạn lạc lầm than, rất tin ở dị đoan.

Trong *Đạo đức kinh* có những câu: “*Tử nhi bất vong giả thọ*”, “*Thâm căn cố đế, trường sinh cửu thị chi đạo*”³⁸ (Chết mà không mất là thọ), (Cái đạo gốc sâu rễ bền sống lâu mà trông xa mãi mãi) dễ làm cho dân chúng hiểu lầm, tin rằng có phép trường sinh; rồi người ta tìm thêm trong Âm Dương học những

cách để điều hòa âm dương, lấy trộm cái huyền vi của trời đất chế ra cách luyện đan, cách luyện "tinh", "khí", "thần" để được bất tử. Chính Tản Thủy Hoàng cũng cầu "tiên đan" hăng hái hơn ai hết. Như vậy Lão giáo đã biến thành Đạo giáo, rồi lâu dần danh từ này đồng nghĩa với Lão giáo.

Tôi Nho học cũng pha lẫn với Âm Dương học. Đổng Trọng Thư đưa Nho học lên địa vị độc tôn (trước kia, Khổng Tử chỉ là một vị sư (thầy) nay đã thành một vị thánh) mà cũng có rất nhiều tư tưởng có vẻ huyền bí dị đoan.

Ông đưa kiến nghị dùng Nho giáo làm quốc giáo và Hán Vũ Đế chấp nhận liền. Có lẽ vì Vũ Đế thấy những thuyết thế, thuật, pháp của Hàn Phi dùng để thống nhất quốc gia thì được, chứ để dạy dân thì không được. Mà trong những học thuyết khác (Khổng, Lão, Mặc) thì chỉ có Khổng là vừa tôn quân, vừa thiết thực, vừa bàn rộng về nhiều vấn đề hơn cả. Khổng chủ trương trung hiếu, lợi cho quân chủ; còn chủ trương "dân vi quý, quân vi khinh" của Mạnh Tử thì không làm lung lay được ngai vàng, một khi ngai vàng đó đã được những thuật trị quốc của Pháp gia củng cố. Và lại Đổng Trọng Thư thờ Khổng chứ không theo Mạnh. Lúc đó, Mạnh và Tuân địa vị còn ngang nhau, từ đời Đường, Mạnh mới được trọng.

Tóm lại, từ đời Hán trở đi, về phương diện chính trị, Nho liên kết với Pháp; riêng trong đời Hán, về phương diện học thuật, Nho pha với Âm Dương học, Lão học mà giữ địa vị độc tôn và phát minh được tượng số học.

Dưới đây chúng tôi tóm tắt học thuyết của ba nhà: Đổng Trọng Thư, Dương Hùng và Vương Sung.

ĐÓNG TRỌNG THƯ có công đưa Khổng học lên địa vị quốc giáo nhưng không phát huy được gì cho Khổng học cả.

Ông dung hòa thuyết của Mạnh và Tuân về tính thiện tính ác, chủ trương rằng con người khi mới sinh, tính có phần thiện mà cũng có phần ác; phải đợi sức người bồi đắp rồi mới toàn thiện được; lần đầu tiên dùng chữ tam cương để chỉ đạo quân thần, phụ tử, phu phụ. Về chính trị ông chú trọng vào sự "quân phú bản" nghĩa là theo Khổng Tử, không để cho có kẻ giàu quá, có kẻ nghèo quá. Ông cũng nhấn mạnh vào điểm "tri" thì phải "hành".

Nhưng ông sở trường nhất về âm dương, ngũ hành. Ông cho vạn vật nguồn gốc ở "nguyên" (nghĩa là gốc) mà ra, "nguyên" có trước cả trời đất. Trời đất với người cùng loại và tương ứng (*thiên nhân tương ứng*) người có 360 đốt xương, hợp với con số của Trời (số ngày trong một năm), người có bắp thịt, thân thể đầy đặn tựa như đất; tai mắt thông minh là hình tượng của mặt trời mặt trăng, ngũ tạng là hình tượng của ngũ hành, một năm có bốn mùa thì người cũng có tứ chi...

Cái gì ông cũng ghép vào âm dương, ngũ hành. Vua là dương, bề tôi là âm; cha là dương, con là âm, chồng là dương, vợ là âm... Mùa xuân thuộc

DƯƠNG HÙNG nổi tiếng hơn cả. Ông mô phỏng kinh Dịch và Đạo đức kinh mà viết bộ *Thái huyền* để diễn cái nghĩa hình nhi thượng học và mô phỏng Luận ngữ mà soạn bộ *Pháp ngôn* để diễn phần hình nhi hạ học.

Ông cho *huyền* là cái bản căn của vũ trụ (cũng như Đồng Trọng Thư gọi là *nguyên*), mà người cùng vũ trụ chung một thể với nhau, (*thiên địa vạn vật nhất thể*). Ông bảo: “Huyền là đạo trời, đạo đất, đạo người” (*Phú Huyền* giống như Đạo của Lão giáo, tức là nguyên lý tối cao của vũ trụ, rồi ông cũng dùng sự tiêu trưởng của âm dương mà xét việc cát hung).

Bộ *Pháp ngôn* bàn về đạo lý thiết thực. Về tính người, ông cho rằng có cả phần thiện phần ác, chứ không thiện hẳn hay ác hẳn. (*Nhân chi tính dã, thiện ác hỗn*). Làm điều thiện thì thành người thiện, làm điều ác thì thành người ác.

VUONG SUNG trái lại, cho vũ trụ là vô ý chí, vô vi, cứ tự nhiên sinh hóa. Ông bảo: “Trời với đất hợp khí với nhau mà vạn vật sinh ra, cũng như vợ chồng hợp khí với nhau mà sinh con. Vạn vật sinh ra, vào loại có huyết, thì biết đói biết rét. Thấy ngũ cốc ăn được thì lấy mà ăn, thấy tơ gai mặc được thì lấy mà mặc. Kẻ nào bảo trời sinh ra ngũ cốc để nuôi người, sinh ra tơ gai để cho người có quần áo, là không hợp lẽ tự nhiên.” Tư tưởng đó có phần hợp với tư tưởng của Lão Tử.

Do đó ông không nhận rằng linh hồn bất tử, chính ông đã nói câu “*con người trong vũ trụ cũng như con rắn trong quần*” mà sau này Nguyễn Tịch đời Ngụy đã lập lại, phản đối thuyết tai dị đương thời, phản đối thuyết “thiên nhân tương ứng” của Đồng Trọng Thư mà có vẻ như chịu ảnh hưởng của Tuân Tử.

Nhưng ông lại rất tin ở mệnh: Ai có mệnh sang thì dù ở chỗ hèn cũng tự làm nên; ai có mệnh hèn thì dù ở chỗ giàu cũng tự suy đi. Không những cá nhân mà quốc gia cũng có mệnh: Nước đến lúc suy loạn thì dầu có thánh hiền cũng không cứu được; nước đến lúc hưng thịnh thì dù có kẻ ác cũng không làm cho loạn được. “Sự an hay nguy của quốc gia tại số vận chứ không tại giáo dục” (*Quốc chi an nguy, tại số bất tại giáo* 40 - Trị Ki).

Từ đời Hán Vũ Đế trở đi, các học giả đều học theo những sách đó, gọi là *kim văn*. Đời bây giờ có Lô Cung Vương là con Cảnh Đế, tìm thấy một bộ kinh Thư viết bằng cổ văn ở trong vách nhà của Khổng Tử, Khổng An Quốc là cháu mười hai đời Khổng Tử, đem so với bộ kinh Thư kim văn mà soạn lại. Từ đó mới phân biệt ra phái *kim văn* và phái *cổ văn*. Đến cuối đời Tây Hán, Lưu Hâm đặt ra Thi cổ văn, Lễ cổ văn, Xuân Thu cổ văn để văn hồi cổ học, diệt trừ ảnh hưởng của Âm Dương gia tới Nho học, nhưng chư Nho ngờ những sách đó không đúng với nguyên văn đời cổ nên không theo. Mãi đến đời Lục Triều, Tùy,

DƯƠNG HUNG nổi tiếng hơn cả. Ông mô phỏng kinh Dịch và Đạo đức kinh mà viết bộ *Thái huyền* để diễn cái nghĩa hình nhi thượng học và mô phỏng Luận ngữ mà soạn bộ *Pháp ngôn* để diễn phần hình nhi hạ học.

Ông cho *huyền* là cái bản căn của vũ trụ (cũng như Đổng Trọng Thư gọi là *nguyên*), mà người cùng vũ trụ chung một thể với nhau, (*thiên địa vạn vật nhất thể*). Ông bảo: “Huyền là đạo trời, đạo đất, đạo người” (*Phú Huyền* giống như Đạo của Lão giáo, tức là nguyên lý tối cao của vũ trụ, rồi ông cũng dùng sự tiêu trưởng của âm dương mà xét việc cát hung).

Bộ *Pháp ngôn* bàn về đạo lý thiết thực. Về tính người, ông cho rằng có cả phần thiện phần ác, chứ không thiện hẳn hay ác hẳn. (*Nhân chi tính dã, thiện ác hỗn*). Làm điều thiện thì thành người thiện, làm điều ác thì thành người ác.

VƯƠNG SUNG trái lại, cho vũ trụ là vô ý chí, vô vi, cứ tự nhiên sinh hóa. Ông bảo: “Trời với đất hợp khí với nhau mà vạn vật sinh ra, cũng như vợ chồng hợp khí với nhau mà sinh con. Vạn vật sinh ra, vào loại có huyết, thì biết đói biết rét. Thấy ngũ cốc ăn được thì lấy mà ăn, thấy tơ gai mặc được thì lấy mà mặc. Kẻ nào báo trời sinh ra ngũ cốc để nuôi người, sinh ra tơ gai để cho người có quần áo, là không hợp lẽ tự nhiên.” Tư tưởng đó có phần hợp với tư tưởng của Lão Tử.

Do đó ông không nhận rằng linh hồn bất tử, chính ông đã nói câu “*con người trong vũ trụ cũng như con rắn trong quần*” mà sau này Nguyễn Tích đời Ngụy đã lập lại, phản đối thuyết tai dị đương thời, phản đối thuyết “*thiên nhân tương ứng*” của Đổng Trọng Thư mà có vẻ như chịu ảnh hưởng của Tuân Tử.

Nhưng ông lại rất tin ở mệnh: Ai có mệnh sang thì dù ở chỗ hèn cũng tự làm nên; ai có mệnh hèn thì dù ở chỗ giàu cũng tự suy đi. Không những cá nhân mà quốc gia cũng có mệnh: Nước đến lúc suy loạn thì dầu có thành hiền cũng không cứu được; nước đến lúc hưng thịnh thì dù có kẻ ác cũng không làm cho loạn được. “*Sự an hay nguy của quốc gia tại số vận chứ không tại giáo dục*” (*Quốc chi an nguy, tại số bất tại giáo* 40 - Trị Ki).

Từ đời Hán Vũ Đế trở đi, các học giả đều học theo những sách đó, gọi là *kim văn*. Đời bấy giờ có Lỗ Cung Vương là con Cảnh Đế, tìm thấy một bộ kinh Thư viết bằng cổ văn ở trong vách nhà của Khổng Tử. Khổng An Quốc là cháu mười hai đời Khổng Tử, đem so với bộ kinh Thư kim văn mà soạn lại. Từ đó mới phân biệt ra phái *kim văn* và phái *cổ văn*. Đến cuối đời Tây Hán, Lưu Hàm đặt ra Thi cổ văn, Lễ cổ văn, Xuân Thu cổ văn để văn hỏi cổ học, diệt trừ ảnh hưởng của Âm Dương gia tới Nho học, nhưng chư Nho ngo những sách đó không đúng với nguyên văn đời cổ nên không theo. Mãi đến đời Lạc Triều, Tùy,

Như vậy, ông vẫn chưa thoát khỏi cái không khí dị đoan đương thời. Khổng, Mạnh cũng tin có mạng, nhưng phải làm hết sức của mình rồi mà kết quả không như ý mình đoán trước, lúc đó mới gọi là mạng, chứ không như Vương Sung, coi mọi sự đã tiền định cả.

Về tính người, Vương cho rằng có người bẩm sinh ra thiện, có người bẩm sinh ra ác, hạng trung bình thì có cả thiện lẫn ác. Ông dung hòa cả Mạnh, Tuân và Dương Hùng: “Mạnh Kha nói tính thiện là nói cái tính của hạng trung nhân dĩ thượng; Tuân Khanh nói tính ác là nói cái tính của hạng trung nhân dĩ hạ; Dương Hùng nói tính hỗn tạp cả thiện lẫn ác, là nói hạng trung nhân.”

Nhưng ông lại tin sự giáo hóa có thể biến ác thành thiện, cũng như “cò bông mọc chung với cây gai, thì chẳng cần phải đờ, tự nó cũng thẳng”. Vậy thì thuyết *tinh* này với thuyết *mệnh* ở trên có mâu thuẫn với nhau không?

Học thuyết của Vương có chỗ khá thú là không “trọng cổ, kinh kim”; và đề cao sự thực nghiệm. Trong sách *Luận hành*, mỗi khi lập luận ông đều lấy sự thực để chứng minh. Ông bảo: “*Sự mạc minh vu hữu hiệu; luận mạc định vu hữu chứng*”⁴¹ (Việc không có gì rõ ràng có công hiệu; luận không có gì chắc chắn có chứng cứ). Ông rất chê thiên *Minh qui* của Mặc Tử, cho rằng những dẫn chứng của Mặc vô giá trị; qui thần vốn không có. Như vậy ông có tinh thần khoa học, và tiến bộ hơn những triết gia ở đương thời.

Tóm lại, đầu đời Hán không khí dị đoan cực thịnh, cuối đời Hán không khí đó giảm đi, mà Khổng học hơi khởi sắc được một chút.

NGUY, TẤN VÀ LỤC TRIỀU, NHÔ SUY, LÃO TRANG THỊNH, PHẬT BẮT ĐẦU PHÁT TRIỂN

BỐI CẢNH LỊCH SỬ

Triều Đông Hán, từ đời Linh Đế (cuối thế kỉ thứ hai sau tây lịch) trở đi. Trung Quốc lại hỗn loạn, dân gian chịu trăm phần khổ. Vua chúa nhu nhược, hoạn quan và ngoại thích (họ ngoại của vua) tranh nhau chính quyền, đánh nặng thuế khóa. Bọn qui tộc hà hiếp cướp bóc nông dân để làm giàu, số người đói rét nhan nhản khắp nơi, giặc giã nổi lên tứ phía.

Giặc Hoàng Cân (khăn vàng) mở màn cho thời Tam Quốc: Tào Tháo dẹp được Hoàng Cân tự tôn là Ngụy Vương, mượn tiếng phò Hán mà thực là áp chế vua Hán; Lưu Bị và Tôn Quyền không phục, mỗi người chiếm cứ mỗi nơi, Lưu ở Ba Thục, Tôn ở Đông Ngô, cùng với Tào lập thành cái thế chân vạc.

Họ Tào phế vua Hán, lập nên nhà *Ngụy* (220-264). Sau lại bị Tư Mã Chiêu phế. Chiêu diệt được Thục và Ngô dựng nên nhà *Tấn* (255-419). Tấn giữ ngôi được khoảng trăm rưỡi năm, nhưng thế suy, Ngũ Hồ (năm rợ Hồ ở

phương bắc) đem quân vào chiếm hết lưu vực sông Hoàng Hà, nhà Tấn phải dời đô xuống phương nam (Đông Tấn) rồi bị Tống cướp ngôi.

Từ đó Trung Quốc chia làm hai cừng như nước Pháp trong thế chiến vừa rồi. Kế tiếp làm vua ở nam là Tống, Tề, Lương, Trần; nối nhau ở phương bắc là Hậu Ngụy, Bắc Tề và Bắc Chu. Tình trạng đó kéo dài tới đầu thế kỉ thứ VII, khi nhà Tùy thống nhất được đất đai. Vì nước bị chia như vậy nên trong sử gọi là thời đại Nam bắc triều, cũng gọi là Lục triều (sáu triều: Đông Ngô, Đông Tấn, Tống, Tề, Lương, Trần).

Tóm lại trong bốn thế kỉ đó, Trung Hoa hết loạn lạc thì bị ngoại xâm, không họ nào mạnh, dân tình cực khổ vô cùng. Tuy nhiên, không có sự chuyển biến nào trong xã hội như ở thời Chiến Quốc, văn hóa không phát đạt. Văn chương thì duy mĩ mà triết học thì bi quan.

PHONG TRÀO HUYỀN HỌC

Nho giáo khởi sắc được một chút ở thời Đông Hán rồi suy; Lão, Trang thịnh và gây nên phong trào Huyền học; đồng thời Phật học bắt đầu phát triển. Chúng ta hãy xét phong trào Huyền học trước đã.

Phong trào này là phong trào lãng mạn trong triết học *. Người mở phong trào là Hà Ân, Vương Bật, rồi sau có nhóm Trúc Lâm thất hiền: Nguyễn Tịch, Kê Khang, Lưu Linh, Nguyễn Hàm, Hương Tú, Sơn Đào, Vương Nhung. Họ rất thích sự thanh đàm, nghĩa là sự đàm luận về những lời huyền vi của Lão Tử, Trang Tử và trong Chu Dịch vì vậy người ta gọi họ là Huyền học gia.

Nhóm Trúc Lâm thất hiền sống rất phóng khoáng, phản đối lễ giáo, cho lễ của Khổng giáo chỉ để cho hạng người thường theo, chứ họ thì vượt lên trên những câu thúc vô lí đó. Người thì như Nguyễn Hàm, chính ngày đoan ngo, lấy cái quần treo lên đầu gậy, cắm ở giữa sân để phá tục cổ. Kẻ thì dám uống rượu ăn thịt trong đám tang mẹ, kẻ thì thoa phấn bôi son già làm đàn bà. Hết thầy đều muốn quên hình hài đi, tận hưởng thú ở đời, đắm mình trong thanh sắc. Nhưng bọn đó không có tư tưởng gì mới mẻ. Có chút công với triết học, chỉ nên kể Hà Ân và Vương Bật.

Cả hai nhà này đều tỏ thuật Lão, Trang, cho thiên địa vạn vật đều gốc ở "vô", nhưng chủ trương có điểm khác nhau. Theo Hà thì thánh nhân không có hỉ, nộ, ái, lạc; theo Vương thì thánh nhân cũng có thất tình như mọi người, chỉ khác là sáng suốt hơn người nên không bị thất tình làm lụy đến thân.

(*) Ở trên chúng tôi đã nói Dương Hùng chịu ảnh hưởng của Lão, soạn bộ *Thái huyền*. Huyền học có lẽ bắt đầu từ đó, nhưng tới Ngụy, Tấn mới thành một phong trào.

Hà tuy chủ trương vô vi, theo tự nhiên như Lão Tử, nhưng lại nói rằng: “Muốn khéo trị nước thì trước phải trị (sửa cho ngay) cái thân mình; muốn trị cái thân mình thì phải cẩn thận ở sự tập tành. Điều mình tập ma ngay thì thân mình cũng ngay, thân ngay thì chẳng đợi lệnh cũng làm.” Vương dùng học thuyết của Lão, Trang mà chủ thích kinh *Dịch*, mở đường cho người đời sau chủ thích các kinh của Lão, Trang.

Vậy cả hai ông vẫn còn giữ ít nhiều tư tưởng của Khổng giáo. Tới đời sau, Lão, Trang mới át hẳn Nho và Huyền học mới đạt được cái mức cao nhất, lưu lại cho hậu thế bộ *Trang Tử chú* (Chú thích sách Trang Tử). Bộ này do *Hương Tú* viết, sau *Quách Tượng* nhuận sắc thêm đưa ra nhiều kiến giải mới, làm cho học thuyết Trang Tử tiến được một bước.

Trang Tử chú chủ trương rằng vạn vật tự nhiên sinh ra: “Sự vật, xét gần thì còn có thể biết được ở đâu mà ra, nhưng tìm nguyên nhân ngược lên đến cùng cực thì không có gốc nào cả mà là tự nó sinh ra” (*Phú sự vật chi căn, hoặc tri kì có; nhiên tâm kì nguyên dĩ chi hồ cực, tắc vô cố nhi tự nhi dã*).⁴²

Nhưng trong vũ trụ, vạn vật có liên quan mật thiết với nhau; ta sờ di như vậy là vì vũ trụ như vậy. Trời và người biến hóa không ngừng. Xã hội cũng biến hóa, chế độ ở thời này chỉ có ích cho thời này thôi, qua thời khác hóa ra có hại. Hệ thời thế mới thì tự nhiên có biện pháp mới để ứng với thời thế, người trị nước cứ để dân tự ứng với thời thế, mình chẳng phải làm gì cả mà mọi việc hoàn hảo. Như vậy là “không làm mà không cái gì không làm” (*Vô vi nhi vô bất vi*).

Đại loại vũ trụ quan, nhân sinh quan trong *Trang Tử chú* như vậy. Lão cũng như Trang đều nhận Đạo là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Hai họ Quách và Hương không thừa nhận bản căn Đạo mà cho vũ trụ vạn vật tự sinh. Như vậy là trên căn bản, về vũ trụ quan, Quách và Hương khác Lão Trang. Cho nên các học giả Trung Quốc cho rằng vũ trụ luận của Quách, Hương là một thứ “tự nhiên luận” không bàn đến bản căn. Ngoài ra, về tiểu tiết cũng có đôi chỗ khác Lão Tử; chẳng hạn Lão Tử chủ trương “tuyệt thánh khi tri”, thì tác giả *Trang Tử chú* bảo trong xã hội có bậc thánh tri cũng là lẽ tự nhiên, do cơ trời sinh ra, cho nên không cần phải “tuyệt”; có cần “tuyệt” là “tuyệt” sự bất chức thánh trí mà thôi.

Những thiên *Tiêu dao du* và *Tề vật luận*... trong *Trang Tử* được chú thích rất kĩ, đọc rất thú vị; như vậy ta có thể bảo rằng Huyền học ở đời Ngụy, Tấn và Lục triều cũng đã có công với học thuyết Lão, Trang; ngày nay muốn hiểu học thuyết này, người ta vẫn phải đọc *Trang Tử chú* của Hương Tú và Quách Tượng; cũng như muốn hiểu Khổng học, vẫn phải đọc những sách chú thích *Tứ thư* của Chu Hi.

PHẬT HỌC GÂY THỂ LỰC

Đương lúc Huyền học cực thịnh, một tư trào mới ở ngoại quốc lan vào, làm cho tư tưởng Trung Quốc thay đổi sắc thái.

Ở một đoạn trên, chúng tôi đã nói rằng Phật giáo bắt đầu vào Trung Quốc từ đời nhà Tần, Hán. * Theo Lương Khải Siêu, Tân Cảnh Hiên là người thứ nhất đọc kinh Phật, Nghiêm Phật Điều là người thứ nhất dịch Phật chung với An Thế Cao (người Ba Tư), mà những người đó ở thế kỉ thứ nhất hoặc thứ nhì. Nhưng đến đời Nam Bắc triều, Phật giáo mới bắt đầu có thể lực, nhờ một số tăng sĩ qua Tây vực học chữ Phạn rồi về nước dịch kinh, một số khác được tham dự triều chính; có lẽ còn nhờ không khi Huyền học, không khi Lao Trang đương thời thuận lợi cho sự phát triển của Phật học nữa.

Tư tưởng Phật giáo có nhiều điểm khác tư tưởng Trung Hoa:

1. Phật học tuy có nhiều tôn phái, nhưng đại thể đều chủ trương "*chư hành vô thường, chư pháp vô ngã*", mọi sự vô thường (biến đổi luôn), mọi vật vô ngã (bản ngã mọi vật là do ý thức vọng tạo), nghĩa là sự vật ngoại giới tự tính (bản thể) nó như như và chỉ vì thức tâm chúng sinh phân biệt cho nên vạn hữu mới thành ra có sai biệt tướng. Nói một cách khác, theo giáo lí nhà Phật, ngoại giới khách quan vẫn là hiện hữu, nhưng mỗi chủ thể chúng sinh thấy nó một khác, nó không đồng dạng "như thế" cho hết thấy chúng sinh (có nghiệp khác nhau). Và cái "có" trong hiện tượng giới đó vẫn chỉ là "không" đối với cái vô phân biệt trí của Phật. Người Trung Quốc trái lại từ trước vẫn cho rằng có một ngoại giới khách quan nó đồng dạng như thế cho hết thấy mọi người, nó có thật cho hết thấy mọi người, và một ngoại giới chủ quan hiện trong tâm ta. Họ phân biệt rõ hai cái đó.

2. Phật học cho Niết Bàn là tối cao cảnh giới, hoàn toàn tĩnh, vĩnh viễn bất động. Người Trung Quốc trái lại trọng sự hoạt động; dùng nói Nho, Mặc vốn chủ trương hữu vi, ngay đến Lão, Trang, tuy chủ trương thanh tĩnh, nhưng cũng không hề khuyên ta hoàn toàn bất động, mà chỉ khuyên hành động phải hợp với luật tự nhiên.

3. Xã hội Ấn Độ có nhiều giai cấp mà luật lệ, phong tục về sự chia giai cấp tới thời nay vẫn còn giữ tính cách rất nghiêm. Một giáo phái Ấn Độ cho rằng có một hạng người không có Phật tính và vĩnh viễn không thành Phật được. Trung Quốc thời xưa cũng như mọi xã hội cổ khác, có hai giai cấp quý phái và nô lệ, nhưng từ cuối đời Xuân Thu, sự ngăn cách giữa hai giai cấp đó

(*) Theo Thượng tọa Mật Thế (tác giả *Việt Nam Phật giáo sử lược*) thì trong sách *Liệt Tử* có dẫn lời Kiống Tử rằng: "Khẩu này nghe phương Tây có bậc thánh, không trị mà không loạn, không nói mà tự tin", *Liệt tử* là một cuốn viết vào thời Nam Bắc triều, nên không chắc lời đó đã đúng.

đa giảm, và nhiều triết gia chủ trương rằng “ai cũng có thể thành Nghiêu, Thuấn được” (lúc thành thành được). Ngay như Tuân Tử, người khởi xướng thuyết tính ác, cũng bảo: “Người đi ngoài đường nào cũng có thể thành ông Vũ”; nói chỉ tới Trang Tử, triết gia có tư tưởng bình đẳng nhất, coi mọi người mọi vật đều “ngang” nhau, không phân biệt hơn kém.

4. Sau cùng Phật giáo có quan niệm luân hồi: sinh vật nào lúc sống có những hành vi “thiện”, thì chết đi được đầu thai vào một loại cao hơn (chẳng hạn từ loài sâu loại bọ tiến lên loài chó loài mèo, từ thường dân tiến lên giới có tiền của, chức tước...) cứ tu hoài, tiến mãi thì rút cục sẽ thành Phật. Quan niệm đó, Trung Hoa không có; và các triết gia của họ cho rằng người nào cũng có thể tiến ngay trong đời mình đương sống: “làm như vua Nghiêu, nói như vua Nghiêu” thì thành vua Nghiêu liền.

Vi những tư tưởng trái nhau đó, nên Phật học khi mới vào Trung Quốc, bị một số người phản đối chê là “thuyết của bọn mọi rợ”, cũng như sau này cuối đời Thanh, một số nhà Nho chê Âu học là dã man, là của tụi “bạch quỷ”.

Theo Tả Hoảng Minh, một vị sư đời Lương, thì nhà Nho thời đó đã kích đạo Phật là “tam phá”, nghĩa là phá nước, phá nhà, phá thân; phá nước vì đã không sản xuất mà còn bắt dân cực khổ xây cất chùa chiền, làm cho nước nghèo dân khổ; phá nhà vì làm cho cha mẹ anh em thờ phụng khác nhau, con cái bỏ cha mẹ mà đạo hiếu mất; phá thân vì người xuất gia phải cắt tóc, húy thương thân thể, lại không lập gia đình, nối giống không truyền lại được.

Nhà Phật đáp lại rằng những người xuất gia đều tu dưỡng để đạt đạo, cứu vớt người khác, như vậy là hiển danh cha mẹ, không trái với hiếu, cũng không trái với đạo cung kính với vua chúa; còn như bảo làm cho nước và dân tiêu diệt thì không thể có được, vì có bao giờ mà dân cả một nước xuất gia hết đâu. Như vậy ta thấy hỏi mới đầu sự đã kích của Nho không nhắm vào phần tư tưởng.

Đến đời Nam Bắc triều, vẫn còn nhiều người kịch liệt công kích Phật học, như Phạm Trấn. Ông viết thiên *Thần diệt luận*, để phản đối thuyết Thần bất diệt của Phật. Đại ý Phạm Trấn bảo: “Hình là cái chất của thần, thần là cái dụng của hình... Thần đối với chất, cũng như sự sắc bén đối với con dao. Hình đối với dụng cũng như con dao đối với sự sắc bén. Sự sắc bén không phải là con dao; con dao không phải là sự sắc bén. Nhưng bỏ sự sắc bén đi thì không có con dao, bỏ con dao đi thì không có sự sắc bén. Chưa hề nghe mất con dao rồi mà sự sắc bén của nó vẫn còn, thế thì làm sao có thể nhận rằng hình mất rồi mà thần còn tồn tại?” (*Hình giả, thần chi chất, thần giả hình chi dụng... Thần chi ư chất, do lợi chi ư dao. Hình chi ư dụng, do dao chi ư lợi. Lợi chi danh phi dao dã, dao chi danh phi lợi dã. Nhiên nhi xả lợi vô dao, xả dao vô lợi. Vị vấn dao một nhi lợi tồn, khởi dụng hình vong nhi thần tại dã?*⁴³ - Lương Thụ).

Sự tranh biện giữa Phật gia và Nho gia, vì nhà Nho hàng hái nhất: lối tu hành của Phật khác xa lối tu thân để tể gia, trị quốc, bình thiên hạ của Nho, tiếp tục mãi cho tới đời Đường.

Nhưng cũng có một số lớn người phản nhiều trong phái Lão, Trang, thích đạo Phật, tìm hiểu đạo Phật, thấy đạo Phật cũng có nhiều điểm dung hòa với triết học Trung Hoa được. Chẳng hạn xét kĩ lại bốn điểm tương phản nhau ở trên thì điểm thứ nhất và thứ nhì, Phật với Lão, Trang hợp nhau ở chữ *vô* (điểm 1), và chữ *hình* (điểm 2); còn hai điểm sau, không thể dung hòa được thì người ta sửa đổi lại học thuyết của Phật, miễn đạt được mục đích “tự giác nhi giác tha”, “từ bi bác ái” là đủ: người ta không hạn chế Phật tính ở một giai cấp nào cả (điểm 3) mà chủ trương rằng “mọi người, không phân biệt giai cấp, đều có Phật tính”, như vậy tương cũng không trái với lòng từ bi của đức Phật; còn sự phải tu tiến lần lần từ kiếp này qua kiếp khác, lâu lắm mới thành Phật (điểm 4), thì có lẽ đúng đấy, nhưng nếu xét một đời người thôi, nếu gắng sức tham thiền thì cũng có thể thành linh “đốn ngộ thành Phật” được, chính Thích Ca chẳng như vậy ư? Và người ta đưa ra thuyết: “Nhất niệm tương ứng tiện thành chính giác”. (Một sát na * Tiểu ngã tương ứng với Đại ngã là thành bậc Đại giác).

Tóm lại người ta dùng tư tưởng của Lão, Trang để giải thích Phật giáo, cũng như thời trước dùng tư tưởng đó để giải thích Nho giáo, và sau này (cuối đời Thanh) dùng những tư tưởng Nho giáo để giải thích học thuật của Âu Tây. Người ta mở đường cho thuyết “Nho, Thích, Đạo, tam giáo đồng nguyên”, nghĩa là ba đạo đó cùng một gốc mà ra.

Ở thời Lục triều, sự dung hòa Phật, Lão đã có kết quả: nhiều triết gia và sa môn có công lớn trong việc đó và ta thấy giữa hai bên đã có nhiều chỗ tiếp xúc với nhau được.

Chẳng hạn về chủ trương hư vô. Vương Bật chủ thích *Lão Tử*, bảo: “Đạo lấy vô hình vô danh mà bắt đầu tạo thành vạn vật” (*Đạo dĩ vô hình vô danh, thủy thành vạn vật*); mà *Thành thực tôn* ** của đạo Phật cũng chủ trương gần giống vậy.

Về thuyết “sùng hữu” (trọng cái có, trái với thuyết trên). Bùi Ngỗi viết thiên *Sùng hữu luận*, giảng rằng cái “hữu” của Lão Tử, do cái “vô” mà sinh, tuy nói là “vô” mà ý hoàn toàn ở cái “hữu”; mà *Câu xá tôn* *** của Phật cũng chủ trương như thế.

Đến phái Thần Tiên cũng có chỗ không xa Phật lắm. Một bộ sách nhan

* Tiếng nhà Phật chỉ một đơn vị thời gian cực nhỏ cũng như ta nói một nháy mắt.

** Xin coi đoạn sau.

*** Xin coi đoạn sau.

đề là *Bảo phác tử* gọi bản thể của vũ trụ là *huyền*, căn cứ vào câu “Huyền diệu rồi lại huyền diệu, ấy chính là cái cửa đo đó sinh ra mọi biến hóa kì diệu” (*Huyền chi hựu huyền, chung diệu chi môn*), mà giảng rằng ai theo đúng đạo huyền thì có thể thành thần tiên. Phật thì cho rằng *chân như* là cái bản thể bất sinh bất diệt của vũ trụ. Như vậy Chân như với Huyền có chỗ giống nhau.

Ngay như phái chủ trương vô quân cũng có điểm gần với Phật giáo. Đại biểu trong phái đó, Bảo Kinh Ngôn bảo rằng thời thượng cổ không có vua mà thịnh hơn thời sau có vua; từ khi có kẻ mạnh áp bức kẻ yếu, bắt kẻ yếu phải tôn thờ mình, lúc đó mới có vua; vậy nên phế vua đi để khỏi có kẻ gây ác cho dân chúng. Mà Phật giáo cũng có quan niệm rằng phú quý gây ra tội ác. Tới đây ta thấy Hoa và Ấn đã nắm tay nhau rồi.

ĐỜI ĐƯỜNG, PHẬT GIÁO TOÀN THỊNH

Tới đời Đường, sự kết hợp Ấn - Hoa càng thêm chặt chẽ mà Phật giáo toàn thịnh. Luôn ba thế kỉ, dân tộc Trung Hoa được tạm yên ổn, nhờ vậy văn hóa phát huy rất mạnh.

Qua thời loạn rồi, Nho giáo, thích hợp với chế độ quân chủ, lại được trọng, có lẽ còn hơn đời Tây Hán nữa. Năm 637, vua Thái Tôn nhà Đường tôn Khổng Tử làm Tiên thánh, Nhan Hối làm Tiên sư, cùng thờ với Chu Công ở nhà Thái Học. Năm 739, vua Huyền Tôn xuống chiếu truy thụy Khổng Tử là Văn Tuyên vương, nhưng Nho học thì lại chỉ thịnh về mặt văn chương và khoa cử, còn về mặt tư tưởng rất sút.

Hại nhất là chế độ khoa cử. Đời Tần, Hán chưa có khoa cử, các quận huyện để cử người có tài có đức để trị dân. Đời Tùy bỏ lệ đó mà dùng khoa cử để lựa người. Nhà Đường tiếp tục chính sách nhà Tùy. Muốn đỗ để được làm quan, kẻ sĩ chỉ trọng lối chú sớ, nghĩa là chỉ cần học thuộc lòng nhưng lời chú thích của các nhà nho đời Hán, không cần suy xét nghĩa lí. Các kinh thời đó được chia làm ba hạng: đại kinh là *Lễ kí*, *Xuân thu*, *Tả truyện*, trung kinh là *Thi*, *Chu lễ*, *Nghi lễ*; tiểu kinh là *Thu*, *Dịch*, *Công dương truyện*, *Cốc lương truyện*. Tứ thư (*Luận ngữ*, *Trung dung*, *Đại học*, *Mạnh tử*), sau này tới đời Tống mới được đề cao ngang hàng với các kinh.

Trong khi Nho chỉ chú trọng về khoa cử, Lão chỉ chú trọng vào việc tu tiên, vào bùa phép thì Phật nhân cái đã ở đời Lục triều, mỗi ngày một phát triển thêm, một phần vì các nhà tri thức thấy Nho học cần cỗi quá, mà Phật học cống hiến được nhiều tư tưởng mới mẻ; một phần vì Phật giáo có những vị đại tài, kiên nhẫn học hỏi để phát huy thêm đạo của mình, như Huyền Trang, Nghĩa Tịnh.

Lại thêm nhiều ông vua rất mộ Phật, Đường Thái Tôn khuyến khích

việc dịch kinh của Huyền Trang; Võ Tắc Thiên cũng sai sứ sang Khotan (Vu Điền) cầu kinh Hoa Nghiêm; Đường Hiến Tôn rước cốt Phật về thờ.

Do nhưng lẽ đó, các tôn phái Phật giáo nảy nở rất nhiều, và tới đời Đường, đã có tất cả mười ba tông: *Tì Đàm*, *Thành Thực*, *Luật*, *Tam luận*, *Niết bàn*, *Địa luận*, *Tịnh độ*, *Thiền **, *Nhiếp luận*, *Thiên thai*, *Hoa nghiêm*, *Pháp tướng*, *Mật*. Rồi sau *Niết Bàn* gộp với *Thiên thai*, *Địa luận* gộp với *Hoa nghiêm*, *Nhiếp luận* gộp với *Pháp tướng*; thành thử chỉ còn mười tôn chính thức lưu truyền. Trong số này, Tịnh độ tông chuyên giảng về sự niệm Phật. Thiên Tôn không dùng văn tự để giảng mà chú trọng vào sự tham thiền để dẫn ngộ; Luật tôn trọng sự giới hạnh; Mật tông chỉ riêng giảng về những lễ huyền vi, không quan hệ gì nhiều tới triết học; chỉ còn lại sáu tôn: *Thành thực*, *Câu xá* (thuộc tiểu thừa) và *Tam luận*, *Thiên thai*, *Pháp tướng*, *Hoa nghiêm*, (thuộc đại thừa) là đáng cho chúng ta để ý tới.

Thành Thực tông. Căn cứ vào thiên *Thành thực luận* của một phái bên Ấn Độ, do Cưu Ma La Thập dịch ra chữ Hán; nội dung là phát huy đạo lý “nhân không” và “pháp không”. Phái đó cho rằng con người do nghiệp thức (gọi là nhân), và cha mẹ (gọi là duyên), tạo thành. Nhân và duyên mà phân tán thì con người sẽ không có. Như vậy gọi là “nhân không”. Thân thể con người vốn là “không”, mà cái nguyên tố tạo thành thân thể, tức “pháp”, thì vĩnh viễn bất diệt, nó không phải là “không”. Nhưng thực ra, trong vũ trụ, hiện tượng giới, mọi vật kể cả “pháp” đều do nhân, duyên tạo thành; nhân, duyên mà phân tán thì “pháp” cũng không còn sót, cho nên gọi là “pháp không”. Phái đó xuất hiện sớm nhất, đến đời Đường bắt đầu suy.

Câu Xá tông. Căn cứ vào thiên *Câu xá luận* của Thế Thân Bồ Tát do Huyền Trang dịch. Nội dung là đem bốn đế: khổ, tập, diệt, đạo ** để giảng rõ thế nào là cái “pháp” có sinh diệt, và cái “pháp” không có sinh diệt, rồi đưa tới kết luận và “vô ngã”. Tôn này xuất hiện sau cùng, có địa vị tương phản với tôn trên.

Tam Luận tông. Căn cứ vào *Trung quan luận*, *Thập nhị môn luận* của Long Thụ, vào *Bách luận* của Đề Bà. Chú ý là phá trừ tà chấp để làm rõ chính quan (quan niệm chính xác) một mặt đã phá tà kiến của ngoại đạo mà làm rõ chính đạo của đại thừa, tiểu thừa; một mặt đã phá mê chấp của đại thừa, tiểu thừa để làm rõ nghĩa lý chân xác trong hai phái đó. Cưu Ma La Thập có công dịch kinh và tuyên truyền cho *Tam luận tôn*, được người sau coi là ông tổ đầu

* Cũng đọc là Thuyên

** *Khổ đế*: đời là khổ; *tập đế*: con người khổ vì còn tham vọng và dục tình; *diệt đế*: phải diệt dục để chấm dứt cảnh luân hồi mà hết khổ; *đạo đế*: muốn diệt được phải theo đạo bất chính: chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mạng, chính tinh tấn, chính niệm và chính định.

tiên của tôn đó ở Trung Hoa. Tới đời Đường nhờ Cát Tạng phát huy thêm mà Tam Luận tôn rất thịnh.

Thiên Thai tông. Ba tôn trên đều gốc ở Ấn Độ, tôn phái Thiên Thai hoàn toàn do Trung Quốc sáng tạo. Sở dĩ có tên đó là vì sơ tổ của phái đó, Tri Giả đại sư, tu ở núi, Thai Trai. Tri Giả đại sư căn cứ vào *Hoa nghiêm kinh*, *châm chương Tri độ luận*, *Niết bàn kinh* và *Đại phẩm kinh* mà lập giáo. Vũ trụ cực kì phức tạp nhưng mọi vật đều do nhân và duyên tạo thành; nhân và duyên đã phân tán thì không còn gì hết. Vạn vật cứ sinh sinh diệt diệt mà không có thực tại, cho nên gọi là “không”. Những vật trong vũ trụ đó, người ta đặt tên ra để phân biệt; vật đã là “không” thì cái tên của nó là “giả”. Hễ ta li khai được hai quan niệm “không” và “giả” đó, mà có quan niệm “phi không”, “phi giả” (không phải là “không”, không phải là “giả”), thì là hợp với nghĩa lí.

Thiên thai tôn khuyên ta khi tu luyện, tảo trừ những vọng niệm về nhân, duyên; để có cái “không quan” (quan niệm mọi vật là “không”); rồi lại yết xem những vọng niệm đó ở đâu mà ra, sẽ thấy nguyên do đều tại cái “đanh giả” còn ở trong lòng ta mà gây những vọng niệm đó; tảo trừ được “giả quan” đó, thì sẽ giác ngộ được sự “phi không, phi giả”, lúc đó sẽ có “trung quan”, nghĩa là quan niệm đúng. Vậy trước sau có ba quan niệm: không, giả, trung; cho nên gọi là “nhất tâm tam quán” (một cái tâm mà có ba quan niệm). Tóm lại tôn phái Thiên thai điều hòa hai phái “hữu” và “không”; chủ trương “có” đã sai, chủ trương “không” cũng sai, thực ra là không phải “có” cũng không phải “không”.

Pháp Tướng tông (cũng gọi là Duy thức tông) gốc ở Ấn Độ, giáo lí truyền qua Trung Quốc từ Lục Triều, nhưng đến đời Đường, Huyền Trang mới lập thành một tôn phái; sau nhờ một đệ tử của Huyền Trang là Khuy Cơ, phát huy mà chiếm một địa vị rất quan trọng. Mọi đâu nhà Phật gọi nhất thiết sự vật trong vũ trụ là “Pháp”. “Pháp” có bản thể của nó, gọi là “tính”, có hiện tượng của nó, gọi là “tướng”. “Tính” thì chỉ có một, mà “tướng” thì thiên hình vạn trạng, vì tùy tâm của mỗi người mỗi lúc mà thấy cái tướng của mỗi vật mỗi người một khác, mỗi lúc một khác. Gọi chung là “pháp tướng”. Đại lược giáo lí của phái này ngược với giáo lí của phái Tam luận ở trên.

Hoa Nghiêm tông (cũng gọi là Hiện thủ tôn) do Hòa Thượng Đỗ Thuận đời Đường sáng lập, căn cứ vào *Hoa nghiêm kinh*. Tôn phái này chủ trương rằng sự tức là “lí”.

Hoa nghiêm tôn lập nên ngũ giáo là Tiểu giáo, Thủy giáo, Chung giáo, Đốn giáo và Viên giáo.

Tiểu giáo giảng rõ lẽ “ngã không” (cái ta là không).

Thủy giáo chia làm hai: Không thủy và Tướng thủy. Không thủy giảng

rõ lẽ “*Nhất thiết giai không*” (hết thảy đều không); Tương thù giảng rõ lẽ “*Vạn pháp duy thức*” (muôn pháp (sự vật) đều do tâm thức tạo nên).

Chung giáo giảng rõ lẽ Chân như tùy duyên mà sinh ra vạn pháp (sự vật).

Đốn giáo giảng về phép Đốn ngộ: “*Nhất niệm bất sinh, tức danh vị Phật*” (một ý nghĩ không sinh thì gọi là Phật).

Viên giáo là giáo li viên dung, viên mãn, có tính cách quảng đại viên thông mà không phân tích chi li, bao gồm được các học thuyết khác trong Phật giáo, giảng rõ lẽ “li sự vô ngại, nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất”: một tức tất cả, tất cả tức một. Vạn sự vạn vật trong thế gian tuy thiên sai vạn biệt, lưu động biến chuyển thành vô lượng hình thức, tính chất khác nhau, nhưng tất cả đều hòa hợp với nhau như nước với sữa, trong bản thể viên dung vô ngại.

Khi hai nền văn hóa tiếp xúc với nhau thì luôn luôn có lợi cho hai bên. Trung Hoa được lợi nhiều nhất; chẳng những thêm được một tôn giáo mới một triết học mới, hàng vạn dụng ngữ mới mượn của Ấn Độ trong khi dịch kinh Phật (như nát bàn, sát na, phù đồ, chân như, vô minh, chúng sinh...), mà triết học cổ hữu cũng thêm phần sinh khí. Nho giáo đã gần cỗi ở cuối đời Hán, trước sự phát triển của đạo Phật, muốn tồn tại thì phải canh tân, cho nên thế tất phải biến chuyển ở đời Đường để mở đường cho Đạo học ở đời Tống.

Trên kia chúng tôi đã nói, Nho học đời Đường bị giam trong cái phạm vi khoa cử, chú sở; đó là xét chung, thực ra một số rất ít Nho gia đã phân động lại, tức Han Dũ và môn đệ là Li Cao *.

HÀN DŨ là một văn hào trác tuyệt chứ không phải là một triết gia uyên thâm. Ông nhiệt liệt bài xích Lao, Phật, nhất là Phật mà tôn Nho giáo. Khi Đường Hiến Tôn rước cốt Phật về thờ, ông dâng sớ can, lời mạnh mẽ, bị đày đi Triều Châu nội trong một ngày.

Nhưng về Phật học, ông không chịu khó nghiên cứu, chỉ công kích hình thức bề ngoài mà thôi. Ông bảo: “Cái phép của Phật là bỏ cái nghĩa vua tôi, cái tình cha con, cấm cái đạo tương sinh tương dưỡng để cầu-lấy cái gọi là thanh tịnh tịch diệt”, như vậy là trái với luân thường. Ông không đứng về phương diện triết học mà đứng về phương diện chính trị, xã hội để xét ảnh

* Đời Tùy có một danh Nho là Vương Thông, nhưng ông lấy sự chấp trung làm gốc (Thiên biến vạn hóa, ngô thường thủ trung yên), chỉ chê đạo Phật là không hợp với lịch sử, phong tục Trung Hoa, chứ không bài xích Phật. Ông mất sớm (nói 32 tuổi) sạch thất lạc hết; chúng ta chỉ biết rằng ông cho *tam tài* (Trời, đất, người) có chức vụ riêng: Trời chủ cái khí, đất chủ cái hình, người chủ cái biết. Về chính trị, ông trọng người hơn chế độ.

hưởng của Phật giáo, rồi dăm lo cho tương lai quốc gia: chùa Phật mọc lên nhiều quá, nhiều chùa có đất cát rất rộng; bọn điền chủ lớn muốn gian thuố, gửi ruộng cho nhà chùa quán lí giùm; bọn tráng đinh muốn trốn lính cũng gửi thân cửa Phật, như vậy nước sẽ phải nghèo và yếu. (Sử chép trong nước có tới hai triệu tăng ni, mà điền sản của họ chiếm tới 1/3 toàn quốc). Đó là một nguyên nhân thúc đẩy Hàn Dũ chống lại Phật giáo, nhưng về già hình như ông lại theo Phật mà ân hận về những hành vi thời trước của mình.

Một mặt ông công kích Phật giáo; một mặt ông đề cao Nho giáo, viết những thiên *Nguyên tính* và *Nguyên đạo*.

Tư tưởng không có gì mới. Về *tính*, ông theo thuyết của Vương Sung, chia làm ba hạng: *thượng* (hoàn toàn thiện), *hạ* (hoàn toàn ác) và trung (có thể hóa thiện mà cũng có thể hóa ác). Về *đạo*, ông trọng nhân và nghĩa.

Nhưng ông đã có công đề cao Mạnh Tử và khuyên các học giả chú ý tới sách *Đại học*. Cho tới đời Tùy, Mạnh Tử và Tuân Tử vẫn được trọng ngang nhau, tới Hàn Dũ người Trung Hoa mới xa Tuân mà gần Mạnh. Trong thiên *Nguyên đạo*, Hàn bảo chỉ có Mạnh Tử mới được cải chính truyền của Khổng Tử:

“Khổng Tử lấy đạo ấy, tức đạo nhân nghĩa, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ, truyền cho Mạnh Kha; Mạnh Kha chết rồi thì đạo ấy thất truyền. Tuân Huống, Dương Hùng học đạo mà chẳng tinh, nói đạo mà chẳng tương.”

Nhờ ông mà tới đời Tống, Mạnh Tử được vua Thần Tôn phong làm Châu quốc vương, thờ chung với Khổng Tử.

Sách *Đại học* vốn là một thiên trong *Lễ kí*, từ Hán tới Đường, chẳng ai chú ý tới cả. Hàn Dũ đặc biệt đề xuất những thuyết “minh minh đức”, “chính tâm”, “thành ý” trong đó để trách người đương thời, và ngầm chê Lão, Phật. “Đời xưa bảo “chính tâm”, “thành ý” đó, có phải là vô vi đâu, là để hữu vi đấy. Ngày nay kẻ muốn trị cái tâm mà lại để cái tâm ở ngoài việc thiên hạ quốc gia”, như vậy có phải là vô ích không.

Tới đời Tống, các triết gia đem Sách *Mạnh Tử*, *Đại học* ra phân tích, bàn về tính, lí, cách vật, trí tri là chịu ảnh hưởng của Hàn Dũ cả. Cho nên người ta bảo ông đã mở đường cho Đạo học ở đời sau.

LÍ CAO là học trò Hàn Dũ, mà tư tưởng khác hẳn, chịu ảnh hưởng của Lão, Phật hơn. * Ông viết cuốn *Phục tính thư*, chia làm ba thiên: thiên đầu bàn về tính, tính thánh nhân; hai chương sau bàn về cách tu dưỡng và sự cần phải tu dưỡng.

Đại ý ông bảo có tính thì có tình, tình do tính mà sinh ra, tính do tình mà

* Có lẽ vì vậy mà trong bộ *Nho giáo*, Trần Trọng Kim không nhắc tới ông.

sáng ra. Bậc thánh nhân là bậc tiên giác, cho nên sáng suốt. Nhưng thánh nhân không phải là vô tình: “Thánh nhân yên lặng mà không động, không đi mà tới, không nói mà công hiệu như thần, không lờ loẹt mà sáng, hành động dự với trời đất, biến hóa hợp với âm dương, tuy có tình mà chưa hề có tình” (*Thánh nhân già, khởi kì vô tình dã? Thánh nhân già, tịch nhiên bất động, bất vãng nhi đáo, bất ngôn nhi thần, bất diệu nhi quang, chế tác tham hồ thiên địa, biến hóa hợp hồ âm dương, tuy hữu tình dã, vị thường hữu tình dã*⁴⁴ - Phục tính thư).

Đọc câu đó ta thấy ông có cái giọng huyền bí hơi giống *Trung dung* mà cũng hơi giống đạo Phật. Ông bảo lẽ nhạc có cái công dụng làm cho người ta quên thị dục luyện được đức “thành”, giữ được cái tâm cho tĩnh, mà trở về cái tính bẩm sinh hoàn thiện; được như vậy tức là “Phục tính” (nghĩa là phục hồi được thiên tính) mà đạt tới cảnh giới hợp nhất với vũ trụ.

Ông rút thiên *Trung dung* trong sách *Lễ kí* ra và từ đó mới có tên “Tứ thư” (gồm Luận ngữ, *Mạnh Tử*, *Trung Dung*, *Đại học*), và các sĩ tử Trung Hoa mới nghiên ngẫm Tứ Thư ngang với Ngũ Kinh.

Ngoài Hàn và Lí ra, đời Đường không còn một Nho gia nào đáng kể. Cho nên nhiều nhà đã bảo về triết học, thời đó là thời của Phật giáo.

TỔNG, NGUYỄN, MINH - NHO GIÁO PHỤC HƯNG VÀ CHUYÊN VỀ ĐẠO HỌC

Từ đầu đời Văn Đường (823-907), Trung Hoa lại bị nạn hoạn quan và loạn lạc liên miên, tình cảnh dân chúng rất cực khổ. Nhà Hậu Lương chiếm ngôi của Đường, mở màn cho thời Ngũ Đại (Hậu Lương, Hậu Đường, Hậu Tấn, Hậu Hán, Hậu Chu), thời mà các anh hùng chiếm cứ mỗi người một nơi, tranh giành nhau thế lực.

Cũng may thời đó chỉ kéo dài khoảng 50 năm rồi Tống Thái Tổ thống nhất được đất đai. Trung Hoa lúc này sức đã yếu, rần giữ nền độc lập được ba thế kỉ (960-1279), nhưng thường bị các rợ Liêu, Kim, Nguyên uy hiếp.

Tuy nhiên, nhờ được tương đối yên ổn trong một thời gian khá dài, mà văn hóa đời Tống phát triển đến cực độ. Nghề khắc chữ in đã tiến, thư viện tạo lập được nhiều, văn học không kém đời Đường, những kĩ thuật như tranh vẽ, đồ sứ... hơn cả các đời trước và đời sau, mà triết học cũng tiến tới cái mức huyền vi thâm thúy.

Nói “triết học” chứ sự thực chỉ có Nho giáo là phục hưng, còn Phật và Lão thì suy lụn. Mà Nho sở dĩ phục hưng được là vì các triết gia của họ có chí tự cường muốn chống lại Phật. Muốn chống lại Phật thì phải đá kích Phật trên khu vực của Phật, nghĩa là phải bỏ phạm vi chính trị, thực tế của Nho

mà đi sâu vào phạm vi đạo lý huyền nhiệm của Phật, thành thử muốn phân lại Phật mà rốt cuộc người ta chịu ảnh hưởng rất sâu của Phật và Lão.

Người ta chú trọng đến vũ trụ luận, bản đến đạo, đến tính, đến lý, đào thêm cái thuyết thiên địa vạn vật nhất thể, dung hòa Khổng và Lão.

Về luân lý, phép tu dưỡng, người ta đưa ra những chủ trương dương tâm, tôn tính rất cao xa cốt tạo nên những ông thánh mà bỏ quên sự giáo dục hạng trung nhân. Khổng như Khổng Tử, người ta đã cách biệt với quần chúng, thành thử học thuyết tuy huyền vi mà kém thực dụng. Đó là sở trường mà cũng là sở đoản của Đạo học từ Tống tới Minh.

Tuy nhiên, thời Bắc Tống, cũng có một số Nho gia nghĩ đến tình cảnh suy nhược của dân tộc, muốn dùng sở học để làm cho nước cường dân mạnh, như Tư Mã Quang, Li Cấu, Tô Thức, Vương An Thạch... Tư Mã và Tô thì thủ cựu, theo đúng chính sách của Khổng; Lý thì chú trọng về công lợi; Vương có nhiều sáng kiến và hùng tâm hơn hết, muốn làm một cuộc cải cách lớn lao về giáo dục, xã hội, kinh tế, chính trị như Quán Trọng thời Xuân Thu; tiếc rằng bị phái thủ cựu công kích quá, mà phái này rất mạnh ở triều đình cũng như ở thôn dã, nên không thực hiện được gì cả. Những nhà đó là chính trị gia, về triết học không phát huy thêm được gì, và dưới đây chúng tôi chỉ giới thiệu tư tưởng của những nhà Đạo học.

Phong trào Đạo học có thể chia làm ba thời kì:

Thời kì thứ nhất, các triết gia chưa có khuynh hướng chung rõ rệt, duy lý hay duy tâm; đặc biệt có Trương Tải chủ trương khí là bản căn của vạn vật, mở đường cho phái *Duy khí* có ảnh hưởng lớn ở đời Thanh.

Thời kì thứ nhì, cuối Tống, kể từ Chu Hi, người ta bàn về đạo lý nhiều hơn, nên gọi là thời kì *Lý học*.

Thời kì thứ ba, đời Minh, người ta bàn đến tâm nhiều hơn, nên gọi là thời kì *Tâm học*. Tất nhiên giữa các thời kì không có sự đứt quãng một cách đột ngột.

Số triết gia rất đông, chúng tôi chỉ xét những vị danh tiếng nhất:

- a) Các nhà mở đường: Chu Đôn Di, Thiệu Ung, Trương Tải, hai anh em họ Trình: Trình Hạo và Trình Di;
- b) Chu Hi tập đại thành và gây phong trào Lý học;
- c) Lục Cửu Uyên mở đường cho Tâm học, mà người kết thúc phong trào và Vương Dương Minh.

CHU ĐÔN DI dùng Thái cực đồ của Đạo gia (tức phái Lão từ Hán về sau, xin đừng lộn với Đạo học ở đời Tống, Minh) để giảng vũ trụ, chứ không phải để giảng phép tu luyện như các đạo sĩ. Ông chịu ảnh hưởng của Lão ở điểm đó. Ông cho rằng *thái cực* sinh vạn vật. Thái cực động mà sinh *dương*, động

cực rồi tĩnh, tĩnh mà sinh âm, tĩnh cực rồi lại động, cứ như vậy hết động đến tĩnh, hết tĩnh đến động. Dương biến âm hợp mà sinh ngũ hành (ông cũng gọi là ngũ khí) rồi sinh vạn vật.

Vạn vật nắm thụ cái lí của thái cực, cái *tĩnh* của ngũ hành. Lí hoàn toàn thiện, cho nên cái tĩnh của người cũng vốn thiện, vốn “thành” (thành đây tức là chữ thành trong “chí thành”, “thành tâm”).

Do đó, về phương diện tu dưỡng, ông đề cao đức “thành” trong *Trung dung*; và muốn “thành” ông khuyên ta phải vô dục tức là tĩnh, có tĩnh thì mới sáng suốt, có vô dục thì mới “thành”.

Ta nhận thấy ông chưa phân biệt rõ lí và tĩnh. Lí của thái cực toàn thiện, còn tĩnh của ngũ hành có toàn thiện không? Con người nắm thụ cái lí của thái cực, thế có nắm thụ cái tĩnh của ngũ hành không? Và vạn vật thì ra sao? Ông chưa trả lời những câu đó.

THIỆU UNG lớn hơn Chu ít tuổi, cũng giảng về thái cực. Vũ trụ phát sinh là do thái cực sinh lưỡng nghi (âm, dương), lưỡng nghi sinh tứ tượng (thái dương, thiếu dương, thái âm, thiếu âm), tứ tượng sinh bát quái... cứ nhân gấp đôi lên như vậy.

Nhưng ông khác Chu ở hai điểm:

1. Ông còn dùng những con số để giảng vũ trụ, dùng con số cùng thập can, thập nhị chi để tính vận hội, và ông tính ra rằng mỗi một nguyên là 129.600 năm, có 12 hội, mỗi một hội là 10.800 năm, có 30 vạn; mỗi một vạn là 360 năm, có 12 thế, mỗi một thế là 30 năm. Mỗi hội đứng vào một quẻ, cứ xem ý nghĩa của quẻ (trong *Dịch*) mà đoán được cát hung.

Theo lối tính của ông thì đời Nghiêu, Thuấn là rất thịnh; hiện nay chúng ta đang ở lúc suy, và tiếp tục suy luôn hằng vạn năm nữa cho tới lúc trời đất “đóng” rồi mới “mở” trở lại.

Vi học thuyết của ông thiên về tượng số như vậy, nên một số học giả sắp ông đứng riêng vào phái Tượng số ở đời Tống.

2. Ông cho đạo là thái cực mà tâm cũng là thái cực và ông khẳng nhận: “Đạo của thiên địa vạn vật đủ hết ở trong con người” (*Thiên địa vạn vật chi đạo tận ư nhân hĩ*), “vạn hóa vạn sự sinh ở tâm” (*vạn hóa vạn sự sinh ư tâm*);⁴⁵ ta thấy ông chịu ảnh hưởng cả của Nho, Lão lẫn của Phật. Trong vũ trụ có một phần làm chủ động không bao giờ tiêu diệt được, cái đó ở trời gọi là *thiên lí*, ở người gọi là *tĩnh*. Tĩnh cùng một thể với thiên lí, nên cũng hoàn toàn thiện.

Có tĩnh thì có *tĩnh*, tĩnh mở tối, qui quái. Phép tu dưỡng là phải “phục tĩnh”, nghĩa là trở lại cái nguyên tĩnh của mình, (giống như Lí Cao); muốn

vậy phải “thận độc”, nghĩa là phải thận trọng, kính cẩn lúc một mình, không được dối mình.

Đại đế về tính, về phép tu dưỡng, ông cũng chủ trương như Chu Đôn Di; cả hai đều cho tính là thiện, đều trọng sự thành kính, Chu đề phòng dục mà Thiệu thì đề phòng tình.

TRƯƠNG TÀI không gọi bản căn của vũ trụ là thái cực mà gọi là *Thái hư*. Thái hư với khí là một. Khi khí còn tán thì là thái hư, (cho nên thái hư vô hình); khí tụ lại thì thành âm dương, âm dương biến hóa thành vạn vật. Thuyết của ông có vẻ như hơi duy vật, khác thuyết hai nhà trên.

Người bám thụ cái khí không đều nhau, cho nên mỗi người có một tính cách; tính cách đó, ông gọi là cái *tính của khí chất*, khác cái *tính của Trời* nó vốn toàn thiện. Vì vậy ta cần “nuôi khí chất, cho nó trở lại gốc của nó mà không thiên lệch” (*đưỡng khí khí, phân chi bản nhi bất thiên*),⁴⁶ rồi sau mới phát huy tới cùng cực cái tính của mình (tận tính) mà hòa hợp với Trời. Ông lập ra thuyết *duy khí* mà Vương Thuyền Sơn đời Thanh sẽ phát huy thêm.

Mọi người đều chung cái khí của trời, phải coi nhau như anh em, rồi lại coi cả vạn vật như mình nữa: “Trời đất với ta đều sinh, vạn vật với ta là một”. Chủ trương phiếm ái đó rộng hơn thuyết nhân ái của Nho, thuyết kiêm ái của Mặc, tiến xa hơn Trang (vì Trang chỉ “tê vật” thôi chứ không “ái vật”) mà gần Phật. *

HAI ANH EM HỌ TRINH cùng học một thầy là Chu Đôn Di, nhưng tính tình mỗi người một khác, nên học thuyết cũng có chỗ khác nhau.

Anh là Trinh Hạo, tính khoan hòa dễ dãi, em là Trinh Di tính nghiêm cẩn, cương quyết.

Luận về đạo, *Trinh Hạo* (Minh Đạo) bảo nguyên lai chỉ có đạo, đạo là bản nguyên của vũ trụ, âm dương cũng là đạo. *Trinh Di* (Y Xuyên) phân ra đạo là hình nhi thượng, âm dương là hình nhi hạ; đạo là bản nguyên của âm dương.

Về lí, Minh Đạo cho rằng lí là xu thế tự nhiên của sự vật, đời sự vật thì không còn có lí nữa; Y Xuyên thì cho lí có tính cách độc lập, đời sự vật mà vẫn còn. Vì lẽ đó, Minh Đạo không quan tâm tới sự phân biệt hình nhi thượng và hình nhi hạ; Y Xuyên trái lại, cho sự phân biệt đó là cần thiết.

Về tính và khí. Minh Đạo viết:

“Sinh ra gọi là tính, tính tức là khí, khí tức tính” (*Sinh chi vị tính, tính tức khí, khí tức tính*⁴⁷ - Di thư).

* Huệ Thi cũng đã nói đến phiếm ái. Không rõ Trương Tử có chịu ảnh hưởng của Huệ Thi không?

Y Xuyên viết:

“Khi có thiện và bất thiện, tính thì luôn luôn thiện. Người ta sờ dĩ không biết điều thiện là do khi bị mờ tối mà bề tặc” (*Khi hữu thiện hữu bất thiện, tính tắc vô bất thiện dã. Nhân chi sờ dĩ bất tri thiện giả, khi hôn nhi tắc chi nhi*⁴⁸ - Di thư).

Ông lại nói:

“Ở trời thì là mệnh, ở cái nghĩa thì là lí, ở người thì là tính, làm chủ ở thân thì là tâm: kì thực chỉ là một. Tâm vốn thiện, phát ra tư lự mới có thiện và bất thiện, đã phát rồi thì có thể gọi là tính, chứ không thể gọi là tâm” (*Tại thiên vi mệnh, tại nghĩa vi lí, tại nhân vi tính, chủ ư thân vi tâm, kì thực nhất dã. Tâm bản thiện, phát ư tư lự tắc hữu thiện bất thiện; nhược kì phát tắc khả vị chi tính, bất khả vị chi tâm*⁴⁹ - Di thư).

Vậy theo Y Xuyên, tâm, tính, lí đều thiện cả; chỉ có tính là có thiện, có ác.

Về phương diện *tu dưỡng* Minh Đạo trọng đức nhân, đức thành kính; mà không trọng kinh nghiệm. Theo ông, nhân là biết coi thiên địa vạn vật với mình là một; muốn giữ đức đó, phải có lòng thành kính.

Y Xuyên cũng trọng sự chính tâm thành ý, nhưng trước hết phải “cách vật trí tri” đã. Ông bảo:

“Cái phép tu tiến... cốt yếu ở chính tâm thành ý; mà thành ý ở chỗ “trí tri”, “trí tri” ở chỗ “cách vật”.

Ông cho rằng phải hiểu cái lí đã rồi mới dùng đức thành kính mà giữ nó; còn Minh Đạo cho dưỡng tâm là cần nhất, cùng lí là phụ.

Do đó, Y Xuyên phân biệt tri và hành; phải biết cho rõ, cho lâu rồi làm mới đúng. Ông bảo:

“Quản tử lấy sự biết làm gốc, sự làm làm thứ. Nay có người sức có thể làm được, mà cái biết không đủ biết cho rõ, thành ra có những dị đoan, rồi cứ lưu đãng không biết quay trở lại, trong không biết hiểu ố, ngoài không biết thị phi. Như vậy, có đức tin của Vĩ Sinh, có cái hạnh của Tăng Sâm, ta cũng không quý.” (*Quản tử dĩ thức vi bản, hành thứ chi. Kim hữu nhân yên, lực năng hành chi, nhi thức bất túc dĩ tri chi, tắc hữu dị đoan xuất giả, bì tuong lưu đãng nhi bất tri phân, nội bất tri hiểu ố, ngoại bất tri thị phi, tuy hữu Vĩ Sinh chi tín, Tăng Sâm chi hạnh, ngô phát quý hĩ*⁵⁰ - Di thư).

Người đương thời chê cái học của Y Xuyên có phần chi li; nhưng ông đã có ảnh hưởng lớn ở thời sau và Chu Hi dùng cái học của ông, dung hòa với cái học của các nhà trước mà đưa lí học lên tới mức cực cao.

LÍ HỌC

CHU HI. Ông là học trò bốn đời của Y Xuyên, sinh sau Y Xuyên khoảng

một thế kỉ, học rất rộng, được hậu Nho sắp ngang hàng với Mạnh Tử, trước tác nhiều, chú thích kinh *Thi*, kinh *Dịch*, và bộ *Tứ thư* (lỗi chú thích của ông tới đời Thanh vẫn còn được coi là chính thức, đúng hơn cả), lại soạn những bộ *Cận tu lục*, *Văn tập*, *Ngữ lục*...

Ông đem thuyết về Thái cực của Chu Đôn Di, thuyết về Dịch của Thiệu Ung, thuyết về khí của Trương Tải, và những thuyết về lí, khí, tính, tâm của hai anh em họ Trình mà đúc thành một triết học có hệ thống; nhưng tựu trung học thuyết của ông vẫn có phần gần Trình Y Xuyên hơn cả.

Ông cho lí là cái đạo thuộc về phần hình nhi thượng, gốc của sự sinh ra vạn vật; khí là vật cụ tượng thuộc về phần hình nhi hạ, tức cũng như cái tài liệu để sinh ra vật. Người, vật sinh ra thụ bẩm cái lí rồi mới có tính; thụ bẩm cái khí rồi mới có hình. (*Lí đã già, hình nhi thượng chi đạo đã, sinh vật chi bản đã. Khí đã già, hình nhi hạ chi khí đã, hình nhi hạ chi cụ đã. Thị dĩ nhân vật chi sinh, tất bẩm thụ lí, nhiên hậu hữu tính; tất bẩm thụ khí nhiên hậu hữu hình*⁵¹ - Văn tập).

Lí, khí hợp nhau mà sinh ra người; nhưng khí ở mỗi người không đều, người bẩm thụ cái khí trong thì thành hiền, kẻ bẩm thụ cái khí trọc thì hóa ngu. Do đó lí và tính luôn luôn thiện, còn khí thì có thiện, và không thiện.

Tính là nói về tính, khi nó đã động thì thành tình, mà tâm làm chủ cả tính lẫn tình: (*Tính giả tâm chi lí đã, tình giả, tính chi động đã. Vị động vi tính, dĩ động vi tình, tâm tắc quán hồ động tĩnh nhi vô bất tại yên*).⁵²

Tâm đã là thống danh của tính, tình, thì tâm tất như tính, có phần lí và phần khí, cho nên ông phân biệt đạo tâm và nhân tâm; “cái tri giác do nghĩa lí phát ra như biết nghĩa vua tôi, đạo cha con, là đạo tâm (lòng đạo); cái tri giác do thân thể phát ra, như biết đói thì ăn, khát thì uống, là nhân tâm (lòng người)”.

Tình là cái tính khi động, đã phát ra. Ý làm chủ cái tình đã phát ra. Thí dụ: yêu vật nào là tình, sở dĩ yêu vật đó là ý. Còn chí là chỗ đi đến của tâm. Vậy ý, tình, chí, đều thuộc về tâm cả, tâm mà chính thì ý, tình, chí đều chính. Ta thấy học thuyết của ông đầy đủ hơn hết thầy các nhà trước mà có hệ thống chặt chẽ.

Về phương diện tu dưỡng, tất nhiên ông cho sự chính tâm là quan trọng. Mà muốn chính tâm thì phải kính, phải chuyên nhất, phải tĩnh, để giữ cho tư ý đừng phát ra, giữ cho tâm khỏi phóng túng. Ông rất trọng sự tĩnh tọa, nhưng ông phân biệt tĩnh tọa và thiền tọa của đạo Phật. Thiền tọa nhập định là cứ ngồi yên lặng không nghĩ ngợi gì cả; còn tĩnh tọa là ngồi yên, lấy sự kính mà giữ cái tâm cho sáng suốt, hầu đối phó với sự vật cho hợp lí. Như vậy Phật hoán tĩnh cái tâm để cho thành không không, còn ông hoán tĩnh cái tâm để nó soi sáng các sự lí.

Và ông rất trọng sự soi sáng sự lí, tức sự cùng lí. Về điểm này, rõ ràng là ông chịu ảnh hưởng của Trình Y Xuyên. Ông bảo: “Cùng lí là muốn biết cái sở dĩ nhiên của sự vật với cái sở đương nhiên của sự vật mà thôi. Biết cái sở dĩ nhiên, cho nên cái chí không mê hoặc, biết cái sở đương nhiên, cho nên việc làm không lảm lẩn.”

Sau cùng, cũng như Y Xuyên, ông bàn đến tri và hành. Tri là quan trọng, mà hành còn cần thiết hơn nữa: “Học cho rộng chưa rằng biết cho rõ, biết cho rõ chưa bằng làm cho thực. Tri với hành hai cái cùng phải có, như có mắt mà không có chân thì không đi được, có chân mà không có mắt thì không thấy gì. Luận trước sau thì tri là trước, luận nặng nhẹ thì hành là nặng. Lúc mới biết mà chưa làm được thì cái biết còn nông, đến khi đã làm được thì cái biết lại sáng hơn thêm và có cái ý vị khác ngày trước.” Tư tưởng của ông có phần đúng hơn Trình Y Xuyên. Quả thật ông là nhà Nho xuất sắc nhất đời Tống.

TÂM HỌC

Hai anh em họ Trình chủ trương mỗi người một khác mà mở đường cho hai phái đời sau: Y Xuyên là tiên khu của học thuyết Trình Chu (Trình Di và Chu Hi) người sau gọi là lí học; Minh Đạo là tiên khu của học thuyết Lục Vương (Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh), người sau gọi là tâm học. Điều đó thực hiếm thấy trong lịch sử.

LỤC CỬU UYÊN đồng thời với Chu Hi, chịu ảnh hưởng của Minh Đạo, chê cái học của Y Xuyên là không hợp với cái học của Khổng, Mạnh.

Đối với Chu Hi, ông càng bất mãn, làm hai câu thơ dưới đây, câu trước tả học thuyết của mình, câu sau phê bình học thuyết của Chu:

*Dị giản công phu chung cửu đại,
Chi lí sự nghiệp cánh phù trầm.*

[Công phu (tu luyện) giản dị rốt cuộc mà lại lớn và lâu bền,

Phép học mà chi lí thì nghiệp học lên xuống (chứ không bền lâu)]

Cái mà Lục gọi là “*công phu giản dị*” đó ra sao? Là theo cái tự nhiên, không dụng tâm thái quá, nên ôn nhu thì ôn nhu, nên cương cường thì cương cường, như vậy mới hợp lẽ trời, hòa với trời đất được.

Tất cả học thuyết của ông có thể tóm tắt lại như vậy: đạo, lí, tâm chỉ là một. Ông bảo:

“Tâm chỉ có một tâm mà thôi, lí chỉ có một lí mà thôi” (*Tâm nhất tâm dã, lí nhất lí dã*⁵³ - Toàn tập). “Tâm của ta, tâm của bạn ta, đi ngược thời gian, cái tâm của thánh hiền trăm ngàn đời về trước, đi xuôi thời gian, trăm ngàn đời về sau mà có một vị thánh hiền thì cái tâm cũng như vậy mà thôi. Cái thể

của cái tâm rất lớn. Nếu có thể phát huy được cùng cực cái tâm của ta (*tận ngã chi tâm*), thì sẽ hòa hợp với trời (*dữ thiên đồng*).

Ông lại bảo:

“Người ta đều có cái tâm ấy, tâm đều có li ấy, tâm tức là li vậy”. Nếu giữ được cái tâm đó thì cái li tự nó sáng.

Như vậy là trái với Chu Hi. Chu Hi phân biệt đạo tâm và nhân tâm; mà ông thì không: Trời với người là một thì thiên li và nhân tâm cũng chỉ là một, nói đạo tâm và nhân tâm là tách hai ra rồi, thêm chi li vô ích.

Do đó, phép học tập, tu dưỡng của ông khác Chu Hi. Ông cho rằng không cần phải “cách vật” cho nhiều, chỉ cần lấy trực giác mà li hội. Li hội cái gì? Cái sở dĩ làm người. “Nếu không biết cái sở dĩ làm người mà lại cứ giảng, cứ học, thì là bỏ cái lớn mà nói cái nhỏ.” “Trước hết phải lập cái lớn” (*Tiên lập kì đại*)⁵⁴ nghĩa là phải tron cái gốc, không để cái ngọn làm lụy.

Về thực hành ông đề cao đức “tri si” (biết nhục) và “thành”. “*Si tồn tắc tâm tồn, si vong tắc tâm vong*”⁵⁵ [Cái si còn (nghĩa là còn biết nhục) thì cái tâm còn, cái si mất thì cái tâm mất]. “*Thành hữu kì thực, tất hữu kì văn. Thực giả, bản dã, văn giả, mặt dã*”⁵⁶ (Nếu có cái thực tất có cái văn. Thực là gốc, văn là ngọn).

Ông thường tranh luận với Chu Hi, không ai chịu phục ai; nhưng lúc về già, Chu nhận rằng cái học của mình có điều chi li quá, muốn sửa lại mà không đủ sức để thực hành.

Lục Cửu Uyên đã mở đường cho duy tâm học, môn đệ rất đông, trong số đó có *Dương Giản* là nổi danh hơn cả. Lục không nói rõ vũ trụ với bản tâm của ta quan hệ với nhau ra sao, Dương phát huy thêm, đem hẳn tư tưởng vào cõi siêu việt, mà cho các hiện tượng trong vũ trụ không ngoài cái tâm của ta. Ngoài cái tâm ra thì không biết được có cái gì hay không. Dù trời đất vạn vật không phải như là ta đã biết, nhưng ta có cái tâm để tư tưởng đến, thì những điều ấy là có thật rồi. Cái tâm của ta đã có thì trời đất vạn vật phải có, mà trời đất vạn vật cùng với cái tâm của ta là một. Dương đã giải thích câu: “*Vũ trụ liên thị ngô tâm, ngô tâm liên thị vũ trụ*” của Lục như vậy, và đã đặt học thuyết của Lục lại gần đạo Phật thêm nữa.

Tuy nhiên tâm học chưa thịnh ngay. Lục Cửu Uyên mất năm 1192. Từ đó đến cuối đời Tống (1279), phái của Chu Hi vẫn có phần thắng thế.

Rồi Trung Hoa bị Mông Cổ chiếm, trong 80 năm (1280-1360) *Hứa Hành* đem cái học của Chu truyền bá ở phương bắc, làm lãnh tụ các nhà Nho; mà thể lục của Chu càng mạnh.

Năm 1368, dân Trung Hoa thu hồi được nền độc lập, mà hùng cường được trong sơ điệp (1368-1436) đời Minh, rồi mới suy lún cho đến khi Mãn

Thanh chiếm nước (1616). Chu phải vẫn tiếp tục thịnh; mãi đến giữa thế kỉ XV, tâm học mới lại phục hồi và đến đầu thế kỉ XVI, nó phát huy đến cực điểm nhờ Vương Thu Nhân (Dương Minh).

VƯƠNG THỤ NHÂN

Ông hồi trẻ ham võ nghệ, rồi theo đuổi từ chương, mê việc tu tiên, ham đạo Phật, sau cùng trở về Nho. Trong mấy chục năm ông thác mắc đi tìm chân lí, bất mãn về cái học “cách vật trí tri” của Chu Hi, thường tình tọa để suy nghĩ, một đêm hốt nhiên tỉnh ngộ rằng tâm học là con đường chính. Từ đó ông tôn Lục Cửu Uyên làm thầy.

Trong bài tựa cuốn *Tượng Sơn tiên sinh toàn tập*, ông viết: “Cái học của thánh nhân là cái tâm học... Chia tâm với lí làm hai, thì cái tinh nhất của học mất đi. Các nhà Nho ở đời chỉ li đi tìm cái đạo ở cái ngọn là hình, danh, khí, số để làm sáng cái họ gọi là vật lí, mà không biết rằng lòng ta tức là vật lí đó.”

Ông chủ trương cũng như Lục rằng dời tâm ra thì không có vật. “Tâm tức là đạo, đạo tức là trời, biết tâm thì biết đạo, biết trời... Nó thiêng liêng sáng suốt, vạn lí vạn sự đều gốc ở đó cả” (*Tâm tức đạo, đạo tức thiên, tri tâm tức tri đạo, tri thiên... Hư linh bất muội, chủng lí cụ nhi vạn sự xuất. Tâm ngoại vô lí, tâm ngoại vô sự.*⁵⁷ - Ngữ lục).

Giữ cái tâm cho thuần nhiên hợp thiên lí, là thiện; đem tư dục vào làm mất thiên lí là ác. Vậy công phu học tập là bỏ được cái tư dục, nó che lấp cái tâm, cời được cái tập tục nó làm hại cái tâm, thì tâm tự nhiên lại sáng ra. Khi cái tâm đã sáng thì cứ theo nó mà hành động, đừng câu nệ một chút gì cả. Dầu là lời của thánh hiền, đem đối chiếu vào tâm mình mà tâm mình cho là không phải thì cũng không chấp nhận; dầu là lời của kẻ tầm thường, đem đối chiếu với tâm mình mà tâm mình cho là đúng, thì cũng không dám lấy làm trái.

Những ý tưởng đó đại để là của Lục Cửu Uyên. Vương chỉ có công diễn ra mạnh hơn và rõ hơn thôi.

Sự phát minh của ông ở hai điểm dưới đây:

1) Cách vật trí tri - Bốn chữ này gốc trong sách *Đại học*. Chu Hi giảng là: “Xét kĩ mỗi sự vật để tìm cái lí của nó”, làm cho nhiều người hoang mang, cứ đuổi theo sự vật để tìm đạo lí. Vương Dương Minh vì chủ trương tâm học, hiểu theo một nghĩa khác: “cách vật” là làm cho chính đáng cái sự, cái ý, nghĩa là làm điều thiện, tránh điều ác; còn “trí tri” tức là khuếch sung đến cùng cực cái lương tri của mình.

Lương tri là cái linh giác của tâm; không học mà biết, không nghĩ mà hiểu; nhờ nó mà tự nhiên ta biết thế nào là thiện, thế nào là ác. Mà sở dĩ vậy cũng là vì cái tâm của ta thiêng liêng sáng suốt.

Tóm lại học thuyết của ông gom cả trong bốn câu này:

Vô thiện vô ác thị tâm chi thể

Hữu thiện hữu ác thị ý chi động

Tri thiện tri ác thị lương tri

Vi thiện khứ ác, thị cách vật. 58

(Không thiện không ác là cái thể của tâm

Có thiện có ác là ý phát động

Biết thiện biết ác là lương tri

Làm thiện bỏ ác là cách vật).

2) Tri hành hợp nhất - Ta nên nhớ rằng ông đứng về phương diện tâm học mà hiểu chữ hành.

Ông bảo: "Tri là chủ ý của hành (cái ý định làm một công việc gì), hành là công phu của tri (công việc thực hiện ý định đó). Tri là bước đầu của hành, hành là sự thành tựu của tri". (*Tri thị hành đích chủ ý, hành thị tri đích công phu, Tri thị hành chi thủy, hành thị tri chi thanh*). 59 Thi dụ mắt ta thấy sắc đẹp là thuộc về phần tri, bụng ta thích sắc đẹp là thuộc về phần hành. Ngay lúc ta trông thấy sắc đẹp là ta đã thích rồi, không phải sau khi trông thấy rồi mới lập tâm để thích. Lại thi dụ ta biết đau, là tự ta đã thấy đau rồi mới biết là đau. Biết lạnh cũng vậy, biết đói cũng vậy. Thế thì làm sao lại chia tri, hành ra làm hai được?

Ông nhận thấy nhiều khi một ý nghĩ phát động ở trong tâm, tuy nó bất thiện đấy, nhưng cứ tưởng mình chẳng thi hành ý đó, thì chẳng hề gì, nên vẫn nuôi cái ý xấu mà lòng không được sáng suốt; vì vậy ông lập ra thuyết *tri hành hợp nhất* để răn đời phải trừ bỏ ý nghĩ bất thiện ngay từ khi nó mới nảy nở ở trong lòng, dù không đem nó ra thực hành thì cũng vậy.

Và ông bảo người học đạo phải như con mèo rình chuột, để hết tâm lực vào mồi, hề thấy phát động một ý nghĩ bất thiện nào là diệt nó liền. Phép luyện tâm đó thật là nghiêm cẩn, không ai hơn ông được.

Duy tâm luận tới Vương Dương Minh là đại thành. Ông mất rồi, môn đệ chia làm nhiều học phái, nhưng không phát minh thêm được gì hơn.

THANH, ĐẠO HỌC SUY TÀN, NHO VẪN GIỮ ĐỊA VỊ CŨ, NHƯNG THIÊN VỀ THỰC DỤNG, KHẢO CỨU, RỒI CANH TÂN CHO HỢP THỜI

Nhờ tinh thần phản động lại Phật mà Nho học phát triển liên tiếp suốt bảy thế kỉ, từ đầu Tống cho tới cuối Minh. Nói là Nho chứ sự thực là Nho pha Lão và Phật; mới đầu Lí học chịu ảnh hưởng rất đậm của Lão, rồi sau cùng tâm học chịu ảnh hưởng rất đậm của Phật. Nhờ sự dung hòa ba đạo đó mà Đạo học đạt được một mức cao siêu; nhưng cũng vì cao siêu mà chỉ hạng học

già mới theo nổi, còn triều đình trọng khoa cử, vẫn dùng lời học từ chương: người ta không học thuộc chú thích của Hán Nho thì lại học thuộc chú thích của Chu Hi, thành thử bọn quan lại tuyển bằng khoa cử vẫn hù bại, mà nước cũng vẫn suy.

Tống và Minh Nho muốn tìm cái ý nghĩa tinh vi về đạo lí, họ đã thành công; nhưng trong sáu, bảy thế kỉ, chỉ bàn đi bàn lại hoài về thái cực, thái hư, đạo, lí, tính, tình, tâm, đục thì sự phát minh dù sâu sắc tới mấy cũng không thể gọi là phong phú được.

Trong khi đó dân tộc mỗi ngày mỗi yếu, bị các rợ hiếp đáp, hết rợ Liêu, rợ Kim, rợ Nguyên, rồi đến rợ Mãn Châu. Và cuối đời Minh, họ mất chủ quyền luôn non ba thế kỉ (1616-1911). Chúng tôi không bảo rằng các ông họ Thiệu, họ Trương, họ Trịnh, họ Chu, họ Lục, họ Vương riêng chịu trách nhiệm về sự suy vong của dân tộc Trung Hoa. Chúng tôi chỉ đưa ra những sự kiện đó để độc giả hiểu nguyên do sự phản động lại Đạo học ở đầu đời Thanh.

Dân tộc Trung Hoa trong đời Thanh cực khổ trăm chiều. Mới đầu họ bị người Mãn ức hiếp, phải cạo tóc, gióc bím, ăn mặc theo Mãn; cuối đời Thanh, họ lại bị người Âu coi như một con thịt, tha hồ mà cắt xén, chia xẻ, cướp hết “tô giới” này tới tô giới khác, hết tài nguyên này tới tài nguyên khác. Nên các triết gia của họ không thể tĩnh tọa mà suy luận về tâm, tính, thái cực, thái hư được nữa. Người ta bắt buộc phải nghĩ đến thực tế.

Do đó, triết học đời Thanh có những sự biến chuyển lớn. Đời Thanh sơ, người ta còn lưu luyến một chút với Đạo học đời Tống Minh, đại biểu là Hoàng Tôn Hi, Vương Phu Chi, đồng thời một số quay về Nho học đời Hán, Cố Viêm Võ, rồi hướng triết học về phân thực học, quan sát, duy vật. Trong thời đó, triết học vẫn còn giữ được bản sắc của Trung Quốc.

Qua Thanh mạt, sau vụ chiến tranh Nha phiến, sự tiếm nhiệm văn hóa phương Tây và sự xâm lăng của các cường quốc phương Tây làm nảy nở một phong trào mới, phong trào duy tân, mà đại biểu là Khang Hữu Vi, Đàm Tự Đồng: những nhà này muốn dung hòa tư tưởng của Khổng học với tư tưởng Âu Tây, dùng lời Khổng, Mạnh để giải thích quan niệm về chính trị của phương Tây, mở đường cho cuộc cách mạng Tân hội và sự Âu hóa của Trung Hoa. Dưới đây chúng tôi sẽ lần lượt xét qua, hai phong trào đó và giới thiệu những triết gia quan trọng nhất.

HOÀNG TÔN HI (đầu đời Thanh) là môn đệ xa của Vương Dương Minh, vẫn còn giữ tâm học, cho rằng sự lưu hành biến hóa của trời đất là do cái khí; mà chủ thể của cái khí là cái lí. Ông khuyên phải nuôi cái khí để giữ cái lí cho được thuần, muốn vậy phải “thận độc”, đừng để những ý xấu phát động trong tâm.

Như vậy, về tâm học, ông chỉ lập lại những tư tưởng của người trước. Số

đắc của ông là phân tư tương chính trị: Ông thấy chế độ quân chủ từ Tần, Hán chỉ có hại cho dân. Ông vua nào cũng nghĩ đến tư lợi, li tán con trai con gái của thiên hạ, cướp giết sản nghiệp của thiên hạ để giữ làm của riêng rồi truyền lại cho con cháu, giá từ trước không có vua thì người nào người nấy sẽ được tự tư, tự lợi mà khỏi phải khổ sở (*Thiên hạ chi đại hại giả, quân nhi di hi: hưởng sử vô quân, nhân các đắc tự tư dã, nhân các đắc tự lợi dã*).⁶⁰

Ông muốn trở lại chế độ trước đời Tam Đại (Hạ, Thương, Chu), vì ông tin rằng thời đó có hiến pháp (*Tam đại dĩ thượng hữu pháp*), từ đời Chu hiến pháp mới bị bãi bỏ.

Ông lại nói:

“Học giả thường bảo: Chỉ có người làm cho nước thành ra trị, chứ không pháp luật nào làm cho nước thành ra trị; tôi thì bảo rằng: tất phải có hiến pháp làm cho nước được trị, rồi sau mới có người làm cho nước được trị.” (*Luận giả vị hữu trị nhân, vô trị pháp; ngô dĩ vị hữu trị pháp nhi hậu hữu trị nhân*).⁶¹

Như vậy là ông chủ trương pháp trị, * chứ không phải nhân trị, mở đường cho phong trào duy tân cuối đời Thanh; mà chế độ quân chủ chuyên chế sau non hai ngàn năm đã tó ra hủ bại, bất lực, tàn nhẫn (nhất là những khi nó do ngoại nhân: Nguyên, Mãn thi hành) lần này đã bị một nhà Nho công kích.

Vậy tuy họ Hoàng ở trong phái tâm học mà không chỉ bàn riêng về những điều huyền vi nữa, đã nghĩ đến việc cứu đời, đến việc chính trị. Đó là do hoàn cảnh: ông làm sao quên được cái thù nước (và thù cha nữa: thân phụ ông bị Hán gian vu hãm, phải chết trong ngục), muốn diệt Thanh nhưng thất bại mới nhẫn nhục ở ẩn dạy học và viết sách.

Đồng thời với ông, có *Vương Phu Chi* cũng theo đạo học, nhưng phân đối Vương Dương Minh mà đề cao Trương Tải. Vương bảo: “Cái học của phái Điều Giang, tức phái Vương Dương Minh, gộp nhặt những điều gần giống như của thánh nhân (tức Khổng, Mạnh), trích ra từng câu, từng chữ, để làm ra quan trọng, huyền diệu, lẫn vào Thiên tôn, lại càng không kiêng nể gì ai cả nữa.” Lời phê bình của ông hơi gắt nhưng đúng: Vương Dương Minh quả đã gần đạo Phật hơn đạo Nho.

Ông phát huy cái thuyết “duy khí” của Trương Tải, cho rằng đạo gốc ở khí, (chữ *khí* này có ý vật chất), và triết học của ông có tính chất duy vật. Ông bác cái thuyết vô và tĩnh của Lão, Phật; dạy người ta phải chú trọng vào *nhân vi*, vào *động*.

* Ta nên lưu ý: pháp trị của ông (trị dân theo hiến pháp) khác với pháp trị (trị dân theo hình pháp) của Hàn Phi.

Trong sách *Trương Tử chính mộng chú*, ông viết: "Thiên li ở trong nhân dục; không có nhân dục thì thiên li ở đâu mà phát hiện ra"; như vậy là lật ngược lại cả các phái Trinh, Chu, Lục, Vương.

Về chính trị, ông không trọng cổ, vì pháp chế phải tùy thời mà thay đổi, mỗi thời đại có hoàn cảnh riêng, phải tự tạo ra một pháp chế. Ông lại đề cao tư tưởng dân tộc, muốn đuổi Mãn Thanh ra khỏi nước, để giữ trọn vẹn cương thổ cùng văn hóa cho Trung Quốc.

Nhưng tư tưởng đó đã ảnh hưởng lớn đến các học giả đời sau: Đái Chấn và Đàm Tự Đồng đều coi ông như thầy.

Người đầu tiên ở đời Thanh thoát li hẳn với Tống Nho là *Cổ Viêm Võ*. Tuổi ông xuất xoit với tuổi Hoàng Tôn Hi và Vương Phu Chi, mà tư tưởng khác hẳn. Ông theo giúp nhà Minh, thất bại, nhất định không ra làm quan với Thanh, đi du lãm khắp nơi ở phía Bắc và phía Tây nước Tàu, tìm những di tích đời xưa để khảo cứu, rất trọng tinh thần khoa học.

Có lẽ ông đã chịu ảnh hưởng ít nhiều của tư tưởng Âu Tây vì cuối đời Minh, đầu đời Thanh, đã có nhiều giáo sĩ phương Tây như Adam Schall, Ferdinand Verbiest, Mathieu Ricci dịch sách khoa học và triết học của Âu Tây ra chữ Hán. Nhất là Mathieu Ricci đã xướng lên cái thuyết nên tìm nghĩa sách ở trong nguyên văn, và một số sĩ phu Trung Hoa đã có khuynh hướng về việc khảo chứng, cho đời Hán gần đời Xuân Thu, Chiến Quốc nhất, mà lời chú thích của Hán Nho chắc phải đúng hơn của Tống Nho.

Cổ Viêm Võ là người đứng đầu trong phái Hán học đó. Ông rất ghét tâm học của Vương Dương Minh, không công kích hẳn Trinh, Chu, nhưng không nhận lí học đời Tống, bảo: "Sao lại phân biệt ra một cái là lí học được? Kinh học tức là lí học. Từ khi bỏ kinh học mà nói lí học thì tà thuyết nổi lên, mà cái người ta gọi là lí học hóa ra thiên học".

Ông trọng chứng cứ, không nói mò, hề đưa ra một thuyết gì là dẫn chứng đầy đủ, rành rẽ. Mà ông chỉ đưa ra những thuyết từ trước chưa ai nói tới, không muốn bắt chước người xưa.

Ông lại đề cao thực dụng, đại ý bảo: "Khổng Tử san định sáu kinh là muốn cứu sự lầm than cho dân. Nói phiếm không bằng đúng nói mà làm."

Tóm lại Cổ Viêm Võ chỉ là một nhà khảo cứu, một sử gia, chứ không phải là một triết gia, nhưng đã làm thủ lãnh một học phái có ảnh hưởng lớn ở đương thời, nên không thể không nhắc tới ông được.

NHAN NGUYỄN - Sinh sau ba nhà trên khoảng hai chục năm, phản đối lí học của Trinh, Chu, tâm học của Lục, Vương, bảo: "Từ lúc đi du lịch phương nam, thấy người nào cũng theo thiên học, nhà nào cũng theo lối hư văn, thật

là đối địch với Khổng môn. Ta nhất định cho Khổng, Mạnh và Trình Chu là hai đường, mà không muốn làm kẻ hương nguyện trong đạo thống.”

Lại nói:

“Những môn lí học, tâm học mà chỉ nói suông ở trên bàn sách thì chẳng có ích gì đến việc thực hành.” “Những cái huyền lí về tính, mệnh, chẳng cần giảng làm gì. Dù có giảng, người ta cũng chẳng chịu nghe; dù có nghe chẳng nữa, người ta cũng chẳng hiểu được; dù có hiểu chẳng nữa, người ta cũng chẳng thực hành được.”

Ông thâm oán các vị “thánh hiền” trong đạo học, giọng phẫn uất, lâm li: “Đời trước có mấy chục thánh hiền, mà trên thì chẳng có công phù nguy cứu nạn, dưới chẳng có cái tài làm tế tướng hoặc cầm quân, hai tay đem dâng nước cho rợ Kim; đời sau, cũng có mấy chục thánh hiền, mà trên thì chẳng có công phù nguy cứu nạn, dưới chẳng có tài làm tế tướng hoặc cầm quân, hai tay đem dâng nước cho rợ Nguyên; những đời đa thánh đa hiền mà tới như vậy ư?”

Đến cái học khảo cử của phái Cổ Viêm Vô cũng bị ông công kích: “Người nào nhận sự đọc sách làm sự học, vốn không phải là theo cái học của Khổng Tử; mà lấy cái học đọc sách để giải nghĩa sách, cũng không phải là theo cái học của Khổng Tử.”

Ông chỉ chú trọng tới thực học, luyện những đức như nhân, nghĩa, trí, hiếu, mục; và tập những nghề như lễ, nhạc, xạ, ngư, thư, số.

Ông khuyên ta đừng để cho lòng bị vật dục che lấp mà phải nhiệm những thói hay vì ông tin rằng tính người ta vốn thiện, sở dĩ ác là vì bị tư dục làm mờ tối cái tâm, và bị nhiễm lâu những tật xấu. Theo ông, khí và lí là một; khí mà ác thì lí cũng phải ác; lí mà thiện thì khí cũng phải thiện.

Và dù luyện đức hay học nghề thì cũng phải tập thường ngày. Học là tập. Hễ giảng xong thì phải tập, công giảng thì có chừng, công tập thì không bao giờ xong. Đọc sách không phải là học; làm việc mới là học (ông đã thực hành lời ông dạy; vừa viết sách, vừa cày ruộng). Ngoài sự làm việc ra, không có gì là học vấn. Làm việc thì không còn nghĩ bậy nữa, như vậy làm việc là luyện đức: “Ta hết sức đeo đuổi việc cày, không kịp ăn, không kịp ngủ, mà tấm lòng ta vọng không thể nào nảy ra được”. (*Ngô lục dụng nông sự, bất hoàng thực tâm, tà vọng chi niệm diệt tự bất khởi*).⁶²

Châm ngôn của ông là:

“Còn sống một ngày thì còn phải một ngày làm việc cho cuộc sống” (*Nhật nhật sinh tồn, đương vị sinh mệnh biện nhật nhật chi sự*).⁶³

Triết học của họ Nhan không có gì thâm thúy; nhưng ta phải nhận rằng trên hai ngàn năm, từ thời Mặc Tử, không học giả nào trọng sự cần lao bằng

ông mà cũng không có học thuyết nào ích lợi thiết thực cho quốc dân Trung Hoa bằng học thuyết *hành tức học* của ông.

ĐÁI CHẤN ở giữa thế kỉ XVIII, thuộc phái khảo chứng, trọng sự quan sát, có tư tưởng duy vật, không theo Tống Nho mà cũng không theo Hán Nho, muốn bỏ hết ý nương tựa vào người trước, điều gì cũng muốn tìm ra sự thực, cho nên nói: “Ta sờ đi tìm trong các kinh là sợ lời nói của thánh nhân hậu thế còn để mờ tối chẳng... nhưng chỗ nào ngờ thì còn để khuyết, như vậy học kinh mới không hại, mới không mất cái ý “*bất tri vi bất tri*”.

Ông muốn lập ra một lí thuyết triết học, phân đối sự phân biệt lí và dục của Trình, Chu, cho rằng lí là nhân tình, lí gốc ở nhân dục:

“Lí là cái tình mà không sai lầm”. “Ở mình và người đều gọi là tình. Tình mà không quá, không bất cập thì là lí”. (*Lí dã giả, tình chi bất sáng thất dã*). (*Tại kỉ dữ nhân, giai vị chi tình. Vô quá tình vô bất cập tình chi vị lí*).⁶⁴

Lại nói:

“Lí là ở trong cái dục”. “Phạm việc mà làm, là đều ở lòng dục, không có lòng dục thì không làm, có lòng dục rồi mới làm”. (*Lí giả, tồn hồ dục giả dã*). (*Phạm sự vi giai hữu ư dục, vô dục tắc vô vi hi, hữu dục nhi hậu hữu vi*).⁶⁵

Tống Nho bảo cái gì không phải là lí thì là dục, rồi cho sự đói rét kêu gào, trai gái ai oán là nhân dục, bắt người ta phải tuyệt hết cả cảm xúc của tình dục, như vậy là chịu ảnh hưởng của Phật, không hợp với nhân tình, trái với đạo Khổng. Ông chê thuyết đó là trái với Khổng, Mạnh:

“Thánh nhân trị thiên hạ tất thể tình của dân, an thỏa lòng dục của người, mà vương đạo mới tiến được”. Vì vậy mà Mạnh Tử mới muốn cho “nhà có lẫm chứa lúa, người đi đường có đày chứa gạo”, “không có người con gái nào oán hận vì không có chồng, không có người con trai nào không vợ mà phải ở suông”.

Không những vậy, ông còn mạt sát Tống Nho là làm hại luân lí nữa, vì:

“Lời nói (của họ) rất đẹp, nhưng dùng ra để trị người thì làm cái vạ cho người... Sự phân biệt ra lí và dục khiến khắp mọi người đều biến ra trá ngy cả. Cái vạ đó kể sao cho xiết?”

Để chống cái hại đó, ông chia cái nguyên chất của tình ra ba: *dục, tình* và *trí*. Cái đức của sự sinh sôi ra mãi là nhân. Trái với nhân là ác, hợp với nhân là thiện. Tình mà quá hay bất cập là ác. Dục mà chuyên lợi cho mình là ác. Điều lí cho vừa phải, trung tiết là cái trí. Vậy chỉ cần trị cái bệnh tư vị và đừng để ý kiến riêng và tập quán che lấp cái tâm. Cho nên ông nói:

“Người không có lòng riêng tư thì đúng với đức nhân, không bị cái gì che lấp thì đúng với đức trí” (*Nhân thả trí giả, bất tư bất tế giả dã*).⁶⁶

Mà muốn bỏ lòng riêng tư thì không gì bằng luyện lòng thứ, muốn trừ

cái che lấp thì không gì bằng học. Bỏ cái lòng riêng tư mà không trừ cái che lấp thì là “hành” mà không “tri”; trừ được cái che lấp rồi mà không bỏ được lòng riêng tư thì là “tri” mà không “hành”. Chủ trương của ông giống của Khổng: một thứ đạo đức sáng suốt, đặt căn bản trên tri thức.

Tóm lại trong giai đoạn thứ nhất, năm nhà: Hoàng, Vương, Cố, Nhan, Đái, chủ trương tuy khác nhau mà mỗi nhà đều hoặc ít hoặc nhiều “phá đổ” trường của Tống Nho, Minh Nho mà tiến thẳng vào cung đình Khổng, Mạnh”. Học thuyết của họ không sâu sắc, nhắm về phần thực dụng, nhất là Nhan và Đái, gắn với công lợi chủ nghĩa của Âu Tây. Sơ dĩ vậy là do thời cuộc như trên chúng tôi đã nói.

Qua giai đoạn sau, mặt diệp đời Thanh, dân tộc Trung Hoa gặp nhiều nỗi khó khăn, phải đối phó với sự xâm lăng của Âu Tây, càng không có thì giờ phát huy những khu vực huyền vi của triết học, mà chỉ lo cái tạo chế độ chính trị và xã hội. Học giả tuy đông, nhưng tư tưởng không có gì đặc biệt, hầu hết là pha Khổng học với Âu học. Xuất sắc nhất là mấy thầy trò Khang Hữu Vi.

KHANG HỮU VI. Ông mới đầu theo cái học của Lục, Vương, sau được đọc những sách Âu dịch ra tiếng Trung Hoa, đi du lịch khắp trong nước, rồi mở trường dạy học, lập nên phong trào duy tân, được vua Quang Tự đời vào triều chủ trương việc biến chính. Việc thất bại vì Tây Hậu không ưa, đàn áp kịch liệt; ông cùng môn đệ là Lương Khải Siêu trốn qua Nhật, đến khi Dân quốc thành lập mới về nước.

Tư tưởng của ông gồm mấy yếu điểm: bình đẳng, bác ái và đại đồng, nhưng tựu trung thuyết đại đồng mà ông phò diễn trong cuốn *Đại đồng thư*, gồm cả hai thuyết kia: bình đẳng và bác ái.

Ông tin ở câu “*Kì hoặc kế Chu giả, tuy bách thế khả tri dã*” (Sau này hoặc giả có nhà nào nối ngôi nhà Chu, thì việc lẽ, dù trăm đời sau cũng có thể biết được) của Khổng Tử trong *Luận ngữ*. Ông cho 30 năm là một đời, tính ra 100 đời sau Khổng Tử là 3.000 năm, sẽ có thánh nhân dựng lên một chế độ mới; ông muốn làm vị thánh nhân đó và đưa ra chế độ đại đồng.

Từ đời Hán đã có ba triết thuyết về lịch sử:

– Triết thuyết *ngũ đức* (tức ngũ hành) của Trâu Diên, đại ý là có năm triều đại kế tiếp nhau, mỗi triều đại ứng vào một trong ngũ hành: kim, mộc, thủy, hỏa, thổ; cứ hết năm triều đại là hết một vòng, rồi lại trở qua vòng thứ nhì.

– Triết thuyết *tam thống* của Đồng Trọng Thư: tam thống là hắc thống, bạch thống, xích thống; ở triều đại hắc thống thì cái gì cũng nên dùng màu đen, qua triều đại bạch thống thì nên dùng màu trắng, qua triều đại xích

thống thì nên dùng màu đỏ; hết ba thống là hết một vòng, lại trở qua vòng sau.

– Triết thuyết *tam thế* của Hà Hưu đời Đông Hán. Nguyên trong thiên *Lễ vận* (*Lễ kí*) có một đoạn nói về thời tiểu khang và thời đại đồng (coi phần V, chương XI), Hà Hưu đặt thêm ra một thời nữa, thời cứ loạn, * để xác định sự tiến hóa của lịch sử từ loạn thế tới thặng bình thế, rồi tới thái bình thế (do đó gọi là tam thế); ông cho thặng bình thế là thời tiểu khang trong *Lễ vận*, còn thái bình thế là thời đại đồng.

Từ đó về sau, vài triết gia cũng đôi khi nhắc đến thuyết tam thế, nhưng tin chắc thì không ai bằng Khang Hữu Vi. Khang nghĩ sắp đến lúc nhân loại bước vào thời đại đồng rồi, lúc đó mọi người sẽ bình đẳng, mọi dân tộc sẽ bình đẳng, ai cũng có lòng bác ái, coi thiên địa vạn vật là một (ta thấy ông còn chịu ảnh hưởng của Huệ Thi, Trương Tái), không ai còn khổ não nữa; và muốn sửa soạn cho thời đại đó, ông đề nghị: phá ranh giới giữa các quốc gia; bỏ chế độ giai cấp; bỏ quan niệm về chủng tộc; không phân biệt trai gái nữa, nghĩa là nam nữ hoàn toàn bình đẳng; phá bỏ gia đình, bỏ tư sản; nông, công, thương không còn chủ và thợ nữa; những cái gì bất bình, bất đồng, bất công, trừ tiết; sau cùng không phân biệt người và côn trùng, cầm thú nữa; được như vậy là diệt được luôn cái khổ.

Thuyết đại đồng của Khang Hữu Vi đã bỏ xa thuyết trong *Lễ vận*. Nó pha lẫn Khổng, Phật và Tây học. Người đương thời gọi mỉa ông là “Khang thành nhân”, nhưng ta phải nhận rằng tư tưởng của ông khác người, tư cách của ông đáng trọng, mà công lao của ông với dân tộc Trung Hoa đáng kể: ông là người mở đường cho cuộc cách mạng Tân Hợi.

Trong nhóm của Khang, có *Luong Khai Siêu* và *Đàm Tự Đồng* là đa tài hơn cả. Luong là một nhà báo hơn là một học giả; Đàm mới đáng là một triết gia có nhiều tư tưởng lạ và kịch liệt. Khi vụ biến chính đời Quang Tự thất bại, Khang, Luong lo cách thoát thân; riêng Đàm không chịu trốn, quyết chí tuân nghĩa vì ông nghĩ cách mạng phải đổ máu mới thành công, và ông nguyện đem máu của mình tưới cho cách mạng.

Ông soạn cuốn *Nhân học* để phát huy thêm thuyết đại đồng của Khang. Ông được nghe khoa học Âu Tây nói về chất ether, mà ông dịch là “dĩ thái”; ông cho nó là nguồn gốc của vạn vật, là “nguyên chất của nguyên chất”, là chất làm cho vạn vật có thể tụ hợp thành đoàn thể, làm cho vật này có thể thông với vật khác; vậy công dụng của nó như đức nhân của Khổng Tử.

Chất ether bất sinh bất diệt, không tăng không tổn, cho nên vũ trụ chỉ biến hóa chứ không tiêu diệt, biến hóa thì mỗi ngày một mới; mà loài người

* Chữ cứ này nghĩa như chữ *cứ*, chữ *xử* là “ở”; *cứ loạn* là “loạn lâu”.

cũng phải biến hóa, chính trị cũng phải biến hóa. Đó là lý thuyết cơ sở cho chủ trương biến pháp của ông.

Ông rất trọng dân, kính vua, bảo quân quyền sở dĩ khuếch trương là do một tập quán hủ lậu trong lịch sử, do một bọn Nho tiều nhân, gian tà, a dua với nhà vua để mượn hơi hùm. Ông phục Hoàng Tôn Hi và ghét Tuân Tử vì Tuân đề cao quân quyền.

Trong ngũ luân, ông chỉ muốn giữ đạo bằng hữu, vì có tình cách bình đẳng; còn bốn đại kia: vua tôi, cha con, vợ chồng, anh em, đều là đạo áp bức cả (vua áp bức tôi, cha áp bức con, vợ áp bức chồng, anh áp bức em). Thuyết “quân quân, thân thân...” của Khổng Tử chỉ đúng một cách tương đối trong thời đại Xuân Thu mà thôi, ngày nay phải bỏ.

Ông lại chê văn minh phương Tây là tự tư, tự lợi, vị kỉ, vị ngã, và quá ham vật chất. Ông muốn đúc cả Đông, Tây vào một lò để tái tạo một thế giới đại đồng.

Đời Thanh, không có triết gia nào mà chủ trương kịch liệt như vậy, dám chỉ trích cả ngũ luân. Tiếc rằng ông mất hồi ba mươi ba tuổi; nếu không, chắc còn cống hiến cho dân tộc Trung Hoa nhiều tư tưởng kì dị nữa. Nhưng dân tộc Trung Hoa cũng đã mang ơn ông nhiều: Cách mạng Tân Hợi thành công một phần nhờ những hạt giống ông đã gieo.

KẾT

Tóm lại, trải hai ngàn rưỡi năm, triết học Trung Hoa mới đầu bùng bột phát triển trong một thời kì quá độ (từ phong kiến bước sang quân chủ chuyên chế), rồi tiến tới một thời kì quá độ khác (từ quân chủ chuyên chế sang dân chủ).

Ta có thể phân biệt ba giai đoạn lớn:

1. Thời đại Tiên Tần. Nho giáo xuất hiện sớm nhất, có tính cách ôn hòa chiết trung; rồi tới hai triết thuyết cực đoan: một của Mặc, cực hữu vi; một của Lão, vô vi (nghĩa là phóng nhiệm, không làm gì ngược với tự nhiên và không can thiệp đến việc dân).

Nho chia làm hai: Mạnh chủ trương tính thiện và trọng dân quyền; Thân chủ trương tính ác và tôn quân quyền.

Mặc cũng chia làm hai: một chuyên về tôn giáo, một chuyên về tri thức luận (Biệt Mặc) chống với phái Danh gia mà đại biểu là Công Tôn Long.

Lão giáo không tách ra nhiều phái mà càng tiến sâu vào thuyết vô vi, đưa tới tư tưởng hoài nghi, yếm thế, triệt để tự do và bình đẳng của Trang Tử.

Đồng thời xuất hiện thêm hai phái nữa, một phái gồm những nhà chính trị chuyên môn, gọi là Pháp gia; một phái chỉ bàn về âm dương, ngũ hành gọi là Âm dương gia.

Cuối đời Chiến Quốc, Hàn Phi trong phái Pháp gia, mượn những tư tưởng của Tuân, Mặc và Trang, lập ra một học thuyết tuy không có gì mới mẻ, nhưng đã giúp Tần thống nhất được Trung Quốc.

2. Thời đại từ Hán tới Đường là giai đoạn thứ nhì. Phái Mặc tiêu trầm luôn cùng với phái Danh gia. Phái Pháp gia, đóng xong vai trò chính trị rồi, không còn giữ một địa vị gì trong triết học nữa. Rốt cuộc chỉ còn Nho, Lão, Âm dương gia.

Về chính trị, Nho gia hợp với Pháp gia được trọng dụng hơn cả, nhờ công của Đông Trọng Thư đời Hán; về triết học, Nho pha với Lão và Âm dương gia, khá thịnh trong đời Hán rồi lặn lặn suy.

Ở đầu đời Hán, Lão hợp với Âm dương gia, mất dần tính cách triết học, thành một tôn giáo thiên về phép tu tiên và luyện đan, tức Đạo giáo. Nhưng tới Lục triều, Lão, Trang lại thịnh lên gây được một phong trào Huyền học, nhờ Hưống Tú, Quách Tượng...

Đồng thời, Phật học từ Ấn Độ vào đã có cơ sở khá vững, bắt đầu dung hòa với Lão mà gây ảnh hưởng ở Trung Quốc.

Đời Đường là thời toàn thịnh của Phật giáo: nhiều tôn phái xuất hiện, tư tưởng Phật học phong phú thêm thay đổi một chút để hợp với dân tộc Trung Hoa hơn. *

Nho giáo vẫn giữ địa vị độc tôn ở triều đình và trong khoa cử, nhưng suốt đời Lục triều và đời Đường, không có một triết gia nào sâu sắc. Chỉ có Hàn Dũ, Lí Cao là mở đường cho phong trào Đạo học ở các đời sau.

3. Qua giai đoạn thứ ba, từ Tống đến Thanh, Nho phản động lại Huyền học ở Lục triều và Phật học ở Đường, phát huy phong trào Đạo học, muốn trở lại truyền thống Khổng, Mạnh; mà rốt cuộc lại rất gần Lão, Phật. Thời trước là thời mà tam giáo (Khổng, Lão, Phật) thay nhau chiếm ảnh hưởng, thì thời nay là thời tam giáo dung hòa với nhau.

Đầu đời Tống, các triết gia như Chu Đôn Di, Thiệu Ung chưa có khuynh hướng rõ rệt, trừ Trương Tải có chủ trương *duy khí*, nhưng chủ trương ấy đương thời không có ảnh hưởng lớn. Tới hai anh em họ Trình mới manh nha hai khuynh hướng: *duy lí* (Trình Y Xuyên) và *duy tâm* (Trình Minh Đạo).

Phái *duy lí* thịnh trước nhờ môn đồ của Trình Di, Chu Hi. Qua đời Minh, phái *duy tâm* mới phát đạt đến cực độ nhờ Vương Dương Minh, người đã phát huy cái học của Trình Hạo và Lục Cửu Uyên.

Đầu đời Thanh, học thuyết *duy tâm* vẫn còn chút dư ba, nhưng đã hưởng qua *duy khí*, hoặc *duy vật*: Vương Phu Chi, Nhan Nguyên, Đái Chấn.

Cuối đời Thanh, Đạo học hoàn toàn suy vi, nhường chỗ cho một thứ tân Nho pha tư tưởng Âu Tây: Khang Hữu Vi, Đàm Tự Đồng; và người ta trở lại coi trọng vấn đề chính trị, tìm một học thuyết có thể cứu quốc, và có lẽ cả nhân loại nữa, như thời Tiên Tần.

Trên thế giới có ba hệ thống triết học: hệ thống Trung Hoa, hệ thống Ấn Độ, hệ thống Âu Tây; trong khoảng hơn ngàn năm (từ Lục triều tới Minh), hệ thống Trung Hoa đã lần lần dung hòa được với hệ thống Ấn Độ; và hiện nay nó muốn dung hòa với hệ thống Âu Tây nữa. Kết quả của lần trước là đưa tới Đạo học; lần này kết quả sẽ ra sao, chúng ta còn phải đợi lâu mới biết được.

Phùng Hữu Lan bảo giai đoạn thứ nhất là thời kì *Tứ học*; hai giai đoạn sau là thời kì *Kinh học*; điều đó đúng. Ông lại bảo triết học Trung Hoa luôn luôn tiến chứ không suy, vì trong thời kì *Kinh học*, các triết gia tuy không lập ra

* Trong những phần sau, chúng tôi không xét những tư tưởng đó vì nó không thuộc hệ thống triết học Trung Quốc, và lại muốn xét thì phải kể nguồn gốc từ Ấn Độ, sách sẽ dày quá và mất tính cách nhất trí.

được một phái nào mới, nhưng đã đi sâu thêm vào những vấn đề mà cổ nhân nêu ra. Không ai chối cãi sự tiến bộ đó, nhưng ta phải nhận rằng trong hai ngàn năm nay, cái rực rỡ muôn hình muôn sắc của triết học Trung Hoa thời Tiên Tần, chưa thấy phát hiện trở lại.

Đa số học giả đều nhận rằng triết học Trung Hoa có ba đặc điểm này, khác hẳn triết học Ấn Độ và Âu Tây:

- Có tính cách thực tiễn.
- Chú trọng vào sự liên quan giữa Trời và người,
- Trọng sự trực giác (hoặc đốn ngộ) hơn sự luận chứng.

Chúng tôi sẽ xét từng điểm đó một.

1. Triết gia Trung Hoa xét chung rất có tính thần thực tế. Đọc phần thứ nhất này, chắc độc giả đã nhận thấy rằng họ ít bàn đến vũ trụ, càng ít bàn hơn nữa tới tri thức, mà chú trọng đến nhân sinh và chính trị.

Vì vậy trong những phần sau, khi phân tích từng vấn đề một, chúng tôi cũng cho hai phần nhân sinh và chính trị lẫn hẳn hai phần vũ trụ và tri thức.

Hơn nữa về vũ trụ, tuy thời nào cũng có triết gia nghiên cứu, nhưng cứu cánh vẫn chỉ là để tìm ra một lối sinh hoạt hòa hợp với thiên nhiên. Vậy thì vũ trụ luận cơ hồ chỉ như là tiền đề của nhân sinh luận.

Còn về tri thức, quan niệm của Nho, Mặc khác với quan niệm của Lão, Trang. Phái dưới đặt nhẹ vấn đề tri thức, và coi cái tri thức hiểu theo nghĩa thông thường là có hại; hai phái trên thì trọng tri thức; nhưng trừ nhóm Biệt Mặc ra, rất ít nhà bàn đến tri thức vì tri thức, mà cũng chỉ coi tri thức là một điều kiện để tu thân thôi. Người Trung Hoa coi sự lập đức quý hơn sự lập công, sự lập công lại quý hơn sự lập ngôn. Họ tôn sùng những ông thánh gây được nhiều công đức cho dân, chứ không khen những hạng biết nhiều, học rộng mà không làm được gì.

Về luân lý, trái lại, họ bàn đi bàn lại hoài. Khổng, Lão, mặc đều đề cao những đức riêng: Khổng thì đề cao nhân, nghĩa, lễ, trí, dũng, Mặc thì đề cao khiêm ái, cần, kiệm, phục tòng người trên. Lão thì đề cao khiêm tốn, tri túc. Ngay trong thời Huyền học thịnh hành (Lục triều) nền luân lý của Khổng bị chê bai, thì nền luân lý của Lão lại đạt tới một mức rất cao, khuyên người ta quá dục, coi vạn vật cũng như mình. Nói chi tới Đạo học, đời Tống, Minh mà mục đích là tìm cách tu dưỡng ra sao để mọi người đều có thể trở thành một ông thánh.

Sau cùng, chính trị cũng giữ một địa vị quan trọng trong triết học; chẳng những bất kỳ một triết gia nào mà có thể nói là bất kỳ một nhà tri thức nào ở Trung Hoa cũng cho sự trị quốc, bình thiên hạ là trách nhiệm của mình. Cho nên dù chủ trương vô vi như Lão, cũng có ý cứu đời chứ không phải chỉ để

“độc thiên kì thân”. Thời Tiên Tần và thời cuối Thanh, vì hoàn cảnh, triết gia nào cũng có tư tưởng chính trị; mà giữa hai thời đó, trong non hai ngàn năm, vấn đề tôn quân hay phế quân, vấn đề tự do hay áp chế, vấn đề phú dân hay giáo dân, triều đại nào cũng đem ra bàn. Ở Trung Hoa, ý niệm “người” và ý niệm “dân” (công dân) cơ hồ như hòa với nhau làm một mục đích giáo dục không phải, như Cô Hồng Minh đã nói, là để có những con người tốt mà là để có những người dân tốt, cho nên có những câu: “Trời sinh dân đó”, “Trời yêu dân lắm”, “Cải đạo của đại học ở chỗ... thân yêu dân”.

Vì vậy họ trọng thực tế, trọng luân lí, chính trị, cho rằng mọi sự suy nghĩ tìm tòi phải đưa tới cứu cánh nâng cao đời sống vật chất và tinh thần của dân, đó là đặc điểm thứ nhất của triết học Trung Quốc.

2. Đặc điểm thứ nhì là trừ một số ít nhà, như Tuân Tử, Vương Sung, cho đạo Trời và đạo người không quan hệ gì với nhau, còn hầu hết những nhà khác đều nhận rằng trời là gốc của người, trời với người là một.

Theo Khổng và Mặc thì Trời sinh dân, muốn cho dân sung sướng, dân mà thuận ý Trời thì được Trời thương, trái ý Trời thì bị Trời phạt. Mặc khác Khổng ở chỗ: Khổng chủ trương rằng vua thay Trời trị dân, còn Mặc thì muốn rằng dân tự lựa người hiền để trị nước, nhưng cả hai đều bảo người cầm quyền phải tuân mệnh Trời.

Lão, Trang nghĩ hơi khác: Đạo sinh ra vạn vật (trong đó có cả trời, đất), mà Đạo chỉ là tự nhiên; nhưng như vậy tự trung Trời với người vẫn là một, vì cùng ở tự nhiên mà ra, mà hành động của con người phải hợp với tự nhiên thì cũng như là phải hợp với Trời.

Tới các đời Tống, Minh, khuynh hướng hợp nhất Trời và người đó càng rõ rệt. Thiệu Ung nói: “Học mà không đạt được tới trình độ hợp Trời với người làm một thì không đủ gọi là học” (*Học bất tề thiên nhân, bất túc dĩ vị chi học* - Quan vật ngoại thiên)... Trình Minh Đạo bảo: “Trời và người vốn không phải là hai, bất tất phải nói đến việc hợp Trời với người làm một” (*Thiên nhân bản vô nhị, bất tất ngôn hợp* - Ngự lục). Trình Y Xuyên cũng nói: “Đạo vốn không có sự phân biệt Trời và người, nhưng đạo ở Trời thì gọi là thiên đạo ở người thì gọi là nhân đạo”. (*Đạo vị thủy hữu thiên nhân chi biệt, dân tại thiên tắc vi thiên đạo, tại nhân tắc vi nhân đạo* - Ngự lục), nghĩa là Trời và người vốn là một, thì thiên đạo và nhân đạo cũng chỉ là một mà thôi.

Mà cũng chẳng cần phân biệt cái ta và cái không phải là ta nữa. Toàn thể vũ trụ chỉ là nhất thể. Như vậy là không có nội giới, không có ngoại vật, không phân biệt chủ quan và khách quan (*Hợp nội ngoại, bình vật ngã* - Trương Tải). Điều đó trái hẳn với triết học phương Tây: người Âu cho vũ trụ là ngoại giới, cho nên tận tâm nghiên cứu nó; người Trung Hoa cho vũ trụ ở trong

ting, trong tâm của ta, và muốn tìm hiểu vũ trụ thì cứ tìm hiểu bản thân ta. Một phần vì vậy mà vũ trụ luận của Trung Hoa không phong phú như của phương Tây.

3. Sau cùng, đặc điểm thứ ba là người Trung Hoa trọng trực giác hơn là sự luận chứng. Chỉ có phái Biệt Mặc là bắt đầu nghiên cứu về bản chất của tri thức, về khả năng cũng hạn độ của tri thức, và về phương pháp suy luận; nhưng từ đời Tần trở đi, học thuyết của họ không được phát huy thêm, bị bỏ quên luôn trong hai ngàn năm. Một nhà nữa cũng trọng tri thức luận, là Tuân Tử, song ông chưa phát minh gì nhiều mà từ Tần tới Đường, ít ai nhắc tới ông, rồi từ Đường trở đi, người ta đề cao Mạnh Tử và bỏ hẳn ông, ché học thuyết của ông là không hợp với đạo Khổng.

Tất nhiên khi bàn về một vấn đề, ai cũng phải suy luận, cũng phải dẫn chứng; các triết gia Trung Hoa không thể làm khác được. Nhưng họ không ưa lối giảng giải dài dòng, không sắp đặt tư tưởng thành một hệ thống minh bạch, cho nên sách của họ rất khó đọc, nhiều khi tối nghĩa, làm cho người sau dễ hiểu lầm rồi sinh ra tranh biện với nhau. Chúng ta còn nhớ hai chữ "cách vật" trong *Đại học*, Chu Hi hiểu một khác, Vương Thù Nhan hiểu một khác, và triết học của họ đi ra hai ngả tương phản nhau chỉ vì sự bất đồng ý kiến đó.

Mãi tới đầu đời Thanh, Cố Viêm Vô mới trọng sự khảo chứng, nhưng trong đời Thanh cũng chẳng có nhà nào nghiên cứu thêm về phần phương pháp luận cả.

Phùng Hữu Lan cho rằng sách của các triết gia Trung Hoa viết không có hệ thống, một phần do lẽ họ không coi trọng sự trứ thư lập ngôn, coi nó là việc nhỏ, tầm thường. Chúng tôi xin ghi lại ý kiến đó. Có nhà lại cho rằng vì lối viết lên tre ở thời Xuân Thu, Chiến Quốc tốn công quá, nên người viết sách chỉ ghi cho vừa đủ hiểu thôi; những sách đó đời sau được coi là thánh kinh mà bút pháp có đức, hàm súc đó thành một khuôn phép, nên sách triết học Trung Quốc không thời nào được sáng sửa như sách phương Tây. Đó cũng là một giả thuyết nữa.

Đọc lịch sử dân tộc Trung Hoa, chúng ta còn nhận thấy rằng họ không lập ra được một tôn giáo và không có khoa học.

Điểm thứ nhất không có gì đáng cho ta lấy làm lạ. Nếu hiểu tôn giáo theo cái nghĩa tín ở Thượng đế hoặc một vị thần linh nào đó, tín có Thiên đường và Địa ngục, và thành lập một tổ chức chặt chẽ để liên kết các tín đồ, cử ra những vị thay mặt Thượng đế hoặc thần linh để diu dắt, thưởng phạt tín đồ, mà tín đồ phải theo những lễ nghi nào đó, phải tụng niệm, khẩn vái mỗi ngày thì người Trung Hoa quả thật không có một tôn giáo.

Thời Thượng cổ, họ cũng tin Trời, cũng thờ Trời và vô số quí thần, * cũng cúng vái, nhưng chưa thể bảo là họ đã có một tôn giáo theo nghĩa trên được; thời đó, như mọi dân tộc chưa khai hóa, họ theo đa thần tín ngưỡng.

Mặc Tử, có lẽ là người đầu tiên muốn lập một tôn giáo cho họ (cũng thờ cúng, đoàn thể cũng tổ chức chặt chẽ, cự tử cũng có quyền rất lớn với tin đó), nhưng tôn giáo đó sau này suy lún có lẽ vì chủ trương của họ Mặc có tính cách chính trị nhiều hơn là tôn giáo. Nội phép "ba biểu", với cách chứng minh có quí thần của ông cũng cho ta thấy rằng ông thực không trọng một đức tin tuyệt đối, để có đủ tư cách thành một giáo chủ, như những giáo chủ khác. (Đạo Phật tuy mới đầu cũng là một triết học, sau để biến ra một tôn giáo, nhờ dân tộc Ấn có sẵn quan niệm luân hồi, địa ngục).

Tới đời Tần, một số người chấp nhận tư tưởng của Lao Tử và của phái Âm Dương, cũng muốn lập lên một tôn giáo nữa, tức Đạo giáo, nhưng họ không tìm hạnh phúc ở đời sau mà lại muốn trường sinh, muốn thành tiên ngay ở đời nay, cho nên tôn giáo của họ không thể phổ biến được, không gây nổi một tín ngưỡng, vì mấy ai tin rằng có sinh mà không tử, mà chỉ tạo được một mơ dị đoan rất thấp.

Đạo Khổng, trước sau chỉ là một triết học, * từ đời Đường trở đi, Khổng Tử mới thực là được thờ như một vị thánh, nhưng sự thờ phụng đó không có tính cách tôn giáo (nó chỉ như sự thờ phụng danh nhân), mà lại hạn chế trong giới trí thức, tức 5% dân chúng vì Khổng miếu mỗi năm chỉ cúng tế có hai lần (vào xuân và thu) mà không phải ai cũng được vào lễ, tuyệt nhiên không có sự tụng niệm mỗi ngày như đạo Ki-tô đạo Phật.

Vậy ta có thể nói rằng nếu đạo Phật không vào Trung Hoa thì người Trung Hoa không có tôn giáo. Nhiều dân tộc văn minh, như Hi Lạp, La Mã chẳng hạn, triết học và luân lý rất cao mà cũng không phát sinh ra được một tôn giáo. Riêng dân tộc Trung Hoa có tục thờ phụng tổ tiên một cách rất thành kính, giả sử đạo Phật không truyền qua thì dân chúng cũng không thấy thiếu một tín ngưỡng để cho đời sống có mục đích.

* Theo các nhà cổ học Trung Hoa thì thời đó có ba hạng thần: a) những vật tự nhiên như mặt trời, mặt trăng, sông núi, hồ, rấn... b) những vật liên quan tới đời sống hằng ngày như nhà cửa, bếp, đường đi...; c) những người có công với dân như Thần Nông, Nghiêu, Thuấn... Những thần đó mọi người đều thờ phụng.

Quý là những người chết mà không có công với dân, chỉ con cháu thờ phụng thôi; người ngoài mà thờ phụng thì là siểm, nịnh: (*Phi ki quí nhi tế chi, siểm dã*).

* Nhưng nếu hiểu theo nghĩa: "những hoạt động nào nhằm vào một li tưởng mà ta tin rằng có một giá trị phổ cập và trường cửu đáng cho ta hi sinh bản thân và tất cả những giá trị khác, là có tính cách tôn giáo", thì Khổng học cũng là một tôn giáo.

Về điểm thứ nhì, Trung Hoa không có khoa học, đã có nhiều người ngạc nhiên và đưa ra một ít giả thuyết. Người ta ngạc nhiên vì dân tộc Trung Hoa rất thông minh, có sáng kiến, nuôi tằm dệt lụa, tạo ra được kim chỉ nam, giấy, thuốc súng... sớm hơn phương Tây, đã biết làm lịch từ đời Chu hoặc trước nữa, mà sao luôn hai ngàn năm nay mầm khoa học của họ không phát thêm được chút nào cả.

Phùng Hữu Lan trong một bài khảo luận nhan đề là *Why China has no Science* (Tại sao Trung Hoa không có khoa học) đăng ở tạp chí *The International Journal of Ethics* * năm 1922, đưa ra những lí do dưới đây:

1. Người Âu cho tính con người vốn không hoàn thiện mà nhu nhược, nhiều tội lỗi, tìm cách sửa đổi nó, do đó trong phương pháp “nhân vi” (Phùng gọi là *art*). Người Trung Hoa trái lại, cho tính con người vốn thiện, ưa phương pháp “vô vi” theo tự nhiên, chỉ giữ cái tâm cho sáng suốt, khỏi bị vật dục che lấp; như vậy, đã không tin ở kết quả của “nhân vi” thì tất không thích khoa học.

2. Người Trung Hoa không ưa sức mạnh, chỉ muốn tìm hạnh phúc, mà họ tìm hạnh phúc ở nội tâm, chứ không ở ngoại vật, ở ngay đời sống này chứ không phải ở Thiên đường hay ở Niết Bàn. Do đó triết học của họ chủ trương sự tiết dục, chứ không chủ trương sự thỏa dục như phương Tây hoặc sự diệt dục như Ấn Độ.

3. Họ chỉ muốn tìm hiểu và điều khiển tinh thần con người chứ không muốn tìm hiểu và điều khiển vật chất. Bốn chữ “*cách vật tri tri*” trong sách *Đại học*, mãi tới đời Tống, đời Minh người ta mới chú ý tới, Phái Tâm học - Vương Dương Minh - đã đem thuyết duy tâm ra giảng nó, cho “làm điều thiện, bỏ điều ác” là cách vật; mà “biết điều thiện, điều ác” là tri tri; chủ trương đó vốn trái với khoa học; mà đến ngay như chủ trương của Chu Hi, phái Lí học, cũng không gần với khoa học, vì Chu Hi tuy chú thích bốn chữ đó là “xét đến cái lí của sự vật, muốn cho tri thức đến chỗ thấu đáo”, nhưng tựu trung sự tìm hiểu cái lí của vũ trụ, tức cái tính của vạn vật, nhất là của con người để rồi tìm cách tu dưỡng mà trở về cái tính vốn thiện mà trời phú bẩm cho ta.

Theo thiên ý của chúng tôi, lí do thứ nhất của họ Phùng không chắc đã đúng. Không phải đa số các triết gia Trung Hoa cho là tính con người vốn thiện. Thuyết tính thiện của Mạnh Tử chỉ tới đời Tống, Minh mới thực là thịnh. Và lại dù nhận tính người vốn thiện, phái đạo học cũng rất trọng sự

* Khi cho in bài đó trong cuốn *Trung Quốc triết học sử* bổ (không đề năm nào nhưng có lẽ là từ khoảng 1936 đến 1940) ông có nói rằng tư tưởng ông đã thay đổi, nhưng lại không cho biết thay đổi ở những điểm nào.

giáo dục, sự tu dưỡng, nghĩa là sự hữu vi; chủ trương hoàn toàn vô vi, chỉ có Trang Tử, mà ảnh hưởng của Trang Tử không bằng ảnh hưởng của Khổng Tử tới đời sống dân tộc Trung Hoa.

Lí do thứ nhì của họ Phùng chỉ đúng một nửa. Dân tộc nào mà chẳng tìm hạnh phúc, chứ riêng gì dân tộc Trung Hoa. Nhưng bảo rằng họ muốn tiết dục hơn là thỏa dục, tìm hạnh phúc ở nội tâm hơn ở ngoại vật, thì đúng. Chính vì vậy mà họ muốn tìm hiểu và điều khiển tinh thần hơn là vật chất (lí do thứ ba).

Khi đã nhận rằng ngoại giới với nội tâm là đồng nhất, và hạnh phúc con người nằm trong sự hòa đồng giữa *vật* và *ngã* thì đương nhiên người ta không lưu tâm tới việc chinh phục thiên nhiên.

Ngoài ra, đặc điểm thứ nhất của triết học Trung Hoa cũng cho ta hiểu được tại sao khoa học Trung Hoa không phát triển: khi người ta đã không có cái tinh thần biết đố mà biết, mà cho rằng tri thức nào cũng phải có mục đích tu thân, tề gia, trị quốc, thì người ta ít nghĩ đến sự nghiên cứu vạn vật một cách khách quan.

Sau cùng, muốn tìm tòi về khoa học, sự trực giác tuy cần, mà sự luận chứng quan trọng cũng không kém; mà dân tộc Trung Hoa, như chúng tôi đã nói, trọng sự trực giác hơn sự luận chứng (đặc điểm thứ ba kể trên).

Tóm lại, người Trung Hoa sở dĩ không có khoa học, nguyên do chỉ tại ba đặc điểm, trọng thực tế, trọng trực giác, hợp nhất Trời và người trong triết học của họ.

Nhiều người hận rằng học thuyết Mặc Tử suy từ đời Hàn rồi tiêu trầm luôn, nếu không thì dân tộc Trung Hoa chắc đã có một tôn giáo gần như đạo Ki-tô và một nền khoa học như khoa học phương Tây. Điều đó có thực là một bất hạnh cho dân tộc Trung Hoa không, chúng tôi không dám bàn tới, nhưng chúng tôi tin rằng nhân loại sẽ mất một nền văn hóa đặc sắc, nếu Trung Hoa chỉ có Mặc mà không có Khổng, Lao...

PHẦN THỨ HAI
VŨ TRỤ LUẬN

NHỮNG VẤN ĐỀ CHÍNH CỦA VŨ TRỤ LUẬN TRONG TRIẾT HỌC TRUNG HOA

Cũng như vũ trụ luận trong triết học Tây phương và triết học Ấn Độ, vũ trụ luận trong triết học Trung Quốc gồm có những vấn đề chính yếu sau đây:

- 1) Vũ trụ vạn vật phát sinh từ đâu?*
- 2) Tính chất của vũ trụ vạn vật như thế nào? Tĩnh hay động, hữu thường hay luôn luôn chuyển biến?*
- 3) Yếu tố phổ biến của sự vật là gì? Tương quan của sự vật ra sao? Vũ trụ vạn vật có khởi thủy, có chung cùng không?*

Ba vấn đề này làm đối tượng nghiên cứu của ba thiên trong vũ trụ luận, theo thuật ngữ Trung triết gọi là:

- Bản căn luận,*
- Đại hóa luận,*
- Pháp tượng luận.*

THIEN 1

BẢN CĂN LUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

Bản căn luận tìm hiểu vũ trụ vạn vật từ đâu sinh ra. Như vậy, bản căn luận trong triết học Trung Quốc, xét về mục đích, không khác gì bản thể luận trong triết học Tây phương. Sở dĩ chúng tôi không dùng danh từ bản thể luận đã thông dụng rồi mà dùng danh từ bản căn luận hay còn lạ tai, là vì mấy lí do sau đây:

Lí do thứ nhất: Danh từ “bản căn”, với nghĩa là nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật, xuất hiện trong cổ triết Trung Quốc trước danh từ “bản thể” nhiều. Trong thiên *Tri bắc đư*, sách *Trang Tử*, thời Chiến Quốc, đã thấy viết:

*“Hồn nhiên nhược vong nhi tồn, du nhiên bất hình nhi thân, vạn vật súc nhi bất tri, thữ chi vị bản căn.”**

(Lẩn lộn, lẩn khuất, như mất mà còn; phẳng phất, ùn ùn, không có hình mà có thân; nuôi nấng vạn vật mà không biết, đó gọi là *bản căn*).

Còn danh từ “thể” cũng gọi là “bản thể” thì mãi đến đời Tống mới thấy xuất hiện dưới ngòi bút của các nhà Đạo học. Trong sách *Chính móng*, Trương Tải (Hoành Cừ) viết:

“Vị thường vô chi vị thể, thể chi vị tinh.”

(Chưa bao giờ không hiện tồn, đó gọi là *thể*, thể gọi là *Tinh*).

“Thái hư vô hình, khí chi bản thể.”

* Ngoài danh từ “bản căn” ra, trong sách *Trang Tử* còn thấy dùng những tiếng “bản” (Đi bản vi tinh, dĩ vật vi thố), “độc” (Châu, Nguyên là chữ *triệu*, ở đây đọc là *Châu* - Triệt nhi hậu năng kiến độc) để trợ cùng một quan niệm: nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật.

Quan niệm này về sau được các triết gia gọi bằng những tiếng khác nhau: Hoài Nam Vương (Lưu An) đời Hán, gọi là “nhất” (*Nhất* đa giá, vạn vật chi bản đa - *Hoài Nam Tử*); Đổng Trọng Thư, trong sách *Xuân Thu Phồn Lộ*, gọi là “nguyên” (*Nguyên* do nguyên dã... Cổ nguyên giá vi vạn vật chi bản, nhi nhân chi nguyên tại yên).

[Khí Thái hư không có hình tướng, đó là *bản thể* của khí (không khí)].

Danh từ “bản căn”, như vậy được dùng trước danh từ “thể” * cũng gọi là “bản thể” có cả ngàn năm. Đã thế mà khi nói về kiến giải của những triết gia từ đời Tống trở về trước, lại đi dùng danh từ bản thể thì e có khi không ổn bằng dùng danh từ bản căn chăng?

Lí do thứ hai là chữ “thể”, cũng như chữ “bản thể” trong cổ triết Trung Quốc không bao giờ được dùng thật đúng với cái nghĩa của chữ “bản thể” trong triết học Tây phương. Đạo học đời Tống chỉ hiểu “thể” hay “bản thể” với nghĩa là “phản trường tồn bất biến của sự vật” mà thôi, chứ không hề dùng với nghĩa là “nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật”.

*

Theo các triết gia Trung Quốc, bản căn của vũ trụ vạn vật có những đặc tính không giống với bản thể của vũ trụ vạn vật theo kiến giải của các triết gia Tây phương. Theo các triết gia Tây phương thì bản thể của vũ trụ vạn vật là nước (Thalès), hoặc lửa (Héraclite), hoặc không khí (Anaximène de Milet), hoặc đất, nước, không khí, lửa (Empédocle), hoặc nguyên tử (Démocrite), hoặc con số (Pythagore), hoặc Vô cùng (Anaximandre) hợp thể bất định và vô hạn của bốn yếu tố: nước, không khí, đất và lửa, hoặc Tinh thần Siêu việt (một số triết gia, sau khi Ki-tô giáo ra đời)... Như vậy bản thể của vũ trụ vạn vật có thể là vô hình mà cũng có thể là hữu hình.

Các triết gia thời xưa của Trung Quốc, trái lại, có khuynh hướng cho rằng bản căn của vũ trụ, mặc dầu là hiện hữu, tất phải là cái gì vô hình, siêu hình kia. Nhất thiết những cái gì có hình sắc đều không thể là nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật được. Muốn thấy bản căn của vũ trụ vạn vật, tất phải tìm trong những cái gì hiện hữu mà lại siêu hình. Những cái đó là những cái gì. Theo ý kiến của các triết gia Trung Quốc thì chỉ có thể là Lí tức, là Khí thể, là Tâm. Do đó mới hình thành ra ba loại học thuyết về bản căn:

– Loại lấy lí tức làm bản căn, đó tức là Đạo luận, và Duy lí luận, (hoặc cũng gọi là Lí khí luận) Hợp Đạo luận và Duy Lí luận (Lí khí luận) lại gọi chung là *Duy lí luận*.

* Thật ra, ngay từ thời Tiên Tần, đã thấy có dùng chữ “thể” rồi, tỉ dụ như trong câu “Thể phân ư kiêm” trong *Mặc kinh*. Nhưng chữ “thể” ở đây dùng với nghĩa là phần bộ: “Thể phân ư kiêm” có nghĩa là “thể là phần bộ, kiêm là tổng toàn”. Trong *Dịch truyện*, tác phẩm viết vào khoảng cuối Chiến Quốc đầu Hán, cũng có thấy dùng danh từ “thể”. Hệ từ thượng truyện viết: “Cổ thần vô phương nhi dịch vô thể”. Nhưng chữ “thể” ở đây có nghĩa là hình thể. Kịp đến thời Ngụy, Tấn, chữ “thể” được Vương Bật dùng với nghĩa đối lập với “dụng” (Tuy qui dĩ vô vi dụng, bất năng xả vô dĩ vi thể dã. Lão tử chú).

– Loại lấy *khí thể* làm bản căn, đó tức là Thái cực luận và Khí luận gọi chung là *Duy khí luận*.

– Loại lấy *tâm* làm bản căn, đó tức là *Duy tâm luận*.

Lí khí luận vừa nói đến Lí lại vừa nói đến Khí, cho nên có thể nói được rằng đó là một thứ nhị nguyên luận. Tuy nhiên, rốt cuộc, Lí khí luận vẫn thừa nhận rằng chính Lí mới là cái nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật, (Đại khái đây là vấn đề trước sau trên bình diện quá trình hiện hữu) cho nên gọi Lí khí luận là Duy lí luận cũng được.

Thái cực luận chưa nói rõ khí là bản căn. Thế nhưng khi định nghĩa Thái cực thì có nói Thái cực là cái thể tổng hợp của hai khí âm, dương, khi còn chưa phân, cho nên, trên thực chất, có thể nói Thái cực luận là thuộc loại học thuyết lấy Khí làm bản căn được.

*

Trong Bản căn luận của triết học Trung Quốc, có thể nói được rằng có hai vấn đề cơ bản. Đó là vấn đề Lí và Khí và vấn đề Tâm và Tự nhiên.

Về vấn đề Lí và Khí thì Duy lí luận (Lí khí luận + Đạo luận) và Duy khí luận chống lại nhau. Duy lí luận coi Lí là bản căn; Duy khí luận thì coi Khí là bản căn. Duy lí luận có nói đến khí và Duy khí luận cũng có nói đến Lí, nhưng điểm tương tranh là ở chỗ Lí hay Khí là bản căn tối sơ.

Về vấn đề Tâm và Tự nhiên (quí luật tự nhiên) thì Duy lí luận và Duy khí luận đứng vào một phe đối lập với Duy tâm luận. Duy tâm luận cho rằng nhất thiết sự vật đều gốc ở tâm; Duy lí luận và Duy khí luận thì đều cho Tâm là cái có sau, tâm không phải là bản căn của vũ trụ vạn vật, bản căn của vũ trụ là Lí hoặc Khí.

Duy lí mà đối lập với Duy tâm? Đó cũng là một điểm đặc biệt của Bản căn luận Trung Quốc. Trong triết học Tây phương, Duy lí và Duy tâm thường thường là lẫn lộn làm một, chống lại với Duy vật. Trong triết học Trung Quốc thì không thế. Duy lí cho Lí tắc hay qui luật tự nhiên mới thật là bản căn của vũ trụ vạn vật chứ không phải tâm; tâm hay tinh thần con người không liên can gì với cái nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật cả. Thật là trái ngược hẳn lại với điều mà Chủ quan duy tâm luận chủ trương.

Ở những trang sau, sau khi nói rõ hơn về những điểm đặc thù của bản căn luận Trung Quốc, chúng tôi sẽ lần lượt trình bày các học thuyết về bản căn của người Trung Hoa.

CHƯƠNG I

NHỮNG ĐIỂM ĐẶC BIỆT CỦA BẢN CĂN LUẬN TRUNG QUỐC

Nghiên cứu bản căn luận Trung Quốc, người ta nên chú ý đến những đặc điểm này:

- Ý nghĩa theo đó các triết gia Trung Quốc hiểu danh từ bản căn;
- Đặc tính của quan niệm bản căn; và
- Mối tương quan giữa bản căn và sự vật.

A. VỀ Ý NGHĨA HAI CHỮ BẢN CĂN

Danh từ bản căn tóm tắt bao hàm ba ý nghĩa:

1. Bản căn là *khởi điểm* của vũ trụ vạn vật.

Hiểu bản căn theo nghĩa đó, *Lão Tử* viết:

“Thiên hạ có cái khởi thủy, coi như (nguồn gốc) của thiên hạ”. (*Thiên hạ hữu thủy, di vi thiên hạ mẫu*⁹⁷ - Chương LII).

Sách *Trang Tử*, thiên *Tắc dương*, thì viết:

“Vạn vật có sinh mà không thấy đâu ta cội gốc; có xuất phát mà không biết đâu là lối ra” (*Vạn vật hữu hồ sinh, nhi mạc kiến kì căn; hữu hồ xuất, nhi mạc kiến kì môn*).⁹⁸

2. Bản căn là cái *nguyên nhân đầu tiên* mà nhất thiết sự vật đều chịu ảnh hưởng, đều phải nương cậy. Vạn vật đều tại nó mà chết, nhờ nó mà sinh.

Thiên Điền tử phương trong sách *Trang Tử* viết:

“Vạn vật cũng vậy, chết là chịu ảnh hưởng của một cái tiềm thể nào đó mà chết, sinh ra cũng là nhờ ảnh hưởng của một cái tiềm thể nào đó mà sinh ra”. (*Vạn vật diệc thiên, hữu dĩ dĩ nhi tử, hữu dĩ dĩ nhi sinh*).⁹⁹ Vạn vật trong vũ trụ đều tác động lẫn nhau: vật này chịu ảnh hưởng của vật kia, vật kia lại chịu ảnh hưởng của vật khác; cái nguyên nhân tối sơ, hay cái tiềm thể cứu

cánh nó gây nên ảnh hưởng, ấy chính là cái mà người ta gọi là bản căn; chính bản căn là nguyên nhân gây nên cuộc đại hóa trong vũ trụ.

3. Bản căn là *cái thống nhiếp hết thảy mọi sự vật*. Vạn vật trong vũ trụ tuy phồn tạp thật, nhưng tất cả vẫn có điểm gặp nhau, vẫn có mối thống nhất. Cái nó thống nhiếp tất cả, cai quát hết thảy đó, chính là bản căn. Tục như Vương Bật nói trong *Dịch lược lệ*:

“Cho nên vật nhiều thể mà đều được cùng còn, ấy là cái chủ chốt của nó phải nhất trí; di động thể mà đều được cùng chuyển vận, ấy là cái nguyên thủy của nó không phải là hai. Vật không lăm lăm (theo một trật tự, một luật lệ nào đó) ấy là đều do lí của nó. Tóm lại là cùng dòng, hợp lại là cùng gốc...” (*Cổ chúng chi sở dĩ đắc hàm tồn, chủ tất trí nhất dã; động chi sở dĩ đắc hàm vận giả, nguyên tất vô nhị dã. Vật vô vọng nhiên, tất do kì lí. Thống chi hữu tông, hội chi hữu nguyên*).¹⁰⁰

Vạn tượng, vạn hữu tuy là phồn tạp nhưng truy nguyên thì vẫn là cùng chung một tổ, một chủ, cùng một bản căn.

Ba ý nghĩa của bản căn, bản căn là khởi điểm, bản căn là nguyên nhân tối sơ, bản căn là cái thống nhiếp hết thảy, tuy khác nhau mà vẫn là tương thông: đã là khởi điểm, là cái vạn vật bắt đầu từ đó, thì có thể cũng là cái nguyên nhân tối sơ của nhất thiết. Mà đã là khởi điểm, đã là nguyên nhân tối sơ thì tự trung có thể là cái thống nhiếp vạn hữu.

Các triết gia Trung Quốc khi bàn về bản căn, mỗi người thiên trọng một ý nghĩa của nó. Thoạt đầu, họ ưa nói bản căn là khởi điểm. Về sau, nhiều người hoài nghi quan niệm khởi điểm, cho rằng vũ trụ không có khởi điểm, không thể nói là vũ trụ có lúc bắt đầu. Thứ nhất là hai anh em họ Trình (Trình Minh Đạo và Trình Y Xuyên), thì thôi hẳn không thấy đã động đến cái khởi điểm của vũ trụ nữa. Đa số các triết gia lớp sau đều nghĩ rằng bản căn đối với sự vật không khác nào cội gốc đối với ngọn ngành, nguồn đối với dòng. Nghĩ như vậy cũng là mặc nhiên cho rằng bản căn không li khai sự vật và cả sự vật lẫn bản căn đều là thực hữu. Đại biểu cho lớp triết gia này trong nhận định đó là Hồ Hoảng đời Nam Tống. Họ Hồ nói:

“Họ Thích (Phật) thấy lí mà không xét lí cho tới cùng, thấy tính mà không phát huy tính đến tận độ, cho nên trong cùng một sự vật, lại phân ra phần huyền, phần chân, không hợp nhất được, (như thế) không giống với đạo” (*Thích thị kiến lí nhi bất cùng lí, kiến tính nhi bất tận tính, cố vu nhất thiên chi trung, phân biệt huyền * . hóa chân thực, bất năng hợp nhất, dữ đạo bất tương tự dã* - Tri ngôn).

* Chữ này người ta quen đọc là *áo*

“Phân ra phân huyền, phân chân”, tức là phân hiện tượng và bản thể ra làm hai. Họ Hồ có ý chê rằng Phật chỉ nhận có Chân Như là thực hữu còn vạn hữu đều cho là hư huyền cả, thì là nhận sai. * Không chịu nhận “tự nhiên gồm có hai phần”, như vậy, họ Hồ thật đã theo đúng tư tưởng truyền thống của các triết gia Trung Quốc trước thời Tần vậy. Trước khi Phật giáo du nhập Trung Quốc, không có triết gia Trung Quốc nào nghĩ rằng ngoại giới là hư huyền bao giờ. Họ chỉ nhận rằng bản căn là đối lập với vạn hữu (vật) chứ tuyệt nhiên họ không cho vạn hữu là hư huyền, chỉ bản căn là thật hữu, mà họ cũng tuyệt nhiên không cho rằng chỉ có vạn hữu mới là thật hữu, còn bản căn là hư huyền. Bản căn siêu hình nhưng bản căn vẫn hiện hữu.

B. VỀ NHỮNG ĐẶC TÍNH CỦA QUAN NIỆM BẢN CĂN

Có thể nói rằng bản căn có bốn đặc tính: **

1. Bản căn không sinh và không chịu ảnh hưởng nào.

Vạn vật, vật nào cũng do một vật khác sinh ra hết. Bản căn từ bao giờ vẫn tồn tại một cách độc lập như thế mãi, không có nguyên nhân nào làm thay đổi, không có một thế lực nào ở ngoài để mà “nuơng cấy”. Sách *Trang tử* nói:

“Cái giết được cái sống thì cái đó chính nó không chết. Cái sinh ra được cái sinh ra thì cái đó chính nó không từ đâu sinh ra”. (*Sát sinh giả bất tử. Sinh sinh giả bất sinh* ¹⁰¹ - Đại tôn sư).

Sách *Liệt tử* cũng nói:

“Cái không từ đâu sinh ra cả thì thường sinh ra cái khác... Cho nên cái sinh ra vật, chính nó không từ đâu sinh ra cả” (*Bất sinh giả thường sinh sinh... Cố sinh vật giả bất sinh* ¹⁰² - Thiên thụ).

Cái “giết được cái sống”, cái “sinh ra vật” này chính là trò cái bản căn của vũ trụ vạn vật. Bản căn sinh ra vạn vật nhưng không do cái gì sinh ra cả. Bản căn ảnh hưởng đến cái khác, cho cái khác nuơng cấy nhưng không chịu ảnh hưởng cái gì, không nuơng cấy vào một cái gì. Nếu không thế thì không còn phải là bản căn của vũ trụ vạn vật.

2. Bản căn không thay đổi, cứ thế mãi mãi.

Hết thầy sự vật không lúc nào là không ở trong vòng biến đổi. Chỉ duy

* Nếu quả họ Hồ chê trách Phật như vậy, thì họ Hồ lầm. Phật cho rằng vạn vật đều luôn luôn và không ngừng biến đổi, ở sát na sau, không còn y nguyên như ở sát na trước. (Vạn sự vô ngã); tuy nhiên Phật không hề chối bỏ cái thực hữu (tín) của chúng sinh. Chúng sinh mặc dầu biến đổi, vẫn là thực hữu.

** Chỉ những cái gì tương đối thì mới nói được là có đặc tính. Cho nên nghiệm cách mà nói thì bản căn không thể có đặc tính được, vì bản căn là tuyệt đối. Nhưng nếu cho rằng tuyệt đối với tương đối (bản căn với sự vật) là tương đối rồi thì bản căn có thể có đặc tính. Đặc tính của bản căn là so với sự vật mà nói.

có bản căn là cứ thể hoài hoài, không biến, chẳng hóa, không hủy, không diệt. Ta thấy ý đó diễn trong hai câu sau này, một trong sách *Trang tử* và một trong sách *Liệt Tử*:

“Cái kia * làm thành đày voi, (chính nó) không có đày voi, cái kia làm cho suy chết, (chính nó) không suy chết; cái kia làm nên gốc ngọn, (chính nó) không có gốc ngọn; cái kia làm nên tích tụ, phân tán, (chính nó) không có tích tụ phân tán” (*Bĩ vi doanh hư, phi doanh hư; bĩ vi suy sát, phi suy sát; bĩ vi bản mạt, phi bản mạt; bĩ vi tích tán, phi tích tán*¹⁰³ - Tri bặc du).

“Cái không biến hóa có thể làm cho tất cả cái khác biến hóa... Cái làm cho vật biến hóa, chính nó không biến hóa” (*Bất hóa giả năng hóa hóa... Hóa vật giả bất hóa*¹⁰⁴ - Thiên thụ).

3. Bản căn không thiên lệch, không ngưng trệ.

Phàm là vật, vật nào cũng có chỗ thiên lệch, có tính chất này thì thiếu tính chất khác, được cái nọ thì hỏng cái kia; vật nào cũng ngưng đọng; ở nơi đây thì vắng nơi kia. Duy có bản căn là không thiên, không trệ: bản căn hoàn bị và cùng một lúc ở khắp nơi nơi. Cho nên Trương Hoành Cừ mới nói:

“Bản căn không thiên trệ, bởi thế mới bảo được là nó không có phương sở, không có hình thể” (*Thế bất thiên trệ, nãi khả vị vô phương, vô thể*¹⁰⁵ - Chính mông).

Bản căn không ngưng trệ và không có định thể là bởi bản căn ở khắp trong các vật mà nó là nguồn gốc. Nó phổ biến trong mọi vật và hình thể của nó là hình thể của mọi vật, hình thể của nó nằm trong hình thể mọi vật.

4. Bản căn là vô hình.

Bản căn vốn siêu hình. Cái gì mà có hình tượng cái ấy không đủ “tư cách” làm bản căn. Sách *Trang Tử* nói:

“Có biết rằng cái làm cho cái có hình (tức là vật) thành ra có hình, chính nó không có hình chăng?” (*Tri hình hình chi bất hình hồ?*¹⁰⁶ - Tri bặc du).

“Cái sáng láng sinh ra từ cái mịt mờ, cái có loại có bực (tức vật hữu hình) sinh ra từ cái vô hình” (*Chiêu chiếu sinh u minh minh, hữu luân sinh u vô hình*¹⁰⁷ - Tri bặc du).

Quan niệm “bản căn vô hình” này được các triết gia Trung Quốc, không hạn mà gặp, đều chú trọng và nhắc nhở khá nhiều.

Dịch truyện nói: “Cái ở trên hình (cái siêu hình) gọi là Đạo” (*Hình nhi thượng giả vị chi đạo* - Hệ từ thượng).

Sách *Hoài Nam tử* nói:

* Tức là Đạo, cái mà Đạo gia coi là bản căn tối sơ.

“Cái không có hình là gốc gác đầu tiên của vật” (*Phù vô hình giả, vật chi đại tổ dã*¹⁰⁸ - Nguyên đạo).

“Cái có hình là từ cái không hình mà ra” (*Hữu hình xuất vu vô hình*¹⁰⁹ - Thuyết sơn).

Vương Bật cũng nói:

“Cái không hình không tên ấy, là cái gốc của muôn vật” (*Vô hình vô danh giả, vạn vật chi tông dã*¹¹⁰ - Lão tử chú).

C. VỀ MỐI TƯƠNG QUAN GIỮA BẢN CĂN VÀ SỰ VẬT

Như trên vừa nói, bản căn không có hình tướng, không thiên trệ, không biến hóa và không hủy diệt. Khác hẳn với hết thảy vạn vật thì bản căn nhất định không phải là một vật trong vạn vật. “Cái sinh ra trước trời đất có phải là vật chăng?” Sách *Trang Tử* đặt ra câu hỏi như vậy rồi tự giải đáp: “Cái sinh ra vật thì không phải là vật” (*Hữu tiên thiên địa sinh giả, vật da? Vật vật giả phi vật* - Tri bắc du).

Cũng như Đạo gia, hết thảy các triết gia Trung Quốc khác, bất luận thuộc môn phái nào, đều cùng nghĩ rằng bản căn không phải là một vật như vạn vật khác. Tuy nhiên, cũng chưa có một nhà cổ triết Trung Quốc nào nghĩ rằng bản căn cách bức hẳn với vạn vật thật tại và hữu hình. Bản căn tuy không phải là sự vật, tuy đối đãi với sự vật, nhưng không hề tuyệt đối đối lập với sự vật. Bản căn đối đãi với sự vật như thế gốc đối đãi với ngọn, như thế cái “tĩnh” đối đãi với cái “thò”. “Bản thể” với “công năng”, bản căn với sự vật, trong con mắt các nhà cổ triết Trung Quốc, tuy thật là khác nhau nhưng vẫn thật là thống nhất. Trong triết học Trung Quốc không có lối li luận “*Thế dụng thù tuyệt*” (Thế và dụng cách bức nhau), không có cái chủ trương “Tự nhiên gồm hai phần” rất phổ thông trong triết học Tây phương, cho nên trong Triết học sử Trung Quốc, thứ nhất là từ đời Tống trở xuống, chúng ta thường được thấy những kiến giải như thế này:

“Ngoài Đạo không có vật, ngoài vật không có Đạo” (*Đạo chi ngoại vô vật, vật chi ngoại vô Đạo*¹¹¹ - Trình Minh Đạo Ngữ lục).

“Hình nhi thượng (vật siêu hình) * là Đạo, hình nhi hạ (vật hữu hình) ** là “khí” (vật cụ thể). (Kính Dịch) Phải nói như thế (là theo luận li), chứ trong thực tế thì: “khí” cũng là Đạo, mà Đạo cũng là “khí” (*Hình nhi thượng vi Đạo, hình nhi hạ vi khí. Tu trước như thử thuyết: khí diệc Đạo, Đạo diệc khí*¹¹² - Như trên).

* Gọi là thuộc *hình nhi thượng*, tất cả những cái gì không hiện tồn mà chỉ tiềm tồn trong không gian, thời gian.

** Gọi là thuộc *hình nhi hạ* tất cả những cái gì cụ thể hiện tồn trong không gian, thời gian.

Thật là rõ ràng. Đạo là bản căn, “khí” là vật cụ thể. Hai đàng khác nhau, một vô hình, một hữu hình, nhưng vẫn không cách tuyệt nhau: ngoài bản căn, không còn có sự vật, mà ngoài sự vật cũng không có bản căn.

“Thế với dụng là cùng một gốc, cái rõ ràng và cái vi áo không cách bức nhau” (*Thế dụng nhất nguyên, hiển vi vô gián*¹¹³ - Trinh Thị Dịch truyện tự).

Thế và dụng hay bản căn và sự vật không cách bức nhau, bởi vì bản căn mà không có sự vật thì không tự nó thành được bản căn, cũng như sự vật không có bản căn thì tự nó không thành được sự vật:

“Đạo không thể không có vật mà tự thành Đạo, vật không thể không có Đạo mà tự thành vật. Đạo có vật cũng như gió có hơi động, như nước có dòng trôi. Ôi! Có ai mà ngăn cách cho được? Cho nên lia vật mà tìm Đạo thì chỉ là làm mà thôi” (*Đạo bất năng vô vật nhi tự Đạo; vật bất năng vô Đạo nhi tự vật. Đạo chi hữu vật, do phong chi hữu động, do thủy chi hữu lưu. Phu! Thực năng gián chi? Có li vật cầu Đạo giả vọng nhi dĩ hi*¹¹⁴ - Hồ ngũ phong Tri ngôn).

Bản căn và sự vật thực ra vẫn là thống nhất. Đại triết gia đời Tống là Chu Hi cũng thừa nhận rõ ràng như thế. Họ Chu coi li là bản căn. Ông nói:

“Cái li rất vi áo, cái sự rất rõ ràng, cả hai xâu suốt làm một mối” (*Chi vi chi li, chi trừ chi sự, nhất dĩ quán chi*¹¹⁵ - Ngữ loại).

Trần Bắc Khê cũng nói:

“Đạo không phải cái gì không hu ở ngoài sự vật. Thật ra Đạo không lia vật, nếu lia vật thì không còn gì gọi là Đạo” (*Đạo phi thị ngoại sự vật hữu cá không hu để; kì thực Đạo bất li hồ vật, nhược li vật, tắc vô sở vị Đạo*¹¹⁶ - Bắc Khê tự nghĩa).

Vương Dương Minh thì cắt nghĩa về vấn đề Thế với Dụng cùng một gốc như thế này:

“Đừng về mặt Thế mà nói, thì Dụng ở nơi Thế; đừng về mặt Dụng mà nói thì Thế ở nơi Dụng. Thế gọi là Thế với Dụng cùng chung một gốc” (*Tức Thế nhi ngôn, Dụng tại Thế, tức Dụng nhi ngôn, thế tại dụng. Thị vị Thế Dụng nhất nguyên*¹¹⁷ - Truyền tập lục).

Nghĩa là Thế và Dụng, hay bản căn và sự vật * luôn luôn gắn liền với nhau “tuy hai mà một”: Thế là thế của Dụng mà Dụng là Dụng của Thế. Bản căn và sự vật tuy có phân biệt nhưng không phải cách bức tách lia.

Nói tóm lại, các triết gia Trung Quốc một mặt cùng nhận rằng bản căn là vô hình; mặt khác, lại phản đối cái ý kiến cho rằng bản căn cách bức với sự

* Đừng ra thì sự vật là *tượng của thế* do dụng chuyển hóa ra.

vật (*Thể dụng thù tuyệt*). Bản căn và sự vật có phân biệt ở chỗ một đàng thì “vi”, một đàng thì “hiển”, nhưng hiển, vi vẫn “vô gián” và Thể, Dụng vẫn “nhất nguyên” như lời triết gia họ Trình đã nói.

Ngoài ra, các triết gia Trung Quốc cũng không hề bao giờ có chủ trương như các triết gia Tây phương cho rằng vạn vật là hư huyền, chỉ bản thể mới là chân thật, hiện tượng là giả tượng, chỉ bản căn mới là thực tại; với họ, cái bản căn mới là thực tại; với họ, cái bản căn u vi kia và cái sự vật hiển trù kia đều là “thực hữu” cả: bản căn nằm ngay nơi sự vật và sự vật nằm ngay nơi bản căn. Bản căn không thụ lùi đứng sau sự vật như “noumène” thụ lùi đằng sau “phénomène” * mà cũng không bị cắt rời ra như Tuyệt đối bị chia đôi thành Bản ngã và Phi ngã. ** Cái lối nhìn sự vật đặc biệt Trung Hoa ấy đã tránh cho các triết gia Trung Hoa cái thông bệnh chia cắt tự nhiên ra làm hai phần mà, theo Vũ Đông, triết gia người Anh Whitehead đã từng phản đối.

Để kết thúc chương này, chúng tôi xin tóm tắt ghi lại dưới đây những điểm chính yếu vừa nói về quan niệm bản căn của triết học Trung Quốc:

1. Bản căn là khởi điểm của vũ trụ, là nguồn gốc tối sơ của sự vật, là cái tiềm thế tác động đến hết thảy sự vật và ảnh hưởng quyết định cuộc đại hóa.
2. Bản căn không có hình tướng, không biến hóa, không hủy diệt. Nó “tự tại” và “cố tồn”.
3. Bản căn không lia sự vật nó nằm ngay nơi sự vật. Tuy nó u vi nhưng nó thật tại.

* Xem triết học Kant.

** Xem triết học Shelling.

CHƯƠNG II

ĐẠO LUẬN

- * *Đạo. Không và Có, Trình tự sinh thành vạn vật. Vô vi, Qui luật phản phục hay là “thường”.*
- * *Đức.*
- * *Phác.*

Học thuyết đầu tiên về bản căn trong triết học Trung Quốc là Đạo luận. Gọi là Đạo luận vì học thuyết này coi Đạo là bản căn.

ĐẠO

Chữ *đạo*, nghĩa đen là đường đi. Dùng theo nghĩa bóng, *đạo* trở đường lối cư xử, đường lối làm người. Từ Lão Tử trở về trước, người ta thường dùng chữ *đạo* theo cái nghĩa “*hình nhi hạ*” này: *Đạo* là nhân đạo, là đạo làm người. Từ nghĩa đó chuyển ra cái nghĩa này: Cái lí nhất định như trong sách Trung dung nói trong câu “*Suất tánh chi vị đạo*”. Đến Lão Tử, triết gia Trung Hoa đầu tiên bàn về bản căn và đề xướng Đạo luận Lão Tử mới dùng chữ *đạo* theo cái nghĩa “*hình nhi thượng*”: *Đạo* là thiên đạo, *Đạo* là cái tổng nguyên lí do đó mà muôn vật sinh *Đạo* là đường lối muôn vật noi theo, là cái tổng qui luật chi phối sự sinh thành biến hóa của trời đất muôn vật.

Xưa kia, ai cũng nghĩ rằng trời sinh ra muôn vật làm chủ cả muôn vật, và cái sinh ra trước hết thảy là trời. Khổng Tử không chối cái điều đó. Mặc Tử xác tín điều đó. Mạnh Tử, sau này cũng một phần thừa nhận điều đó (có chỗ họ Mạnh nói đến trời với nghĩa trời là đạo đức, nghĩa lí). Lão Tử thì khác hẳn. Lão Tử không thừa nhận trời sinh ra trước hết thảy. Ông nói trong cuốn *Đạo đức kinh*:

“Có một vật trộn lộn mà thành, sinh ra trước trời đất... Ta không biết tên nó là gì, nên mới cho nó cái tên riêng là *Đạo*, gượng gọi nó là *Đại*” (*Hữu*

vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh... Ngô bất tri kì danh, tự chi viêt Đạo, cường vi chi danh viêt Đại ¹¹⁷ * - Thượng thiên).

“Không biết tên nó là gì”, vì Đạo không thể có tên, bởi lẽ ngôn ngữ của ta không có tiếng gì để gọi cái đó cho đúng được: phạm một vật mà có tên thì tất nó phải có những thuộc tính của những vật đồng loại với nó. Gọi một vật là cái ghế, là vì vật đó có những thuộc tính của loại ghế... Đạo “sinh ra trước trời đất”, trước muôn loài, vậy Đạo không có đồng loại. Đạo là độc lập tuyệt đối, vậy thì Đạo còn làm gì có tên. Nhưng đã nói đến nó thì phải cho nó một cái tên dù là không đúng để cho dễ gọi. Cho nên Lão Tử mới tạo ra một cái “tên” riêng, là Đạo; mà cũng mượn gọi nó là Đại. Và chẳng cái tên vốn có tính cách giới hạn và quyết định: tên trỏ cái ghế không thể dùng để trỏ cái bàn: một vật đã mang tên cái bàn thì nhất quyết là cái bàn, chứ không thể đồng thời vừa là cái bàn vừa là cái ghế. Một vật có tên thì khi ở chỗ này không thể đồng thời ở cả các chỗ khác. Đạo, như sẽ nói ở dưới, vốn “đi khắp không thể ngừng”, vừa ở đây vừa ở kia, “không có phương sở (nơi chốn)”, vừa là cái này lại vừa là cái nọ. Thế thì làm sao mà Đạo có thể có được một cái tên thực đúng nghĩa là cái tên. Cho nên Lão Tử mới lại nói: “Đạo mà có thể diễn tả ra bằng lời được thì không phải là cái đạo vĩnh cửu bất biến. Tên mà có thể đặt ra được, thì không phải là cái tên vĩnh cửu thường hằng” (*Đạo khả đạo phi thường đạo, danh khả danh phi thường danh* ¹¹⁸ - Thượng thiên).

Chính cũng vì Đạo không có tên (*Đạo thường vô danh* ¹¹⁹ - Thượng thiên),

* Vũ Đổng, tác giả *Trung Quốc triết học đại cương* cho rằng: “Chữ đại này phải đọc là thái. Người xưa đều đọc là đại như vậy là đọc sai”. Họ Vũ viện lý thế này: “Sách *Trang Tử*, thiên *Thiên hạ*, thuật lại cái học của Lão Đam và Quan Doãn có nói: “Dùng nên bằng quan niệm *thường vô hữu* lấy *thái nhất* làm quan niệm chủ chốt. Người xưa có khi đọc *thường vô hữu* rơi ra làm ba chữ. Đọc như vậy rất đúng. Mà hai chữ *thái nhất* cũng nên đọc rời: Thái và Nhất. Nhất rút là chữ *Nhất* trong câu “*Đạo sinh Nhất*”; *Thái* tức là chữ *dại* (đọc lảm) ở đây. Nếu chữ *dại* ở đây không phải là chữ *thái* (đọc lảm thành *dại*) thì tại sao thiên *Thiên hạ* nói học thuyết Lão Tử (*Đạo đức kinh*) lại có chữ “*Nhất*” (*Đạo sinh Nhất*) mà không có chữ “*thái*”. Và chẳng ở ngay quãng sau có nói “*Đạo đại, thiên đại, địa đại, nhân diệc đại*”. Như vậy không phải riêng một mình Đạo là đại. Vậy cứ sao lại lấy Đại đặt tên cho Đạo?”.

Phùng Hữu Lan, tác giả *Trung Quốc triết học sử*, thì giảng “*thường vô hữu*” là *thường không* và *thường có* - hai phương diện của Đạo; “*Thái Nhất*” tức là quan niệm *Nhất* trong câu “*Đạo sinh Nhất*” (chỗ khác Lão Tử nói: “*Thiên địa vạn vật sinh ư hữu*”). Hoặc giả chữ “*Hữu*” này là *Thái Nhất* chăng?”

Chúng tôi không đồng ý với Vũ Đổng. Thiên 34, *Đạo đức kinh* có câu: “*Đại Đạo phiếm hê... khả danh ư (vì) tiểu... khả danh vi Đại...*” chữ *Đại* này nhất định là *dại* đối lập với *tiểu* chứ không thể là *thái* đọc lảm được. Vậy thì *Đạo đúng* có tên là *Đại*, chứ không phải là *Thái* như Vũ Đổng nói.

cho nên mỗi khi nói về Đạo, người ta nhận thấy Lão Tử thường ưa dùng những tiếng nói lửng: “Giống như” (*tự*), “hình như” (*nhược*), “hoặc là” (*hoặc*). Cái Đạo lâu đài bất biến ấy thật quả nó “ở ngoài vòng ngôn ngữ, nhạt không có mùi, nhìn không thể thấy, nghe không thể rõ, dùng không thể hết” (*Đạo chi xuất ngôn, đạm đồ kì vô vị, thị chi bất túc kiến, thính chi bất túc văn, dụng chi bất túc kí*¹²⁰ - Đạo đức kinh, Chương XXXV).

Lão Tử còn mô tả cái Đạo ấy như thế này:

“Nhìn không thấy, gọi là *di*, nghe không rõ, gọi là *hi*, nắm không được gọi là *vi*. Về ba cái *di*, *hi* và *vi* đó, không thể cật vấn đến cùng, cho nên trộn lộn làm một. Ở trên không sáng, ở dưới không tối, lằng nhằng không dứt, không thể gọi được tên; nó lại trở về chỗ không có gì, thế bảo là cái *trạng* không hình trạng, cái *tượng* không vật chất. Thế bảo là nó thấp thoáng mập mờ” (*Thị chi bất kiến, danh viết di; thính chi bất văn, danh viết hi; bác chi bất đắc, danh viết vi. Thủ tam giả bất khả tri cật, cố hỗn nhi vi nhất. Kì thượng bất kiến, kì hạ bất muội, thăng thăng bất khả danh, phục qui ư vô vật; thị vi vô trạng chi trạng, vô vật chi tượng, thị vi hốt hoảng*¹²¹ - Thượng thiên).

“Đạo là một cái gì mập mờ thấp thoáng; thấp thoáng, mập mờ, mà ở trong vẫn có *hình tượng*; mập mờ thấp thoáng, mà ở trong vẫn có *vật thể*; * sâu thẳm, tối mù, bên trong có tinh túy; cái tinh túy ấy (là đặc tính có thể đại biểu cho vật, cho nên nó) rất chân thật, bên trong có cái đủ để bằng nghiệm” (*Đạo chi vi vật, duy hoàng duy hốt; hốt hệ hoàng hệ kì trung hữu tượng; hoàng hệ hốt hệ, kì trung hữu vật; yếu hệ minh hệ, kì trung hữu tinh, kì tinh thâm chân, kì trung hữu tin*¹²² - Đạo đức kinh, Chương XXI).

“Cái Đạo lớn ấy rộng rãi, có thể lan tràn sang bên trái, sang bên phải. Muốn vật nhờ cậy ở nó để mà sinh mà nó không chối từ” (*Đại Đạo phiếm hệ, kì khả tả hữu. Vạn vật thị chi nhi sinh nhi bất từ*¹²³ - Chương XXXIV).

“Cái Đạo lớn ấy là gì đối với muôn vật? “Nó là chủ, là gốc của muôn vật” (*Đạo giả vạn vật chi áo*¹²⁴ - Chương LXII). “Nó là “mẹ của thiên hạ” (*Vi thiên hạ mẫu* - Chương XXV).

(*) Có lẽ vì mấy chữ “*kì trung hữu vật*” (bên trong có vật thể) này mà một số học giả trong đó có Thu Trạch Tu Nhị (Nhật Bản), Tưởng Duy Kiêu (Trung Quốc), Ngô Tất Tố (Việt Nam) cho rằng học thuyết của Lão Tử có mang sắc thái duy vật. Thu Trạch Tu Nhị cắt nghĩa: “Đạo là vật chất thuần túy”. Tưởng Duy Kiêu nghĩ rằng Đạo vừa là “nguyên lí theo đó vạn sự hình thành”, vừa là “nguyên tố sinh thành ra vạn vật”. Ngô Tất Tố thì cho “Đạo là một *chất* ảo diệu... một *chất* sinh hoạt tự nhiên”.

Trái lại Phùng Hữu Lan cắt nghĩa Đạo là cái tổng nguyên lí vì đó mà vạn vật sinh ra và cho rằng mấy chữ *hữu tượng, hữu vật, hữu tinh* trong câu trích dẫn trên đây là để tỏ cái ý rằng Đạo không phải là “không” như con số không.

KHÔNG VÀ CÓ

Đạo không có hình thể, nhìn không rõ bóng, nghe không thấy tiếng, nắm bắt không được. Đạo như vậy là thuộc phạm trù siêu cảm giác, siêu kinh nghiệm. Mặc dầu vậy, Đạo không hề cách bức với vật: Muốn vật đều phải nhờ cậy vào Đạo mà sinh. Đạo là gốc chốt của muôn vật. Cho nên xét về phương diện hình thể, thì bảo Đạo là không cũng được, nhưng xét về phương diện diệu dụng thì không thể không bảo Đạo là có; không có làm sao sinh được muôn loài? Đạo vừa là không vừa là có; không, vì không có hình tướng, thể chất, có, vì là thật tại sinh ra muôn vật. Cho nên Lão Tử nói:

“Không là tên gọi cái đầu tiên (nguồn gốc) của trời đất. Có là tên gọi Mẹ muôn vật, cho nên, nói rằng *Thường Không*, là muốn rằng xem xét cái chỗ diệu dụng của Nó để rõ là Nó có; nói rằng *Thường Có* là muốn rằng xem xét đến cái dấu vết của Nó, cái ranh giới giữa Nó và vật, để rõ cái lẽ không thể không bảo là Nó không” (*Vô*, * danh thiên địa chi thủy; hữu, ** danh vạn vật chi mẫu. Cố thường vô, dục dĩ quan kì diệu *** thường hữu, dục dĩ quan kì kiêu *** ¹²⁵ - Thượng thiên. Chương I).

“Không” và “Có” là hai phương diện của Đạo hay muốn nói cho dễ hiểu là hai trạng thái trong hai giai đoạn của Đạo: Khi Đạo còn ở trạng thái vô thanh vô sắc... thì là Không (Vô), khi Đạo sinh thành trời đất vạn vật thì là Có (Hữu). “Cả hai (Không và Có) cùng ra từ Đạo mà khác tên, cùng gọi là huyền diệu. Huyền diệu rồi lại thêm huyền diệu, ấy chính là cái cửa do đó sinh ra mọi biến hóa kì diệu” (*Thư lương giả đồng xuất nhi dị danh, đồng vị chi huyền. Huyền chi hựu huyền, chủng diệu chi môn* ¹²⁶ - Thượng thiên. Chương I).

Hai phương diện của Đạo đều huyền diệu, lẽ tự nhiên Đạo cũng huyền diệu:

“Cốc Thần” không chết, ấy gọi là mẹ huyền diệu. Cửa của mẹ huyền

* Vô là trở cái Đạo nó là nguồn gốc của trời đất lúc sự vật còn chưa có tên.

** Hữu là trở cùng cái, Đại ấy khi vạn hữu đã đặt được tên rồi (*Vô* và *Hữu* chỉ là hai phương diện của Đạo, cũng như Vô đức Bà La Môn và Hữu đức Bà La Môn (trong Bà La Môn giáo) là hai phương diện của Bà La Môn, hay Ly ngôn Chân Như và Y ngôn Chân Như (trong Phật giáo) là hai phương diện của Chân Như.

*** Vũ Đổng cho rằng chữ *Diệu* và chữ *Kiêu* trong câu này chính là chữ *Miêu* (tua lúa) và *Khiêu* (kê hồ). Và họ Vũ cắt nghĩa “*Cố thường vô... dĩ quan kì kiêu*” là: “cho nên” tới cái *Không* là để xem cái *Có* rất bé trong cái “*Không*” đó; tới cái “*Có*” là để xem cái “*Không*” rất nhỏ ở trong cái “*Có*”. Cái tua lúa tượng trưng cái “*Có*” rất bé, và cái kê hồ tượng trưng cái “*Không*” rất nhỏ.

điều, ấy gọi là gốc trời đất. Dài dặc như thế còn, dùng dấy không hết” (*Cốc Thần * bất tử, thị vị huyền tấn. Huyền tấn chi môn, thị vị thiên địa căn. Miên miên nhược tồn, dụng chi bất cần*¹²⁷ - Thượng thiên).

Cũng như mấy đặc tính “Lâu dài, bất biến và phổ biến” (thường) “hoạt động” (động), “không hết” (bất kiệt, bất cần, bất doanh, bất kí), “tự nhiên nhi nhiên” (tự nhiên), “thuận với tự nhiên, không can thiệp tài chế tự nhiên” (vô vi) và “quay trở lại” (phản phục), *huyền điều* là một đặc tính rất quan trọng của Đạo. Nếu Đạo thiếu đặc tính huyền diệu, người ta sẽ không hiểu được tác dụng của Đạo, trong quá trình cấu tạo nên trời đất, muôn loài (sẽ nói ở dưới).

TRÌNH TỰ SINH THÀNH VẠN VẬT

Đạo là nguồn gốc sinh ra muôn vật. Vậy trình tự sự sinh thành đó như thế nào? Lão Tử nói:

“Đạo sinh ra Một, Một sinh ra Hai, Hai sinh ra Ba, Ba sinh ra vạn vật. Vạn vật đều công âm và âm dương, điều hòa bằng khí trùng hư” (*Đạo sinh Nhất, Nhất sinh Nhị, Nhị sinh Tam, Tam sinh vạn vật. Vạn vật phụ âm nhi báo dương, trùng khí dĩ vi hòa*¹²⁸ - Hạ thiên).

“Một”, trong câu “Đạo sinh ra một”, là đồng nghĩa với “Có” (Hữu) trong câu “Cái Có sinh ra từ cái Không”. “Đạo sinh Nhất” là Đạo sinh ra cái “Có”. “Hai” là chỉ trời đất: Cái Có sinh ra trời đất. “Ba” là ba khí: âm, dương và trùng hư. Trời đất sinh ra khí âm, khí dương; điều hòa hai khí ấy là công việc của khí trùng hư. **

Muôn vật sinh ra không phải là ngẫu nhiên vô trật tự mà là theo những qui luật nhất định. Mỗi vật theo một qui luật riêng, gọi là Lí. Nhưng Lí đó không phải là rời rạc biệt lập, mà vẫn dính dấp liên can với nhau, cùng căn cứ vào và bị chi phối bởi một qui luật duy nhất, một Tổng qui luật hay Tổng

* Nghiêm Phục cắt nghĩa: “Cốc Thần” là cái tượng trưng Đạo. Lâm Ngữ Đường thì bảo chữ “Cốc” trong học thuyết Lão Tử là trò cái gì rỗng, tượng trưng cái từ cung của mẹ vạn vật, tức tượng trưng khí âm hoặc giống cái.

** Vũ Đồng cắt nghĩa đoạn này như sau: Nhất, Nhị, Tam là chỉ thứ tự. Đạo sinh ra cái thứ nhất là khí dương; cái thứ nhất (khí dương) sinh ra cái thứ hai là khí âm, tương phản với cái thứ nhất; cái thứ hai (khí âm) sinh ra cái thứ ba là trùng hư, nó phản lại cái phản (khí âm) và làm cho cái thứ nhất và cái thứ hai (dương và âm) thanh điều hòa. (*Triết học đại cương, trang 51*).

Lời giải thích của họ Vũ hình như chịu nhiều ảnh hưởng của triết thuyết Hegel. Hegel cho rằng Bản thể bao giờ cũng chứa đựng sẵn một sự mâu thuẫn, tí dụ như hai khái niệm Có và Không. Nhờ sự mâu thuẫn ấy mà Bản thể triển diễn. Triển diễn chính là dung hòa hai cái mâu thuẫn.

nguyên lí. *Tổng qui luật hay Tổng nguyên lí đó gọi là Đạo*. Hàn Phi Tử cắt nghĩa Đạo như thế này:

“Lí là đường thờ theo đó mà vật thành; Đạo là cái vì đó, nhờ đó mà muôn vật thành... Muôn vật đều theo những Lí khác nhau, mà Đạo thì là căn cứ cho hết thảy các Lí của muôn vật” (*Lí giả thành vật chi văn dã; Đạo giả vạn vật chi sở dĩ thành dã... Vạn vật các dị Lí, nhi Đạo tận kê vạn vật chi Lí*¹²⁹ - Giải lao thiên).

Tác dụng của Đạo là một tác dụng tự nhiên nhi nhiên. Lão Tử nói:

“Người bắt chước đất, đất bắt chước trời, trời bắt chước Đạo, Đạo thì tự nhiên nhi thiên” (*Nhân pháp địa, địa pháp thiên, thiên pháp Đạo, Đạo pháp tự nhiên*¹³⁰ - Thượng thiên).

VÔ VI, QUI LUẬT PHẢN PHỤC HAY LÀ “THƯỜNG”

Đạo tự nhiên, “Đạo không làm gì nhưng không gì là không làm”. (*Đạo thường vô vi nhi vô bất vi*¹³¹ - Chương XXXVII). “Không làm gì” (vô vi) không phải là không hoạt động. “Không làm gì” chỉ có nghĩa là *thuận với tự nhiên*, không ngược lại tự nhiên, là để mặc tự nhiên, không dụng ý can thiệp, hay tài chế tự nhiên “Đạo không làm mà không gì là không làm” là bởi Đạo sinh ra trời đất muôn vật, tác dụng của trời đất muôn vật là tác dụng của Đạo rồi. Tác dụng của trời đất muôn vật là tác dụng tự nhiên. Tác dụng của Đạo cũng là tác dụng tự nhiên. Tác dụng tự nhiên nghĩa là tác dụng thuận với qui luật tự nhiên nó chi phối trời đất muôn vật, nó hướng dẫn cuộc đại hóa của vũ trụ.

Qui luật tự nhiên đó thế nào? Lão Tử nói:

“Quay trở lại là hoạt động của Đạo” (*Phản giả Đạo chi động*¹³² - Chương XL).

Lại nói:

“Đạo lớn là đi, đi là đi xa, đi xa là quay trở lại” (*Đại viết thế, thế viết viễn, viễn viết phản*¹³³ - Chương XXV).

Và:

“Nhìn mọi vật tiến triển ta thấy được cái hiện tượng “Phản phục” mọi vật trùng trùng, đều lại trở về cội rễ của nó. Trở về cội rễ gọi là tĩnh. Thế gọi là quay trở về mệnh. Quay trở về mệnh thế gọi là qui luật Thường”. (*Vạn vật tịnh tác, ngộ dĩ quan phục. Phù vật vân vân, các qui kì căn, qui căn viết tĩnh: thị vị phục mệnh, phục mệnh viết Thường*¹³⁴ - Chương XVI).

Trong cuộc đại hóa, muôn vật bao giờ cũng từ trạng thái hiện tại đi đến trạng thái đối lập. Và hề đi tới hết mức của cái trạng thái đối lập thì lại quay về với trạng thái cũ. Bĩ cực thái lai, thịnh suy, suy thịnh là thế. Đó là qui luật “Phản phục” cũng gọi là qui luật “Thường”. “Hễ biết rõ qui luật Thường là

sáng suốt. Không biết qui luật Thường, mà làm bừa làm bậy thì gặp điều chẳng lành” (*Tri Thường viết minh, Bất tri Thường, vọng tác hung* ¹³⁵ - Chương XVI).

Lão Tử chủ trương “diệt thành bỏ tri” là bỏ cái tiểu tri, cái tri xảo vụn vặt, chứ không phải là bỏ cái biết đại đoạn, cái biết về qui luật Thường. Đa biết về qui luật Thường rồi thì cứ thuận theo tự nhiên, không cần tri xảo, không cần tranh giành. “Để mình ở sau mà mình sẽ được đưa lên trước”, là nghĩa thế (xem thêm phần Nhân sinh luận).

Đạo luận do Lão Tử đề xướng sau được *Trang Tử* phát huy. Trang Tử nói về Đạo như thế này:

“Đạo là cái có *tinh* (thực) có *tín* (chứng nghiệm) vô vi và vô hình, có thể trao truyền mà không thể thu lãnh, có thể hiểu mà không thể thấy, tự làm căn bản, từ lúc chưa có trời đất đến giờ, vốn vẫn có rồi và còn mãi mãi. Làm cho qui cho để thành linh diệu, sinh trời, sinh đất. Ở trên *Thái cực* * mà không là cao, ở dưới *Lục cực* mà không là thấp, sinh trước trời đất mà không là lâu, “hơn tuổi” thượng cổ mà không là già” (*Phù Đạo, hữu tinh hữu tín, vô vi vô hình, khả truyền nhi bất khả thụ, khả đắc nhi bất khả kiến; tự căn tự bản, vi hữu thiên địa tự cổ dĩ cố tồn; thân qui thân đế, sinh thiên sinh địa. Tại thái cực chi thượng nhi bất vi cao, tại lục cực chi hạ nhi bất vi thâm, tiên thiên địa sinh nhi bất vi cựu, trường ư thượng cổ nhi bất vi lão* ¹³⁶ - Đại tôn sư).

Trang Tử thừa nhận Đạo là vô hình, vô vi, có trước trời đất, là bản căn của vạn vật, từ bao giờ vẫn có và sẽ còn mãi, không biết thế nào là lâu là già. Trang nói rõ hơn Lão ở điểm “Đạo tự nó làm bản căn cho nó” và “làm cho qui cho để trở thành linh diệu”. Chỗ khác sách Trang Tử còn nói:

“Đông Quách Tử hỏi Trang Tử rằng:

– Cái gọi là Đạo ấy, nó ở đâu?

Trang Tử đáp:

– Không đâu là nó không ở.

– Xin chỉ rõ cho mới được.

– Ở nơi con đế, con kiến.

– Sao ở thấp thế?

– Ở nơi hạt lúa, hạt kê.

– Sao lại ở thấp hơn nữa thế?

(*) Nghĩa đen là: cái ở trên hết, ở chỗ cao, tốt bậc. Trong hệ thống triết học của Đạo gia, Thái cực, tức là Hữu, là Nhất hay Thái nhất - còn ở dưới Đạo: Đạo là Vô, mà Hữu (Thái cực) là từ Vô mà ra.

- Ở nơi mảnh ngói, mảnh sành.
- Sao lại ở càng thấp quá thế?
- Ở phân, ở nước tiểu."

(Đông Quách Tử vấn vu Trang Tử viết: Sở vị Đạo, ô hồ tại? Trang Tử viết: vô sở bất tại. Đông Quách Tử viết: kì nhi hậu quả. Trang Tử viết: tại lâu nghi. Viêt: hà kì hạ da? Viêt: tại để bại. Viêt: hà kì dư hạ da? Viêt: tại ngọa bích. Viêt: hà kì dư thậm da? Viêt: tại thì niệu¹³⁷ - Tri bắc du).

Nghĩa là Đạo ở khắp nơi, Đạo làm bản căn hết thảy, "thượng vàng hạ cám" đều do Đạo sinh ra, đều do Đạo cấu thành. Không một vật gì lia Đạo mà tồn tại được.

Đạo che chở tất cả. Đạo to vô cùng mà cũng nhỏ cực điểm, sâu khôn lường mà lan tràn khắp hết.

"Đạo che chở muôn vật, mệnh mỏng to lớn thay!" (Phù Đạo, phú tái vạn vật giả dã. Dương dương hồ đại tại!¹³⁸ - Thiên địa).

"Nói về Đạo thì lớn không cùng, nhỏ không sót, cho nên muôn vật đầy đủ; (Đạo) rộng thay, không cái gì là (Đạo) không chứa được, (Đạo) sâu thay không thể nào lường" (Phù Đạo, ư đại bất chung, ư tiểu bất di, cổ vạn vật bị, quang quang hồ kì vô bất dung dã, uyên hồ kì bất khả trắc dã¹³⁹ - Thiên địa).

Trang Tử cũng nhận rằng mỗi vật đều có một lí riêng, Đạo thì chung cho tất cả:

"Muôn vật khác lí, Đạo thì không riêng" (Vạn vật thù lí, Đạo bất tư¹⁴⁰ - Tác dương).

Đầu đời Hán, tư tưởng Đạo gia tập trung trong cuốn sách của Hoài Nam Vương (tức cuốn *Hoài Nam tử*). Nhưng ý kiến của nhóm Hoài Nam Vương đại khái chỉ là ý kiến của Lão Trang lặp lại, không có gì trác việt tân kì, chẳng hạn như:

"Đạo là cái che chở trời đất... cao không có mức, sâu không thể lường... tối mà lại có thể sáng, yếu mà lại có thể mạnh... Núi mà cao, vực mà sâu, muông thú mà chạy, muông chim mà bay... đều là nhờ Đạo" (Phù Đạo giả, phú thiên tái địa... cao bất khả tế, thâm bất khả trắc... u nhi năng minh, nhược nhi năng cường... Sơn dĩ chi cao, uyên dĩ chi thâm, thú dĩ chi tẩu, điều dĩ chi phi - Nguyên đạo).

Thiệu Khang Tiết đời Tống cũng nhận rằng Đạo là bản căn tối sơ của vũ trụ. Ông nói:

"Đạo là cái gốc của trời đất, trời đất là gốc của muôn vật. Đứng về phía trời đất mà nói về muôn vật, thì muôn vật là vật; đứng về phía đạo mà xem trời đất, thì trời đất cũng chỉ là trong số vạn vật" (Đạo vi thiên địa chi bản; thiên địa vi vạn vật chi bản. Dĩ thiên địa quan vạn vật, tắc vạn vật vi vật; dĩ

Đạo quan thiên địa, tắc thiên địa diệc vi vạn vật. - Hoàng cực kinh thế. Quan vật nội thiên).

Và:

“Ra vào giữa Có, Không, Sống, Chết, ấy là Đạo” (*Xuất nhập hữu, vô, từ, sinh, Đạo dã* - Quan vật ngoại thiên).

Nghĩa là Đạo mới thật là bản căn tối sơ của vạn vật. Đạo không hẳn là Có, cũng không hẳn là Không, không phải là Chết, cũng không phải là Sống.

ĐỨC

Trong triết học Lão Trang, song song với quan niệm Đạo, còn quan niệm Đức. Đạo với Đức là hai quan niệm cơ bản của triết thuyết này *.

Quan niệm Đức như thế nào? Lão Tử nói:

“Đạo sinh ra muôn vật, Đức nuôi nấng muôn vật, vật chất làm cho muôn vật có hình, tinh thể của hoàn cảnh làm cho mỗi vật thành một khác” (*Đạo sinh chi, Đức súc chi, vật hình chi, thể thành chi*¹⁴¹ - Đạo đức kinh, Hạ thiên).

Trang Tử thì nói:

“Cái mà vật nhận được để sinh gọi là Đức” (*Vật đắc dĩ sinh vị chi Đức* - Thiên địa).

Và:

“Thuở thái sơ, chi mới có cái Vô. Cái Vô không có tên và cái Một phát khởi từ đó. Mà cái Một cũng chưa có hình. Khi vạn vật nhận được cái Một mà sinh ra thì cái Một hiển hiện trong vạn vật gọi là Đức” (*Thái sơ hữu Vô ** Vô hữu Vô danh, Nhất *** chi sơ khởi; hữu Nhất nhi vị hình. Vật đắc dĩ sinh, vị chi Đức*¹⁴² - Thiên địa).

“Hình (vật có hình thể) không có Đạo thì không sinh, sinh ra mà không có Đức thì hình thể không rõ ràng” (*Hình phi Đạo phát sinh, sinh phi Đức bất minh*¹⁴³ - Như trên).

Như trên đã nói, Đức không sinh ra vật, sinh ra vật là công việc của Đạo, nhưng “Đức nuôi nấng vật, gìn giữ làm cho vật được yên ổn” (*Đức súc chi, trường chi, dục chi, đình chi, độc chi, dưỡng chi, phú chi*¹⁴⁴ - Đạo đức kinh, Hạ thiên). Tóm lại, tuy không sinh vật, nhưng Đức rất cần cho vật, nếu không có

* Cho nên đời sau, gọi phải Lão Trang là *Đạo đức gia*.

** Chữ “Vô” này cũng như chữ “Vô” (*Hữu sinh vu Vô*) trong *Đạo Đức kinh* là trở Đạo, hay nói cho đúng hơn, “Vô” trở một phương diện của Đạo (phương diện khác của Đạo là “Hữu”).

*** “Nhất” ở đây đồng nghĩa với “Nhất” trong câu: *Đạo sinh Nhất, Nhất sinh Nhị...* của Lão Tử (đã nói ở trên).

Đức, thì vật sinh ra đấy mà không tồn tại được, * tan rã không giữ được hình thù (*sinh phi Đức bất minh*).

Như vậy từ cá tính đến tác dụng, Đức rất giống Đạo, hình như chỉ biết theo Đạo. Lão Tử nói: “*Không đức chi dụng, duy Đạo thì tồn*” hoặc giá là nghĩa thế chăng?

Qua những câu nói về Đức trên đây, người ta nghĩ rằng Đức tức là một phần của Đạo. Khi chưa hiển hiện (trong mọi vật) thì là Đạo. Khi đã hiển hiện (dưới hình thức vật) thì là Đức. Đạo là toàn thể, Đức là phần bộ. Quan hệ giữa Đạo và Đức hoặc giá có giống như quan hệ “Lí nhất phân thù” giữa Lí và Tinh, trong triết học Trình Chu đời Tống (xem chương V ở dưới).

PHÁC

Trong học thuyết Lão Tử, ngoài hai quan niệm cơ bản là Đạo và Đức ra, còn quan niệm Phác tương cũng nên nói đến. Lão Tử nói:

“Cái *Phác* tán mác thì thành những vật cụ thể” (*Phác tán tác vi khí*¹⁴⁵ - Thượng thiên).

Lại nói:

“Cái *Phác* tuy nhỏ mà thiên hạ không ai dùng được” (*Phác tuy tiểu, thiên hạ mạc năng thân*¹⁴⁶ - Như trên) và:

“Cái *Phác* không tên” (*Vô danh chi phác*).

“Cái Đạo vĩnh cửu bất biến không có tên, là *Phác* (*Đạo thường vô danh phác*).

Phùng Hữu Lan, trong cuốn *Tâm lí học* (trang 71), viết: “*Phác* cũng có thể nói là Đạo” (*Phác diệc khả dĩ thuyết Đạo*).

Vũ Đồng thì nghĩ rằng *Phác* là cái chất liệu cơ bản. Cái chất liệu cơ bản ấy hỗn thành làm một chứ không chia cắt được; vốn không thể gọi là gì, nên mới nói rằng “Cái *Phác* không tên”. Cái *Phác* hỗn thành và vô danh ấy tán mác, bành bạc trong vạn vật, cho nên mới nói rằng: “*Phác* tán mác thì thành những vật cụ thể”.

Tổng hợp tất cả những điều nói trên về Đạo, Đức và Phác, chúng ta đại khái có thể hiểu Đạo gia quan niệm vũ trụ cấu thành như thế này:

Thoạt tiên vũ trụ rỗng không, chưa có một vật gì cụ thể, chỉ có mỗi một mình Đạo là cái Tổng nguyên lí hay Tổng qui luật. Đạo tự nó làm bản căn cho nó, không có hình, chất. Nó siêu cảm quan, siêu kinh nghiệm (cho nên cũng

* Trương Duy Kiều (học giả chủ trương rằng Đạo vừa là nguyên lí theo đó vạn sự hình thành, vừa là nguyên tố sinh ra vạn vật - đã nói ở trên) cho rằng Đức là “ái lực”, một lực lượng giữ cho vật chất khỏi tan rã. Nhờ ái lực Đức, nguyên tố Đạo cấu thành nuôn vật mới không bị rã rời.

gọi là Vô), nhưng thật ra hiện hữu ở khắp nơi, hoạt động không ngừng, trường tồn bất biến và bất diệt. Nó rất huyền diệu. Theo đường lối của nó và dưới ảnh hưởng huyền diệu của nó, vạn vật sinh hóa một cách tự nhiên. Thoạt tiên Đạo (hay Vô) sinh ra cái Hữu, cũng gọi là Nhất, hoặc Thái nhất (cái Một). Rồi Nhất sinh ra trời, đất (Nhị), trời đất sinh ra ba khí Âm Dương và Trùng hư (Tam). Khí Trùng hư điều hòa hai khí Âm, Dương mà sinh thành muôn vật *.

Trong mỗi vật, có một phần Đạo, gọi là Đức. Đức cũng huyền diệu như Đạo, nuôi nấng, giữ gìn muôn vật đã được cấu thành bằng một chất liệu ** gọi là Phác.

Muôn vật lúc nào cũng chuyển biến theo qui luật tự nhiên của Đạo là bao giờ cũng đi từ trạng thái hiện tại đến trạng thái nghịch lại, khi đi đến hết mức thì quay trở lại trạng thái cũ. Qui luật “phản phục” đó gọi là Thường.

Nếu chúng ta thấy rõ qui luật Thường, xử sự thuận với qui luật tự nhiên đó, thì bao giờ cũng thành công.

* Cũng có thể hiểu rằng: “Nhị” là Âm, Dương; “Tam” là Âm, Dương với Trùng hư.

Còn một cách hiểu khác nữa: Về phương diện luận lý, khi hay còn là “một” thì là tuyệt đối (Nhất); khi đã phân hai (âm, dương) thì có đối đãi (Nhị); cái tương quan luận lý giữa hai phía (đối đãi) tức là “ba” (Tam). Như vậy, Trùng hư không phải là một khí thứ ba khác với hai khí Âm và Dương mà chỉ là một tá danh trỏ cái tương quan luận lý giữa hai khí Âm và Dương.

* Theo kiến giải của Vũ Đông.

Chữ *Phác* của Lão Tử có chỗ còn cất nghĩa là tinh chất phác.

CHƯƠNG III

THÁI CỤC LUẬN

- * Thái cực Âm, Dương.
- * Nguyên.
- * Huyền.
- * Vô cực.
- * Ngũ hành.

Chiến quốc là thời kì tranh đoạt, ua dùng tri xảo. Đời đã loạn vì vậy càng loạn thêm. Lão Tử ưu thời, lập nên học thuyết *vô vi phóng nhiệm*, để mong cứu thời tệ. Học thuyết này lấy qui luật tự nhiên làm cơ sở: qui luật đó là Đạo. Chúng tôi đã nói rõ ở chương trên.

Học thuyết của Lão Tử không xoay chuyển được đại thế của thiên hạ. Những triết gia đến sau là Mạnh Tử và Tuân Tử quay về với học thuyết hữu vi của Khổng Khâu... Kịp đến đời Tần có họ "phản thu khanh nho" (Tần Thủy Hoàng, năm XXVI, 221 tr. T. L.) thì học phong đổi hẳn. Sợ vậy, các phần tử tri thức đều tránh con đường lập thuyết, tuyên bố *bất nghị lễ, bất chế độ, bất khảo vấn*.

Mặt khác, những sách vở có tinh cách triết học (*Bách gia ngữ*) cũng như Thi, Thư, Lịch sử, đều bị đốt, hoặc bị cấm. Muốn học thì phải học đăm quan lại (*Đi lại vi sự*), muốn đọc thì chỉ còn có đọc những sách bói toán (*bói phê*). Các nho gia bị buộc cổ bưng miệng bèn dựa vào các sách bói toán mà phát huy nghị luận. Những lời nghị luận đó trong kinh Dịch (nguyên là sách bói toán) tức là Thập dực của Dịch hay là Dịch truyện.

THÁI CỤC, ÂM, DƯƠNG

Thái cực luận bắt nguồn từ tập *Dịch truyện* này.

Thái cực luận là một bản căn luận rất quan hệ của triết học Trung Quốc và ảnh hưởng nó trên tư tưởng giới Trung Quốc rất là sâu xa.

Học thuyết Thái cực chủ trương *đuy khí*, cho rằng bản căn của vũ trụ vạn vật là Thái cực. Thái cực cùng với Âm, Dương là những quan niệm cơ bản của Dịch truyện.

Nguyên từ lâu, trước khi có *Dịch truyện*, quan niệm Âm và Dương đã lưu hành rồi. Sách *Quốc ngữ* chép:

“Ba Dương Phủ nói rằng: ... Khi Dương nén không thoát ra được, khi Âm bị nén không bốc ra được, thế là sinh ra động đất” (*Bá vương phủ viết: Dương phục nhi bất năng xuất, Âm bách nhi bất năng chung, ư thị hữu địa chấn*¹⁴⁷ - Chu ngữ).

Đó là lời Bá Dương Phủ đời Tây Chu giải thích việc động đất xảy ra năm thứ ba đời Chu U Vương. Tuy xét theo khoa học ngày nay, lời giải thích đó sai, nhưng nó chứng minh rằng, từ đời Tây Chu, cố nhân đã quan niệm hai khí Âm, Dương như hai động lực thiên nhiên rồi.

Sau *Quốc ngữ*, *Đạo đức kinh* và sách *Lã Thị Xuân Thu* cũng đều có nói đến Âm, Dương:

“Muôn vật công Âm và óm Dương” (*Vạn vật phụ Âm nhi bào Dương* - *Đạo đức kinh*).

và:

“Li Thái nhất sinh ra trời đất” * trời đất sinh ra Âm, Dương” (*Thái nhất sinh lưỡng nghi, * lưỡng nghi sinh Âm Dương* - *Lã Thị Xuân Thu*. Đại lục).

Âm Dương tuy được nói tới nhưng còn chưa được xem như bản căn của vũ trụ.

Với *Dịch truyện* thì vũ trụ luận lấy Âm Dương làm lai nguyên được thành lập: *Thoán truyện* lấy “Càn” và “Khôn” làm bản căn của vũ trụ vạn vật. Càn tức là Dương, Khôn tức là Âm. *Thoán truyện* nói:

“Lớn thay đức đầu *Càn*, muôn vật nhờ ** đó mà bắt đầu, đức đầu *Càn* thống ngự phần trời. Mây đi mưa tưới, sắp đặt các vật, lưu chuyển các hình” (*Đại tai Càn nguyên, vạn vật tư ** thủy, nãi thống thiên. Văn hành vũ thi, phẩm vật lưu hình*).¹¹⁸

“Rất mực thay, đức đầu *Khôn*, muôn vật nhờ đó mà sinh; đức đầu *Khôn* thuận theo trời. Sức đẩy của *Khôn* chở được mọi vật, đức của *Khôn* đúng là không giới hạn. Nó bao dung, rộng rãi, sáng láng, lớn lao. Các phẩm vật đều

* Các học giả cắt nghĩa chữ *Lưỡng nghi* ở đây là trời đất, khác với *Lưỡng nghi* trong *Dịch truyện* là Âm Dương.

** Chu Tuấn Thanh, trong cuốn *Lục thập tứ quái kinh giải* của ông thi cắt nghĩa *Tư* là “lấy”. *Tư* cũng là “thứ”.

hanh thông” (*Chỉ tại Khôn nguyên, vạn vật tự sinh; nữ thuận thừa thiên. Khôn hậu tái vật, đức hợp vô cương. Hàm hoàng quang đại, phẩm vật hàm hanh*).¹⁴⁹

Lấy Càn và Khôn, tức Dương và Âm, làm bản căn của vũ trụ vạn vật, phải chăng như vậy Thoán truyện chủ trương một vũ trụ luận nhị nguyên? Hay là tuy không nói rõ ra, nhưng vẫn nghĩ rằng vũ trụ là nhất nguyên, nghĩa là bản căn duy nhất và tổ sơ của vũ trụ là Trời.

Đến Hệ từ truyện thì Âm, Dương được thống nhất thành Thái cực, và vũ trụ luận của Dịch truyện trở thành nhất nguyên. Hệ từ thượng truyện nói:

“Dịch có Thái cực, sinh ra *Luỡng nghi*, *Luỡng nghi* sinh ra *Tứ tượng*, *Tứ tượng* sinh ra *Bát quái*” (*Dịch hữu Thái cực, thị sinh Luỡng nghi, Luỡng nghi sinh Tứ tượng, Tứ tượng sinh Bát quái*¹⁵⁰). *

Chữ *dịch* ở đây có nghĩa là cái đại lịch trình của cuộc biến hóa trong vũ trụ. Cái đại lịch trình đó có khởi điểm, khởi điểm đó là Thái cực. ** Từ nơi Thái cực, sinh ra *Luỡng nghi*. *Luỡng nghi* tức là hai khí Âm, Dương. Từ nơi *Luỡng nghi* sinh ra *Tứ tượng*. *Tứ tượng*, theo thuyết của Ngu Phiến, là bốn mùa. Từ nơi *Tứ tượng* sinh ra *Bát quái* *Bát quái* tức là Càn, Khôn, Chấn, Tốn, Khảm, Li, Cấn và Đoài. Càn trở trời, Khôn trở đất, Chấn trở sấm sét, Tốn trở gió, Khảm trở nước, Li trở lửa, Cấn trở núi, Đoài trở chằm (khu trũng thấp có cỏ nước). Trời, đất, sấm, gió, núi, chằm là những hiện tượng to lớn và hiển nhiên mà người ta để ý đến nhiều nhất trong khoảng đất trời. Nước, lửa là những cái cần thiết bậc nhất cho đời sống của con người. Cho nên người ta coi tám hiện tượng đó như những hiện tượng cơ bản của hết thảy sự vật trong vũ trụ.

Hệ từ truyện nói về Thái cực chưa được nhiều. Nhưng những người học Dịch về sau phần nhiều nghĩ rằng Thái cực là một cái khí tiên thiên, một thứ linh căn bất sinh, bất diệt và rất huyền diệu trong đó tiềm phục hai nguyên tố ngược nhau về tính chất, hai nguyên tố đó về sau phân lập mà thành hai khí Âm và Dương.

Âm và Dương, về tính chất, vẫn đối lập nhau như khi còn là hai nguyên tố tiềm phục trong Thái cực.

* Về bốn câu: “*Dịch hữu Thái cực...*” từ xưa đến giờ, lời giải thích vẫn bất nhất: Trịnh Khang Thành cắt nghĩa: “Thái cực là đạo cực trung, là cái khí thuận hòa còn chưa chia.” (*Văn tuyển chú dẫn*). Ngu Phiến thì nói: “Thái cực là Thái nhất” nghĩa là theo thuyết cũ của Hán Nho cho bốn câu này là nói cái quá trình sinh thành của vũ trụ. Chu Tử đời Tống thì cho rằng bốn câu này là nói về trình tự lập quái (đặt quẻ) của cổ nhân. Thuyết của Chu Tử sau bị Li Thử Cốc đời Thanh phản bác.

Ở đây chúng tôi theo thuyết của Ngu Phiến, tức thuyết của Hán Nho, nghĩa là cho rằng bốn câu này là nói về quá trình sinh thành của vũ trụ.

** Thái cực là cái mức chốt, trên nó không thể còn có gì.

Về hai khí Âm và Dương thì Dịch truyện nói kĩ hơn. Hệ từ thượng truyện nói:

“Càn (Dương) làm nguồn gốc, Khôn (Âm) làm nền vật” (*Càn tri * thái thủy, Khôn tác thành vật.* ¹⁵¹).

Câu này cùng nghĩa như hai câu Thoán truyện bàn về Âm Dương. “Đại tai Càn nguyên (...) và “Chi tai Khôn nguyên (...) đã nói ở trên: Vạn vật bắt đầu từ Dương và sinh ra là nhờ Âm.

Vạn vật sinh thành là nhờ hai khí Âm, Dương. Vạn vật biến hóa cũng là vì hai khí Âm, Dương. Hệ từ hạ truyện nói:

“Càn (Dương) và Khôn (Âm) là cái cửa của sự biến hóa chăng? (*Càn Khôn kì dịch chi môn da?* ¹⁵²).

Rõ ràng Dịch truyện chủ trương rằng mọi cuộc biến hóa trong vũ trụ này đều là từ nơi hai khí Âm, Dương mà ra cả.

Hệ từ thượng truyện còn nói:

“Càn, Khôn un đúc sự biến hóa (chứa đựng cái nguyên nhân của mọi biến hóa) chăng? Càn, Khôn thành hàng mà mầm biến hóa đứng ở giữa. (Càn, Khôn phân lập mà chứa đựng mầm biến hóa) Càn, Khôn mà hủy diệt thì không còn có gì cho ta thấy được sự biến hóa. Sự biến hóa mà không còn thấy nữa thì Càn, Khôn cơ hồ cũng tắt”. (*Càn Khôn kì dịch chi uẩn da? Càn Khôn thành liệt nhi dịch lập hồ kì trung hĩ. Càn Khôn hủy tắc vô dĩ kiến dịch, dịch bất khả kiến tắc Càn Khôn hoặc cơ hồ tức hĩ* ¹⁵³).

Mọi sự biến hóa là đều từ hai khí Âm, Dương mà ra. Vậy thì một khi đã không có Âm, Dương, tất nhiên cũng không còn có sự biến hóa. Mà nếu không có sự biến hóa, nghĩa là Âm, Dương không có tác dụng ảnh hưởng lẫn nhau, thì “có Dương” không thể sinh, “độc Âm” không thể thành; Âm, Dương, trong điều kiện đó, có thể tiêu diệt được.

Mà sở dĩ có sự sinh thành biến hóa là bởi “Âm và Dương cọ xát nhau, “Bát quái” giao chuyển lẫn nhau, do đó mà sinh ra sấm nổ sét đánh, gió bốc mưa tuôn, mà mặt trời, mặt trăng chuyển vận, mà một nóng lại một lạnh, mà bầm thụ Dương nhiều thì sinh đực, bầm thụ Âm nhiều thì thành cái” (*Cương nhu ** tương ma, Bát quái tương đặng, cổ chi dĩ lôi đình, nhuân chi dĩ phong vũ, nhật nguyệt vận hành, nhất hàn, nhất thử, càn đạo thành nam, khôn đạo thành nữ* ¹⁵⁴ - Hệ từ thượng truyện).

* Chu Hi cắt nghĩa chữ Tri này là “Chú”.

Tiêu Tuấn thì nói: Tri đồng với Vi, nghĩa là “làm”.

** Cương là Dương, nhu là Âm (*Càn cương, Khôn nhu*) - Tap quái truyện.

Hệ từ truyện rất chú ý đến cái hiện tượng sinh sản của vạn vật và cho rằng sự sinh sản đó chính là cái “Đức lớn” của trời đất:

“Đức lớn của trời đất là sự sinh” * (*Thiên địa chi đại đức viết sinh*¹⁵⁵ - Hệ từ hạ truyện).

Chính nhờ cái “Đức lớn” ấy, cái “đà sống” hay “cái ý chi muốn sống” của muôn vật ấy mà cuộc biến hóa trong vũ trụ tiếp tục không ngừng, mà hai khí Âm, Dương triển diễn mãi không hủy diệt:

Muốn sống và sinh sản mãi mãi, thế gọi là “dịch” (*Sinh sinh chi vi dịch*).

Hiện tượng Âm Dương biến hóa và vạn vật sinh thành này diễn tiến theo những qui luật nhất định. Những qui luật đó, Dịch truyện gọi gồm là Đạo. Hệ từ thượng truyện nói:

“Một Âm một Dương là Đạo” (*Nhất Âm nhất Dương chi vi Đạo*¹⁵⁶).

Đạo là cái qui luật, theo đó Âm và Dương, hai khí thế đối lập về tính chất tác động lên nhau, ảnh hưởng lẫn nhau mà sinh ra mọi sự sinh thành biến hóa. Đạo của Dịch truyện không phải là bản căn của vũ trụ, như Đạo của Đạo gia. Câu “một Âm, một Dương là Đạo” hàm cái ý rằng Âm, Dương đã phân lập rồi mà sau mới có Đạo, chứ không phải là cái từ đó Âm Dương sinh ra. Cái từ đó Âm Dương sinh ra, theo Dịch truyện là Thái cực, mà cái Dịch truyện gọi là Đạo không phải là Thái cực ** Đạo của Dịch truyện là luật “Đại hóa lưu hành” hay “Đại dụng lưu hành”, theo danh từ của Phùng Hữu Lan, tác giả *Tân lý học*. Họ Phùng cắt nghĩa:

Theo luật “Đại hóa lưu hành”, quá trình diễn biến của sự vật từ lúc “bắt đầu” tới lúc “hình thành”, trải qua bốn nấc là: Nguyên, Hanh, Lợi và Trinh.

Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh là bốn hiện tượng, bốn trạng thái trong quá trình diễn tiến của đức Căn hay là cái động lực vận hành tạo nên sinh mệnh:

Nguyên là đầu, trở cái khởi đọan phát động của sinh mệnh, nghĩa là cái trạng thái của vật khi bắt đầu vào cuộc sống.

Hanh là hanh thông, là thông đồng. Khi sinh mệnh của vật đã hiển hiện trong thực tế, tương thông với ngoại giới, thì trạng thái của nó lúc đó gọi là “hanh”.

Lợi là thuận lợi, là trạng thái của sinh vật khi, tương thông với ngoại giới, nó đã thích ứng được với hoàn cảnh.

Trinh là thành tựu hẳn hoi (*thành nhi chính*), tức là trạng thái của sinh

* Cái mà Hệ từ truyện gọi là *Đức lớn của trời đất* này làm người ta nghĩ tới cái mà Bergson gọi là cái *đà sống* (Élan vital) và Schopenhauer gọi là cái *xu thế muốn sống* của muôn vật.

** Trích dịch *Trung Quốc triết học đại cương*, trang 58 của Vũ Đông.

vật vì thích ứng được với hoàn cảnh một cách thuận lợi mà đã hình thành một cách tốt đẹp.

Nếu quan niệm rằng hết thủy biến hóa đều là kết quả của sự giao cảm giữa Âm (Khôn) và Dương (Càn) và coi Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh như trình tự tiến hóa của sự giao cảm đó, thì Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh còn có nghĩa như sau:

Nguyên là trạng thái lúc khởi đoan, lúc Âm, Dương vừa giao hội mà cuộc chuyển biến còn chưa xảy ra.

Hanh là trạng thái lúc Âm, Dương giao hội đã trót lọt.

Lợi là trạng thái lúc Âm, Dương đã điều hòa với nhau và cuộc chuyển hóa bắt đầu. *

Trinh là trạng thái lúc cuộc chuyển hóa đã thành và Âm, Dương đã định vị.

Quá trình diễn biến từ lúc vật “bắt đầu” đến lúc vật “hình thành”, triết học ngày nay gọi là “quá trình biện chứng” (processus dialectique).

Kịp khi, sau “quá trình biện chứng” vật bước vào “chu kỳ biện chứng” (cycle dialectique), thì theo Dịch truyện, cuộc biến hóa vẫn diễn tiến nơi vật nhưng bây giờ thì kinh qua bốn giai đoạn khác là *thành, thịnh, suy* và *hủy*.

Giai đoạn *thành* là giai đoạn của Thiếu Dương, giai đoạn khi Dương vừa từ khi Thái Âm sinh ra.

Giai đoạn *thịnh* là giai đoạn của Thái Dương, giai đoạn khi Dương phát triển đến cực độ.

Giai đoạn *suy* là giai đoạn của Thiếu Âm, giai đoạn khi Âm vừa từ khi Thái Dương sinh ra.

Giai đoạn *hủy* là giai đoạn của Thái Âm, giai đoạn khi Âm phát triển đến cực độ, lấn át hết khi Dương.

Thành, thịnh, suy, hủy là áp dụng vào khi Dương mà nói.

Cuộc biến hóa như thế của sự vật cứ tiếp diễn mãi mãi không ngừng, mà sở dĩ vậy là vì Âm, Dương đối lập xoay vần, theo cái qui luật “tuần hoàn tiêu tức”, nghĩa là thịnh suy đối lập, cứ nảy nở đến cực độ thì hao mòn dần, hao mòn đến cực độ thì lại bắt đầu nảy nở. Âm thịnh thì Dương suy, Dương thịnh thì Âm suy, lẩn lượt theo hình vòng tròn không có chỗ cùng tận. Dịch nói “*Vật cực tắc phân*” và “*Vô vãng bất phục*” là nghĩa như thế.

Đạo, hay luật “Đại hóa lưu hành”, chi phối hết thủy sự vật mà then máy

* Như vậy, Âm và Dương tuy đối lập nhưng khi giao hội với nhau thì điều hòa với nhau, chứ không phát sinh hiện tượng *mâu thuẫn tương hủy*.

của Đạo là Âm, Dương, hay nói cho đúng hơn, là sự hiện diện của hai yếu tố đối lập hoặc đối đãi tiềm phục trong sự vật. Hai yếu tố đối lập do ở trời là Âm và Dương, ở đất là Cương và Nhu; còn ở nhân sự thì là nhân và nghĩa. * Cho nên Thuyết quái truyện nói:

“Dụng nên Đạo trời là Âm và Dương; dụng nên Đạo đất là nhu và cương; dụng nên Đạo người là nhân và nghĩa” (*Lập thiên chi đạo, viết Âm dương; lập địa chi đạo, viết nhu cương, lập nhân chi đạo, viết nhân nghĩa*¹⁵⁷).

Phân tách trời, đất, người ra mà nói thì Đạo chia ra làm ba, nhưng hợp lại mà nói chung, thì Đạo chỉ có một, ấy là Đạo của Âm Dương, nghĩa là qui luật “Đại hóa lưu hành” mà then máy là sự hiện diện của hai yếu tố đối lập, hoặc đối đãi tiềm phục trong hết thảy sự vật. Nhờ có qui luật do mà mọi sự vật đều biến đổi (biến dịch), đều xê dịch (di dịch) và đều cùng nhau trao đổi ảnh hưởng qua lại (giao dịch). Duy chỉ có qui luật đó, qui luật biến động là bất di bất dịch mà thôi. Cho nên Dịch truyện nói:

“Sự biến động của trời đất là một cái gì bất biến dịch, trong những cái biến dịch” (*Thiên địa chi động, trình phù nhất giả dã*¹⁵⁸ - Hệ từ hạ truyện).

Chính nhờ Đạo mà cuộc sống của vũ trụ tiếp tục miên trường.

NGUYÊN

Sau phái Dịch truyện, học giả bàn về Âm Dương rõ ràng nhất là Đông Trạng Thư đời Hán. Đông Trạng lấy *Nguyên* làm bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Trời đất, Âm Dương, vạn vật thảy đều từ *Nguyên* mà ra. Ông nói:

“Chỉ có bậc thánh nhân mới đem vạn vật gồm cả lại và qui về một cái là cái *Nguyên* (...) *Nguyên* cũng như nguyên thủy (...) cho nên *Nguyên* là gốc của muôn vật mà gốc người cũng ở đó. Ở đâu? Ở trước trời đất” (*Duy thánh nhân năng thuộc vạn vật vu nhất nhi hệ chi Nguyên dã (...) Nguyên do nguyên dã (...) Cổ Nguyên giả vì vạn vật chi bản, nhi nhân chi nguyên tại yên. An tại hồ? Nãi tại hồ thiên địa chi tiền*¹⁵⁹).

Nguyên của Đông Trạng không khác gì Thái cực của Dịch truyện. Là bản căn của vũ trụ, *Nguyên* cũng có trước trời đất. Duy tính chất của *Nguyên* như thế nào thì Đông Trạng không nói rõ.

Đề cập trời đất, Đông Trạng nói:

“Đức của trời là ban phát, đức của đất, là hóa thành (...) Khi trời ở trên, khi đất ở dưới (...) cho nên không gì tinh thuần hơn khí, không gì phong phú hơn đất,

* Nhân xây dựng trên tình yêu, nghĩa căn cứ vào lẽ phải. Nhân dùng tình, nghĩa dùng lý, khác nhau ở chỗ nhu, cương.

không gì thân diệu hơn trời” (*Thiên địa chi, địa đức hóa (...) Thiên khí thương, địa khí hạ (...) Cố mạc tinh vu khí, mạc phú vu địa, mạc thân vu thiên*¹⁶⁰ - Xuân thu phồn lộ. Nhân phó thiên số).

Ý nghĩa trời, đất của Đổng Tử thật không khác ý nghĩa Càn (Dương), Khôn (Âm) của Dịch truyện. Trời của Đổng Tử ban phát, Càn của dịch truyện là cái từ đó muôn vật bắt đầu; Đất của Đổng Tử hóa thành, Khôn của Dịch truyện là cái nhờ nó muôn vật sinh thành.

Về Âm và Dương, thì Đổng Tử nói:

“Khí của trời đất, hợp thì là một, chia thì là Âm và Dương, tách ra làm bốn mùa, bày xếp thành Ngũ hành” (*Thiên địa chi khí, hợp nhi vi nhất, phân vi Âm, Dương, phân vi tứ thời, liệt vi ngũ hành*¹⁶¹ - Xuân thu phồn lộ. Ngũ hành tương sinh). Như vậy Âm, Dương của Đổng Tử không khác gì Lương nghi của Dịch truyện. Một đấng “tách lia làm bốn mùa” một đấng thì “sinh ra Tứ tượng” (tứ tượng là bốn mùa).

Họ Đổng còn nói:

“Trong khoảng trời đất, có khí Âm và khí Dương nó thường ngấm dấm con người như thể nước thường ngấm dấm cá vậy. Sờ dĩ (khí Âm Dương) khác với nước là chỉ ở chỗ một đấng (nước) thấy được, một đấng (Âm, Dương) không thấy được mà thôi. Nó (khí Âm, khí Dương) lặng nhạt. Vậy thì con người ở trong khoảng trời đất, cũng như con cá ở trong nước; hai đấng, lẽ chi là một (...) Thế thì khoảng trời đất kia, tựa như hư (trống rỗng) mà là thực (có chứa đựng). Con người thường ngấm ở trong (cái khí) lặng nhạt” (*Thiên địa chi gian, hữu Âm Dương chi khí, thường tiêm nhân giả, nhược thủy thường tiêm ngư dã. Sờ dĩ dị vu thủy giả, khả kiến dữ bất khả kiến nhi. Kỳ đạm đạm dã. Nhiên tắc nhân chi cư thiên địa chi gian, kì do ngư chi li thủy nhất dã (...) Thị thiên địa chi gian nhược hư nhi thực. Nhân thường tiêm thị đạm đạm chi trung.* - Như trên. Thiên địa âm dương).

Thì ra trên hai ngàn năm trước, Đổng Tử đã thấy rõ rằng cái khoảng không mà người ta thường nghĩ là trống rỗng kia thật ra nó đầy ấp những khí Âm và Dương. Hai khí ấy trái ngược nhau về tính chất: “Khí Dương ấm mà khí Âm lạnh, khí dương cho mà khí Âm cướp, khí Dương thì nhân mà khí Âm thì dữ, khí Dương khoan mà khí Âm gấp, khí Dương yêu mà khí Âm ghét (...)” (*Dương khí ôn nhi âm khí hàn; dương khí dư nhi âm khí đoạt; dương khí nhân nhi âm khí lệ; dương khí khoan nhi âm khí cấp; dương khí ái nhi âm khí ó.* - Như trên. Dương tôn âm ti).

Không những Âm Dương chỉ đối lập về tính chất, Âm Dương còn nghịch nhau cả ở đường đi lối về.

“Âm và Dương là những cái tương phản nhau cho nên cái này ra thì cái

kia vào, cái này ở phía tả thì cái kia ở phía hữu” (*Âm dương tương phân chi vật dã, cố hoặc xuất, hoặc nhập, hoặc tả, hoặc hữu.* - Như trên. Thiên đạo vô nhị).

Và:

“Âm Dương cùng đi mà không cùng đường” (*Tịnh hành nhi bất đồng lộ.* - Như trên)

Đến cả phương vị của Âm, Dương cũng trái nhau:

“Khí Dương bắt đầu ra từ phương đông bắc mà đi về nam, thế là tới phương vị của nó; chuyển về tây mà vào do phía bắc, thế là để ẩn tàng cái thể của nó. Khí Âm bắt đầu ra từ phương đông nam mà đi về bắc, cũng là tới phương vị của nó; chuyển về tây mà vào do phía nam, thế là để che nơi nó tiềm phục. * Thế cho nên khí Dương lấy phía nam làm phương vị, lấy phía bắc làm (nơi tàng) thể; khí Âm lấy phía bắc làm phương vị, lấy phía nam làm nơi tiềm phục” (*Dương khí thủy xuất đông bắc nhi nam hành, tựu kì vị dã; tây chuyển nhi bắc nhập tàng kì thể dã. Âm khí thủy xuất đông nam nhi bắc hành, diệc tựu kì vị dã; tây chuyển nhi nam nhập, bình kì phục dã. Thị cố Dương đi nam phương vị vị, dĩ bắc phương vị thể. Âm dĩ bắc phương vị vị, dĩ nam phương vị phục.* - Như trên. Âm dương vị).

Hai khí Âm, Dương cứ như vậy lưu chuyển mãi mãi không dứt, vì bị chi phối bởi Đạo, mà Đạo thì “hết rồi lại bắt đầu”:

“Đạo trời hết rồi lại bắt đầu. Cho nên phương bắc là nơi trời vừa hết vừa bắt đầu, nơi khí Âm khí Dương vừa hợp với nhau lại vừa lia nhau” (*Thiên chi đạo chung nhi phục thủy. Cố bắc phương giả thiên chi sở chung thủy dã: âm dương chi sở hợp biệt dã.*¹⁶² - Như trên. Âm Dương chung thủy).

Đến đây, chúng ta nhận thấy rằng hai khí Âm, Dương được coi trong Dịch truyện như hai nguyên tố sinh thành ra vạn vật; rồi bắt đầu từ Đổng Tử, thuyết Âm Dương như có nhuộm đôi chút sắc thái huyền bí. Sự thực là từ học thuyết *Thái Cực*, *Âm Dương* thuần túy, Đổng Trọng Thư, với quan niệm Nguyên đã nhích dần lại học thuyết *Ngũ Hành*, một trong sáu phép thuật số của cổ nhân. Thuyết Ngũ Hành đó chúng tôi sẽ nói đến ở dưới.

HUYỀN

Khoảng cuối đời Tiên Hán, triết gia *Dương Hùng* phỏng theo Kinh Dịch mà viết sách *Thái huyền*. Dương Tử coi *Huyền* là bản căn của vũ trụ, vạn vật. Ông nói:

* Đường lối Âm Dương chuyển vận, theo sách *Hoài nam tử* thì lại khác. Theo sách này: “Khí Dương khởi từ đông bắc, hết ở tây nam; khí Âm khởi từ tây nam, hết ở đông bắc”.

"*Huyền* là cái ngậm chứa muôn loài mà không thấy được hình tướng. Nương vào hư vô mà sinh ra chàng? Thông đồng cổ kim mà sinh vật loại. Âm dương mà phát ra khí (...). Ngựa nhin thì ở trên, cũi nhòm thì ở dưới, kiềng mà trông thì ở trước, bô mà quên thì ở sau. Muốn trái (nó) thì không xong, lạng lẽ thì rõ phương số, ấy là *Huyền* vậy (...)" (*Huyền giả u li vạn loại nhi bất kiến kì hình giả dã. Tư dao hư vô nhi sinh hồ? (...) Thông đồng cổ kim nhi khai loại, li thổ âm dương nhi phát khí (...) ngưỡng nhi thị chi tại hồ thượng, phủ nhi khuy chi tại hồ hạ, xi nhi vọng chi tại hồ tiền, khi nhi vong chi tại hồ hậu. Dục vi tắc bất năng, mặc tắc đắc kì sở giả, Huyền dã (...)*¹⁶³ - Thái huyền. Li).

Huyền là nguồn gốc và nguyên nhân của hết thảy sự vật, nó ở khắp nơi và là siêu đối đãi. (Âm và Dương là đối đãi, *Huyền* là tuyệt đối, ở trên cả Âm Dương) *Huyền* của Dương tức Đạo của Lão Tử. Có khác chăng là ở chỗ Lão Tử dùng chữ *Huyền* như hình dung từ để hình dung Đạo, còn Dương Tử thì dùng *Huyền* như danh từ để chỉ bản căn, thể thái.

Dương Tử còn nói:

"*Huyền* là Đạo trời, Đạo đất và Đạo người" (*Phủ huyền dã giả, thiên đạo dã, địa đạo dã, nhân đạo dã.*¹⁶⁴ - Thái huyền đồ).

"Như vậy, thì hình như *Huyền* cũng lại là Thái cực của Dịch truyện. Cho nên Vũ Đống nói: "Thực ra, *Huyền* chỉ là biệt danh của Thái cực, mà cũng tức là biệt danh của Đạo, Đạo và Thái cực nghĩa vốn bất đồng, Dương Hùng đem chấp cả lại làm một".

VÔ CỰC

Chu Đôn Di (Liêm Khê) đời Bắc Tống nhân thuyết Thái cực của Dịch truyện mà lập ra một bản căn luận mới. Bản căn luận này có những điểm dị biệt quan trọng đối với thuyết Thái cực của Dịch truyện. Họ Chu nói:

"Vô cực mà * Thái cực, Thái cực động thì sinh khí Dương; động hết mức thì tĩnh, tĩnh thì sinh khí Âm. Tĩnh hết mức lại động. Một động, một tĩnh, cùng làm gốc lẫn cho nhau. Chia ra Âm, Dương, thế là Lương nghi thành lập. Khí Dương biến, khí Âm hợp, mà sinh ra ngũ hành Thủy, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ. Năm khí (Ngũ hành) phân tán một cách tương thuận, bốn mùa bèn chuyển dần. Ngũ hành tóm gồm ở Âm, Dương; Âm Dương tóm gồm ở Thái cực. Thái cực vốn là Vô cực. Ngũ hành sinh ra, mỗi Hành riêng một tính. Cái chân thực của Vô cực, cái tinh túy của Âm, Dương và của Ngũ hành hợp với nhau một cách huyền diệu mà động lại; đạo Càn (Dương) thành giống dục,

* Xem chú thích ở trang sau.

đạo Khôn (Âm) thành giống cái. Hai khí giao hợp, mà sinh hóa ra muôn vật. Muôn vật sinh rồi lại sinh mà biến hóa không cùng” (*Vô cực nhi Thái cực * Thái cực động nhi sinh Dương, động cực nhi tĩnh, tĩnh nhi sinh Âm. Tĩnh cực phục động. Nhất động nhất tĩnh, hổ vi kì vãn. Phân Âm phân Dương, lưỡng nghi lập yên. Dương biến âm hợp nhi sinh Thủy, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ. Ngũ khí thuận bố, tứ thời hành yên. Ngũ hành nhất Âm Dương dã: Âm Dương nhất Thái cực dã; Thái cực bản Vô cực dã. Ngũ hành chi sinh dã, các nhất kì tinh. Vô cực chi chân, nhị ngũ chi tinh, diệu hợp nhi ngưng; Căn đạo thành nam, Khôn đạo thành nữ. Nhị khí giao cảm, hóa sinh vạn vật. Vạn vật sinh sinh nhi biến hóa vô cùng yên.*¹⁶⁵ - Thái cực đồ thuyết). Đó là trình tự sinh thành vạn vật, bắt đầu từ Vô cực.

Cần để ý đến ý nghĩa chữ *động* trong câu: “Thái cực động thì sinh khí Dương”. Thái cực, như người ta đã biết, là một thể không chỗ nào không có, là một *vô ngoại thì thể*. Như vậy thì chữ *động* ở đây không có nghĩa là *di động* mà là trỏ cái trạng thái động nội tại của Thái cực. “Thái cực động” có nghĩa là Thái cực ở trạng thái động nội tại. Tĩnh cũng vậy; tĩnh là tĩnh nội tại chứ không phải tĩnh là đứng yên một chỗ. Do đó người ta lại hiểu rằng Thái cực và Âm, Dương chỉ là một: Dương, cũng như Âm, không phải ở ngoài Thái cực (*Âm Dương nhất thái cực dã*). Khi ở trạng thái động nội tại thì Thái cực là Dương, mà khi ở trạng thái tĩnh nội tại thì Thái cực là Âm. Âm, Dương là nói cái thể tĩnh, động của Thái cực. Và hệ trạng thái động đến mức chót là trạng thái động phát sinh. Hai trạng thái động, tĩnh nối tiếp nhau không bao giờ ngừng. Khi Dương (nghĩa là trạng thái động) gặp biến, thì lập tức Âm phản ứng lại để vẫn giữ lấy nhịp điệu hòa. Gặp biến như vậy thì Âm Dương thích ứng mà sinh ra Ngũ hành: Thủy, Hỏa, Mộc, Kim và Thổ. Rồi Âm, Dương (tức cái chân thực của Vô cực) và Ngũ hành ngưng tụ mà hóa sinh muôn vật. Hai khí Âm, Dương giao hội: hệ phần Dương hơn thì thành giống đực, phần Âm hơn thì thành giống cái. Muôn vật cứ thế mà sinh sôi mãi không bao giờ cùng.

Một điểm nữa cần chú ý là về vấn đề “Động nhi sinh Dương”, “tĩnh nhi sinh Âm”. Không phải trạng thái động đã chấm dứt, rồi trạng thái tĩnh mới phát sinh, hay trạng thái tĩnh đã chấm dứt, rồi trạng thái động mới sinh; không phải Dương tắt rồi Âm mới dậy, hay ngược lại:

* Về năm chữ: *Vô cực nhi Thái cực* trong *Thái cực đồ thuyết* này, học giả giải thích mỗi người một khác. Vũ Đổng, theo Chu Hi, cho rằng: Vô cực với Thái cực là một, *Vô cực* và *Thái cực* là hai tên của một thể. Phùng Hữu Lan lại nghĩ khác. Ông cho rằng: Vô cực có trước, Thái cực có sau. Chữ *nhi* giữa chữ Vô cực và Thái cực là chỉ cái quá độ từ Vô cực chuyển thành Thái cực. (*Tâm lý học*).

“Trong cái động mà không có cái tĩnh, trong cái tĩnh mà không có cái động, đó là *vật* vậy. Trong cái động mà vẫn có cái không động, trong cái tĩnh mà vẫn có cái không tĩnh, đó là *thần* vậy. Trong cái động mà vẫn có cái không động, trong cái tĩnh mà vẫn có cái không tĩnh, không phải là không động, không tĩnh. Vật thì không *thông*, thần thì làm cho muôn vật linh diệu” (*Động nhi vô tĩnh, tĩnh nhi vô động, vật dã. Động nhi vô động, tĩnh nhi vô tĩnh, thần dã. Động nhi vô động, tĩnh nhi vô tĩnh, phi bất động bất tĩnh dã. Vật tắc bất thông, thần diệu vạn vật.*¹⁶⁶ - Thông thư. Động tĩnh).

Vật theo nghĩa thường khi động là động, khi tĩnh là tĩnh, chứ không thể vừa động vừa tĩnh. Thái cực thì thần diệu; ở khắp muôn vật. Thái cực làm cho muôn vật cũng linh diệu: vẫn động đấy mà vẫn tĩnh, vẫn tĩnh đấy mà vẫn động, nghĩa là trong trạng thái Dương, vẫn tiềm phục Âm, trong trạng thái Âm, vẫn tiềm phục Dương; cũng như Âm, Dương trong Dịch truyện, Âm tiêu tức là Dương trưởng, Dương cực tức là Âm sinh.

Nói tóm lại, bản căn luận của Chu Liêm Khê có thể nói được là thoát thai từ Thái cực luận của Dịch truyện nhưng bản căn luận đó cũng chịu ảnh hưởng của Đạo luận của Lão Tử và thuyết Ngũ hành của Thiên Hồng Phạm trong kinh Thư * một cách rất đậm đà. Thật vậy, Thái cực và Âm, Dương của Chu Liêm Khê rất giống Thái cực và Âm, Dương của Dịch truyện. Có điều là, khác với Dịch truyện, Chu Liêm Khê không nhận Thái cực là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, mà ở trên Thái cực, Chu Tử lại để thêm Vô cực coi như nguồn gốc của Thái cực.

Đó là một điểm dị biệt quan trọng giữa bản căn luận của họ Chu và Thái cực luận của Dịch truyện. Ngoài ra còn hai điểm khác nữa do ảnh hưởng thuyết Ngũ hành gây nên là:

A. Âm, Dương của Dịch truyện sinh ra bốn mùa (Lương nghi sinh Tứ tượng), còn Âm Dương của Chu Liêm Khê thì sinh ra Ngũ hành, rồi năm khí này phân tán mới sinh ra bốn mùa. (*Dương biến Âm hợp nhi sinh Thủy, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ. Ngũ khí thuận bố, từ thời hành yên.*)

B. Nguyên tố sinh thành vạn vật, theo Dịch truyện là Âm, Dương. Còn theo Chu Liêm Khê thì hai khí Âm, Dương hợp cùng năm khí (Ngũ hành) Thủy, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ (cũng do hai khí Âm, Dương mà có) mà ngưng tụ lại rồi mới sinh thành ra vạn vật.

NGŨ HÀNH

Trong các triết thuyết xưa của Trung Quốc về bản căn, đi đôi với Thái cực luận, còn có *thuyết Ngũ hành*.

* Xin xem ở dưới.

Thuyết Ngũ hành được ghi ở thiên *Hồng phạm* trong sách *Kim vân Thượng thư*. * Đề xướng thuyết này, không biết đích là ai. Trong thiên chỉ thấy chép rằng “Chín trù Hồng phạm là của Cơ Tử trình bày với vua Vô Vương nhà Chu:

Trong chín trù Hồng phạm thì “trù” thứ nhất là Ngũ hành:

“Ngũ hành là: 1) Thủy (nước); 2) Hỏa (lửa); 3) Mộc (gỗ); 4) Kim (vàng); ** 5) Thổ (đất).

“Nước là ướt chảy xuống; lửa là nóng bốc lên; gỗ là cong, ngay; vàng là thuận theo thay đổi; *** đất là cứng gặt. Ướt chảy xuống làm thành mặn; nóng bốc lên làm thành đắng; cong, ngay làm thành chua; thuận theo mà thay đổi làm thành cay; cây gặt làm thành ngọt” (*Nhất Ngũ hành; Nhất viết Thủy; nhị viết Hỏa; tam viết Mộc; tứ viết Kim; ngũ viết Thổ. Thủy viết nhuận hạ; Hỏa viết viêm thượng; Mộc viết khúc trực; Kim viết tông cách *** Thổ viết giá sắc. Nhuận hạ tác hàm; viêm thượng tác khổ; khúc trực tác toan; tông cách tác tân; giá sắc tác cam*¹⁶⁷).

Thuyết Ngũ hành lấy Thủy, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ làm năm nguyên tố của vũ trụ, nhưng lại nói Trời, hoặc Thượng đế là Tôn tại tối cao, là bản căn của vũ trụ:

“Chỉ có Trời định đoạt phúc, họa cho dân” (*Duy Thiên âm chất hạ dân - Hồng phạm*) và:

“Thượng đế nổi giận” (*Đế nãi chấn nộ - Hồng phạm*). Cho nên thuyết Ngũ hành mặc dầu có màu sắc duy vật, thật ra, vẫn không phải là một bản căn luận duy vật.

Thuyết Ngũ hành nguyên là suy diễn từ pháp thuật ngũ hành của cổ nhân mà ra. Cổ nhân nhận rằng: giữa con người và các sự vật trong vũ trụ, thường có những ảnh hưởng qua lại. Bói vậy cổ nhân mới tìm ra các pháp thuật, gọi chung là *thuật số* để quan sát những hiện tượng đáng chú ý phát sinh trong vũ trụ, hầu dự đoán những điều họa, phúc sắp xảy ra cho con người. Ngũ hành là một trong sáu phép của Thuật số. ****

Trong sách *Tả truyện*, đã thấy nói đến phép Ngũ hành rồi:

“Mùa hạ, tháng tư, nước Trán bị tai họa. Trình Bì Táo nói rằng: Năm năm

* Sách của Quan Bặc sĩ đời Tần là Phục Thảng truyền lại.

** Chữ Vàng này dùng để chỉ chung Kim thuộc.

*** Thuyết Văn: *Tông cách* là thuận theo ý người ma dời thành vật dụng.

**** Sáu phép ấy là: Thiên văn; Lịch pháp; Ngũ hành; Thụ, Qui (bói có thi, bói rùa); Tạp chiêm (các lối chiêm nghiệm khác, như đoán mộng chẳng hạn); Hình pháp (xem tướng) (Theo *Nghệ văn chí*).

nửa nước Trần sẽ được phong lại, kéo dài được năm mươi hai năm nữa rồi mới mất... Chà là nước Trần thuộc Thủy mà Hỏa là đi cặp đôi với Thủy..." (*Hạ, tú nguyệt, Trần tai. Trình Bì Táo viết: ngũ niên, Trần tương phục phong, phong ngũ thập nhị niên nhi toại vong... Trần thủy thuộc dã: Hỏa, Thủy phi dã... - Tả truyện. Chiêu công cứu niên*).

Về sau, đến thời Chiến quốc, cũng như phép Thiên văn và phép Lịch phổ, phép Ngũ hành được người đời suy diễn, đem li luận hóa thành một thuyết có tinh cách một vũ trụ luận. Cuối thời Chiến quốc, người ta nói đến thuyết này rất nhiều; cái gì người ta cũng ghép Ngũ hành vào: Bốn phương thì Bắc là Thủy, Nam là Hỏa, Đông là Mộc, Tây là Kim, Trung ương là Thổ; bốn mùa thì Xuân là Mộc, Hạ là Hỏa, Thu là Kim, Đông là Thủy. Khoảng xen vào giữa bốn mùa (tức là tháng ba, tháng sáu, tháng chín, tháng mười hai) là Thổ. Trâu Diên còn đem Ngũ hành ra nói về triết học lịch sử, gán Ngũ hành vào Ngũ đức (xem phần Chính trị, chương Vô trị).

Đến thời Hán sơ, thuyết Ngũ hành được Đổng Trọng Thư nhắc lại và bàn thêm.

Trên kia, chúng tôi đã dẫn lời Đổng Trọng Thư khi ông nói về khí Âm, Dương:

"Khí của trời đất, hợp thì là một, chia thì là Âm và Dương, tách ra làm bốn mùa, *bây xếp* thành Ngũ hành."

Cách *bây xếp* Ngũ hành của Đổng Tử khác với cách *bây xếp* cũ.

Ngũ hành theo thứ tự cũ, như trên đã nói, là Thủy, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ. Đổng Tử thì cho rằng thứ tự tự nhiên của Ngũ hành là: Mộc, Hỏa, Thổ, Kim, Thủy. Ông nói:

"Trời có Ngũ hành: một là Mộc, hai là Hỏa, ba là Thổ, bốn là Kim, năm là Thủy. Mộc là hành đầu của Ngũ hành, Thủy là hành cuối của Ngũ hành, Thổ là hành giữa của Ngũ hành. Đó là thứ tự tự nhiên" (*Thiên hữu ngũ hành: nhất viết Mộc, nhị viết Hỏa, tam viết Thổ, tứ viết Kim, ngũ viết Thủy. Mộc, ngũ hành chi thủy dã; thủy ngũ hành chi mạt dã; thổ, ngũ hành chi trung dã. Thứ kì thiên thứ chi tự dã.*¹⁶⁸ - Xuân thu phồn lộ. Ngũ hành chi nghĩa). *

Theo Đổng Tử thì Ngũ hành lại tương sinh (Hành nọ sinh Hành kia) và tương thắng (Hành nọ khác Hành kia) nữa. Ngoài ra, mỗi Hành lại có một phương vị nhất định trong không gian, thời gian, mỗi Hành làm chủ cái khí của một mùa. Sách *Xuân thu phồn lộ* nói:

* Thứ tự Ngũ hành trong sách *Bách hộ thông nghĩa* của Ban Cố về sau (Triều Chương Đế, đời Hậu Hán - 76 sau T. L) lại là: Kim, Mộc, Thủy, Hỏa, Thổ.

“Mộc sinh ra Hỏa, Hỏa sinh ra Thổ, Thổ sinh Kim. Kim sinh ra Thủy, Thủy sinh ra Mộc (...) Mộc ở phía trái, Kim ở phía mặt, Hỏa ở phía trước, Thủy ở phía sau, Thổ ở chính giữa (...) Mộc ở phương đông mà làm chủ khí xuân; Hỏa ở phương nam mà làm chủ khí hạ; Kim ở phương tây mà làm chủ khí thu; Thủy ở phương bắc mà làm chủ khí đông. Cho nên Mộc chủ sinh mà Kim chủ sát; Hỏa chủ nóng mà Thủy chủ lạnh (...) Thổ ở chính giữa, gọi là Thiên nhuận. Thổ là chân tay của trời; đức của Thổ tươi tốt, không thể dựa vào công việc riêng của một mùa mà mệnh danh cho Thổ được; cho nên có Ngũ hành mà lại chỉ có tứ thời, là vì Thổ kiêm cả tứ thời * Kim, Mộc, Thủy, Hỏa; tuy mỗi hành có một chức vụ, nhưng không nhờ nơi Thổ thì Kim, Mộc, Thủy, Hỏa không đứng vững (ý nói: không làm xong việc). Khác nào chua, mặn, cay, đắng mà không nhân có béo ngọt thì không thành vị được. Ngọt là gốc của ngũ vị. Thổ là chủ của Ngũ hành. Chủ của khí Ngũ hành là khí Thổ, cũng như ngũ vị mà có được vị ngọt béo thì mới thành” (*Mộc sinh Hỏa, Hỏa sinh Thổ, Thổ sinh Kim, Kim sinh Thủy (...) Mộc cư tả; Kim cư hữu; Hỏa cư tiền; Thủy cư hậu; Thổ cư trung ương (...) Mộc cư đông phương nhi chủ xuân khí; Hỏa cư nam phương nhi chủ hạ khí; Kim cư tây phương nhi chủ thu khí; Thủy cư bắc phương nhi chủ đông khí. Thị cố mộc chủ sinh nhi kim chủ sát; Hỏa chủ thủ nhi Thủy chủ hàn (...) Thổ cư trung ương, vị chi thiên nhuận. Thổ giá, thiên chi cố quang dã. Kì đức mậu mĩ, bất khả danh dĩ nhất thời chi sự, cố ngũ hành nhi tứ thời giả, Thổ kiêm chi dã. Kim, Mộc, Thủy, Hỏa tuy các chức, bất nhân Thổ phương bất lập. Nhược toan, hàm, tân, khổ chi bất nhân cam phi chi bất năng thành vị dã. Cam giá, ngũ vị chi bản dã; Thổ giá, ngũ hành chi chủ dã. Ngũ hành chi chủ, Thổ chi dã, do ngũ vị chi hữu cam phi dã, bất đắc bất thành - Ngũ hành chi nghĩa).*

Luật tương sinh tương thắng (khắc) của Ngũ hành là: đứng liền nhau thì sinh nhau, mà đứng cách nhau một bậc thì khắc nhau (*Tị tương sinh nhi gián tương thắng*). Thứ tự của Ngũ hành là Mộc, Hỏa, Thổ, Kim và Thủy. Vậy theo luật này thì:

Tương sinh: Mộc sinh Hỏa, Hỏa sinh Thổ, Thổ sinh Kim, Kim sinh Thủy, như ở trên đã nói, nghĩa là hành thứ nhất sinh hành thứ nhì, hành thứ nhì sinh hành thứ ba, hành thứ ba sinh hành thứ tư, hành thứ tư sinh hành thứ năm, hành thứ năm sinh hành thứ nhất..

Tương thắng: Kim thắng Mộc, Thủy thắng Hỏa, Mộc thắng Thổ, Hỏa thắng Kim, Thổ thắng Thủy, nghĩa là: hành thứ tư thắng hành thứ nhất

* Do đó mỗi tháng cuối mỗi mùa (tháng ba, tháng sáu, tháng chín, tháng mười hai đều thuộc Thổ).

(cách hành thứ năm); hành thứ năm thắng hành thứ hai (cách hành thứ nhất) hành thứ nhất thắng hành thứ ba (cách hành thứ hai); hành thứ hai thắng hành thứ tư (cách hành thứ ba); hành thứ ba thắng hành thứ năm (cách hành thứ tư)...

Một mặt, Âm, Dương có phương vị và đường đi lối lại riêng của Âm, Dương, trong khoảng không gian và thời gian. Mặt khác, Ngũ hành cũng có phương vị riêng của Ngũ hành trong không gian, thời gian. Do đó tất nhiên phát sinh mối quan hệ giữa Âm, Dương và Ngũ hành. Và chính vì mối quan hệ đó mà bốn mùa mới hình thành. Đồng Tử cắt nghĩa sự hình thành đó đại khái như thế này: Gặp lúc khí Dương đang thịnh mà hành Mộc, hành Hỏa lại được khí Dương ấy giúp vào, thì thành mùa Xuân, mùa hạ và vạn vật sinh trưởng; gặp lúc khí Âm đang thịnh mà hành Kim, hành Thủy lại được khí Âm ấy giúp vào, thì thành mùa Thu, mùa đông và vạn vật thu tàng. Vì hai khí Âm, Dương đáp đối thịnh suy và luôn luôn lưu chuyển, cho nên ảnh hưởng của nó đối với Ngũ hành không dứt, mà bốn mùa vì thế cũng xoay vần không ngừng.

Bắt đầu từ đời Hán, tư tưởng triết học Trung Quốc lâm vào tình trạng ứ đọng. Cái học thuật số - Số, Vi, Âm, Dương - ngày một tràn lan. Học thuyết Ngũ hành của người trước để lại, trong cái phong khí mê tín của đương thời, cũng trở nên nhiều khi phức tạp, cơ hồ mất hết tính chất của một triết thuyết thuần túy. Chính tư tưởng Đồng Tử cũng bị cái phong khí đó nhiễm độc. Như vậy, đáng lẽ chúng tôi bỏ qua phần họ Đồng nói về Ngũ hành. Nhưng nghĩ rằng cái thuyết Ngũ hành này tuy mang nhiều sắc thái dị đoan, nhưng đối với đời sống hằng ngày của người Trung Hoa và cả người Việt Nam chúng ta nữa, từ trước đến nay, có một ảnh hưởng cực kì sâu rộng (Trong các môn về y học, nhạc học, phong thủy, lịch phổ, tượng số, cũng như trong các vấn đề quan, hôn, tang, tế...) * Cho nên chúng tôi trình bày có hơi dài dòng, mục đích là để giúp người đọc có một ý niệm rõ rệt về cái thuyết đây về bí hiểm ấy.

* Chẳng hạn về y học, thì ngũ tạng, mỗi tạng thuộc về một hành: phế thuộc Kim, can thuộc Mộc, tì thuộc Thổ, tâm thuộc Hỏa, thận thuộc cả Thủy lẫn Hỏa; về nhạc học, có ngũ âm, mỗi âm cũng thuộc về một hành: hô (Kim), sự (Mộc), sáng (Thủy), xê (Hỏa), công (Thổ).

Trong phép phong thủy, các gò núi, các rẻo đất... cũng chia ra Ngũ hành: tròn thuộc Kim, dài thuộc Mộc, lằng ngoằng thuộc Thủy, nhọn thuộc Hỏa, vuông thuộc Thổ.

CHƯƠNG IV

KHÍ LUẬN

- * Khí.
- * Nguyên nhất.
- * Thái cực - Thái hòa - Thái hư.
- * Đạo - Thần - Dịch - Lí.

Trong các triết thuyết Tây phương thời xưa, một trong những thuyết đầu tiên chú trọng đến vật chất là thuyết nguyên tử.

Triết học Trung Quốc hình như không có thuyết nguyên tử. *Huệ Thi* có nói đến “*tiểu nhất*”: *Tiểu nhất* là “cái rất nhỏ nhỏ không còn có gì ở trong” (*Chi tiểu vô nội, vị chi tiểu nhất*¹⁶⁹ - Trang Tử, Thiên hạ). Hiềm vì tài liệu để lại không đủ, không biết được rõ ràng học thuyết của Huệ Tử và cái *tiểu nhất* này, cho nên không thể vô đoán Huệ Tử là một nguyên tử luận giả.

KHÍ

Cho tới nay, theo ý kiến đa số, trong cổ triết Trung Quốc, học thuyết về bản căn tương đối chú trọng đến vật chất hơn cả vẫn là Khí luận. Là vì, như cái nhan đề đã chỉ rõ. Khí luận coi khí là bản căn mà khí thì là vật chất: Khí tức là chất hơi. Tất cả các chất hơi đều là do những nguyên tử, phân tử hoặc điện tử, nghĩa là những vật cực kì bé nhỏ cấu thành. Bị dón ép tới một mức độ nào đó, chất hơi (khí thể) trở thành chất loãng (dịch thể) hoặc chất đặc (cố thể). Đó là những điều ngày nay chúng ta biết rõ về khí. Còn cổ nhân thì quan niệm khí như thế nào? Xin hãy nghe Ngoại thiên, sách Trang Tử nói:

“Người ta sinh ra là do khí tụ. Khí tụ thì sống, khí tán thì chết. Cho nên nói rằng khắp cả gầm trời chỉ là khí mà thôi” (*Nhân chi sinh dã, khí chi tụ dã; tụ tắc vi sinh, tán tắc vi tử... Cổ viết thông thiên hạ nhất khí nhĩ*¹⁷⁰).

Cũng trong sách Trang Tử, thiên Chí lạc nói:

“... Mà vốn không có hình. Không phải từ trước đến giờ không có hình, mà vốn không có khí. Lẫn lộn trong khoảng lù mù, biến hóa mà có khí, khí

biến hóa mà có hình" (... *Nhi bản vô hình. Phi tòng vô hình dã, nhi bản vô khí. Táp hồ hoang hốt chi gian, biến nhi hữu khí, khí biến nhi hữu hình* ¹⁷¹).

Chỗ khác, chúng ta đọc:

"Trời đất chưa thành hình, lò mờ trống rỗng cho nên gọi là thái thủy. Thái thủy sinh ra khoảng không hư quang tạnh. Cái không hư quang tạnh sinh ra vũ trụ. Vũ trụ sinh ra nguyên khí. Nguyên khí có ngấn tích, phần trong tươi thì mỏng đẹp và làm thành trời, phần nặng đục thì ngưng đọng mà làm thành đất" (*Thiên địa vị hình, bằng bằng đục đục, đồng đồng chực chực, có viết thái thủy. Thái thủy sinh hư khoáng, hư khoáng sinh vũ trụ, vũ trụ sinh nguyên khí, nguyên khí hữu nhai ngấn; thanh dương giả bạc mĩ nhi vi thiên, trọng học giả ngưng trệ nhi vi địa* ¹⁷² - Sách Hoài nam tử. Thiên Văn huấn).

Qua mấy câu trên đây, người ta tưởng hiểu được phần nào cái quan niệm về khí của tác giả. Hình như họ cho khí là một vật tự hư không mà sinh ra, trong cái khoảng hỗn mang mù mịt. Vật đó, không có hình nhưng biến hóa mà thành có hình. Nó tự lại thì làm thành trời đất và thành người. Tự lại mà thành trời thành đất và thành người thì khác gì tự lại, dồn nén lại, thành những cố thể. Như vậy chúng ta có thể nghĩ rằng ý niệm về khí của người xưa không khác ý niệm của người thời nay là bao. Và Khí luận của Trung triết đúng là một bản căn luận có tính cách duy vật.

Quan niệm khí trong mấy câu vừa trích dẫn tuy có liên quan mật thiết với quan niệm khí trong Khí luận, nhưng tác giả những câu đó vốn thuộc Đạo gia và họ không hề có chủ trương duy khí. Nhiều lắm, họ chỉ nhận khí là cái làm nên hình chất của vạn vật, tức là cái "bản thủy tài phác", theo danh từ của Tuân Tử, hay cái "lại liệu nguyên thủy", theo danh từ ngày nay.

Học giả đầu tiên có chủ trương duy khí phải kể là Hà Hưu đời Hậu Hán. Họ Hà nói:

"Cái nguyên thủy là khí. Bắt đầu từ vô hình, khí hữu hình thì (khí) phân bố mà dựng nên trời đất. Nó là cái nguồn gốc của trời đất vậy" (*Nguyên giả, khí dã. Vô hình dĩ khởi, hữu hình dĩ phân, tạo khởi thiên địa, thiên địa chi thủy dã* ¹⁷³ - Công dương truyện. An nguyên niên giải hồ). *

Nhà kinh học Trịnh Huyền, sống đồng thời với Hà Hưu, cũng nhận khí là bản căn của vũ trụ. Cát nghĩa về Thái cực, ông nói:

"Thái cực là đạo cực trung, là cái khí tinh thuần và điều hòa còn chưa chia" (*Cực trung chi đạo, thuần hòa vị phân chi khí dã* ¹⁷⁴ - Văn tuyển chú dẫn)

* Đồng Trọng Thư đầu đời Hán đã có nói đến Nguyên. Nhưng Đồng Trọng Thư không nói rõ cái Nguyên của ông là khí, như Hà Hưu.

Chữ “đạo” Trịnh Huyền dùng ở đây trỏ khí. Thái cực là Đạo, ma đạo là khí thể khí còn chưa chia thành Âm, Dương. Còn chữ li đối với họ Trịnh thì đồng nghĩa với tinh: “Li cũng như tinh” (*Li do tinh dã* - Lê kí. Nhạc kí chu).

Mỗi vật có một tinh riêng. Vậy theo họ Trịnh, li của mỗi vật cũng mỗi khác. Còn khí thì là nguồn gốc chung của tất cả mọi vật.

NGUYÊN NHẤT

Lưu Thiệu đời Tam Quốc lấy “Nguyên nhất” làm bản căn vũ trụ; mà theo lời họ Lưu bản thì “Nguyên nhất” là cái chưa dựng trong các loài cơ huyết khí, để làm tài chất cho chúng: Nguyên nhất có vẻ chính là khí. Ông nói:

“Phàm là loài có huyết khí, không loài nào là không chứa ngậm cái Nguyên nhất để làm chất, là không nắm thụ Âm, Dương để lập tinh, là không lấy Ngũ hành làm thể để thành hình tướng rõ ràng” (*Phàm hữu huyết khí giả, mạc bất hàm Nguyên nhất dĩ vi chất, nắm Âm Dương dĩ lập tinh, thể Ngũ hành dĩ trừ hình*¹⁷⁵ - Nhân vật chí).

Lưu Thiệu hình như chịu nhiều ảnh hưởng của Trịnh Huyền. Cũng như họ Trịnh, họ Lưu vừa nói khí cũng vừa nói li. Li đối với họ Lưu có nghĩa rõ ràng là qui luật:

“Qui luật tự nhiên là li của đạo *, tức cái qui luật biến hóa của khí:

Qui luật xã hội là li của sự, tức là của pháp chế chính sự.

Qui luật đạo đức là li của nghĩa, tức là cái li đương nhiên, cái li công bằng và;

Qui luật tâm li là li của con tâm, tức là cái li nó thúc đẩy hành động.

Bốn cái li đó, không giống nhau.”

(*Nhược phù thiên địa khí hóa, doanh, hư, tổn, ích, đạo chi li dã; pháp chế chính sự, sự chi li dã; lễ giáo thích nghi, nghĩa chi li dã; nhân tình khu cơ, tình chi li dã. Tứ li bất đồng*¹⁷⁶ - Như trên).

Tuy họ Lưu không nói rõ ra, nhưng có nhiều học giả đời sau, nghĩ rằng họ Lưu hình như có ý cho li phải nương tựa vào khí và chính khí mới là bản căn cuối cùng của vũ trụ vạn vật.

THÁI CỰC - THÁI HÒA - THÁI HƯ

Bản căn luận có nhuộm màu duy vật (tương đối chú trọng đến vật chất) đến đời Bắc Tống được Trương Hoàn Cừ xây dựng thành hệ thống vững vàng rộng rãi.

Học thuyết của họ Trương là suy diễn từ Dịch truyện mà thành lập.

* Đạo ở đây trỏ khí (Theo Vũ Đông: *T. Q. T. H. D. C* trang 66)

Dịch truyện nói: “Dịch có Thái cực, Thái cực sinh Lương nghi.” Trương Tử triển khai ý ấy mà nói:

“Hai không thành lập (không có đối lập) thì Một không thể thấy (không có hợp nhất). Một không thể thấy (không có sự thống hợp thành một) thì công năng của Hai mất (không còn cái diệu dụng của hai thể). Hai thể là hư và thực, động và tĩnh, tụ và tán, trong và đục, hai thể mà rút lại vẫn chỉ là một mà thôi” (*Lương bất lập, tắc Nhất bất khả kiến, Nhất bất khả kiến tắc Lương chi dụng tức. Lương thể giả, hư thực dã, động tĩnh dã, tụ tán dã, thanh浊 dã, kì cứu cánh nhất nhi dĩ*¹⁷⁷ - Chính mông. Thái hòa).

Và:

“Một vật mà hai thể ấy là khí vậy. Một vật (mà hai thể) cho nên diệu dụng của nó khôn lường. Hai thể (cùng trong một vật) cho nên mới biến hóa linh diệu” (*Nhất vật lưỡng thể khí dã. Nhất cố thân, Lương cố hóa*¹⁷⁸ - Như trên).

Chữ Một của Trương Tử dùng ở đây là trỏ *Thái cực* của Dịch truyện; còn chữ Hai là trỏ hai thể của Thái cực, tức là Âm, Dương:

“Có Hai thì có Một, ấy là Thái cực vậy (...) Một vật mà hai thể, ấy gọi là Thái cực ư?” (*Hữu Lương tắc hữu Nhất, thị Thái cực dã (...) Nhất vật nhi lưỡng thể, kì Thái cực chi vị dư*¹⁷⁹ - Như trên).

Nói: “Một vật mà hai thể là khí vậy”, lại nói: “Một vật mà hai thể, ấy gọi là Thái cực ư?”

Như vậy, rõ ràng Trương Tử cho *Thái cực là khí*. *

Khí Thái cực còn gọi là *Thái hòa*. Thái hòa là tổng danh của những cái giống như những “đám hơi bay chơi vui trên các đầm nước, vào những ngày xuân”, ** mà trong thiên *Tiêu dao du*, Trang Tử gọi là những “dã mã”. Trương Tử nói:

“Thái hòa là Đạo. Nó có chứa bên trong những tinh phủ trăm, thăng giáng, động tĩnh; những tinh đó tương cảm, tương ứng; đó chính là cái nguyên nhân phát sinh ra sự un đúc, đẩy đưa, được thua, co duỗi (...) Không như những đám hơi “dã mã” un đúc, không đủ gọi là Thái hòa. Nói về đạo mà biết điều đó thì gọi là biết đạo, học Dịch mà thấy rõ điều đó thì gọi là thấy rõ Dịch” (*Thái hòa sở vị Đạo, trung hàm phú trăm, thăng giáng, động tĩnh tương*

* Các học giả đời sau giải thích Thái cực của Dịch là khí thể gồm hai khí Âm, Dương còn chưa phân lập. Nhưng chính Dịch thì chưa từng bao giờ nói Thái cực là khí như Trương Hoành Cừ.

** Lời giải của Tử Mã Bưu về hai chữ “dã mã” trong thiên *Tiêu dao du* của Trang Tử.

cảm chi tính, thị sinh nhân uân, tương đặng, thặng phụ, khuất thân chi thủy (...) Bất như dã mã nhân uân, bất túc vị chi Thái hòa. Ngữ đạo giả tri thủ, vị chi tri đạo, học Dịch giả kiến thủ, vị chi kiến Dịch”¹⁸⁰ - Như trên).

Khi khí tản mát, thì mắt ta không nhìn thấy vì nó trở nên vô hình:

“Khi mà tụ thì có hình và cái sức sáng của mắt ta có chỗ thì thố. Khi khi không tụ thì không có hình mà sức sáng của mắt ta không có chỗ thì thố” (*Khi tụ tắc li minh đắc thị nhi hữu hình, khi bất tụ tắc li minh bất đắc thị nhi vô hình* - Như trên).

Khi khí tản mát và vô hình như thế thì gọi là *Thái hư*. Thái hư vốn vô hình và chính là bản thể của khí:

“Thái hư không có hình, Thái hư là bản thể của khí” (*Thái hư vô hình, khí chi bản thể* - Như trên).

“Thái hư, gốc của khí, là vô hình, thì khí vốn cũng vô hình. Vì cảm ứng mà sinh thì khí đã tụ, khi thành ra có hình tượng. Có hình tượng là có ngay đối lập. Đối lập thì tác động ngược lại; tác động ngược lại là đối bên đứng vào thế cừ địch. Cừ địch thì tất rồi giải hòa. (Là vì khí rồi tất tan, mọi vật cừ địch trở về Thái hư. Cùng về Thái hư, tức là giải hòa). Cho nên niềm yêu, nỗi ghét (truy nguyên) đều là từ Thái hư mà ra, mà rút lại cũng đều chỉ là cái “đục” của vật (rồi cũng sẽ hết)” (*Khi bản chi hư, tắc trạm bản vô hình. Cảm nhi sinh tắc tụ nhi hữu tượng. Hữu tượng tư hữu đối, đối tất phân kì sở vi. Hữu phân tư hữu cừ, cừ tất hòa nhi giải. Cổ ái ố chi tình, đồng xuất ư Thái hư, nhi tở qui ư vật đục...*¹⁸¹ - Như trên).

Khi tụ thì thành vật mà có hình, khi tan thì vật hủy, khí lại vô hình trở về với Thái hư. “Khi tụ tán nơi Thái hư, chẳng khác gì vàng đọng tan trong nước. Khi đã biết Thái hư là khí thì biết rằng không còn có cái không”. (*Khi chi tụ tán ư Thái hư, do băng ngưng thích ư thủy. Tri Thái hư tức khí, tắc vô vô* - Như trên).

“Biết rằng không còn có cái không” vì cái khoảng không trung mà mắt ta nhìn không thấy có gì, ngỡ là trống rỗng kia, thực ra nó không phải là chân không mà chính là đầy áp những khí. Có điều khí đó chưa tụ, còn ở thể Thái hư vô hình, nên mắt ta không nhận thấy đó thôi. “Không” mà hiểu theo nghĩa “không thấy” thì “có” với “không” thật ra chỉ là một vậy.

Tổng chi, Thái cực là khí; Thái hòa cũng là khí, nhưng là khí khi tụ, vì tụ mà trở thành có hình, giống như những “đám hơi bay chơi với trên các đám nước”; còn Thái hư thì cũng vẫn là khí, nhưng là khí khi tản mát và không có hình.

Cái khí Thái hư vô hình “là bản thể của khí” đó chính là nguồn gốc, là bản căn đầu tiên của vũ trụ vạn vật.

Nó “mệnh mang lên xuống tung bay, chưa từng bao giờ ngừng nghỉ, nó là then máy của các trạng thái thực, hư, động, tĩnh; là khởi nguyên của các thể âm, dương, cương, nhu; bốc lên cao thì là khí dương trong, sa xuống thấp thì là khí âm đục. Nó cảm ứng mà khí tụ, khí tán, làm gió, làm mưa, làm sương, làm tuyết; như có nó mà muôn vật lưu chuyển và hình thành, nhờ có nó mà núi sông ngưng hết và tan chảy” (*Khi lưỡng nhiên Thái hư, thăng giáng phi dương, vị thường chi tức. - Thù hư thực động tĩnh chi cơ, âm dương cương nhu chi thủy. Phù nhi thượng giã, dương chi thanh; giáng nhi hạ giã, âm chi trọc. Khí cảm ngộ tụ tán, vi phong vũ, vi sương tuyết, vạn phẩm chi lưu hình, sơn xuyên chi dung kết.* ¹⁸² - Như trên).

“Cái khí Thái hư đó là nguồn gốc của trời đất, trời đất là từ cái khí Thái hư đó mà ra” (*Hư giả thiên địa chi tổ, thiên địa tông hư trung lai* - Như trên).

Như vậy, Thái hư vừa là “một” lại vừa là “nhiều”, vừa là “không” lại vừa là “có”.

ĐẠO - THẦN - DỊCH - LÍ

Như trên đã nói, khí là một vật có hai thể. Hai thể đó là âm, và dương, là hư và thực, là động và tĩnh, là cương và nhu... nghĩa là đối lập với nhau. Đối lập với nhau mà lại có tính tương cảm, tương ứng. Chính bởi thế mà mọi biến chuyển mới phát sinh, mà sự vật mới bày ra cái cảnh tượng thăng, giáng, doanh, hư, tụ, tán, sinh, tử. Cái trạng thái đối lập mà tương cảm đó là trạng thái nội tại của khí, nằm ngay trong lòng khí, tức cũng là nằm ngay trong lòng sự vật, chứ không phải là do ảnh hưởng ngoại lai gây nên. Thành thử, khí cũng như sự vật, hết thay đổi ở vào cái thể bị động vậy:

“Khí không thể không tụ mà làm thành muôn vật, muôn vật không thể không tán mà lại trở về làm Thái hư” (*Khi bất năng bất tụ nhi vi vạn vật, vạn vật bất năng bất tán nhi vi Thái hư* ¹⁸³ - Như trên).

Và kết cục là muôn vật từ Thái hư sinh ra do khí tụ mà thành hình, thì một khi khí tán, hình ấy lại hoại, muôn vật lại trở về Thái hư. Chỉ có Thái hư là thực, mặc dầu là nó không cố định, vì trước sau Thái hư vẫn hoán Thái hư, bao nhiêu biến hóa, đổi dời đều chỉ là tạm bợ. Trương Tử nói:

“Phàm vật có hình đều dễ hư hoại; chỉ có Thái hư là không dao động, cho nên nó rất thực” (*Phàm hữu hình chi vật tức dị hoại; duy Thái hư vô động dao, cố vi chi thực* ¹⁸⁴ - Ngữ lục).

Có điều là “thực đấy nhưng mà không cố định” mà thôi. (*Chỉ hư chi thực, thực nhi bất cố* - Chính môn).

Cái lịch trình biến dịch: khí tụ thành vật, vật hoại lại thành khí đó, tức là đạo trời:

“Sinh thành đồ xup, đồ là đạo trời” (*Sinh thành phúc đạo, thiên chi đạo dã*¹⁸⁵ - Ngũ lục).

“Nói cái lịch trình suy diễn, cho nên mới gọi là đạo (trời)” (*Ngũ kì suy hành, cố viết đạo*¹⁸⁶ - Chính mông).

Khi nói về lịch trình suy diễn trong cuộc biến dịch của khí, thì nói là *đạo* (trời). Muốn diễn tả cái đột ngột khôn lường của sự biến dịch đó, thì nói là *thần*. Còn khi nhận định cái hiện tượng vì khí biến dịch mà muôn vật sinh rồi lại sinh, thì nói là *dịch*. Cho nên, “đạo (trời)”, “thần” và “dịch”, tuy ba tiếng khác nhau, mà sự thực chỉ là ba cái danh để trò cùng một sự vật. (*Ngũ kì suy hành cố viết “đạo”, ngũ kì bất trắc, cố viết “thần”: ngũ kì sinh sinh, cố viết “dịch”. Kì thực nhất vật, chi sự dị danh nhĩ* - Như trên).

Khí biến dịch vô cùng và bất trắc. Nhưng vô cùng và bất trắc không phải là hỗn độn. Sự biến dịch đó thật ra diễn tiến theo một qui luật nhất định. Qui luật đó gọi là *lí*. Lí đó là “thuận với tự nhiên và không lỗi lầm”. (*Thiên địa chi khí, tuy tự tán công thủ bách đồ, nhiên kì vi lí dã, thuận nhi bất vọng* - Như trên).

Cái lí đó là có sút, có tăng, có đầy, có voi, có thọ, yếu, nghèo hèn. “Sút, tăng, đầy, voi, đó là thiên lí; thọ, yếu, nghèo hèn, đó là nhân lí” (*Tồn ích doanh hư, thiên chi lí dã; thọ yếu bản tiện, nhân chi lí dã* - Ngũ lục).

Cái lí đó là: “vật sinh ra, có cái trước cái sau, thuận theo “thiên tự” (thứ tự tự nhiên)”, là: “vật khi đã hình thành thì có cái lớn, cái nhỏ, cái cao, cái thấp, thuận theo thiên trật (trật tự tự nhiên).” (*Thiên chi sinh vật dã hữu tự, vật chi kì hình dã hữu trật*¹⁸⁷ - Chính mông). *

Rút lại, học thuyết Duy khí của Trương Hoành Cừ có thể tóm tắt như sau:

Bản căn của vũ trụ vạn vật là khí. Khí là nguyên tố cấu thành của hết thảy. Toàn thể vũ trụ chỉ là lịch trình biến hóa của khí mà thôi.

Khí tiềm tàng hai thể đối lập là Âm và Dương. Hai thể đối lập đó có tính tương cảm, tương ứng; vì thế khi thành ra có một động lực nội tại nó là nguồn gốc phát sinh những hiện tượng co duỗi, hợp tan, khiến cho muôn vật hình thành rồi lại tan rã, tan rã rồi lại hình thành. Trong cuộc đại hóa ấy, duy chỉ có khí là trường tồn, mặc dầu là không cố định.

Phê bình Trương Tử, các học giả đời sau nhận rằng học thuyết của ông

* Cốt nghĩa về khí và lí nói trong đoạn này, Phùng Hữu Lan cho rằng Trương Hoành Cừ mới chớm thấy cái mà thuật ngữ triết học Hi Lạp, kêu là Thức, (form) và Chất (Matter). Lí ở đây tức là Thức, khí tức vật ở đây là Chất. (*Trung Quốc triết học sử*, trang 856).

“hoàng đại” và “tinh mật”. Học thuyết đó cho ta thấy rõ cái qui luật phổ biến có nhiều tính cách biện chứng nó chi phối cuộc phát triển của vũ trụ, mà sau đây là những đặc điểm chính:

1. Sự thống nhất giữa vật chất và không gian (Vật thành hình và Thái hư).
2. Sự thống nhất giữa những đối lập (Có và không, một và nhiều).
3. Sự chuyển hóa của sự vật thành sự vật đối lập (Tỉ dụ: Khí vô hình trở thành vật hữu hình).
4. Tính cách nội tại của nguyên nhân chuyển hóa (Sự vật chuyển hóa là do nguyên nhân nội tại, hay “tự ki nguyên nhân”. Tỉ dụ: Khí chuyển hóa vì tiềm tàng hai thể âm, dương đối lập và có tính hỗ tương cảm ứng).
5. Sự quan thiết của đối lập cho sự tồn tại của sự vật (Tỉ dụ: “Hai không thành lập, thì Một không thể thấy”).
6. Tính cách phổ biến “bất thường tồn” của sự vật (Tỉ dụ: Khí tụ thì khí phải tán. Vật hình thành thì vật tất có lúc tiêu hủy).

Một học giả đồng thời với Trương Tử là *Tư Mã Quang* cũng nhận *hư* và *khí* là bản căn của vũ trụ vạn vật. Ông nói:

“Muôn vật đều gốc ở *hư*, đều sinh bởi *khí*; *khí* thành ra hình thể, hình thể nhận thấy *tinh*. Cho nên *hư* là cái nhà chứa muôn vật, *khí* là cái cửa muôn vật từ đó sinh ra” (*Vạn vật giai tổ vu khí; khí dĩ thành thể, thể dĩ thu tinh (...)* *Cổ hư giả vật chi phủ dã, khí giả sinh chi hộ dã* - Tiềm Hư).

Chủ trương của Tư Mã Quang đại khái không khác chủ trương của Trương Tử. Có điều Trương Tử lập luận tinh tế và rõ ràng, còn Tư Mã Quang thì chỉ nói sơ lược. Cho nên chúng tôi thiết nghĩ không cần nói dài hơn nữa làm gì.

CHƯƠNG V

LÍ KHÍ LUẬN

- * Quan niệm lí.
- * Quan niệm khí.
- * Tương quan giữa lí khí và vũ trụ vạn vật.
- * Bản căn của sự vật là lí.
- * Chu Hi “tập đại thành” học thuyết lí khí.
 - *Quan niệm Lí, Khí, Thái cực, Âm và Dương, động tĩnh.*
 - *Tương quan giữa Lí và Khí.*
 - *Vũ trụ sinh thành.*

Kêu là Lí khí Luận, vì học thuyết này lấy cả Lí lẫn Khí làm cơ bản quan niệm.

Tuy nhiên, Lí khí luận không phải hẳn là một Nhị nguyên luận. Bởi lẽ chỉ có Lí là được coi như bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, còn khí tuy cấu thành vạn hữu thật đấy, nhưng chỉ được xem như bản căn “thứ yếu”, bản căn “gián tiếp” của vũ trụ vạn vật mà thôi. Cho nên Lí khí luận cũng có thể gọi là *Duy lí luận* được.

Người đầu tiên đề xướng học thuyết này là hai anh em họ Trình đời Bắc Tống: Trình Hạo (Minh Đạo) và Trình Di (Y Xuyên); và người tập đại thành thuyết này là Chu Hi (Hối An) đời Nam Tống.

QUAN NIỆM LÍ

Quan niệm Lí xuất hiện khá muộn trong lịch sử triết học Trung Quốc. Trong sách *Luận ngữ*, cũng như trong *Đạo đức kinh*, không thấy có quan niệm này.

Triết gia đầu tiên dùng danh từ *lí* có lẽ là Mạnh Tử. Ông nói:

“Cái mà lòng người ai cũng như ai, đều cho là phải cả, ấy là cái gì? Ấy là lí, là nghĩa” (*Tâm chi sở đồng nhiên giá, hà dã? Vị lí dã, nghĩa dã*¹⁸⁸ - Cáo tử).

Và:

“Khởi sự cho có điều lí (mạch lạc, tiết tấu), đó là việc của kẻ trí giả. Hoàn thành mà vẫn giữ được cho có điều lí (mạch lạc, tiết tấu), đó là việc của bậc thánh nhân” (*Thủy điều lí giả, trí chi sự dã; chung điều lí giả, thánh chi sự dã*¹⁸⁹ - Vạn chương). *

Chữ lí ở câu thứ nhất có ý nghĩa là luân lí, đạo đức. Trong câu thứ hai, lí có nghĩa là điều lí, là mạch lạc ở nơi sự vật.

Về sau, với Trang Tử, Tuân Tử, các tác giả Dịch truyện và Hàn Phi, chữ lí được dùng nhiều hơn và đại khái theo hai nghĩa sau này:

1. *Lí là hình thức*, như trong những câu:

“Vật thành rồi sinh ra lí, gọi là hình” (*Vật thành sinh lí, vị chi hình* - Trang Tử. Thiên địa);

“Hình, thể, sắc, lí, lấy mắt mà phân biệt chỗ khác nhau” (*Hình, thể, sắc, lí, dĩ mục dị* - Tuân Tử. Chính danh);

“Ngửa để xem thiên văn, cúi để xét địa lí” (*Ngưỡng dĩ quan ư thiên văn, phủ dĩ sát vu địa lí* - Hệ từ. Thượng truyện).

“Lí là để phân vuông tròn, ngắn dài, thô mịn, chắc giòn” (*Phân lí giả, phương viên, đoản trường, thô mĩ, kiên, thúy chi phân dã* - Hàn phi tử. Giải Lão thiên);

“Ngắn dài, lớn nhỏ, vuông tròn, chắc giòn, nhẹ nặng, trắng đen, gọi là lí” (*Đoản trường, đại tiều, phương viên, kiên thúy, khinh trọng, bạch hắc, vị chi lí* - Như trên).

2. *Lí là lẽ thường, là phép thường, là qui luật*, như trong những câu:

“Y cứ vào thiên lí” (*Y hồ thiên lí* - Trang Tử. Dương sinh chú). “Thiên lí” có nghĩa là qui luật tự nhiên;

“Cái nhờ đó mà biết, là tính của người; cái có thể biết, là lí của vật” (*Phân dĩ tri, nhân chi tính dã; khả dĩ tri, vật chi lí dã* - Tuân tử. Giải tế). Lí của vật tức là cái qui luật thường mà mỗi vật nương theo.

“Giản dị mà cái lí trong thiên hạ thấy được” (Biết được cái lẽ giản dị: “vạn vật tuy nhiều, căn nguyên vẫn chỉ là âm, dương” thì biết được cái lí của thiên hạ) (*Dị giản nhi thiên hạ chi lí đắc hĩ* - Dịch truyện). Lí của thiên hạ tức là cái qui luật phổ biến theo đó vạn vật đều bắt đầu từ chỗ cực giản dị để trở nên cực phức tạp.

* Đoạn này đem việc tấu nhạc để nói rõ công phu tu dưỡng: khởi sự (bắt đầu tấu nhạc) cho có “điều lí” vì như biết “trách Quận” để mà tu thân. Hoàn thành vẫn giữ được “điều lí” vì như gắng sức giữ vững điều thiện đến cùng trong việc tu dưỡng.

Vậy tóm lại, chữ li có hai nghĩa: Li là hình thức và li là qui luật. Cái nghĩa qui luật lại có thể tách ra làm ba, là:

- Qui luật riêng cho mỗi vật, gọi là thường tắc.
- Qui luật chung cho tất cả mọi vật, gọi là trật tự, điều li, và:
- Qui luật để mỗi vật căn cứ vào đó mà sinh thành, qui luật khiến cho vật này thế này mà không thế kia, vật kia thế kia mà không thế khác. Qui luật với nghĩa thứ ba này gọi là “cái sở dĩ nhiên”.

Thời Tiên Tần, chữ li thường dùng theo nghĩa thứ nhất: Li là qui luật riêng của mỗi vật. Theo sách Trang Tử nói:

“Muôn vật có li khác nhau” (*Vạn vật thù li* - Tạp thiên).

Sách Hàn Phi tử nói:

“Muôn vật đều mỗi vật một li khác nhau” (*Vạn vật các dị li* - Giải Lão thiên).

Đến Trình Minh Đạo thì chữ li thường được dùng với cái nghĩa thứ hai: Li là *qui luật phổ biến* chung cho hết thảy sự vật. Li đó, ông còn gọi là Trời, hoặc thiên li. Trong Di thư (cuốn 11), Minh Đạo nói:

“Trời tức là li” (*Thiên giả li dã*).

Bản về chữ “li” của Minh Đạo, Tạ Lương Tà, một cao đệ của Trình môn viết:

Xét về nghĩa “cách vật cùng li” cần phải nhận cho ra li là thiên li mới được. Thiên li có nghĩa là cái li tự nhiên, không một tơ hào bày đặt. Nay người ta chợt trông thấy một đứa bé sắp ngã xuống giếng, thì người ta ai cũng có lòng hoảng sợ thương hại. Vừa chợt thấy mà lòng thương hại hoảng sợ, đó tức là thiên li (...) “Thiên” chỉ là “li” mà thôi (...). Ông Minh Đạo từng đã nói: “Cái học của ta tuy có chỗ sở thụ (do người truyền cho), nhưng hai chữ “thiên li” thì chính tự mình ta tìm ra” (*Sở vị cách vật cùng li, tu thị nhận đắc thiên lí thủy đắc. Sở vị thiên lí giả, tự nhiên để đạo lí, vô hào phát đồ soạn. Kim nhân sự kiến như tử tương nhập ư tình giai hữu truật dịch trắc ẩn chi tâm, phương sự kiến thì, kì tâm truật dịch, tức sở vị thiên lí dã (...)* Sở vị thiên giả, li nhi dĩ (...) Minh Đạo thường viết: *ngô học tuy hữu sở thụ, thiên lí nhị tự, khước thị tự gia niệm xuất lai* - Thượng Sái Ngữ lục).

Cũng có chỗ Minh Đạo gọi li là thiên đạo:

“Nói cái li tự nhiên của trời thì gọi là thiên đạo” (*Ngôn thiên chi tự nhiên giả, vị chi thiên đạo* - Di thư).

“Cái li của trời đó, cái thiên đạo đó, tức là đạo một âm một dương, là đạo tự nhiên... không có khởi thủy, cũng không có chung cùng, không nhân cái gì mà có, cũng không nhân cái gì mà không” (*Nhất âm, nhất dương chi vị đạo*,

tự nhiên chi đạo dã (...) Diệc vô thủy, diệc vô chung, diệc vô nhân thậm hữu, diệc vô nhân thậm vô - Ngự lục).

Minh Đạo còn nói nhiều về li nữa. Ti như:

“Trời sinh ra vật, có dài, có ngắn, có lớn, có nhỏ. Người quân tử được cái lớn, có thể nào khiến cho cái nhỏ cũng lớn được.” (Y nói: “Trời cho lớn thì được lớn, cho nhỏ thì được nhỏ, không thể thay đổi được?”) Thiên li là như vậy, há ngược được ư?” (*Phù thiên chi sinh vật dã, hữu trường, hữu đoản, hữu đại, hữu tiểu. Quân tử đắc kì đại hĩ, an khả sử tiểu giả diệc đại hồ? Thiên lí như thử, khởi khả nghịch tại - Di thư).*

“Dùng bò để kéo, dùng ngựa để cưỡi, đều là nhân cái tính của bò ngựa mà dùng như vậy. Sao không dùng bò để cưỡi, dùng ngựa để kéo? Là vì lí không cho làm như thế” (*Phục ngưu thừa mã, giai nhân kì tính nhi vi chi. Hồ bất thừa ngưu nhi phục mã hồ? Lí chi sở bất khả - Như trên).*

“Muôn vật đều có lí, thuận lí thì dễ, ngược lí thì khó. Thấy đều theo lí, việc gì mà một sức mình?” (*Vạn vật giai hữu lí, thuận chi tắc dị, nghịch chi tắc nan. Các tuần kí lí, hà lao ư kì lực tại? - Như trên).*

“Sinh rồi lại sinh, gọi là biến đổi. Ấy trời mà là đạo, là vi thể. Trời chỉ lấy sinh làm đạo” (*Sinh sinh chi vị dịch, thị thiên chi sở dĩ vi đạo dã. Thiên chi thị dĩ sinh vi đạo - Như trên).*

Tóm lại, với Minh Đạo, Lí (thiên lí), Đạo (thiên đạo), Dịch và Sinh chỉ là một, chỉ là cái lí tự nhiên, chỉ là cái *xu thế tự nhiên* của vũ trụ vạn vật. Lí đó tự sinh và bất biến. Và theo Minh Đạo, lí đó tuy nói là siêu hình, nhưng thực ra vẫn gắn liền với những vật cụ thể: “Hình nhi thượng (vật siêu hình) là đạo; hình nhi hạ (vật hữu hình) là “khí” (vật cụ thể). Phải nói như thế (là theo luận lí) chứ (trong thực tế thì) “khí” (vật cụ thể) là đạo, mà đạo cũng là “khí” (vật cụ thể)” (*Hình nhi thượng vi đạo, hình nhi hạ vi khí, tu trước như thủ thuyết, khí diệc đạo, đạo diệc khí - Ngự lục).*

Trình Y Xuyên thì thương dùng chữ lí với nghĩa thứ ba: Lí là lí sở dĩ nhiên, “tại sao mà thế”. Sách *Ngự lục* chép lời ông:

“Vẩy nước, quét tuyết, thưa gửi là như thế, tất phải có cái lí sở dĩ nhiên (tại sao mà thế)” (*Sãi táo ứng đới, thị kì nhiên, tất hữu sở dĩ nhiên).*

“Phàm ở trước mặt, không cái gì không phải là vật; mọi vật, vật nào cũng đều có lí, như lửa tại sao nóng, nước tại sao lạnh. Đến cả như mối tương quan giữa vua và tôi, giữa cha và con cũng đều là lí” (*Phàm nhân tiền vô phi thị vật; vật vật giai hữu lí, như hỏa chi sở dĩ nhiệt, thủy chi sở dĩ hàn; chí vu quân thần phụ tử chi gian, giai thị lí).*

Cái lí sở dĩ nhiên đó, Y Xuyên cũng gọi là đạo, như sẽ nói ở dưới.

Cái lí sở dĩ nhiên đó có ở tất cả mọi vật:

“Có vật thì tất có phép tắc. Mọi vật phải có một lí” (*Hữu vật tất hữu tắc, nhất vật tu hữu nhất lí* - Di thư).

Và cái lí sở dĩ nhiên có ở tất cả mọi vật đó, lại có đủ ở nơi tâm ta:

“Văng lảng chẳng động, hễ cảm là thông, đó là nói về lí ở nơi con người. Còn bàn về đạo ở nơi vũ trụ, vạn vật, thì muôn lí đều đủ, không còn phải nói cảm cùng không cảm” (*Tịch yên bất động, cảm nhi toại thông, thù dĩ ngôn nhân phần thượng sự. Nhược luận đạo tắc vạn lí giai cụ, cánh bất thuyết cảm dữ bất cảm* - Như trên).

Lí ở nơi tâm ta văng lảng. “Văng lảng” nghĩa là không tăng giảm, là bất biến; nói: đối với sự vật, tâm ta “hễ cảm là thông”, là có ý muốn nói: lí của tất cả mọi vật đều có đầy đủ ở nơi tâm ta. Không những lí của tất cả mọi vật có đầy đủ ở nơi tâm ta mà thôi, lí của tất cả mọi vật còn có đầy đủ ở bất cứ một vật nào, dù là một vật nhỏ nhưt cũng vậy:

“Muôn vật đều cùng một lí ấy, một sự vật dù nhỏ nhưt, cũng vẫn có cái lí chung ấy”... “Lí của một vật, tức là lí của muôn vật” (*Vạn vật giai thị nhất lí, chí như nhất vật nhất sự tuy tiếu, giai hữu thị lí... Nhất vật chí lí tức vạn vật chí lí* - Ngữ lục).

Cho nên trong Di thư của Nhị Trinh, có câu * “Lí của muôn vật đều đủ ở nơi ta” ** chẳng những chỉ ở nơi người, mà ở mọi vật cũng đều đủ cả (...) có khác là vật không khuếch sung được, còn người thì có thể khuếch sung”. (*Vạn vật giai bị u ngã. Bất độc nhân nhĩ, vật giai nhiên (...) chí thị vật bất năng suy, nhân tắc năng suy chi*).

Cái lí chung bao hàm lí của hết thảy mọi sự, mọi vật ấy, tức là cái lí sở dĩ nhiên của Âm, Dương, mà Trinh Tử gọi là đạo:

“Một âm, một dương là đạo. Đạo không phải là âm, dương. Đạo là cái lí sở dĩ nhiên có một âm, một dương” (*Nhất âm, nhất dương chi vi đạo. Đạo phi âm, dương dã; sở dĩ nhất âm, nhất dương, đạo dã* - Như trên).

Tóm lại: Lí của Y Xuyên là lí sở dĩ nhiên, trái với lí của Minh Đạo là lí tự nhiên. Lí sở dĩ nhiên của Y Xuyên cũng có ở khắp nơi sự vật, ở vật cụ thể cũng như ở nhân sự. Lí của hết thảy sự vật chỉ là một. Cái lí chung ấy là lí sở dĩ nhiên của một âm, một dương. Lí đó gọi là đạo.

Lí sở dĩ nhiên cũng trường tồn bất biến (bất động).

Với *Chu Hi*, thì nghĩa của chữ lí lại có nơi khác. Chúng tôi sẽ xin nói

* Câu này sách không chép rõ là của Y Xuyên hay của Minh Đạo. Chúng tôi thiết nghĩ phải là của Y Xuyên thì đúng hơn.

** Dẫn lời Mạnh Tử.

sau (về quan niệm li cũng như về quan niệm khí), khi xét tới học thuyết của ông.

QUAN NIỆM KHÍ

Ở chương trên, chúng tôi đã nói rõ các triết gia Trung Quốc, từ Trương Hoành Cừ đời Bắc Tống trở về trước, quan niệm về khí như thế nào rồi.

Quan niệm ấy, *Trình Minh Đạo* ít khi bàn đến. *Trình Y Xuyên* thì tương đối nói tới nhiều hơn. Đại khái, ông cũng quan niệm khí là một chất hơi và khí cũng có hai thể âm, dương: Âm dương là khí, khí là thuộc hình nhi hạ” (*Âm dương khí dã. Khí thì hình nhi hạ giả* - Ngũ lục).

Ông chưa nói rõ ra như Trương Tử, nhưng hình như cũng cho rằng các vật cụ thể thành hay hủy là do khí tụ và tán. * Có điều khác với Trương Tử là Y Xuyên không nói Thái hư là bản thể của khí. Ông phân biệt hai thứ khí: khí của người và khí của trời. Khí của người là do “*khí chân nguyên*” sinh ra. Nhưng “khí chân nguyên” tinh chất ra sao, thì ông lại không cho biết rõ.

Còn khí của trời đất, cái khí mà con người hít thở, cái khí mà ông gọi là “*ngoại khí*”, thì tự nhiên sinh ra và sinh không bao giờ cùng. Ông nói:

“*Khí chân nguyên là cái do đó khí (của người) sinh ra. Khí đó không lẫn với “ngoại khí” nhưng chỉ dùng “ngoại khí” để hàm dưỡng mà thôi (...) người ở trong khí trời đất, cũng như cá ở trong nước” (Chân nguyên chi khí, khí chi sở do sinh. Bất dữ ngoại khí tương tạp, dân dĩ ngoại khí hàm dưỡng nhi dĩ (...)* Nhân cư thiên địa khí trung, dữ ngu tại thủy vô dị”¹⁹⁰ - Di thư, Quyển 15).

Và:

“Khí của người, sinh từ “chân nguyên”; khí của trời cũng tự nhiên mà sinh và sinh không cùng” (*Nhân khí chi sinh, sinh u chân nguyên; thiên chi khí diệc tự nhiên sinh, sinh bất cùng* - Di thư).

Còn một điều nữa khác với Trương Tử: Y Xuyên cho rằng một khi khí đã tan rồi thì tan hẳn, không tụ trở lại nữa. Đã tan là hết.

“Phàm vật tan là khí hết, chứ không có lẽ lại trở về nơi bản nguyên. Trời đất khác nào cái lò lớn, dù là sinh vật mà đã đốt tiêu thì cùng hết. Hưởng chỉ cái khí đã tan, há lại vẫn còn? Trời đất sáng tạo, biến hóa, cần dùng chỉ cái khí đã tan? Đã là sáng tạo, biến hóa thì tự sinh lấy được khí” (*Phàm vật chi tán, kì*

* Câu này dựa theo ý Phùng Hữu Lan. Trong *Trung Quốc triết học sử* (trang 880).

Họ Phùng viết: “Cụ thể dịch vật chi thành hủy, do ư khí chi tụ tán. Hoành Cừ thứ ý, Y Xuyên tuy vi minh ngôn, đàn tự diệc dụng chi” nghĩa là “Về điểm những vật cụ thể thành hay hủy là do khí tụ hay tán, thì ông Y Xuyên chưa nói rõ, nhưng hình như ông cũng chưa cho là thế”.

*khí toại tòn, vô phục qui bản nguyên chi lí. Thiên địa như hồng lô, tuy sinh vật tiêu thước diệt tận. Huống kì tán chi khí, khởi hữu phục tại. Thiên địa tạo hóa, hựu yên dụng thủ kí tán chi khí. Kì tạo hóa giả, tự thị sinh khí*¹⁹¹ - Như trên).

Đã tan thì hết. Nhưng khi chưa tan thì có thịnh, có suy:

“Khi tự nó có thịnh tất có suy, suy thì rồi tất lại thịnh; nếu có đông mà không có xuân, có ngày mà không có đêm, thì khí dứt mất” (*Khi tự thị hiếu thịnh tắc tất hữu suy, suy tắc chung tất phục thịnh. Nhược đông bất xuân, trú bất dạ, tắc khí tức hĩ*¹⁹² - Hà Nam Trinh thị di thư. Quyển 15). Có thịnh tất phải có suy, suy rồi lại thịnh:

“Vật phát triển tới mức cùng tất quay trở lại, li phải như thế” (*Vật cực tất phân, kì lí tu như thị* - Như trên).

Đó là điểm khí khác với li. Khí có thịnh, suy, thành, hủy. Li thì, theo Trinh Tử, như trên đã nói, không hề tăng, giảm. Li vốn bất biến.

TƯƠNG QUAN GIỮA LÍ, KHÍ VÀ VŨ TRỤ VẠN VẬT

Đạo gia (Đạo luận) nói rõ rằng đạo có trước hết thảy và sinh ra trời đất, muôn vật.

Các triết gia chủ trương duy khí (Khí luận) cũng xác định khí có trước hết thảy và sinh ra trời đất muôn vật.

Trái lại, Trinh Y Xuyên cho rằng cuộc đại hóa không thể minh định được rằng trong vũ trụ của chúng ta cái gì có sớm nhất, cái gì là trước, cái gì là sau.

“Vật chưa sinh chưa hẳn là trước, vật đã sinh chưa hẳn là sau” (*“Vị” ưng bất thị tiên, “dĩ” ưng bất thị hậu*¹⁹³ - Ngự lục). *

Có lẽ vì cho rằng nói “trước sau” không ổn, nên Trinh Tử cũng tránh không chịu nói rõ hẳn cái gì là bản căn vũ trụ vạn vật; có chăng ông chỉ nói đến mầm giống mà thôi:

“Đã trên trời rơi xuống không có mầm giống, mầm giống của đá là ở khí. Loài lân cũng không có mầm giống, cũng là do khí hóa mà ra. Con người thuở xưa cũng như thế” (*Vân thạch vô chủng, chủng ư khí. Lân diệc vô chủng, diệc khí hóa. Quyết sơ sinh dân diệc như thị*¹⁹⁴ - Di thư. Quyển 15).

“Muôn vật bắt đầu đều do “khí hóa” (...) Sau khi khí đã hóa thành vật rồi thì khí không hóa nữa. Vật bèn theo giống mà sinh sôi” (*Vạn vật chi thủy giai*

* Với Minh Đạo, lí là cái xu thế tự nhiên của những sự vật cụ thể. Vậy thì, theo Minh Đạo, lí không thể tách rời sự vật cụ thể mà có được. Y Xuyên trái lại cho rằng, như câu này chúng tôi, lí của mọi sự vật đều vẫn tồn tại, mặc dầu sự vật đó đã sinh hay chưa sinh. Cho nên Phùng Hữu Lan nghĩ rằng lí của Y Xuyên tựa tựa như khái niệm hay hình thức trong cổ triết Hy Lạp.

khí hóa (...) Khí kí hóa hậu, cánh bất hóa, tiện dĩ chủng sinh khí ¹⁹⁵ - Như trên).

Như vậy, không hẳn là khí cấu thành vạn vật. Vạn vật sở dĩ sinh, là do “khí hóa” mà sinh. Hiện tượng “khí hóa” này ra sao, chưa thấy nói rõ.

Tương quan giữa khí và vạn vật, bởi thế, chỉ có thể ví như tương quan giữa gốc cây và cành lá. *Khí không phải là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Có chăng chỉ gọi được là bản căn gián tiếp mà thôi.*

BẢN CĂN CỦA SỰ VẬT LÀ LÍ

Y Xuyên không nói rõ hẳn cái gì là bản căn của vũ trụ vạn vật. Nhưng đọc kĩ lại ông, chúng ta nhận thấy rằng hình như trong ý ông, ông cho lí là bản căn tối sơ còn khí là bản căn gián tiếp. Trước hết chúng ta hãy xét về mối tương quan giữa lí và khí. Như trên chúng tôi đã trình bày, vạn sự, vạn vật, không có cái gì là không có lí. *Tất cả lí của sự vật gồm tóm vào một lí chung gọi là lí của âm dương tức lí của khí, cũng gọi là đạo.*

Đạo là lí của khí, là lí sở dĩ có âm dương. Đạo là lí chung của hết thảy sự vật, vì không một sự vật nào là không có đối, không có đối đãi, không có âm dương.

Mặt khác, lí của sự vật vẫn có đủ cả, và có đã từ lâu, dù là sự vật đã sinh thành hay chưa sinh thành. Vậy thì lí của khí từ lâu cũng vẫn đã có đủ. Nhưng nói như thế, không phải là có ý khẳng định rằng lí có trước khí. Theo Trình Tử, lí và khí gắn liền với nhau, hỗ trợ nhau làm điều kiện lẫn cho nhau tồn tại. Ông nói:

“Lìa âm dương ra thì không có đạo nữa. Lí sở dĩ nhiên của âm dương là đạo. Âm dương là khí, khí là thuộc phần hình nhi hạ (vật cụ thể). Đạo là thuộc phần hình nhi thượng (siêu hình). Thuộc phần hình nhi thượng thì là “mặt” (*Lì âm dương, cánh vô đạo. Sở dĩ âm dương giả, thị đạo dã. Âm dương khí dã. Khí thị hình nhi hạ giả. Đạo thị hình nhi thượng giả. Hình nhi thượng giả tất thị mặt dã* ¹⁹⁶ - Ngữ lục).

Cả Minh Đạo cũng nói như trên đã dẫn:

“Hình nhi thượng (vật siêu hình) là đạo; Hình nhi hạ (vật hữu hình) là “khí” (đồ đặc, vật cụ thể)” (câu trong kinh Dịch đó) phải nói như thế (là theo luận lí); (Chứ trong thực tế thì) khí (vật cụ thể) cũng là đạo, đạo cũng là khí (vật cụ thể)” ¹¹².

“Đạo cũng là “khí” (đồ đặc, vật cụ thể)”. Nói như thế là có ý nói: đạo không ở ngoài vật, lí không rời được khí vậy.

Vậy thì trong thực tế, lí và khí gắn liền với nhau, lí không ở ngoài khí, lí không có trước khí. Nhưng vì lí của vật tức của khí (vì khí là vật hình nhi hạ)

có sẵn không biết tự bao giờ, gia chi dĩ, li đó lại bất biến, còn khi thì có thành hủ, cho nên đừng về *phương diện luận lí* mà nói, thì phải nói li “*có trước*” khi mới là thuận tai (Điểm này sau được Chu Hi nói rõ).

Và, chúng ta cũng cần hiểu rõ hơn về nghĩa chữ “mật”, * trong câu “Đạo là thuộc phần hình nhi thượng. Thuộc phần hình nhi thượng thì là *mật* của Y Xuyên.

Về chữ này, ông còn nói thêm:

“Mật là nguồn gốc của *dụng*” (*Mật giả dụng chi nguyên*¹⁹⁷ - Ngữ lục).

Nguồn gốc của “*dụng*” thì khác gì thế? Vừa nói Đạo (mật) là nguồn gốc của “*dụng*” lại vừa nói li là cái “*hư không không có dấu vết, ở đó muôn tượng đầy đủ cả*” (*trung mạc vô trẫm, vạn tượng sấm nhiên dĩ túc*) thì khác gì nói li chính là bản căn của vũ trụ vạn vật?

Tóm lại, đại khái Trình Tử cho rằng vạn vật sinh ra là do “*khí hóa*”. Sau khi “*khí*” đã “*hóa*” rồi thì “*khí*” không “*hóa*” nữa mà vạn vật tự tiếp tục truyền chủng.

Nhưng *khí* không phải là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Bản căn tối sơ là “*mật*” nghĩa là li, cái nguồn gốc của “*dụng*”, cái “*hư không không có dấu vết*”, nhưng “*ở đó muôn tượng đã đầy đủ cả*”, từ khi vạn vật còn chưa sinh. Khi chi là bản căn thứ yếu, bản căn gián tiếp.

So sánh bản căn luận của họ Trình với những bản căn luận đã có trước, người ta không khỏi có những nhận xét này:

– Lí khí luận của Trình Tử có vẻ như khí luận của Trương Tử lật ngược lại. Trương Tử và Trình Tử đều lấy lí và khí làm quan niệm cơ bản của mình. Nhưng họ Trương coi khí là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, còn lí thì chỉ là yếu tố thứ yếu. Trái lại, họ Trình lấy lí làm bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, còn khí thì chỉ là bản căn thứ yếu.

– Quan niệm lí của Y Xuyên rất gần quan niệm đạo của Đạo gia. Cả hai đều “*tự bản, tự căn*”, đều vô hình, phổ biến và bất biến. Cho nên, đã có người nghĩ rằng lí của Trình Tử chỉ là đạo của Lão, Trang biến tướng mà thôi. Chúng tôi tưởng nghĩ như vậy chưa hẳn là đúng. Lí của Trình và đạo của Lão vẫn có chỗ dị biệt rõ ràng là:

Đạo gia nhận đạo là có trước trời, đất. Y Xuyên thì không hề nói cuộc đại

* Vũ Đông, trong cuốn “*Trung Quốc triết học đại cương*” (trang 77), có nói như thế này về chữ *mật* của Trình Tử: “*Chữ mật cũng anh em họ Trình là tiếng dùng thay cho bản căn. Mật tức là biến đổi, cũng tức là sinh. Sinh hoặc biến đổi là hiện tượng tối cơ bản trong khoảng vũ trụ*”.

hóa của vũ trụ bắt đầu từ đâu. Y Xuyên cũng không bao giờ nói rõ rằng trong thực tế lí có trước khí, hoặc lí là cái có đầu tiên trước các sự vật. Lí khí luận của họ Trình chỉ nhận rằng giữa qui luật là lí và vật chất là khí, thu qu luật là gốc, vật chất là ngọn, tương quan giữa gốc và ngọn là tương quan đồng thể, gốc với ngọn vẫn chung một giống.

*

CHU HI “TẬP ĐẠI THÀNH” HỌC THUYẾT LÍ KHÍ

Về phần hình nhi thượng, học thuyết của Chu Hi lấy thái cực đồ thuyết (vô cực, thái cực, âm, dương, ngũ hành: xin xem chương IV trong khí luận) của Chu Liêm Khê làm nòng cốt, đồng thời lại dung hợp số học của Thiệu Khang Tiết, khí luận của Trương Hoành Cừ, lẫn lí khí luận của hai anh em họ Trình mà biến chế đi để đem lại cho lí khí luận một sắc thái mới. Cho nên lí khí luận của Chu Hi được coi như học thuyết “tập đại thành” tất cả học thuyết của các nhà Đạo học đời Tống.

Học thuyết của Chu Hi, nội dung phong phú và hệ thống chặt chẽ và rõ ràng, có thể nói là một học thuyết rất có giá trị của triết học Trung Quốc.

QUAN NIỆM LÍ, KHÍ, THÁI CỰC, ÂM, DƯƠNG

Lí và Khí

Lí của Chu Hi đồng nghĩa với đạo của Dịch truyện. Dịch truyện nói:

“Hình nhi thượng” gọi là đạo;

“Hình nhi hạ” gọi là khí (đồ đạc = vật cụ thể).

(*Hình nhi thượng giả vị chi đạo; hình nhi hạ giả vị chi khí*¹⁹⁷).

Chu Hi nói:

“Lí là cái đạo thuộc về “hình nhi thượng”, cái gốc sinh ra vật; khí là cái chất cụ thể, thuộc phần “hình nhi hạ”, cái chất liệu sinh ra vật” (*Lí dã giả, hình nhi thượng chi đạo dã, sinh vật chi bản dã; khí dã giả, hình nhi hạ chi khí dã, sinh vật chi cụ dã*¹⁹⁸ - Ngự soạn Chu tử Toàn thư. Quyển 49) và:

“Cái thuộc phần “hình nhi thượng” không có hình, không có ảnh, ấy là lí; cái thuộc phần “hình nhi hạ” có “tinh” * có “trạng”, ấy là khí” (*Hình nhi thượng giả, vô hình vô ảnh thị thứ lí; hình nhi hạ giả, hữu tinh hữu trạng thị thứ khí*¹⁹⁹ - Ngữ loại).

Vậy: Lí là đạo, thuộc phần hình nhi thượng.

* Có “tinh”, ở đây, có nghĩa là có biểu thị sự hiện tồn trong không, thời gian.

Khi (đồ đặc = vật cụ thể) là cái cụ thể thuộc phân hình nhi hạ.

Đứng về quan điểm trừu tượng thì gọi cái đạo thuộc phân hình nhi thượng này là lí. Quay về nơi các sự vật cụ thể (hình nhi hạ) mà nói, thì cái đạo (lí) ấy gọi là *Tinh*. Tinh tức là cái phân đạo đã kết hợp với khí, ở nơi vật cụ thể vậy.

Khi chưa kết hợp với khí thì cái phân đạo đó còn chưa gọi được là tinh, mà gọi là *Mệnh*. Chu Hi nói:

“Người và vật sinh ra, phải bám thụ cái lí ấy mà sau mới có *tinh*, phải bám thụ cái khí ấy mà sau mới có hình” (*Nhân vật chi sinh, tất bám thụ lí, nhiên hậu hữu tinh, tất bám thụ khí, nhiên hậu hữu hình*²⁰⁰ - Toàn thư. Quyển 49) và:

“Người và vật chưa sinh, thì chỉ có thể gọi là lí, chứ nói là tinh thì hùa được. Đó là cái người ta bảo rằng ở trời gọi là *mệnh* vậy... Tinh là lí đã rơi vào trong hình khí, khi con người đã sinh”. (*Nhân vật vị sinh thời, chỉ khả vị chi lí, thuyết tinh vị đắc. Thử sở vị tại thiên viết mệnh dã... Tinh, tiện thị nhân sinh dĩ hậu, thụ lí dĩ đạo tại hình khí chi trung...*²⁰¹ - Toàn thư. Quyển 43).

Lí phải kết hợp với khí thì mới gọi được là tinh, cho nên chỉ “ở tám thì mới gọi là tinh, còn ở sự thì phải gọi là lí” (*Tại tám hoán tổ tinh; tại sự hoán tổ lí*. - Ngũ loại. Tinh lí).

Lí là đạo thuộc thành phân hình nhi thượng. Vậy thì lí là “siêu thời không”, nghĩa là không ở trong phạm vi không gian thời gian. Bởi vậy không thể nói lí sinh từ bao giờ; lí là vô thủy vô chung. Lí “có” * từ khi chưa có một vật gì. Lí có “trước” * trời đất. (*Đương sơ, nguyên vô nhất vật, chi hữu thụ lí... Vị hữu thiên địa chi tiên, tất cánh dã chi thị lí*²⁰² - Toàn thư. Quyển 49) “Nếu không có lí, thì cũng không có trời đất, không có nhân vật” (*Nhược vô thụ lí, tiện diệt vô thiên địa, vô nhân vô vật*²⁰³ - Toàn thư. Quyển 49).

Bởi, như trên đã nói, lí là bản căn của vật, bởi “người và vật sinh ra, phải bám thụ cái lí ấy trước đã mà sau mới có tinh” cho nên “mọi vật trong thiên hạ chẳng có vật nào là không có lí” (*Thiên hạ chi vật, mạc bất hữu lí* - Đại học. Chương cú. Bồ cách vật truyện) và bởi “vật phải bám thụ khí mà sau mới có hình”, cho nên “Trong thiên hạ chẳng có vật nào mà không có tinh (lí + khí) trừ phi không có vật, thì mới không có tinh ấy” (*Thiên hạ vô vô tinh chi vật, trừ thị vô vật, phương vô thụ tinh* - Toàn thư. Quyển 42).

Chữ vật trên đây bao gồm cả vật hữu sinh lẫn vật vô sinh. Chẳng những là sinh vật, vật hữu sinh, đến cả những vật vô sinh như gạch đá, cũng đều

* Lí đã là “siêu thời, không” thì, đứng ra, không thể nói là “lí có...”. “Có” với “không” chỉ áp dụng cho phần “hình nhi hạ” trong phạm vi không, thời gian được ma thời. Chữ “trước” đối với lí, vì cùng lẽ đó, đứng ra cũng không dùng được nốt. Nói “trước” chẳng qua chỉ là nói theo quan điểm luận lí: Lí đã là bản căn của vật, thì lí tất có “trước” vật, thế thôi.

có lí. Chẳng những vật thuộc tự nhiên giới, đến cả những vật do con người chế tạo ra, như quán bút, cái thuyền cũng đều có lí cả. Sách Toàn thư (Quyển 12) chép: “Thiên hạ không có vật nào là không có tính. Nhân đi trên thêm, ông (trò Chu Hi) nói: “Ngay hòn gạch ở thêm này cũng có lí của hòn gạch ấy” (*Thiên hạ vô tính ngoại chi vật. Nhân hành giai, vân giai chuyên tiện hữu chuyên chi lí.*²⁰⁴

Và:

“Hỏi: Lí là cái người và vật đều nhận được của trời. Vậy những vật vô tình cũng có lí chăng? Đáp: Hẳn là có lí. Như, thuyền thì chỉ có thể dùng đi dưới nước, xe chỉ có thể dùng đi trên cạn” (*Vấn: Lí thị nhân vật đồng đắc u thiên giả, như vật chi vô tình giả, diệc hữu lí phủ? Viêt: có thị hữu lí. Như chu, chỉ khả hành chi u thủy, xa, chỉ khả hành chi lục.*

Nói tóm lại: Lí tức là đạo, thuộc phần hình nhi thượng (siêu thời không); không thể nói được rằng lí “có” hay rằng lí “không”, chỉ có thể nói được rằng từ bao giờ đến bây giờ lí vẫn như thế: lí vô thủy, vô chung, vô hình, vô sắc. Trời đất, muôn vật hết thảy đều phải bám thụ lí thì mới thành trời đất muôn vật; nếu không thì vũ trụ chỉ là một khối hỗn độn hư không. Vạn sự, vạn vật, bất luận hữu sinh hay vô sinh, thiên nhiên hay nhân vị, đều có lí của nó hết. Không có một vật nào trong khoảng đất trời là không có lí.

Thái cực.

Thái cực cũng chỉ là lí. Chu Hi nói:

“Thái cực chi là một chữ lí” (*Thái cực chi thị nhất có lí tự* - Toàn thư. Quyển 49. Ngữ loại).

Chỗ dị biệt giữa lí và thái cực là: lí là nói riêng từng sự từng vật. Còn *thái cực* thì trở một cách tổng quát lí của muôn vật, là tổng thể lí của trời đất muôn vật.

“Thái cực chi là lí của trời đất, muôn vật” (*Thái cực chi thị thiên địa vạn vật chi lí.* - Toàn thư. Quyển 49) và:

“Tổng thể các lí của trời đất muôn vật thì là thái cực” (*Tổng thiên địa vạn vật chi lí, tiện thị thái cực*²⁰⁵ - Toàn thư. Quyển 49). *

Vì thái cực là tổng thể của lí, cho nên trong thái cực, có gồm đủ hết thảy các lí: không những lí của vật hiện tại, mà cả lí của vật quá khứ, của vật vị lai, cho chí cả lí của vật chưa hiện tồn, nhưng có khả năng hiện tồn được.

Tại sao tổng thể của lí lại gọi là thái cực? Nguyên chữ “cực” có nghĩa là

* Quan niệm thái cực của Chu Hi là rút từ thái cực đồ thuyết của Chu Đôn Di (Liêm Khê). Nhưng khác với Đôn Di, Chu Hi hiểu thái cực là lí. Đôn Di thì chưa bao giờ nhận thái cực là lí cả.

cái nóc, cái chóp nhà, là chỗ cao hết nóc. Chu Hi hiểu “cực” là nóc chót, là chỗ cao nhất của đạo lí, không thể vượt lên quá được nữa. (*Cực, thị đạo lí chi cực chi* - Ngữ loại). “Thái cực chi là chỗ cực chi, cảnh vô khứ xứ liễu - Ngữ loại). Sở dĩ gọi tổng thể của lí là thái cực là vì lí được Chu Hi coi là “cực chi” của sự vật. “Cực chi” về cả hai phương diện đạo đức lẫn hình thức:

“Có người nói: Như vua nhân, bầy tôi kính, thế cũng là “cực”? (Ông Chu Hi) đáp: đó là chỗ “cực chi của một sự một vật” (*Hoặc viết: như quân chi nhân, thần chi kính, tiện thị “cực”. Viết: thủ thị nhất sự nhất vật chi “cực”*²⁰⁶ - Toàn thư. Quyển 49). Đó là nói “cực chi” về phương diện đạo đức.

Sách Toàn thư (Quyển 49) còn chép: “Sự vật nào cũng đều có chỗ cực chi” (*Sự sự, vật vật, giai hữu cá cực*). “Cực ở đây là cực chi về hình thức. Tỉ dụ như nói: lí của con trâu, tức là cái hình thức hoàn toàn cực độ, hình thức lí tương của trâu vậy.

Dù nói về phương diện đạo đức hay về phương diện hình thức, chữ “cực” cũng vẫn hàm cái ý nghĩa “tốt đẹp, hoàn toàn”, đến cái mức xứng đáng là tiêu chuẩn tối cao.

“Thái cực chi là cái lí cực, hảo, chí thiện... là cái đức tiêu biểu muôn sự đẹp đẽ tốt lành của trời đất muôn vật” (*Thái cực chi thị cá cực hảo chí thiện để đạo lí (...) thị thiên địa nhân vật vạn thiện chí hảo để biểu đức* - Ngữ loại).

“Lấy đạo trời mà nói (thì thái cực) là Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh. Lấy bốn mùa mà nói (thì thái cực) là Xuân, Hạ, Thu, Đông. Lấy đạo người mà nói (thì thái cực) là Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí” (*Dĩ thiên đạo ngôn chi, vi Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh, Dĩ tứ thời ngôn chi, vi Xuân, Hạ, Thu, Đông. Dĩ nhân đạo ngôn chi, vi Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí* - Như trên). *

Thái cực chi là lí. Lí đã vô hình, vô ảnh, lí đã là siêu thời không, thì thái cực, lẽ cố nhiên, cũng vô hình, vô ảnh, siêu thời không. Chu Hi nói: “Vô cực mà thái cực, chí là nói vô hình mà hữu lí” (*Vô cực nhi thái cực chi thị vô hình nhi hữu lí* - Toàn thư. Quyển 49). Ông còn nói:

“Ông Liêm Khê sợ người ta bảo rằng thái cực hữu hình, cho nên ông mới nói: “Vô cực mà thái cực” (Sách dẫn trên). **

* Đối chiếu với triết học Hi Lạp. Quan niệm thái cực của Chu Hi có giống với quan niệm “Thiện” của Platon và quan niệm Thượng đế của Aristote. Tôn Chấn Thanh bàn về cái học thuần lí của Chu Hi (Tạp chí hiện *Đại Học Nhân*, số 3, tháng 11 năm 1961, xuất bản tại Đài Bắc, Đài Loan) nói rằng: “Cái thế giới thuần lí của Chu Hi thật giống cái thế giới lí hình của Bá Lạp Đố (Platon).

** Chu Hi hiểu vô cực và thái cực của Chu Liêm Khê chỉ là một và là thuộc hình nhi thượng. Các học giả Trung Hoa có uy tín, trong số có Phùng Hữu Lan thì đều nghĩ rằng vô cực và thái cực của Chu Liêm Khê là hai; vô cực của Liêm Khê là đạo của Lão Tử, thuộc phần hình nhi thượng. Còn thái cực của Liêm Khê thì là một phương diện của đạo

Là siêu thời không, thái cực chẳng những không có hình, không có ánh, mà cố nhiên còn không có phương sở, địa vị, không có tiếng có mùi nữa. Chu Hi nói:

“Thánh nhân gọi là thái cực, là để chỉ cái bản căn của trời đất muôn vật. Ông Chu (Liêm Khê) nhân đó lại gọi là vô cực, là để nhấn mạnh vào cái tính chất huyền diệu không tiếng, không mùi của thái cực”. (*Thánh nhân vị chi thái cực giả, sở dĩ chỉ phù thiên địa vạn vật chi căn dã. Chu Tử nhân chi nhi hựu vị chi vô cực giả, sở dĩ đại vô thanh vô xứ chi diệu dã*²⁰⁷ - Toàn thư. Quyển 49) và:

“Thái cực không có phương sở, không có hình thể, không có địa vị nhất định” (*Thái cực vô phương sở, vô hình thể, vô địa vị khả đốn phóng* - Sách dẫn trên).

Thái cực ở khắp nơi:

“Người nào cũng có một thái cực, vật nào cũng có một thái cực” (*Nhân nhân hữu nhất thái cực, vật vật hữu nhất Thái cực*²⁰⁸ - Ngẫu loại).

“Thái cực chi là li của trời đất muôn vật. Nói về trời đất thì trong trời đất có thái cực, nói về muôn vật thì trong mỗi vật đều có thái cực” (*Thái cực chi thị thiên địa vạn vật chi lí. Tại thiên địa ngôn, tắc thiên địa trung hữu thái cực; tại vạn vật ngôn, tắc vạn vật trung các hữu thái cực*²⁰⁹ - Toàn thư. Quyển 49).

Đã nói “vật trong thiên hạ, chẳng vật nào là không có lí” và “tổng thể lí của trời đất muôn vật thì là thái cực”, lại nói “trong muôn vật, mỗi vật đều có một thái cực”. Thế là nghĩa thế nào? Vật nào trong muôn vật cũng vừa có lí, lại vừa có cả tổng thể của lí? Đã là tổng thể của hết thảy lí thì thái cực chi có thể có một chứ không thể có hai, như vậy làm sao trong mỗi một vật lại có được một thái cực? Chu Hi giải thích như thế này:

“Vốn vẫn chỉ là một thái cực. Muôn vật đều bám thụ thái cực ấy và lại tự có đủ một thái cực. Chẳng khác mặt trăng ở trên trời, vốn chỉ có một mà thôi, kịp tan ở sông hồ, thì chỗ nào cũng thấy (có một mặt trăng). Không thể nói được rằng mặt trăng đã chia” (*Bản chỉ thị nhất thái cực, nhi vạn vật các hữu bám thụ, hựu tự các toàn cụ nhất thái cực nhi. Như nguyệt tại thiên, chi nhất nhi dĩ, cập tán tại giang hồ, tắc tùy xứ nhi kiến. Bất khả vị nguyệt dĩ phân dã*²¹⁰ - Toàn thư. Quyển 49). *

(đạo có hai phương diện là hữu và vô) tương ứng với nhất hay hữn của Lão Tử trong câu “đạo sinh nhất” và “Vạn vật sinh ư hữn, hữu sinh ư vô”; như vậy thái cực của Liêm Khê thuộc phần hình nhi hạ.

* Người ta có thể nghĩ rằng lối loại suy này không được thật vững.

Âm, Dương - Động, Tĩnh

Trong lí khí luận của Chu Hi, cái gọi là âm dương có khi thuộc phần hình nhi hạ, có khi thuộc phần hình nhi thượng. Âm dương thuộc phần hình nhi hạ khi biểu thị hai trạng thái đối đãi của khí. Khi dùng để chỉ cái lí của trạng thái động (dương) và trạng thái tĩnh (âm), thì âm, dương thuộc phần hình nhi thượng. Nói cách khác, âm, dương có khi chỉ *khí âm dương* ở trong trời đất muôn vật (hình nhi hạ), có khi chỉ *lí động tĩnh* cũng gọi là *lí âm dương* (hình nhi thượng) của thái cực. Chu Hi nói:

“Động, tĩnh, âm, dương (trạng thái động dương và trạng thái tĩnh âm) đều chỉ là thuộc phần hình nhi hạ” (*Động tĩnh âm dương giai chỉ thị hình nhi hạ giả* - Toàn thư. Quyển 49).

“Âm, dương tuy là hai chữ, nhưng lại chỉ là một cái khí nó hao mòn hay nảy nở; một tiến, một lùi, một sút, một lớn; tiến là dương, lùi là âm; lớn lên là dương, sút đi là âm. Chỉ là cùng một khí đó nó hao mòn hay nảy nở mà làm ra không biết bao nhiêu là việc trong khoảng đất trời, trong vòng xưa nay. Vì thế nói âm dương là một cũng được mà là hai cũng được” (*Âm, dương tuy thị lưỡng cá tự, nhiên khuớc chỉ thị nhất khí chi tiêu tức, nhất tiến nhất thoái, nhất tiêu nhất trường; tiến xử tiện thị dương, thoái xử tiện thị âm; trường xử tiện thị dương, tiêu xử tiện thị âm. Chỉ thị giả nhất khí chi tiêu trường, tổ xuất cổ kim thiên địa gian vô hạn sự lai. Sở dĩ âm dương tổ nhất cá thuyết diệc đắc, tổ lưỡng cá thuyết diệc đắc*²¹¹ - Toàn thư. Lí khí nhất âm dương thuyết).

Và:

“Âm, dương vẫn là thuộc phần hình nhi hạ, nhưng cái sở dĩ nhiên, cái tại sao một âm dương thì là lí, thuộc phần hình nhi thượng” (*Âm dương có thị hình nhi hạ giả, nhiên sở dĩ nhất âm nhất dương giả, nãi thị lí, hình nhi thượng giả dã*²¹² - Như trên).

Sự sự, vật vật trong thiên hạ, hết thảy đều có lí. Động, tĩnh cũng có lí của động tĩnh. Lí động (dương) và lí tĩnh (âm) chính là hai phương diện của lí thái cực. Chu Hi nói:

“Thái cực đem phân ra, chỉ là âm dương” (*Thái cực phân khai, chỉ thị lưỡng cá âm dương* - Như trên).

Hai chữ “phân khai” trong câu này phải hiểu là “phân biệt” chứ không phải là “phân cắt ra”. Thái cực là lí, là thuộc phần hình nhi thượng thì làm sao còn có thể phân cắt. Cho nên cần nhấn mạnh rằng: âm dương hiểu lí động tĩnh là hai *phương diện* của thái cực chứ không phải hai trạng thái của thái cực. (Âm và dương thuộc phần hình nhi hạ, quan niệm như hai khí thì là hai trạng thái của khí). Thái cực, khí chỉ lí, thuộc phần hình nhi thượng, không có hình ảnh thể chất, thì không thể khí động khí tĩnh được.

“Có người hỏi: Thái cực là lí. Lí làm sao mà động, tĩnh được? Có hình thì mới có động tĩnh, thái cực vô hình, e rằng không thể dùng hai chữ động tĩnh mà nói về thái cực” (*Vấn... Thái cực lí đã, lí như hà động tĩnh? Hữu hình tắc hữu động tĩnh, thái cực vô hình, khủng bất khả dĩ động tĩnh ngôn* - Đáp Trịnh Tử Thượng. Văn tập. Quyển 56).

Về điểm này. Chu Hi nói:

“Dương động, âm tĩnh, không phải là thái cực động tĩnh; chỉ là nói lí có động tĩnh”.

Nghĩa là bản thân thái cực không có động cũng không có tĩnh. Nhưng lí thái cực, tổng thể của các lí, gồm có lí động tĩnh bên trong: Lí động như trên đã nói, gọi là dương, lí tĩnh gọi là âm. Chính vì có lí động tĩnh, lí âm dương, nên mới có trạng thái động tĩnh của khí là khí dương (động) và khí âm (tĩnh). Cho nên Chu Hi mới xác định lại:

“Trong khoảng trời đất, chỉ có hai mối động và tĩnh... mà có động có tĩnh thì tất có cái lí sở dĩ nhiên của động tĩnh. Lí đó là thái cực” (*Thiên địa chi gian, chỉ hữu động tĩnh lưỡng đoan... nhi kì động kì tĩnh, tắc tất hữu sở dĩ động tĩnh chi lí. Thị tắc sở vị thái cực giả dã* - Toàn thư. Quyển 49).

“Thái cực chi là bao hàm cái lí động tĩnh” (*Thái cực chi thị hàm động tĩnh chi lí* ²¹⁴ - Như trên).

Nói tóm lại, thái cực là lí, hay đúng hơn, là tổng thể của hết thảy lí, trong đó có lí của động và lí của tĩnh. Thái cực không hề động tĩnh, mà chỉ hàm cái lí động tĩnh mà thôi. Nói động tĩnh là nói *khí* động tĩnh. Sở dĩ khí động tĩnh là vì có lí động tĩnh. Nếu không có lí động tĩnh thì khí không động, không tĩnh được và như vậy cũng sẽ không có khí dương khí âm.

Ấy mối quan hệ giữa *lí động tĩnh* và *khí âm dương* là như thế.

Còn mối quan hệ giữa âm và dương, coi như lí? Âm dương, với nghĩa là khí âm, khí dương (thuộc phần hình nhi hạ) chỉ là như trên đã nói, cùng một cái khí nó lớn, sút, tiến, lui. Đến như âm dương với nghĩa là lí (thuộc phần hình nhi thượng) thì cũng không phải là hai thứ riêng biệt, mà cùng chỉ là hai phương diện của thái cực, hai phương diện “hỗ tương đối đãi” chứ không thể tách rời. Nếu không có âm thì không có dương; ngược lại cũng vậy, nếu không có dương thì cũng không có âm. Cũng như không có động thì không có tĩnh, mà không có tĩnh thì cũng không có động vậy. Cho nên Chu Hi nói:

“Âm lấy dương làm chất, dương lấy âm làm chất” (*Âm dĩ dương vi chất, dương dĩ âm vi chất* ²¹⁵ - Như trên). và:

“Trong cái âm tĩnh, tự có cái gốc của dương; trong cái dương động, lại tự có cái gốc của âm” (*Âm tĩnh chi trung, tự hữu dương chi căn; dương động chi trung, tự hữu âm chi căn* ²¹⁶ - Như trên).

Âm, dương cấu kết với nhau, không thể tách lia mà tồn tại được. Thế nhưng, âm và dương, cái nào “có trước”, cái nào “có sau”?

Chu Hi nói:

“Động tĩnh không có mối, âm dương không có đầu, không thể phân ra trước sau được. Nay chỉ căn cứ vào cái khởi điểm của sự tác động mà nói, thì trước mỗi lần động lại là một lần tĩnh... trước dương lại là âm” (*Động tĩnh vô doan, âm dương vô thủy, bất khả dĩ phân tiên hậu. Kim chỉ tựu khởi xứ ngôn chi, tất cánh động tiền hựu thị tĩnh... dương tiền hựu thị âm*²¹⁷ - Như trên).

“Động tĩnh không có mối, âm dương không có đầu, vốn không thể nói trước sau. Nhưng nếu cắt quãng giữa ra mà nói, thì cho là có trước có sau cũng vô hại. Theo lời ông Chu Liêm Khê nói thì “thái cực động mà sinh dương, như vậy trước khi chưa động, cố nhiên từng đã có tĩnh; lại nói “tĩnh đến cực độ là lại động”. Vậy thì sau khi đã tĩnh, cố nhiên hẳn phải có động” (*Động tĩnh vô doan, âm dương vô thủy, bản bất khả dĩ tiên hậu ngôn; thái cực động nhi sinh dương, tắc kì vị động chi tiền, cố dĩ thường tĩnh hĩ. Hựu ngôn tĩnh cực phục động, tắc dĩ tĩnh chi hậu, cố tất hữu động hĩ*²¹⁸ - Như trên).

TƯƠNG QUAN GIỮA LÍ VÀ KHÍ

Lí thuộc phần hình nhi thượng; khí thuộc phần hình nhi hạ. “Khí tựa như dựa vào lí mà lưu hành. Đến khí tụ, thì lí cũng ngưng lại ở nơi khí. Là vì khí có khả năng ngưng kết và xây dựng. Lí thì không có tình ý, không có số đo, không có tạo tác, chỉ cứ khí động lại đâu, thì lí ngưng lại đấy mà ở trong khí. Trong khoảng trời đất, phạm nhân vật, có cây, cảm thú, sinh ra là tất phải có mầm giống mới sinh được, nhất định không thể không có mầm giống mà tự nhiên dưới đất nảy ra. Đó đều là việc khí. Còn lí thì chỉ là một thế giới trống rỗng không có hình dáng đầu vết; lí lại không thể tạo tác, chứ khí thì có thể ấp ủ, ngưng tụ mà sinh vật. Có điều là hề có khí, tức thì lí ở ngay bên trong.” (*Nghi thử khí thị y bằng giá lí hành. Cập thử khí chi tụ, tắc lí diệc tại yên. Cái khí tắc năng ngưng kết tạo tác; lí khước vô tình ý, vô kế đo, vô tạo tác. Chi thử khí ngưng tụ xứ, lí tiền tại kì trung. Tha như thiên địa gian nhân vật, thảo mộc, diều thú, kì sinh dã mạc bất hữu chủng. định bất hội vô chủng từ bạch địa sinh xuất nhất cá su vật. Giá cả đô thị khí, nhược lí tắc chỉ thị cả tình khiết không khoát dịch thế giới, vô hình tích; tha khước bất hội tạo tác. Khí tắc năng uân nhuông ngưng tụ sinh vật dã. Đãn hữu thử khí, tắc lí tiền tại kì trung*²¹⁹ - Ngữ loại).

Không chỗ nào có khí mà lại không có lí cả “lí đáp lên trên khí âm dương tựa như người cưỡi ngựa vậy” (*Lí đáp tại âm dương thượng, như nhân khóa mã tương tự* - Như trên).

Đó là tương quan “hỗ trợ” giữa lí và khí.

Li và khí không tách lìa nhau, thế nhưng mặc dầu vậy, li và khí vẫn là hai chứ không phải một. Chu Hi nói:

“Thiên hạ chưa bao giờ có cái khí không có li, cũng chưa bao giờ có cái li không có khí” (*Thiên hạ vị hữu vô lí chi khí, diệc vị hữu vô khí chi lí* - Như trên).

“Cái gọi là li và khí, quyết là hai vật. Nhưng lấy con mắt nhìn vật mà xét, thì hai vật (li và khí) lẫn lộn, không thể tách lìa mỗi vật ra một nơi. Tuy nhiên, vẫn không phải vì thế mà mỗi vật trong hai vật ấy không phải riêng là một vật.” (*Sở vị lí dữ khí, quyết thị nhị vật, dân tại vật thượng khán, tắc nhị vật hỗn luân, bất khả phân khai các tại nhất xứ, nhiên bất hạp nhị vật chi các vị nhất vật dã* - Đáp Lưu Thích Văn).

Li và khí tuy hai mà một, vì không thể tách lìa nhau, nhưng chính li mới là gốc. Chu Hi nói:

“Có li là có khí, nhưng li là gốc” (*Hữu thị lí tiện hữu thị khí, dân lí thị bản* 220 - Như trên).

“Chỗ nào khí tụ là chỗ ấy có ngay li, nhưng rút lại li vẫn là chủ” (*Hữu khí chi sở tụ, lí tức tại yên, nhiên lí chung vi chủ* 221 - Đáp Vương Tử Hợp).

Đó là tương quan gốc ngọn giữa li và khí. Chu Hi nhận li là chủ của khí, mà cũng nhận về phương diện luận lí, li có trước khí. Ông nói:

“Kể ra thì không thể nói được li với khí đằng nào có trước, đằng nào có sau, nhưng nếu cứ muốn suy luận từ chỗ do lai, thì nên nói li là cái có trước. Nhưng li lại không phải là một vật riêng biệt. Nó tồn tại ở trong khí; không có khí, thì li cũng không có chỗ nào để mà bầu vuu” (*Lí khí bản vô tiên hậu chi khả ngôn, nhiên tất dục suy kì sở tòng lai, tắc tu thuyết tiên hữu thị lí. Nhiên lí hựu phi biệt vị nhất vật, tức tồn hồ thị khí chi trung; vô thị khí tắc thị lí diệc vô phải đáp xứ* - Ngữ loại). Sách Ngữ loại còn chép:

“Hỏi: có li trước, hay có khí trước? Đáp: li chưa từng lìa khí, nhưng li là thuộc phần hình nhi thượng, khí là thuộc phần hình nhi hạ. Từ chỗ hình nhi thượng và hình nhi hạ mà nói, há lại không có trước sau?” (*Vấn: tiên hữu lí, ức tiên hữu khí? Viêt: lí vị thường li vu khí, nhiên lí hình nhi thượng giả, khí hình nhi hạ giả. Tự hình nhi thượng hạ ngôn, khởi vô tiên hậu?* 222).

“Hỏi: có li, là có khí, như vậy hình như không thể phân trước sau. Đáp: Tóm lại cũng vẫn là li có trước. Chỉ không thể nói: ngày nay có li ấy, ngày mai mới có khí ấy. Chứ cũng nên có trước sau” (*Vấn: hữu thị lí tiện hữu thị khí tụ bất khả phân tiên hậu. Viêt: yếu chi, dã tiên hữu lí. Chỉ bất khả khuyết thị kim nhật hữu thị lí, minh nhật khước hữu thị khí. Dã tu hữu tiên hậu*).

Tóm lại Chu Hi nhận rằng li do trước khí nhưng đó chỉ là một cách nói cho hợp với phép luận lí mà thôi, chứ trong thực tế, vẫn để trước sau không đặt ra giữa li và khí.

VŨ TRỤ SINH THÀNH

Theo Chu Hi, vũ trụ nguyên lai chỉ có lí và khí.

Có lí động, tĩnh, nên nhân đó khí mới có trạng thái động, tĩnh: Trong trạng thái động, khí lưu hành thành khí dương; trong trạng thái tĩnh, khí ngưng tụ thành khí âm.

Nghiên cứu “thái cực đồ thuyết” của Chu Liêm Khê, Chu Hi nói:

“Một động một tĩnh, đáp đối làm gốc cho nhau. Động mà tĩnh, tĩnh mà động, mở, đóng, đi, lại, không bao giờ ngừng nghỉ. Chia âm, chia dương, thế là “lưỡng nghi” thành lập. “Lưỡng nghi” là trời đất, ý nghĩa khác với “lưỡng nghi” trong phép vạch que. * Khi còn lẫn lộn chưa “phân”, khí âm, khí dương hỗn độn mờ mịt. Đến khi hai khí âm, dương “phân” rồi, thì khoảng giữa trở nên rộng rãi sáng sủa, mà thành ra có trời đất. Thiệu Khang Tiết lấy mười hai vạn chín ngàn sáu trăm năm làm một “nguyên”, trước mười hai vạn chín ngàn sáu trăm năm ấy, lại là một cuộc mở, đóng lớn. Giờ về trước nữa, cũng lại như thế, chỉ vẫn là động, tĩnh không đầu mối, âm, dương không khởi thủy. Cái nhỏ là hình ảnh cái lớn, chỉ xét ở chỗ đem ngày đáp đối là có thể thấy rõ. Dương biến, âm hợp mà sinh thủy, hỏa, mộc, kim, thổ (ngũ hành). Âm, dương, là khí sinh ra cái chất của ngũ hành. Trời đất sinh ra vật, ngũ hành sinh đầu tiên ra thổ, tức là đất. Đất bèn bao hàm nhiều loại kim, loại gỗ. Trong khoảng trời đất, có cái gì không phải ngũ hành? Ngũ hành và âm, dương, bày cái đó hợp lại, bèn sinh ra tài liệu cấu thành sinh vật. Ngũ hành phân bố theo chiều thuận mà bốn mùa vẫn xoay. Kim, mộc, thủy, hỏa, chia ra, phối thuộc xuân, hạ, thu, đông. Thổ thì “*ki vương*” cả ở bốn mùa (nghĩa là mùa nào cũng kiêm có hành thổ, thổ phụ lực cho các hành kim, mộc, thủy, hỏa, của bốn mùa thu, xuân, đông, hạ). (Toàn thư).

Chỗ khác, Chu Hi nói:

“Âm, dương là khí, ngũ hành là chất, có chất ấy cho nên mới làm ra được sự vật” (*Âm, dương thị khí, ngũ hành thị chất. Hữu giá chất, sở dĩ tổ đắc sự vật xuất lai* - Như trên).

Và:

“Khí mà trong thì mới là khí, đục thì là chất” (*Khí chi thanh giả vi khí, trọc giả vi chất* - Như trên).

Âm, dương là khí. Ngũ hành là chất. Khí với chất khác nhau ở chỗ đang trong, đang đục. Khí tức là “tài liệu” nhờ đó vạn vật mới được cấu thành. Một vật cụ thể sinh ra thì nhờ khí làm tài liệu mà có hình thể và “nhờ lí mà có hình

(1) Lưỡng nghi trong phép vạch que của dịch là âm và dương.

thứ”. * Còn chất thi, theo Chu Hi, là cái cặn bã do khí cợ xát để lại. Chu Hi nói:

“Trời đất mới mở, chi là khí âm dương. Cái khí ấy chuyển động xoay vần, cợ mai, mai cợ. Cợ mai, mai cợ gắt gáp, bèn ép ra nhiều cặn bã. Bèn trong không chỗ ra, bèn kết thành khối đất ở giữa. Phần khí trong bèn thành trời, thành mặt trời, mặt trăng và sao dương, sao âm luôn luôn chuyển vần vòng quanh ở ngoài. Khối đất thi ở giữa, không chuyển động, chứ không phải ở dưới” (*Thiên địa sơ khai chi thị âm dương chi khí. Giá nhất cả khí vận hành, ma lai ma khí, ma đắc cấp liêu, tiện tại khí hử đa tra tri. Li diện vô xê xuất, tiện kết thành cả địa tại trung ương, khí chi thanh giá tiện vi thiên, vi nhật nguyệt, vi tinh thần, chi tại ngoại thường chu hoàn vận chuyển. Địa tiện tại trung ương bất động, bất thị tại hạ* - Như trên).

Cái cặn bã bị loại gạn ra đó, trước nhỏ, sau to:

“Đại để trời đất sinh ra vật, trước sinh ra những cái nhẹ, trong rồi đến những cái nặng, đục. Trời ở ngôi một (thuộc dương) sinh ra nước; đất ở ngôi hai (thuộc âm) sinh ra lửa (?) Trong ngũ hành, hai vật này (nước, lửa) nhẹ, trong nhất. Loại kim, loại mộc nặng hơn nước, lửa; đất lại nặng hơn loại kim, loại mộc” (*Đại để thiên, địa sinh vật, tiên hửu khinh thanh, dĩ cập trọng trọng. Thiên nhất sinh thủy, địa nhị sinh hỏa. Nhị vật tại ngũ hành trung tối khinh thanh. Kim, mộc phục trọng ư thủy hỏa; thổ hựu trọng ư kim, mộc* - Như trên).

Lại nói:

“Trời đất lúc thoát đầu còn lẩn lộn chưa chia, tưởng chỉ có hai thứ là nước và lửa. Cặn bã của nước bèn thành ra đất. Nay lên cao mà trong, núi non đều có hình sóng lượn. Ấy chính là hình nước nổi lên bèn như vậy. Chi không rõ đã ngưng kết lại vào lúc nào. Lúc đầu còn rất mềm, sau mới đóng cứng...” (*Thiên địa thủy sơ, hỗn độn vị phán thời, tưởng chỉ hựu thủy hỏa nhị giá. Thủy chi tra tri tiện thành địa. Kim dăng cao nhi vọng, quán sơn giai vi ba lãng chi trạng, tiện thị thủy phiếm như thi. Chi bất tự nhân thậm mô thời ngưng liêu. Sơ gian cực nhuyễn, hậu lai phương ngưng đặc ngạnh* - Như trên).

Như thế là trong năm “hành”, nước với lửa được sinh ra trước nhất, rồi đến đất. Cái thế giới cụ thể này từ đó được cấu thành.

Thế giới đã là cụ thể nghĩa là vật cụ tượng, thuộc hình nhi hạ, thì cũng như mọi vật cụ tượng khác, có thành tất phải có hoại. Sách Ngũ lục chép:

“Trước thái cực, chắc đã có thế giới rồi, chính như đêm hôm qua và ngày hôm nay vậy. Âm dương là một cuộc khép mở lớn. Lại hỏi: Nay cứ xét lúc trước thái cực là như vậy mà suy ra thì sau này cũng sẽ lại như vậy sao? Đáp. Cố nhiên. Ông Trình Tử nói rằng: Động tĩnh không đầu mối, âm dương không khởi thủy. Lời nói đó thấy rõ ràng” (*Thái cực chi tiên, tu hửu thế giới lai, chính*

* Theo ý Phùng Hữu Lan.

như tác nhật chi dạ, kim nhật chi trú nhĩ. Âm dương diệc nhất đại hợp dịch dã. Hựu vấn: Kim suy thái cực chi tiên như thủy, hậu lai hựu tu như thủy? Viêt: Có nhiên. Trình Tử viêt: Động tĩnh vô đoan, âm dương vô thủy. Thủy ngũ kiến đặc phân minh).

Cùng trong sách ấy, còn thấy chép:

“Hỏi: Xin hỏi về câu “Động, tĩnh không đầu mối, âm, dương không khởi thủy”. Đáp: Cái đó không thể nói được là đạo có khởi thủy. (Nếu đạo có khởi thủy) thì cái có trước lúc đạo khởi thủy là cái gì? Đạo một lần tự dựng nên trời đất; sau khi hoại đi, lại như thế mà dựng nên. Đâu có cái gì tận cùng?” (Vấn: “Động tĩnh vô đoan, âm dương vô thủy”. Viêt: giá bất khả thuyết đạo hữu cá thủy. Tha ná hựu thủy chi tiên, tất cánh thị cá thậm mô? Tha tự thị tổ nhất phiên thiên địa liễu, hoại liễu hậu hựu nhâm địa tổ khởi lai, ná cá hựu thậm cùng tận).

Nói trước thái cực, chắc đã có thế giới rồi, là ý nói: trước khi có thế giới cụ thể này, chắc đã có một thế giới cụ thể hủy diệt, một thế giới cụ thể khác lại được cấu thành.

Ở trong thế giới cụ thể, mỗi sinh vật sinh ra đều trải qua một giai đoạn “khí hóa” (do khi biến hóa mà ra) và một “giai đoạn hình sinh” (sinh ra thành hình). Chu Hi nói:

“Lúc trời đất sơ khai, kiếm thế nào cho ra một mầm giống người? Chỉ là khi “chung kết” mà tự thành ra hai con người... Hai con người đó bèn sống như con rận sống trên thân thể con người ngày nay, nó cứ thế tự nhiên biến hóa” (Thiên địa chi sơ, như hà thảo cá nhân chúng? Tự thị chung kết thành lưỡng cá nhân... ná lưỡng cá nhân tiện như kim nhân thượng sắt, tự nhiên biến hóa xuất lai²²³ - Như trên).

Giai đoạn “khí hóa” của con người đầu tiên là như vậy. Qua giai đoạn “khí hóa”, tới giai đoạn “hình sinh”. Chu Hi nói:

“Khí hóa là lúc ban đầu con người chưa có mầm giống mà rồi tự sinh. “Hình sinh” là con người đã hình thành rồi mà sau sinh sôi mãi mãi” (Khí hóa thị đương sơ nhất cá nhân vô chủng, hậu tự sinh xuất lai dĩ. Hình sinh khuốc thị hựu thủ nhất cá nhân hậu nãi sinh sinh bất cùng dĩ²²⁴ - Như trên).

Thuyết “khai thiên, lập địa, sinh nhân” của Chu Hi so với khoa học thực nghiệm ngày nay phần nào có vẻ xa vời. * Tuy nhiên, chúng ta cũng không nên quên rằng Chu Hi sống vào thế kỉ XII (1131-1200) nghĩa là trên nửa ngàn năm trước khi khoa học thực nghiệm phát đạt.

* Chúng tôi chỉ nói xa vời, chúng tôi không nói sai nghịch. Nếu hiểu “khí hóa” là thời âm dương phân lập, chuyển động, phát sinh tinh lực (énergie), và “hình sinh” là thời kì tinh lực tích lũy kết thành điện tử, rồi nguyên tử của mọi vật (mọi vật tùy theo số nguyên tử nhiều ít mà tính chất thành khác nhau) thì quá trình sinh thành “khí hóa”, “bình sinh” của Chu Hi không phải là không phù hợp với khoa học hiện đại.

CHƯƠNG VI

DUY TÂM LUẬN

- * Tâm tức lí.
- * Vũ trụ duy ngã.
- * Duy tâm chủ quan.
- * Duy tâm khách quan.
- * Vũ trụ duy “trí”.
- * Tâm, một cơ năng huyền diệu.

Duy tâm luận chủ trương rằng tâm là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật.

Ở thời Tiên Tần, triết học Trung Quốc không có chủ trương duy tâm.

Mạnh Tử tuy nói nhiều đến tâm, dạy người ta dưỡng tâm, tồn tâm (Thiên Cáo tử), nhưng tâm của họ Mạnh là cái tâm “nghĩa lí”, chứ không phải cái tâm quan niệm như bản căn của vũ trụ vạn vật. Tâm “nghĩa lí” của họ Mạnh bắt nguồn từ Trời mà đối với họ Mạnh, Trời mới là chủ thể của hết thảy, mới là bản căn của tất cả. Cho nên, chỉ có thể nói: học thuyết của họ Mạnh có khuynh hướng duy tâm mà thôi.

Chu Liêm Khê và Trình Minh Đạo, đời Bắc Tống, đều là những triết gia có nhân sinh quan duy tâm. Nhưng về vũ trụ quan thì cả hai không ai đề cập đến tâm cả: Liêm Khê cho bản căn của vạn hữu là vô cực; Minh Đạo có ý nhận rằng bản căn ấy là lí.

Kịp đến đời Nam Tống, duy tâm luận mới được đề xướng. Người đầu tiên đề xướng nó là Lục Cửu Uyên (Trương Sơn). Học trò của Lục là Dương Giác (Tư Hồ) tiếp tục học thuyết của thầy. Đến đời Minh thì duy tâm luận được Vương Thủ Nhân (Đương Minh) phát huy tận độ. Sau Đương Minh, còn nhiều duy tâm luận giả khác, trong số đó, đáng kể nhất là Trạng Như ý (Cam Toàn).

TÂM TỨC LÍ

Lục Tượng Sơn từ thuở nhỏ đã tỏ ra có nhiều khuynh hướng về triết học duy tâm. Sách “*Tượng Sơn Niên phả*” chép:

“Mới ba bốn tuổi, tiên sinh (Lục Tượng Sơn) đã suy nghĩ, tự hỏi: Không biết trời đất tận cùng ở chỗ nào? Nghĩ không ra, đến bỏ cá ấu. Bị cha là Tuyên Giáo Công mắng, tiên sinh đành gác vấn đề lại đấy, nhưng trong lòng vẫn không nguôi thắc mắc. Sau, lúc hơn mười tuổi, nhân đọc sách cũ đến hai chữ vũ trụ, thấy lời chú giải nói: bốn phương trên dưới là vũ xưa qua nay lại là trụ, tiên sinh mới chợt tỉnh ngộ mà rằng: “Thì ra là vô cùng. Người cùng trời đất muôn vật đều là ở trong cái vô cùng đó cả”. Bèn cầm bút viết rằng: “Việc trong vũ trụ là việc thuộc phần mình, việc thuộc phần mình là việc trong vũ trụ”. Lại nói: “Vũ trụ ấy là tâm ta, tâm ta tức là vũ trụ. Biển đông có thánh nhân ra đời, cũng cùng tâm ấy, cùng lí ấy; biển tây có thánh nhân ra đời, cũng cùng tâm ấy, cùng lí ấy; biển nam, biển bắc có thánh nhân ra đời, cũng cùng tâm ấy, cùng lí ấy. Nghìn trăm đời trở về trước, nghìn trăm đời trở về sau, có thánh nhân ra đời, tâm ấy lí ấy vẫn không bao giờ, không nơi nào là không cùng như thế”.

Nói “vũ trụ ấy là tâm ta, tâm ta tức là vũ trụ” như thế, không phải là bảo rằng vũ trụ ở trong tâm ta, hay muôn vật đều nương tựa vào tâm ta mà tồn tại. Lục Từ nói thế chỉ là có ý nói rằng: cái lí của vũ trụ chính là cái lí của tâm ta, tất cả lí của sự vật, không có một lí nào là không có đủ ở nơi tâm ta, nghĩa là tâm ta bao hàm hết tất cả mọi lí. *Lí tức là tâm, tâm tức là lí*, đó là điểm chính yếu, điểm trọng đại trong học thuyết Lục Tượng Sơn. Họ Lục từng đã nói:

“Gần đây, bàn về ta, có người nói rằng: “Trừ một câu: “Trước hết phải đứng vững được ở chỗ lớn” * ra, không còn có gì tài giỏi hơn nữa”. Nghe thấy lời bình phẩm đó, ta nói: “Đúng như vậy đó”.

“Cái chỗ lớn” đó, chính là chỗ phải hiểu rằng: lí tức là tâm, tâm tức là lí vậy.

Chỗ khác, Lục Từ nói:

“Muôn vật đầy ùn trong khoảng vuông một tấc.** Đầy ùn tâm mà phát ra, chật lấp cả vũ trụ, không cái gì không phải là cái lí ấy” (*Vạn vật sâm nhiên ư phương thốn chi gian, mãn tâm nhi phát, sung tắc vũ trụ vô phi thị lí*²²⁵ - Tượng sơn, toàn tập).

Cái lí ấy có đủ trong tâm của hết thầy mọi người tự cổ chí kim, chứ không phải chỉ có đủ trong tâm của một người nào. Vì thế mà Lục Từ mới nói:

* Ý nói nắm được cái cương lĩnh.

** Ý nói con tâm.

“Nghìn trăm năm về trước, nghìn trăm năm về sau, thánh nhân của bốn bể đều cùng tâm ấy, cùng lý ấy”, và:

“Tâm chỉ là một con tâm: tâm của ta, tâm của bạn ta, tâm của thánh hiền, nghìn trăm năm về trước, nghìn trăm năm về sau lại có thánh hiền ra đời thì con tâm của người cũng vẫn thế. Tâm thể rất lớn. Nếu phát huy được hết tâm mình thì sẽ cùng với trời đất như nhau. Học chi là để hiểu cái điều đó” (*Tâm chỉ thị nhất câ tâm: mỗ chi tâm, ngô hữu chi tâm, thượng nhi thiên bách tải thánh hiền chi tâm, hạ nhi thiên bách tuế phục hữu nhất thánh hiền, kì tâm diệc chi như thử. Tâm chi thể thậm đại. Nhược năng tận ngã chi tâm, tiện dữ thiên đồng. Vi học chi thị lý hội thử*²²⁶ - Như trên).

Chúng ta nhận thấy qua những câu trên đây rằng Lục Tử vừa nói tâm lại vừa nói lý. Nhiều chỗ khác, Lục Tử cũng nói hoài đến lý, như:

“Chật lấp trời, đất, chỉ là một cái lý thôi. Kẻ học sở dĩ phải học, là muốn rõ cái lý ấy đó thôi. Cái lý ấy to lớn, há có hạn lượng nào?” (*Tắc thiên địa nhất lý nhĩ. Học giả chi sở dĩ học, dục minh thử lý nhĩ. Thử lý chi đại, khởi hữu hạn lượng?* - Dữ Triệu Vinh Đạo thư).

“Chật lấp vũ trụ, chỉ là một cái lý thôi. Thánh nhân đời thượng cổ, đã thấy trước cái lý ấy” (*Tắc vũ trụ nhất lý nhĩ. Thượng cổ thánh nhân tiện giác thử lý* - Dữ Ngô Đẩu Nam thư).

“Cái lý đó đầy lấp vũ trụ, làm sao có thể là do người bầy đặt ra được?” (*Thử lý sung tắc vũ trụ, như hà do nhân đồ soạn đắc?* - Tượng sơn toàn tập. Ngự lục).

“Cái lý đó ở trong khoảng vũ trụ, chưa từng có giấu giếm gì, trời đất sở dĩ là trời đất, là bởi thuận cái lý ấy mà không riêng tây đó thôi. Người đứng cùng với trời đất mà làm ba “cực” * sao được tự tư mà không thuận cái lý ấy?” (*Thử lý tại vũ trụ gian, vị thường hữu sở ẩn độn; thiên địa chi sở dĩ vi thiên địa giả, thuận thử lý nhi vô tư nhĩ. Nhân dữ thiên địa tịnh lập nhi vi tam cực, an đắc tự tư nhi bất thuận tại?* - Dữ Chu Tế Đạo thư) và:

“Lý đó ở trong khoảng trời đất, vốn không nhân con người thấy rõ (cái lý ấy) hay không thấy rõ, hành động theo hay không hành động theo (cái lý ấy) mà (cái lý ấy) thêm lên hoặc sút đi” (*Thử lý tại vũ trụ gian, cố bất nhân nhân chi minh bất minh, hành bất hành nhi gia tổn yên* - Tương sơn toàn tập. Dữ Chu Nguyên Hối thư).

Như vậy, hình như Lục Tử cho lý cũng là bản căn của vũ trụ thì trời đất mới không thể là trời đất, người mới không thể là người nếu không thuận theo lý chứ?

* Cực ở đây có nghĩa là “kiểu mẫu”, “gương mẫu”. Ba “cực” là: trời, đất, người.

Chính bởi những lí do trên đây mà học giả ngày nay, có người đã không thừa nhận bản căn luận của Lục Tử là thuần túy duy tâm. Trương Duy Kiêu, khi nói về Lục Tượng Sơn, đã viết:

“Họ Lục thật ra cũng thuộc phái duy lí chứ không phải thuộc phái duy tâm” (*Lục thị thực tại dã thị duy lí phái, bất thị duy tâm phái* - Trung Quốc triết học sử cương yếu. Quyển hạ, trang 72).

Vũ Đổng, trong *Trung Quốc triết học đại cương* cũng nhận rằng bản căn luận của Lục Tử là một bản căn luận duy lí. Có điều vì Lục Tử cho cái lí bản căn của sự vật đó, chính là cái lí của tâm chúng ta, “tâm tức là lí” [“Người đều có tâm ấy, tâm đều đủ lí ấy, tâm tức là lí”. (*Nhân giai hữu thị tâm, tâm giai cụ thị lí, tâm tức lí dã Dữ Lí Tể thụ*)] cho nên Vũ Đổng, khi phê bình học thuyết họ Lục, căn cứ vào chỗ đó mà kết luận rằng: “Cho nên Lục Tượng Sơn tuy là người “mở đường” cho duy tâm luận của Trung Quốc, nhưng vũ trụ luận của ông vẫn còn chưa phải là thuần túy duy tâm mà chỉ là một thứ học thuyết “tâm tức lí” * (*Trung Quốc triết học đại cương*. Quyển thượng, trang 89).

Đến như khi thì Lục Tử có nói như thế này:

“Người sinh ra trong khoảng trời đất, khi có thanh, trọc, tâm có khôn, dẫn, nét có tốt, xấu; nếu tóm thâu cả lại mà nói, thì hẳn là người nét tốt tất tâm khôn mà khi thanh, người nét xấu tất tâm dẫn mà khi trọc” (*Nhân sinh thiên địa gian, khí hữu thanh trọc, tâm hữu trí ngu, hạnh hữu hiền bất tiếu, tất dĩ nhi đồ tổng chi, tắc nghi hiền giả tâm tất trí, khí tất thanh, bất tiếu giả, tam tất ngu, khí tất trọc*²²⁷ - Tượng Sơn toàn tập. Dữ Bao Tượng Đạo).

Vậy đối với họ Lục, khi nhiều lắm chỉ có thể là “tài liệu” cấu thành những vật cụ thể mà thôi. Tâm (tức lí) mới thật là bản căn của hết thảy sự vật, kể cả sự vật vô hình, như tình và mạng.

VŨ TRỤ DUY NGÃ LUẬN

Vũ trụ luận của Lục Tượng Sơn chưa thật thuần túy duy tâm. Đến học trò ông là Dương Giản (*Từ Hồ*) thì mới thật chủ trương một thứ duy tâm luận rõ ràng, dứt khoát. Viết về hành trạng Lục Tượng Sơn, Dương Tử Hồ nói: Lúc Giản tôi giữ chức chủ bạ ở Phú Dương, làm việc trong phủ Lâm An, là lúc bắt đầu được thừa giáo nơi tiên sinh (chỉ Lục Tượng Sơn) kịp khi trở lại Phú Dương, lại được thung dung đứng hầu chịu lời dạy bảo. Ngẫu nhiên một tối, Giản tôi đặt câu hỏi về “bản tâm”; tiên sinh bèn đem những chuyện tranh chấp phải trái xảy ra trong ngày mà trả lời tôi. Giản tôi chợt hiểu rằng con tâm ấy trong sáng, rằng con tâm ấy không có chỗ khởi thủy, không có chỗ

* Khác với Lục Tượng Sơn, Chu Hi chủ trương “tình tức lí”.

tận cùng, rằng con tâm ấy không có cái gì là nó không thông suốt” (*Giản chú Phú Dương bả thời, nhiếp sự Lâm An phủ trung, thủy thừa giáo vu tiên sinh (Tuông Sơn) Cập phân Phú Dương, hựu hoạch thung dung thị hỏi, ngẫu nhứt tịch. Giản phát “bản tâm” chi vấn, tiên sinh cử thị nhứt phiến tưng thị phi đi đáp. Giản hốt tỉnh thừ tâm chi thanh minh, hốt tỉnh thừ tâm chi vô thùy mạt, hốt tỉnh thừ tâm chi vô sở bất thông*). Lập luận sau này của Dương Tử Hồ chỉ là diễn tả lại cái thứ “chợt hiểu” có tính cách thần bí ấy, nó hình như cho ông cái cảm giác rằng tất cả vũ trụ vạn vật đều ở cả trong con tâm).

Từ Hồ nhận định vũ trụ tức là toàn thể của cái ta, *nhất thiết sự vật trong vũ trụ đều là bộ phận của cái ta cả*. Và ông lập nên học thuyết “vũ trụ duy ngã”. Trong cuốn *Kỉ dịch* của ông, Từ Hồ viết: “*Dịch ấy là ta vậy, không có chi khác vậy, coi dịch là sách, không coi dịch là chính ta, là không được; coi dịch là biến hóa của trời đất, không coi dịch là biến hóa của chính ta, là không được. Trời đất là trời đất của ta, biến hóa là biến hóa của ta, chứ không phải cái gì khác vậy. Tách riêng ra, ấy là xén cắt, tách riêng ra, ấy là tự làm nhỏ (cái ta) đi vậy*” (*Dịch giả kì dã, phi hữu tha dã. Dĩ dịch vi thu, bất dĩ dịch vi kì, bất khả dã; dĩ dịch vi thiên địa chi biến hóa, bất dĩ dịch vi kì chi biến hóa, bất khả dã. Thiên địa ngã chi thiên địa, biến hóa ngã chi biến hóa, phi tha vật dã. Tự giả liệt chi, tự giả tự tiểu dã* 228).

Phải coi cái lịch trình biến hóa của vũ trụ là lịch trình biến hóa của chính mình, nếu không, tức là tự thu nhỏ cái ta lại. *Kỉ dịch* còn nói:

“*Từ sinh ra con người tới nay, chưa có ai biết được cái ta trọn vẹn của mình. Chi là trông thấy cái xanh xanh trong sáng và ở trên cao kia thì con người khéo đặt tên, mới gọi cái ấy là trời; chi là trông thấy cái mềm nhũn rộng dầy ở dưới thấp kia thì mới lại gọi cái đó là đất. Trong sáng đó là trong sáng của ta, rộng dầy ấy là rộng dầy của ta, mà con người lại không tự biết là của ta vậy. Con người không tự biết mà lại cùng nhau gọi đích danh, bảo: kia là trời, kia là đất, chẳng khác nào không tự biết chân tay mình là chân tay của mình mà lại nói: kia là tay, kia là chân; chẳng khác nào không tự biết tai, mắt, mồm mình tai, mắt, mũi, mồm của mình mà lại nói: kia là tai mắt, kia là mũi, mồm. Thế không là làm ư?*” (*Tự sinh dân dĩ lai, vị hữu năng thức ngô chi toàn giả. Duy đồ phù thương thương nhi thanh minh nhi tại thượng, thủy năng ngôn giả danh chi viết thiên; hựu đồ phù dôi nhiên nhi bác hậu nhi tại hạ, hựu danh chi viết địa. Thanh minh giả ngô chi thanh minh, bác hậu giả ngô chi bác hậu, nhi nhân bất tự tri dã. Nhân bất tự tri nhi tương dữ chi danh viết: Bì thiên dã, bì địa dã; như bất tự tri kì vi ngã chi thủ túc nhi viết: bì thủ dã, bì túc dã. Như bất tự tri kì vi kì chi nhĩ, mục, tỉ, khẩu nhi viết: bì nhĩ mục dã, bì tỉ khẩu dã. Thị vô hoặc hồ? 229*).

Trời đất là của ta, cũng như tay, chân, tai mắt, mũi, miệng ta là của ta.

Nhất thiết sự vật trong vũ trụ này đều là những bộ phận của cái ta cả. Có biết được như vậy mới là biết rõ cái ta trọn vẹn của mình.

Lại nói:

“Này, cái làm nên ta ấy, chớ nó rằng chỉ là huyết khí hình mạo mà thôi. Tính của ta lắng trong, sáng tỏ mà không là vật, tính của ta trống rỗng thông suốt, vô biên mà không thể lường. Trời là cái tượng trong tính ta, đất là cái hình trong tính ta, cho nên nói rằng: ở trời thành tượng, ở đất thành hình, đều là cái ta làm ra cả” (*Phù sở dĩ vi ngã giả, vô viết huyết khí hình mạo nhi dĩ dã, ngô tính trừng nhiên thanh minh nhi phi vật, ngô tính đồng nhiên vô tế nhi phi lượng. Thiên giả, ngô tính trung chi tượng; địa giả, ngô tính trung chi hình; cổ viết: tại thiên thành tượng, tại địa thành hình, giai ngã chi sở vi dã*²³⁰).

Tượng trời, hình đất đều là những cái do ta tạo nên, ta không phải chỉ vền vẹn là cái ta “huyết khí hình mạo”. Cái ta trọn vẹn bao gồm toàn thể vũ trụ. *Kỉ dịch* nói:

“Không lấy trời đất, muôn vật, muôn biến hóa, muôn lí làm cái ta, mà chỉ “chấp” tai, mắt, mũi, mồm, chân, tay làm cái ta, thế là mổ xẻ cái ta toàn thể mà xẻ lấy một phần, một tấc da bề ngoài vậy, thế là bị cùm khu khu ở huyết khí mà tự tách riêng, tự thu nhỏ vậy; khu xác ta không phải chỉ giới hạn ở năm, sáu thước mà thôi. Ngồi đây giống ngó trời, không biết trời to, ngồi ở (chỉ xét về phương diện) huyết khí ngó cái ta, không biết cái ta rộng” (*Bất dĩ thiên địa, vạn vật, vạn hóa, vạn lí vi kì, nhi dục chấp nhĩ, mục, tị, khẩu, tứ chi vị kì, thị phẩu ngô chi toàn thể nhi liệt thủ phân thốn chi phu dã, thị cốt ư huyết khí nhi tự tư dã, tự tiểu dã, phi ngô chi khu chi ư lục xích nhi dĩ dã. Tọa tính nhi quan thiên, bất tri thiên chi đại dã; tọa huyết khí nhi quan kì, bất tri kì chi quảng dã*). Trời đất và ta, về phương diện “hình”, tuy là ba, nhưng về phương diện “lí” thì chỉ là một, chỉ là một bộ phận của cái lịch trình biến hóa chung. Trời, đất, người thực ra là “nhất thể”. Sách *Kỉ dịch* viết:

“Ta chưa thấy trời với đất với người là ba; ba chỉ là xét về hình; xét về tính thì chỉ là một; tính đó cũng gọi là đạo, lại gọi là dịch nữa; tên gọi thì không cùng, là một mà thế thì thật ra chỉ là một” (*Ngô vị kiến phù thiên địa, dĩ nhân chi hữu tam dã, tam giả hình dã, nhất giả tính dã, diệc viết đạo dã, hựu viết dịch dã; danh ngôn chi bất đồng nhi kì thực nhất thể dã*²³¹).

Dương Tử Hổ chủ trương cái ta trọn vẹn bao trùm cả vũ trụ, vũ trụ và ta vốn là một thể, bởi vì vũ trụ vạn vật đều là những cái có đủ trong tâm ta, biến hóa theo tâm ta. Vũ trụ duy ngã luận của họ Dương, hay nói cho đúng hơn, duy tâm luận của họ Dương thật mang nặng sắc thái của thuyết “vạn hữu duy thực” hay “vạn pháp duy tâm tạo” của nhà Phật. Cũng có thể nói duy tâm luận của họ Dương là thoát thai từ quan niệm “muôn vật đều đủ ở nơi tâm ta”

(*vạn vật đại bi u ngã*) của Mạnh Tử và quan niệm “muôn vật cùng một thể” (*vạn vật nhất thể*) của Trang Tử. Có điều là họ Mạnh chỉ nói đến cái “khí hào nhiên (của ta) đầy lấp cả trời đất”, họ Trang chỉ nói: vật và ta không chia; còn Tử Hồ thì tiến xa hơn, cho rằng trời đất, muôn vật, đều là những bộ phận của cái ta trọn vẹn. Thế là cái chủ trương có khuynh hướng duy tâm của Lục Tượng Sơn đã nhờ có Dương Tử Hồ mà khởi sắc, tiến lên được một bước dài.

Học thuyết của họ Dương sau bị La Chính Am đời Minh công kích nặng lời. Họ La chê họ Dương là “tự mâu thuẫn” và “không biết tự lượng” muốn coi trời đất với ta là một thể mà lại báo tâm lớn, trời đất nhỏ, thế thì khác gì báo trời đất với ta là hai? “Tám thân mấy thước tẻo tẹo mà lại lấy tạo hóa lam của riêng mình, sao mà không biết tự lượng”. (Xin xem rõ ở chương VII)

DUY TÂM CHỦ QUAN

Kịp đến đời Minh thì duy tâm luận được Vương Dương Minh phát huy đến tận độ.

Duy tâm luận của *Vương Dương Minh* rõ ràng, mạch lạc và có hệ thống.

Trước hết cần phải hiểu họ Vương quan niệm “tâm” và “vật” như thế nào, xin hãy nghe ông nói:

“Tâm không phải là một khối thịt. Phàm chỗ nào có tri giác, chỗ đó là tâm. Như tai biết nghe, mắt biết trông, chân tay biết đau, biết ngứa, cái biết đó tức là tâm” (*Tâm bất thị nhất khối huyết nhục; phàm tri giác xứ tiện thị tâm; như nhĩ mục chi tri thị thính, thủ túc chi tri thống đạng, thủ tri giác tiện thị tâm dã*²³²).

Đó là quan niệm của ông về “tâm”.

Còn về “vật”? Ông nói:

“Vật là việc” (*Vật giả sự dã*²³³ - Đại học vấn toàn thư).

“Cái tự tâm phát ra là ý. Đối tượng của ý là vật. Như ý để vào việc thờ cha mẹ, thì việc thờ cha mẹ là một “vật”; ý để vào việc yêu dân, thương vật thì việc yêu dân thương vật là một “vật”; ý để vào việc nhìn ngó, nghe ngóng, nói năng, cử động, thì việc nhìn ngó, nghe ngóng, nói năng, cử động, thì việc nhìn ngó, nghe ngóng, nói năng, cử động là một “vật” (*Tâm chi sở phát, tiện thị ý; ý chi sở tại, tiện thị vật; như ý tại u sự thân, tức sự thân tiện thị nhất vật; ý tại u nhân dân ái vật, tức nhân dân ái vật tiện thị nhất vật; ý tại u thị, thính, ngôn, động, tức thị, thính, ngôn, động tiện thị nhất vật*²³⁴ - Truyền tập lục).

Dương Minh cho rằng tất cả đều y phụ vào tâm, đều ở trong tâm, không có tâm thì không có chi hết, tâm là chủ tế hết thảy:

“Người là tâm của trời đất muôn vật. Tâm là chủ của trời đất muôn vật. Tâm tức là trời, nói tâm thì là nói cả trời đất muôn vật rồi” (*Nhân giả thiên địa*

*vạn vật chi tâm dã, tâm giả thiên địa vạn vật chi chủ dã. Tâm tức thiên, ngôn tâm tức thiên địa vạn vật đại cử chi hĩ*²³⁵ - Đáp Lí Minh Đức).

“Ngoài tâm không có vật, ngoài tâm không có lời, ngoài tâm không có li, ngoài tâm không có nghĩa” (*Tâm ngoại vô vật, tâm ngoại vô ngôn, tâm ngoại vô lí, tâm ngoại vô nghĩa*²³⁶ - Dư Vương Thuán Phủ).

Dương Minh bảo tâm là trời, tâm là đạo. Sở dĩ người ta không biết rõ đâu là trời, sở dĩ mỗi người nhận định đạo một cách khác, là vì không biết hướng vào bên trong mà tìm cho ra tâm thể của mình:

“Ngày nay người ta chỉ nói đến trời, mà thực ra có ai thấy trời ra sao bao giờ, bảo mặt trời, mặt trăng, gió, sấm là trời, không được; bảo nhân vật, có cây không phải là trời, cũng không được. Đạo tức là trời. Khi hiểu được lẽ ấy rồi, thì đâu mà chẳng là đạo. Người ta chỉ bằng vào cái thấy có một góc (không trọn vẹn) của mình, rồi nhận định rằng đạo ngừng ở đây, đạo ngừng ở đó, vì thế mà không giống nhau. Nếu hướng về bên trong mà tìm, thấy được tâm thể rồi thì không lúc nào, không nơi nào là không phải cái đạo ấy; suốt xưa, suốt nay, vô chung, vô thủy, còn làm gì có chỗ dị đồng? Tâm là đạo, đạo là trời, biết tâm thì biết đạo, biết trời” (*Như kim nhân chi thuyết thiên, kì thực hà thường kiến thiên, vị nhật nguyệt, phong lôi tức thiên, bất khả; vị nhân vật thảo mộc bất thị thiên, diệc bất khả. Đạo tức thị thiên. Nhược thúc đắc thời, hà mạc nhi phi đạo? Nhân dân các dĩ kì nhất ngưng chi kiến, nhận định dĩ vi đạo chỉ như thử, sở dĩ bất đồng. Nhược giải hướng lí tâm cầu, kiến đắc tự kì tâm thể, tức vô thời vô xứ bất thị thử đạo, cẳng cổ cẳng kim, vô chung vô thủy, cách hữu thậm đồng dị? Tâm tức đạo, đạo tức thiên, tri tâm tức tri đạo, tri thiên*²³⁷ - Truyền tập lục).

Tâm là đạo, là trời; tâm cai quát hết thảy, bao gồm hết thảy: *Tâm là bản căn của vũ trụ.*

“Tâm người là toàn nhất, sâu xa bản thể của tâm không gì là không cai quát. Tâm vốn là toàn nhất, chỉ vì lòng tư dục cản trở, cái bản thể toàn nhất mới mất đi. Lí của tâm là vô cùng tận, vốn là sâu xa, chỉ vì lòng tư dục làm nghẹt lấp, cái bản thể sâu xa mới mất đi” (*Nhất tâm thị thiên uyên, tâm chi bản thể vô sở bất cai, nguyên thị nhất cá thiên, chỉ vị tư dục trưởng ngoại, tắc thiên chi bản thể thất liễu. Tâm chi lí vô cùng tận, nguyên thị nhất cá uyên, chỉ vị tư dục trất tắc, tắc uyên chi bản thể thất liễu*²³⁸ - Như trên).

Tâm vốn hư linh, sáng suốt, ở đó có đủ hết các li; muôn sự đều từ đó mà ra:

“Tâm thiêng liêng sáng suốt, vạn lí vạn sự đều gốc ở đó cả; ngoài tâm không có lí, ngoài tâm không có sự” (*Hư linh bất muội, chúng lí cụ nhi vạn sự xuất; tâm ngoại vô lí, tâm ngoại vô sự*²³⁹ - Như trên).

Tâm linh diệu, minh mẫn, và làm chủ tế hết thảy. Không có cái “linh

minh” đó, thì trời đất, quý thần, muôn sự, muôn vật đều không có hết.

“Đáy ngập khoảng trời đất, chỉ có cái “linh minh” ấy. Con người ta chỉ vì hình thể mà tự ngăn cách. “Linh minh” của ta là chủ thể của trời đất, quý thần. Trời mà không có cái “linh minh” của ta thì lấy ai ngẩng trông để biết trời là cao? Đất mà không có cái “linh minh” của ta, thì lấy ai cúi nhìn để biết đất là sâu? Quý thần mà không có cái “linh minh” của ta, thì lấy ai biện biệt cát, hung, họa, phúc? Trời đất, quý thần, muôn vật hễ lia khỏi cái “linh minh” của ta, tức thì hết còn là trời đất, quý thần, muôn vật nữa. Mà cái “linh minh” của ta hễ lia khỏi trời đất, quý thần, muôn vật tức thì cũng hết còn là cái “linh minh” của ta. Như vậy tức là “nhất khí lưu thông” * làm sao còn có sự ngăn cách giữa ta và trời đất, quý thần, muôn vật?... Nay ta hãy xem một người chết, tinh linh của người đó đã tan mạt đi rồi, thì trời đất muôn vật của người đó còn ở đâu?” (*Sung thiên tắc địa trung gian, chi hữu giá cá “linh minh”, nhân chi vi hình thể tự gián cách liễu. Ngã đích “linh minh”, tiện thị thiên địa, quý thần chủ thể. Thiên một hữu ngã đích “linh minh”, thủy khứ ngưỡng tha cao? Địa một hữu ngã đích “linh minh”, thủy khứ phủ tha thâm? Quý thần một hữu ngã đích “linh minh”, thủy khứ biện tha cát, hung, tai, tường? Thiên địa quý thần, vạn vật, ly khước ngã đích “linh minh”, tiện một hữu thiên địa quý thần vạn vật liễu. Ngã đích “linh minh”, ly khước thiên địa quý thần vạn vật, diệc một hữu ngã đích “linh minh”. Như thử tiện thị nhất khí lưu thông đích, như hà dữ tha gián cách đắc?... Kim khán tử đích nhân, tha giá thử “linh minh” du tán liễu, tha đích thiên địa vạn vật thượng tại hà xứ? ²⁴⁰ - Như trên).*

Nói: “Trời đất, quý thần, muôn vật, hễ lia khỏi cái “linh minh” của ta, tức thì hết còn là trời đất, quý thần, muôn vật nữa” là nói trong điều kiện lia khỏi “linh minh” đó, trời đất, quý thần, muôn vật chỉ không còn nữa riêng đối với ta mà thôi, chứ không phải nói như vậy là chối bỏ sự tồn tại của ngoại giới. Đối với người chết, “linh minh” đã lìa mạt, thì vũ trụ không còn là vũ trụ nữa, nhưng không phải vì nó không còn có đối với người chết mà vũ trụ không còn hiện tồn một cách khách quan. Nói, “Vũ trụ không còn” là đứng về phía cái

* Vì Vương Dương Minh nói “Nhất khí lưu thông”, cho nên có người nghĩ rằng họ Vương chính ra coi khí là bản thể của vũ trụ vạn vật. Tương Duy Kiêu, trong *Trung Quốc triết học cương yếu*, nói rõ ràng: “Vương Dương Minh lấy khí làm bản thể của vạn vật, làm căn nguyên vật thể”, còn li thì là “bản tinh của vạn hữu”. Viện chứng, họ Tương trích dẫn thêm một câu khác của Vương Dương Minh trong đó lại nói đến chỗ vạn vật tương thông vì cùng một khí:

“Gió, mưa, móc, sấm, mặt trời, mặt trăng, sao dương, sao âm, cảm thú, cỏ cây, núi sông, đất đá nguyên cùng một thể với người. Cho nên năm giống thóc, loài chim, muôn, thú đều có thể nuôi người; những loại được thạch đều có thể trị bệnh; ấy chỉ vì là cùng một khí cho nên mới tương thông đầy thôi”. (*Truyện tập lục*).

“linh minh” của ta, cái tâm chủ quan của ta mà nói. Duy tâm luận của Dương Minh là một *duy tâm luận hoàn toàn chủ quan*. Sách *Truyền tập lục* còn chép việc sau này:

“Tiên sinh đi chơi Nam Trán, một người bạn trò cây hoa trong núi hỏi rằng: Bảo rằng trong thiên hạ không có vật nào là vật ở ngoài tâm, vậy chớ cây hoa kia ở nơi núi sâu, tự nó nở hoa, hoa nó lại tự rụng, như thế thì nó có liên quan gì với tâm ta? Tiên sinh đáp: Lúc ông chưa xem hoa thì hoa này cùng với tâm ông cũng vắng lặng. Đến khi ông lại xem hoa, thì màu sắc của hoa trở nên rạng rỡ. Thế đủ rõ hoa kia không ở ngoài tâm ông” (*Tiên sinh du Nam Trán, nhất hữu chỉ nham trung hoa thụ viết: Thiên hạ vô tâm ngoại chi vật: như thụ hoa thụ, tại thâm sơn trung, tự khai tự lạc, ư ngã tâm diệc hà tương quan? Tiên sinh viết: Nễ vị khán hoa thời, thụ hoa dữ nễ tâm đồng quy ư tịch; nễ lai khán, thụ hoa thời, tắc thụ hoa nhan sắc nhất thời minh bạch khởi lai. Tịch tri thụ hoa bất tại nễ đích tâm ngoại*).

Không được cảm thấy, biết tới, tức là không có. Toàn thể vũ trụ sở dĩ có, là nhờ vào tâm. Bản thể của tâm. Dương Minh cho là *lượng tri*, cho nên cũng có thể nói được rằng vũ trụ sở dĩ có là toàn nương vào lượng tri:

“Lượng tri là tinh linh của tạo hóa. Ít nhiều tinh linh đó, sinh trời, sinh đất, thành quý, thành đế, tất cả đều ở đó mà ra; thật là không có vật nào sánh đối với nó được” (*Lượng tri thị tạo hóa dịch tinh linh. Giá ta tinh linh, sinh thiên sinh địa, thành quý thành đế, giai tông thụ xuất, chân thị dữ vật vô đối*²¹¹ - Như trên).

“Lượng tri của người, tức là lượng tri của cỏ, cây, ngói, đá; nếu cỏ, cây, ngói, đá không có lượng tri của người, thì không thể là cỏ, cây, ngói, đá, được. Chẳng những chỉ cỏ, cây, ngói, đá là như thế mà thôi; trời đất mà không có lượng tri của người thì cũng không thể là trời đất được. Là vì trời đất, muôn loài cùng với người, vốn là một thể, chỗ “phát khiêu” (điểm xuất phát) tối ưu tinh vi của hết thảy, ấy là một điểm “linh minh” của tâm người” (ý nói vạn vật hiện tồn đối với ta, là nhờ có điểm “linh minh” của tâm ta). (*Nhân dịch lượng tri, tu thị thảo, mộc, ngô, thạch dịch lượng tri; nhược thảo, mộc, ngô, thạch vô nhân dịch lượng tri, bất khả dĩ vi thảo, mộc, ngô, thạch hĩ. Khô dĩ duy thảo, mộc, ngô thạch vi nhiên, thiên địa vô nhân dịch lượng tri, diệc bất khả vi thiên địa hĩ. Cái thiên địa vạn vật dữ nhân nguyên thị nhất thể, kì phát khiêu chi tối tinh xú, thì nhân tâm nhất điểm linh minh. Phong, vũ, lộ, lôi, nhật, nguyệt, tinh, thần, cảm, thú, thảo, mộc, sơn, xuyên, thổ, thạch dữ nhân, nguyên chỉ nhất thể*²¹² - Như trên).

Quan niệm của Vương Dương Minh về tâm, về vật và về mối tương quan giữa nội tâm và ngoại giới là như thế. Bây giờ xét qua về quan niệm lí và quan niệm khí của ông. Tương đối, ông nói về lí ít hơn là nói về tâm. Chúng tôi xin chỉ trích dẫn mấy câu dưới đây mà chúng tôi nghĩ là tiêu biểu:

“Tinh tức là lí” (*Tinh tức lí dã*²⁴³).

“Tinh tức là thể của tâm” (*Tinh thị tâm chi thể*²⁴⁴).

Một đảng “tinh là lí” một đảng “tinh là thể của tâm”. Vậy thì phải chăng theo Vương Dương Minh, lí là thể của tâm?

Và chỗ khác họ Vương cũng nói:

“Tâm tức là lí, không có tư tâm, ấy đúng là lí, chưa đúng lí, tức là có tư tâm. Tách riêng tâm với lí ra mà nói, e rằng chưa phải” (*Tâm tức lí dã, vô tư tâm tức thị đáng lí, vị đáng lí, tiện thị tư tâm; tích tâm dữ lí ngôn chi, không diệc vị thiện*²⁴⁵).

Một đảng nói: “tinh tức là lí”, một đảng lại nói: “tâm tức là lí”. Vậy thì hình như với họ Vương, tâm, tinh và lí chỉ là một mà thôi. Cho nên chúng ta không lấy làm lạ tại sao khi phê bình Chu Hi, họ Vương đã viết câu này:

“Tâm tức là tinh, tinh tức là lí. (Ông Chu Hi) hạ một chữ “vời” (ở giữa chữ tâm và chữ lí) e không khỏi tách (tâm và lí) ra làm hai. Điều đó kẻ học cần nhận xét cho khéo” (*Tâm tức tinh, tinh tức lí; hạ nhất “dữ” tự, không vị miễn vị nhị, thử tại học giả thiên quan chi*²⁴⁶).

Chính vì lời nói này của họ Vương mà gần đây một số học giả cho rằng học thuyết của họ Vương gọi là duy tâm cũng được, mà gọi là duy lí cũng không phải là sai, * rằng sở dĩ người ta phân biệt Trình, Chu là duy lí, Lục, Vương là duy tâm, chính ra là căn cứ vào phương pháp của hai phái mà phân biệt, chứ không phải căn cứ vào bản chất học thuyết của hai phái: Trình và Chu chủ trương quan sát vật lí trước đã rồi mới quay về khái phát bản tâm; còn Lục và Vương thì, ngược lại, chủ trương phát huy tận độ bản tâm trước đã, rồi mới từ đó suy ra mà lĩnh hội vật lí.

Cũng như về lí, Vương Dương Minh không bàn nhiều về khí. Đại khái, ông cũng cho rằng *khí* là cái tài liệu cấu thành hình thể muôn vật, để cho lí có chỗ “vận dụng”. Ông nói:

“Chữ “tinh” trong danh từ “tinh nhất” là nói về lí; chữ “tinh” trong danh từ “tinh thần” là nói về khí. Lí là mạch lạc (trật tự) của khí; khí là “vận dụng” của lí. Không có mạch lạc thì không thể có “vận dụng”. Không có “vận dụng” thì cũng không lấy gì mà thấy được cái gọi là mạch lạc” (*Tinh nhất chi tinh, dĩ lí ngôn; tinh thần chi tinh, dĩ khí ngôn. Lí giả khí chi điều lí; khí giả lí chi vận*

* Ý kiến này đúng, nhưng không có gì mới lạ, bởi lẽ chính Vương Dương Minh đã nói trước rồi: ông vẫn nói rằng “tâm tức là lí”. Nhưng, theo chúng tôi thì dù kì gọi học thuyết của Vương là duy lí, chẳng thà gọi là duy tâm, đúng hơn. Lí do là tại học thuyết của Vương có nhiều điểm giống với học thuyết duy tâm chủ quan của triết học ngày nay hơn là với duy lí luận của Trình Chu.

dụng. Vô điều lí tắc bất năng vận dụng; vô vận dụng tắc diệc vô dĩ kiến kì sở vị điều lí giả hĩ ²⁴⁷ - Đáp Lục Nguyễn Tĩnh thư).

Nói tóm lại, vũ trụ vạn vật, theo Vương Dương Minh, là do lương tri của chúng ta mà trở thành thực hữu. * Nếu không có lương tri của chúng ta, thì đối với chúng ta, vũ trụ vạn vật sẽ đều là "tịch nhiên", coi như không có. Ngoại giới chỉ thực hữu vì có lương tri của chúng ta. ** Mà lương tri thì là bản thể của tâm. Vậy thì tâm là bản căn của vạn hữu.

Duy tâm luận của Vương Dương Minh có tinh cách hoàn toàn chủ quan, khác với duy tâm luận của Trạng Cam Toàn sẽ nói ở dưới đây.

DUY TÂM KHÁCH QUAN

Một triết gia đồng thời với Vương Dương Minh là *Trạng Nhược Thủy* (Cam Toàn) cũng chủ trương duy tâm luận. Họ Trạng cho rằng tâm bao quát hết thảy, quán thông tất cả, thống nhiếp nhất thiết. Tâm không có trong ngoài, không nên phân biệt cho tâm là "nội" đối với vũ trụ là "ngoại". Ông nói:

"Tâm là bản thể cho tất cả trời đất muôn vật mà không còn sót một cái gì (...) Tâm bao bọc ở "ngoài" trời đất muôn vật và quán thông bên "trong" trời đất muôn vật. "Trong" với "ngoài" không phải là hai vậy. Trời đất không có trong ngoài, tâm cũng không có trong ngoài" (*Tâm dã giả, thể thiên địa vạn vật nhi bất di giả dã (...) Tâm dã giả bao hủ thiên địa vạn vật chi ngoại, nhi quán phủ thiên địa vạn vật chi trung giả dã. Trung ngoại phi nhị dã. Thiên địa vô nội ngoại, tâm diệc vô nội ngoại* ²⁴⁸ - Tâm tính đồ thuyết).

Tâm không phải chỉ ở trong ta, đối lập với cái ở bên ngoài ta mà ta quen gọi là ngoại giới. Tâm chính là ở khắp nơi vì nó là "thể", là bản căn của hết thảy sự vật. Chúng ta hãy nghe họ Trạng nói tiếp:

"Tâm người làm bản thể cho trời đất muôn vật. Tâm làm bản thể cho vật mà không sót một vật nào. Nhận được ra rằng tâm thể là lớn, thì vật không thể ở ngoài được tâm" (*Nhân tâm dữ thiên địa vạn vật vi thể, tâm thể vật nhi bất di. Nhận đắc tâm thể quảng đại tắc vật bất năng ngoại hĩ* ²⁴⁹ - Dữ Dương Minh).

"Cái gọi là tâm không phải là trở riêng cái khoảng dài rộng nằm trong lồng ngực người ta và là cội đối đãi của vật đâu. Không có sự nào mà lại không phải là vật" (*Sơ vị tâm giả, phi thiên chi xoang tử lí phương thốn nội dữ vật vi đối giả dã, vô sự nhi phi vật dã* 250 - Ngũ lục).

* So sánh: quan niệm của Simone de Beauvoir: "Ainsi le monde brut ne vient à l'existence que par la conscience" (Simone de Beauvoir - "L'Invitée").

** Ngoại giới của Vương Dương Minh như có giống với L'en-soi của J.P.Sartre.

Mấy câu vừa trích dẫn cho người ta thấy rõ cái đặc sắc của học thuyết Trạng Cam Toàn. Đặc sắc đó chính cũng là điểm dị biệt giữa duy tâm luận của Trạng Cam Toàn và duy tâm luận của Vương Dương Minh. Trong học thuyết của họ Trạng, tâm được coi là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, vì "tâm làm bản thể cho vạn vật". Tâm đó không phải là thứ "nội tâm" đối lập với "ngoại giới". "Làm bản thể cho muôn vật", tâm đó ở khắp hết mọi nơi. Còn tâm của họ Vương thì là lí, là lương tri, là "linh minh". Nhờ "linh minh", nghĩa là nhờ lương tri, bản thể của tâm, vũ trụ vạn vật *đối với ta* trở thành thực hữu. Như vậy, vũ trụ vạn vật *đối với ta* trở thành thực hữu. Như vậy, vũ trụ vạn vật *được xem như* sản phẩm của tâm và vì thế *được xem như* bản căn của vũ trụ vạn vật.

Sơ sánh quan niệm tâm của mình và quan niệm tâm của họ Vương, họ Trạng có viết: "Dương Minh và tôi khác nhau trong quan niệm tâm: Cái tôi gọi là tâm là cái làm bản thể cho vạn vật, không sót một vật nào, cho nên nó không có trong ngoài, còn cái Dương Minh gọi là tâm thì là trỏ cái ở trong lồng ngực, cho nên coi cái tâm tôi nói là ở ngoài" (*Dương Minh dũ ngô khán tâm bất đồng: ngô chi sở vị tâm giả, thể vạn vật nhi bất di giả dã, cố vô nội ngoại; Dương Minh chi sở vị tâm giả, chỉ xoang tử lí nhi vi ngôn giả dã, cố dĩ ngô chi thuyết vi ngoại* - Đáp Dương Thiệu Mặc).

Dương Minh bị Cam Toàn hiểu lầm mà mang oan. Thật ra Vương không hề bảo tâm là cái khối thịt trong lồng ngực. Chỗ khác nhau giữa Vương và Trạng không phải tại một đẳng bảo tâm chỉ ở trong, một đẳng bảo tâm ở khắp nơi. Chỗ khác nhau chính là duy tâm luận của Vương có tính cách chủ quan. Còn duy tâm luận của Trạng thì là một thứ duy tâm luận có tính cách khách quan. Vương nhấn vào cái "dụng" của tâm, Trạng nhấn vào cái "thể" của tâm. Có thể thôi.

VŨ TRỤ DUY "TRÍ"

Tiền Đức Hồng (Tự Sơn) học trò Vương Dương Minh bàn về vấn đề bản căn của vũ trụ, có vẻ rõ ràng hơn thầy. Và lại thay vì tâm, hay lương tri, hay linh minh, họ Tiền cho rằng *trí* là bản căn của vũ trụ. Ông nói:

"Đây lấp khoáng trời đất, chỉ có cái "trí" ấy mà thôi: Trời chỉ là cái "trí" ở trạng thái hư minh (trống không và sáng láng); đất chỉ là cái "trí" ở trạng thái ngưng tụ; quỷ thần chỉ là cái "trí" về phương diện công năng thần diệu; bốn mùa, mặt trời, mặt trăng chỉ là cái "trí" ở trong thể lưu chuyển; người và vạn vật chỉ là hiện tượng hợp, tan của cái "trí" mà người thì là tinh túy của cái "trí" ấy. Cái "trí" trong thể lưu chuyển từ ngàn xưa vẫn có định thể, cho nên mới nói là thái cực; nguyên lai không có tiếng, không có mùi, không thể do tiếng do mùi mà rõ được, cho nên mới nói rằng vô cực" (*Sung tác thiên địa gian chi hữu thứ trí. Thiên chi thủ trí chi hư minh; địa chi thủ trí chi ngưng tụ; quỷ thần chi thủ*

tri chi diệu dụng; tứ thời, nhật nguyệt chi thủ tri chi lưu hành; nhân dũ vạn vật chi thủ tri chi hợp tán nhi nhân chi thủ tri chi tinh túy dã. Thủ tri vạn hạnh, vạn có hữu định thể, cố viết thái cực; nguyên vô thanh xú khả tức, cố viết vô cực ²⁵¹ - Hội ngữ).

“Tri” là tất cả. Từ vạn có “tri” vẫn lưu hành; cái thể thường tồn bất biến của “tri” là thái cực. “Tri” vốn có “siêu nghiệm tính”, không trông thấy, không nghe thấy, không ngửi thấy, không sờ thấy, không có gì cả, cho nên gọi là vô cực.

Tóm lại, trời đất, vạn vật chỉ là *tác dụng của tri*. * con người cũng chỉ là “tri” kết tinh lại. Tri là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn hữu này.

TÂM, MỘT CƠ NĂNG HUYỀN DIỆU

Một triết gia đồng thời với Tiên Tự Sơn là *La Hồng Tiên* (Niệm Am) cũng chủ trương vũ trụ duy tâm luận nhưng học thuyết của ông có chỗ độc đáo là nó được xây dựng trên kinh nghiệm nội tâm. Trong bức thư ông gửi cho Tuồng Đạo Lâm, ông có cho biết về cái kinh nghiệm có vẻ thần bí ấy. Ông nói:

“Đương lúc cực tĩnh, bỗng cảm thấy cái tâm ấy: trong thì rỗng không, không có vật gì; ngoài thì thông ra tận vô cùng, có giống như khoáng trường không; mây, hơi chuyển vận, không có chỗ ngưng lại; có giống như biển cả; cá, rỗng biển hóa không có ngăn cách; không đâu là trong ngoài mà bảo rằng chỉ rõ được; không đâu có động tĩnh mà bảo rằng phân biệt được. Trên dưới bốn phương (vũ), quá khứ, hiện tại (trụ) liền lại làm một miếng, cho nên mới bảo là không ở nơi nào, mà không nơi nào là không ở. Tâm thần của ta là “phát khiếu” (nơi từ đó phát ra) của tâm, hình chất vốn không thể giới hạn được tâm ấy. Cho nên phóng tầm mắt ta ra mà trời đất không đủ chỗ cho ta nhìn; nghiêng tai ta nghe mà trời đất không lọt được ra ngoài thính quan của ta. Lắng xuống dõi theo tâm ta mà trời đất không trốn được ra ngoài phạm vi ta nghĩ. Người xưa qua rồi, nhưng chỗ cực chí của tinh thần họ thì tức là tinh thần ta, tinh thần ấy chưa phải là qua hẳn vậy, nếu không thì tại sao nghe tới hạnh sự (đức hạnh, hạnh kiểm, sự nghiệp, công việc) của họ mà ta lại có thể sợ hãi, giận bực? Bốn bể là xa, nhưng mọi niềm đau xót vẫn tương quan, những đau xót kia vẫn là những đau xót của ta, chưa từng là xa vậy, nếu không thì tại sao nghe người hoạn nạn mà ta lại có thể thương hại, xót xa? Kế nhân giả gắn liền với vật, thành cùng một thể, cùng một thể có nghĩa là cái ở nơi ta tức cũng là cái ở nơi vật, hợp ta lại với vật mà cùng làm một thể, như thế thì cái trước bảo là trống không yên lặng vẫn quán thông với nhau, trên dưới, bốn phương (vũ), xưa qua, nay lại (quá khứ hiện tại: trụ), trong ngoài, động tĩnh

* Đọc đoạn này ta nên nhớ cái nghĩa “tri” là biết, thì mới hiểu được họ Tiên.

lại gắn liền làm một vầy” (Đương cực tĩnh thời, hoàng nhiên giác ngộ thứ tâm trung hư vô vật, bàng thông vô cùng, hữu như trường không, vận khí lưu hành, vô hữu chi cực; hữu như đại hải, ngư long biến hóa, vô hữu gián cách; vô nội ngoại khả chi, vô động tĩnh khả phân; thượng hạ tứ phương, cô lai kim, hồn thành nhất phiến, sở vị vô tại nhi vô bất tại; ngộ chi nhất thân, nổi kì phát khiếu, cố phi hình chất sở năng hạn dã. Thị cố tòng ngộ chi mục nhi thiên địa bất mãn vu ngô quan; khuynh ngộ chi nhĩ, nhi thiên địa bất xuất vu ngô thính; minh ngộ chi tâm, nhi thiên địa bất đảo vu ngô tư. Cổ nhân vãng hĩ, kì tinh thần sở cực, tức ngộ chi tinh thần vị thường vãng dã, phủ tắc vãn kì hạnh sự nhi năng cảnh nhiên, phần nhiên hĩ hồ? Tứ hĩ viển hĩ, kì tậ thống tương quan, tức ngộ chi tậ thống, vị thường viển dã, phủ tắc vãn kì hoạn nạn nhi năng trắc nhiên hực nhiên hồ?... Nhân giả hồn nhiên dữ vật đồng thể, đồng thể dã giả, vị tại ngã giả diệc tức tại vật, hợp ngộ dữ vật nhi đồng vị nhất thể, tắc tiền sở vị hư tịch nhi năng quán thông, hồn thượng hạ, tứ phương, vãng cổ, lai kim, nội ngoại, động tĩnh nhi nhất chi giả dã²⁵²).

Tâm đối với La Niệm Am là một thứ cơ năng thần bí. Tâm không có chất thể, cho nên có tính cách phi không gian. Nó là một cái gì vô cùng thần diệu, ở trên hết thấy và quán thông hết thấy. Muôn biến vạn hóa đều do tâm mà ra.

Manh nha từ đời Bắc Tống, tâm học đã không ngừng phát triển cho đến đầu đời Thanh. Thoạt tiên với Lục Tượng Sơn, tâm vẫn chưa tách rời được li: Tâm vẫn “tức là li”. Với Dương Tử Hồ, tâm biến dạng thành cái “ta” bao la không bị giới hạn trong vòng huyết khí, cái “ta” gồm cả trời đất, muôn vật, muôn biến hóa, muôn li ở trong.

Đến đời Minh thì tâm học đại thịnh. Vương Dương Minh cho tâm là lương tri, nhờ đó mà ngoại giới tịch nhiên trở nên hiện hữu. * Duy tâm luận của họ Vương hoàn toàn có tính cách chủ quan. Quan niệm chủ quan đó rồi trở thành khách quan với Trạng Nhượng Thủy: Tâm của Trạng là bản thể của vạn hữu.

Với hai họ Vương, Trạng, tâm học đã tới chỗ tuyệt đỉnh, hậu học không còn ai vượt qua được. Trong số học giả tới sau này, chỉ có Tiền Tự Sơn và La Niệm Am là còn cố gắng hiến cho tâm học được chút đỉnh: họ Tiền với cái bản căn “tri” và họ La với cái bản căn tâm quan niệm như một cơ năng huyền diệu.

Tư tưởng duy tâm phát đạt quá mức khiến cho một tư trào nghịch lại đã hình thành, tư trào đó chống đối không những với duy tâm luận mà thôi, mà còn chống đối cả với duy li luận nữa. Đó là tư trào duy vật “khí luận phục hưng”.

* Về khía cạnh này, có thể nói rằng duy tâm luận của Vương Dương Minh là một thứ triết thuyết hiện sinh của Trung Quốc.

CHƯƠNG VII

KHÍ LUẬN (PHỤC HUNG)

- * Quan niệm lí, khí của một số duy tâm luận giả từ Tống đến Minh: Dương Quy Sơn, La Chính Am, Vương Đình Tường, Lưu Tập Sơn và Hoàng Lê Chân (tâm tức lí).
- * Duy khí luận của Vương Thuyên Sơn.
- * Duy khí luận của Nhan Tập Trai.
- * Duy khí luận của Lí Thứ Cốc.
- * Duy khí luận của Đái Đông Nguyên.
- * Duy khí luận với Đàm Tự Đồng.

Trong triết học sử Trung Quốc, thời gian cuối Minh đầu Thanh đánh dấu một khúc quanh. Từ Bắc Tống đến mạt diệt Minh, học thuyết duy lí và duy tâm trước sau đều đã đạt tới chỗ cực thịnh và lần lượt chi phối tư tưởng người Trung Hoa, Trinh, Chu, Lục và Vương cơ hồ đã thay thế Nghiêu, Thuấn, Chu Công và Khổng Tử. Kịp đến khi quân đội Mãn vào Trung nguyên, triều đình Thanh đưa học thuyết của Trinh Chu lên địa vị quốc học thì một phong trào phản đối bắt đầu lớn mạnh. Một số tư tưởng gia như Cố Đình Lâm (Viêm Võ), Lục Phu Đình, Hoàng Lê Châu, Chu Thuấn Thủy, Tôn Hạ Phong, Lí Thứ Cốc, Vương Thuyên Sơn, Nhan Tập Trai... chủ trương đảo cái lối học “đam tình thiên, soạn ngữ lục” “đạo” “tam sự, lục phủ” * của Nghiêu, Thuấn, cùng là cái học “lục đức, lục hạnh, lục nghệ” ** của Chu Công, Khổng Tử. Họ mạt sát hết lời không những tâm học của Lục, Vương, lí học của Trinh, Chu, mà luôn cả cái lối “thanh đàm” của thời Ngụy, Tấn, cũng như cái học phong “không tướng”

* Tam sự là: Chính đức, lợi dụng, hậu sinh. Lục phủ là: Thủy, hỏa, kim, mộc, thổ, cốc.

Đạo “tam sự lục phủ” ở đây có nghĩa là cái học thực dụng.

** Lục đức là: Tri, nhân, thành, nghĩa, trung, hòa. Lục hạnh là: Hiền, hờu, mục, nhân, nhiệm, tuất. Và lục nghệ là: Lễ, nhạc, xạ, ngự, thư, số. (Xin xem thêm ở phần Nhân sinh luận).

chỉ vụ “qui u tịch diệt”, “qui u thăng thoát” của Phật gia và Đạo gia. Họ cho rằng nếu cứ tiếp tục theo những học thuyết ấy, thì cái thiên hạ của nhị Đế tam Vương truyền nhau để lại cho Hán tộc, trời sẽ trao hẳn cho lũ di địch ở ngoài ải mắt. (*Thiên nãi dĩ nhị Đế tam Vương tương truyền chi thiên hạ, thụ chi tại ngoai* - Lí Thử Cốc).

Riêng về vũ trụ bản căn luận thì các triết gia cuối Minh đến Thanh (trong số, có uy tín nhất là Vương Thuyền Sơn, Nhan Tập Trai, Lí Thử Cốc và Đái Đông Nguyên) đều quay lại với chủ trương duy khí của Trương Hoành Cừ đời Bắc Tống.

QUAN NIỆM LÍ, KHÍ CỦA MỘT SỐ DUY TÂM LUẬN GIẢ TỬ TỐNG ĐẾN MINH

Trước khi nói đến học thuyết duy khí của mấy triết gia tử mặc diệt đời Minh đến sơ diệt đời Thanh này, chúng tôi xin hãy giới thiệu những kiến giải khá đặc biệt liên quan đến quan niệm lí và khí của một số duy tâm luận giả tử Tống đến Minh mà tư tưởng xét ra đã có ảnh hưởng đến hướng đi của trào lưu triết học Trung Quốc trong khoảng thời gian này. Chúng tôi muốn nói đến Dương Qui Sơn, La Chính Am, Vương Tuấn Xuyên, Lưu Tập Sơn và Hoàng Lê Châu vậy.

DƯƠNG QUI SƠN

Học thuyết duy khí của Trương Hoành Cừ đời Bắc Tống truyền không đúng người, cho nên đương thời nó không được phát huy một cách xứng đáng.

Bị cái học lí khí của anh em họ Trình làm lu mờ, khí luận của họ Trương ngày một suy vi để nhường bước cho lí học đi tới chỗ đại thịnh.

Tuy nhiên, trong lúc lí học đang lán lướt, thì một môn đồ của Nhị Trình là Dương Tử (*Qui Sơn*), mặc dầu không tán đồng toàn bộ học thuyết Trương Tử, lại rất chú ý đến quan niệm khí của ông này. Dương Qui Sơn cũng nghĩ rằng vũ trụ vạn vật đều là do khí biến hóa mà sinh ra cả. Tràn đầy trời đất, chỉ có mỗi một thứ là khí. Họ Dương nói:

Khấp cả trời đất chỉ có một thứ là khí mà thôi. Thể của trời đất chính là khí thể sung mãn. Con người ta sinh ra là nhờ nhận được cái “trung” của trời đất sinh ra, cái “trung” sinh ra con người đó chỉ là khí mà thôi (*Thống thiên địa nhất khí nhĩ. Thiên địa kì thể, khí thể chi sung dã. Nhân thu thiên địa chi trung dĩ sinh, quân nhất khí nhĩ*²⁵³ - Mạnh Tử giải).

Và:

“Khấp cả thiên hạ là khí. Con người nhận được cái “trung” của trời đất mà sinh; cái “trung” đó khí voi khí đầy, thường lưu thông cùng trời đất, há nó lại

không cứng cáp to lớn ư? (*Phù thông thiên địa nhất khí dã. Nhân thụ thiên địa chi "trung" dĩ sinh, là hư doanh thường dữ thiên địa lưu thông, minh phi cương đại hồ?* - Đáp Hồ Khang Hậu). "Trung" ở đây đồng nghĩa với khí.

Qui Sơn thừa nhận quan niệm khí của Trương Tử. Nhưng Qui Sơn chỉ bàn sơ lược lướt qua, đại khái có thể thôi.

Thế rồi đến đời Nam Tống, thời lí khí luận của Chu Hi và tâm tức lí luận của Lục Cửu Uyên chia nhau ngự trị trên triết học giới Trung Quốc.

Như chúng ta đã rõ, Chu Hi có thừa nhận khí, nhưng không cho khí là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Bản căn tối sơ theo Chu là lí. Khí chỉ là bản căn thứ yếu, bản căn gián tiếp mà thôi. Còn Lục Cửu Uyên thì không hề chú trọng đến khí.

LA CHÍNH AM

Học thuyết Chu Hi về sau độc thịnh, và độc thịnh suốt từ thời Nam Tống cho tới sơ điệp đời Minh.

Nhưng tới trung điệp đời Minh thì cự phách của Chu phải là *La Khâm Thuận (Chỉnh Am)*, tuy tôn sùng Chu Hi, hoan nghênh tu dưỡng luận của họ Chu, nhưng về vũ trụ luận, thì lại thừa nhận khí, cho rằng khí mới đúng là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, còn lí thì chỉ là đường lối, là mạch lạc của khí mà thôi. Theo họ La, lí ở trong khí mà không đối lập với khí. Bản căn luận của La có tính cách duy khí rõ ràng. Chính Am nói:

"Khắp trời đất, suốt xưa nay, không có cái gì là không phải khí. Khí vốn thuần nhất. Vậy mà có cái hiện tượng (như thế không thuần nhất là) động rồi lại tĩnh, tĩnh rồi lại động; đi lại, lại đi; đóng mở, mở đóng; lên xuống, xuống lên, cử thể chuyển vận không ngừng; tích lũy cái vi tế để trở thành rõ rệt, rồi lại từ rõ rệt trở lại vi tế; gây nên trạng thái ấm, lạnh, nóng, rét của bốn mùa, khiến cho vạn vật sinh, trưởng, thu, tàng; làm ra cái đạo thường, cái qui tắc hằng ngày dân cần dùng đến và làm nguyên nhân cho mọi sự thành bại đắc thất của việc đời, khiến cho ngàn lối muôn lối lung tung dính soán mà rút lại vẫn không lẫn lộn lỗi lầm, thật không hiểu tại sao thế mà vẫn cứ thế, thì đó tức là cái mà người ta gọi là lí; lúc thoát đầu lí không phải là một cái gì đứng riêng biệt: nó nương tựa vào khí mà đứng phụ vào khí mà lưu hành. Hoặc giả vì có câu "Dịch có thái cực" nên mới sinh nghi rằng trong sự biến đổi của âm dương, hình như có một cái gì (ý muốn nói là lí) làm chủ tế. Nhưng nghi như vậy là lầm" (*Cái thông thiên địa, cẳng cổ kim, vô phi nhất khí nhi dĩ. Khí bản nhất dã, nhi nhất động nhất tĩnh, nhất vãng nhất lai, nhất hợp nhất tịch, nhất thăng nhất giáng, tuần hoàn vô dĩ, tích vi nhi trú, do trú phục vi, vi tế thời chi ôn lương hàn thử, vi vạn vật chi sinh trưởng thu tàng, vi tứ dân chi nhật dụng dĩ*

*luân, vi nhân sự chi thành bại đắc thất, thiên điều vạn tự, phân vân dao cát nhi tốt bất khắc loạn, hữu mạc tri kì sở dĩ nhiên nhi nhiên, thị tức sở vị lí dã; sơ phi biệt hữu nhất vật, y vu khí nhi lập, phụ vu khí dĩ hành dã. Hoặc giả nhân Dịch hữu thái cực nhất ngôn, nãi nghi âm dương chi biến dịch, loại hữu nhất vật chủ tế hồ kì gian giả, thị bất nhiên hĩ*²⁵⁴ - Khốn tri).

Ý kiến La Chính An nói tóm là: tất cả vũ trụ chỉ là khí. Nhưng khí biến hóa có theo một trật tự phân minh và không hề làm lỗi. Trật tự tự nhiên đó là cái mà người ta gọi là lí. Lí chỉ là đường lối theo đó khí biến hiện. Lí nương tựa vào khí, ở trong khí, không phải một vật dị biệt đối với khí và càng không phải là làm chủ tế của khí. Có khí rồi sau mới có lí. Lí như vậy thật không phải là bản căn của khí.

Họ La phản đối thuyết lí khí và cũng phản đối luôn cả duy tâm luận (nhất là duy tâm luận “Vũ trụ duy ngã” của Dương Tử Hồ). Ông cho rằng nhận sự biến hóa của trời đất muốn vật làm sự biến hóa của tâm con người là nhận sai:

“Cái thể của tâm người tức là cái thể của trời đất, nguyên hai cái đó là một. Có điều là làm chủ ở nơi ta thì gọi là tâm. Nếu bảo rằng tâm thấy rõ trời đất, người, vật đều ở trong tinh lượng (tức là tâm thể) của ta, rằng tâm ấy có thể bao gồm trời đất, thì khác nào bảo tâm lớn mà trời đất nhỏ, khác nào coi trời đất là có hạn lượng. Thành ra muốn coi là một mà trái lại, lại thành ra hai. Như thế mà bao được là biết đạo ư? Dịch có thái cực. Thái cực sinh lưỡng nghi, thái cực đây là cái “thống thể”. “Đạo Càn biến hóa, mọi vật đều được dùng tinh mệnh”, thể thì vật nào vật ấy đều có đủ một thái cực rồi, cái gọi là thái cực thì là một, là thuần nhất, nhưng khi đã chia ra, thì các phần đều có khác nhau. Vì các phần khác nhau, nên cái “dụng” của từng phần cũng khác. Nếu bao biến hóa của trời, đất, người, vật đều là biến hóa của tâm ta mà qui cái công phát dục muôn vật cho tâm ta thì là không biết có cái lí “phân thù” rồi. Đã không biết có cái lí “phân thù”, * thì còn làm sao có thể nói được chỗ thuần nhất của lí. Thật ra sự phát dục muôn vật tự nó là công dụng của tạo hóa, chứ người nào có dự gì? Tuy không phải người có thể dự vào, nhưng cái lí thì là lí của tâm ta, cho nên sách *Trung Dung* khi tán dương đạo thánh nhân là to lớn, bắt đầu nói ngay đến điều đó, tỏ rõ rằng trời với người không phải là hai. Điều đó há kẻ bị dị thuyết làm lú lấp có thể hiểu được ư? Phương chi trời đất biến hóa, ngàn xưa vẫn cứ thế là thế, còn tâm người biến hóa, ngàn xưa vẫn cứ thế là thế, còn tâm người biến hóa, đã cùng với đời sống cùng phát sinh, thì tất cùng cùng với đời sống cùng chấm hết, bảo rằng nó còn mãi

* Lí là thuần nhất, nhưng đến khi một phần lí hợp với khí để làm thành tinh thì cái lí hợp với khí đó ở mỗi người, mỗi vật một khác. Thế gọi là “lí nhất phân thù”.

không dứt, thì không có lý ấy vậy. Từ Hồ làm rồi! Tâm thân mấy thước tèo teo, mà lại muốn lấy tạo hóa làm của riêng mình, sao mà lại không biết tự lượng đến thể?" (*Nhân tâm chi thể tức thiên địa chi thể, bản lai nhất vật, đản kì chủ vu ngã giả vị chi tâm. Nhược vị kì tâm thông giả đồng kiến thiên địa nhân vật giai tại ngô tính lượng chi trung, nhi thủ tâm khả dĩ phạm vi thiên địa, tắc thị tâm đại nhi thiên địa tiểu lữ, thị dĩ thiên địa vi hữu hạn lượng hĩ. Bản dục kì nhất, phân thành nhị vật, vị chi tri đạo khả hồ? Dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, nãi thống thể chi thái cực; Càn đạo biến hóa, các chính tính mệnh, tắc vật vật các cụ nhất thái cực hĩ. Kì sở vi thái cực tắc nhất, nhi phân tắc thủ; duy kì phân thủ, cố kì dụng diệc biệt. Nhược vị thiên địa nhân vật chi biến hóa giai ngô tâm chi biến hóa, nhi dĩ phát dục vạn vật quy chi ngô tâm, thị bất tri hữu phân chi thủ hĩ; kì bất tri phân chi thủ, hựu ô khả ngữ phù lí chi nhất tại? Cái phát dục vạn vật, tự thị tạo hóa chi công dụng, nhân hà dục yên? Tuy phi nhân sở năng dục, kì lí tức ngô tâm chi lí, cố Trung dung tán đại tại thánh nhân chi đạo, nhi thủ dĩ thị vi ngôn, minh thiên nhân chi vô nhị dã. Thủ khởi tế vu dĩ thuyết giả chi sở năng thức tại? Huống thiên địa chi biến hóa, vạn cổ tự như; nhân tâm chi biến hóa, dữ sinh câu sinh, tắc diệc dữ sinh câu tận; vị kì thường trụ bất diệt, vô thị dã. Tu Hồ ngô hĩ! Miểu yên sở xích chi khu, nãi dục tự tạo hóa dĩ vi kì vật, hà kì bất tri lượng dã? - Khốn tri lục).*

Chính Am chú trọng khá nhiều đến tâm, thừa nhận thể của tâm là thể của trời, lí của tạo hóa là lí của tâm ta. Nhưng ông không đồng ý rằng vũ trụ vạn vật ở cả trong tâm ta: người bất quá cũng chỉ là một loài trong muôn loài sống trong trời đất, thể mà đi báo vũ trụ chỉ là một bộ phận của mình thì thật là không biết tự lượng chút nào. Thật ra, muôn vật phát dục là điều tự nhiên, đối với con người, không có liên quan gì hết.

Riêng về lí, Chính Am phân biệt: lí tuy là thuần nhất, tuy lí trong tâm ta cũng bắt nguồn từ thái cực như lí của muôn vật, nhưng lí ở tâm ta và ở muôn vật chỉ còn là một phần của cái lí thái cực được coi như thống thể của tất cả các lí mà cái phần lí ở tâm ta và ở muôn vật thì so với cái thái cực thống thể kia thật có khác nhau. Lí thái cực là lí trường tồn và bất biến. Lí của tâm ta thì sinh ra cùng kiếp sống và cũng chấm dứt với cuộc đời.

VƯƠNG ĐÌNH TƯỚNG

Sống đồng thời với La Chính Am, có một tư tưởng gia tên là Vương Đình Tướng (*Tuấn Xuyên*). Ông không có tiếng tăm gì mấy nhưng có tư tưởng độc lập, không chịu theo hần môn phái nào. Riêng về vũ trụ luận, thì ông thừa nhận quan niệm khí của Trương Tử và cho rằng nguồn gốc của khí không phải là lí mà thực ra trái lại chính khí mới là nguồn gốc của lí: Khí mới đích là bản căn tối sơ của muôn loài. Ông nói:

“Trong trời ngoài trời đều là khí, trong đất cũng là khí, vật trống rỗng hay vật chắc đặc cũng đều là khí, khí ở khắp trên dưới, khí là thực thể của vũ trụ. Cho nên cái hư không vốn nhận được của khí thì không sinh ra được khí; lí vốn chớ trong khí không thể là nguyên thủy của khí được. Nho gia thời nay bảo lí sinh được khí tức như Lão Tử bảo Đạo sinh ra trời đất vậy. Bảo rằng có thể tách lí ra khỏi khí mà bàn, thì khác gì bảo hình với tính không cần dính líu với nhau, nương cậy lẫn nhau mà vẫn đứng được vững, tức như nhà Phật cho rằng sơn hà đại địa là giả, rằng ngoài sơn hà đại địa còn có cái khác nữa, gọi là Chân Tính. Như vậy có thể được không, hay là không được?” (*Thiên nội ngoại giai khí, địa trung diệp khí; vật hư thực giai khí, thông cực thượng hạ, tạo hóa chí thực thể dã. Thị cố hư thụ hồ khí, phi năng sinh khí dã, lí tái vu khí, phi năng thụ khí dã. Thế nho vị lí năng sinh khí, tức Lão thị Đạo sinh thiên địa hĩ; vị lí khả lí khí nhi luận, thị hình tính bất tương đãi nhi lập, tức Phật thị dĩ sơn hà đại địa vi bệnh, nhi biệt hữu sở vị Chân Tính hĩ. khả hồ bất khả hồ?* ²⁵⁵ - *Thận ngôn*).

“Khí lượn lơ trong chỗ trống không, lí sinh ra trong khí. Khí tuy rằng có tan, song vẫn còn ở khoảng giữa, chứ không thể tiêu diệt, cho nên mới nói rằng muôn vật không thể không tan mà làm thái hư. Lí bắt rễ từ khí, không thể riêng còn một mình được, cho nên mới nói rằng thần với tính đều là những cái mà khí vẫn sẵn có” (*khí du vu hư giả dã, lí sinh vu khí giả dã. Khí tuy hữu tán, nhưng tại lưỡng gian, bất năng diệt dã. Có viết vạn vật bất năng bất tán nhi vi thái hư. Lí căn vu khí, bất năng độc tồn dã, có viết thần dữ tính giai khí sở cố hữu - Hoành Cừ lí khí biện*).

Những điều Tuấn Xuyên vừa nói, đại khái là để phát huy khí luận của Trương Hoành Cừ chứ cũng không có gì gọi là thật mới mẻ. Ông xác nhận rằng lí bắt rễ từ khí và cho rằng người ta không thể tách lí rời khỏi khí mà bàn được. Luận điệu của ông trực triệt, nhưng tiếc rằng không gây được mấy ảnh hưởng với học giới đương thời.

LƯU TẬP SƠN

Từ trung diệp đời Minh trở về sau, tâm học trở nên rất thịnh. Vương Dương Minh và Trạng Cam Toàn tuy lập luận không giống nhau, song đều nhận rằng vũ trụ là tâm. Có điều đáng chú ý là triết gia thuộc phái duy tâm cũng bàn nhiều tới lí và khí. Một điều đáng chú ý hơn nữa là khi bàn tới lí và khí, một số lớn các triết gia duy tâm đương thời lại cho rằng khí là yếu tố căn bản hơn là lí: Vũ trụ ở trong tâm ta, nhưng vũ trụ ấy chỉ là sự lưu hành của một cái khí, và đường lối theo đó khí lưu hành thì là lí. Lí đó ở ngay trong khí, ngoài tâm ra, không có khí, mà ngoài khí ra không còn lí, nếu gác tâm ra không kể, chỉ nói riêng đến khí và lí mà thôi, thì yếu tố căn bản sẽ phải là

khí, chứ không phải li. Mãi cho đến cuối đời Minh, cái khuynh hướng duy khí của các nhà tâm học mới mỗi ngày một thêm rõ ràng.

Trong số các triết gia duy tâm coi khí trọng hơn li đó, người bàn đến khí nhiều nhất là *Lưu Tôn Châu* (Tập Sơn). Ông nói:

“Tâm ở ngoài trời đất muôn vật, không phải là cái mà một là thịt có thể giới hạn được. Khắp cả trời đất muôn vật chỉ là một con tâm, không còn nói được rằng tâm ở trong hay ở ngoài nữa. Bản thể của trời đất muôn vật vốn chỉ có một gốc, ấy là bản tâm, ngoài ra không còn tìm đâu được bản tâm nữa” (*Tâm tại thiên địa vạn vật chỉ ngoại, phi nhất mạc chi năng hựu. Thông thiên địa vạn vật vi nhất tâm, cánh vô trung ngoại khả ngôn, thể thiên địa vạn vật vi nhất bản, cánh vô bản tâm khả dịch* - Thể nhân thân thiết pháp). Nhưng khi bàn về li, khi thì Tập Sơn lại nói:

“Li tức là li của khí, nhất định li không thể có trước khí được, không thể ở ngoài khí được” (*Li tức thị khí chi lí, đoán nhiên bất tại khí tiên, bất tại khí chi ngoại*²⁵⁶ - Ngữ lục).

Và:

“Đấy khoảng trời đất chỉ có một cái là khí mà thôi, có khí mới có số, có số mới có tượng, có tượng mới có danh, có danh mới có vật, có vật mới có tính, có tính mới có đạo. Cho nên đạo là cái đến sau. Thế mà câu đạo lại đi cầu ở lúc trước khi chưa có khí, lại đi cho rằng đạo sinh ra khí, như vậy thì đạo là cái gì mà lại sinh nổi được khí nhỉ?” (*Doanh thiên địa gian, nhất khí nhi dĩ hi. Hữu khí tự hữu số, hữu số tự hữu tượng, hữu tượng tự hữu danh, hữu danh tự hữu vật, hữu vật tự hữu tính, hữu tính tự hữu đạo. Cố đạo kì hậu khởi dã, nhi cầu đạo giả chiếp cầu chi vị thủy hữu khí chi tiên, dĩ vi đạo sinh khí, tắc đạo diệc hà vật dã, nhi năng toại sinh khí hồ?*)

“Hoặc có người nói rằng: hư không sinh ra khí. Hư không tức là khí rồi, làm sao còn có chuyện sinh ra? Ta ngược trở lên tới cái lúc (người ta cho rằng) còn chưa có khí, thì thấy cũng chả có chỗ nào là không phải khí. Lúc khí có lại, thì từ chỗ không nó đi tới chỗ thành ra có, có đó mà vẫn chưa hẳn là có, kịp khi khí duỗi ra, thì từ chỗ có, nó đi tới chỗ thành ra không, không đó mà cũng vẫn chưa hẳn là không. Giữa cái khoảng không phải có, không hẳn không, mà tức là có là không, ấy là cái gọi là thái hư, ấy là cái gọi là thái cực” (*Hoặc viết hư sinh khí. Phù hư tức khí dã, hà sinh chi hữu? Ngộ tổ chi vị thủy hữu khí chi tiên, diệc vô vãng nhi phi khí dã. Đương kì khuất dã, tự vô nhi chi hữu, hữu nhi vị thủy hữu; cập kì thân dã, tự hữu nhi chi vô, vô nhi vị thủy vô dã. Phi hữu phi vô chi gian, nhi tức hữu tức vô, thị vị thái hư, thị vị thái cực.*²⁵⁷ - Như trên).

Tập Sơn nhận định rõ ràng dứt khoát rằng: không phải li có trước khí, mà chính khí là gốc của li. Quan niệm về li và khí của Tập Sơn giống với quan

niệm của Trương Hoành Cừ. Về chỗ tương quan giữa hư không và khí, luận điệu của Tập Sơn cũng không khác luận điệu của Trương Tử. Xét trên đại thể, những điều Tập Sơn nói về lí, khí và không hư chỉ như nói cho rõ thêm cái học thuyết duy khí của Hoành Cừ mà thôi, chứ không có gì gọi là mới mẻ, trác việt.

HOÀNG LÊ CHÂU (Tâm tức Khí)

Cũng như thầy là Lưu Tập Sơn, Hoàng Lê Châu thuộc phái duy tâm; và khi bàn về lí và khí, Lê Châu cũng như thầy cho rằng khí là gốc của lí. Lê Châu nói:

“Trong khoảng trời đất, chỉ có khí, chứ không có lí. Sở dĩ có cái tên là lí đó là bởi vì khí tự nó có đường lối mạch lạc riêng của nó, cho nên người ta mới đặt ra cái tên (lí) như vậy để chỉ cái đường lối mạch lạc đó mà thôi” (*Thiên địa chi gian, chỉ hữu khí, cánh vô lí. Sở vị lí giả, dĩ khí tự hữu điều lí, cố lập thủ danh nhi*²⁵⁸ - Minh nho học án - Vương Tuấn Xuyên học án).

“Phải biết cái tên lí và khí là do người đặt ra. Khí nói về nổi chìm lên xuống thì gọi là khí; khí nói về nổi chìm lên xuống không sai phép tắc thì gọi là lí. Thật ra là một vật mà hai tên, chứ không phải là hai vật mà cùng một thể” (*Ức tri lí khí chi danh, do nhân nhi tạo. Tự kì phù trầm thăng giáng nhi ngôn, tắc vị chi khí; tự kì phù trầm thăng giáng bất thất kì tắc giả nhi ngôn, tắc vị chi lí. Cái nhất vật nhi lưỡng danh, phi lưỡng vật nhi nhất thể dã*²⁵⁹ - Tào Nguyệt Xuyên học án).

Lí chỉ là một danh từ để chỉ cái đường lối phép tắc tự nhiên nó chi phối khí, chứ lí không phải là một thực thể. Cho nên bảo lí là căn bản của khí, cố nhiên là không ổn mà bảo lí với khí là hai cái cùng thể mà đối lập với nhau cũng không ổn nốt. Lê Châu chịu ảnh hưởng Chính Am khá sâu đậm, ông thường khen lập luận của Chính Am về lí và khí là tinh xác. Có điều căn bản tư tưởng của Lê Châu thì vẫn là duy tâm, cho nên có chỗ ông lại nói:

“Đáy trời đất đều là tâm, tâm biến hóa thông lường, không thể không thiên hình vạn trạng khác nhau... Cho nên thấu đến cùng lí tức là thấu đến cùng chỗ “vạn thù” của cái tâm ấy, chứ không phải là thấu đến cùng chỗ “vạn thù” của vạn vật” (*Doanh thiên địa giai tâm dã, biến hóa bất trắc, bất năng bất vạn thù... Cố cùng lí giả, cùng thử tâm chi vạn thù, phi cùng vạn vật chi vạn thù dã.* - Minh nho học án tự tự). Lê Châu vừa cho rằng hết thầy đều là khí, lại vừa cho rằng hết thầy đều là tâm; bởi thế Lê Châu mới lập ra cái thuyết “tâm tức là khí”. Lê Châu nói:

“Trần khắp khoảng trời đất, chỉ có một cái là khí, khí sinh ra người, sinh ra vật. Con người bẩm thụ khí ấy để sinh, tâm là cái gi linh diệu của khí ấy... Lí, không thấy được, thấy được lí là ở nơi khí; tinh, không thấy được, thấy

được tinh là ở nơi tâm. *Tâm tức là khí vậy*" (Thiên địa gian, chỉ hữu nhất khí sung chu, sinh nhân sinh vật. Nhân bẩm thị khí dĩ sinh, tâm tức khí chi linh xứ... Lí bất khả kiến, kiến chi vu khí; tinh bất khả kiến, kiến chi vu tâm. Tâm tức khí dã. ²⁶⁰ - Mạnh Tử sư thuyết).

Và:

"Chưa có khi nào là khí không linh diệu, hành xử của khí đều là tâm. Không phải chỉ ở trong lồng ngực mới là tâm, mà ngay trong lồng ngực, cũng chưa bao giờ không phải là khí" (*Khí vị hữu bất linh giả, khí chi hành xử giai thị tâm, bất cận xoang tử nội thủy thị tâm dã, tức xoang tử nội, diệc vị thủy bất thị khí nhĩ* - Minh nho học án. Tiết Từ Am học án).

Cái linh diệu của khí là tâm, mặt khác đã là khí thì linh diệu, không có khí nào lại không linh diệu, cho nên khí tức thị là tâm, khí với tâm không phải là hai cái dị biệt.

Đọc tác phẩm của mấy nhà tư tưởng trên đây để lại, học giả đời sau đều nghĩ rằng, mặc dầu ưa bàn lí, khí, nhưng nhà tư tưởng đó vẫn là thuộc môn phái duy tâm. Sờ đi trong chương VI, nói về tâm học, chúng tôi đã lược không nhắc đến họ mà lại dành cho họ một chỗ đứng ở đây, là vì xét thấy rằng, về phương diện tâm học, đại để họ cũng chỉ làm cái công việc thuật lại những chủ trương của người trước, chứ thực không khám phá được điều gì gọi là mới mẻ; nhưng trái lại, khi bàn về lí, khí, thì kiến giải của họ lại có chỗ độc đặc, rất có quan hệ đối với hướng đi của trào lưu triết học Trung Quốc từ Tống Mạt đến Thanh sơ. Thực vậy, trong triết học Trung Quốc, duy tâm và duy khí là hai học thuyết cực đoan đối lập. Phải có một nhân quan sâu sắc và mới mẻ lắm mới thấy được chỗ tương thông giữa duy tâm và duy khí, để rồi dần dần đi tới khám phá "*tâm tức khí*" của Hoàng Lê Châu. Cho nên có thể nói được rằng cái học thuyết duy khí phục hưng vào khoảng cuối đời Minh, đầu đời Thanh tuy là một tư trào phản ứng lại duy tâm luận, nhưng thực ra chính lại do một khía cạnh của duy tâm luận đưa tới.

Nhìn lại quá trình diễn biến của học thuyết duy tâm trong triết học Trung Quốc, chúng ta nhận thấy rằng, phát xuất từ lí khí luận, học thuyết đó đã phối thai với chủ trương *tâm tức lí* của Lục Tượng Sơn để rồi ngã sang chủ trương *tâm tức khí* của Hoàng Lê Châu, trước khi chuyển hóa thành chủ trương duy khí của Vương Thuyền Sơn, Nhan Tập Trai, Lí Thứ Cốc và Đái Đông Nguyên mà chúng tôi trình bày ở dưới đây.

DUY KHÍ LUẬN

VƯƠNG THUYỀN SƠN

Triết gia chủ trương duy khí quan trọng nhất sau Trương Hoàn Cù là *Vương Thuyền Sơn*.

Thuyền Sơn tự học lấy không có thấy, mà cũng không chuyên theo môn phái nào. Nhưng trong đám tiên nho, người được ông tôn sùng nhất là Trương Tử. Phê bình học thuyết của cự phách phái duy khí này, ông nói:

“Cái học của Trương Tử là cái học trên nổi chí Khổng, Mạnh, dưới cứu chữa cai lâm từ bấy lâu nay, chẳng khác vầng nhật, sáng rực giữa trời, không có chỗ tối nào là không soi tỏ, thành nhân có tái sinh cũng chưa dễ thay đổi được gì (trong cái học ấy).”

Và ông ngã theo hần học thuyết này, cho rằng nó đúng với học thuyết chính thống của Khổng, Mạnh và có thể cứu kẻ hậu học thoát khỏi cái lâm lẫn của Tượng Sơn và Dương Minh.

Riêng về vấn đề bản căn của vũ trụ vạn vật, ông cũng giống Trương Tử, cho rằng khí là yếu tố cơ bản cấu thành vạn hữu. Vạn hữu bắt nguồn từ âm, dương mà cái “thực thể” của âm, dương thì là khí, còn lí thì chỉ là biểu tượng cái diệu dụng, cái công năng của khí mà thôi. “Tinh uẩn” của trời của người chỉ là khí”: (*Lí chỉ thị dã tượng nhị nghị chi diệu, khí phương thị nhị nghị chi thực. Thiên nhân chi uẩn, nhất khí nhi dĩ*²⁶¹ - Độc tứ thư đại toàn thuyết. Mạnh Tử).

Ở khắp nơi nơi, chỉ có mỗi một cái là khí mà thôi không còn cái thứ hai nào khác nữa. Cái gọi là lí nghĩa là cái diệu dụng của khí thì ở ngay trong khí. Không có khí nào là không phải lí, cũng như khí ở khắp khoảng không, không có khoảng không nào là không phải khí. (*Lí tại khí trung, khí vô phi lí: khí tại không trung, không vô phi khí, thống nhất nhi vô nhị giả dã*²⁶² - Chính mông chú).

Khí là thực thể âm, dương và là “nơi để lí nương tựa. Hễ lí mà thịnh thì lí đạt. Trời chứa chất cái khí mạnh thịnh ấy, cho nên trật tự đường lối (lí) mới tinh vi chặt chẽ, biến hóa mà ngày một mới thêm” (*Khí giả, lí chi sở y dã, khí thịnh tắc lí đạt. Thiên tích kì kiện thịnh chi khí, cố trật tự tinh mật, biến hóa nhi nhất tân*²⁶³ - Tư vấn lục. Nội thiên).

Tâm, tính, trời, lí đều là những quan niệm phụ thuộc vào khí. Muốn “nói tâm, nói tính, nói trời, nói lí, đều là phải đứng trên khí mà nói. Chỗ nào không có khí, chỗ đó không còn có gì” (*Cái ngôn tâm, ngôn tính, ngôn thiên, ngôn lí, câu tất tại khí thương thuyết, nhược vô khí xú, lặc câu vô dã*²⁶⁴ - Độc Tứ thư đại toàn thuyết. Mạnh tử).

Nhưng nếu lí nương tựa vào khí, nếu “khí chở lí”, thì chính “lí lại là trật tự của khí” (*Thiên địa gian chỉ lí dữ khí; khí tải lí nhi dĩ trật tự hồ lí*²⁶⁵ - Như trên):

Tóm lại, giữa lí và khí, Thuyền Sơn coi nặng khí hơn lí, trái lại với kiến giải của Trình, Chu. Đến như tâm với tính, thì theo Thuyền Sơn cũng chỉ là những cái phụ dung vào khí ở điểm này, ý kiến của Thuyền Sơn cũng nghịch

lai với ý kiến của Lục, Vương. Thuyền Sơn chỉ tán thành quan điểm của Trương Tử. Mà ông còn vượt Trương Tử là khác, vì ông không chịu ngừng lại ở duy khí luận, ông còn đi xa hơn chút nữa: Ông nói thẳng thắn và dứt khoát rằng bản thể của vũ trụ chỉ có thể là những cái gì cụ thể mà thôi, rằng có "hình nhi hạ" rồi mới có "hình nhi thượng", có "vật cụ thể" rồi mới có đạo. Ông nói: "Trong thiên hạ, chỉ có những vật cụ thể (khí = đồ đạc), đạo chỉ là đạo của các vật cụ thể, chứ không thể nói: các vật cụ thể là của đạo. "Không có đạo thì không có vật cụ thể", người ta có thể nói như vậy được lắm; tuy nhiên, nếu đã có vật cụ thể rồi, thì há lại phải lo không có đạo ư? Có những điều, bậc quân tử không biết mà bậc thánh nhân biết, có những điều bậc thánh nhân không thể làm mà kẻ thất phu thất phụ có khi lại làm được, hoặc giả đó là tại người ta mơ hồ mụ mẫm về đạo chăng? Vật cụ thể không thành, không phải là không có vật cụ thể. Không có vật cụ thể ấy, thì không có đạo ấy, ít người nói được như vậy, nhưng sự thật vẫn là như vậy. Đời hồng hoang không có cái đạo vài nhường; đời Đường, đời Ngu không có cái đạo đánh dẹp bọn vua chúa có tội để cứu dân lành; đời Hán, đời Đường không có cái đạo của ngày nay, thế thì những cái đạo của ngày sau mà ngày nay không có hẳn là sẽ nhiều. Chưa có cung tên thì không có cái đạo bắn; không có bò, ngựa, ngọc, lụa, chuông, khánh, đàn, sáo, thì không có cái đạo cúng tế, tấu nhạc; thế thì chưa có con thì không có đạo làm cha, chưa có em thì không có đạo làm anh; những cái đạo có thể có mà không có như thế nhiều. Cho nên không có vật cụ thể ấy, thì không có đạo của vật cụ thể ấy, đó là câu nói đúng với sự thật mà người ta lại chưa xét đó thôi. Cho nên đáng thánh nhân xưa trị được vật cụ thể mà không trị được đạo, cái phép tắc trị những vật cụ thể đó chính là cái người ta gọi là đạo đấy" (*Thiên hạ duy khí nhi dĩ hĩ, đạo giả khí chi đạo, khí giả bất khả vị chi đạo chi khí dã. Vô kì đạo tắc vô kì khí, nhân loại năng ngôn chi, tuy nhiên, câu hữu kì khí hĩ, khởi hoạn vô đạo tại? Quân tử chi sở bất tri nhi thành nhân tri chi, thánh nhân chi sở bất năng nhi thất phu thất phụ năng chi, nhân hoặc muội vu kì đạo giả? Kì khí bất thành, bất thành phi vô khí dã. Vô kì khí tắc vô kì đạo, nhân tiền năng ngôn chi, nhi cố kì thành nhiên giả dã. Hồng hoang vô ấp nhượng nhi đạo, Đường Ngu vô diếu phạt chi đạo. Hán Đường vô kim nhật chi đạo, tắc kim nhật vô tha niên chi đạo giả đa hĩ. Vị hữu cung thi nhi vô sa đạo, vị hữu lao lễ bích tộ, chung khánh quân huyền nhi vô lễ nhạc chi đạo, tắc vị hữu tử nhi vô phụ đạo, vị hữu đê nhi vô huynh đạo, đạo chi khả hữu nhi thả vô giả đa hĩ. Cố vô kì khí tắc vô kì đạo, thành nhiên chi ngôn dã, nhi nhân đặc vị chi sát nhi. Cố cổ chi thành nhân năng trị khí nhi bất năng trị đạo, trị khí giả tắc vị chi đạo*²⁶⁶ - Chu dịch ngoại truyện).

Chu Hi xưa đã từng nói: "Chưa có vật mà đã có lí của vật "và" chưa có việc đó, trước đã có lí của việc đó". Nếu đem đối chiếu tư tưởng của Thuyền

Son với tư tưởng của Chu Hi, thì người ta thấy rõ ràng là đôi bên tương phản. Theo Thuyền Sơn, thì đạo gắn liền với vật, li gắn liền với sự; hễ chưa có vật là chưa có đạo, hễ chưa có sự là chưa có lí. Lia vật và sự, đạo và li không thể độc lập mà tự tồn. “Chưa có cung tên thì không có cái đạo bắn”... Cứ theo lối đó mà suy luận, thế tất sẽ đi tới cái kết luận: “Chưa có hạ tầng cơ sở, thì không có thượng tầng kiến thiết...”

Rõ ràng là vượt quá duy khí, Thuyền Sơn đã bắt đầu bước tới duy vật rồi.

NHAN TẬP TRAI

Một tư tưởng gia hữu danh sống đồng thời với Vương Thuyền Sơn là Nhan Nguyên (Tập Trai) cũng chủ trương thuyết duy khí.

Nhan Tập Trai, cũng như Vương Thuyền Sơn, cho rằng khí là bản căn của vũ trụ. Ông cũng nói đến li nhưng cho rằng li và khí hòa tan với nhau thành một thống thể gọi là “thiên đạo”. Nói cách khác, li và khí, theo họ Nhan, là hai mặt của “thiên đạo”, không tách lia được nhau:

“Biết rằng li và khí hòa tan với nhau thành một khối, tức là biết rằng hai khí âm và dương là lương năng của “thiên đạo”; rằng bốn đức nguyên, hanh, lợi, trinh * là lương năng của hai khí âm, dương; rằng việc hóa sinh của muôn vật là lương năng của bốn đức nguyên, hanh, lợi, trinh” (*Tri lí khí dung vi nhất phiến, tắc tri âm dương nhị khí, “thiên đạo” chi lương năng dã; nguyên, hanh, lợi, trinh tứ đức, âm dương nhị khí chi lương năng dã; hóa sinh vạn vật, nguyên, hanh, lợi, trinh chi lương năng dã*²⁶⁷ - Tôn tập biên).

Lí và khí là hai mặt của một thống thể, cho nên khi nói đến lí thì phải hiểu là nói đến lí của khí, cũng như, ngược lại, khi nói đến khí thì phải hiểu là nói đến khí của lí:

“Khí tức là khí của lí, ** lí tức là lí của khí” (*Cái khí tức lí chi khí, lí tức khí chi lí*²⁶⁸ - Như trên).

Khí khí và lí hay là “thiên đạo” cấu thành muôn vật thì lí cho muôn vật cái tính mà khí thì ngưng kết lại cho muôn vật cái chất:

“Tính của muôn vật là do cái lí cho, khí chất của muôn vật thì là khí ngưng kết lại” (*Vạn vật chi tính, thủ lí chi phú dã; vạn vật chi khí chất, thủ khí chi ngưng dã*²⁶⁹ - Như trên).

Tóm lại ý chính của Nhan Tập Trai là cho rằng:

Khí là bản căn tối sơ của muôn vật. Tuy lí vẫn có, nhưng lí tan hòa với khí

* Xem thái cực luận.

** Về tương quan lí khí. Tập Trai cùng kiến giải với Lưu Tập Sơn. Họ Lưu nói: “Khí tức là lí vậy”.

và không thể tồn tại ở ngoài khi. Đó là điểm Tập Trai nghịch lại với Trình, Chu: Hai triết gia đời Tống này cho rằng lí là nguồn gốc của khi.

LÍ THỨ CỐC

Ý kiến Nhan Tập Trai sau được học trò là *Lí Cung (Thứ Cốc)* phát huy. Họ Lí cũng chủ trương như thấy rằng lí không phải là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, nhưng chỗ ông khác với họ Nhan là ít khi ông nói đến khi mà phần nhiều chỉ nói đến sự vật. Ông gọi khi là đạo, còn lí thì ông quan niệm như mạch lạc thứ tự của khi:

"Vi khí âm dương lưu hành cho nên gọi là đạo, vi khí có mạch lạc trật tự nên gọi là lí" (*Đĩ âm dương chi khí chi lưu hành dã, vị chi đạo, dĩ khí hữu diên lí, vị chi lí* ²⁷⁰ - Chu dịch truyện chú).

Và:

"Cái lưu hành ở nơi trời nơi người thì gọi là đạo. Lí thì ít thấy nói đến trong sách thánh hiền. Chữ "văn lí" trong sách *Trung dung* và chữ "điều lí" trong sách *Mạnh Tử* đều là nói cái mạch lạc có trật tự của đạo, cũng như "mạch lí" của ngọc, "phân lí" của đất vậy, Kinh Dịch nói: Suy cùng cái lí của việc phát huy hết cái tính của tâm để tới được cái mệnh của trời", lí thấy ở nơi việc, tính đủ ở nơi tâm, mệnh xuất tự nơi trời. Lí ở đây cũng có nghĩa là điều lí, là mạch lạc" (*Tại thiên tại nhân thông hành giả, danh chi viết đạo. Lí tự tác thánh kinh thậm thiếu. Trung dung văn lí dĩ Mạnh Tử điều lí, đồng ngôn đạo trật nhiên hữu điều, do ngọc hữu mạch lí, địa hữu phân lí dã. Dịch viết: "Cùng lí tận tính dĩ chí vu mệnh". Lí kiến vu sự, tính cụ vu tâm, mệnh xuất vu thiên, diệc điều lí chi nghĩa dã* ²⁷¹ - Truyện chú vấn).

Đã là mạch lạc của sự, thì lí ở ngay trong sự, chứ không ở trên sự nghĩa là ngoài sự được:

"Sự có mạch lạc gọi là lí, lí là ở ngay trong sự, nay lại nói lí ở trên sự, thì hoa ra lí là một vật khác (với sự) rồi. Sự trời gọi là thiên lí, sự người gọi là nhân lí, sự vật gọi là vật lí. Kinh Thi có câu: "Có sự vật, có phép tắc", lia sự vật ra thì cái gì là lí?" (*Phù sự hữu điều lí, viết lí, tức hữu sự trung, kim viết lí tại sự thượng, thị biệt vi nhất vật hĩ, Thiên sự viết thiên lí, nhân sự viết nhân lí, vật sự viết vật lí. Thi viết: "Hữu vật hữu tắc", lí sự vật, hà sở vi lí hồ* ²⁷² - Như trên).

Và như vậy thì hiển nhiên lí không phải là cái gì độc lập đối với sự vật, càng không phải là cái gì sẵn có đấy từ trước khi có sự vật: Lí không phải là bản căn nguyên thủy của vũ trụ vạn vật mà bản căn nguyên thủy ấy chính là sự vật vậy.

Lấy *sự vật* làm bản căn của vũ trụ. Lí Thứ Cốc đáng được kể là một tư tưởng gia có khuynh hướng duy vật cũng như Vương Thuyên Sơn.

ĐÁI ĐÔNG NGUYÊN

Tư tưởng của Nhan Tập Trai và Li Thử Cốc sau được *Đái Chân (Đông Nguyên)* dùng làm căn cứ suy luận, tận độ phát huy, để lập thành một học thuyết về bản căn vũ trụ có hệ thống chặt chẽ và qui mô rộng rãi.

Trước hết, hãy xin nói về chữ khí trong học thuyết này. Đông Nguyên quan niệm *khí gồm cả khí âm, dương và khí ngũ hành*. Khí âm, dương và khí ngũ hành không đứng biệt lập mà là thành phần của một thống thể gọi chung là khí:

“Khi nói đến khí âm, dương là nói gồm cả khí ngũ hành, là vì trong mỗi khí âm, dương đều có đủ cả các khí ngũ hành; và khi nói đến khí ngũ hành là nói gồm cả khí âm, dương ở trong, là vì khí ngũ hành nào cũng đều có khí âm, khí dương” (*Cử âm dương tắc cai ngũ hành, âm dương các cụ ngũ hành dã; cụ ngũ hành tắc cai âm dương, ngũ hành các hữu âm, dương dã*²⁷³ - Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).

Từ trước tới giờ các nhà đạo học, và phần nhiều các triết gia khác cũng vậy, đều hiểu “hình nhi thượng” là siêu hình, vượt lên trên hình, không có hình tướng, và “hình nhi hạ” là có hình tướng, là cụ thể; bởi thế mới chỉ dùng “hình nhi thượng” để nói về đạo, vì đạo siêu hình, không có hình tướng; chỉ dùng “hình nhi hạ” để nói về những vật cụ thể, nhưng “đồ đặc” (khí) là những thứ có hình tướng. Đái Đông Nguyên không hiểu theo lối ấy. Ông hiểu “hình nhi thượng” là “chưa có hình” và “hình nhi hạ” là “sau khi đã có hình”. Một vật khi còn ở trạng thái chưa có hình thì là thuộc phần “hình nhi thượng” gọi là đạo; cũng cùng vật ấy, khi đã có hình thì thuộc phần “hình nhi hạ” gọi là vật cụ thể (khí). Do đó, khí khí âm, dương và khí ngũ hành còn chưa ngưng kết, còn ở trạng thái chưa có hình, thì là thuộc phần “hình nhi thượng”; đến khi đã ngưng kết thành vật cụ thể hữu hình rồi, thì là thuộc phần “hình nhi hạ”.

“Khí hóa đối với phẩm vật, phân biệt ở chỗ một đẳng là thuộc phần “hình nhi thượng”, một đẳng là thuộc phần “hình nhi hạ”. Hình là nói về phẩm vật chứ không phải nói về phần khí hóa (...) Hình là đã thành hình chất. “Hình nhi thượng” nghĩa cũng như “trước khi có hình”; “hình nhi hạ” nghĩa cũng như “sau khi có hình”. Âm, dương chưa thành hình chất thì gọi là “hình nhi thượng” chứ rõ ràng không phải là “hình nhi hạ”. Nói vật cụ thể (khí = đồ đặc là nói vật đã thành mà không biến được nữa (ý nói đã có hình chất nhất định). Nói đạo là nói cái làm bản thể cho hết thảy mọi vật không sót vật nào. Không những khí âm khí dương không phải thuộc phần “hình nhi hạ”... đến các khí của ngũ hành là cái người và vật đều phải bám thụ cũng là thuộc phần “hình nhi thượng”. (*Khí hóa chi u phẩm vật, tắc hình nhi thượng*)

hạ chi phân dã. Hình nãi phẩm vật chi vị, phi khí hóa chi vị (...) Hình vị dĩ thành hình chất. Hình nhi thượng do viết hình dĩ tiên; hình nhi hạ do viết hình dĩ hậu. Âm dương chi vị thành hình chất, thị vị hình nhi thượng giả dã, phi hình nhi hạ minh hĩ. Khí ngôn hồ nhất thành nhi bất biến; đạo ngôn hồ thể vật nhi bất khả di (...) Khí ngũ hành chi khí, nhân vật hàm bảm thụ ư thụ, tắc hình nhi thượng giả dã²⁷⁴ - Như trên).

Quan niệm duy khí của họ Đái tóm lại như sau:

- Khí - Khí âm dương và khí ngũ hành khi chưa thành hình chất, là thuộc phần hình nhi thượng;

- Khí là cái người và vật đều bảm thụ để sinh thành. Khí là bản căn của vũ trụ vạn vật;

- Khí chưa ngưng kết thành vật cụ thể thì gọi là đạo. Nói "âm dương ngũ hành là thực thể của đạo" (*Âm dương ngũ hành, đạo chi thực thể dã* - Như trên) là nghĩa như vậy. Lấy cái nghĩa đạo là thuộc phần hình nhi thượng (Hình nhi thượng chi vi đạo) mà nói thì đạo là trở khí (âm, dương, ngũ hành) khi chưa thành hình chất. Nhưng nói theo cái nghĩa trong câu "một âm, một dương gọi là đạo" (Nhất âm nhất dương chi vi đạo) thì đạo của Đông Nguyên cũng có cái nghĩa thứ hai nữa: đạo là qui luật lưu hành biến hóa không ngừng của khí âm dương ngũ hành. (*Đạo ngôn hồ hóa chi bất dĩ dã* - Nguyên thiện). Cái đạo đó, cái qui luật lưu hành biến hóa không ngừng của khí âm dương ngũ hành đó, còn gọi là *hành*:

"Đạo cũng nghĩa như hành vậy. Trong quá trình chuyển hóa thành phẩm vật hữu hình, khí lưu hành và sinh rồi lại sinh không nghỉ, thế cho nên mới gọi là đạo. Kinh Dịch nói: "một âm một dương gọi là đạo". Thiên *Hồng phạm* nói về ngũ hành rằng: một là thủy, hai là hỏa, ba là mộc, bốn là kim, năm là thổ, chữ hành cũng là chữ thường dùng để gọi đạo..." (*Đạo do hành dã. Khí hóa lưu hành, sinh sinh bất tức, thị cố vi chi đạo. Dịch viết "nhất âm nhất dương chi vi đạo". Hồng Phạm ngũ hành: "Nhất viết thủy, nhị viết hỏa, tam viết mộc, tứ viết kim, ngũ viết thổ", hành diệc đạo chi thông xưng* - Mạnh Tử tư nghĩa số chứng).

Quan niệm về khí và ý nghĩa chữ đạo của họ Đái là như vậy. Còn về quan niệm lí thì ra sao? Họ Đái thừa nhận có lí, nhưng cho lí là cái nhờ đó mà có trật tự trong hiện tượng chuyển hóa của khí. Khí là bản căn của vũ trụ; trong quá trình diễn biến để hình thành muôn vật, khí đã không chuyển hóa một cách hỗn độn, mà trái lại đã chuyển hóa có mạch lạc rất phân minh. Mà sở dĩ được như vậy là nhờ có lí. Đông Nguyên nói:

"Trời đất biến hóa không bao giờ thôi, như thế là đạo. Một âm một dương, sinh rồi lại sinh (một cách vô trật tự) ư? Hay là sinh rồi lại sinh mà

sinh có mạch lạc (...) Sinh rồi lại sinh ấy là đức nhân vậy. Chưa bao giờ có hiện tượng sinh rồi lại sinh mà lại không có mạch lạc. Mạch lạc, thứ tự, ấy là phương diện rất rõ của lẽ vậy. Mạch lạc mà đứt khoát rạch rời, ấy là phương diện rất rõ của nghĩa vậy” (*Thiên địa chi hóa bất dĩ dã, đạo dã. Nhất âm, nhất dương, kì sinh sinh hồ? Kì sinh sinh nhi điều lí hồ? (...) Sinh sinh, nhân dã; vị hữu sinh sinh nhi bất điều lí giả, điều lí chi trật nhiên, lẽ chi trừ dã; điều lí chi tiệt nhiên, nghĩa chi trừ dã* - Độc Dịch Hệ từ. Luận tinh).

Và:

“Chẳng hề nghe nói có cái lí nào của trời đất, của muôn vật, của việc làm, mà lại không nói lên được. Kinh Thi có câu: “Có sự vật, có phép tắc” là đúng cái nghĩa như thế (Ý nói sự vật nào cũng có qui luật, cũng có ý tắc rõ ràng riêng của sự vật ấy). Sự vật là trở cái thực thể, thực sự; phép tắc là tên gọi cái thuần túy trung chính. Chẳng có thực thể, thực sự nào là không tự nhiên mà về chỗ tất nhiên (Ý nói hợp với đương nhiên)” (*Thiên địa, nhân vật, sự vi, bất vãn vô khê ngôn chi lí giả dã. Thi viết: “hữu vật hữu tắc” thị dã. Vật giả, chỉ kì thực thể thực sự chi danh; tắc giả, xưng kì thuần túy trung chính chi danh. Thực thể, thực sự, vãng phi tự nhiên nhi qui ư tất nhiên* - Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).

Hết thấy sự vật không có sự vật nào là không có lí của nó. Lí của sự vật là cái phép tắc tất nhiên và đương nhiên mà sự vật đó phải theo, không theo không được, không theo thì không thể sinh tồn. Khí cấu thành vạn vật tự nhiên cũng phải có lí của khí để mà nương theo, nếu không thì sẽ làm vào cảnh hỗn độn, vô điều lí và vì vậy cuộc chuyển hóa để cấu thành vạn vật sẽ không thể diễn tiến, cái đạo “sinh rồi lại sinh” sẽ phải chấm dứt:

“Chi vì có mạch lạc cho nên vật nọ sinh vật kia, sinh rồi lại sinh mãi được. Mạch lạc nếu mất thì cái đạo vật nọ sinh vật kia, sinh rồi lại sinh mãi sẽ chấm dứt” (*Duy điều lí thị dĩ sinh sinh. Điều lí cần thất, tắc sinh sinh chi đạo tuyệt*²⁷⁵ - Như trên).

Xét qua mấy hàng vừa trích dẫn trên đây, chúng ta nhận thấy rằng Đông Nguyên cũng thừa nhận trong vũ trụ có cái lí khách quan; cái lí khách quan đó không phải là một thực thể, thực vật, nhưng các thực thể thực vật đều phải nương theo nó, nếu không thì không xong.

Như vậy, riêng về lí, quan niệm của Đông Nguyên đâu có khác quan niệm của phái duy lí. Hai bên có không gặp nhau là chỉ ở mấy điểm sau này:

1. Danh từ hai bên dùng khác nhau. Phái duy lí gọi lí là đạo. Còn Đông Nguyên thì gọi khí là đạo.

2. Kiến giải của hai bên về tương quan giữa lí và khí. Phái duy lí cho lí là “đạo”, cho nên lí được đặt trước khí; còn Đông Nguyên thì cho khí là “đạo”

cho nên nói lí ở ngay trong khí (cũng như kiến giải của Lí Thử Cốc). Nói theo thuật ngữ mới: Đông Nguyên cho lí là ở “trong thế giới” (immanent) còn duy lí luận giả thi nhận lí là “siêu thế giới” (transcendant).

Nhưng cần nói thêm rằng điểm dị biệt căn bản giữa phái duy lí và Đông Nguyên vẫn là ở trong nhận định về bản căn của vũ trụ vạn vật. Duy lí luận giả nhận lí là bản căn tối sơ, còn họ Đái, cũng như mấy nhà tư tưởng duy khí đồng thời, thì nhận rằng khí mới là cái bản căn nguyên thủy, vũ trụ vạn vật đều do khí mà sinh thành biến hóa.

Tóm lại, Đái Đông Nguyên là người đã hoàn thành học thuyết duy khí của triết học Trung Quốc.

Họ Đái rất tôn sùng Trương Hoành Cừ. Tuy không tán thành ý kiến của Trương Tử về khí thái hư, nhưng về quan niệm “khí hóa” thì ông hoàn toàn chịu ảnh hưởng của triết gia này.

Về quan niệm lí thì Đông Nguyên đồng quan điểm với Tập Sơn, Lê Châu, Thuyền Sơn, Tập Trai và Thử Cốc... nghĩa là nhận rằng lí là ở trong sự vật, không thể tách lia sự vật.

DUY KHÍ LUẬN VỚI ĐÀM TỰ ĐỒNG

Cuối đời Thanh, Đàm Tự Đồng, một học giả trẻ tuổi và có học mới, đã căn cứ vào khoa học Tây phương mà thuyết minh duy khí luận của Trương Hoành Cừ, Trương Tử lấy khí thái hư làm bản căn của vũ trụ. Họ Đàm thì cho bản căn đó chính là éther mà ông dịch âm là “đi thái”. Ông nói:

“Khấp pháp giới, hư không giới, chúng sinh giới, có một vật rất lớn, rất tinh vi, không cái gì là nó không dính quyển, thấm qua, quán quit mà chân đáy. Mắt ta không thấy được sắc nó, tai ta không nghe được tiếng nó, miệng mũi ta không rõ được mùi vị nó. Không biết đặt tên cho nó là gì, gọi nó là “đi thái”. Cái hiển dụng của nó, Khổng gọi là lòng nhân, là đức nguyên, là tinh thiện, Mặc gọi là kiêm ái. Phật gọi là tính hải, là từ bi. Gia Tô gọi là linh hồn, là lòng yêu người như mình, coi địch như bạn, cách tri gia gọi là ái lực, là hấp lực. Tất cả đều là nó. Pháp giới do nó mà sinh, hư không bởi nó mà có, chúng sinh từ nó mà ra” (*Biến pháp giới, hư không giới, chúng sinh giới, hữu chí đại, chí tinh vi, vô sở bất giao niêm, bất quán hợp, bất quán lạc nhi sung mãn chi nhất vật yên. Mục bất đắc nhi sắc, nhĩ bất đắc nhi thanh, khẩu tị bất đắc nhi xú vị, vô dĩ danh chi, danh chi viết “đi thái”. Kỳ hiển dụng dã, Khổng vị chi nhân, vị chi nguyên, vị chi tinh. Mặc vị chi kiêm ái. Phật vị chi tinh hải, vị chi từ bi. Gia vị chi linh hồn, vị chi ái nhân như kì, thị địch như hữu. Cách tri gia vị chi ái lực, hấp lực. Hàm thị vật dã. Pháp giới do thị sinh, hư không do thị lập, chúng sinh do thị xuất - Nhận học*).

Cũng như các nhà khoa học, họ Đàm nhận rằng mọi vật đều do các

nguyên chất cấu thành, và sở dĩ vật này tính chất khác vật nọ, là vì thành phần cùng phân lượng các nguyên chất cấu thành nhưng vật đó không giống nhau. Mà theo ông thì “dĩ thái” là nguyên chất của các nguyên chất.

“Nhưng nguyên chất còn có bảy mươi ba thứ khác nhau, đến như cái nguyên chất của các nguyên chất thì chỉ có mỗi một “dĩ thái” mà thôi. Một cho nên không sinh, không diệt. Không sinh cho nên không nói được là có. Không diệt, cho nên không nói được là không” (*Nhiên nguyên chất do hữu thái thập tam chi dĩ, chí u nguyên chất chi nguyên, tắc nhất “dĩ thái” nhi dĩ hĩ. Nhất cố bất sinh bất diệt. Bất sinh cố bất đắc ngôn hữu, bất diệt cố bất đắc ngôn vô - Như trên*).

“Dĩ thái” của Đạm tức là cái mà Aristote gọi là “chất nhân” vậy.

Bản căn luận của Đạm Tự Đồng tóm lại có thể. So với các bản căn luận khác kiến lập từ trước trong triết học Trung Quốc, nó có vẻ giản dị hơn nhưng thật cũng độc đáo hơn.

CHƯƠNG VIII

ĐA NGUYÊN LUẬN

* Hương Tú và Quách Tượng.

Tất cả những học thuyết về bản căn đã nói ở trên đều xây dựng trên một giả thiết: giả thiết cho rằng vũ trụ này có một bản căn. Và trừ học thuyết của Vương Thuyên Sơn (lấy vật cụ thể làm bản căn) ra, các học thuyết khác đều cho rằng bản căn của vũ trụ phải là cái gì không hình không chất, cái gì thuộc “hình nhi thượng” (bản căn sự vật của Lí Thứ Cốc cũng không rõ hẳn là hữu hình).

Tuy nhiên, vẫn có những tư tưởng gia tỏ vẻ hoài nghi và nghi rằng vũ trụ này không làm gì có cái gọi là bản căn cả: Vũ trụ vạn vật chẳng qua là “tự nhiên nhi nhiên”, thế thôi. Vạn sự vạn vật tồn tại, biến hóa đều là tự nhiên mà tồn tại, mà biến hóa, chứ không cần phải y cứ vào một cái gì “siêu bản thân”. Những tư tưởng gia phủ nhận cái bản căn nguyên thủy đó có thể gọi chung là phái Vô nguyên luận gia.

Những tư tưởng mang sắc thái đa nguyên đó, chúng ta thấy lần mạn trong lời chú thích sách *Trang Tử* (*Trang Tử chú*) của *Hương Tú* và *Quách Tượng*. *

Tác giả sách *Trang Tử chú* cho rằng vạn vật đều tự sinh, tự hóa, không phải “chờ đợi trông cậy” vào một vật gì ở bên ngoài mà cũng không có cái gì là bản căn làm chủ tế các sự vật cả. Hương và Quách nói: “Đời có người bảo cái bóng mờ viền ngoài là phải “chờ đợi trông cậy” vào cái bóng chính, cái bóng chính phải “chờ đợi trông cậy” vào cái hình, cái hình phải chờ đợi trông cậy vào đấng tạo vật. Xin hỏi đấng tạo vật đó có chăng? Hay là không? Không ư, vậy thì làm sao mà tạo được vật? Có ư, thì cũng không đủ để “vật hóa” được mọi hình. Cho nên phải rõ rằng mọi hình đều tự nó “vật hóa” lấy nó mà sau

* Sách “*Trang Tử chú*” đề là của Quách Tượng. Nhưng Tấn Thư thì nói rằng lấy của Hương Tú. Theo Vũ Đổng thì “đại khái những lời chú thích trong sách là của Hương Tú, sau được Quách Tượng sửa chữa lại”. (*Trung Quốc triết học đại cương*, trang 106).

mới có thể cùng nói đến tạo vật vậy. Ấy bởi thế mà trong lãnh vực hữu vật, đã là vật thì dù kể cả cái bóng mờ viền ngoài cái bóng chính, cũng chưa bao giờ có vật nào lại không một mình tự hóa trong chỗ u huyền. Cho nên công việc tạo vật không có chủ, mà *vật đều tự tạo*. Vật đều tự tạo mà không có chờ đợi trông cậy vào một cái gì cả, đó là thiên đạo, là sự thật trong trời đất” (*Thế hoặc vị vô lượng dĩ ảnh, ảnh dĩ hình, hình dĩ tạo vật giả. Thỉnh vấn phù tạo vật giả hữu da? Vô da? Vô da, tắc hồ năng tạo vật tại? Hữu da, tắc bất túc dĩ vật chúng hình. Cố minh chúng hình chi tự vật, nhi hậu thủy khả dĩ ngôn tạo vật nhi. Thị dĩ thiệp hữu vật chi vực, tuy phục vô lượng, vị hữu bất độc hóa vu huyền minh giả dã. Cố tạo vật giả vô chủ, nhi vật các tự do. Vật các tự tạo nhi vô sở dĩ yên, thử thiên địa chi chính dã*²⁷⁶ - Lời chú câu “Ô kức sở dĩ bất nhiên” trong thiên *Tề vật luận sách Trang Tử*).

Và:

“Cái gì lại có trước được vật? Ta cho âm dương là có trước vật, nhưng mà âm dương tức cũng chỉ là cái gọi là vật đấy thôi. Cái gì lại có trước được âm dương? Ta cho rằng tự nhiên có trước âm dương, nhưng mà tự nhiên cũng chỉ là vật tự nó có thể đấy thôi. Ta cho cái đạo cực chi là có trước cả, nhưng mà cái đạo cực chi ấy là cái “tuyệt không”. Đã là không thì làm sao mà là có trước? Thế thì cái đã có trước vật ấy là cái gì kia? Mà vật thì vẫn còn có mãi mãi. Đủ rõ vật vốn tự nhiên, chứ không phải có cái gì làm cho vật thành ra như thế” (*Thủy đắc tiên vật giả hồ tại? Ngô dĩ âm dương vi tiên vật, nhi âm dương giả tức sở về vật nhi. Thủy hựu tiên âm, dương giả hồ? Ngô dĩ tự nhiên vi tiên chi, nhi tự nhiên tức vật chi tự nhi nhi. Ngô dĩ chi đạo vi tiên chi hĩ, nhi chi đạo giả nãi chi vô dã. Kí dĩ vô hĩ, hựu hề vi tiên? Nhiên tắc tiên vật giả thủy hồ tại? Nhi do hữu vật vô dĩ. Minh vật chi tự nhiên, phi hữu sử nhiên dã* - Lời chú thích câu “Hữu tiên thiên địa sinh giả vật dã” trong thiên *Tri bắc du*, sách *Trang Tử*).

Tạo vật có hay là không? Nếu là không thì không thể lấy gì mà sinh được. Mà nếu tạo vật là có, thì chính tạo vật cũng là một vật rồi. Đã là một vật thì hẳn là không đủ làm tạo vật. Cho nên thật ra không có tạo vật. Vật đều tự tạo chứ không nhờ cậy vào một cái khác để tạo ra mình, vật đều tự nhiên mà thế chứ không có cái gì làm cho vật thành thế. Hương và Quách còn nói:

“Không” đã là không thì không thể sinh ra “có” được. “Có” tự nó còn chưa sinh thì lại không thể sinh ra cái gì được rồi. Vậy thì cái gì sinh ra cái sinh những cái khác? Đều là một mình tự sinh đấy thôi. Tự sinh đấy thôi thì là không phải do ta sinh. Ta đã không thể sinh ra vật, thì vật cũng không thể sinh ra ta, thế thì ta là tự nhiên mà thế vậy. Tự mình mà thế gọi là thiên nhiên... cho nên vật đều tự sinh mà không từ đâu ra cả, đó là thiên đạo” (“*Vô*” *kí vô hĩ, tắc bất năng sinh “hữu”. “Hữu” chi vị sinh, hựu bất năng vi sinh. Nhiên tắc sinh sinh giả thủy lai? Khố nhiên tự sinh nhi. Tự sinh nhi, phi ngã sinh dã.*

Ngã kì bất năng sinh vật, vật diệt bất năng sinh ngã, tắc ngã tự nhiên hi. Tự kì nhi nhiên, vị chi thiên nhiên... Cổ vật các tự sinh nhi vô sở xuất yên, thử thiên đạo dã - Lời chú thích trong thiên Tề vật luận, sách Trang Tử).

“Cái “không” kia há có thể sinh ra được cái thần diệu ư? Chẳng làm cho quý, cho để thành được thần diệu mà quý và để tự hóa thân diệu, ấy là cái thần diệu không do cái gì khác làm thành thần diệu; không sinh trời đất mà trời đất tự sinh, ấy là cái sinh không do cái gì sinh ra cả” (*“Vô” dã, khởi năng sinh thần tai? Bất thần quý, để nhi quý, để tự thần, tự nãi bất thần chi thần dã: bất sinh thiên địa nhi thiên địa tự sinh, tự nãi bất sinh chi sinh dã - Lời chú thích câu “Thần quý, thần để, sinh thiên sinh địa” trong thiên Đại tôn sư, sách Trang Tử).*

Thế là chẳng những sự vật mà cả trời đất quý thần cũng đều là tự sinh cả, chứ không do cái gì sinh ra. Trời đất, sự vật đều tự nhiên nhi nhiên cả, bất tất phải giả thiết rằng vũ trụ có một bản căn nguyên thủy. Chỗ khác, Hưởng và Quách còn nói:

“Nhược bằng truy cứu cái nhờ cậy đó mà sinh hóa và tìm kiếm cái duyên do, thì truy tầm không bao giờ cùng và rốt cuộc là tới cái chỗ không có cái nhờ cậy, và bấy giờ thì cái lẽ độc hóa thấy thật rõ ràng” (*Nhược trách kì sở dĩ, nhi tầm kì sở do, tắc tầm trách vô cực, nhi chi vu vô dĩ, nhi độc hóa chi lí minh hi*²⁷⁷ - Lời chú thích câu “Ngô sở dĩ hựu hữu dĩ nhi nhiên giả da?” trong thiên Tề vật luận, sách Trang Tử).

Truy tầm lai nguyên của vật thì truy tầm không bao giờ cùng mà rút lại rồi sẽ thế nào cũng tới cái “Khởi nhiên tự sinh” cái tự nó một mình tự sinh ra nó, dù cái đó người đời gọi là Thượng đế, là Đạo hay là nguyên tử, là phân tử hay là gì gì: vạn vật chẳng qua là “tự hóa”. “Tự hóa” nghĩa là sinh hóa tự nhiên.

Hưởng và Quách cũng không thừa nhận cái thuyết cho rằng thoát kì thủy vũ trụ vốn là không có gì, là vô vật. Trái lại, tác giả “*Trang Tử chú*” cho rằng *vũ trụ từ thuở nào đến giờ mà cho đến mãi mãi bao giờ cũng là có vật*, chưa bao giờ và không bao giờ lại là không có gì:

“Chẳng những “không” không hóa thành “có” được, mà “có” cũng không thể hóa thành “không” được. Cho nên cái có là cái dù thiên biến vạn hóa, cũng không thể thành được cái không bao giờ. Không thể thành được cái gì không bao giờ, cho nên từ xưa không có bao giờ lại chưa có, mà bao giờ cũng vẫn thường còn” (*Phi duy “vô” bất đắc hóa nhi vi “hữu” dã. “Hữu” diệt bất đắc hóa nhi vi “vô” hi. Thự dĩ “hữu” chi vi vật, tuy thiên biến vạn hóa, nhi bất đắc nhất vi “vô” dã. Bất đắc nhất vi “vô”, cố tự cổ vị hữu chi thời nhi thường tồn dã - Lời chú thích câu: “Vô cổ vô kim, vô thủy vô chung” trong thiên Tri bắc du, sách Trang Tử).*

Tuy không nhận rằng vật do một nguyên nhân bên ngoài tạo nên, nhưng

Hương và Quách không chối bỏ sự tương quan giữa vật và vật. Hai ông nói:

“Trong thiên hạ chẳng có cái gì là không ở trong cái thể “tương dư vi”, cùng nhau làm thành “bì” (kẻ kia), thành “ngã” (ta). Ở trong cái thể “tương dư vi” như thế “bì” và “ngã” mỗi bên lại chỉ muốn “tự vi” tự mình làm mình, thế là thành ra tương phản như đông với tây. Nhưng “bì” và “ngã” cùng nhau làm môi và răng, môi và răng chưa từng vi nhau làm cho nhau, mà môi hở thì răng lạnh. Cho nên “bì” tự mình làm mình mà đối với “ngã”, cái công giúp “ngã” vẫn là to. Thế là tuy tương phản với nhau đấy mà không thể không có nhau được” (*Thiên hạ mạc bất tương dư vi bì ngã, nhi bì ngã giai dục tự vi, tự đông tây chi tương phản dã. Nhiên bì ngã tương dư vi thân si, thân si giả vị thường tương vi nhi thân vong tắc si hân. Cố bì chi tự vi, tế ngã chi công hoàng hĩ. Tự tương phản nhi bất khả dĩ tương vô dã*²⁷⁸ - Lời chú giải câu “Đĩ công quan chi...”, trong thiên *Thu Thủy*, sách *Trang Tử*).

Và:

“Chân tay khác nhiệm vụ, năm tạng khác quan năng chưa từng “tương dư” mà trăm tiết (đốt xương) cùng hòa. Thế là ở chỗ “vô tương dư” mà vẫn “tương dư” vậy. Chưa từng vi nhau làm cho nhau mà trong ngoài vẫn giúp nhau xong xuôi. Thế là ở chỗ không vi nhau làm cho nhau mà vẫn làm cho nhau vậy” (*Thủ túc dị nhiệm, ngũ quan thù quan, vị thường tương dư nhi bách tiết đồng hóa, tự tương dư ư vô tương dư dã, vị thường tương vi nhi biểu lí câu tế, tự tương vi ư vô tương vi dã* - Lời chú giải câu: “Thực năng tương dư ư vô tương dư”, trong thiên *Đại tôn sư*, sách *Trang Tử*).

Rõ nhất là câu này:

“Trời đất muôn vật, phàm có cái gì, đều không thể một ngày không có nhau được” (*Thiên địa vạn vật, phàm sở hữu giả bất khả nhất nhật nhi tương vô dã* - Lời chú giải câu: “Tri nhân chi sở vi giả...”, trong thiên *Đại tôn sư*, sách *Trang Tử*).

Qua những câu vừa trích dẫn, người ta nhận thấy đại khái Hương Tú và Quách Tượng cho rằng: vũ trụ là vĩnh tồn, không hề có bao giờ lại chưa có vật; vật vốn tự sinh, tự hóa, không có cái gì có trước nó và ở ngoài nó làm bản căn cho nó cả. Tuy nhiên, vạn vật đều tự nhiên ở trong cái thể hỗ tương liên quan.

Như vậy, cũng có thể nói được rằng thuyết của Hương Tú, Quách Tượng có tính cách *triệt để duy nhiên*, rằng thuyết đó là một thứ *duy vật luận không bàn đến bản căn*.

Tuy Hương và Quách chủ thích Trang Tử, nhưng tư tưởng của hai ông lại nghịch lại Trang Tử rất nhiều. Đối với tư tưởng giới đương thời, hai ông không gây được nhiều ảnh hưởng đáng kể.

TOÁT YẾU THIÊN I

Tóm lại, bản căn luận trong triết học Trung Quốc trước sau cả thấy gồm có: Đạo luận, thái cực luận, khí luận, duy lý luận (hoặc lý khí luận), duy tâm luận và đa nguyên luận.

Trừ Đa nguyên luận ra, các học thuyết bản căn khác nối tiếp nhau với tính cách "tương sinh hỗ chuyển" (học thuyết trước chuyển biến mà sinh ra học thuyết sau):

Đạo luận coi cái lý tác cửu cánh, hay là cái tổng qui luật chi phối hết thảy sự vật, làm bản căn nguyên thủy. Đạo luận có nói đến khí: khí âm, khí dương và khí trung hòa. Kế đến là thái cực luận, thì cho rằng bản căn tối sơ của vũ trụ chính là cái khí thể nó tiềm tàng hai khí âm, dương còn chưa phân lập. Khí luận phát huy thái cực luận, lấy cái thứ vật chất vô hình là khí mà giải thích hết thảy mọi hiện tượng. Quan niệm khí của khí luận thật ra cũng là rút từ đạo luận. Khí luận có bản nhiều đến lý, do đó dẫn khởi duy lý luận cũng gọi là lý khí luận. Duy lý luận cho rằng lý là bản căn của khí, lý mới thật là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Duy lý luận, khi bàn về lý, có nói rằng "lý đầy đủ cả ở nơi tâm", do đó, đưa đến duy tâm luận, cho rằng "lý tức là tâm", rằng tâm là bản căn tối sơ của vạn hữu.

Cái tính cách "tương sinh hỗ chuyển" vừa nói đây, chúng ta nhận thấy rõ ràng nhất là ở các học thuyết về bản căn thành lập từ đời Tống trở về sau. Thoạt đầu, thuyết vô cực (nhi thái cực) của Chu Liêm Khê là một thứ duy khí luận chưa được rõ ràng. Đến Trương Hoành Cừ thì chủ trương duy khí thật là minh bạch. Nhưng Trương Từ nhận rằng trong quá trình chuyển hóa của khí, khí vẫn y cứ vào một qui luật tất nhiên là lý. Nhân đó anh em họ Trình mới chủ trương rằng lý là bản căn của khí và thành lập duy lý luận. Chu Hi tập đại thành học thuyết duy lý. Nhưng, mặc dầu coi lý là bản căn tối sơ, họ Chu vẫn nói đến khí, cho nên duy lý luận cũng gọi là lý khí luận. Học thuyết này lại cho rằng lý hợp với khí mà sau có tính, có tâm, rằng lý ở nơi tâm, nhưng lý không phải là tâm. Với Lục Tượng Sơn, triết gia đồng thời với Chu Hi, chủ trương duy lý trở thành cực đoan, chỉ nói toàn về lý mà không nói đến khí, và lại cho rằng lý tức là tâm, tâm tức là lý, tức là mở đầu học thuyết duy tâm vậy. Học thuyết duy tâm được Dương Từ Hồ phát huy rồi được Vương Dương Minh kiến toàn trên một qui mô rộng lớn, có hệ thống chỉnh tề. Nhưng Dương Minh lại nói nhiều đến khí. Các học giả sau Dương Minh thừa nhận tâm là bản căn nguyên thủy, nhưng còn về lý và khí thì cho rằng khí

mới là cơ bản chứ không phải lí; rằng "khí không ngoài được tâm" mà "lí không ngoài được khí", rằng nếu gác tâm ra, thì có thể nói được vũ trụ này chỉ có một cái là khí mà thôi. Do đó duy tâm luận nhích dần mãi đến chủ trương duy khí. Các tư tưởng gia lỗi lạc đầu đời Thanh đều quay lại với khí luận của Trương Hoàng Cù. Duy khí luận thế là lại trở thành chủ trào của thời đại, và như vậy là học thuyết về bản căn từ sơ điệp đời Tống đến cuối đời Minh, đầu đời Thanh đã diễn biến theo hình vòng tròn, bắt đầu từ chủ trương duy khí chuyển qua duy lí, duy tâm mà quay trở lại duy khí.

Riêng học thuyết đa nguyên thì vừa lóe ra liền vụt tắt không được tiếp tục phát huy mà cũng không gây được bao nhiêu ảnh hưởng.

*

Từ trước tới nay, bàn về bản căn vũ trụ, mỗi khi nói đến những quan niệm "đạo", "thái cực", "âm, dương", "lí", "khí"... thường thường ý kiến mỗi người mỗi khác, ai cũng thấy có chỗ phải, có chỗ bề người, và không ai chịu ai. Chúng tôi thiết nghĩ như vậy là đặt sai vấn đề. Phải định rõ quan niệm "đạo", "thái cực"... mà mình đang bàn là của triết gia nào, của Lão Tử, của phái Dịch truyền, hay của Nhị Trình, hay của Chu Hi... trước đã, rồi hãy bàn thì mới được. Là vì, dọc theo lịch sử triết học Trung Quốc, những quan niệm đó thay đổi rất nhiều, mỗi triết gia hiểu theo một nghĩa, chẳng khác gì những quan niệm dân chủ, tự do... và cả cách mệnh nữa, trong lịch sử chính trị Tây phương. Nếu không đặt chúng đúng vào vị trí lịch sử của chúng, cứ theo lối "duy danh định nghĩa" sơ giản và nghèo nàn mà bàn thì tránh sao khỏi cái nông nổi "ông nói gà, bà nói vịt", khiến cho vấn đề bản căn của sự vật vốn đã có vẻ như vu khoát lại khoác thêm một sắc thái ồm ồm!

THIÊN II

ĐẠI HÓA LUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

Vũ trụ vạn vật từ đâu sinh ra, bản căn của vũ trụ vạn vật là gì? Về vấn đề này, như ở thiên trên đã nói, kiến giải của mỗi học phái một khác, chúng ta không thể biết chắc chắn li ở đâu. Nhưng có một sự thật mà chúng ta nghiệm thấy, biết chắc, ấy là vạn sự, vạn vật, một khi đã sinh thành, thì không ngừng biến hóa.

Sự biến hóa diễn ra khắp không gian, suốt thời gian, vô giới hạn, vô cùng tận đó, gọi là *đại hóa*. * Nội dung cuộc đại hóa đó thế nào, lịch trình cuộc đại hóa đó ra sao? Chi phối cuộc đại hóa đó là những qui luật gì? Nghiên cứu để tìm giải đáp cho mấy câu hỏi đó là thuộc phạm vi của đại hóa luận.

Đối với hiện tượng biến hóa trong vũ trụ, triết học Trung Quốc có những nhận xét khá sâu sắc. Đại đa số triết gia Trung Quốc nghĩ rằng sự biến hóa của sự vật là một sự thực phổ biến, rằng sự biến hóa đó diễn tiến theo những phép tắc nhất định. Đối với những qui luật chi phối sự biến hóa đó, đối với cái căn nguyên của sự biến hóa đó, các triết gia Trung Quốc cũng có nghiên cứu kĩ càng. Đa số cho rằng cái qui luật cơ bản của sự biến hóa đó là *qui luật "phản phục"*; còn nguyên nhân phát sinh ra sự biến hóa thì là *trạng thái "lượng nhất"* của sự vật.

Ngoài ra lại còn những vấn đề này cũng được triết học Trung Quốc suy cứu: *Vũ trụ này có một mục đích nào không hay chỉ là máy móc?* Và vũ trụ này *có thủy, có chung không* hay là không có khởi điểm mà cũng không có chung cùng?

Dưới đây chúng tôi xin trình bày lần lượt từng vấn đề một.

* Hai chữ "đại hóa" là mượn của Tuân Tử trong câu: "Âm dương *đại hóa*, phong vũ bac thì" (Thiên luận). Nhà thơ Đào Uyên Minh đời Tấn cũng có dùng hai chữ này: "Túng lãng *đại hóa* trung, bất hi diệc bất cụ". Dưới ngòi bút của triết gia họ Tuân cũng như dưới ngòi bút của thi nhân họ Đào, hai chữ đại hóa đều có nghĩa là cái "*đại lịch trình biến hóa của trời đất*".

CHƯƠNG I

BIẾN HÓA VÀ QUI LUẬT THƯỜNG

- * Biến hóa là một sự thực khách quan.
- * Qui luật thường.

BIẾN HÓA LÀ MỘT SỰ THỰC KHÁCH QUAN

Triết học Trung Quốc có một khuynh hướng nhất trí và cơ bản. Ấy là khuynh hướng thừa nhận rằng biến hóa là một sự thực khách quan trong vũ trụ, một sự thực từ căn bản. Hết thảy vạn vật không vật nào không ở trong vòng biến hóa liên tục. Vũ trụ chỉ là một dòng biến hóa không ngừng.

Quan niệm này, chính *Khổng Tử* cũng đã có rồi. Sách *Luận ngữ* chép:

“Phu Tử đứng trên sông, nói: “Cháy như thế kia, suốt cả đêm ngày!” (*Tử tại xuyên thượng viết: “Thệ giả như tư phù, bất xả trừ dạ”*²⁷⁹ - *Tử Hân*).

Câu nói ấy có một ý nghĩa sâu xa. Khổng Tử nhận định rằng: sự vật lúc nào cũng biến đổi, vũ trụ không khác gì một dòng sông to.

Sau Khổng Tử, *Lão Tử* cũng có một quan niệm tương tự, gói ghém trong câu:

“Đạo lớn là đi, đi là đi xa”... (*Đại viết thệ, thệ viết viễn...*¹³³ - *Thượng thiên*).

Huệ Thi thì nói: “Bóng mặt trời chưa đứng đã xế, mọi vật vừa sống vừa chết” (*Nhật phương trung phương nghệ, vật phương sinh phương tử*²⁸⁰ - *Trang Tử*. *Thiên hạ*).

Cũng một ý ấy lại được *Trang Tử* diễn lại trong thiên *Đại tôn sư*: “Muôn biến ngàn hóa mà chưa bao giờ cùng” (*Vạn hóa nhi vị thủy hữu cực dã*).

Quan niệm vũ trụ biến hóa về sau được hầu hết các triết gia hữu danh của Trung Quốc đề cập

Tác giả *Ngoại thiên*, sách *Trang Tử*, nói:

“Vật sinh ra, (biến đổi) thịnh linh và mau, trong mỗi chuyển động, đều có biến hóa, không một lúc nào là không đổi dời” (*Vật chi sinh dã, nhược sậu nhược tri, vô động nhi bất biến, vô thời nhi bất di* - *Thu thủy*).

Nhóm Dịch truyện nhận định rằng sự biến hóa trong vũ trụ là một sự thực hiển nhiên, hề có hình tượng la thấy có biến hóa:

"Ồ trời thành tượng, ở đất thành hình (Trong sự thành tượng thành hình) đó, ta thấy được sự biến hóa" (*Tại thiên thành tượng, tại địa thành hình, biến hóa kiến dã* - Hệ từ thượng truyện).

Mà chỉ vì có biến hóa, nên vũ trụ vạn vật mới trường tồn. Nếu không có biến hóa thì làm sao mà cùng bỗng lại thông, bị trở lại thái?

"Biến đổi là cùng thì biến, biến thì thông, thông thì dài lâu" (*Dịch, cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu* ²⁸¹ - Hệ từ thượng truyện).

Và chỉ có biến hóa thì mới có đổi mới, mới có tiến bộ: "Ngày một mới gọi là đức tốt, sinh rồi lại sinh (khác mãi, tiến mãi) gọi là biến hóa" (*nhật tân chi vị thịnh đức, sinh sinh chi vị dịch* * - Hệ từ thượng truyện).

Sự biến hóa có khi làm thay hẳn tính chất, làm cho hình tan thành khí, khí đọng thành hình, cứ thế tiếp tục không ngừng, dưới hình thức hình và khí và diễn ra cái hiện tượng thành, hủy liên tục và liên hoàn của muôn loài:

"Xoáy cuốn mà đi hoặc xô mà về, hình rồi thành khí, khí lại thành hình, lần hồi tiếp nối, biến hóa hoài hoài, khít khao không cách quãng, nói làm sao xiết; thiên biến vạn hóa, không bao giờ cùng" (*Vạn vật biến hóa, cố vô hưu tức, oát lưu nhi thiên, hoặc suy nhi hoàn hình khí chuyển tục, biến hóa nhi thiên vẫn mục vô gián, hồ khả thặng ngôn... Thiên biến vạn hóa, vị thủy hữu cực* ²⁸² - Già Nghi. Phục điệu phú).

Sự biến hóa cứ thế diễn tiến một cách tự nhiên ngoài ý muốn của muôn vật, và không sao ngừng lại được:

"Sinh là không thể không sinh, hóa là không thể không hóa, cho nên thường sinh, thường hóa. Thường sinh, thường hóa nghĩa là không lúc nào không sinh, không lúc nào không hóa" (*Sinh giả bất năng bất sinh, hóa giả bất năng bất hóa, cố thường sinh thường hóa. Thường sinh, thường hóa giả, vô thời bất sinh, vô thời bất hóa* - Liệt Tử, Thiên thụ).

Không những chỉ xảy ra trong tự nhiên giới mà thôi, sự biến hóa tự nhiên, liên tục và do nguyên nhân khách quan, còn diễn tiến cả ở trong thế sự, nhân tâm nữa, nhiều lúc rõ rệt dễ thấy, mà lắm khi kín đáo, âm thầm. Quách Tượng và Hương Tú có những nhận xét về sự biến chuyển này thật là thấu đáo:

"Nói về cái sức không có sức, thì chẳng gì mạnh hơn là cái sức biến hóa

* Phân đông học giả hiểu nghĩa năm chữ "sinh sinh chi vị dịch" là cái nọ sinh cái kia, sinh rồi tiếp tục sinh nữa như bốn mùa xuân sinh hạ, hạ sinh thu, thu sinh đông rồi đông lại sinh xuân. Riêng Trương Hoàn Cử thì cắt nghĩa "sinh sinh" là "tiến rồi tiến nữa".

(...) Trời đất muôn vật không lúc nào không di chuyển. Đồi đổi mới rồi mà vẫn cứ tự cho là cũ. Con thuyền từng ngày đổi khác mà coi nó vẫn như xưa; quả núi từng ngày đổi khác mà coi nó vẫn như trước. Hiện đang khoác tay đây mà đang mất đấy, đều là ở chỗ sâu kín; sự vật đã đi rồi, cho nên cái ta trước đây không còn là cái ta hiện tại. Cả cái ta lẫn cái hiện tại đều đi, há thường giữ cái cũ lại được đâu? Mà đời lại không biết điều đó, cứ bảo rằng cái bữa nay gặp gỡ có thể buộc mà giữ lại được, như thế chẳng phải là ngu ư?” (*Phù vô lực chi lực, mạc đại ư biến hóa giả dã (...) Thiên địa vạn vật, vô thời nhi bất di dã. Thế giai tân hĩ, nhi tự dĩ vi cố: Chu nhật dịch hĩ, nhi thi chi nhược cụu: sơn nhật canh hĩ, nhi thị chi nhược tiên. Kim giao nhất tí nhi thất chi, giai tại minh trung khứ hĩ. Cố hương giả chi ngã, chi phục kim ngã hĩ; ngã dĩ kim câu vãng, khởi thường thủ cố tại? Nhi thế mạc chi giác, hoành vị kim chi sở ngộ, khả hệ nhi tại, khởi bất muội tại? - Lời chú câu: “Nhiên nhi dạ bản, hữu lực giả phụ chi nhi tấu” trong thiên Đại tồn sư, sách *Trang Tử*).*

Huệ Tử nhận thấy cái chết diễn tiến trong cái sống (Vật phương sinh, phương tử), Hưởng Tử, Quách Tượng thì nhìn rõ hiện tại từng sát na đi vào dĩ vãng, chẳng những riêng hiện tại của sự vật mà cả hiện tại của tâm hồn: tay đang khoác tay mà lòng đã thay đổi...

Ấy thế sự, nhân tâm đổi thay như vậy, cho nên việc cần thiết để thích ứng là phải thực hiện những cuộc canh tân cho kịp thời, đúng lúc. Là vi:

“Lễ nghĩa mà dùng đúng thời thì lễ nghĩa là nàng Tây Thi, lỗi thời mà không bỏ thì trở thành xú phụ”... “Diễn lễ của tiên vương là để dùng cho đúng lúc, lỗi thời mà không bỏ thì trở thành mối hại cho dân” - Hưởng Tử, Quách Tượng: *Trang Tử chú*).

Các triết gia từ đời Bắc Tống đến đầu đời Thanh, như Chu Liêm Khê, Trương Hoành Cừ, Trình Minh Đạo, Trình Y Xuyên... Vương Thuyên Sơn, Đái Đông Nguyên v.v... đều có bàn nhiều đến sự biến hóa của vũ trụ cả. Nhưng tựu trung có ý kiến của Chu Liêm Khê, Trương Hoành Cừ và nhất là của Vương Thuyên Sơn là đặc sắc. *Liêm Khê* cho rằng “vì hai khí âm, dương giao cảm với nhau mà hóa sinh muôn vật, muôn vật sinh rồi lại tiếp tục sinh nữa cho nên cuộc biến hóa trở nên vô cùng” (*Nhị khí giao cảm, hóa sinh vạn vật, vạn vật sinh sinh nhi biến hóa vô cùng yên*²⁸³ - Thái cực đồ thuyết).

Trương Hoành Cừ thì phân biệt thế nào là “biến” thế nào là “hóa” và thế nào là “thần”. Ông nói:

“Khí có âm, dương, tác dụng của hai khí âm, dương diễn tiến dần dần thì là chuyển hóa, hai khí âm dương hợp nhất với nhau một cách không biết đâu mà lường thì là thần diệu” (*Khí hữu âm dương, suy hành hữu tiệm vi hóa, hợp nhất bất trắc vi thần*²⁸⁴ - Chính mộng thần hóa).

“Biến thì hóa, ấy là từ thô vào tinh, chuyển hóa đã hoàn thành thì gọi là biến, biến là lấy cái rõ rệt làm sáng tỏ cái u vi (của sự chuyển hóa)” (*Biến tác hóa, do thô nhập tinh dã; hóa nhi tài chi vị chi biến, dĩ trú hiển vi dã*²⁸⁷ - Như trên). Nói cho dễ hiểu là: Biến với hóa khác nhau ở chỗ: Hóa là biến dần dần; còn biến thì là khi cuộc chuyển hóa đã hình thành và trở nên rõ rệt. Hay nói cách khác “biến là tiệm biến” hiện tượng xảy ra ngấm ngấm không thể thấy rõ. Còn biến thì có nghĩa là “đột ngột” của tiệm biến, khi sự đổi thay đã trở nên rõ ràng.

Với *Vương Thuyền Sơn*, vấn đề được xét nét một cách cụ thể và tỉ mỉ hơn. Ông cho rằng mọi vật xét theo bề ngoài thì tưởng chừng bất biến, nhưng sự thực, bên trong, sự thay đổi diễn tiến từng phút từng giây: Hình thức một vật hôm nay, so với hôm qua, vẫn y nguyên thế, nhưng nội dung của nó hôm nay không còn phải là nội dung của nó hôm qua. Mọi vật sinh ra đều bẩm thụ được một khả năng: mắt có khả năng trông, tai có khả năng nghe, gió có khả năng (...) thổi, sấm có khả năng (...) kêu (...) Khả năng đó *Thuyền Sơn*, gọi là “đức” và theo ông, vật nào cũng biến hóa, chỉ có cái “đức” của trời ban cho vật là y nguyên thôi:

“Đức” của trời đất không đổi, việc chuyển hóa của trời đất thì mới từng ngày. Gió, sấm hôm nay không phải là gió, sấm hôm qua, vì thế suy ra biết được rằng mặt trăng, mặt trời hôm nay cũng không còn phải là mặt trăng, mặt trời hôm qua. Gió vẫn cùng hơi, sấm vẫn cùng tiếng, mặt trăng vẫn cùng bóng, mặt trời vẫn cùng ánh, vẫn là một vậy. Vì thế mà cùng biết rằng giác quan, hình hài hôm nay không còn phải giác quan, hình hài hôm qua. (Chỉ có) cái đức nhìn, nghe, đụng chạm, cảm xúc mà biết thì vẫn như thế mà thôi” (*Thiên địa chi đức bất dịch, nhi thiên địa chi hóa nhật tân. Kim nhật chi phong lôi phi tạc nhật chi phong lôi, thị dĩ tri kim nhật chi nhật nguyệt phi tạc nhật chi nhật nguyệt dã. Phong đồng khí, lôi đồng thanh, nguyệt đồng phách, nhật đồng minh, nhật dã. Ưc dĩ tri kim nhật chi quan hài phi tạc nhật chi quan hài, thị thánh đồng dụ, xúc giác đồng tri nhi* - Tư vấn lục, ngoại thiên).

Sấm, gió, mặt trăng, mặt trời, tai, mắt, mũi, miệng đều mỗi ngày một đổi thay, chỉ có “đức” kêu của sấm, “đức” thổi của gió, “đức” soi sáng của mặt trời, mặt trăng, “đức” nhìn, nghe, ngửi, nếm của mắt, tai, mũi, miệng... là không đổi.

Thuyền Sơn phân biệt “hình” và “chất”: theo ông hiểu, “hình” là cái qui mô ngoại dạng của vật, còn “chất” là cái vật chứa đựng bên trong. Có những vật “hình” không biến đổi, nhưng “chất” thì luôn luôn bao giờ cũng đổi thay. Ông nói:

“*Trương Tử* nói rằng: Hình của mặt trăng, mặt trời muôn thuở không biến đổi. Nói hình là nói cái qui mô, nghi tương, chứ không phải là nói cái chất. Chất từng ngày đổi mà hình thì vẫn như vậy, thế là “vô hằng khi” mà

“hữu hằng đạo” vậy. Nước sông Giang, sông Hà nay cũng như xưa, nhưng như thế không phải là chất nước hôm nay vẫn là chất nước hôm xưa. Ánh sáng đèn đuốc, xưa cũng như nay, nhưng như thế không phải là chất lửa hôm xưa vẫn là chất lửa hôm nay. Nước, lửa gần mà dễ biết, mặt trăng, mặt trời xa mà không xét rõ được đây thôi. Móng, tóc ngày sinh mà móng, tóc cũ mất, đó là điều người ta biết. Da, thịt ngày sinh mà da thịt cũ mất, đó là điều người ta chưa biết. Người ta thấy cái hình không biến mà không biết cái chất đã dời. Vậy mà ngờ mặt trăng, mặt trời bây giờ là mặt trăng, mặt trời đời thái cổ, da thịt bây giờ là da thịt lúc mới sinh ra, thì sao đủ nói cái việc chuyển hóa, ngày mới từng ngày?” (Trương Tử viết: Nhật nguyệt chi hình, vạn cổ bất biến. Hình giả ngôn kì qui mô nghi tượng dã, phi vị chất dã. Chất nhật đại nhi hình như nhất, vô hằng khí nhi hữu hằng đạo dã. Giang Hà chi thủy, kim do cổ dã, nhi phi kim thủy chi tức cổ thủy; đấng trúc chi quang, tạc do kim dã, nhi phi tạc hòa chi tức kim hòa. Thủy hòa cận nhi dị tri, nhật nguyệt viễn nhi bất sát nhĩ. Trào phát chi nhật sinh nhi cựu giả tiêu dã, nhân sở tri dã; cơ nhục chi nhật sinh nhi cựu giả tiêu dã, nhân sở vị tri dã. Nhân kiến hình chi bất biến nhi bất tri kì chất chi dĩ thiên, tắc nghi kim tư chi nhật nguyệt vi thủy cổ chi nhật nguyệt, kim tư chi cơ nhục vi sơ sinh chi cơ nhục, ô túc dĩ ngữ nhật tân chi hóa tại - Như trên). *

Ngoài ra, về li động tĩnh, Vương Thuyên Sơn cũng có những nhận xét vượt khuôn sáo cũ: Đại khái ông cho rằng thái cực (khí) tuy có động, có tĩnh, nhưng tĩnh của thái cực thực ra chỉ là “động trong tĩnh”, trái lại với động là “động trong động”. Như vậy, *khí lúc nào cũng động, vũ trụ lúc nào cũng trong trạng thái động*. Động là điều kiện của biến hóa, nếu tĩnh mà là tĩnh hẳn, thì sẽ hết biến hóa:

“Thái cực động mà sinh khí dương, đó là động trong trạng thái động: (thái cực) tĩnh mà sinh khí âm, đó là động trong trạng thái tĩnh. Nếu ngừng hẳn không động mà tĩnh là tĩnh thật, thì khí âm do đâu mà sinh được? Nói một động một tĩnh là nói đóng, mở vậy. Đóng mà mở ra, mở mà đóng lại, đều là động cả. Nếu mà tĩnh hẳn thì là ngừng mất rồi.”

* Khoa học ngày nay biết rõ rằng các vi tinh tú cũng biến đổi không ngừng, và cũng có đời sống như đời sống của các sinh vật, nghĩa là cũng trải qua cái cấu thành, trụ, hủy, diệt của chúng sinh: ánh xanh của sao Algol nhạt dần, sức nóng của sao nguội dần để rồi chỉ còn lờ mờ như ánh sao Antares hay như ánh sao Mira Cetis; trái đất hôm nay không còn là trái đất hôm qua, nhiệt độ của nó mỗi ngày một khác, người ta tính ra, trong một triệu thế kỉ nữa, nhiệt độ của nó sẽ tăng thêm 1800 độ. Cơ thể sinh vật cũng luôn luôn biến đổi: mỗi một hơi thở là một số tế bào của cơ thể lại đổi mới một lần. Thì ra cái “hữu thể tự tại” kia không phải trơ trơ muôn thuở. Thuyên Sơn không biết được chính xác như khoa học ngày nay nhưng thuận nhờ sức suy tư mà thấy được cái li biến dịch trong vũ trụ một cách khá gọi được là sâu sắc, thấu đáo.

Bản tính của vũ trụ là động. Chỉ có cái tĩnh tương đối chứ không có cái tĩnh tuyệt đối.

Nói tóm lại, các triết gia hữu danh của Trung Quốc, từ Khổng Tử sắp xuống, đều thừa nhận rằng sự vật không ngừng biến đổi, vũ trụ chẳng khác gì một dòng sông lớn, xê dịch chuyển hóa hoài hoài.

Triết học Tây phương cũng như triết học Ấn Độ, có phái chủ trương rằng ngoại giới chỉ là giả cảnh và sự biến đổi nhận thấy ở nơi sự vật chỉ là hư huyền. Các triết gia Trung Quốc thì không nghĩ như vậy. Đối với họ, ngoại giới là thật tại và mọi biến đổi ở nơi sự vật, hoặc hiển nhiên (biến) hoặc thâm kín (hóa) đều là những sự thực vĩnh cửu và thường hằng.

QUI LUẬT THƯỜNG

Sự biến hóa ở nơi sự vật xảy ra liên tục và thường hằng. Hơn nữa, sự biến hóa đó luôn luôn diễn tiến trong trật tự. Mà sở dĩ vậy, là vì có một qui luật bất di, bất dịch chi phối sự biến hóa đó. Qui luật ấy, triết học Trung Quốc gọi là *Thường*.

Nguyên chữ “thường” trong từ ngữ Trung triết, có nghĩa là thường tồn, bất biến. Vũ trụ, vạn vật, thể sự, nhân tâm, hết thảy đều luôn luôn ở trong vòng xê dịch, biến hóa. Chỉ có mỗi cái qui luật chi phối sự xê dịch, biến hóa đó là bất di bất dịch. Nó là cái duy nhất bất biến giữa những cái biến. Một mặt qui luật đó “thường” bất di bất dịch; mặt khác vạn sự, vạn vật do qui luật đó chi phối đều “thường” di, “thường” dịch. Như vậy, xét về cả hai phương diện “thể” và “dụng”, qui luật đó điều có tính cách “thường” cho nên nó mới được mệnh danh là Thường.

Triết gia đầu tiên nói đến qui luật thường là *Lão Tử*. *Đạo Đức kinh* nói:

“Hễ biết rõ qui luật thường là sáng suốt; không biết qui luật thường mà làm bừa làm bậy thì gặp điều không lành”.¹³⁵

Phái *Dịch truyện* cũng nói đến qui luật thường:

“Động tĩnh có qui luật thường” (*Động tĩnh hữu thường*) và quan niệm rằng: Thiên hạ rất động, nhưng vì có qui luật thường nên động đấy mà không thể rối loạn được... (*Ngôn thiên hạ chi chi động nhi bất khê loạn dã... - Hệ Tử, thượng truyện*), rằng chính là theo đúng cái qui luật thường (bất biến) mà vũ trụ vạn vật chuyển động biến hóa. (*Thiên hạ chi động, trình phủ nhất giả dã*¹³⁸ - Hệ từ hạ truyện).

Vạn sự vạn vật đều luôn luôn ở trạng thái động; trạng thái động ấy lại biểu hiện dưới muôn ngàn hình thức cực kì phức tạp. Tuy nhiên, có phức tạp đấy mà không rối loạn là bởi mọi sự biến động vẫn luôn luôn diễn tiến dưới sự chi phối của một qui luật “thường hằng bất biến” mà tác dụng lúc nào cũng như

lúc nào. Cho nên xét về phương diện này thì lại thấy lẽ biến động trong thiên hạ thật là giản dị. (*Dị giản nhi thiên hạ chi lí đắc hĩ* - Hệ từ thượng truyện).

Cái “dị giản” này hay cái “trình phù nhật” vừa nói ở trên tức là cái qui luật thường, cái qui luật vạn vật trong vũ trụ luôn luôn biến động mà không bao giờ rối loạn vậy. Nhận ra cái qui luật thường đó, ấy là biết được chân tình thực trạng của trời đất muôn loài:

“Đạo của trời đất là hằng thường và vĩnh cửu, không bao giờ thôi (...) Xem cái hằng thường đó mà tình trời đất muôn loài có thể thấy rõ được” (*Thiện địa chi đạo, hằng cửu nhi bất dĩ dã (...)* *Quan kì sở hằng nhi thiên địa vạn vật chí tình khả kiến hĩ* - Thoán từ hạ truyện).

Các triết gia học giả đời sau, từ Hán đến Thanh, đều có đề cập qui luật thường cả. Dưới đây chúng tôi xin trích dẫn ít câu nói về qui luật này, xét ra có tính cách tiêu tiêu biểu nhất:

ĐỒNG TRỌNG THU (đời Hán)

“Đạo trời có thứ tự mà đúng thời, có chừng mực mà đúng tiết, biến mà vẫn theo qui luật thường” (*Thiên chi đạo, hữu tự nhi thời, hữu độ nhi tiết, biến nhi hữu thường* - Xuân thu phồn lộ).

VUONG BẬT (đời Ngụy)

“Cho nên vật nhiều thể mà đều được cùng tồn, ấy là cái chủ chốt của nó phải nhất trí; di động thể mà đều được cùng chuyển vận, ấy là cái nguyên thủy của nó không phải là hai. Vật không lăm lăm (theo một trật tự, một luật lệ nào đó) ấy là đều do lí của nó (100) cho nên phồn tạp mà không rối rắm, không lăm lăm” (Dịch lược lệ).

TRƯƠNG HOÀNH CỬ (đời Tống)

“Cái khí của trời đất, tuy rằng khi tụ, khi tán, khi công, khi thủ, trăm đường khác nhau, nhưng đến cái lí thì bao giờ cũng thuận mà không lăm lăm” (Chính mộng Thái hòa) (nghĩa là cái khí kia biến hóa, co duỗi không biết đâu là chừng, nhưng bao giờ sự biến hóa, khuất thân đó cũng theo một qui luật nhất định).

TRÌNH Y XUYỀN (đời Tống)

“Cuộc biến hóa của trời đất, tuy rằng rộng lớn vô cùng, thế nhưng (...) không bao giờ là không có *qui luật thường*...” (Ngữ lục).

So sánh thái độ đối với qui luật thường của phái Duy lí, Trình, Chu và phái Duy khí, Trương Hoành Cử, Vũ Đồng viết trong *Trung Quốc triết học đại cương* (trang 118):

“Phái Trinh, Chu, xem trọng cái thường hơn cái biến, nhận cái thường làm cơ bản hơn là cái biến; cái thường bất dịch, tức là cái họ gọi là li do, không phải chỉ là cái thứ tự trong cái biến mà còn là cái căn nguyên của cái biến, cái làm chủ thể của cái biến. Phái Trương Hoành Cừ thì nhận cái biến làm cơ bản hơn là cái thường, biến là nền tảng trọng yếu nhất, rồi sau mới đến li”.

Cái quan niệm có biến rồi sau mới có thường đó, về sau Đái Đông Nguyên đời Thanh nói đến rất rõ ràng. Đông Nguyên nhận định:

Sự kiện “sinh rồi lại sinh” là nguồn gốc của hiện tượng hóa. Sự kiện “sinh rồi lại sinh mà có điều li” là dòng của hiện tượng hóa” (*Sinh sinh giả hóa chi nguyên. Sinh sinh nhi điều lí giả, hóa chi lưu* ²⁸⁶ - Nguyên thiện).

Ý Đông Nguyên muốn ví: lúc mới đầu có sự kiện sinh thì như dòng sông có nguồn rồi cứ sinh sinh theo một luật thường (có điều li), như nước ra khỏi nguồn rồi cứ theo dòng mà chảy (lưu) xuôi, và ông nói thêm:

Do sự kiện “sinh rồi lại sinh”, nên mới có cái điều li (cái thứ tự) tự nhiên”. (*Do kì sinh sinh, hữu tự nhiên chi điều lí* ²⁸⁷ - Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).

“Sinh rồi lại sinh” là nói trạng thái biến động của vạn vật.”

“Sinh rồi lại sinh mà có điều li” là nói qui luật thường.”

Vậy theo Đông Nguyên thì biến động là “bản”, mà qui luật thường là “mạt”. Tuy nhiên, mặc dầu coi qui luật thường chỉ là “mạt”, Đông Nguyên vẫn nghĩ rằng qui luật đó rất hệ trọng, không có nó thì mất điều li, trật tự, mà “nếu điều li trật tự mất thì cái đạo *sinh rồi lại sinh*” sẽ dứt” (*Điều lí cấu thất, tắc sinh sinh chi đạo tuyệt*).

Tóm lại, các triết gia Trung Quốc đều nhất trí cho rằng *vũ trụ là động*, vạn sự vạn vật luôn luôn ở trong vòng biến hóa liên tục và vô cùng; rằng sự biến hóa đó diễn tiến có trật tự, vì bị một qui luật bất biến, *qui luật thường* chi phối. Ngoài ra họ cũng đều thừa nhận rằng trạng thái “biến”, cũng như trạng thái “thường” của sự vật đều là những trạng thái thực tại chứ không phải hư huyền.

CHƯƠNG II

LUẬT PHẢN PHỤC

- * Phản phục.
- * Tích hoặc tiệm.
- * Lượng biến thành phẩm.
- * “Cực tắc phản”.
- * Quá trình chín nấc.
- * “Phản” không đợi “cực”.
- * Quá trình nhíp ba.

Chúng ta biết rằng, theo các triết gia Trung Quốc, vũ trụ vạn vật luôn luôn ở trong trạng thái động, luôn luôn biến hóa không bao giờ ngừng.

Chúng ta cũng biết rằng trong cái biến của sự vật, vẫn có cái bất biến, cái bất biến ấy là: sự biến hóa của sự vật bao giờ cũng diễn tiến trong trật tự. Mà sở dĩ vậy là vì sự biến hóa đó bị chi phối bởi một qui luật bất di bất dịch gọi là qui luật thường.

PHẢN PHỤC

Bây giờ chúng ta cần rõ qui luật thường đó là gì và đặc tính của nó như thế nào?

Các triết gia Trung Quốc đều cho rằng cái qui luật thường đó chính là luật phản phục.

Thế nào là luật phản phục? Là sự vật diễn biến theo một phương hướng nào đó, khi tới mức cùng tột không thể tiến triển được nữa, thì chuyển biến mà quay trở lại theo chiều nghịch với phương hướng cũ, cứ như thế mãi, không bao giờ thôi. Tỉ dụ: Sinh vật khi hình thành, từ không hóa có, rồi thì dần dần phát triển theo chiều thành thịnh. Khi tới chỗ cực thịnh, không thể tiếp tục phát triển theo chiều cũ được nữa thì trong bước đường cùng đó, vật sẽ biến và theo chiều ngược lại, từ chỗ cực thịnh, dần dần đi đến chỗ suy diệt

để quay về không. Rồi lại từ không chuyển hóa thành có, và dần dần phát triển tới chỗ cực thịnh, trước khi quay trở lại theo chiều thịnh, suy mà trở về không. Cứ thế đi tới và trở lại mãi mãi.

Từ cực thịnh qua suy vi tới diệt vong gọi là *phân*.

Từ diệt vong lại phát sinh để tiến triển đến chỗ cực thịnh gọi là *phục*.

Phân là quay trở lại chỗ khởi điểm. Phục là ngược lại với phân, lại từ khởi điểm mà tiến triển như cũ. * Có người nghĩ rằng phân có thể ví như phủ định và phục như phủ định của phủ định. Thực ra không phải thế. Phủ định của phủ định trong triết học Tây phương có hàm cái ý tổng hợp chính đề và phân đề. Còn phục trong triết học Trung Quốc thì chỉ có nghĩa là lại bắt đầu, lại đổi mới, thế thôi.

Một lần phân lại một lần phục, đó là nội dung qui luật thường nó chi phối mọi sự biến hóa trong vũ trụ.

Nói đến quan niệm phân, phục sớm nhất có lẽ là *kinh Dịch*. Hào từ quẻ *Thái* có câu:

“Không bao giờ có bằng phẳng mà lại không có chênh lệch; không bao giờ có đi mà lại không có lại” (*Vô bình bất bi, vô vãng bất phục*)²⁸⁸.

Hào từ quẻ *Phục* thì nói:

“Phân phục là đạo, bày ngày lại lại” (*Phân phục kì đạo, thất nhật lai phục*)²⁸⁹.

Về sau, trong số triết gia nói đến phân, phục nhiều nhất, phải kể Lão Tử và nhóm *Dịch* truyện.

Theo *Lão Tử*, hình thức biểu hiện rõ nhất của đạo có lẽ là hiện tượng phân phục. Ông nói:

“Đạo lớn là đi, đi là đi xa, đi xa là quay trở lại”. Chữ “xa” trong câu này đáng được chú ý. Nó hàm cái ý nghĩa rằng: Phát triển có tận độ thì vật mới quay lại (*Vật cực tắc phân*). Nếu chưa cực thịnh thì chưa suy vong, mà chưa suy vong thì chưa thể phục thịnh. Mà sở dĩ có cái hiện tượng “quay trở lại” như vậy là nhờ sự “hoạt động của đạo”. (*Phân giả đạo chi động*)¹³². Cho nên mới lại nói: “Nhìn vào mọi biến chuyển, ta thấy được cái hiện tượng “phân phục”: mọi vật trùng trùng, đều lại trở về cõi rỗng của nó. Trở về cõi rỗng gọi là tĩnh, thế gọi là quay trở về mệnh, quay trở về mệnh gọi là qui luật thường.”¹³⁴.

Cái việc “về gốc” quay trở lại chỗ khởi điểm này, diễn tiến dần dần, nó “tiệm tiến”, tiệm tiến cho tới cái mức chót thì sinh “đột biến”. Biết được lẽ ấy, tức là biết đạo. Nhưng có phải dễ gì mà ai cũng biết được.

“Ai biết đục mà ngừng lại, vì hiểu rằng yên lặng rồi *dần dần* trong? Ai biết

yên để được lâu dài, vì hiểu rằng động là dần dần sống?” (*Thục năng trọc đi chi * tĩnh chi từ thanh? Thục năng an dĩ cửu, động chi từ sinh*²⁹⁰ - Thượng thiên).

Căn cứ vào Hào từ trong kinh Dịch, nhóm Dịch truyện bàn khá rành rọt về phản, phục. Thoán thượng truyện nói:

“Phản phục là đạo, bảy ngày lại lại”, đó là lịch trình biến hóa tự nhiên... Qua hiện tượng “phục”, thấy được lòng trời đất mà!” (*Phản phục kì đạo, thất nhật lại phục*) thiên hành dã... Phục, kì kiến thiên địa chi tâm hồ!)²⁹¹,

Nói “lòng trời đất” cũng được, hay nói “đạo trời đất” luật phát triển của sự vật” cũng được. Luật phát triển ấy là “đẩy rồi lại voi”, “lui rồi lại tiến”, đáp đối lẫn hồi, như mặt trăng mặt trời, như bốn mùa nóng lạnh vậy.

“Mặt trời đứng bóng rồi thì xế, mặt trăng tròn rồi thì khuyết. Đạo trời đất là đẩy voi, cùng với thời gian tiêu hao và nảy nở” (*Nhật trung tắc trắc, nguyệt doanh tắc thực, thiên địa doanh hư, dữ thời tiêu tức*²⁹² - Thoán hạ truyện).

“Biến hóa tức là cái hiện tượng tiến và lui” (*Biến hóa giả, tiến thoái chi tượng dã* - Hệ từ thượng truyện).

“Mặt trời đi thì mặt trăng lại, mặt trăng đi thì mặt trời lại, mặt trời mặt trăng đưa đẩy (đáp đối) nhau mà có ánh sáng. Lạnh đi thì nóng lại, nóng đi thì lạnh lại, lạnh nóng đưa đẩy (đáp đối) nhau mà có năm. Đi là co lại, lại là duỗi ra, co lại duỗi ra mà có lợi” (*Nhật vãng tắc nguyệt lai, nguyệt vãng tắc nhật lai, nhật nguyệt tương thôi nhi minh sinh yên. Hàn vãng tắc thử lai, thử vãng tắc hàn lai, hàn thử tương thôi nhi tuệ thành yên Vãng giả khuất dã, lai giả thân dã, khuất thân tương cảm nhi lợi sinh yên* - Hệ từ hạ truyện).

Vậy là vẫn như tác giả Hào Từ quẻ Thái và quẻ Phục trong kinh Dịch, nhóm Dịch truyện thừa nhận rằng “phản phục là đạo”: nhất thiết sự vật trong vũ trụ đều luôn luôn đi rồi lại lại, như thế mặt trăng mặt trời, đáp đối lẫn hồi, chẳng khác thời tiết nóng lạnh, không bao giờ và không ở đâu là không tuân theo cái luật phản, phục, cái luật thường của Tự Nhiên, cái “lòng” của trời đất ấy. Tuân theo luật ấy, sự đi lại, liến lùì của sự vật bao giờ cũng lấy “cùng độ” làm mức chót. Hễ cứ “đến cùng là vật biến” và không hề bao giờ lại biến trước khi cùng:

“Biến đổi là cùng thì biến, biến thì thông, thông thì được lâu dài.”²⁸¹ **

* Có bản viết là “Thục năng trọc đi trùng”.

** Bởi sự vật biến đổi lấy cùng độ, cực xử làm mức chót, cho nên trong sáu hào của quẻ Càn, chẳng hạn, hào Cửu ngũ mới được coi là hào tốt nhất, bởi hào đó tượng trưng khí dương dương thịnh, nhưng chưa thịnh tới tột bậc, thịnh nhưng mà còn lên chứ chưa tới độ suy. Trái lại hào “thượng cửu” thịnh mà không tốt, là vì nó tượng trưng khí dương phát triển đa lời tận độ: hào ấy tất có cái “tai họa khôn cùng” (*hữu cùng chi tai*).

TÍCH HOẶC TIỆM

Dịch truyện thừa nhận luật phản phục, thừa nhận nguyên tắc “Dịch cùng tắc biến”, đồng thời cũng thừa nhận như Lão Tử rằng sự biến đổi *diễn tiến dần dần*. Cái đặc tính dần dần trong sự biến đổi của sự vật đó, Dịch truyện gọi là “tích” hoặc “tiệm”:

“Điều tốt lành không chất chứa thì không đủ để nên danh; điều xấu xa không chất chứa thì không đủ để diệt mình” (*Thiên bất tích bất túc dĩ thành danh; ác bất tích bất túc dĩ diệt thân*²⁹³ - Hệ từ hạ truyện).

“Bảy tòi giết vua, con giết cha, không phải vì cái cơ một sớm một chiều, nguyên nhân những việc đó dần dần chất chứa, có đã từ lâu” (*Thần thí kì quận, tử thí kì phụ, phi nhất chiêu nhất tích chi cố, kì sở do tại giả tiệm hĩ*²⁹⁴ - Văn ngôn truyện). Ngoài Lão Tử và nhóm Dịch truyện ra, các triết gia hữu danh từ thời Tiên Tần đến thời Hán đều có đề cập và bàn nhiều đến qui luật phản, phục.

Tạp thiên sách *Trang Tử* chép:

“Cùng thì trở lại, hết thì bắt đầu, đó là tình trạng mà vật vẫn có” (*Cùng tắc phân, chung tắc thủy, thử vật chi sở hữu*²⁹⁵ - Tác dương).

Sách *Lã Thị Xuân Thu*, khi nói đến nguyên tắc phản, phục thì gọi nó là luật *thiên thường*:

“Âm dương biến hóa (...) lia thì lại hợp, hợp thì lại lia, thế gọi là thiên thường, trời đất như cái bánh xe, hết thì lại bắt đầu, tới mức chót thì lại trở lại” (*Âm dương biến hóa... li tắc phục hợp, hợp tắc phục li, thị vị thiên thường; thiên địa xa luân, chung tắc phục thủy, cực tắc phục phân* - Đại lạc).

Sự vật biến hóa theo âm, dương, dưới sự chi phối của luật thiên thường, nghĩa là luật thường bất di bất dịch của tự nhiên, luật phản phục. Sự biến hóa đó diễn ra như chiếc bánh xe quay, hết vòng lại bắt đầu, không bao giờ ngừng dứt.

LƯỢNG BIẾN THÀNH PHẨM

Sách *Hoài Nam Tử* có khám phá ra một khía cạnh khá mới mẻ của luật biến hóa, nó có vẻ giống giống luật “*lượng biến thành phẩm*” của triết học Tây phương. Sách ấy viết:

“Chất chứa cái mềm thì rồi cái mềm thành cứng; chất chứa cái yếu thì rồi cái yếu thành mạnh, xem cái chất chứa để biết nơi họa phúc” (*Tích vu nhu tắc cương, tích u nhược tắc cường, quan kì sở tích dĩ tri họa phúc chi hương*²⁹⁶ - Nguyên đạo huấn)

Câu trên đây thật gọn và diễn tả thật đủ cái bản sắc của luật phản phục là:

– Sự chuyển hóa diễn tiến dần dần (*tích, tiệm*).

– Khi vật đã chuyển hóa tới hết mức thì biến thành cái tương phản của nó (*vật cực tắc phản*).

CỰC TẮC PHẢN

Trong số các học giả đời Hán, người bàn về luật phản phục nhiều nhất là Dương Hùng (Tư Văn). Ông không khám phá được gì mới mẻ, vẫn chỉ là bàn thêm rõ cái quan niệm của Lão Tử và nhóm Dịch truyện. Nhưng ông diễn đạt khá phân minh. Tóm tắt, đại ý Dương Tử cho rằng: hết thảy mọi sự biến hóa, tóm lại chỉ là chia rồi hợp, hợp rồi lại chia. Sự vật không bao giờ là không có thảy, có chung, mà chung bao giờ cũng là trở lại phương sở cũ. Thế giới này chỉ toàn là những cái quay trở lại, để rồi lại bắt đầu. Ông nói:

“Một chia một hợp, trời đất đủ cả ở trong rồi; trở lại phương sở, đầu cuối định rõ ở đây rồi” (*Nhất phân nhất hợp, thiên địa bị hĩ (...) Hoàn phục kì sở, chung thủy định hĩ*²⁹⁷ - Thái huyền).

Dương Tử đặc biệt chú ý đến cái “mức chót” (cực) của sự biến hóa và cái hiện tượng “*Vật cực tắc phản*”. Ông thừa nhận rằng tiến phải tới cực độ thì mới lui, lui cũng phải tới cực độ rồi mới tiến, và lui cũng như tiến đều là dần dần. Theo ông, trong lúc vật phát triển thì mỗi ngày có thêm được nhưng cái còn chưa có và có cái xu thế đi tới chỗ mới; đến lúc suy sút, thì ngày một hao mòn cho tới lúc tiêu vong:

“Dương không tới mức chót thì âm không nẩy, âm không tới mức chót thì dương không nhú. Lạnh đến cực độ thì nóng phát sinh, nóng đến cực độ thì lạnh phát sinh (...). Động thì ngày ngày tiến đến cái còn chưa có mà ưa cái mới (làm cho tốt thêm); tĩnh thì ngày ngày giảm bớt cái đang làm mà tiêu hao cái đã thành” (*Dương bất cực tắc âm bất manh, âm bất cực tắc dương bất nha; cực hàn sinh nhiệt, cực nhiệt sinh hàn (...) kì động dã nhật thảo kì sở vô nhi hiếu kì sở tân; kì tĩnh dã, nhật giảm kì sở vi nhi tổn kì sở thành* - Như trên).

QUÁ TRÌNH CHÍN NẮC

Duy đến khi bàn về quá trình biến hóa của sự vật thì lập luận của họ Dương có điểm là lạ. Ông cho rằng quá trình biến hóa của hết thảy sự vật trong vũ trụ này đều gồm có *chín giai đoạn*. Chẳng hạn luận về sự biến hóa trong nhân sự, ông chỉ cho chúng ta rõ chín giai đoạn “tích tiệm” đó như sau:

“Cho nên lòng tư tưởng là giai đoạn thứ nhất; suy đi tính lại là giai đoạn thứ hai; quyết ý là giai đoạn thứ ba; trừ hoạch sách lược là giai đoạn thứ tư; thực hiện là giai đoạn thứ năm; phát triển, khuếch trương là giai đoạn thứ sáu; thua sút là giai đoạn thứ bảy; suy sụp là giai đoạn thứ tám; tuyệt diệt là giai

đoạn thứ chín" (*Cố tư tâm hồ nhất; phản phúc hồ nhị; thành ý hồ tam; điều dưỡng hồ tứ; trí minh hồ ngũ; cực đại hồ lục; bại tổn hồ thất; bác lạc hồ bát; diễn tuyệt hồ cửu*²⁹⁸ - Huyền đồ).

Và ông còn giải thích thêm, chia chín giai đoạn đó làm ba thời kì:

- Thời kì dự định, từ lập tâm đến quyết chí, gồm ba giai đoạn từ một đến ba.

- Thời kì chấp hành, từ khởi công đến đại phát triển, gồm ba giai đoạn: bốn năm và sáu, và...

- Thời kì suy lạc, từ hao sút đến tiêu vong, gồm ba giai đoạn bảy, tám và chín. Ông nói:

"Từ giai đoạn một đến giai đoạn ba, nghèo hèn và nhọc lòng; từ giai đoạn bốn đến giai đoạn sáu, giàu sang mà cao cả; từ giai đoạn bảy đến giai đoạn chín, chia lìa lảm lỏi mà gặp tai họa. Từ giai đoạn năm trở lại: nảy nở; từ giai đoạn năm trở đi: hao mòn..." (*Tự nhất chí tam già, bản tiện nhi tâm lao; tứ chí lục già, phú quý nhi tôn cao; thất chí cửu già, li cửu nhi phạm tai. Ngũ dĩ hạ tác tức, ngũ dĩ thượng tác tiêu...* - Như trên).

Tại sao lại "từ giai đoạn năm trở lại: nảy nở; từ giai đoạn năm trở đi: hao mòn? Là vì khi địa vị còn thấp mà mưu đồ một địa vị cao, khi sự nghiệp còn nhỏ mà toan tính một sự nghiệp lớn, thì khi chưa thành tựu, tuy còn nhỏ mọn, nhưng vẫn nuôi hi vọng, vẫn chịu cố gắng, vẫn còn cái thế vươn lên. Đến khi mục đích đã tới, ý chí đã toại, sự phát đạt đã tới tột bực, thì đó thường thường chính là lúc dễ sinh trở ngại, lẩn lảm, khởi điểm của bước đường xuống dốc, không dẫn tới được một tương lai huy hoàng nào khác nữa. Cho nên Dương Tử nói tiếp:

"Nhiều (từ năm đến chín), coi sang đấy mà kì thực là tan, hết; ít (từ năm trở lại một), coi hèn đấy mà kì thực đầy đủ. Nảy nở buộc chặt với hao mòn, sang tiếp liền với hèn, phúc đến mà họa đi, họa đến mà phúc trốn" (*Số đa giả kiến quý nhi thực tác, số thiểu giả kiến tiện nhi thực nhiều. Tức dữ tiêu củ, quý dữ tiện giao. Phúc chí nhi họa thê, họa chí nhi phúc đào*²⁹⁹ - Như trên).

Về quan niệm phản phúc, Dương Hùng chịu ảnh hưởng của Đạo gia thật là sâu xa. Đọc mấy dòng trên đây, người ta tưởng chừng như đọc *Đạo đức kinh* vậy.

Tư tưởng Lưu Thiệu đời Ngụy đượm màu sắc triết học Lão Tử. Bàn về quan niệm phản, ông nói:

"Cái thế trở lại của vật là cái người quân tử gọi là đạo. Bởi thế người quân tử biết rằng có đấy mà có thể là duỗi, cho nên nhận lấy điều nhục mà không khước từ; biết rằng nhún nhường có thể thắng địch, cho nên đối với địch,

người quân tử chịu hạ mình mà không nghi ngờ. Cho đến mức cuối cùng mới chuyển họa thành phúc, khuất được kẻ thù mà làm thành bạn... Đối với cái then họa phúc, há được không cẩn thận ư?" (*Vật thế chi phân, nãi quân tử sở vị đạo dã. Thị cố quân tử tri khuất chi khả dĩ vi thân, cố hàm nhục nhi bất từ, tri ti nhượng chi khả dĩ thắng địch, cố hạ chi nhi bất nghi. Cập kì chung cục, nãi chuyển họa nhi vi phúc, khuất thù nhi vi hữu (...)* Họa phúc chi cơ, khả bất thận tai? - Nhân vật chí).

Các triết gia đời Tống ít chú ý đến nguyên tác phản phục. Chỉ có Trình Y Xuyên và Hồ Ngũ Phong là có bàn tới, nhưng ý kiến của họ cũng vẫn là trong khuôn sáo cũ mà thôi. Nay cũng cứ xin ghi qua ở đây cho đủ.

TRÌNH Y XUYÊN

"Vật tiến triển tới mức chót thì trở lại, li là như thế, có sống thì có chết, có bắt đầu thì có tận cùng" (*Vật cực tắc phản, kì lí tu như thủ: Hữu sinh tiện hữu tử, hữu thủy tiện hữu chung* - Ngữ lục).

HỒ NGŨ PHONG

"Li cùng thì thông số cùng thì đối thế hết thì trở lại, khi sung thịnh thì ngưng lại; bốc lên và sắp sa sút, thành là sắp bại... (*Li cực nhi thông số cùng nhi canh, thế tận nhi phản, khí tu nhi tức; hưng giả tương phế, thành giả tương bại...* - Tri ngôn).

PHẢN KHÔNG ĐỢI CỤC

Các triết gia học giả của Trung Quốc từ trước đến trung điệp đời Minh, không một ai nghi ngờ mấy điểm dưới đây về luật phản phục:

"Sự vật phát triển tận độ thì chuyển biến theo chiều ngược lại;

"Sự chuyển hóa của sự vật diễn tiến dần dần;

"Không thể phát sinh hiện tượng chuyển biến theo chiều ngược lại, chừng nào sự phát triển chưa đến hết mức.

Quan niệm phản phục đứng ngưng mãi đó cho đến cuối Minh đầu Thanh, thì nhà duy khí luận giả *Vương Thuyền Sơn* đưa vấn đề ra đặt lại, và phản đối ý kiến người trước về điểm cuối cùng. Họ Vương cho rằng yếu tố đối lập thật ra vẫn tiềm tàng luôn luôn trong sự vật. Ngay trong thời kì thành, thịnh, sự vật cũng đã ngấm ngấm mang sẵn bên trong cái thế nghịch lại rồi. Cái thế nghịch đó lớn lên dần dần, chứ không phải chỉ đến khi sự vật phát triển đến mức chót, cái thế ấy mới đột nhiên phát sinh. Nghĩa là cái thế trở lại đã có từ trước khi việc chuyển hóa đến chỗ tận độ.

Thuyền Sơn nói:

“Việc chuyển hóa giữa hai khoảng cách, cái ki vi * của nhân sự, giữa sự đi và lại, lành và dữ, sống và chết, nên và hư vẫn có cái hiện tượng phát triển tới mức chót rồi mới trở lại; thế nhưng há phải đều cứ tới mức chót rồi mới trở lại chăng? Đương động đầy mà vẫn tĩnh, đương tĩnh đầy mà động ngay; cái tĩnh vẫn chứa sẵn cái động; cái động không hề bỏ cái tĩnh (...) Đợi cho động tới hết mức rồi mới tĩnh, đợi cho tĩnh đến hết mức rồi mới động, như thế chi sợ cái mức chót đó không thật chót, như thế cho rằng cái thế trở lại là do sự tập hợp đủ sức hùng hậu rồi sau mới quật mạnh ngược chiều (...) Nghi như vậy chẳng hóa ra là suy cái bụng của kẻ thiên cận mà đoán mò đạo sao?” (*Luông gian chi hóa, nhân sự chi ki, vãng lai, cát hung, sinh sát, thiện bại, cố hữu cực ki chi nhi hậu phân giã, nhi khởi giai cực ki chí nhi hân phân tai? (...) Phương động tức tĩnh, phương tĩnh toàn động; tĩnh tức hàm động, động bất xả tĩnh (...) Đãi động chi cực nhi hậu tĩnh, đãi tĩnh chi cực nhi hậu động, kì cực dã duy khùng bất thậm, kì phân dã hậu tập nhi nộ báo chi (...) thủ đãi dĩ tế nhân chi chung trắc đạo dã dư?*³⁰⁰ - Tư vấn lục).

Và:

“Trị loạn vòng quanh là cơ âm dương động tĩnh. Nay bảo loạn tới mức chót thì trị, nói như vậy còn cho là được đi. Giả sử bây giờ bảo: trị tới mức chót thì loạn, nói như vậy có nghe được không? Nếu vì trị tới mức chót mà loạn phát sinh thì vua Nghiêu, vua Thuấn, vua Vũ nối ngôi nhau trị vì, trị tới cực điểm rồi mà tại sao cái họa Vĩnh Gia, Tĩnh Khang không tức thì báo lại? Đương lúc nước loạn mà có người giỏi việc trị nước sinh ra, phép trị nước vẫn còn chưa mất thì nước trị. Đương lúc trị mà có người hư hỏng làm loạn nước sinh ra, phép trị nước đã suy tàn, thì nước loạn. Âm dương, động tĩnh cũng vẫn đều là như vậy. Dương chứa đức tĩnh tĩnh, cho nên đương động mà tĩnh, âm chứa năng lực động, cho nên đương tĩnh mà động, cho nên nói: “động và tĩnh không có đầu mối.” Đợi cho tới mức chót mà sau mới mạnh mẽ trở lại một thế thì là có đầu mối mất rồi” (*Trị loạn tuần hoàn, nhất âm dương động tĩnh chi cơ dã. Kim vân: loạn cực nhi trị, do khả ngôn dã. Tá viết trị cực nhi loạn, kì khả hồ? Loạn nhược sinh vu trị cực, tắc Nghiêu, Thuấn, Vũ chi tương thừa, trị dĩ cực hĩ, hồ phát tức báo Vĩnh Gia, Tĩnh Khang chi họa hồ? Phương loạn nhi trị nhân sinh, trị pháp vị vong, nãi trị; phương trị nhi loạn nhân sinh, trị pháp vị vong, nãi trị; phương trị nhi loạn nhân sinh, trị pháp thất, nãi loạn. Âm dương động tĩnh cố mạc bất nhiên. Dương hàm tĩnh đức, cố phương động nhi tĩnh; âm trừ động năng, cố phương tĩnh nhi động, cố viết “động tĩnh vô đoan”. Đãi kì cực chí nhi hậu đại phân, tắc hữu đoan hĩ*³⁰¹ - Như trên).

* Ki: Việc vừa mới điếm ra.

Vi: Cái rất nhỏ, rất tinh tế.

Nói “đương chứa đức tĩnh tĩnh, âm chứa năng lực động” tức là thừa nhận tính cách mâu thuẫn nội tại của sự vật. Và theo Thuyết Sơn thì mới mâu thuẫn nội tại đó cũng tiến hóa, nhưng trước còn ở trạng thái tiềm phục, sau cùng mới bộc phát mà trở nên rõ ràng. Những yếu tố đối lập nằm sẵn trong lòng sự vật luôn luôn ảnh hưởng lẫn nhau, tác động lẫn nhau mà phát sinh chuyển hóa. Cuộc chuyển hóa đó không thể nói là có chỗ bắt đầu mà cũng không phải là đợi đi tới mức chót mới xoay ra tương phản. Cuộc chuyển hóa theo đà “tích” (hoặc tiệm); cái xu thế “trở lại” vốn là xu thế thường xuyên vậy.

QUÁ TRÌNH NHỊP BA

Nhà văn *Cung Tự Trân* đời Thanh cũng có phát biểu ý kiến về hiện tượng phản phục trong sự vật. Ông nói:

“Vạn vật thâm tóm trong con số ba: Đầu khác giữa, giữa khác cuối, cuối không khác đầu (...) Buồn, vui, yêu, ghét đắp đổi nối nhau, đó là hiện tượng phản trong tình người; lạnh, nóng, ngày, đêm đắp đổi nối nhau, đó là hiện tượng phản trong việc trời. Muôn vật ở giai đoạn một thì thành lập ở giai đoạn hai thì trở ngược lại giai đoạn một, sang giai đoạn ba thì lại như ở giai đoạn một” (*Vạn vật chi số quát ư tam: Sơ dị trung, trung dị chung, chung bất dị sơ (...) Ai lạc ái tống tương thừa, nhân chi phân dã; hàn thử trú dạ lương thừa, thiên chi phân dã. Vạn vật nhất nhi lập, tái nhi phản, tam nhi như sơ* - Nhâm Qui chi tế, Thái Quan đệ ngũ).

Vậy là theo học giả họ *Cung*, sự biến hóa của sự vật trong vũ trụ, diễn tiến theo nhịp ba: 1. Sinh thành; 2. Phản (quay trở lại, theo chiều nghịch với sinh thành); 3. Phản lại phản (trở lại nữa, theo chiều nghịch lại với phản).

Ai đã học qua triết học Tây phương hẳn đều thấy rằng cái hiện tượng biến hóa theo nhịp ba “lập phản như sơ” của họ *Cung* nói đây giống giống cái hiện tượng biến hóa theo quá trình “*chính, phản, hợp*” của biện chứng pháp. Tuy nhiên, hai bên có giống nhau chăng, chỉ là giống về hình thức mà thôi, chứ về nội dung thì khác nhau nhiều. Thật vậy, “*hợp*” của biện chứng pháp bề ngoài là trở lại như cũ, nhưng thực ra, khi trở lại khởi điểm thì chất đã khác trước, đã có tiến cao hơn cũ một nấc rồi, cho nên mới nói rằng quá trình biện chứng là theo hình xoáy ốc, hay hình vòng hương. Còn “*như sơ*” của *Cung* thì không hàm cái ý tiến về chất mà chỉ thuần hàm cái ý tuần hoàn, chạy quanh theo vòng khép kín: khi trở về khởi điểm, sự vật lại hoàn toàn vẫn trong tình trạng xưa.

Xin tóm tắt lại trong vài dòng những điều chính yếu về luật phản phục.

Luật phản phục không được tất cả các triết gia Trung Quốc nhất tề bàn

tới như trường hợp cái tính chất động của vũ trụ và cái hiện tượng biến dịch liên tục của sự vật. Tuy nhiên dù đề cập, dù không đề cập, không một triết gia Trung Quốc nào bác khước không thừa nhận rằng luật phản phục là cái qui luật vĩnh cửu, thường hằng, nhờ đó mà sự biến đổi của sự vật diễn tiến được có điều li, trật tự.

Tất cả các triết gia đã bàn về luật phản phục, chỉ trừ có Vương Thuyên Sơn, đều nhất trí cho rằng:

1. Sự vật tiến triển đến cực độ thì chuyển biến theo chiều ngược lại. Tỉ dụ: Theo chiều thành thịnh đến cực độ thì chuyển biến theo chiều suy vong (phản);

2. Theo chiều ngược lại đến cực độ thì lại chuyển biến theo chiều nghịch lại với chiều nghịch lại. Tỉ dụ: Theo chiều suy vong đến cực độ thì lại chuyển biến quay về khởi điểm để tiếp tục theo chiều thành, thịnh như cũ (phục);

3. Sự chuyển hóa của sự vật diễn tiến dần dần (theo đà “tích”, hay là “tiệm”);

4. Không thể phát sinh hiện tượng chuyển biến theo chiều ngược lại chừng nào sự phát triển chưa đến hết mức.

Riêng Vương Thuyên Sơn thì chỉ đồng ý với các triết gia khác ở ba điểm trên mà thôi. Về điểm thứ tư, họ Vương cho rằng hiện tượng chuyển biến theo chiều ngược lại không phải đợi đến lúc sự phát triển đã tới mức chót rồi mới phát sinh, rằng hiện tượng đó thực ra không có chỗ bắt đầu và xu thế “trở lại” vốn luôn luôn tiềm tàng trong lòng sự vật.

Ở những trang dưới đây, chúng tôi sẽ xin trình bày về do lai của cái luật phản phục vĩnh cửu và thường hằng này.

CHƯƠNG III

QUAN NIỆM LƯƠNG NHẤT

- * Đặc điểm của lương nhất.
- * Lương nhất ở thời Tiên Tần.
- * Lương nhất ở thời Hán.
- * Lương nhất từ Tống đến Thanh.

Trong triết học Trung Quốc, khi nói đến luật phản phục, người ta thường liên tưởng ngay đến quan niệm lương nhất. Là vì phản phục và lương nhất liên quan rất mật thiết với nhau. Mỗi tương quan giữa hai bên, như sẽ thấy ở dưới, là mối tương quan giữa ngọn và gốc.

“Lương” nghĩa đen là đôi, là hai; “nhất” nghĩa đen là một. “Lương” ở đây trở hai yếu tố đối đãi. *

Còn “nhất” là nói hợp nhất hoặc “thống nhất” ** hay tổng hợp (Hợp nhất hai yếu tố đối đãi, hoặc thống nhất hai yếu tố đối lập).

Phản động triết gia Trung Quốc cho rằng mọi sự vật đều tiềm tàng hai yếu tố đối đãi. Hai yếu tố đó cọ xát nhau, xô đẩy nhau, tìm kiếm nhau, để rồi rốt cuộc điều hòa lẫn nhau mà hợp lại làm một. Hợp thể này dần dần phân

* *Đối đãi* ở đây không phải là danh từ do bốn chữ *đối xử, đãi ngộ* rút ngắn lại và như vậy, không có nghĩa là *đối xử*, như người Việt chúng ta vẫn hiểu. *Đối* ở đây có nghĩa là *sóng đôi*, và *đãi* là *đội*, là *nhờ cậy*. Danh từ *đối đãi* này trong triết học Trung Quốc chuyên nói những cái gì: “sóng đôi với nhau và nhờ cậy lẫn nhau để phát sinh, để tồn tại, tỉ dụ như: không với có, đẹp với xấu, phải với trái v.v... không và có sóng đôi với nhau, và nhờ cậy lẫn nhau, nếu không có có thì sẽ không có không...”

Cần lưu ý rằng *đối đãi* không đồng nghĩa với *đối lập, đối lập* theo lối hiểu thông thường có hàm ý chống đối nhau, còn “đối đãi” thì, trái lại, chẳng những không chống đối nhau mà còn cậy đội ở nhau một sự giúp đỡ nào đó. Bởi vậy, chúng tôi buộc phải dùng *đối đãi* mà không chịu thay bằng *đối lập*, mặc dù hai chữ *đối đãi* ở đây nghe có ị tai, vì cái nghĩa đặc biệt triết học của danh từ đó còn chưa được phổ biến.

** Chúng tôi dùng hai chữ *thống nhất* ở đây với nghĩa là *dùng hợp làm một thể. Thống nhất*, như vậy, khác với *hợp nhất*. Hai vật hay nhiều vật hợp lại làm một nhưng vật nào vật ấy vẫn giữ nguyên cá thể, thì là *hợp nhất*. Còn nếu hợp làm một mà biến cả cá thể để hòa thành một thể mới duy nhất khác với các cá thể kia thì là *thống nhất*.

hóa, do đó lại phát sinh hai yếu tố đối đãi mới lại tác động lẫn nhau để rồi hòa đồng hợp nhất với nhau nữa. Cứ như thế mãi; và quá trình diễn tiến này cũng là quá trình triển khai của luật phản phục.

Nói cách khác, sự vật biến hóa theo đà phản phục; mà sở dĩ biến hóa, phản phục là vì có sự “đối đãi hợp nhất”, vì có “lưỡng nhất”.

“Lưỡng nhất” là cái sở dĩ nhiên của hiện tượng “biến hóa phản phục” vậy.

Quan niệm lưỡng nhất manh nha từ lâu, từ đời Xuân Thu. Người ta thấy nó trong các hào từ của *kinh Dịch* và trong *Đạo đức kinh*. Nhưng thời đó người ta vẫn chưa dùng nó để giải thích sự biến hóa của sự vật.

Với nhóm Dịch truyện, quan niệm “Đối đãi hợp nhất” mới được coi là nguyên nhân sự biến hóa phản phục của sự vật. Tuy nhiên về danh từ thì nhóm Dịch truyện vẫn chưa dùng danh từ “lưỡng nhất”. Người đầu tiên dùng hai chữ lưỡng nhất để diễn tả quan niệm “đối đãi hợp nhất” là Trương Hoàn Cừ đời Tống. Hai chữ lưỡng nhất gọn mà đủ nghĩa; nên chúng tôi, cũng như Vũ Đồng, mượn làm nhan đề chương này.

ĐẶC ĐIỂM CỦA LƯƠNG NHẤT

Số triết gia Trung Quốc bàn về vấn đề “đối đãi hợp nhất” khá nhiều. Nhưng mỗi người nhìn theo một quan điểm và xét riêng một khía cạnh; đại khái có những đặc điểm sau đây đã được nêu lên:

1. Tất nhiên tính và phổ biến tính của đối đãi: Phạm là vật, không bao giờ lẻ loi, bao giờ cũng có đôi. Nhất thiết sự vật, không một sự vật nào lại không phải là lưỡng cực.

Lao Tử và phái Dịch truyện đều thừa nhận tất nhiên tính của đối đãi, nhưng không cho tất nhiên tính của đối đãi như nguyên tắc chủ yếu. Chú trọng nhất đến tất nhiên tính của đối đãi, là Đổng Trọng Thư đời Hán và hai anh em họ Trinh đời Tống; Ở đâu họ cũng nhận thấy hiện tượng lưỡng cực.

2. Liên quan hợp nhất của đối đãi.

Lao Tử, Huệ Thi, Trang Tử và các tác giả cuốn *Hoài Nam Tử* bàn về mối liên quan này rất rõ ràng. Mối liên quan hợp nhất này có thể chia ra làm năm:

a) Đối đãi nương tựa lẫn nhau: Hai yếu tố đối đãi cần phải trông cậy vào nhau, nếu không nương tựa được nhau thì không có đối đãi. Phải có cái này, thì mới có cái kia, và phải có cái kia thì mới có cái này: không có dương thì không có âm, không có thiện thì không có ác; Chi có cứng từ khi có mềm, không có ta thì cũng không có hán.

b) Đối đãi “giao tham” nhau nghĩa là hai yếu tố đối đãi xen vào nhau, chứa đựng lẫn nhau: trong cái này, có cái kia, cái kia tiềm phục trong cái này;

c) Đối đãi chuyển hóa lẫn nhau: cái này chuyển hóa thành cái kia, cái kia chuyển hóa sinh cái này;

d) Đối đãi “bằng nhau”;

e) Đối đãi là đồng thuộc, nghĩa là cả hai bên cùng thống thuộc vào một mối, tuy đứng sóng đôi mà vẫn có một điểm nhất trí, điểm nhất trí ấy là cái thể thứ ba rộng lớn hơn nó tóm gồm cả hai yếu tố đối đãi, nó hợp nhất được đối đãi.

3. Khả năng tổng hợp của đối đãi: Đối đãi có thể tổng hợp mà trở thành một thể mới viên mãn hơn. *Giáp và Phi Giáp* là đối đãi. *Giáp* có thể dung hợp *Phi Giáp* để trở thành viên mãn hơn. Trong số các triết gia Trung Quốc chỉ có mỗi Lão Tử là có quan niệm này. Cần phân biệt rằng “tổng hợp” không giống với “giao tham”. “Giao tham” là nói chứa đựng lẫn nhau. Còn tổng hợp là nói dung hợp nhau để trở thành một thể mới, có hình tính hợp.

4. Khả năng hợp nhất và thường tính biến hóa của đối đãi. Về điểm này, nhận định của phái Dịch truyện và của Trương Hoành Cừ rành rot hơn hết. Tất cả sự vật đều ở trong vòng biến hóa. Nhưng vì đâu mà có biến hóa? Phái Dịch truyện và Trương Hoành Cừ đều cho rằng vì hai yếu tố đối đãi “đưa đẩy” nhau, tác động lẫn nhau; chính cái tác động qua lại hai chiều đó là nguyên nhân của mọi biến hóa.

5. Quan hệ giữa đối đãi và hợp nhất, (tức là quan hệ giữa lưỡng và nhất). Trương Hoành Cừ là triết gia duy nhất bàn về điểm này được thấu đáo và phân minh.

Đó là những đặc điểm mà các triết gia Trung Quốc đại khái đã đề cập về vấn đề đối đãi hợp nhất (lưỡng nhất). Sau đây, theo thứ tự thời gian, xin thuật lại quan niệm của từng triết gia.

LƯƠNG NHẤT Ở THỜI TIÊN TÂN

Như đã nói ở đầu chương, quan niệm lưỡng nhất bắt đầu manh nha từ trong các *hào từ của kinh Dịch*. Hào từ quẻ Thái nói: “Không bao giờ có bằng phẳng mà lại không có chèn lệch; không bao giờ có đi mà lại không có lại”.²⁸⁸

Bằng phẳng và chèn lệch là đối đãi. Đi và lại là đối đãi. Đã có bằng phẳng, tất phải có chèn lệch, đã có đi thì phải có lại. Trái lại, nếu không có bằng phẳng thì cũng không có chèn lệch, không có đi thì cũng không có lại. Nếu chúng ta không có quan niệm về “bằng phẳng” về “đi” thì cố nhiên cũng không thể có được quan niệm về “chèn lệch”, về “lại”.

Mà phạm là đối đãi thì phải có điểm nhất trí, có chỗ hợp nhất. “Hợp nhất” ở

đây tức cũng nghĩa như “hòa” trong thành ngữ *Hòa nhi bất đồng*. “Hòa” là hòa hợp, hòa hài với nhau; “đồng” là đồng nhất, là đôi bên giống hệt nhau, là đồng chất, đồng tình. Theo cổ nhân, “hòa” chỉ khác với “hợp nhất” ở một điểm là: “hợp nhất” nói riêng về hai vật đối đãi hòa hợp với nhau, dung hòa thành một thể mới; còn “hòa” thì nói chung hoặc về hai vật, hoặc về nhiều vật khác nhau mà được dung hợp với nhau làm một. Thời Xuân Thu, đã có cuộc tranh biện về “hòa” và “đồng”. Sách *Quốc ngữ* chép lại lời Sứ Bá đời Trịnh Hoàn Công rằng:

“Ôi! “hòa” quả thực sinh thành vật, “đồng” thì không nối tiếp (ý nói không sinh được cái gì mới). Hợp hai cái vốn khác nhau trong một thể quân bình, như thể gọi là “hòa”, cho nên có trạng thái phong phú, nảy nở, do đó mà vật sinh thành. Nhược bằng đem hai cái giống hệt nhau (đồng) mà ghép vào với nhau, thì hết tất cả đều bỏ (ý nói: vô bổ, không thành công trạng gì). Thế cho nên Tiên vương lấy thổ hòa với kim, mộc, thủy mà làm nên trăm vật. Thế cho nên hòa năm vị để cho vừa miệng, khỏe bốn chân tay để hộ vệ thân; hòa sáu luật để nghe lọt tai, ngay ngắn bảy thể (hai vế, hai vai, hai sườn và xương sống) để phục dịch con tâm, trị tám cổ kinh để nền người (*trị bát sách dĩ thành nhân*) * (...). Tiếng đơn độc thì khó nghe, vật lẻ loi thì trợ trên, vị mà không chế biến thêm thết thì không thành... (Trịnh ngữ). **

Rõ ràng là tuy chưa dùng danh từ lương nhất, nhưng từ đời Xuân Thu, và trước nữa cổ nhân đã có quan niệm về sự hợp nhất của đối đãi rồi.

Như trên đã nói, *Lão Tử* là triết gia đầu tiên bàn rõ về sự hợp nhất của đối đãi *** và đặc biệt chú ý vào mấy điểm:

– Đối đãi phải nương tựa lẫn nhau;

* “Bát sách” có ba nghĩa: 1. Phép của Tổ vương (*Tổ vương chi pháp, tức là đạo của Khổng Tử*). 2. Thuyết Bát quái (*Bát quái chi thuyết vị chi bát sách*). 3. Sách xưa số thứ.

** Xin trích dẫn thêm đoạn sách dưới đây giải thích rõ ràng thế nào là “hòa” thế nào là “đồng”:

“Tề Hầu nói: “Chỉ có ông Cừ với ta là hòa”. Ân Tử thưa: “Ông Cừ cũng chỉ là đồng. Đâu được là hòa”. Tề Hầu hỏi: “Hòa khác với đồng ư?” Thưa: “Khác! Hòa ví như món canh vậy; dùng nước, lửa, dấm, mắm, muối, mỡ để nấu thịt cá; lấy củi mà om chín; người đầu bếp biến chế pha trộn cho thanh vị, còn non thì cho thêm, nhiều quá thì rút bớt. Người quân tử dùng bữa cho tâm yên ổn dễ chịu. Đạo vua tôi cũng vậy. Cái mà nhà vua bảo là phải, là nên, nếu thấy có chỗ không phải không nên thì bầy tôi tâu chỗ không phải không nên lên để làm cho thành tựu cái phải, cái nên của nhà vua. Cái mà nhà vua bảo là không phải, không nên, nếu thấy có chỗ phải chỗ nên, thì bầy tôi tâu chỗ phải chỗ nên lên để trừ bỏ cái không phải không nên cho nhà vua. Nhờ vậy mà tôi được chỗ thịnh trị, không phạm lỗi lầm, mà dân không sinh lòng tranh đoạt. Nay ông Cừ không như thế. Nhà vua mà bảo là phải là nên, thì ông Cừ cũng thưa là không phải, không nên. Như thế (khác nào) lấy nước cho thêm vào nước, ai mà ăn được; đàn cầm đàn sắt gãy vỡ, ai mà nghe được. Ấy số dĩ không nên “đồng” là vì thế. (*Xuân Thu, Tả thị truyện*).

*** Từ đây, muốn cho gọn, hai yếu tố đối đãi, chung tôi gọi tắt là *Đối Đãi*.

- Đối đãi “giao tham” nhau (xen vào vào nhau) và:
- Đối đãi chuyển hóa lẫn nhau.

Về điểm thứ nhất (Đối đãi nương tựa lẫn nhau), Lão Tử nói:

“Thiên hạ đều biết đẹp là đẹp, ấy là có cái xấu; đều biết tốt lành là tốt lành, ấy là có cái không tốt lành. Cho nên Có và Không cùng sinh ra nhau, Khó và Dễ cùng làm nên nhau, Dài và Ngắn cùng so đo với nhau, Cao và Thấp cùng nghiêng với nhau, Âm và Thanh cùng hòa hợp với nhau, Trước và Sau cùng theo nhau” (*Thiên hạ giai tri mỹ chi vi mỹ, tu ác dĩ; giai tri thiện chi vi thiện, tu bất thiện dĩ. Cố hữu vô tương sinh, nan dị tương thành, trường đoản tương giao * cao hạ tương khuynh, âm thanh tương hóa, tiền hậu tương tùy*³⁰² - Thượng thiên).

Đẹp và xấu là đối đãi; tốt lành và không tốt lành là đối đãi, có và không là đối đãi; khó và dễ là đối đãi... Phạm là đối đãi, đều phải nương nhờ vào nhau nhiên hậu mới tồn tại. Nói cái bát này tròn là nói nó tròn đối với cái bát kia méo; nói bức họa này đẹp là nói nó đẹp đối với bức họa kia xấu. Khi ta nói: ngắn, dài, trên, dưới, trước, sau, dày, mỏng cũng đều là theo cái nghĩa tương đối mà nói. Nếu không có méo, không có xấu... thì sẽ cũng không có tròn, có đẹp...

Về điểm thứ hai (Đối đãi chứa đựng lẫn nhau), Lão Tử nói: “Cho nên nói rằng: “Thường không”, là muốn xem xét cái chỗ diệu dụng của nó để rõ là nó có; nói rằng “Thường có” là muốn xem xét đến cái dấu vết của nó, cái ranh giới giữa nó và vật để rõ cái lẽ không thể không bảo là nó không”.¹²⁵

Đối đãi vẫn chứa đựng lẫn nhau, vì trong cái không vẫn có cái có, và ngược lại, trong cái có vẫn có cái không.

Đối đãi không chỉ nương nhờ lẫn nhau, chứa đựng lẫn nhau mà thôi, đối đãi còn chuyển hóa sinh thành lẫn nhau nữa. Lão Tử nói:

“Cái chính thường trở nên cái quyền trá, cái tốt lành trở nên cái họa hại...” (*Chính phục vi kì, thiện phục vi yêu*³⁶³ - Hạ thiên).

Để chứng minh cái lẽ đối đãi hỗ tương chuyển hóa. Lão Tử còn nói:

“Vật có khi bớt nó đi mà nó lại thêm lên, có khi thêm nó lên mà nó lại bớt đi” (*Vật hoặc tổn chi nhi ích, hoặc ích chi nhi tổn* - Như trên), và:

“Khuất thì được trọn vẹn, cong thì lại ngay, trũng thì lại đầy, cũ nát thì lại mới...” (*Khuất tắc toàn, uốnng tắc trực, oa tắc doanh, tệt tắc tân*³⁰¹ - Thượng thiên).

Cả quan niệm “đối đãi bằng nhau” hình như cũng đã manh nha trong tư tưởng Lão Tử:

* Thường quen đọc là “Hiệu”. Lại có bản chép là “Trương bình”.

“Dạ với ơi khác nhau bao nhiêu? Đẹp với xấu khác nhau thế nào? (*Duy chi dữ a, tương khứ kì hà? Thiên chi dữ ác, tương khứ hà nhược?*)³⁰⁵ - Như trên).

Chỗ dị biệt giữa những đối đãi chẳng qua cũng chỉ là tương đối, khác biệt có chừng nào đó thôi. Tư tưởng “Tề vật” của Thận Đáo, Huệ Thi và Trang Tử về sau thực bắt nguồn từ nhận định này của Lão Tử.

Ngoài ra, Lão Tử còn đặc biệt chú ý đến sự tổng hợp của đối đãi. Ông nhận rằng phạm sự vật đều có chứa sẵn cái nhân tố tương phản, phải có đủ điều kiện đó thì sự vật mới có công năng, mới có được cái “dụng” của nó. Lão Tử nói:

“Ba mươi tay hoa (rẻ quạt) cùng chung một bầu xe, ở chỗ trống không của cái bầu xe, có cái công dụng của cái xe. Nhào nặn đất sét để làm đồ vật (bát, đĩa, ấm, chén) ở chỗ trống không của nó, có cái công dụng của đồ vật. Trổ ra cửa vuông cửa tròn để làm nhà, ở chỗ trống không của nó, có cái công dụng của cái nhà. Cho nên, cần cái có (trò gỗ, đất sét và vách) để thành vật, cần cái không (trò chỗ trống rỗng) để nên công dụng” (*Tam thập phúc * công nhất cốc; dương kì vô, hữu xa chi dụng. Duyên thực dĩ vi khí, dương kì vô, hữu khí chi dụng. Tạc hộ dữ, dĩ vi thất, dương kì vô, hữu thất chi dụng. Cố hữu chi dĩ vi lợi, vô chi dĩ vi dụng*)³⁰⁶ - Như trên).

Xe cộ, bát đĩa, nhà cửa là những vật “thực”, nhưng trong cái “thực” phải có cái hư, chỗ trống rỗng, thì cái “thực” mới có công dụng. Bánh xe mà không có lỗ, trục thì không chạy được, bát đĩa mà đặc thì không dùng được, nhà cửa mà đặc thì không ở được. Hai cái đối đãi là có và không (đầy đặc và trống rỗng) thật có chỗ tương dung. Như vậy thì ra một vật chỉ hoàn toàn, chừng nào nó chứa sẵn cái nhân tố tương phản ở bên trong. Chẳng riêng gì các vật cụ thể, đến ngay các đức tính cũng thế. Cho nên Lão Tử nói:

“Đây ấp giống như trống rỗng, cái công dụng của nó không cùng” (*Đại doanh nhược sung, kì dụng bất cùng* - Hạ thiên) và:

“Đức huyền diệu sâu xa, tương phản với vật, có như thế rồi sau mới tới được chỗ thật thuận” (*Huyền đức thâm hĩ, viễn hĩ, dữ vật phản hĩ, nhiên hậu nãi chi vu đại thuận* - Như trên).

Sau Lão Tử, Thận Đáo và Điền Biền đều có bàn đến đối đãi cả. Hai ông chú trọng nhất về điểm “đối đãi bằng nhau”. Học thuyết “*Tề vạn vật dĩ vi thủ*” (Coi luật muôn vật bằng nhau là quan trọng nhất) của Thận và Điền, xét cho cùng chính là một cách phủ nhận đối đãi. Bởi vì làm gì còn đối đãi một khi vạn vật đã bằng nhau, như nhau? Điều đáng lấy làm tiếc là sách vở của hai ông này thất truyền cả, thành ra không còn cách nào nghiên cứu tư tưởng “tề

* Người ta thường đọc là “bử”.

vật” của hai ông một cách sâu rộng và nhất là chính xác hơn. Nhưng xét cái đại cương, thì người ta nghĩ rằng tư tưởng của hai ông chỉ là phản ánh của tư tưởng Lão Tử về một phương diện, đối với vấn đề đối đãi.

Huệ Thi cũng bàn nhiều đến “đối đãi hợp nhất” và đặc biệt chú ý đến mấy điểm:

- Đối đãi giao tham (bao hàm lẫn nhau).
- Đối đãi hỗ chuyển (chuyển hóa để sinh thành lẫn nhau), và:
- Đối đãi tương tề (đối đãi bằng nhau).

Ông nói:

“Trời và đất cùng thấp, núi và chằm bằng nhau. Bóng mặt trời chưa đứng đã xế. Mọi vật vừa sống vừa chết. Giống nhau tất cả khác với giống nhau một phần, khác như thế gọi là *tiểu đồng dị*; muôn vật giống nhau hết mà cũng khác nhau hết, giống nhau khác nhau như thế gọi là *đại đồng dị*” (*Thiên dũ địa ti, sơn dũ trạch bình. Nhật phương trung phương nghệ, vật phương sinh phương tử. Đại đồng nhi dũ tiểu đồng dị, thủ chi vị tiểu đồng dị; vạn vật tất đồng tất dị, thủ chi vị đại đồng dị*³⁰⁷ - Dẫn trong sách *Trang Tử*, thiên Thiên hạ).

Nhân rằng: “giống nhau tất cả” với “giống nhau một phần” là khác nhau, lại nhận rằng: “giống nhau hết mà cũng khác nhau hết”, như thế tức là nhận rằng cái “giống” và cái “khác”, hai cái đối đãi ấy vẫn chưa đựng nhau: trong cái “giống” hàm có cái “khác” và ngược lại.

Nhận rằng “bóng mặt trời chưa đứng đã xế”, “vật vừa sống vừa chết”, tức là nhận rằng cái “sống” và cái “chết” hai cái đối đãi ấy chuyển hòa hỗ tương sinh thành. Đến như nói: “trời và đất cùng thấp, núi và chằm bằng nhau” thì tức là nói rằng đối đãi bằng nhau rồi.

Tư tưởng Lão Tử và tư tưởng Huệ Tử đã có nhiều ảnh hưởng ở đương thời. Ảnh hưởng đó, người ta nhận thấy trong kiến giải của Trang Tử về vấn đề “đối đãi hợp nhất”.

Trang Tử nhận rằng: đối đãi nương tựa nhau mà tồn tại, đối đãi bao hàm lẫn nhau và chuyển hóa để sinh thành lẫn nhau. Nhưng ông đặc biệt chú ý đến điểm “*đối đãi bằng nhau*” cho rằng *tương phản ấy là tương đồng*. Chúng ta hãy nghe ông nói:

“Không có vật nào là không vừa là vật kia, vừa là vật này. Cái kia từ cái này mà ra, cái này nhân cái kia mà có. Đó là cái thuyết “cái kia, cái này đang sinh” vậy. Tuy đang sinh mà cũng là đang tử, đang tử mà cũng là đang sinh, đang nên mà cũng là đang không nên, đang không nên mà cũng là đang nên. Nhân cái phải mà có cái không phải, nhân cái không phải mà có cái phải... Cái này cũng là cái kia, cái kia cũng là cái này; cái kia cũng là một cái phải mà trái, cái

này cũng là một cái phải mà trái. Mà có thật có cái kia, cái này không? Có thật không có cái kia cái này không?" Tề vật luận).

Đối đãi nương tựa lẫn nhau mà tồn tại; nếu không có cái gọi là cái kia, thì cũng cố nhiên không có cái gọi là cái này; "kia" và "này" nhờ nhau mà tồn tại; cho nên mới nói: "Cái kia từ cái này mà ra, cái này nhân cái kia mà có". Trong cái sống, đã sẵn tiềm phục cái chết, cái nguyên tố cấu, thành vạn vật biến đổi từng phút, từng giây, mà trong cái chết cũng đã manh nha cái cơ hội phục để lại chuyển hóa từ chết thành sống, cho nên mới nói: "Tuy đang sinh mà cũng là đang tử, đang tử mà cũng là đang sinh": Tử và sinh chưa đưng nhau và cùng chuyển hóa để sinh thành nhau vậy. Và nói: "Cái này cũng là cái kia, cái kia cũng là cái này", là thừa nhận tinh cách tương tế của sự vật. Nhất là về vấn đề trái, phải, thiện, ác thì họ Trang tỏ một thái độ triệt để hoài nghi: Trong cái trái, có cái phải; trong cái phải, có cái trái; phải và trái chỉ là tương đối. Hơn thế nữa, trái với phải chỉ là một: trái đối với anh có khi là phải đối với tôi. Trái phải là vấn đề hoàn toàn chủ quan; cũng như thiện, ác là vấn đề không gian thời gian vậy. Đã nói: "cái kia cũng là một cái phải mà trái, cái này cũng là một cái phải mà trái", họ Trang còn nhấn mạnh thêm:

"Cái phải ở đâu? Cái phải ở chỗ phải. Cái không phải ở đâu? Cái không phải ở chỗ không phải. Vật vẫn là có chỗ phải, vật vẫn là có chỗ "khả thù". Không vật nào là không phải, không vật nào là không "khả thù" (*Ô hồ nhiên? nhiên vu nhiên. Ô hồ bất nhiên? bất nhiên vu bất nhiên. Vật cố hữu sở nhiên, vật cố hữu sở khả*³⁰⁸ - Tề vật luận).

Nhân chỗ phải của một sự vật mà cho sự vật đó là phải, thì có sự vật nào là không phải? Và nhân chỗ không phải của một sự vật mà cho sự vật đó là không phải thì có sự vật nào là không phải? Nhân chỗ khả thù của một sự vật mà cho sự vật đó là khả thù, thì không có sự vật nào là không khả thù. Đứng trước đạo, thì trái phải bằng nhau "đạo thông vu nhất". "Nàng Tây Thi và con mẹ hùi" cũng chỉ là một. Và cũng chỉ là một những cái mà ngũ quan hữu hạn của ta phân ra là nhỏ, là to, là sống lâu, là chết yếu:

"Trong thiên hạ, chẳng có gì lớn hơn cái ngọn lông tơ mà núi Thái Sơn kia là nhỏ; chẳng có ai sống lâu hơn một đứa trẻ yếu vong mà ông Bành Tổ lại là chết trẻ. Trời đất với ta cùng sinh, và muôn vật với ta là một". "*Thiên hạ mạc đại ư thu hào chi mạt nhi Thái sơn vi tiếu; mạc thọ hồ thương tử nhi Bành Tổ vi yếu. Thiên địa dữ ngã tịnh sinh, nhi vạn vật dữ ngã vi nhất*³⁰⁹ - Như trên).

Môn đồ Trang Tử, trong *Ngoại thiên sách Trang Tử*, cũng nói về vấn đề "đối đãi hợp nhất":

"Lấy chỗ sai biệt mà xem muôn vật, nhân chỗ lớn của nó mà coi nó là lớn, thì không vật nào không lớn; nhân chỗ nhỏ của nó mà coi nó là nhỏ thì không

vật nào là không nhỏ. Biết trời đất là hạt thóc, biết ngọn lông tơ là gò núi, thì chỗ sai biệt của muôn vật thấy rồi. Lấy *công hiệu* mà xem muôn vật, nhân chỗ có của nó mà coi nó là có thì không vật nào là không có, nhân chỗ không có của nó mà coi nó là không có, thì không vật nào là không không có. Biết đông và tây là tương phản nhau mà lại không thể không có nhau, thì *công hiệu* của muôn vật định rồi. Lấy ý nghĩa mà xem muôn vật, nhân chỗ phải của nó mà coi nó là phải thì không vật nào là không phải; nhân chỗ không phải của nó mà coi nó là không phải thì không vật nào là không không phải. Biết vua Nghiêu vua Kiệt đều tự cho mình là phải và chê nhau là không phải, thì ý nghĩa của muôn vật thấy rồi. Cho nên nói rằng: theo phải mà không nhận rằng có không phải, theo trị mà không nhận rằng có loạn, ấy là chưa rõ lí của trời đất, chưa rõ tình của muôn vật vậy; như thế khác nào theo trời mà không nhận có đất, theo âm mà không nhận có dương, rõ ràng là không thể thế được (...) Muôn vật bằng nhau (có cái nào ngắn, cái nào dài (đâu). Đạo không bắt đầu cũng không cùng tận; vật có từ sinh, đừng cây rằng đã thành; một voi một đày (đầy rồi lại voi) chờ chắc ở nơi hình” (*Dĩ sai quan chi, nhân kì đại nhi đại chi, tắc vạn vật mạc bất đại; nhân kì sở tiểu nhi tiểu chi, tắc vạn vật mạc bất tiểu. Tri thiên địa chi vi dề mẽ dã, tri hào mạt chi vi khâu sơn dã, tắc sai số đồ hĩ. Dĩ công quan chi, nhân kì hữu nhi hữu chi, tắc vạn vật mạc bất hữu, nhân kì vô nhi vô chi, tắc vạn vật mạc bất vô. Tri đông tây chi tương phản nhi bất tương lí, tắc công phân định hĩ. Dĩ thú quan chi, nhân kì ở nhiên nhi nhiên chi, tắc vạn vật mạc bất nhiên, nhân kì sở phi nhi phi chi, tắc vạn vật mạc bất phi. Tri Nghiêu Kiệt chi tự nhiên nhi tương phi tắc thù tháo đồ hĩ (...) Cổ viết cái sự thì nhi vô phi, sự trị nhi vô loạn hồ, thị vị minh thiên địa chi lí, vạn vật chi tình giả dã: thị do sự thiên nhi vô địa, sự âm nhi vô dương, kì bất khả hành minh hĩ (...) Vạn vật nhất tề, thực đoản thực trường; đạo vô chung thủy, vật hữu tử sinh, bất thị kì thành; nhất hư nhất mãn, bất vị hồ kì hình - Thu thủy).*

Lớn nhỏ là vấn đề tương đối; phải trái mang tính cách chủ quan. Trái đất đối với hạt cát là một vật lớn vô cùng, nhưng trong “thế giới ba nghìn” trái đất chỉ là một vật nhỏ không đáng kể. Hạt cát đối với trái đất là một vật nhỏ không đáng kể, nhưng đối với những nguyên tử, điện tử tạo nên hạt cát, thì nó lại là một vật to lớn vô cùng.

Giáp có lí của Giáp, Ất có lí của Ất. Theo lí của Giáp, Giáp cho Ất là trái; theo lí của Ất, Ất cho Giáp là trái. “Sự nói sự phải, vài nói vài hay”. Lí lại đổi thay tùy nơi và tùy thời. Cùng một việc mà nay phải, mai trái, nơi này phải, nơi kia trái. Trái, phải chuyển hóa không chừng. Bởi thế, cũng như Nietzsche nói: “Có thứ đạo đức của kẻ mạnh và có thứ đạo đức của kẻ yếu”, tác giả Ngoại thiên, sách Trang Tử nhận định có lẽ phải của vua Nghiêu và có lẽ phải của vua Kiệt. Cho nên coi phải trái là tuyệt đối, không chịu nhìn nhận trong phải có trái, trong trái có phải, là không thấu suốt sự lí, vật tình.

Đông là ngược lại với tây, tây là ngược lại với đông; nhưng nếu không có đông thì còn làm gì có tây? Không có tây thì làm gì còn có đông? Và đã không có đông tây thì cũng không có luôn ngược và thuận. Cho nên đông và tây ngược nhau đó, mà không thể rời nhau được, không thể không có nhau. Cứ thế mà loại suy: trời và đất, âm và dương, trị và loạn... nhất thiết đối đãi đều tương phản mà đều tương y, tương uẩn (cùng bao hàm nhau).

Tư tưởng của Trang Tử và môn đồ ông, trước vấn đề đối đãi xét ra có tính cách "nhất thiên". Họ quá chú trọng đến điểm "đối đãi hợp nhất" và đào sâu, khai rộng mãi quan niệm này, rốt cuộc họ đi tới kết luận rằng: Đối đãi là bằng nhau, nghĩa là tựu trung họ phủ nhận đối đãi là đối đãi mà cho rằng hết thảy sự vật là đồng nhất, bất tất phân biệt.

Tuy bàn nhiều về vấn đề "đối đãi hợp nhất", Lão Tử, Huệ Tử, Trang Tử và phái Trang học thật ra chưa từng bao giờ nghĩ rằng đối đãi là nguyên nhân của biến hóa, phản phục. Nhóm người đầu tiên nhận định rằng vì đối đãi tác động mà có biến hóa phản phục là các tác giả *Dịch truyện*. Học phái này nhận rõ có sự hợp nhất giữa đối đãi, nhưng họ không chú ý đến sự hợp nhất ấy lắm mà lại đặc biệt chú trọng đến chính bản thân đối đãi ở trong trạng thái hợp nhất, nhất là tác động qua lại của đối đãi. Rồi từ đó họ đi tới kết luận rằng nguyên nhân của mọi biến hóa là ở trong sự xô đẩy, ảnh hưởng lẫn nhau của đối đãi.

Dịch truyện cho rằng thế giới này do âm, dương (hay càn, khôn) sinh ra. Âm dương, đều có đặc tính riêng biệt và tương phản, chẳng hạn như một đấng thì cứng, một đấng thì mềm (*Càn dương, khôn nhu* - Tọa quái truyện). Hết thảy mọi vật, không vật nào không bao hàm âm, dương. Âm, dương tựu trung chỉ là hai yếu tố tương phản, là đối đãi. Đối đãi (âm, dương) đó có tác động qua lại, và ảnh hưởng lẫn nhau: va chạm nhau, cọ xát nhau, đưa đẩy nhau mà sinh ra mọi biến hóa, diễn tiến mãi không cùng. Nói: "Có một âm, lại có một dương, thế gọi là đạo" (*Nhất âm, nhất dương chi vị đạo*¹⁵⁶ - Hệ từ thượng truyện) là có hàm cái ý ấy.

Âm dương, hay càn, khôn áp ụ sẵn mầm biến dịch ở bên trong. Hễ có âm có dương là có tác động qua lại mà sinh biến hóa. Âm, dương, hay càn, khôn, một khi hủy diệt thì biến hóa ngừng, mà biến hóa ngừng thì âm dương cơ hồ cũng tắt:

"Cứng mềm đưa đẩy nhau mà sinh biến hóa" (*Cương nhu tương thời nhi sinh biến hóa*³¹⁰ - Như trên).

"Cứng mềm đưa đẩy nhau, sự biến hóa ở trong chỗ đó" (*Cương nhu tương thời, biến tại kì trung hĩ*³¹¹ - Hệ từ hạ truyện).

"Càn, khôn un đúc sự biến đổi (chứa đựng cái nguyên nhân của mọi biến đổi) chăng? Càn, khôn thành hàng, mà mầm biến đổi đứng ở giữa (nghĩa là

cần khôn phân lập mà chưa đựng mầm biến đổi). Cần khôn mà hủy diệt thì không có gì cho ta thấy được sự biến đổi. Sự biến đổi mà không còn thấy nữa thì cần, khôn cơ hồ cùng tất”.¹⁵³

Nhờ có đổi đài tác động qua lại mà có biến hóa, nhờ có biến hóa mà có sinh thành. Sự sinh thành đó biểu hiện ra làm sao? Dịch truyện nói:

“Ở trời thành tượng, ở đất thành hình, (trong sự thành tượng, thành hình đó) thấy được sự biến hóa vậy. Thế cho nên cứng mềm cùng mài sát, tám quẻ (*) cùng đẩy đưa, khua động bằng sấm sét, thấm nhuận bằng gió mưa, mặt trăng mặt trời xoay vắn, một lạnh một nóng, đạo cần sinh trai (giống đực), đạo khôn sinh gái (giống cái)” (*Tại thiên thành tượng, tại địa thành hình, biến hóa kiến hi. Thị cố cương nhu tương ma, bát quái tương dăng, cổ chi dĩ lôi đình, nhuân chi dĩ phong vũ, nhật nguyệt vận hành, nhất hân nhất thủ, cần đạo thành nam khôn đạo thành nữ* - Hệ từ thượng truyện).

Đó là nói về đổi đài tác động qua lại trong thể hợp nhất. Còn về “đổi đài bao hàm lẫn nhau” thì Dịch truyện nói:

“Thiên hạ có nhiều đường khác nhau mà cùng về một chỗ, có nhiều lo toan nhưng cùng về một mối” (*Thiên hạ đồng qui nhi thủ đồ, nhất trí nhi bách lộ* (...) - Hệ từ hạ truyện).

Cùng với khác, một với nhiều vốn vẫn chứa đựng lẫn nhau.

“Nguy, ấy là yên ngôi mình đó, mất ấy là giữ cho mình còn đó, loạn ấy là có cơ đi đến trị đó. Cho nên người quân tử yên mà không quên nguy, còn mà không quên mất, trị mà không quên loạn, vì thế mà thân yên mà nước có thể giữ được vậy” (*Nguy giả an kì vị giả dã, vong giả bảo kì tồn giả dã, loạn giả hữu kì trị giả dã. Thị cố quân tử an nhi bất vong nguy, tồn nhi bất vong vong, trị nhi bất vong loạn, thị dĩ thân an nhi quốc gia khả bảo dã*³¹² - Như trên).

Chỉ biết khư khư giữ yên địa vị mình thì tất phải nguy; chỉ biết giữ chặt lấy thì tất sẽ mất; cho là trị rồi, mà cạy thể buông xuôi, thì tất sẽ xảy ra loạn. Như thế có nghĩa là: trong lòng cái yên, nằm sẵn cái nguy; trong lòng cái còn, nằm sẵn cái mất; trong lòng cái trị, nằm sẵn cái loạn; là: yên có thể trở thành nguy; còn có chuyển thành mất; trị có thể chuyển thành loạn. Đổi đài vẫn thường chuyển hóa mà sinh thành lẫn nhau.

Qua những trích dẫn trên đây, người ta thấy rằng, quan niệm lưỡng nhất tới Dịch truyện đã có thể nói rằng rất thành thực rồi.

LƯƠNG NHẤT Ở THỜI HÁN

Giả Nghị đầu đời Hán cũng có nhận xét về sự hợp nhất của đổi đài. Họ Giả nói:

* Xin xem phần “bàn cân luận”.

“Họa là nơi phúc tựa, phúc là nơi họa nép, lo vui cùng một cửa, lành dữ cùng một cõi. Nước Ngô kia (cây) mạnh lớn, Phù Sai vì thế mà thua. Nước Việt nương náu ở Cối Kê, Câu Tiễn nhờ thế mà thắng (...)” (*Họa hệ phúc sở ý, phúc hệ họa sở phục. Ưu hi tu môn, cát hung đồng vực. Bì Ngô cường đại, Phù Sai dĩ bại. Việt thế Cối kê, Câu Tiễn bá thế*³¹³ - Phục điều phú).

Họa và phúc, buồn và vui, lành và dữ, tuy là đối đãi đó mà thật ra vẫn hỗ tương bao hàm và vẫn chuyển hóa lẫn nhau. Câu chuyện “*Tái ông mất ngựa*” từ xưa đã chứng minh cái chân lý ấy.

Trong cuốn *Hoài Nam Tử*, tác phẩm đời Hán, cũng có đoạn bàn về lẽ đối đãi hợp nhất:

“Họa với phúc cùng một cửa, lợi với hại là láng giềng, không phải thần nhân, thánh nhân, không ai phân biệt được (...) Cho nên vật có khi rút bớt nó đi mà nó lại thêm lên, có khi làm cho nó thêm lên mà nó lại bớt đi (...). Mọi người đều biết coi hay là hay, coi dở là dở, chỉ có thánh nhân mới biết dở là hay, hay là dở (...). Việc đời, có khi muốn làm cho nó được thuận lợi mà lại hóa ra làm cho nó bị thiệt thòi, có khi muốn làm cho nó bị thiệt thòi mà lại hóa ra làm cho nó trái lại thành thuận lợi. Chỗ tương phản giữa lợi và hại, cửa ngõ của phúc và họa, không nên không xét rõ vậy (...) Họa với phúc xoay chuyển mà sinh thành lẫn nhau, chỗ biến hóa đó khó thấy vậy. Có khi tham sống mà lại chết, có khi coi thường cái chết mà lại được sống (...) Nhưng vật loại liên kế nhau mà lại khác cửa khác ngõ thật nhiều và khó thấy, cho nên có khi giống đấy mà không đúng, có khi không giống đấy mà lại đúng, có khi hình như phải mà lại không phải, có khi hình như không phải mà lại phải” (*Họa dữ phúc đồng môn, lợi dữ hại vi lân, phi thần thánh nhân, mạc chi năng phân (...) Có vật hoặc tổn chi nhi ích, hoặc ích chi nhi tổn (...) Chúng nhân giai tri lợi lợi nhi bệnh bệnh dã, duy thánh nhân tri bệnh chi vi lợi, tri lợi chi vi bệnh dã (...) Sự hoặc dục dĩ lợi chi, thích túc dĩ hại chi; hoặc dục dĩ hại chi nãi phân dĩ lợi chi. Lợi hại chi phản, họa phúc chi môn hộ, bất khả bất sát dã. Họa phúc chi chuyển nhi tương sinh, kì biến nan kiến dã (...) Hoặc tham sinh nhi phân tử, hoặc khinh tử nhi đắc sinh (...) Vật loại chi tương mà cận nhi dị môn hộ giả chúng nhi nan thức dã. Cố hoặc lợi chi nhi phi, hoặc bất lợi chi nhi thị, hoặc nhược nhiên nhi bất thiên giả, hoặc bất nhược nhiên nhi thiên giả*³¹⁴ - Nhân gian huấn).

Nói “họa với phúc cùng một cửa” là nói đối đãi bao hàm nhau. Nói “họa và phúc xoay chuyển mà sinh thành lẫn nhau” là nói đối đãi chuyển hóa cái nọ thành cái kia.

Đông Trạng Thư đời Hán rất để ý đến hiện tượng “lương cực” trong sự vật. Họ Đồng nhận rằng hết thấy sự vật đều có đôi, đều thành đối đãi. Hiện tượng đối đãi của âm và dương không đâu là không thấy:

“Suy cái tinh trời đất, chuyển vận hai loại âm dương, để phân biệt lẽ

thuận nghịch, thì thấy ở chỗ nào mà chẳng có (hai cực âm dương và cái lí thuận nghịch)? Ở chỗ trên với dưới, ở chỗ to với nhỏ, ở chỗ mạnh với yếu, ở chỗ hiển với không hiển, ở chỗ thiện với ác, tất cả cái gì thuộc về ác đều là âm, hết thảy cái gì thuộc về thiện đều là dương” (*Suy thiên địa chi tình, vận âm dương chi loại, dĩ biện thuận nghịch chi lí, an sở gia dĩ bất tại? Tại thượng hạ, tại đại tiểu, tại cường nhược, tại hiển bất hiển, tại thiện ác. Ác chi thuộc tận vi âm, thiện chi thuộc tận vi dương* - Xuân thu phồn lộ).

Âm và dương ở khắp nơi cùng chốn, nó là hai mặt của sự vật, nó đối đãi như trên với dưới, yếu với mạnh, thiện với ác, nhỏ với to... Đồng Tử nói:

“Phàm sự vật đều có “hợp”. Vì có “hợp” như vậy cho nên tất có trên, tất có dưới, tất có phía trái, tất có phía mặt; tất có trước, tất có sau; tất có bé ngoài, tất có bé trong. Có đẹp thì tất có xấu, có thuận thì tất có ngược, có mừng thì tất có giận, có lạnh thì tất có nóng, có ngày thì tất có đêm, đó đều là “hợp” của nhau vậy. Âm là “hợp” của dương, vợ là “hợp” của chồng. Vật, không vật nào là không có cái “hợp” của nó mà sở dĩ vật đều có “hợp” là bởi vật đều có âm dương; (...) chồng là dương, vợ là âm” (*Phàm vật tất hữu hợp, hợp tất hữu thượng, tất hữu hạ, tất hữu tả, tất hữu hữu, tất hữu tiền, tất hữu hậu; tất hữu biểu, tất hữu li. Hữu mi tất hữu ác, hữu thuận tất hữu nghịch, hữu hi tất hữu nô, hữu hân tất hữu thù, hữu trí tất hữu dạ, thủ giai kì hợp dã. Âm giả dương chi hợp, thế giả phu chi hợp (...) Vật mạc vô hợp, nhi hợp các hữu âm dương. Phu vi dương, thế vi âm*³¹⁵ - Cơ nghĩa).

“Chữ “hợp” ở đây có nghĩa là “đôi”. “Vật không có cái nào là không có hợp” nghĩa là không có vật nào là không có đôi; mà đôi nào cũng đều một thuộc âm, một thuộc dương, cũng gồm một “chính” một “hợp”. Nói “phàm sự vật đều có hợp” tức là nói: “hết thảy sự vật đều là đối đãi, và tất nhiên phải là đối đãi”.

Đồng Trọng Thư cũng có bàn về lẽ “đối đãi bao hàm nhau”:

“Tiếng có thuận nghịch, tất có trong đục; hình có thiện ác, tất có ngay cong (...) Ở trong cái đục, tất biết nó trong; ở trong cái trong, tất biết nó đục; ở trong cái cong, tất thấy cái ngay của nó; ở trong cái ngay, tất thấy cái cong của nó” (*Thanh hữu thuận nghịch, tất hữu thanh trọc. Hình hữu thiện ác, tất hữu khúc trực (...) Vu trọc chi trung, tất tri kì thanh; vụ thanh chi trung, tất tri kì trọc; vu khúc chi trung, tất kiến kì trực, vu trực chi trung, tất kiến kì khúc* - Bảo vi quyền).

Dương Hùng thì nói như sau về sự hợp nhất của đối đãi:

“Xem lẽ tổn ích trong kinh Dịch, xem lẽ “ý phục” * (nuơng nép) của họ Lão, xét “lo mừng cùng một cửa, xét lành dữ cùng một cõi”. ** Sáng rõ lâu lâu

* Lao Tử có nói: “họa hề phúc chi sở ý; phúc hề, họa chi sở phục” nghĩa là “Họa là nơi phúc nương tựa, phúc là nơi họa tiềm phục”.

** Xem chú thích số 313.

như mặt trăng, sao tục với thánh lại kẻ mờ người rõ?” (*Quan Đại Dịch chi tôn ích hệ, lām Lão thị chi ý phục: tinh ưu hĩ chi công môn hệ, sát cát hung chi đồng vục. Kiểu kiểu trừ hổ nhật nguyệt hệ, hà tục thành chi âm trúc?*³¹⁶ - Thái Huyền phú).

“Lo và mừng cùng một cửa”, “lành và dữ cùng một cõi”. Nói như vậy tức là thừa nhận rằng những sự vật đối đãi với nhau vốn giao tham với nhau và vận chuyển hóa lẫn nhau. Kinh Dịch nói “doanh hư tổn ích”, Lão Tử nói “họa phúc ý phục”. Giả Nghị nói “lành dữ cùng cõi” đều cùng là nói cái lẽ giao tham chuyển hóa này”.

Vương Bất đời Ngụy bàn về sự hợp nhất giữa các sự vật đối lập, nhận rằng ở nơi sự vật thường có những mâu thuẫn sâu sắc; khắp nơi, ở đâu cũng thấy toàn những trái ngược, chống đối. Ông nói:

“Cho nên hợp, tan, co, duỗi, tương phản với thể. Hình động lại ưa tĩnh, chất mềm lại thích cứng, thể trái ngược với tĩnh, chất trái ngược với nguyên (...). Lãng áp ba quân có khi sợ phép triều đình, đàn áp được uy vũ có khi nguy khốn ở cái vui từ sắc. Gần chưa hẳn là hòa, xa chưa hẳn là chống. Đồng thanh tương ứng, cao thấp không hẳn phải là đều; đồng khí tương cầu, thể chất không hẳn phải là bằng (...) cho nên nếu biết thực tình, thì không lo ngang trái; nếu rõ ý thú thì không ngại sức mạnh và uy vũ. Giữ được vừa lòng, xét được rõ mưu, thì tương nghịch đấy mà biết là đồng loại, dị biệt đấy mà biết là tương thông” (*Cổ hợp tán khuất thân, dữ thể tương quái. Hình táo hiếu tĩnh chất nhu ái cương; thể dữ tĩnh phản, chất dữ nguyên vi (...) Lãng tam quân giả hoặc cụ vu triều đình chi nghi, bạo uy vũ giả hoặc khốn vu từ sắc chi ngu. Cận bất tất tì, viễn bất tất quái. Đồng thanh tương ứng, cao hạ bất tất quân dã; đồng khí tương cầu, thể chất bất tất tề dã (...) Cổ cầu thức kì tình, bất ưu quái vi: cầu minh kì thú, bất phiền cương vũ. Năng duyệt chư tâm, năng nghiên chư lực, khuê nhi tri kì loại, dị nhi tri kì thông*³¹⁷ - Dịch lược lệ).

Bàn về đoạn văn này. Vũ Đồng, tác giả *Trung Quốc triết học đại cương*, viết: “Ý chính ở đây là nói sự giao tham giữa những đối đãi. Đi với nhau thường lại trái nhau, mà nghịch nhau thì thường lại theo nhau. Một vật mang những tính chất tương phản, một người có những hành vi trái ngược. Nhưng mà khác nhau thật ra vốn tương thông, đối lập với nhau vẫn có chỗ nhất trí. Hết thảy sự vật đều bao hàm những nhân tố đối đãi, mà đối đãi thì thường lại cùng nhau liên kết: “Trái mà đồng loại, khác mà tương thông” vật lí sự tình là như vậy”.

LƯƠNG NHẤT TỬ TỔNG ĐẾN THANH

Quan niệm “đối đãi hợp nhất” đến đời Tống thì được *Trương Hoành Củ* phát huy có hệ thống và được gói ghém thành một “công thức” giản dị, gọi là *luơng nhất*.

Tư tưởng của *Trương Tử* về lưỡng nhất có thể tóm tắt như sau:

1. Trong hết thảy sự vật, đều có hai yếu tố đối đãi. Hễ có yếu tố đối đãi ở đâu, là ở đó có sự hợp nhất của yếu tố đối đãi, và vì thế có sự biến hóa. Ngược lại, nếu không có yếu tố đối đãi, thì không có sự đối đãi hợp nhất và vì vậy, người ta không thấy có biến hóa:

“Hai” không thành lập (không có đối đãi) thì “một” không thể thấy (không có sự hợp nhất). “Một” không thể thấy, thì công năng của “Hai” mất. Hai thể là hư và thực, động và tĩnh, tụ và tán, trong và đục, hai thể mà rút lại vẫn chỉ là một (hợp nhất) mà thôi”¹⁷⁷ - Chính mông thái hòa.

“Có cảm ứng thì mới tương thông, không có Hai (đối đãi) thì không có Một (hợp nhất). Cho nên đấng thánh nhân lấy cứng và mềm để dựng căn bản, cần (cứng) khôn (mềm) mà hủy diệt (không có đối đãi) thì không lấy gì mà thấy được biến dịch”.

Nhận định trên đây của *Trương Tử* đưa tới kết luận rằng:

Chỗ nào cũng có đối đãi, nhưng không có trạng thái đối đãi nào có tính cách “tuyệt đối”: Đối đãi nào cũng đi tới hợp nhất và như vậy thì chính đối đãi và hợp nhất cũng lại là đối đãi nữa và cũng đi tới hợp nhất.

2. Sở dĩ trong hết thảy sự vật đều có hai yếu tố đối đãi là vì chính cái khí căn bản của vạn vật, cũng là do hai yếu tố đối đãi cấu thành: hai yếu tố đối đãi đó là âm và dương. Và chính vì sự hiện diện của hai yếu tố đối đãi ở trong khí, nghĩa là ở hết thảy sự vật, nên ở sự vật mới phát sinh biến hóa:

“Một vật mà hai thể, ấy là khí vậy. Một vật mà hai thể cho nên diệu dụng của nó không lường; hai thể (cùng trong một vật) cho nên mới biến hóa” (*Nhất vật lưỡng thể khí dã, nhất cố thân, lưỡng cố hóa*¹⁷⁸ - Như trên).

3. Biến hóa chỉ là hình thức biểu hiện của sự hợp nhất của hai yếu tố đối đãi: Hai yếu tố này tác động lẫn nhau, hoặc chống nhau, hoặc hòa nhau, đùn đẩy, cọ xát nhau, nhưng rốt cuộc bao giờ cũng đi đến hợp nhất. Có điều là tuy hợp nhất nhưng chưa phải là đã trở thành thuần nhất: hợp nhất nhưng vẫn ở trong thể đối đãi, bởi vậy hiện tượng biến hóa nơi sự vật mới diễn biến không cùng. Biến hóa có nguyên nhân nội tại, chứ không do một mệnh lệnh nào bên ngoài:

“Còn như khí âm, khí dương thì xoay vần đáp đối, tụ tán đẩy đùn, lên xuống tìm nhau, un đúc lẫn nhau. Bao gồm nhau, chế hóa nhau, muốn thuần nhất mà không được. Ấy bởi thế mà duỗi co không có phương sở, xoay vần không nghỉ ngưng, không có gì (từ ở ngoài) khiến phải như thế” (*Nhược âm dương chi khí, tắc tuần hoàn diệt trí, tụ tán tương đặng, thăng giáng tương cầu, nhân un tương nhu Cái tương kiêm, tương chế, đục nhất chi nhi bất năng. Thủ kì sở dĩ khuất thân vô phương, vận hành bất tức, mạc hoặc sử chi*³¹⁸ - Như trên).

4. Phạm sự vật, không bao giờ có thể đứng ra ngoài tương quan đối đãi được: tương quan đối đãi giữa vật này vật khác và tương quan đối đãi “nội hàm”, nằm ngay trong lòng mọi vật: “Vật không có lí đứng một mình, không có sự giống nhau, khác nhau, không có sự có sự duỗi, không có sự chấm dứt hay bắt đầu để làm cho sáng tỏ (sự hiện hữu của vật trong không gian, thời gian) thì tuy là vật đấy mà không phải là vật. Sự việc có đầu cuối mới thành, không có sự giống nhau và khác nhau, không có sự có và không cảm ứng nhau thì không thấy sự việc thành sự việc” (*Vật vô cô lập chi lí; phi đồng dị, khuất thân, chung thủy dĩ phát minh chi, tắc tuy vật phi vật dã. Sự hữu thủy tởn nãi thành, phi đồng dị hữu vô tương cảm tắc bất kiến kì thành* - Động vật).

Nếu tách ra ngoài tương quan đối đãi, thì sự vật không còn là sự vật. Làm sao phân biệt vật này với vật khác, làm sao nhận định vật này là vật này, vật khác là vật khác, nếu không có sự giống nhau và khác nhau giữa hình thể các vật, vị trí... các vật? làm sao phân biệt sự kiện này với sự kiện kia, làm sao nhận định sự kiện này là sự kiện này, sự kiện kia là sự kiện kia, nếu không có sự tương đồng, tương dị của các sự kiện trong vị trí thời gian, không gian? Nếu không có “sự bắt đầu”, “sự chấm dứt”, nếu không có trên, dưới, trước, sau?

Đó là tương quan đối đãi giữa sự vật. Còn về tương quan đối đãi trong lòng mỗi sự vật? Nếu trong lòng sự vật không có tương quan đối đãi, thì sự vật sẽ hết điều kiện để biến hóa, thích ứng, mà kết biến hóa, thích ứng, tức là diệt vong: sự vật cũng hết không còn là sự vật.

Học thuyết lưỡng nhất của Trương Tử tinh vi và sâu sắc. Tư tưởng đối đãi hợp nhất trong triết học Trung Quốc, đến Trương Tử, có thể nói là đã tới một mức rất cao.

Hai anh em họ Trịnh cũng rất chú trọng đến hiện tượng “lưỡng cực”. Họ nhận rằng trong vũ trụ không có sự vật nào là không có đôi. Không ở đâu là không thấy đôi. Đối đãi là hiện tượng tất nhiên và phổ biến. *Trịnh Minh Đạo* nói:

“Cái lí của muôn vật trong trời đất là không có một, là tất phải có đôi, tự nhiên là thế, chứ không phải có an, bài” (*Thiên địa vạn vật chi lí, vô độc tất hữu đối, giai tự nhiên nhi nhiên, phi hữu an bài dã*³²⁰ - Ngự lục).

“Muôn vật không vật nào là không có đôi, một âm một dương, một thiện một ác. Dương lớn thì âm hao, thiện tăng thì ác giảm; lí ấy đem suy ra thật là xa! Làm người chỉ cần biết có thế” (*Vạn vật mạc bất hữu đối, nhất âm nhất dương, nhất thiện nhất ác. Dương trưởng tắc âm tiêu, thiện tăng tắc ác giảm; tu lí dã, suy chi kì viễn hồ! Nhân chi yếu tri thứ nhĩ* - Như trên).

“Việc có thiện có ác, đó đều là thiên li. Trong thiên li, vật phải có thiện có ác, là vì vật mà không bằng nhau ấy là tinh vật như vậy” (*Sự hữu thiện hữu ác, giai thiên li dã. Thiên li trung, vật tu hữu thiện hữu ác, cái vật chi bất tề, vật chi tinh dã* - Như trên).

Chữ “thiên” cùng nghĩa với chữ “tất nhiên”. Thiên li tức là li tất nhiên. Âm đối lập với dương, thiện đối lập kinh, rằng có cái “không” bản nhiên không, cái “không” độc lập không liên thuộc cái “có”. Theo Thuyền Sơn, cái “không” bao giờ cũng liên thuộc cái “có”: có “có” rồi mới có “không”. “Không” ở đây là vì “có” ở kia. Chó có lông mà rùa không có, cho nên mới nói rằng: “Rùa không lông”; nai có sừng mà thỏ không có, cho nên mới nói rằng: “Thỏ không sừng”. Nếu như thiên hạ bản lai không có vật gì có lông, thì người ta sẽ không nói: “Vật này không lông”; nếu như thiên hạ bản lai không có vật gì có sừng, thì người ta sẽ không nói: “Vật kia không sừng”. Nói không, tức là trước đã có rồi. Nếu thật là không, thật chưa bao giờ có, thì không thể nói được là không. Nhấn mạnh ý đó, Thuyền Sơn còn nói:

“Chừng nào không thể bảo được là không, chừng đó mới thật là không, chứ đã có thể nói được là không, thì tất là đã có rồi mà sau mới không có” (*Chỉ vu bất khả vị chi vi vô, nhi hậu quả vô hĩ. Kí khả viết vô hĩ, tắc thị hữu nhi vô chi dã* - Như trên).

Và:

“Trong thiên hạ làm gì có cái mà người ta gọi là “không” đó. Có khi ở vật chưa thấy có, mà ở sự thì không phải là không có; có khi ở sự chưa thấy có, mà ở li thì không phải là không có. Tìm kiếm mà không ra, lười mệt mà không kiếm thì nói là không đấy thôi”. (*Thiên hạ ồ hữu sở vị vô giả tại? Vu vật hoặc vị hữu, vu sự phi vô; vu sự hoặc vị hữu, vu lý phi vô; tầm cầu nhi bất đắc, đại nọa nhi bất cầu, tắc viết vô nhi dĩ hĩ* - Chính mộng chú).

Và:

“Sáng tỏ là có cái gì sáng tỏ, sâu kín là có cái gì sâu kín. Ở nơi cái sâu kín, có cái quá tầm mắt, sức tai của ta, cho nên ta không nhìn ra nghe thấy, chứ không phải về lí, về khí, cái ấy vốn là không có. Học phái Lão Trang đối với những cái không trông thấy được, không nghe thấy được thì nói quyết là không có, như vậy thiên lậu lắm”.

Như vậy, cũng như Trương Hoàn Cử, Vương Thuyền Sơn chủ trương rằng sự vật chỉ khác nhau ở chỗ một đằng sáng tỏ, một đằng sâu tối, chứ không khác nhau ở chỗ một đằng có một đằng không. “Sáng tỏ” là mắt thấy, tai nghe được; mắt không thấy nổi, tai không nghe thấu, thì là sâu tối. Sâu tối không phải là không có.

Ngoài ra, họ Vương còn có thuyết “*Thế dụng tư hữu*” (Thế và dụng đều là có) và chủ trương “*vật chất bất diệt*” nữa. Xin hãy nghe ông nói:

“Phàm cái “dụng” trong thiên hạ đều là cái có cả. Ta theo cái “dụng” mà biết được rằng cái thế là có, há còn phải ngờ ư? Cái dụng có, để làm nên công hiệu; cái thế có, để làm nên tính tình. Thế và dụng đều có và cùng cần dùng lẫn nhau để trở nên thực” (*Thiên hạ chi dụng, giai kì hữu giả dã. Ngô tông kì dụng nhi tri kì thế chi hữu, khởi dĩ nghi tai? Dụng hữu dĩ vi công hiệu, thế hữu dĩ vi tính tình. Thế dụng tư hữu nhi tương nhu dĩ thực* ³⁷⁶ - Chu Dịch ngoại truyện).

Chủ trương “thế dụng tư hữu” này của họ Vương có mang ít nhiều sắc thái khoa học thực nghiệm: không có kết quả nào lại không có nguyên nhân. Đã có “dụng” thì tất là có “thế”: “dụng” (tác dụng) chỉ là hình thức biểu hiện của “thế”. Hãy lấy việc dùng luồng điện để phân tích nước làm tí dụ thì rõ ngay. Luồng điện chạy qua nước, tuy mắt ta không trông thấy, nhưng cái tác dụng của luồng điện đó, là làm cho nước phân hóa thành khinh khí và dương khí thì có thật. Cái tác dụng đó đã có thật thì luồng điện, cái “thế” của tác dụng đó, tất nhiên không thể nào lại là không có bao giờ.

Về vấn đề “vật chất bất diệt”, họ Vương nói:

“Lấy vận trời, tượng vật ra mà nói, mùa xuân, mùa hạ là sinh, là lại, là duỗi; mùa thu, mùa đông là sát, là đi, là co. Mà sinh khí của mùa thu, mùa đông chưa ngấm ở trong đất, cành lá khô héo mà gốc rễ vẫn tốt tươi, thế là không phải là mùa thu, mùa đông tiêu diệt hết cả mà không còn sót lại một cái gì. Xe củi bốc lửa, cháy hết, thành ngọn lửa, thành khói, thành tro rồi, thì cái gì đã là gỗ lại trở về với gỗ, cái gì đã là nước lại trở về với nước, cái gì đã là đất lại trở về với đất: có điều là hiện tượng chuyển hóa thâm kín cho nên người không thấy được đó thôi... Nhưng cái có hình còn vậy, huống chi những cái un đúc không thấy rõ được hình tượng. Chưa tung có cái gì thảng năm vun quên tích tụ, mà một sớm lại hóa hết không còn tí gì, điều đó thật rõ. Cho nên mới nói là đi, lại, co, duỗi, tụ, tán, sâu kín, sáng tỏ, chứ không nói là sinh diệt...” (*Dĩ thiên vận vật tượng ngôn chi, xuân, hạ vi sinh, vi lai, vi thân; thu, đông vi sát, vi vãng, vi khuất. Nhi thu đông sinh khí tiềm tàng vu địa trung, chi diệt khao nhi căn bản cố vinh, tắc phi thu đông chi nhất tiêu diệt nhi cánh vô dư dã. Xa tàn chi hòa, nhất liệt dĩ tận nhi vi diêm, vi yên, vi tấn, mộc giả nhưng qui mộc, thủy giả nhưng qui thủy, thổ giả nhưng qui thổ, đặc hi vi nhi nhân bất kiến hi... Hữu hình giả thả nhiên, huống kì nhân uân bất khả tượng giả hồ? Vị hữu tán căn tuế nguyệt chi tích, nhất đán tất hóa vi ô hữu, minh hi. Có viết lai, viết khuất thân, viết tụ tán, viết u minh, nhi bất biết sinh diệt... ³⁷⁷ - Chính mông chú).*

Bất tự rời tán, đi rồi lại, chứ không bao giờ nảy thêm ra hoặc mất hẳn đi *
Vật chất tồn tại một cách vĩnh cửu. Cái “có” không sinh ra từ cái “không” cái
“có” cũng không bao giờ hóa ra cái “không” được. **

Cuộc thảo luận về vấn đề “có” và “không” do Lão Tử mở đầu đến Vương
Thuyền Sơn thì kết thúc. Chủ trương của họ Vương tương phản với chủ trương
của Lão Tử: Lão Tử cho rằng vạn vật đi từ không đến có, hơn là đi từ có đến
không. Vương Thuyền Sơn phủ nhận sự tồn tại của cái “không”: trên căn bản,
cái “không” không hề bao giờ từng có trong thế giới này cả.

* Khoa học nguyên tử ngày nay khám phá ra rằng:

Proton và Antiproton mà va đập vào nhau thì biến đi hết không để lại dấu vết gì. Phải
chàng thuyết “không có gì sinh, không có gì diệt” đã bị vượt rồi.

** So sánh thuyết “Conservation de la matière (vật chất bất diệt) của Empédocle.

CHƯƠNG IV

TƯỢNG SỐ

Môn học “tượng số” của triết học Trung Quốc nhằm giải thích vũ trụ, sự vật bằng biểu tượng và số mục.

Quan niệm “tượng” và “số” có từ đời Xuân Thu. *Sách Tả truyện* (Hi Công) chép lời Hàn Giản rằng:

“Bói rùa xem tượng, bói cỏ xem số” (*Qui, tượng dã; phê, số dã*³⁷⁸).

Chữ “tượng” trong câu này có nghĩa là “hình thái” và “số”, là “số mục”.

“Tượng” và “số” về sau được *học phái Dịch truyện* nghiên cứu và phát huy. Với học phái này, chữ “tượng” vừa có nghĩa là hình thái, lại vừa có nghĩa là biểu tượng: “Trên trời thành tượng, dưới đất thành hình” (*Tại thiên thành tượng, tại địa thành hình*³⁷⁹ - Hệ từ thượng truyện).

“Trời rù * tượng, thấy điểm lành điềm dữ. Đấng thánh nhân phỏng theo đó mà lập nên biểu tượng (*Thiên rù tượng, kiến cát hung, thánh nhân tượng chi* - Như trên).

Hai chữ “tượng” trên (“thành tượng” và “rù tượng”) cùng nghĩa là “hình thái”. Chữ “tượng” thứ ba (thánh nhân tượng chi) có nghĩa là “biểu tượng” là “công thức”. “Biểu tượng” hay “công thức” thánh nhân lập nên đây là trở các quẻ Dịch.

Biểu tượng phân ra làm hai thứ:

- Vật tượng, biểu tượng một vật, và
- Ý tượng, biểu tượng một ý.

Theo lối hiểu thông thường của người đương thời thì tượng và số chỉ có sau vật: có vật rồi mới có tượng, có số.

Học phái Dịch truyện lúc đầu cũng nhận rằng vật có trước tượng và số. Cần phải lưu ý hiểu rằng: “Vật” đây có nghĩa là vật trong tự nhiên giới, chứ

* Phát sinh ra (?)

không phải là đồ vật nhân tạo; đồ vật nhân tạo thì có sau biểu tượng, “phải cần đến biểu tượng mới chế được đồ vật” (*Đĩ chế khi giả thượng tượng*). Về sau, địa vị của biểu tượng (quê Dịch) được ngày một đưa lên cao, học phái Dịch truyền dần dần mới cho rằng: Có số rồi mới có tượng, có tượng rồi mới có vật.

Về số, thì Dịch truyện nói:

“Trời số một, đất số hai, trời số ba, đất số bốn, trời số năm, đất số sáu, trời số bảy, đất số tám, trời số chín, đất số mười”.

Số chia ra hai loại: chẵn và lẻ. Những số lẻ từ một đến chín là số dương, là số của trời. Những số chẵn từ hai đến mười là số âm, là số của đất. Số của trời có năm con: 1, 3, 5, 7, 9; số của đất có năm con: 2, 4, 6, 8, 10. Số của trời cộng lại được: $1 + 3 + 5 + 7 + 9 = 25$. Số của đất cộng lại được: $2 + 4 + 6 + 8 + 10 = 30$ (*Thiên số ngũ, địa số ngũ... thiên số nhị thập hữu ngũ, địa số tam thập* 380 - Hệ từ thượng truyện). Các học giả thuộc phái Tượng số đại khái chủ trương rằng: *Hết thầy sự vật trong vũ trụ và hết thầy biến hóa của các sự vật đều có thể biểu thị bằng những biểu tượng; rằng: hết thầy sự vật trong vũ trụ đều cấu thành và biến hóa mỗi loại theo qui luật của một số mục.* *

Tỉ dụ:

* Phùng Hữu Lan nhận rằng môn tượng số của Trung Quốc có nhiều điểm rất giống với học thuyết Pythagore. Nhà cổ triết Hy Lạp này lấy số mục làm nguyên lý đầu tiên và coi số mục như “chất nhân” (material-cause) của mọi vật sinh tồn trong vũ trụ. Pythagore phân tính chất các con số ra làm hai là chẵn và lẻ; chẵn là số vô hạn, lẻ là số hữu hạn, chẵn là không hoàn toàn, là giống cái; lẻ là hoàn toàn, là giống đực (giống như quan niệm “ngẫu âm, cơ dương” chẵn là cái, lẻ là đực, của Trung Quốc). Ông cho rằng tất cả vũ trụ chỉ là số mà thôi. Số Một (Monad) sinh ra con số bất định Hai. Từ số Một và số Hai bất định này, sinh ra tất cả các số. Rồi từ số sinh ra các biểu tượng (signs), từ các biểu tượng, sinh ra các đường, từ các đường sinh ra “lập thể”, từ “lập thể” sinh ra mọi vật mắt nhìn thấy được. Trong các vật mắt nhìn thấy được, có bốn nguyên chất là *Nước, Lửa, Gió và Đất*. Một học giả trong phái Pythagore là Eurytos còn đưa ra số mục của mỗi loài, như số mục của loài người, số mục của loài ngựa v.v... rồi lấy những viên đá xếp thành hình từng loài để chứng minh những con số đưa ra.

Pythagore nghiên cứu âm nhạc và căn cứ vào bề dài của dây nhạc khi để định các âm. Có lẽ chính do những điều nhận xét về âm nhạc này mà ông cho rằng vạn vật đều là số: Thanh âm của nhạc có thể qui về số được, thì các sự vật khác tại sau lại khóa, qui được về số?

Học phái Pythagore cho rằng số Một sinh số Hai. Học phái Tượng số của Trung Quốc cũng cho rằng: “Dịch có thái cực, thái cực sinh lưỡng nghi: Học phái Pythagore gọi số chẵn là vô hạn, số lẻ là hữu hạn và cho rằng “vô hạn” là tài liệu “hữu hạn” là hình thức, tài liệu tiếp nhận hình thức mà cấu thành vật. Học phái Tượng số thì gọi số chẵn là số âm, số lẻ là số dương và cho rằng: “Dương cho, âm nhận (*Dương thi, âm thụ*). Học phái Pythagore cho trời là một “hỏa thanh”, rằng trong môn thiên văn học và âm nhạc học, người ta nhận thấy công dụng của những con số một cách rất rõ ràng. Ở Trung Quốc, từ đời Hán trở về sau, các học giả nghiên cứu thiên văn học và nhạc học (luật lữ) cũng đều lấy số làm căn bản. Môn học Tượng số của Trung Quốc và học thuyết Pythagore đại khái có những điểm tương đồng là như vậy.

Nước được biểu thị bằng biểu tượng		(Khâm)
Lửa được biểu thị bằng biểu tượng		(Li)
Trạng thái bị trắc trở được biểu thị bằng biểu tượng		(Hỏa, thủy vị tế)
Trạng thái thuận lợi được biểu thị bằng biểu tượng		(Thủy, hỏa kí tế)

Nước và những gì liên quan đến nước thuộc con số 2.

Gỗ và những gì liên quan đến gỗ thuộc con số 3.

Loài kim và những gì liên quan đến loài kim thuộc con số 4.

Đất và những gì liên quan đến đất thuộc con số 5.

Lửa và những gì liên quan đến lửa thuộc con số 6. *

Học giả trừ danh về tượng số, sau nhóm Dịch truyện, là *Kinh Phòng*, đời Hán. Nhưng thuyết của ông lỗi thời, phiền toái quá, làm giảm mất tính cách triết học rất nhiều. Cho nên có thể nói được rằng môn học tượng số chỉ thật được máu triết học từ khi được *Thiệu Khang Tiết* đời Tống phát huy trong cuốn *Hoàng cực kinh thế*. Nguyên lý môn học này chứa đựng trong câu "Dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái..." của kinh Dịch (Hệ từ). Thiệu Tử suy diễn nguyên lý này và còn dùng cả đồ tượng để thuyết minh. Những đồ bản này không thấy chép lại trong kim bản sách *Hoàng cực kinh thế*. Người ta chỉ thấy trong cuốn *Kinh thế chỉ yếu* của Sài Trảm bản Kinh thế diễn dịch dịch đồ sau đây mà thôi:



KINH THẾ DIỄN DỊCH ĐỒ:

Thái	Thái	Thiếu	Thiếu	Thiếu	Thiếu	Thái	Thái
Nhu	Cương	Nhu	Cương	Âm	Dương	Âm	Dương
---	---	---	---	---	---	---	---
	Nhu		Cương		Âm		Dương
	---		---		---		---
		Tĩnh				Động	
		---				---	


Đồ chia làm ba tầng, tính từ dưới lên: tầng nhất, tầng nhì và tầng ba.


Khi xem tầng nhì, thì xem luôn cả tầng nhất:


* Theo Marcel Granet thì sách *Hong Fan* (Hồng Phạm) cho Thủy: 1 (vì nước có trước cả), Hỏa: 2, Mộc: 3, Kim: 4, Thổ: 5.

Vạch liền (lẻ) dưới Dương hợp với vạch liền dưới Động làm thành tượng  Dương; vạch đứt (chẵn) dưới Âm hợp với vạch lẻ dưới Động làm thành tượng Âm .









Khi xem tầng ba, thì cùng một lúc cũng xem luôn tầng nhì và tầng nhất:

Vạch liền dưới Thái dương hợp với vạch liền dưới Dương và vạch liền dưới Động lập thành quẻ Càn  tức là tượng của Thái dương.

Vạch đứt dưới Thái âm hợp với vạch liền dưới Dương và vạch liền dưới Động lập thành quẻ Đoài  tức là tượng của Thái âm.

Vạch liền dưới Thiếu dương hợp với vạch đứt dưới Âm và vạch liền dưới Động lập thành quẻ Li  tức là tượng của Thiếu dương.

Tiếp tục hợp như thế, người ta sẽ được tất cả tám quẻ (bát quái):

Càn	Đoài	Li	Chấn
(Thái dương)	(Thái âm)	(Thiếu dương)	(Thiếu âm)
			
Tốn	Khảm	Cấn	Khôn
(Thiếu cương)	(Thiếu nhu)	(Thiếu cương)	(Thái nhu)
			

Thiệu Tử nói:

“Trời sinh ở động; đất sinh ở tĩnh; một động một tĩnh giao hội: tất cả đạo trời đất tóm gồm hết ở đó.

“Động bắt đầu thì dương sinh, động đến cực độ thì âm sinh, một âm, một dương giao hội: tất cả cái “dụng” của trời tóm gồm hết ở đó.

“Tĩnh bắt đầu thì nhu sinh, tĩnh đến cực độ thì cương sinh, một cương một nhu giao hội: tất cả cái “dụng” của đất tóm gồm hết ở đó.

“Động lớn là Thái dương, động nhỏ là Thiếu dương;

“Tĩnh lớn là Thái âm, tĩnh nhỏ là Thiếu âm;

“Thái dương là mặt trời; Thái âm là mặt trăng;

“Thiếu dương là sao lớn, sao dương (sáng); Thiếu âm là sao nhỏ, sao âm (mờ); mặt trời, mặt trăng, sao lớn, sao nhỏ giao hội: tất cả cái “thể” của trời tóm gồm hết ở đó.

“Thái nhu là nước; Thái cương là lửa; Thiếu nhu là đất; Thiếu cương là đá; nước, lửa, đất, đá giao hội: tất cả cái “thể” của đất tóm gồm hết ở đây”. *

(Thiên sinh ư động giả dã, địa sinh ư tĩnh giả dã: nhất động, nhất tĩnh giao,

* Quan niệm quái, tượng của Thiệu Tử có chỗ khác với Dịch: theo Dịch thì Khôn (Thái nhu) là đất; Cấn (Thái cương) là núi, Khảm (Thiếu nhu) là nước, Tốn (Thiếu cương) là gió.

*nhi thiên địa chi đạo tận chi hĩ. Động chi thủy tắc dương sinh yên, động chi cực tắc âm sinh yên, nhất âm nhất dương giao, nhi thiên chi dụng tận chi hĩ. Tĩnh chi thủy tắc nhu sinh yên, tĩnh chi cực tắc cương sinh yên, nhất cương nhất nhu giao, nhi địa chi dụng tận chi hĩ. Động chi đại giả vị chi thái dương; động chi tiểu giả vị chi thiếu dương; tĩnh chi đại giả vị chi thái âm; tĩnh chi tiểu giả vị chi thiếu âm. Thái dương vi nhật, thái âm vi nguyệt, thiếu dương vi tinh, thiếu âm vi thần; nhật, nguyệt tinh, thần giao, nhi thiên chi thể tận chi hĩ. Thái nhu vi thủy, thái cương vi hỏa, thiếu nhu vi thổ, thiếu cương vi thạch; thủy, hỏa, thổ, thạch giao, nhi địa chi thể tận hĩ*³⁸¹ - Hoàng cực Kinh thể. Quan vật, nội thiên).

Như vậy là Thiệu Tử đã lấy động, tĩnh, âm, dương, cương, nhu làm những “tượng” cơ bản. “Tượng” của động, của dương, của cương, là — Tượng của tĩnh, của âm, của nhu là — — . Cần để ý rằng, cũng như kinh Dịch, Thiệu Tử nhận rằng trong động có tĩnh, trong tĩnh có động, cho nên trong Kinh thể đồ trên kia, về phía bên “động”, người ta thấy vẫn có cái “tĩnh lớn” là thái âm, cái “tĩnh nhỏ” là thiếu âm; và về phía bên “tĩnh” vẫn có cái “động lớn” là thái cương, cái “động nhỏ” là thiếu cương: Trời là động, là dương, mà vẫn có mặt trăng và sao nhỏ là tĩnh, là âm; đất là tĩnh, là âm, mà vẫn có đá là động, là dương.

Những “tượng” động, tĩnh, âm, dương, cương, nhu rồi biến hóa làm nhật, nguyệt, tinh, thần (tức bốn tượng của trời) thủy, hỏa, thổ, thạch (tức bốn tượng của đất). Tám tượng này, tức tám quẻ của Hoàng cực kinh thể, (tám quẻ của Dịch thì là trời, đất, sấm, gió, nước, lửa, núi, chằm), rồi lại biến hóa nữa mà thành nóng, lạnh, ngày, đêm, gió, mưa, móc, sấm...

Hết thảy trời đất có sự vật đều không ra ngoài phạm vi những “tượng” cơ bản này.

Như trên đã nói, thuyết tượng số xuất phát từ nguyên lý “dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái...” của kinh Dịch.

Thiệu tử nhận định rằng thái cực là đạo, thái cực là tâm, thái cực là một (*Đại vi thái cực, - Tâm vi thái cực, - Thái cực nhất dã*); rằng: “Một (thái cực) chia thành hai (lưỡng nghi), hai chia thành bốn (tứ tượng), bốn chia thành tám (bát quái), tám chia thành mười sáu, mười sáu chia thành ba mươi hai, ba mươi hai chia thành sáu mươi tư”. Một, hai, bốn, tám, mười sáu, ba mươi hai, sáu mươi tư là số.

Theo Thiệu Tử thì “số sinh ra tượng, tượng sinh ra khí (vật). (*Thái cực, nhất dã, bất động, sinh nhị, nhị tắc thần dã (...)* Thần sinh số, số sinh tượng, tượng sinh khí”³⁸²).

Những tượng do những số từ một đến tám sinh ra là những tượng căn bản. Đó là những tượng Càn, Đoái, Li, Chấn, Tốn, Khảm, Cấn, Khôn, cũng gọi là tám quẻ (bát quái) đã nói ở trên. Còn những tượng do những số từ tám

trở lên đến sáu mươi tư sinh ra, nếu dùng đồ biểu để biểu thị, thì những đồ biểu đó gọi là sáu mươi tư quẻ (quái). Những “khí” (vật) do những tượng căn bản sinh ra như mặt trời, mặt trăng, đất, đá v.... thì là những “khí” căn bản, những “khí” được con người chú ý tới trước nhất và hơn hết.

Số được Thiệu Tử chia ra làm “thể số”, “dụng số”, “biến số”, “hóa số”, “động số”, “thực số” và “động thực thông số”:

“Thể số” của thái dương, thiếu dương, thái cương, thiếu cương là ¹⁶⁰. “Thể số” của thái âm, thiếu âm, thái nhu, thiếu nhu là ¹⁹². “Dụng số” của thái dương, thiếu dương, thái cương, thiếu cương là ¹¹². “Dụng số” của thái âm, thiếu âm, thái nhu, thiếu nhu là ¹⁵² (...) “Biến số” của nhật, nguyệt, tinh, thần là 17024, gọi là “động số”. “Hóa số” của thủy, hỏa, thổ, thạch là 17024, gọi là “thực số”. Lại “xương họa” “biến số” và “hóa số” của nhật, nguyệt, tinh, thần, thủy, hỏa, thổ, thạch thì thành 289.816.576, gọi là “động thực thông số” (“thông số” của động vật và thực vật). (*Thái dương, thiếu dương, thái cương, thiếu cương chi thể số nhất bách lục thập. Thái âm thiếu âm, thái nhu. Thiếu nhu chi “thể số” nhất bách cửu thập nhị. Thái dương, thiếu dương, thái cương, thiếu cương chi “dụng số” nhất bách nhất thập nhị; thái âm, thiếu âm, thái nhu, thiếu nhu chi “dụng số” nhất bách ngũ thập nhi (...) Nhật, nguyệt, tinh, thần chi “biến số” nhất vạn nhất thiên nhị thập tứ, vị chi “động số”. Thủy, hỏa, thổ, thạch chi “hóa số” nhất vạn thất thiên nhị thập tứ, vị chi “thực số”. Tài xương họa nhật, nguyệt, tinh, thần, thủy, hỏa, thổ, thạch chi “biến hóa thông số” nhị vạn bát thiên cửu bách bát thập nhất vạn lục thiên ngũ bách thất thập lục, vị chi “động thực thông số”³⁸³ - Quan vật, nội thiên).*

Bàn về tượng, số và cái thân diệu của nó, Thiệu Tử nói:

“Tượng số của trời, có thể suy tính được; đến như cái thân dụng của tượng số thì không thể sao lường” (*Thiên chi tượng số, tắc khả đắc nhi suy, như kì thân dụng tắc bất khả đắc nhi trắc dã*³⁸⁴ - Như trên).

Và:

“Số trong thiên hạ là từ lí mà ra, hễ xa rời lí là rơi vào thuật. Người đời dùng số để vào thuật, cho nên mới không hiểu rõ lí” (*Thiên hạ chi số xuất vu lí, vi hồ lí tắc nhập u thuật. Thế nhân dĩ số nhi nhập thuật, cố thất vu lí dã*³⁸⁵).

Thiệu Tử còn nói:

“Có ý thì mới có lời, có lời thì tất có tượng, có tượng thì tất có số. Số lập rồi thì tượng phát sinh, tượng phát sinh rồi thì lời sáng tỏ, lời sáng tỏ thì ý rõ ràng. Tượng và số ví như cái đó, cái lưới. Lời và ý ví như cá, như thỏ. Được cá, được thỏ mà quên đó, quên lưới thì được; chứ bỏ đó, bỏ lưới không dùng mà muốn được cá, được thỏ, thì chưa thấy được cá được thỏ bao giờ” (*Hữu ý tất hữu ngôn, hữu ngôn tất hữu tượng, hữu tượng tất hữu số. Số lập tắc tượng sinh, tượng sinh tắc ngôn chương, ngôn chương tắc ý hiển. Tượng số tắc thuyên đề dã*,

*ngôn ý tắc ngư thô dã; đắc ngư thô nhi vong thuyên đề tắc khả dã; xả thuyên đề nhi câu ngư thô, tắc vị kiến kì đắc dã*³⁸⁶ - Như trên).

Rõ ràng đạo hay lí mới là gốc, mới là quan trọng. Tượng và số chỉ là những công cụ giúp cho ngôn ngữ để biểu thị ý tưởng được thêm rõ ràng trong mục đích làm đạo lí được xương minh. Tuy nhiên không thể không coi trọng tượng số, bởi lẽ không thể kiếm được cá, được thỏ, nếu không dùng đến đó, đến lưới. Thiệu Tử giảng luận về tượng số, nhưng không lấy tượng số làm cứu cánh: cứu cánh chính vẫn là đạo, là lí, căn bản của số tượng.

Sau Thiệu Khang Tiết, học giả bàn nhiều về tượng số là *Sái Cửu Phong*. Họ Sái chú ý đến số nhiều hơn đến tượng, cho rằng số tóm thâu hết thấy lí tắc của sự vật:

“Vật có phép tắc của vật, số tóm thâu hết phép tắc của mọi vật trong thiên hạ. Sự có lí lẽ của sự, số tóm thâu hết lí lẽ của mọi sự trong thiên hạ. Biết cho đúng về số thì do đó phép tắc của vật, lí lẽ của sự, đều nắm vững được cả. Không thấy rõ được về số, thì không thấy rõ được điều thiện; không thành thực với số, thì không thành thực được với bản thân. Cho nên, ở trạng thái tĩnh, thì xét cái luật thường của số mà cái cơ trong thiên hạ đều thông suốt được; ở trạng thái động, thì xét cái luật biến của số, mà những cái vi áo, những cái sắp hình thành ở trong thiên hạ, đều sẽ nắm vững được hết” (*Vật hữu kì tắc, số giả tận thiên hạ chi vật tắc dã; sự hữu kì lí, số giả tận thiên hạ chi sự lí dã Đắc hồ số, tắc vật chi tắc, sự chi lí, vô bất tại yên. Bất minh hồ số, bất minh hồ thiện dã; bất thành hồ số, bất thành hồ thân dã. Cố tĩnh tắc sát hồ số chi thường nhi thiên hạ chi cố vô bất thông; động tắc sát hồ số chi biến nhi thiên hạ chi kì vi vô bất hoạch*³⁸⁷ - Hồng Phạm Hoàng cực, nội thiên).

Thế nào là biết đúng, hiểu rõ về số? Theo Sái Cửu Phong thì hết thấy sự vật trong thiên hạ đều do luật tắc của số chi phối hết. Và trong các số thì số 1, số 3, số 9 và số bình phương của những con số này là số căn bản:

“Số bắt đầu từ 1, xen vào là 3, chấm hết với 9, thành với 81, đủ với 6561. * 81 là số tiểu thành; 6561 là số đại thành. Trời đất biến hóa, nhân sự bắt đầu và kết thúc, cổ kim theo cũ và đổi mới, rõ ràng là không ra ngoài những con số này được”. (*Số thủy vu nhất, tham vu tam, cửu vu cửu, thành vu bát thập nhất, bị vu lục thiên ngũ bách lục thập nhất. Bát thập nhất giả số chi tiểu thành dã; lục thiên ngũ bách lục thập nhất giả số chi đại thành dã. Thiên hạ chi biến hóa, nhân sự chi thủy chung, cổ kim chi nhân cách, mạc đại vu thị trừ yên*³⁸⁸ - Như trên).

Rất nhiều triết gia Trung Quốc không tán thành thuyết tượng số, hầu

* $3 \times 3 = 9$; $9 \times 9 = 81$; $81 \times 81 = 6561$.

hết cho rằng nó không quan trọng. * Người phê bình thuyết này một cách trực triệt nhất, sâu sắc nhất, là Vương Thuyền Sơn. Ông viết:

“Tám cung, sáu mươi tư quẻ của Kinh Phong, cân đối, tề chỉnh, tưng bội phân minh. Tiên thiên phương đồ của Thiệu Tử truyền lại và Cửu cửu số đồ của Sái Cửu Phong cũng đều như vậy cả. Tóm lại, trong khoảng trời đất, không có cái gì lại tề chỉnh như thế, chỉ trừ phi những cái do người tác vi thi mới thể mà thôi. Vuông mà vuông vức, tròn mà tròn vo, thì đều là tại cái khéo của con người chứ tự nhiên trời sinh thì chưa bao giờ có thể cả” (*Kinh Phong bát cung, lục thập tứ quái, chỉnh tề đối đãi, nhất bội phân minh. Thiệu Tử sở truyền Tiên thiên phương đồ, Sái Cửu Phong Cửu cửu số đồ giai nhiên. Yếu chi, thiên địa gian vô hữu như thử chỉnh giả, duy nhân vi sở tác, tất hữu nhiên nhi. Viên nhi khả qui, phương nhi khả củ, giai nhân vi chi sảo, tự nhiên sinh vật, vị hữu như thử giả dã - Tư vấn lục, ngoại thiên*).

Và:

“Trời đất biến hóa, tại ở chỗ không một vết chỉnh tề, cũng vì không một vết chỉnh tề mà thành quân binh (...) Trời đất không phải là một cái bàn in, muốn lằn in, bản nào cũng như bản nào đều từ đó mà ra, giống nhau như hệt; chỉ tại khờ khạo cố chấp nên mới có người không biết cái lẽ đó thôi” (*Thiên địa chi hóa, dĩ bất tề nhi diêu, diệc dĩ bất tề nhi quân (...) Thiên địa phi nhất ấn bản, vạn hóa tông thủ loát xuất, câu khu giả tự bất tri nhi - Như trên*).

Môn học tượng số rất có hệ thống, nhưng hệ thống chỉnh tề quá, đến cái mức trái với lẽ tự nhiên; thành thử vì có hệ thống mà khả quan, nhưng cũng lại vì quá hệ thống mà hóa ra có vẻ “hư nguy tạo tác”.

* Nhưng một số học giả Âu Tây lại rất chú ý tới thuyết đồ, có lẽ vì họ thấy rằng nó rất mới mẻ, đối với phương Tây, mà lại có ảnh hưởng khá lớn tới đời sống dân tộc Trung Hoa. Chẳng hạn Marcel Granet trong cuốn *La Pensée Chinoise* (Albin Michel đã viết 150 trang về những con số (Les nombres) mà chỉ viết khoảng 20 trang về tư tưởng nhân sinh của Khổng Tử, 30 trang về tư tưởng chính trị của Nho giáo.

Ông nghiên cứu rất công phu, có nhiều sáng kiến, và vạch rõ ra rằng những con số có ảnh hưởng tới âm nhạc, tới kiến trúc, lễ nghi, phong tục... (chẳng hạn tạo những ống sáo phải theo những con số nào, lấy mình đường phải theo tỉ lệ nào về chiều ngang, chiều dài, tại sao nhà vua phải có 120 cung nữ, 120 cận thân...).

Ông còn dẫn một đoạn trong Houai-nan-tseu (Hoài Nam tử?) giảng rằng những luật thiên nhiên cũng hợp với con số: Trời là 1, đất là 2, người là 3; 3 lần 3 là 9; 9 lần chín 81, tức là 80 với 1; số 1 chỉ phối mặt trời, số của mặt trời là 1 chục = 10; mặt trời lại chỉ phối loài người lọt lòng mẹ vào tháng 10 (sau 9 tháng 10 ngày); còn mặt trăng chỉ phối loài ngựa mà mặt trăng số 2 cho nên loài ngựa lọt lòng mẹ sau một chục với 2 tháng = 12 tháng. (*La Pensée Chinoise - Albin Michel, trang 150*).

Những thuyết đồ lạ thì lạ thật, mà thời xưa có ảnh hưởng lớn tới đời sống người Trung Hoa thật, nhưng không có giá trị gì cả, nên chúng tôi không chép lại.

TOÁT YẾU THIÊN III

Pháp tượng luận gồm bốn vấn đề là:

1. Chi vật.
2. Đồng dị.
3. Hữu vô, và
4. Tượng số.

Học thuyết Chi vật và Đồng dị thành lập từ thời Tiên Tần. Học phái chủ yếu thảo luận và nghiên cứu hai học thuyết này là Danh gia và Mặc gia. Nho gia ít khi bàn tới. Sau đời Tần, Danh gia và Mặc gia đều suy vi, vì vậy cả hai học thuyết Chi vật và Đồng dị cũng đều thất truyền.

Vấn đề đề cập trong hai thuyết Chi vật và Đồng dị là những vấn đề tỉ mỉ. Ưu nghiên cứu, phân tích chi li những vấn đề có tính cách tỉ mỉ, đó chính là đặc điểm trong thái độ vi học của Danh gia. Mặc gia tuy không hẳn là ưa nghiên cứu những vấn đề tế toái, nhưng không bao giờ chịu bỏ qua những vấn đề đó. Bởi thế, Danh gia và Mặc gia đều có chỗ thành tựu trong việc nghiên thảo về hai học thuyết Chi vật và Đồng dị. Có điều là kiến giải của hai phái có những chỗ bề ngoài trái ngược hẳn nhau.

Học thuyết Chi vật không có trong các nền triết học khác, vì đời tượng thảo luận của nó là vấn đề cộng tượng, một vấn đề đặc biệt chỉ triết học Trung Quốc mới có.

Triết gia đầu tiên đề cập vấn đề hữu vô là Lão Tử. Rồi đến Trang Tử. Các học giả lớp sau cũng có bàn đến nhiều. Đại khái các học giả này chia làm hai phái: một phái cho rằng yếu tố cốt cán của thế giới này là vô (không); một phái thì, trái lại, cho rằng yếu tố căn bản của thế giới này là hữu (có) và không thừa nhận sự tồn tại của vô. Triết thuyết của phái thứ nhất có thể gọi là triết thuyết vô, hay "qui vô", "bản vô", triết thuyết của phái thứ hai là triết thuyết hữu, hay sùng hữu.

Vấn đề tượng số là vấn đề truy cầu yếu tố phổ biến của sự vật và những qui luật liên quan về số của sự vật. Đang tiếc là phương pháp áp dụng không được tinh mật và khách quan, thành ra kết quả thu được chỉ có tính cách ước đoán. Tuy nhiên, xét về hệ thống thì khá rộng lớn và tế nhị, cho nên mới còn truyền lại được đến đời này.

KẾT

Vũ trụ luận của Trung triết, hình thành bắt đầu từ Lão Tử, gồm có ba vấn đề tất cả:

- Vũ trụ từ đâu mà ra (bản căn luận);
- Tính chất vạn hữu thế nào (đại hóa luận); và
- Yếu tố phổ biến của sự vật là gì (pháp tượng luận).

Kiến giải dị đồng đối với ba vấn đề này của các triết gia Trung Quốc, từ thời Tiên Tần đến mạt diệt đời Thanh, đã được lần lượt trình bày ở những trang trên đây thành từng môn phái và dựa theo thứ tự thời gian.

Nay xin nhắc lại thêm một lần những nét đại cương của những kiến giải đó:

A. VŨ TRỤ TỪ Đâu MÀ RA?

Chi trừ Hương Tú và Quách Tượng (đời Ngụy) là chủ trương rằng vũ trụ vốn tự nhiên nhi nhiên: tự nhiên tồn tại, tự nhiên biến hóa. Chứ không cần y cứ vào một bản căn siêu bản thân nào, còn ngoài ra thì tất cả các triết gia khác đều nhận rằng vũ trụ vạn vật có một bản căn.

Mà trong số các triết gia thừa nhận vũ trụ có một bản căn thì chỉ có một mình Vương Thuyền Sơn đời Thanh, là chủ trương rằng bản căn đó là vật cụ thể; còn tất cả các triết gia khác đều nghĩ rằng bản căn của vũ trụ phải là một cái gì vô chất, vô hình, một cái gì siêu cảm giác.

Cái bản căn siêu cảm giác đó chỉ có thể hoặc là lí tức, hoặc là khí thể, hoặc là tâm mà thôi.

Bản căn *lí tức* của Lão Tử, Trang Tử và các môn đệ ông là đạo; của Trình Minh Đạo, Trình Y Xuyên và Chu Hối Am là lí.

Bản căn *khí thể* của phái Dịch truyện là thái cực; của Đông Trạng Thư là nguyên; của Trương Hoành Cừ là thái hư...; của Đái Đông Nguyên là khí âm dương, ngũ hành...

Bản căn *tâm* của Lục Tượng Sơn là cái "tâm tức lí" cái tâm thuần nhất (không phân biệt ra đạo tâm và nhân tâm như Chu Hi); của Vương Dương Minh là cái tâm chủ quan; của Trạng Cam Toàn là cái tâm khách quan; của Tiên Tự Sơn là cái "tâm tức trí" mà thể thường tồn là thái cực; của La Hồng Tiên là cái cơ năng thần bí, vô chất thể, phi không gian, ở trên hết thấy và quán thông hết thấy...

B. TÍNH CHẤT CỦA VẠN HỮU THỂ NÀO?

Hết thấy các triết gia Trung Quốc, kể cả Khổng Tử, đều nhận rằng vũ trụ là “động”, rằng vũ trụ chỉ là một đại lịch trình “sinh sinh bất diệt, biến hóa vô cùng”, rằng trong trạng thái động đó mọi biến đổi ở nơi sự vật, hoặc hiển nhiên (biến), hoặc tiềm kín (hóa), đều là những sự kiện chân thực, phổ biến, cơ bản và thường hằng.

Vạn sự, vạn vật luôn luôn di động, biến hóa, nhưng sự di động, biến hóa đó không bao giờ làm vào trạng thái rối loạn mà, trái lại, luôn luôn diễn ra trong vòng trật tự; sở dĩ như vậy, là bởi có một qui luật chi phối một cách thường hằng, qui luật thường hằng đó là qui luật phản phục: vạn vật chuyển biến cứ hết thịnh lại suy, suy rồi lại thịnh. Từ cực thịnh qua suy vi tới hủy diệt là phản; từ hủy diệt lại sinh thành để rồi lại phát triển tới cực thịnh là phục.

Đến như nguyên nhân phát sinh biến hóa thì đó chính là cái tính chất “lượng nhất” của sự vật; sự vật nào cũng chứa đựng hai yếu tố đối đãi (lượng) nó ảnh hưởng lẫn nhau để rồi cùng dung hòa với nhau mà hợp nhất (nhất). Tất cả hiện tượng chuyển biến trong vũ trụ chỉ là sự biểu hiện của trạng thái hợp nhất giữa hai yếu tố đối đãi nằm trong lòng sự vật.

Có nhiều triết gia Trung Quốc không nói đến phản phục, lượng nhất, nhưng bác khước phản phục, lượng nhất thì tuyệt nhiên không có ai. Và tất cả các thuyết bàn về phản phục, lượng nhất đều nhận rằng cuộc chuyển hóa của sự vật diễn tiến dần dần và phải triển khai đến hết mức thì mới “phản” hay mới “phục”. Duy có Vương Thuyền Sơn thì cho rằng phản và phục không có chỗ bắt đầu và luôn luôn tiềm tàng trong sự vật.

Bàn về lẽ biến chuyển của sự vật, các triết gia Trung Quốc cũng tự đặt vấn đề: “Cuộc đại hóa của vũ trụ có nhằm mục đích nào không? Và có một thể lực nào, một ý chí nào từ bên ngoài quyết định không?” Đối với câu hỏi này, Mặc Tử chủ trương thiên chi luận: Vạn vật biến hóa là do ý trời. Đổng Trọng Thư cũng cùng chủ trương ấy. Lão Tử, Vương Sung, Vương Bật thì theo thuyết tự nhiên; Trang Tử thì nghiêng về thuyết cơ giới (cơ giam luận). Nhưng tựu trung được nhiều người tin theo và có quyền uy hơn cả thì là thần hóa luận của phái Dịch truyện. Chu Liêm Khê, Thiệu Khang Tiết, Trương Hoành Cử, Trình Minh Đạo... đều theo thuyết này. Thần hóa luận chủ trương rằng sự vật biến hóa là do sự thúc đẩy của một động lực nội tại rất huyền diệu nó bắt nguồn từ chỗ hợp nhất của hai nhân tố đối đãi no cấu thành hết thấy mọi sự vật trong vũ trụ. Động lực nội tại và huyền diệu đó gọi là thần, tức là nói tóm lại, cái tác dụng của lượng nhất tính ở nơi mỗi sự vật. Như vậy thần hóa luận là một thứ tự nhiên luận mà lại chối bỏ luôn tính cách cơ giới cố hữu của tự nhiên luận thông thường.

Vạn vật luôn luôn biến chuyển. Nhưng vũ trụ có chỗ khởi thủy, có lúc chung cùng không?

Về vấn đề này, chỉ có một số ít triết gia phát biểu rõ ràng ý kiến mà thôi.

Lão Tử cho rằng vũ trụ có “thủy”; cái “thủy” đó tức là đạo.

Trang Tử thì dè dặt, có ý cho rằng không thể có cái “thủy” nào đứng ra lại gọi được là cái khởi thủy cả. Nhưng đến cái “chung” thì cả Lão lẫn Trang không thấy nói tới một cách dứt khoát, rõ ràng. Chỉ có môn đồ của Trang Tử sau này là có bàn tới. Theo họ thì vũ trụ không có thủy, cũng không có chung (Tri bác du); cũng có chỗ, họ lại nghĩ rằng vấn đề chung thủy của vũ trụ là một vấn đề bất khả tri (Tắc dương).

Hai anh em họ Trinh, Minh Đạo và Y Xuyên, đồng ý với Mặc gia mà cho rằng vũ trụ không có chung cũng không có thủy.

Thiệu Khang Tiết, Chu Hối Am và Sái Cửu Phong thì cho rằng trời đất có thủy, có chung, nhưng lịch trình của vũ trụ thì là vô cùng, vô tận.

Triết gia gần ta nhất đã phát biểu ý kiến dứt khoát và đầy đủ về vấn đề này là Vương Thuyên Sơn. Họ Vương cho rằng vũ trụ là vô thủy, vô chung mà trời đất cũng vậy, không có chỗ bắt đầu cũng không có chỗ chấm dứt.

Tóm lại về vấn đề thủy chung của vũ trụ vạn vật, thoát đầu Trung triết nhận rằng “hữu thủy”, về sau ngờ rằng “vô thủy”, sau nữa nghĩ rằng vũ trụ thật vô thủy vô chung, nhưng trời đất thì hữu thành hữu hoại; ý kiến đó thay đổi với thời gian và sau cùng, gần đây, người ta đi tới nhận định: Vũ trụ cũng như trời đất, đều là vô cùng; không có chung, không có thủy.

C. NHỮNG YẾU TỐ PHỔ BIẾN NÀO CẤU THÀNH SỰ VẬT VÀ MỐI TƯƠNG QUAN GIỮA CHÚNG RA SAO?

Theo sự hiểu biết thông thường, thì bất luận vật nào cũng đều gồm có hai phần là danh và thực: Danh là tên gọi một vật, còn thực thì là cái cá thể cụ thể, cái bản thân của vật ấy. Nhưng theo Công Tôn Long (Danh thực luận), thì mỗi vật gồm cả thấy ba phần, chứ không phải hai. Ba phần đó là: danh, thực và chỉ. Chỉ, theo thuật ngữ triết học ngày nay, tức là cộng tướng hay khái niệm. Danh vừa để trở thực, lại vừa để trở chỉ. Lấy trường hợp con ngựa làm tỉ dụ. “Con ngựa” là danh; cái con vật cụ thể bốn chân, không sừng, ức to, bụng nhỏ, có bờm, có đuôi và tài chạy... kia là cái thực của cái danh con ngựa; cái cộng tướng, hay khái niệm “con vật cụ thể bốn chân, không sừng, ức to, bụng nhỏ, có bờm, có đuôi và tài chạy...” là cái chỉ của con ngựa. Cái danh “con ngựa” không phải trở riêng “con ngựa kia” mà còn trở chung cái cộng tướng, cái chỉ hay khái niệm của tất cả những con vật gồm đủ yếu tố như con vật gọi là ngựa.

Vật nào có chi của vật ấy. Con ngựa có chi con ngựa, màu trắng có chi màu trắng, sức bền chắc có chi của sức bền chắc. Và theo Công Tôn Long, vật nào cũng là do một số chi gồm lại cấu thành. Tỉ dụ: Hòn đá là thành quả của màu trắng và sức chắc bền tụ hội lại. Theo như mọi người nghĩ thì hòn đá (vật), sắc trắng của hòn đá (chi) và sức chắc bền của nó (chi) tất cả chỉ là một. Công Tôn Long không nghĩ như vậy, ông cho rằng: vật với chi là hai: ở nơi con ngựa trắng, con ngựa và màu trắng là hai cái tách rời (*Bạch mã phi mã*). Hơn thế nữa, những cái chi cấu thành một vật cũng không phải là gắn liền làm một: màu trắng và sức chắc bền, hai cái chi cấu thành hòn đá, là hai cái riêng rẽ (*Li kiên bạch*).

Đó là mối tương quan giữa vật và chi, và giữa chi và chi, theo Công Tôn Long. Còn mối tương quan giữa danh và chi, Công Tôn Long cho rằng mỗi cái danh gồm có hai phần, phần cụ thể và phần trừu tượng: phần cụ thể để trở cái thực của vật, cái cá thể cụ thể của vật; phần trừu tượng để trở cái chi của vật. Tương quan giữa cái danh trừu tượng và cái chi của vật cũng giống như tương quan giữa cái danh cụ thể và cái thực của vật.

Ngoài Công Tôn Long ra, còn Mặc gia cũng bàn nhiều về "danh thực". Mặc gia, từng điểm từng điểm, bác lại hai thuyết "li kiên bạch" và "bạch mã phi mã" của Công Tôn Long. Mặc gia cho rằng "ngựa trắng là ngựa" và "màu trắng và sức chắc bền" (của hòn đá) là hợp nhất chứ không phải là riêng rời.

Xét cho đến nơi, sở dĩ Công Tôn Long và Mặc gia chủ trương khác nhau là vì mỗi bên nhìn vấn đề theo một khía cạnh. Theo khía cạnh cộng tương thì cố nhiên "ngựa trắng" và "ngựa" là hai khái niệm dị biệt, "màu trắng" và "sức chắc bền" cũng là hai khái niệm dị biệt. Theo phía cạnh vật thì cố nhiên màu trắng của vật (con ngựa) với vật ấy chỉ là một mà thôi; màu trắng của vật (hòn đá), sức chắc bền của vật (hòn đá) và vật ấy cũng chỉ là một mà thôi.

Liên quan đến vấn đề những yếu tố khái quát cấu thành sự vật và mối tương quan giữa chúng, bên cạnh những nghị luận về danh, thực, chi, còn có những nghị luận về mối "đồng, dị" giữa các sự vật, về bản lai "hữu, vô" và tính cách "tượng số" của các sự vật.

ĐỒNG, DỊ

Huệ Thi chủ trương "hợp đồng dị". Theo ông, không có sự đồng dị giữa các sự vật; sự vật thấy đều giống nhau mà thấy đều khác nhau: giữa cái cực nhỏ và cái cực to, giữa cái cao và cái thấp, giữa cái liền và cái đứt, giữa phương bắc và phương nam, giữa cái sống và cái chết, giữa cái hữu hạn và cái vô cùng, đâu đâu cũng đều có sự thống nhất. Vũ trụ vạn vật chỉ là cùng chung một thể mà thôi.

Trang Tử và môn đồ của ông cũng nhận rằng “vạn vật tẻ nhất”, rằng “vạn vật tất đồng”, rằng giống nhau hay khác nhau thật ra chỉ là tùy thuộc cái khía cạnh theo đó người ta xem sự vật mà thôi.

Mặc gia nhận rằng sự vật có đồng, có dị. Đồng có bốn loại, dị cũng có bốn loại. Bốn loại đồng là: Trùng, thể, hợp, loại. (Trùng đồng là khác danh nhưng cùng thực, thể đồng là cùng bộ phận của một toàn thể, hợp đồng là cùng chứa trong một vật khác, loại đồng là có điểm giống nhau). Bốn loại dị là: Nhị, bất thể, bất hợp, bất loại (Nhị tức là không trùng phức, là khác hẳn nhau). Mặc gia phân bác chủ trương “tất đồng, tất dị” của Huệ Tử. Mặc gia nhận rằng muôn vật đều có chỗ giống nhau, khác nhau, nhưng giống nhau đó chỉ là “loại đồng”, khác nhau đó cũng chỉ là “loại dị”, nghĩa là đều giống nhau, hoặc đều khác nhau về một điểm nào đó thôi.

HỮU, VÔ

Vấn đề đặt ra không ngoài mấy điểm sau đây:

- Hiện tượng thuận là có hay bao hàm cả không?
- Có và không phải chăng là cùng thuộc thực tại?
- Có và không, cái nào là gốc cái nào?

Ý kiến của các triết gia Trung Quốc về vấn đề này thật là phân phôi: Lão Tử chủ trương “hữu sinh ư vô”: “Thiên hạ, muôn vật sinh ra từ cái có, cái có sinh ra từ cái không” * Trang Tử chủ trương “tẻ hữu vô”: “Nhân chỗ có của nó (muôn vật) mà coi nó là có, thì không vật nào là không có; nhân chỗ không có của nó (muôn vật) mà coi nó là không có, thì không vật nào là không không có”.

Mặc gia phân cái “vô” ra hai loại: có cái không do từ cái có, nhưng cũng có cái không không phải do từ cái có, tỉ dụ như cái không của nơi vốn vắng tự nhiên khuyết hãm.

Hà Ân và Vương Bật chủ trương “quí vô, bản vô”... “Mọi vật đều do “Không” mà ra (...) muôn vật nhờ cái không mà hình thành (...), cho nên cái “không”, xét về mặt công dụng, thực không phải trừc lược mà cao quý vậy” (Hà Ân). “Cái không hình, không tên là cội gốc của muôn vật” (Vương Bật).

Trái lại với Hà Ân và Vương Bật. Bùi Ngỗi lại chuộng cái có và lập nên “sùng hữu luận”: “Cái sinh ra đầu tiên là nó tự sinh, tự sinh thì tất lấy cái có làm thể, vậy hề truat phế cái có là sự sinh bị suy tổn”.

Trương Hoành Cừ không thừa nhận có bản căn “không” mà chỉ thừa

* Thực ra thì “có” và “không” của Lão Tử chỉ là hai phương diện của Đạo.

nhận “có” làm bản căn. Với ông, không nom thấy được cũng vẫn không phải là không.

Trình Minh Đạo chủ trương “hữu vô giao tham”: trong cái có, có cái không; trong cái không, có cái có.”

Triết gia bàn về hữu, vô khúc triết nhất là Vương Thuyên Sơn. Ông có thuyết “thể dụng tư hữu” (thể và dụng đều là có) và thuyết “vật chất bất diệt”. Ông nói: “Phàm cái dụng trong thiên hạ đều là cái có cả. Theo cái dụng mà biết được cái thể là có, há còn phải ngờ ư?” và: “xe củi bốc lửa, cháy hết, thành ngọn lửa thành khói, thành tro rôi, thì cái gì đã là gỗ lại trở về với gỗ, cái gì đã là nước lại trở về với nước, cái gì đã là đất lại trở về với đất (...)”.

TƯỢNG SỐ

Môn học tượng số của Trung triết nhằm giải thích vũ trụ vạn vật bằng biểu tượng và số mục. Học phái này chủ trương rằng hết thảy sự vật và hết thảy biến hóa của sự vật đều có thể biểu thị bằng những biểu tượng (vật tượng và ý tượng) và hết thảy sự vật đều cấu thành và biến hóa mỗi loại theo qui luật của một con số.

Sau phái Dịch truyện là triết phái đầu tiên bàn nhiều về tượng số; triết gia nổi tiếng nhất về môn học này là Thiệu Khang Tiết, người để lại sách “Hoàng cực kinh thế” lấy động, tĩnh, âm, dương, cương, nhu làm những tượng cơ bản biến hóa thành nhật, nguyệt, tinh, thần, thủy, hỏa, thổ, thanh, rồi lại biến hóa nữa mà thành nóng, lạnh, ngày, đêm, gió, mưa, móc, sấm.

Thiệu Tử còn chia số ra làm thể số, dụng số, biến số, hóa số, động số, thực số và động thực thống số...

Nội dung ba thiên bản căn luận, đại hóa luận và pháp tượng luận của Trung triết đại cương là như thế.

Pháp tượng luận mang một sắc thái độc sáng tân kì; nhưng đối với tư tưởng Trung Quốc thì bản căn luận và đại hóa luận mới thật là có tầm ảnh hưởng sâu rộng và trường cửu.

Lại nguyên của vũ trụ, vạn vật là gì? Là lí tắc, là khí thể hay là tâm? Trời đất, vũ trụ có thủy, có chung hay là vô cùng bất tận? Kiến giải của các triết gia phân phồn, bất nhất đối với những câu hỏi đó. Đáp án nào cũng đều thỏa đáng mà thật ra không đáp án nào có giá trị chân xác hơn đáp án nào, bởi lẽ đều chỉ là những ức thuyết cả. Thế nhưng, tựu trung, vẫn có hai điểm tương đồng trong nhận định của tất cả các triết gia, ấy là:

– Bản căn của vũ trụ vạn vật là gì mặc lòng, bản căn ấy vẫn là chung cả cho vũ trụ lẫn vạn vật, trong đó có con người.

– Vũ trụ vạn vật là thực hữu nhưng luôn luôn lưu động, biến chuyển; lịch

trình của vũ trụ vạn vật là một dòng “sinh sinh bất diệt, biến hóa vô cùng”.

Hai nhận định này làm cơ sở suy luận cho hầu hết các triết gia để kiến tạo một “nhân sinh lý tưởng”.

Từ quan niệm siêu hình: “Vũ trụ vạn vật nhất thể”, “thiên mệnh chi vị tính”, “lý nhất phân thù”... họ đã đi tới kết luận thực tiễn:

– Muốn cho cuộc sống tốt lành, con người phải hành động sao cho luôn luôn thuận với qui luật tự nhiên, gọi là thiên lý cũng được hay là nhân đạo cũng được.

– Thái độ nhân sinh hợp lý nhất và cũng cao đẹp nhất là sống hài hòa với thiên nhiên và mưu lợi lạc cho “dân, vật”. * “Chế thiên”, “tế vật” ** chỉ là chủ trương lệ ngoại trong triết học nhân sinh Trung Quốc.

Đến như nhận định “vũ trụ vạn vật luôn luôn lưu động, biến chuyển”, thì qui kết thực tiễn tất nhiên của nó là:

– Hành động “tùy thời chấp trung” và

– Thái độ đạt quan trước những cảnh phé, hung, đắc, thất, bới vốn biết rằng “ưu hỷ tự môn, cát hung đồng vực” (313) và vững tin rằng “vật cực tắc phản”, là một qui luật vĩnh cửu, thường hằng...

Tóm lại một câu, như ở phần “tổng quan” chúng tôi đã nói, vũ trụ luận của nền Trung triết, cũng như vũ trụ luận của các hệ thống triết học khác, “cơ hồ chỉ như tiền đề cho nhân sinh luận” mà thôi. Vụ thực tế, trọng luân lý là đặc tính của dân tộc Trung Quốc, qui kết thực tiễn của vũ trụ luận Trung Quốc biểu hiện trong nhân sinh luận của Trung triết cũng mang nặng hai đặc tính này.

* Trương Hoàn Cảnh nói: “Dân ngô đồng bào, vật ngô dữ dã” (Tây Minh).

** Chủ trương của Tuân Tử.

PHẦN THỨ BA

TRI THỨC LUẬN

TRI THỨC LUẬN

Trọng tâm của triết học Trung Quốc là vấn đề nhân sinh, là nhân sinh luận. Có điều, muốn “tri nhân” (hiểu biết con người) thì không thể không “tri thiên” (hiểu biết trời đất), cho nên cũng không thể không nghiên cứu vũ trụ vạn vật được. Vũ trụ luận vì vậy, trong triết học Trung Quốc cũng chiếm một địa vị tương đối khá quan. Duy vấn đề tri thức thì thật không được chú trọng lắm. Tuy nhiên, dù là “tri nhân” (hiểu biết con người) hay là “tri thiên” (hiểu biết trời đất), vấn đề vẫn là phải “tri”; đã câu “văn đạo” (nghe đạo) thì tất cũng phải nghiên cứu đến cái “văn đạo chi phương” (phương pháp nghe đạo), hay là cái “tri tri chi phương” (phương pháp để đưa cái biết tới nơi tới chốn), nghĩa là cũng phải nghiên cứu, suy cầu, giải đáp cho ổn đáng mấy câu hỏi sau đây liên quan đến cái biết của con người:

- Do đâu mà ta có tri thức?
- Khả năng của tri thức như thế nào?
- Chân tri lấy gì làm tiêu chuẩn?

Thế cho nên, tuy không được đặc biệt chú trọng, vấn đề tri thức, cũng như vấn đề phương pháp, vẫn không phải không được cổ triết Trung Quốc nghiên cứu. Thật vậy, từ đời Tần trở về trước, Khổng Tử, Mặc Tử tay không bàn tới “tri”, nhưng đến cái “tri tri chi phương” thì đều đã có đề cập. Sau đó, Mặc gia, Danh gia, Trang Tử của Đạo gia, và Tuân Tử của Nho gia đều rất để ý đến vấn đề “tri”. Kịp đến đời Tống, đời Minh thì cái tranh điểm giữa hai triết phái Trình, Chu và Vương, Lục có thể nói rằng chính ở nơi “tri tri phương pháp”.

Thế cho nên, nói trong triết học Trung Quốc, tri thức luận và phương pháp luận không được chú trọng bằng nhân sinh luận và vũ trụ luận thì đúng, chỉ bảo rằng triết học Trung Quốc không có tri thức luận và phương pháp luận, như người ta vẫn thường nghĩ, thì thật sai.

Hai danh từ “tri thức luận” và “phương pháp luận” vốn xưa không có trong ngữ vựng triết học Trung Quốc. Cả danh từ “tri thức”, người Trung Quốc xưa cũng ít dùng. Họ chỉ thường dùng danh từ “tri”: “Tri” vừa có nghĩa là “tri thức” vừa có nghĩa là “nhận thức”. Nay chúng tôi xin dùng hai chữ “tri luận” để chỉ tất cả phần lí luận của cổ triết Trung Quốc có liên quan đến những vấn đề tri thức và

Tuyển tập Nguyễn Hiến Lê

*nhận thức. Còn hai danh từ “tri thức luận” và “phương pháp luận” thì vì trong cổ triết Trung Quốc, không tìm được chữ tương đương * để thay thế, nên đành mượn của Tây phương: chữ tri thức luận dùng song song với những chữ vũ trụ luận và nhân sinh luận để chỉ ba phần của triết học.*

Như vậy phần tri thức luận của triết học Trung Quốc sẽ gồm hai thiên: Tri luận và Phương pháp luận.

* Cổ triết Trung Quốc có chữ “Vi học chi phương” (phương pháp trị học). Nhưng “vi học chi phương” bao gồm cả ý nghĩa nghiên cứu học thuật lẫn tu dưỡng thân tâm, cho nên không thể dùng “Vi học chi phương” thay “phương pháp luận” được.

THIEN I

TRI LUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

Như trên đã nói, tri thức luận trong triết học Trung Quốc đã không từng được chú trọng như nhân sinh luận và vũ trụ luận, cho nên cố nhiên cũng không được phát đạt và phong phú bằng. *

Tri luận manh nha từ đời Chiến Quốc. Lúc đó phái Biện Giả thường có những lập luận trái ngược với kiến giải thông thường. Thấy rằng những điều nghịch lý vẫn có thể bào chữa được, người ta sinh ra hoài nghi đối với tri thức của loài người. Tư tưởng hoài nghi đối với tri thức đó được phát triển rõ ràng trong sách Trang Tử. Các học giả thuộc Mặc phái tương đối tin và chú trọng tới tri thức hơn. Chính Mặc Tử cũng đã tự thành lập một học thuyết nghiên cứu biểu chuẩn của chân lý. Đến các Mặc gia lớp sau thì vì phê bình phái Biện giả và cần khẳng định tri thức; cho nên đối với vấn đề tri thức, gia công nghiên cứu một cách tinh mật hơn. Chịu ảnh hưởng của các Mặc gia lớp sau, Tuân Tử cũng có tìm tòi về vấn đề này. Các học giả đời Tống cũng đều có lập thuyết, nhưng chú trọng về đạo đức hơn phái Mặc gia. Đến Vương Thuyên Sơn đời Thanh thì luận về tri thức thật là rành mạch, phân biệt rõ ràng tri thức về ngoại vật và tri thức về đạo đức.

Tri luận của Trung triết đại khái có thể chia ra làm năm vấn đề:

- Tính chất và lai nguyên của tri thức (sự biết);
- Tri và hành (biết và làm);
- Khả năng và hạn độ của tri thức;

* Tri thức luận của triết học Tây phương cũng mới phát đạt từ khoảng ba trăm năm trở lại đây mà thôi. Từ thời Trung cổ trở về trước, môn học này cũng chưa có qui mô rộng lớn và hệ thống chặt chẽ, mặc dầu đã có cơ sở từ thời Aristote (đồng thời với Huệ Thi ở Trung Quốc).

- Biểu chuẩn của chân tri (cái biết thật, biết đúng), và
- Duyên do của lầm lẫn.

Về vấn đề thứ nhất, *tính chất và lai nguyên của tri thức*, điểm tranh luận căn bản là: lai nguyên của tri thức ở trong ta hay ở ngoài ta. Mỗi học thuyết chủ trương một khác, đại lược có thể chia ra làm ba chủ trương:

1. Thuyết chủ ngoại. Thuyết này thừa nhận tính cách độc lập của ngoại giới, cho rằng sở dĩ biết là nhờ có cảm quan thu nhận những ấn tượng đến từ bên ngoài.

Mạnh Tử, Tuân Tử, Vương Sung, Nhan Thập Trai, Đái Đông Nguyên chủ trương thuyết này.

Mạnh Tử khẳng nhận khả năng tri thức của lương tri, lương năng, nhưng cho rằng cái biết về sự vật là nhờ cảm quan và kính nghiệm.

Tuân Tử tuy có thừa nhận tác dụng của “tâm”, nhưng vẫn cho rằng tâm hoạt động là y cứ vào ấn tượng của các cảm quan mà hoạt động.

Nhan Thập Trai nói dứt khoát rằng hễ lia “vật” ra là hết biết. Đái Đông Nguyên xác nhận cái biết nằm trong sự “biện tích ngoại vật”.

2. Thuyết kiêm trọng nội ngoại. Thuyết này cũng thừa nhận tính cách độc lập của ngoại giới và cho rằng lai nguyên của tri thức vừa ở trong ta, vừa ở ngoài ta. Thuyết này lại có thể chia ra làm năm:

a) Mặc gia vừa nhận rằng biết là do quan năng của ta tiếp xúc với ngoại vật, lại vừa nhận rằng có cái biết thuần thị nhờ tâm và có cái biết không do nơi ngũ quan, tí như cái biết về thời gian. Tuy vậy, Mặc gia vẫn không công nhận rằng cái thứ biết này là hoàn toàn ở bên trong ta mà ra.

Đạo gia và các Biện gia nghiêng theo thuyết này.

b) Trương Hoàn Cử cho rằng không có cái biết nào là không do sự phù hợp giữa trong và ngoài, và ông còn chia cái biết ra làm hai loại: cái biết mắt thấy tai nghe và cái biết về đức tính, cái biết sau này do tâm trực hợp với ngoại vật mà biết, chứ không phải qua các cảm quan. Như vậy cái biết này mặc dầu không do cảm quan vẫn phải lấy sự tồn tại độc lập của ngoại giới làm điều kiện.

c) Trình Di (Y Xuyên) và Chu Hi cho rằng tri thức là khả năng cố hữu của con người. Nhưng mà muốn biết cho đến nơi thì phải “cách vật” * nghĩa là “tới tận nơi vật mà quan sát để suy cứu cho ra cái lí của nó”.

* Mỗi học giả hiểu nghĩa chữ “cách” một khác:

Trình Khang, Thành cắt nghĩa “cách” là lại. Chu Hi bảo “cách” là đến (“cách, chỉ đi”), cách vật là “cách vật cùng lí” nghĩa là tới vật mà suy cho tới cùng cái lí của sự vật (“cùng chỉ

d) Hoàng Lê Châu phân cái biết ra làm hai loại: cái biết “lệ vật” do kiến văn và cái biết “trạm nhiên” do trực giác.

e) Vương Thuyên Sơn thì nhận rằng có cái biết từ bên ngoài tới mà cũng có cái biết từ bên trong ra: biết về sự vật thì từ bên ngoài tới, còn biết về đạo đức thì do nơi bên trong.

3. Thuyết chủ nội. Thuyết này nhận rằng biết từ trong ra, chứ không phải do ngoài vào. Đó là chủ trương của Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh. Học thuyết của họ Lục và họ Vương lúc đầu còn thừa nhận thực tại của ngoại giới. Về sau, khi phát triển tới cực đoan thì học thuyết ấy chối bỏ tính cách độc lập của ngoại giới.

Trước Lục và Vương, Trình Hiệu (Minh Đạo) đã có khuynh hướng chủ nội, nhưng ông chỉ nói lướt qua mà thôi.

Về mối *quan hệ giữa “tri” và “hành”* (biết và làm), thì có bốn thuyết khác nhau:

1. Thuyết chủ hành nhận rằng “*hành*” (*làm*) là cơ sở của “*tri*” (*biết*). Dời “*hành*” ra thì không có “*tri*”, có làm thì mới có biết. Đó là thuyết của Mặc gia và cũng là thuyết của Vương Thuyên Sơn.

2. Thuyết chủ tri nhận rằng “*tri*” là cơ sở của “*hành*”, hề biết là làm được, không biết thì không thể làm. Đó là thuyết của Trình Y Xuyên và Chu Hi.

3. Thuyết tri hành hợp nhất nhận rằng không có sự phân biệt giữa “*tri*” và “*hành*”, “*tri*” với hành hợp làm một. Đó là thuyết của Vương Dương Minh. “*Tri*” và “*hành*” trong học thuyết Vương Dương Minh không có nghĩa thông thường như mọi người vẫn hiểu. “*Tri*” cũng như “*Hành*” của họ Vương dùng theo nghĩa đặc biệt: “*tri*” là chuyên chỉ cái “*tri*” về đạo đức. Còn “*hành*” thì phạm vi của nó rất rộng. Nảy ra ý gì, nghĩ một cái gì, ưa, ghét, thích, ngăn đều thuộc phạm vi của “*hành*” cả.

Theo hai thuyết đầu, thì “*tri*” và “*hành*” khác nhau, nhưng không rời nhau. Thuyết thứ ba thì cho “*tri*” với “*hành*” là một, không có ranh giới, “*tri*” tức “*hành*”, “*hành*” tức “*tri*”.

4. Ngoài ra còn có thuyết “*tri nan hành dị*” của Tồn Trung Sơn nữa. Thuyết

vật chi li, dục kì cực xứ vô bất đáo dã”); Vương Dương Minh thì giảng “*cách*” là “*chính*” (phải, ngay, đúng), “*vật*” là việc (“*cách* giả, chính dã, vật giả sự dã”) “*chi tri tại cách vật*” là phát huy cái lương tri của tâm ta đến hết mức để hiểu được đúng đắn sự li. Chữ “*cách*” ở đây cùng nghĩa với chữ “*cách*” trong câu “*cách* quản tâm chi phí” ở sách Mạnh Tử.

Ngày nay có học giả hiểu chữ “*cách*” này theo nghĩa trong Thương Hiệt thiên nói rằng: “*cách* là đo lường” (“*cách*, đặc lượng chi dã”), “*Cách vật*” là đo lường sự vật, là cân nhắc sự vật, phân biệt đầu là góc, đầu là ngọn, đầu là trước, đầu là sau để hiểu rõ mối tương quan giữa các sự vật.

này có ý như chú trọng vào hành hơn là tri, cho nên cũng có thể coi như lấy hành làm cơ sở cho tri (loại I).

Về khả năng và hạn độ của tri thức, triết học Trung Quốc nói rất giản lược. Trang Tử hoài nghi tri thức. Trong Đạo gia có người lại lấy sự vật làm ranh giới của tri thức. Nho và Mặc thì khẳng định khả năng của tri thức và cho rằng tri thức của ta không có hạn độ tuyệt đối.

Nói đến *biểu chuẩn của chân tri*, thì phải công nhận “tam biểu thuyết” (thuyết ba biểu chuẩn) của Mặc gia là đặc sắc, vừa rộng và vừa cao. Trong triết học Tây phương, đại khái có ba thuyết, chủ trương khác nhau về vấn đề biểu chuẩn của chân lí: *Thuyết tương ứng, thuyết thông quán và thuyết thực dụng*. “Tam biểu thuyết của Mặc gia có đủ hết những điểm sơ trường của ba thuyết trên đây của Tây phương mà lại không có chỗ sơ đoán của ba thuyết đó. Có điều, trong ba biểu chuẩn của Mặc gia thì biểu chuẩn thứ hai, tức là “kinh nghiệm của tai mắt”, nói chưa được tinh mật lắm.

Tuân Tử coi sự phù hợp giữa sự biết ở trong tâm với sự vật ở ngoài giới là biểu chuẩn của chân tri.

Hàn Phi, học phái Trung Dung, Dương Hùng, Vương Sung, Từ Cán đều nhận rằng muốn tới chân tri cần phải tham nhiệm cầu chứng.

Trương Hoành Cừ đời Tống lấy “cộng kiến, cộng văn” (ai cũng trông thấy, nghe thấy như vậy) làm biểu chuẩn của chân cảm giác, lấy sự “đoán việc không sai” làm biểu chuẩn của chân học thuyết. Lập luận của họ Trương rất sâu sắc, tinh vi. Đái Đồng Nguyên đời Thanh theo chủ trương của Trương Hoành Cừ.

Trang Tử và Tuân Tử từng bàn về *duyên do của sự làm lẫn*; họ Tuân nói rõ hơn họ Trang.

CHƯƠNG I

TÍNH CHẤT VÀ LAI NGUYÊN CỦA TRI THỨC (SỰ BIẾT)

- * Thuyết chủ ngoại.
- * Thuyết kiêm trọng nội, ngoại.
- * Thuyết chủ nội.

Vấn đề căn bản bậc nhất của tri luận là tính chất và lai nguyên của tri thức.

Cái quan năng nhờ đó có tri thức gọi là *năng tri*; cái mà năng tri ấy biết gọi là *sở tri*.

Vấn đề *tính chất của tri thức* là ở chỗ tìm hiểu cái năng tri nhận thức cái sở tri ra làm sao: sở tri y phụ vào năng tri mà tồn tại hay là sở tri có trước năng tri? Đại đa số triết học gia Trung Quốc chủ trương rằng sở tri có trước năng tri. Mãi sau này, khi Phật giáo du nhập Trung Quốc đã lâu mới phát sinh cái tư tưởng cho rằng sở tri y phụ vào năng tri mà tồn tại.

Vấn đề *lai nguyên* của tri thức là: duyên do tại đâu mà có tri thức? Nhờ có cảm quan chăng, hay nhờ cái gì khác? Quan hệ giữa “tri” và “hành” như thế nào?

Các nhà triết học Trung Quốc giải đáp vấn đề lai nguyên của tri thức này mỗi người một khác, đại loại có thể chia ra làm ba hạng:

1. Tri thức do cảm quan mà lai (thuyết chủ ngoại).
2. Tri thức do cảm quan mà lai, nhưng ngoài cảm quan ra còn có một nguồn gốc khác nữa (thuyết kiêm trọng nội ngoại).
3. Tri thức do nội tâm mà phát sinh (thuyết chủ nội).

Ba thuyết này khác nhau, nhưng đối với vấn đề *quan hệ giữa “tri” và “hành”*, thì đều nhận rằng mối quan hệ đó rất mật thiết. Đó là một khuynh hướng cơ bản của triết học Trung Quốc.

Vấn đề *biểu chuẩn của chân tri* và vấn đề *duyên do của lâm lẫn* tương đối không quan trọng bằng.

THUYẾT CHỦ NGOẠI

Người nói đến lai nguyên của sự biết trước nhất, phải kể là *Mạnh Tử*. Họ Mạnh từng bàn về lai nguyên của *tri thức về đạo đức* như thế này:

“Người ta không học mà hay được, là nhờ *luong năng*; không suy nghĩ mà biết được, là nhờ *luong tri*. Đưa trẻ còn nhỏ, không đưa nào không biết yêu cha mẹ. Khi lớn lên, không đưa nào không biết kính trọng anh. Thân yêu cha mẹ là nhân, kính trọng anh là nghĩa” (*Nhân chi sở bất học nhi năng giả kì luong năng dã, sở bất lự nhi tri giả, kì luong tri dã. Hải ễ chi đồng, vô bất tri ái kì thân dã. Cập kì trưởng dã, vô bất tri kính kì huynh dã. Thân thân, nhân dã, kính trưởng, nghĩa dã*³⁸⁹ - Mạnh Tử, Tận tâm).

Lương tri theo Mạnh Tử tức là cái ý thức đạo đức “tự trời phú cho”, “ta vẫn sẵn có”. Nói như vậy, Mạnh Tử nhận rằng sự biết trái, phải, sự biết thiện, ác... của con người là sự biết sẵn có từ thuở lọt lòng, chứ không phải từ ngoài mà đến hay do kinh nghiệm mà có. Còn lai nguyên của tri thức về sự vật thì Mạnh Tử nói không được rõ ràng. Ông bảo:

“Sáng mắt như Li Lôu, * khéo tay như Công Thâu Tử, không có cái qui (thước nhịp), cái cù (thước nách, thước thợ) cũng không làm nên được đồ vuông, đồ tròn. Sáng tai như Sư Khoáng, không dùng sáu ống “luật” cũng không thể chính định được năm tiếng nhạc. Đạo của vua Nghiêu, vua Thuấn mà không dùng nhân nghĩa cũng không thể bình trị được thiên hạ. Nay có lòng nhân, có tiếng nhân mà dân không được nhờ ơn, mà không làm được khuôn phép cho đời sau, là vì không thi hành đạo (chính trị, pháp độ) của các đấng tiên vương đó. Cho nên mới nói rằng, chỉ có lòng thiện (lòng nhân) không thôi, thì chẳng đủ (điều kiện) để cai trị; chỉ có luật phép không thôi, thì luật phép chẳng đủ sức làm cho người tuân theo (nghĩa là phải vừa thi thố lòng nhân vừa áp dụng pháp luật). Kinh Thi có câu: “Đừng có lỗi lầm, đừng có quên sót, hãy noi theo pháp độ xưa”. Theo pháp độ của các đấng tiên vương mà lại phạm lỗi được, điều đó chưa từng có bao giờ. Đấng thánh nhân xưa đã dùng hết sức sáng của mắt mình, rồi lại chế ra mà dùng cái qui (thước nhịp), cái cù (thước nách, thước thợ) cái chuẩn (thước mực), cái thẳng (dây mực) để làm nên những vật tròn, vuông, bằng, thẳng, cho nên vật tròn, vuông, bằng, thẳng mới có mà dùng mãi không hết; đã dùng hết sức sáng của tai mình, rồi lại chế ra mà dùng sáu ống luật để chính định năm tiếng nhạc, nhờ vậy người đời mới có âm nhạc mà dùng hoài không hết; đã dùng hết tâm tư rồi, lại thi

* Cũng gọi là Li Chu.

hành cái chính sách thương xót dân, cho nên đức nhân ái nhờ vậy mới trùm khắp thiên hạ. Cho nên nói rằng: "Xây cao tất phải nương theo gò đồng, đào sâu tất phải nương theo sông chằm". Làm việc cai trị mà không theo đạo của các đấng tiên vương thì có thể gọi được là tri chăng? (...) Trái lại, nếu trên không có đạo để mà theo, dưới không có phép tắc để mà giữ, triều đình không tin đạo nghĩa, bách công không tin pháp độ, bậc quân tử (người trên) thì phạm điều nghĩa, kẻ tiểu nhân (người dưới) thì phạm tội lỗi, một nước ở tình trạng ấy mà an toàn tồn tại được, thì quả thật là may". (*Li Lâu chi minh, Công Thâu Tử chi xảo, bất dĩ qui củ, bất năng thành phương viên. Sư Khoáng chi thông, bất dĩ tục luật bất năng chính ngũ âm. Nghiêu Thuấn chi đạo, bất dĩ nhân chính, bất năng bình trị thiên hạ. Kim hưu nhân tâm, nhân vấn nhi dân bất bị kì trách, bất khả pháp vu hậu thế giá, bất hành tiên vương chi đạo dã. Cổ viết: đồ thiện bất túc dĩ vi chính, đồ pháp bất năng dĩ tự hành. Thi vân: "Bất khiên, bất vong, suất do cựu chương". Tuân tiên vương chi pháp nhi quá giá, vi chi hữu dã. Thánh nhân kì kiệt mục lục yên, kế chi dĩ qui củ, chuẩn, thăng, dĩ vi phương viên bình trực, bất khả thăng dụng dã. Kí kiệt nhi lục yên, kế chi dĩ lục luật, chính ngũ âm, bất khả thăng dụng dã. Kí kiệt tâm tư yên, kế chi dĩ bất nhẫn nhân chi chính, nhi nhân phú thiên hạ hĩ. Cổ viết vi cao tất nhân khâu lãng, vi hạ tất nhân xuyên trách, vi chính bất nhân tiên vương chi đạo, khả vị tri hồ? (...) Thượng vô đạo qui dã, hạ vô pháp thủ dã, triều bất tin đạo, công bất tin độ, quân tử phạm nghĩa, tiểu nhân phạm hình, quốc chi sở tồn giả hạnh dã*³⁹⁰ Li Lâu thượng).

Chỉ có mắt sáng tai tỉnh không thôi, thì vẫn không thể làm nên đồ vuông, đồ tròn, và chính định được năm tiếng nhạc, tất còn phải trông cậy vào cái qui, cái củ, cái chuẩn, cái thăng và sáu ống "luật"; cũng như chỉ có lòng nhân, tiếng nhân không thôi, thì vẫn không thể bình trị được thiên hạ, tất còn phải áp dụng pháp luật.

Qua đoạn văn này, người ta thấy hình như Mạnh Tử có ý nhận rằng sở dĩ ta biết, không phải chỉ là toàn nhờ vào cảm quan mà còn phải nhờ ở những điều kiện khác giúp vào thì cái biết của ta mới chính xác. Có con mắt cực sáng, có lỗ tai cực tỉnh, có chân tay cực khéo, ta vẫn phải cần có cái qui, cái củ, vẫn cần đến sáu ống "luật" thì cái biết của ta mới thật được chính xác để có thể làm nổi đồ vuông, đồ tròn và chính định được ngũ âm. Dù có dụng hết tám tư cũng vẫn phải noi theo pháp độ của tiên vương để lại, thì mới bình trị được thiên hạ. Nói tóm lại, hình như Mạnh Tử cho rằng cái biết của ta một phần là do cảm quan tiếp xúc với ngoại giới, một phần nhờ vào kinh nghiệm tích lũy của tiền nhân, kinh nghiệm đó thể hiện trong cái qui, cái củ... (kinh nghiệm của tai, mắt), trong pháp độ chính trị của tiên vương (kinh nghiệm của "tâm tri"). Nhưng kinh nghiệm của tiền nhân có phải chỉ do cảm quan mà

có không, hay còn do cái gì khác nữa, thì không thấy xét tới. Như vậy, hình như Mạnh Tử thuộc phái chủ ngoại chủ trương cái biết từ bên ngoài đến.

Tuân Tử cho rằng tri thức nào cũng đều bắt nguồn từ cảm quan. Cũng như Mặc kinh cho rằng con người có khả năng tri thức, Tuân Tử nhận rằng con người có tác dụng năng tri. Tuân Tử nói:

“Đại phạm biết là tính của con người; có thể (cho người) biết được là lí của vật” (*Phạm dĩ tri, nhân chi tính dã; khả dĩ tri, vật chi lí dã* 391 - Giải tễ).

Cái “sở dĩ tri”, cái nhờ đó con người hay biết, gồm có hai bộ phận là ngũ quan và tâm. Ngũ quan tiếp nhận ấn tượng, tâm thì phân biệt các ấn tượng mà biết. Hai bộ phận đó phải đủ cả thì mới hay biết, thiếu một bộ phận nào cũng đều không xong. Bất cứ tri thức nào cũng đều bắt nguồn do đường ngũ quan mà vào, rồi kinh quá tác dụng của tâm. Tuân Tử nói:

“Tai, mắt, miệng, mũi, theo hình thái mà nói, thì đều có tiếp xúc bên ngoài nhưng không có “quyền năng” đối với nhau “nghĩa là không có cái nào làm chủ, sai khiến cái nào) cho nên đều gọi là thiên quan. * Tâm ở chỗ trung hư để trị (làm chủ) cả ngũ quan, thế cho nên mới gọi là thiên quân” * (*Nhi, mục, khẩu, tị hình thái, các hữu tiếp nhi bất tương năng dã, phù thị chi vị thiên quan. Tâm cư trung hư, dĩ trị ngũ quan, phù thị chi vị thiên quân* 392 - Thiên Luận).

“Vi đâu mà biết? Đáp rằng vì tâm” (*Phù hà dĩ tri, viết tâm* 395 - Giải Tễ).

“Tâm có cái năng lực “trung tri” (năng lực xét nét biện biệt). Có năng lực “trung tri” thì có thể do tai mà biết được tiếng, có thể do mắt mà biết được hình. Tuy nhiên cái năng lực “trung tri” đó tất phải nhờ có ngũ quan ghi nhận vật loại, rồi sau mới biết được” (*Tâm hữu trung tri; trung tri tắc duyên nhi nhi tri thanh khả dã, duyên mục nhi tri hình khả dã; nhiên nhi trung tri tất tương dĩ thiên quan chi đương hạ kì loại, nhiên hậu khả dã* 394 - Chính danh).

“Tâm không hoạt động, thì trắng đen ở ngay trước mặt mà mắt không nom thấy, trống lờn khua ở bên cạnh mà tai không nghe thấy” (*Tâm bất sử yên, tắc bạch hắc tại tiền nhi mục bất kiến; lờ cổ tại trắc nhi nhĩ bất văn* 395 - Giải Tễ).

Ngũ quan đều tiếp xúc với vật ở ngoại giới và ghi nhận ấn tượng: Mắt ghi ấn tượng của sắc hình, tai ghi ấn tượng của âm thanh. Tâm thì có cái tác dụng biện sát, có cái năng lực “nghiệm” mà biết. Với năng lực này, tâm sẽ biện sát cảm giác của tai mà biết được tiếng, biện sát cảm giác của mắt mà biết được vật tròn, méo, trắng, đen. Nhưng nhất định phải nhờ vào những ấn tượng do ngũ quan cung cấp thì tâm mới có thể xét nét biện biệt mà biết, bằng không

* Quan là giữ một nhiệm vụ, quân là chủ tế.

thì dù tâm có năng lực “trung tri” cũng chẳng thể biết được gì. Ngược lại, ngũ quan sáng suốt ghi nhận đầy đủ ấn tượng của ngoại giới đấy, nhưng nếu ta không dụng tâm biện sát những ấn tượng do ngũ quan cung cấp, thì ta cũng không biết được gì. Tâm, theo Tuân Tử, chỉ là một thứ năng lực. Không có hoạt động của tâm, không có sự can thiệp của tâm, thì cố nhiên không phát sinh tri thức, nhưng sự hoạt động của tâm tất lại phải nương tựa vào những ấn tượng của các giác quan. Đó là nói về cái biết đối với các vật có hình tượng. Đối với đạo lý, muốn biết, còn tâm phải ở trong trạng thái “hư nhất nhi tĩnh”. “Hư” là trống không. Tâm không lúc nào trống không. Nói “tâm trống không” là nói đừng vì đã có cái chứa rồi mà tâm từ khước làm tổn hại những cái gì đang đến, sắp đến với tâm. “Nhất” là một. Tâm biết nhiều cái một lúc, biết gồm cả “kiêm tri” chứ không biết riêng một cái gì. Nói tâm “nhất” là nói tâm biết chọn một cái, biết tập trung vào một cái, để cho cái biết được tinh vi, “Tĩnh” là lặng yên. Tâm không lúc nào không hoạt động; nếu không hoạt động thì tâm hết biết. Nói tâm “tĩnh” là nói “tâm phải giữ cho bình tĩnh, đừng để cho những huyền mộng, những tưởng tượng vẩn vơ, và những buồn phiền dao động không đâu làm rối loạn cái biết của tâm”.

Muốn trị tâm cho tâm được “hư nhất nhi tĩnh” thì phải “tri dã cung”, “tri dã lạc”. Tuân Tử từng nói: “*Nhân giả chi tri dã cung, thánh nhân chi tri dã lạc. Thử tri tâm chi đạo dã*”. Giải tế thiên. “Tri dã cung” là nghĩ một cách kính cẩn, nghĩ “năm năm nom nớp”. “Tri chi lạc” là khi nghĩ, tâm phải ở trong trạng thái hòa đồng với thiên đạo làm một, tức là phải thành, theo nghĩa chữ thành trong câu “thành minh” trong sách Trung dung (xem đoạn ở dưới, nói về tri luận của Trương Tử).

Biết theo Tuân Tử, là tiếp xúc với ngoại giới bằng cảm quan và biện biệt phân tích bằng tâm ở ngay trong ta những ấn tượng do cảm quan mang lại từ ngoại giới trong cuộc tiếp xúc đó. Lại nguyên của tri thức, như vậy vừa ở ngoài ta, vừa ở trong ta.

Vương Sung đời Hậu Hán, đôi khi cũng bàn về lại nguyên của tri thức. Vương Sung nhận rằng tri thức của ai, tri thức nào cũng đều do kinh nghiệm mà đến. Họ Vương nói:

“Không cảm giác mà tự biết, không hỏi mà tự hiểu, xưa nay chưa thấy có việc như thế bao giờ” (*Bất giác tự tri, bất vấn tự hiểu, cổ kim hành sự, vị chi hữu dã* - Luận hành, Thực tri).

“Biết vật là do học, có học thì sẽ biết, không hỏi thì không hiểu” (*Tri vật do học, học chi nãi tri, bất vấn bất thức*³⁹⁶ - Như trên).

Thánh hiền cũng không thể do tinh mà biết được, phải dùng tai mắt để biết đúng sự thực. Đối với việc có thể biết, cứ dùng tai mắt rồi suy nghĩ thì sẽ

quyết được; đối với việc không thể biết, thì cần phải dò hỏi mới có thể giải được mối ngờ” (*Thánh hiền bất năng tinh tri, tu nhậm nhi mục dĩ định tinh thực. Kỳ nhậm nhi mục dã, khả tri chi sự, tu chi chiếp quyết; bất khả tri chi sự, dĩ vấn nãi giải*³⁹⁷ - Như trên).

“Do tinh mà biết” tức là sinh ra tự nhiên biết, điều đó không thể có, kể cả các bậc thánh hiền. Hết thấy tri thức đều là do kinh nghiệm của các cảm quan. Có những sự vật cứ bẳng vào kinh nghiệm của cảm quan mà suy nghĩ thì tự khác hiểu. Đối với những sự vật bẳng vào kinh nghiệm của cảm quan mà suy nghĩ vẫn không ra, tỉ dụ như những sự thực lịch sử, thì tất cả phải dò hỏi rồi sau mới hiểu rõ ngọn ngành.

Luận về tri, *Nhan Tập Trai* đặc biệt chú trọng đến cái cơ sở “vật” của sự biết. “Vật” ở đây có nghĩa là sự vật bên ngoài. Ông cho rằng cái biết nào cũng phải lấy sự vật làm cơ sở. Dời sự vật ra là không có tri thức, ông nói: “Cái biết không có “thể”, phải lấy sự vật làm thể, cũng như mắt không có thể, lấy hình sắc làm thể. Cho nên mắt tuy sáng, nhưng không trông sắc trắng, sắc đen thì cái sáng đó không còn do đâu mà dùng được. Tâm con người tuy linh, nhưng nếu không “để ý”, nhấn nha lúc chỗ này, lúc chỗ khác thì cái “linh” đó không còn có chỗ thì thổ nữa.” (*Tri vô thể, dĩ vật vi thể; do chi mục vô thể, dĩ hình sắc vi thể dã. Cố nhân mục tuy minh, phi thị hắc thị bạch, minh vô do dụng dã; nhân tâm tuy linh, phi ngoạn đông ngoạn tây, linh vô do thi dã*³⁹⁸ - Từ thư chinh ngộ).

Tập Trai còn nói:

“Nay người ta nói: đưa cái biết đến nơi đến chốn, đến hết mức, chẳng qua là nói đọc sách, bàn hỏi, suy nghĩ, biện biệt, thế thôi. Có biết đâu rằng đưa cái biết của ta đến nơi đến chốn, đến hết mức, không phải là ở chỗ đó. Vì như muốn biết lễ, cho đọc sách dạy lễ trăm lượt, bàn hỏi mấy chục lần, suy nghĩ biện biệt mấy mươi tầng, cũng vẫn không biết hoàn không biết; phải là qui, lạy, đi vòng, bưng chén ngọc, cầm đồ tộ bạch, đồ vải lụa để hiến dâng, đích tay mình thực hành lễ một phen, thì mới rõ lễ là như thế ấy, bấy giờ việc biết lễ mới thật là đến nơi đến chốn. Vì như muốn biết nhạc, tha hồ cho đọc nhạc phổ mấy trăm lần, bàn, hỏi, suy nghĩ, biện biệt mấy mươi tầng, cũng vẫn không biết; phải là nhấn, bắt, vỗ, đập, gõ, thổi, miệng hát, thân múa, đích thân chơi nhạc thật một phen, thì mới rõ nhạc là như thế ấy, bấy giờ việc biết nhạc mới thật là đến nơi đến chốn. Thế gọi là vật “cách” mà sau biết mới đến nơi” (*Kim chi ngôn tri tri giả, bất quá đọc thư, giảng vấn, tư biện dĩ nhi. Bất tri tri ngô tri giả, giai bất tại thủ dã. Thị như dục tri lễ, nhậm đọc kì bách biến lễ thư, giảng vấn kì thập thứ, tư biện kì thập tầng, tổng bất toàn tri, trực tu qui bài chu toàn, phùng ngọc tước, chấp tộ bạch, thân hạ thủ nhất phiên, phương tri lễ thị như thủ, tri lễ giả tư chi hi. Thị như dục tri nhạc, nhậm đọc nhạc phổ kì bách biến, giảng ấn tư biện kì thập tầng, tổng bất năng tri, trực tu bác phụ kích xuy,*

*khẩu ca, thân vũ, thân hạ thủ nhất phiên, phương tri nhạc thị như thủ, tri nhạc giả tư chi hi. Thị vị vật cách nhi hậu tri chi*³⁹⁹ - Như trên).

Phải đích thân mình làm, phải chính tay mình làm thì cái biết của mình mới thật đến nơi đến chốn, mới thật là biết. Tri thức như vậy là do thực tiễn mà đến, là tự ngoài vào. Có điều Tập Trai cho rằng tri thức không phải chỉ bắt nguồn từ cảm quan mà thôi mà cơ sở của tri thức là kinh nghiệm thực tiễn của toàn thân. Tri luận của Tập Trai có thể gọi là “*thực tiễn tri luận*”. Ông còn nói:

“Như rau cải kia, tuy tay làm vườn thượng thặng, cũng không biết là thức ăn được, tuy coi hình sắc đoán là thức ăn được, cũng không biết vị nó cay ra làm sao, tất phải gắp cho vào miệng mới biết nó cay như thế ấy, cho nên nói rằng chính tay có nhúng vào thì biết mới đến nơi đến chốn”.

Đái Đông Nguyên cũng phản đối thuyết “câu lí ở nơi tâm ta”. Họ Đái cho rằng: “Lí ở trong sự tình” (*Lí tại sự tình*. Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng) chứ lí không ở trong tâm ta. Tâm tri chi là một cơ quan của cái năng tri mà thôi, trong tâm ấy không có lí; lí là cái ở bên ngoài, phải tìm kiếm lí ở giữa sự vật mới được. Đông Nguyên nói:

“Nhan Tập Trai hiểu chữ “cách” theo nghĩa trong câu “*Thủ cách mãnh thú*” (Tay đánh thú dữ). Vị, thanh, sắc ở nơi vật mà tiếp xúc với huyết khí của ta; lí nghĩa ở nơi sự mà tiếp xúc với tâm trí của ta. Huyết khí và tâm trí tự nó có đủ cái khả năng của nó: miệng có khả năng phân biệt được vị, tai có khả năng phân biệt được thanh, mắt có khả năng phân biệt được sắc, tâm có khả năng phân biệt được nghĩa lí”. (*Vị dã, thanh dã, sắc dã, tại vật nhi tiếp vu ngã chi huyết khí; lí nghĩa tại sự nhi tiếp vu ngã chi tâm trí. Huyết khí tâm trí, hữu tự cụ chi năng: khẩu năng biện vị, nhĩ năng biện thanh, mục năng biện sắc, tâm năng biện phù lí nghĩa*. - Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).

Tâm có khả năng hiểu biết nghĩa lí, cũng như tai có khả năng phân biệt thanh âm, mắt có khả năng phân biệt màu sắc, miệng có khả năng phân biệt mùi vị; điều đó dĩ nhiên rồi. Nhưng tâm mà hiểu biết được nghĩa lí, phải chăng có nhờ phần nào vào các cảm quan? Đông Nguyên không nói rõ chỗ đó. Cứ xét câu ông đã từng nói: “Tất phải phân tích ngay sự vật một cách tỉ mỉ rồi sau mới thấy được lí” (*Tất tự sự vật phân tích chi vi nhi hậu lí đắc*), thì có lẽ ông cho rằng tâm sở dĩ biện biệt được nghĩa lí, cũng có căn cứ vào kinh nghiệm cảm quan chăng?

THUYẾT KIỂM TRỌNG NỘI NGOẠI

Lí luận của *Mặc gia* về cái biết, tương đối rõ ràng. Mặc kinh nhận rằng con người vốn có khả năng tri thức. Thiên *Kinh thượng* nói:

“Biết, là tài năng vậy” (*Tri, tài dã*).

Thiên Kinh thuyết thượng cho rằng có khả năng tri thức, chưa đủ để mà biết. Lấy tí dụ một con mắt sáng. Con mắt sáng ấy có khả năng tri thức, biết vật này trắng, vật kia đen, vật này tròn, vật kia méo; nhưng nếu con mắt sáng có khả năng tri thức ấy không tiếp xúc với ngoại giới thì vẫn không thấy gì, không biết gì:

“Tri tài” nghĩa là cái tài năng tri thức. Nhưng không hẳn cứ có tài năng tri thức là biết. Tỉ như sự sáng chẳng hạn” (*Tri tài: Tri dã giả, sô dĩ tri dã, nhi bất tất tri * nhược minh*⁴⁰⁰).

Bởi thế cho nên, thiên Kinh thượng mới lại nói thêm:

“Biết là tiếp xúc vậy” (*Tri, tiếp dã*⁴⁰¹) và thiên Kinh thuyết thượng giải thích:

“Biết: Biết là vì cái năng tri bắt gặp vật mà hình dung được vật. Tỉ dụ như thấy” (*Tri: Tri dã giả dĩ kì tri ngộ vật nhi năng mạo chi, nhược kiến*⁴⁰²).

Cái năng tri bắt gặp sự vật, nhận ấn tượng của sự vật mà hình dung được sự vật đó, thế gọi là biết. Chẳng hạn như bắt gặp một vật mà nom thấy vật đó. Cái “biết” này theo danh từ thời nay là cảm giác. Cái “biết” đó là do sự tiếp xúc giữa cái năng tri và cái sở tri. Nhưng cái năng lực tri thức đó không phải chỉ có mỗi khả năng là bắt gặp một vật nào đó thì biện biệt được hình dung nó mà thôi. Cái năng lực tri thức đó còn có khả năng so sánh, suy cứu mà biết được cả cái tính chất sâu kín của vật đó nữa.

Thiên Kinh thuyết thượng nói:

“Biết: Biết là vì cái năng tri hay luận về vật, để cái biết vì vậy được rõ ràng sáng tỏ” (*Tri: Tri dã giả, dĩ kì tri luận vật, nhi kì tri dã trừ, nhược minh*⁴⁰³).

“Luận” ở đây có nghĩa là so sánh để định luận thứ (thứ bậc), để biết tính chất hơn kém của các vật, để rõ mối tương quan giữa các vật; như vậy cái biết sâu sắc và rõ ràng hơn. Cái hoạt động của tri thức như vậy gọi là “tri”, là hiểu thấu.

Theo *Mặc kinh*, phần lớn tri thức là do ngũ quan mà có. Thế nhưng cũng có một số tri thức đến với ta mà không do các cảm quan, chẳng hạn như cái biết về thời gian:

“Biết mà không do năm đường, tỉ như cái biết về lâu chóng” (*Tri nhi bất dĩ ngũ lộ, thuyết tại cữu*⁴⁰⁴ - Kinh thượng).

“Năm đường” tức là ngũ quan. “Lâu chóng” tức là nói về thời gian. Mắt ta sờ đi nom thấy các vật là nhờ có ánh sáng, nhưng nếu chỉ có ánh sáng thôi

* Kim bản chép “Nhi tất tri”.

mà ta không có mắt, thì nhất định ta không thể nào nom thấy các vật; cho nên thông thường, tri thức thật nhờ cảm quan mà có. Nhưng cái biết về thời gian, thì theo Mặc gia, không phải nhờ ngũ quan. Thời gian không phải là cái mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi, miệng nếm, tay sờ được. Vậy mà người ta vẫn biết được về thời gian, vẫn biết được lâu, chóng. Như vậy, cái biết về thời gian quả là không do ngũ quan. Tuy nhiên, sở dĩ ta có tri thức về thời gian, thật ra cũng là nhờ ở chỗ cái năng tri của ta tiếp xúc với cái sở tri bên ngoài (tức thời gian). Mặc kinh tuy không nói rõ điều này, nhưng Mặc kinh cũng không hề nói rằng cái biết về thời gian là do nội tâm ta mà có.

Mặc kinh lại nhận rằng cái biết chia ra làm ba loại và có bốn yếu tố. Ba loại biết ấy là: Do nghe mà biết, do suy mà biết, do nghiệm mà biết. Và bốn điều kiện của sự biết, hay bốn thành phần của tri thức là: Danh, thực, sự tương phù giữa danh và thực, và sự thực hành cái biết. Thiên Kinh thượng nói:

“Biết: là nghe, là suy, là nghiệm; Danh, thực, danh và thực phù hợp, thực tiễn” (*Tri: văn, thuyết, thân; Danh, thực, hợp, vi*)⁴⁰⁵.

Thiên Kinh thuyết thượng diễn rõ nghĩa câu này như sau:

“Biết: Do người truyền cho là biết vì nghe được; không bị chướng ngại; (không bị tai mắt ngăn cách, nghĩa là không cần phải nghe phải thấy, không phải tới tận nơi mà vẫn biết) là suy mà biết; chính mình thấy là thể nghiệm mà biết. Cái dùng để gọi là danh; cái vật bị gọi là thực; danh và thực đi đôi là phù hợp; đặt mục đích và hành động để đạt mục đích là thực tiễn” (*Tri: Truyền thụ chi, văn dã; phương bất trướng, thuyết dã; thân quan yên, thân dã. Sở dĩ vi, danh dã; sở vi, thực dã; danh thực ngẫu hợp dã; chi hành, vi dã*)⁴⁰⁶.

Danh dùng để biểu thị cái sở tri (cái bị biết). Chỉ có cảm giác mà không biểu thị được bằng “danh thì cũng chẳng khác gì không biết; đã là biết thì tất phải biểu thị được cái mình biết bằng một cái danh. Thực, tức là cái thể sở tri. Đã là biết thì tất là biết một cái gì, tất là phải có đối tượng của cái biết đó, (tức là cái được biểu thị bằng danh). Danh và thực phải tương phù, chứ thực không đúng danh, danh không đúng thực, cái ám mà lại cho là cái chèn thì chưa gọi được là biết. Biết mà biết có đối tượng chứ không phải biết bâng quơ (thực); biết mà biểu thị được đối tượng cái mình biết bằng một cái tên (danh); biết mà biết đích xác, nghĩa là thực với danh của đối tượng cái mình biết tương phù với nhau (hợp), đó là ba yếu tố đầu của tri thức. Yếu tố thứ tư của tri thức là cái biết phải thực tiễn (vi). Thực tiễn (vi) chính là cơ sở của tri thức. Thực tiễn gồm hai thành phần là “chi” và “hành”. “Chi” nghĩa là mục đích; “hành” nghĩa là hành động. Đặt định một mục đích rồi nhằm mục đích đó mà hành động, như thế gọi là thực tiễn (vi). Biết mà không thực tiễn thì chưa đủ gọi là biết. Mặc gia rất chú trọng đến phương diện thực tiễn, ứng dụng. Tri

thức mà chỉ có tính cách viên vông không thực tiễn ứng dụng được, thì không thật là tri thức.

Tóm lại, Mặc gia thuộc phái “kiềm trọn nội ngoại” chủ trương rằng cái biết đến vừa từ bên ngoài (vấn), vừa từ bên trong (suy).

Đạo gia cũng có quan niệm “tri tức tiếp” “biết là năng tri và sở tri tiếp xúc với nhau”. *Tạp thiên sách Trang Tử* nói:

“Biết là tiếp xúc vậy” (*Tri giả tiếp dã*⁴⁰⁷ - Canh trang sở).

Công Tôn Long và các *biện giả* khác cũng đều có bàn đến vấn đề tri thức.

Như đã nói ở trên (chương Pháp tượng), học thuyết của *Công Tôn Long* lấy “chia li” (li) làm *yếu chí*: chia li chắc và trắng (li kiên bạch), chia li ngựa trắng với ngựa (bạch mã phi mã), tách li khái niệm phổ biến (hay cộng tướng) với cá vật, tách li thực thể với ngẫu hữu tính, tách li bản chất với thuộc tính. Bàn về tri thức, *Công Tôn Long* cũng vẫn chủ trương “chia li”:

“Và mắt thấy màu trắng là nhờ có lửa (ánh sáng) mà thấy, mà chỉ có lửa (ánh sáng) không thôi, thì cũng không thấy được; thế thì ánh sáng và mắt không đủ thấy thì cái sự thấy tách rời, thì không còn sự thấy” (*Thả do bạch dĩ mục, dĩ hỏa kiến, nhi hỏa bất kiến; tắc hỏa dữ mục bất kiến, nhi thân kiến; thân bất biến nhi kiến li*⁴⁰⁸ - Kiên Bạch thiên).

Sách của *Công Tôn Long* đã mất nhiều, nay không đủ tài liệu để nghiên cứu cho thật rõ ràng quan niệm của *biện giả* này về vấn đề tri thức. Đại khái thì *Công Tôn Long* nhận rằng cái biết có nhiều yếu tố, mà nếu chỉ có một yếu tố thì không thể thành được cái biết. Tỉ dụ như mắt ta nom thấy sắc trắng, nhưng nếu chỉ có mắt mà không có ánh sáng thì mắt cũng không nom thấy sắc trắng được; và nếu có mắt, có ánh sáng mà không để ý nhìn (không có thân) thì tuy sắc trắng ở ngay trước mắt, nằm ngay trong ánh sáng, ta vẫn không nom thấy gì. Nhưng nếu để ý nhìn (có thân) mà hoặc mắt mờ, hoặc không có ánh sáng, thì ta cũng không thể nom thấy được sắc trắng. Vậy cái biết là do nhiều yếu tố hợp thành, thiếu một yếu tố, cái biết không thể thành cái biết chính xác.

Trong *Thiên hạ* thiên, *Trang Tử* dẫn lời của các *biện giả* có nói:

“Lửa không nóng” (*Hỏa bất nhiệt*), và

“Mắt không thấy” (*Mục bất kiến*).

Câu này như phản ảnh kiến giải về tri thức của *Công Tôn Long*. Lửa nóng đối với người có cảm giác; nếu người không cảm giác thì thấy lửa không còn có nhiệt tính. Chỉ có mắt thôi, thật chưa đủ để thấy được vật, tất phải nhờ có ánh sáng và “thần” (chú ý) nữa, thì mới thấy được. Nói “lửa không nóng”,

“mắt không thấy” là thừa nhận rằng “cảm tưởng” (nóng, trắng, rắn... đều gọi là cảm tưởng theo danh xưng của tri thức luận hiện đại) không phải là thuộc tính của ngoại vật; rằng một mình cảm quan chưa đủ cho ta cảm giác: Cảm giác mà phát sinh là, ngoài cảm quan ra, còn phải nhờ vào nhiều điều kiện khác. Muốn trông thấy, nghe tiếng, ngoài mắt tai ra, còn phải nhờ thân. Như vậy, cũng như Mặc gia, Công Tôn Long và các biện giả khác là thuộc phái “kiêm trọng nội ngoại”.

Triết gia đời Tống luận đến tri thức sớm nhất là *Trương Hoàng Cù*. Trương Tử chia cái biết ra làm hai loại: cái “biết do đức tính” và cái “biết do mắt, tai”. “Biết do mắt, tai” là biết do kinh nghiệm của cảm quan. “Biết do đức tính” là biết do tâm, là biết bằng trực giác của tâm. Trực giác của tâm phải lấy sự tu dưỡng đạo đức để “tận tính” làm cơ sở. Hai chữ “đức tính” ở đây cùng nghĩa với hai chữ “đức tính” (tinh trời) trong câu “*Quân tử tôn đức tính nhi đạo học vấn, tri quảng đại nhi tận tính vi.*” [nghĩa là: “Người quân tử cung kính tu dưỡng cái “tinh trời” (cái “thiên mệnh chi tinh”), mà chuyên tâm vào việc học vấn, (như thế) để cho cái biết của mình được hết sức rộng rãi, rất mực tinh vi”] của sách Trung dung. “Đức tính” là cái tinh của trời cho (thiên mệnh chi tinh), là li của tâm ta. Cái tinh trời cho ta đó, khi đã phát huy đến tận độ thì Trương Tử gọi là “đức trời”: “Đức thẳng khi, linh tuân theo đức; cùng được li, tận được tinh thì tinh tức là đức trời” (*Đức thẳng kì khi, tinh mệnh vu đức; cùng lí tận tinh, tắc tinh thiên đức*⁴⁰⁰) - Chính Mông, Thành Minh). Phải tu dưỡng tới cái cảnh giới “tinh” với “đức trời” là một thì cái “biết do đức tính” mới phát sinh. Cái “biết do mắt tai” giới hạn ở những sự vật mà cảm quan tiếp xúc, kinh nghiệm. Cái “biết do đức tính” phổ biến hơn: phạm vi của thứ tri thức này là toàn thể vũ trụ. Thứ tri thức này biết được hết cả sự biến hóa nhiệm màu “cùng thân tri hóa” trong vũ trụ. Trương Tử nói:

“Mở rộng tâm ra thì thế hội được hết sự vật trong thiên hạ (...). Tâm của người đời dừng ở phạm vi chật hẹp của những điều mắt thấy tai nghe; thánh nhân phát huy cái tinh đến tận độ, chẳng giam cầm cái tâm ở trong vòng tai nghe mắt thấy (...). Trông nghe mà biết là nhờ cảm quan tiếp xúc với vật, chứ không phải biết do “đức tính”. Cái biết do “đức tính” không manh nha ở điều mắt thấy tai nghe” (*Đại kì tâm, tắc năng thể thiên hạ chi vật (...). Thế nhân chi tâm, chỉ vu kiến văn chi hiệp; thánh nhân tận tinh, bất dĩ kiến văn khốc kì tâm (...). Kiến văn chi tri nãi vật giao nhi tri, phi đức tính sở tri. Đức tính sở tri, bất manh vu kiến văn*⁴¹⁰ - Chính mông. Đại tâm).

Cái “biết do đức tính” không manh nha từ điều mắt thấy tai nghe, không bắt nguồn từ cảm quan, cho nên cũng không bị kinh nghiệm của cảm quan giới hạn. Trương Tử nói: “Cái biết do “thành minh” cái biết chân thành sáng suốt, là cái lương tri của thiên đức (đức trời), cái biết đó không phải là cái biết

hợp hội chỉ do kiến văn mà thôi." (*Thành minh sở tri, nãi thiên đức lương tri, phi văn kiến tiểu tri nhi dĩ*¹¹¹ - Chính mộng. Thánh minh).

"Cái biết do "thành minh"", hay cái "lương tri của thiên đức", tức là cái biết do "đức tính". Thế nào gọi là "thành minh"? Tính là một phần của thiên đạo, tính là phần, thiên đạo là toàn; nói khác đi, phần thiên đạo trời cho ta, gọi là tính. Tu dưỡng làm sao đến được cảnh giới nhân tính của mình và thiên đạo hợp một, không mảy may trái ngược nhau, đó là đạt tới trạng thái "thành minh". Trương Tử có nói: "(Đạo) trời và (tính) người mà còn khác ở chỗ dụng, thì chưa đủ nói được là thành. Trời và người mà còn khác ở chỗ biết, (người chưa biết được đạo trời) thì chưa đủ để tận mình. "Thành minh" là trạng thái nhân tính và thiên đạo không còn chỗ khác biệt, dù là một đảng nhỏ (nhân tính), một đảng lớn (thiên đạo)" (*Thiên nhân dị dụng, bất tức dĩ ngôn thành. Thiên nhân dị tri, bất tức dĩ tận mình. Sở vị thành minh giả, tính dữ thiên đạo bất kiến hồ tiểu đại chi biệt dã*¹¹² - Chính mộng. Thành minh).

"Cái "biết do "thành minh"", hay là cái "biết do đức tính" là cái tri thức của con người đã đạt tới cảnh giới "thiên nhân hợp nhất", cái biết phổ biến, cái biết hết thảy, không còn sót cái gì, không còn sót nơi nào. Là vì như Trương Tử nói: "Tính là cái muôn vật cùng nhận được từ một nguồn, không phải là cái riêng tây chỉ mình ta được có" (*Tính giả vạn vật chi nhất nguyên, phi hữu ngã chi đặc tư dã*¹¹³ - Như trên), cho nên khi đã "tận tính", khi đã đạt tới cảnh giới "nhân tính và thiên đạo hợp nhất", đã đạt được trạng thái "thành minh" rồi, thì cái "biết do thành minh", cái "biết do đức tính" đó sẽ biết hết muôn vật, cái biết đó "át biết khắp" (*tri tất chu tri*), cái biết đó là cái biết "cùng thân tri hóa" (biết rõ công hóa dục của trời đất, hiểu hết đức thần minh của trời đất). Trương Hoành Cừ lại bàn về lẽ "nội ngoại chi hợp" của sự biết như sau:

"Người ta bảo sở dĩ biết là do tai mắt nhận được (cảm giác); sở dĩ nhận được (cảm giác) là do trong và ngoài phù hợp với nhau. Biết *hợp trong* và *ngoài* ở ngoài vòng tai mắt (không dùng tai mắt) thì cái biết đó hơn người xa vậy" (*Nhân vị kì hữu tri, do nhĩ mục hữu thụ dã; nhân chi hữu thụ, do nội ngoại chi hợp dã. Tri hợp nội ngoại vu nhĩ mục chi ngoại, tắc kì tri dã quá nhân viễn hĩ*¹¹⁴ - Chính mộng. Đại tâm).

"Hợp trong ngoài ở ngoài vòng tai mắt" mà biết, tức là biết không phải do kinh nghiệm của cảm quan, tức là "biết do đức tính"; cái biết ấy là cái biết do trực giác nó cao rộng hơn cái biết do cảm quan của người, nên Trương Tử thấy cần tu dưỡng nhằm tận tính, tận tâm và cần "giải tỏa" cho tâm, đừng để cho tâm bị mất tai làm lụy. Ông nói:

"Người ta có điều đáng ngại là để cho những cái tai nghe, mắt thấy làm lụy con tâm, chứ không biết tu dưỡng để "tận tâm", để mở rộng năng lực con tâm đến tận độ. Cho nên muốn mở rộng năng lực con tâm đến tận độ, thì tất

phải biết con tâm từ đâu mà đến mới được” (*Nhân bệnh kì dĩ nhi mục kiến văn luy kì tâm, nhi bất vụ tận kì tâm. Cố tư tận kì tâm giả, tất tri tâm sở tòng lai nhi hậu năng*⁴¹⁵ - Chính mộng. Đại tâm).

“Tâm ở đâu mà đến?” Trương Tử nói:

“Hợp tính với tri giác, thì gọi là tâm. (Tâm thống nhất tính và tri giác). (*Hợp tính đĩ tri giác, hữu tâm chi danh*⁴¹⁶ - Chính mộng. Thái hòa) và:

“Có và không, đồng nhất trong (mình) và ngoài (vật) hợp với nhau, ấy tâm con người từ đó mà đến” (*Hữu vô nhất, nội ngoại hợp, thử nhân tâm chi sở tị lai dã*⁴¹⁷ - Chính mộng. Càn xung).

“Đồng nhất có và không”, tức là tính (Trương Tử từng nói: “Có không, hư thực thường làm một vật, đó là tính”); “phù hợp trong với ngoài” tức là tri giác.

Trương Tử nhận rằng ngoại giới (Trương Tử gọi là Thiên) vốn độc lập tồn tại mà không chịu ảnh hưởng của tâm và coi ngoại giới là căn cứ của tri thức. Ông phản đối cái học thuyết chủ trương rằng ngoại giới y phụ vào tâm. Phê bình Phật giáo, ông nói:

“Nhà Phật lầm lẫn về thiên tính mà không biết, phạm vi “(giới hạn) cái thiên dung, lại đi coi lục căn, là cái to lớn; sáng tỏ không hết, (không biết rõ hết) thì cho bừa trời đất, mặt trăng, mặt trời là huyền vọng” (*Thiên thị vọng ý thiên tính, nhi bất tri phạm vi thiên dụng, phân dĩ lục căn chi vi, nhân duyên thiên địa; minh bất năng tận, tắc vu thiên địa nhật nguyệt vi huyền vọng*⁴¹⁸ - Chính mộng. Đại tâm).

Phật gia nói: “Nhất thiết duy tâm tạo”. Trương Tử hiểu nghĩa “Nhất thiết duy tâm tạo” là “Tất cả vũ trụ vạn vật đều do tâm tạo nên”. Rồi hiểu như vậy và cho rằng cái nhỏ là tâm không thể làm gốc, cái to là vũ trụ vạn vật không thể làm ngọn, ông đi tới kết luận rằng tâm chỉ là cái hậu khởi chứ tâm không thể “khởi diệt được thiên địa”, như lời dạy của Phật gia.

Tóm lại, về tri luận, chủ ý của Trương Tử cho rằng tri thức của ta về những sự vật cá biệt là do kinh nghiệm của các cảm quan mà có, còn cái tri thức phổ biến về toàn thể vũ trụ thì là năng lực trực giác của tâm ta. Cái năng lực trực giác của tâm đó phải lấy công phu tu dưỡng đạo đức làm cơ sở. Cái thứ tri thức mà Trương Tử mệnh danh là cái “biết do đức tính” đó, chúng ta chớ có lẫn với cái “tri thức tiên nghiệm” (tri thức có trước kinh nghiệm) của triết học Tây phương. Cái “biết do đức tính” không hẳn là có trước kinh nghiệm, mà nó chỉ đến với ta, sau khi đã dày công tu dưỡng; công tu dưỡng đó không trở ngại ta trong việc nhận thức về tự thể của vật, mà là để giúp ta linh hội cái cơ huyền diệu của toàn thể vũ trụ vạn hữu. Cho nên Vũ Đồng, tác giả “*Trung Quốc triết học đại cương*” mới nói: “Cái biết do đức tính (của Trương Tử) không

phải là cái mà triết gia Khang Đức (Kant) giảng là “li tinh thuần túy”; đem so sánh thì cái “biết do đức tính” đó lại gần với cái “li tinh thực tiễn” của Khang Đức hơn. Giống hơn chứ thật ra vẫn khác nhau rất nhiều, quyết không phải là một (Vũ Đổng: *Trung Quốc triết học đại cương*, trang 503).

Trình Y Xuyên giống như Trương Tử, cũng chia tri thức ra làm hai loại: “biết do kiến văn” và “biết do đức tính”. Y Xuyên nói:

“Cái “biết do kiến văn” không phải là cái “biết do đức tính”. “Biết do kiến văn” là vì vật tiếp xúc với vật mà biết, không phải biết từ trong; biết như vậy, ngày nay người ta gọi là “bác vật đa năng”. “Biết do đức tính” thì không phải vay mượn, nhờ cậy những điều tai nghe mắt thấy” (*Văn kiến chi tri, phi đức tính chi tri. Vật giao vật tắc tri chi, phi nội dã, kim chi sở vi bác vật đa năng giả thị dã. Đức tính chi tri, bất giả văn kiến*⁴¹⁹ - Ngữ lục).

Chữ “vật” thứ nhất trong câu: “Vật giao vật” là trò cảm quan, chữ “vật” thứ hai là trò sự vật. Cái biết về sự vật cá biệt thì do cảm quan tiếp xúc với sự vật mà có. Cái biết về nguyên lý phổ biến thì không do cảm quan mà bắt nguồn tự tâm.

Y Xuyên từng bàn về lẽ “trí tri tại cách vật”. Ông nói: “Đại phạm trên mỗi vật, có một li. Nên suy cứu đến cùng cái li ấy (...) ngày nay “cách” * một cái để tìm cho ra cái li đó, ngày mai lại “cách” một cái; làm như vậy lâu rồi sẽ thoát thấy cái mối nhất quán của sự vật” (*Phạm nhất vật thượng hữu nhất li, tu thị cùng trí kì li (...) Kim nhất cách nhất kiện, minh nhất hậu cách nhất kiện, tích tập kì cứu, nhiên hậu thoát nhiên tự hữu quán thông xứ*⁴²⁰ - Ngữ lục).

Biết rằng trên mỗi vật, có một li, đó là “biết do đức tính”; còn cùng cứu cái li của từng vật một thì đó là thuộc vào phạm vi của cái biết do cảm quan. Cái biết do cảm quan không thể nào giúp ta biết được rằng trên mỗi vật đều có một li.

Bàn về nguồn gốc cái biết, Y Xuyên nói:

“Cái biết là cái chúng ta vốn vẫn có, nhưng nếu không dụng công phát huy cái biết của chúng ta để đưa nó tới hết mức, thì chúng ta không thể có được cái biết đó. Mà muốn phát huy cái biết để đưa nó tới hết mức thì tất phải có một đường lối riêng, cho nên mới nói rằng “Trí tri tại cách vật” (đưa cái biết đến hết mức bằng cách tới từng vật mà suy cho tới cùng cái li ở trên vật đó). (*Tri giả ngô chi sở cố hậu, nhiên bất trí tắc bất năng đắc chi; nhi trí tri tất hữu đạo, cố viết: “Trí tri tại cách vật”*⁴²¹ - Ngữ lục).

Dù là biết do đức tính hay biết do kiến văn thì cái năng trí vẫn là cái ta vẫn

* Xem cước chú nơi cuối trang 479.

có. Mặt khác, Y Xuyên còn nhận rằng *tinh tức là li mà tính thì ở ngay trong tâm, cho nên trong tâm ta vốn đủ hết mọi li*. Như vậy thì cũng như cái năng tri, cái li sở tri cũng là cái có sẵn ở trong ta. Tuy nhiên, nếu ta không gia công phát huy cái năng tri của ta cho tới hết mức, thì ta vẫn không biết được mọi li. Muốn phát huy cái năng tri của tâm ta thì theo Y Xuyên, phương pháp có hiệu quả nhất là “*cư Kính*” (...), nghĩa là luôn luôn chuyên tâm chú ý, năm năm nom nớp, tập trung tư tưởng để biện biệt thị phi, chân ngụy. Y Xuyên nói:

“Vào đạo không gì hơn là “*cư kính*”. Chưa bao giờ không “*cư kính*” mà lại đưa cái biết tới hết mức được” (*Nhập đạo mạc như kính, vị năng tri chi nhi bất tại kính giả*. Trình Thị di thư. Y Xuyên tiên sinh ngữ, quyển bát).

“*Cư kính* chỉ có nghĩa là chuyên chú vào một điều, (...) chuyên chú vào một điều thì đã không đi sang đông, cũng không đi sang tây, như vậy thì chỉ có ở đúng giữa (...) Hễ giữ được như vậy thì cái thiên li sẽ thấy rõ” (*Kính chỉ thị chủ nhất dã. Chủ nhất tắc kì bất chi đông, hựu bất chi tây, như thị tắc chi thị trung (...) Tồn thủ tắc tự nhiên thiên li minh* - Như trên, quyển thập ngũ). Tóm lại học thuyết của Y Xuyên nhận rằng:

– Cái biết là cái người ta vốn có. Quan niệm cái biết như vậy không khác quan niệm cái “*biết do thiên phú*” là bao;

– Nhưng muốn khuếch trương cái biết thì, ngoài việc “*cư kính*” để “*tập nghĩa*” và “*cùng li*” ra, lại phải “*cách vật*”, phải tới tận vật mà suy cứu vật li. Quan niệm như vậy là có khuynh hướng theo kinh nghiệm luận rồi.

Như vậy là vừa chú trọng “*biết do từ trong*” vừa chú trọng “*biết bắt nguồn từ ngoài*”.

Thuyết “*cái biết là cái con người vốn có và tất phải “cách vật” thì mới phát triển cái biết tới cùng cực hết mức được*” trên đây của Y Xuyên sau được *Chu Hi* phát huy thêm. *Chu Tử* nói:

“*Bảo “trí tri ở cách vật” là bảo: muốn phát triển đến cùng cực cái biết của ta, thì phải xét vật mà nghiên cứu cho tới cùng cái li của nó. (Là vi) tâm người ta vốn linh, không có cái tâm nào lại không hiểu biết; mà vật trong thiên hạ thì không vật nào là không có li của nó. Chỉ vì còn chưa xét đến cùng cái li của vật mà cái biết của ta chưa đến cùng cực. Cho nên phép đại học (nghĩa là phép học của bậc trên) mới đầu bao giờ cũng bảo người học đạo phải xét những vật trong thiên hạ; vật nào cũng nhân cái li mình đã biết rồi mà suy nghĩ sâu mãi ra để cầu đến cái mức cùng cực mới thôi. Chịu khó dùng sức lâu thì một ngày kia bỗng sáng suốt quân thông được hết mà cái bề trong bề ngoài, cái tinh cái thô của mọi vật đều thấu đáo được cả, và cái toàn thể, cái đại dụng của tâm ta đều sáng sủa hết. Như thế gọi là vật đã “cách”, như thế*

gọi là biết tới nơi” (*Sở vị tri tri tại cách vật giả, ngôn dục tri ngô chi tri, tại tức vật nhi cùng kì lí dã. Cái nhân tâm chi linh, mạc bất hữu lí. Duy vu lí hữu vị cùng, cố kì tri hữu bất tận dã. Thị dĩ đại học thủy giáo, tất sử học giả tức phạm thiên hạ chi vật, mạc bất nhân kì dĩ (tri chi lí nhi ích cùng chi dĩ câu chi hồ kì cục. Chi vu dụng lục chi cứu, nhi nhất đản khoát nhiên quán thông yên, tắc chúng vật chi biểu lí tinh thô vô bất đáo, nhi ngô tâm chi toàn thể đại dụng vô bất minh hĩ. Thử vị vật cách, thử vị tri chi chi dã*⁴²² - Đại học Chương cú, Bồ cách vật chương).

Tâm ta đủ hết mọi lí. Lí của vật và lí của tâm cùng giống nhau. Muốn cho mọi lí nơi tâm ta được sáng tỏ, thì không thể chỉ phản tỉnh (tu) không thôi mà đủ, tất phải dùng đến phương pháp “cách vật”. Chu Tử còn nói:

“Trí tri với cách vật chi là một việc, không phải ngày nay cách vật, ngày mai lại trí tri. Cách vật là nói về lí, trí tri là nói về tâm” (*Trí tri cách vật, chi thị nhất sự, phi thị kim nhật cách vật, minh nhật hựu trí tri. Cách vật chỉ lí ngôn dã; trí tri dĩ tâm ngôn dã*⁴²³ - Ngữ loại).

Và:

“Biết là biết của tâm chúng ta, lí là lí của sự vật. Lấy cái năng tri của tâm để biết cái sở tri là lí của sự vật, hai đàng một bên là chủ, một bên là khách, tự nó có chỗ khác nhau” (*Tri giả ngô tâm chi tri, lí giả sự vật chi lí. Dĩ thử tri bì, tự hữu chủ tân chi biện.*⁴²⁴ - Đáp Giang Đức Công).

Cái biết của Chu Hi rất giống “cái biết ở trong con người” của Tuân Tử. Có điều là Chu Tử lại bảo: “Tâm đủ mọi lí, mà lí của sự vật vốn cũng đủ cả ở nơi tâm thì thật khác với chủ trương của Tuân Tử.

Trương Hoàn Cử và Trình Y Xuyên đều phân cái biết ra làm hai loại: biết do kiến văn và biết do đức tính. Đến đầu đời Thanh, *Hoàng Lê Châu* cũng phân cái biết ra làm hai loại, ông nói:

“Cái thứ “biết” gọi là “lệ vật” thì có khi biết, có khi không biết. Cái thứ biết gọi là “trạm nhiên” thì không có cái gì là không biết” (*Lệ vật chi tri, hữu tri hữu bất tri. Trạm nhiên chi tri, tắc vô hồ bất tri dã*⁴²⁵ - Tống Nguyên học án, Y Xuyên học án. Hoàng Bách gia án ngữ dẫn).

Biết “lệ vật” tức là biết do kiến văn. Biết “trạm nhiên” tức là biết do đức tính hay biết do trực giác. Cái biết “lệ vật” bị hạn chế, còn cái biết trực giác thì biết tất cả. Ý kiến Hoàng Lê Châu đối với vấn đề tri thức giống với ý kiến của Trương Tử và Trình Y Xuyên. Song nói về học phái thì ông thuộc tâm học phái, tôn thờ Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh, và thừa nhận rằng: “Ngoài tâm không có lí, ngoài tâm không có vật”. Tuy vậy, sở kiến của ông về điểm này cũng không có gì mới mẻ, vẫn là theo sát học thuyết của hai họ Lục, Vương mà thôi.

Vương Thuyền Sơn, trái với Hoàng Lê Châu, phân đối tâm học của Lục Trọng Sơn và Vương Dương Minh. Thuyền Sơn cho rằng vật không phải nương nhờ vào tâm mà tồn tại, rằng ngoại giới là độc lập. Nhưng trước vấn đề tri thức thì cũng như Mặc gia, Trương Tử, Y Xuyên, Chu Hi và Hoàng Lê Châu, ông chủ trương “kiêm trọng nội ngoại”.

Luận về mối quan hệ giữa năng tri và sở tri, đại ý ông cho rằng cảnh giới ngoại tại là “sở”, tác dụng nội tại là “năng”. “Sở” thật ra phải có thể, “năng” thật ra phải có dụng. Ông cho duy tâm luận giả là sai khi họ chối bỏ “sở”, chỉ thừa nhận “năng”, khi họ cho rằng “sở” không có thực thể, rằng sở dĩ “sở” mà tồn tại là toàn nhờ tri giác, như vậy thì thật là sai. Thuyền Sơn nói:

“Cái “sở” rõ ràng trong nhân luân, vật lí, cái “năng” là lấy từ cái dụng của tai, mắt, tâm tư. Cái “sở” không ở trong cho nên tâm mới như thái hư, hể cảm là ứng. Cái “năng” không ở ngoài, cho nên làm điều nhân là do chính tự nơi mình mà làm, quay lại xét mình ắt là thành thật. Người quân tử thấy rõ điều ấy rồi, không cần phải đợi biện minh thêm vậy” (*Sở, trí vụ nhân luân vật lí chi trung. Năng, thù chư nhi mục tâm tư chi dụng. Sở bất tại nội, cố tâm như thái hư, hữu cảm nhi giai ứng. Năng bất tại ngoại, cố vi nhân do kì, phân kì nhi tất thành. Quân tử chi biện thử thẩm hĩ, nhi bất đãi biện dã*⁴²⁶ - Thượng thư dẫn nghĩa).

“Sở” là cái ở ngoài, “năng” là cái ở trong, không được vơ “sở” vào trong, đẩy “năng” ra ngoài. Thuyền Sơn lại nói:

“Đối tượng của lòng hiếu là cha, không thể bảo hiếu là cha; đối tượng của lòng từ là con, không thể bảo lòng từ là con. Cái ta treo lên là núi, không thể bảo treo là núi. Cái ta lội là nước, không thể bảo lội là nước”. (*Sở hiếu giả phụ, bất đắc vị hiếu vi phụ. Sở từ giả tử, bất đắc vị từ vi tử, Sở đặng giả sơn, bất đắc vị đặng vi sơn. Sở thiệp giả thủy, bất đắc vị thiệp vi thủy*⁴²⁷ - Như trên).

Không được lẫn sự hoạt động với đối tượng của sự hoạt động ấy. Biết là hoạt động, vật bị biết là đối tượng của sự hoạt động đó. Không được lẫn lộn bảo vật bị biết là biết, không được lẫn lộn “năng” với “sở”, “sở” với “năng”.

Không được hỗn đồng nội, ngoại là một: ngoại giới là thực tại, và tính cách thực tại đó độc lập đối với tri thức của ta:

“(…) Sắc, thanh, vị mà rõ rệt trong thiên hạ, là bởi mắt, tai, miệng thấy rõ sắc, thanh, vị (...). Trong thiên hạ, vốn vẫn có năm sắc, mà về việc phân biệt năm sắc thì không ai khác ai; trong thiên hạ, vốn vẫn có năm thanh, mà về thăm sát năm thanh, thì xưa nay không ai thăm sát sai lầm; trong thiên hạ, vốn có năm vị, mà đối với việc biết năm vị thì người ta từ lâu không trái nhau bao nhiêu. Không thể thì sắc, thanh, vị chỉ đều là tùy ý từng người, cho sao nên vậy, chứ làm sao lại cả thiên hạ cùng có chỗ giống nhau?” (*Sắc, thanh, vị chi hiển vu thiên hạ, nhi mục khẩu chi sở sát dã (...)*

Thiên hạ cố hữu ngũ sắc, nhi biện chi giả, nhân nhân bất thù; thiên hạ cố hữu ngũ thanh, nhi thẩm chi giả, cổ kim bất thối; thiên hạ cố hữu ngũ vị, nhi tri chi giả cầu tạm bất vi. Bất nhiên, tắc sắc thanh vị duy nhân sở mệnh, hà vi hồ tu thiên hạ nhi hữu kì đồng nhiên giả? ⁴²⁸ - Như trên).

Tự cổ chí kim, cảm giác của hết thầy mọi người đối với sắc, thanh, vị đều cùng giống nhau. Tâm chúng ta mỗi người một khác mà cảm giác của chúng ta trước các sắc, các thanh, các vị, thì đại thể tương đồng. Điều đó chứng tỏ rằng sắc, thanh, vị là có thật ở ngoại giới, không phải là do tâm tạo nên. Đó là bằng chứng chứng minh rằng ngoại giới thật tại và độc lập. Dù mắt tai ta có chưa trông thấy nghe tiếng, dù tâm ta có chưa suy nghĩ ra, sự vật ở ngoại giới không phải vì vậy mà không tồn tại. Thuyền Sơn nói:

“Tai vị chưa nghe, mắt vị chưa thấy, tâm vị chưa nghĩ, có thể gạt bỏ mà bảo rằng trong thiên hạ vốn không có những cái ta chưa nghe, chưa thấy, chưa nghĩ ấy chăng? Đất Việt có núi, mà ta chưa tới đất Việt, ta đã không thể vì chưa trông thấy núi đất Việt mà bảo là đất Việt không có núi, thì ta cũng không thể bảo chính cái việc ta tới đất Việt, nó là núi Việt” (*nhĩ cầu vị văn, mục cầu vị kiến, tâm cầu vị lục, giai tương quyền chi, vi thiên hạ chi cố vô thù hồ? Việt hữu sơn nhi ngã vị chí Việt, bất khả vị chi Việt vô sơn, tắc bất khả vị chi ngã chí chi Việt giả vi Việt chi sơn dã* ⁴²⁹ - Như trên).

Ta không biết sự tồn tại của một vật, vật đó không vì vậy mà không tồn tại. Cái không biết tới của ta không làm thiệt thời gì cho sự tồn tại của ngoại vật cả. Ngoại vật thật không phải sản phẩm của tâm.

Bàn về lai nguyên của tri giác, Thuyền Sơn nói:

“Hình, thần, vật, ba cái gặp nhau mà sinh tri giác” (*Hình dã, thần dã, vật dã, tam tương ngộ nhi tri giác nãi phát*. ⁴³⁰ - Chính mộng chú).

Hình tức là cảm quan, thần là tâm thần, vật là ngoại vật. Phải đủ cả ba cái ấy gặp nhau thì tri giác mới phát sinh. Nhưng Thuyền Sơn cho rằng trong ba cái ấy, tâm thần là quan hệ hơn, là phần then chốt:

“Tai hợp cùng với tiếng, mắt hợp cùng với màu, tai mắt đều là những cửa sổ do tâm khép mở. Hợp cùng với nhau cho nên biết, thế nhưng cái cơ sở di hợp cùng với nhau, thì há phải là sức của tai, mắt, tiếng, màu chăng? Cho nên xe củi qua trước mặt, nhiều tiếng dồn dập bên tai, mà nếu ý để chỗ khác, thì trông thấy đấy cũng như không, nghe thấy đấy cũng như không. Rõ ràng rằng không phải cứ tiếp xúc với tiếng với màu là tức thì tai hợp cùng tiếng, mắt hợp cùng màu” (*Nhĩ dữ thanh hợp, mục dữ sắc hợp, đại tâm sở hấp tịch chi dã dã. Hợp cố tương tri; nãi kì sở dĩ hợp chi cố, tắc khởi nhĩ, mục, thanh, sắc chi lục tai? Cố dư tàn quá tiền, quản ngôn tạp chí, nhi phí ý sở chú tắc kiến như bất kiến, văn như bất văn, kì phi nhĩ mục chi thụ nhi tức hợp, minh hĩ* ⁴³¹ - Như trên).

Không phải cứ bị ngoại vật kích thích là bao giờ cảm quan cũng phản ứng. Còn cần có can thiệp của tâm ý nữa.

Vương Thuyền Sơn còn chủ trương thuyết “*Mệnh nhật thụ, tính nhật thành*” * mà cho rằng tri thức không phải sinh ra có sẵn: tri thức là cái về sau tự sinh. Con người hàng ngày bị hoàn cảnh thiên nhiên và xã hội kích thích và luôn luôn phản ứng lại hoàn cảnh đó. Chính nhờ những kích thích mới và những phản ứng mới như vậy mà kinh nghiệm con người ngày phong phú hơn, kiến thức con người ngày nảy nở thêm. Thuyền Sơn nói:

“Tri kiến tự nó sau này sinh ra, chứ không phải là con người vừa đẻ ra đã sẵn có mà là sau này tự sinh, thế gọi là “nhật tân chi mệnh”. Số là “tri kiến: tự sinh” là nhờ ở kiến văn. Kiến văn sở dĩ thu được là nhân những sự vật hiện ra rõ ràng trong khoảng trời đất, cùng là những điều tâm con người đã “tiên đắc” trong cuộc sống vừa trải qua. Cái “tiên đắc” của tâm đó, từ ở các bậc thành nhân cho chí ở bọn thất phu thất phụ, đều là một thứ lương năng do khí hòa mà có” (*Tri kiến chi sở tự sinh, phi cố hữu; phi cố hữu nhi tự sinh giả, nhật tân chi mệnh dã. Nguyên tri kiến chi tự sinh, tự vu kiến văn. Kiến văn chi sở đắc, nhân vu thiên địa chi sở chiêu tri, do nhân tâm chi sở tiên đắc. Nhân tâm chi sở tiên đắc, tự thành nhân dĩ chi ư phu phụ, giai khí hóa chi lương năng dã.* ⁴³² Tư vấn lục. Nội thiên).

Hai chữ “*tri kiến*” dùng ở đoạn văn này đồng nghĩa với tri thức; “*mệnh nhật thụ*” hay “nhật tân chi mệnh” là cái “mệnh trời” mỗi ngày nhận được thêm, mỗi ngày một thêm mới. Chữ “mệnh” này có thể hiểu là cái “vốn liếng tinh thần”: cái “mệnh” đó ở nơi con người thì gọi là “tính”. “*Tính nhật thành*” tức là cái năng tri ngày một phong phú hơn; cái “*tâm đắc*” trong cuộc sống vừa trải qua là những kinh nghiệm bản thân thu hoạch tích lũy được.

Tuy chủ trương “mệnh nhật tân, tính nhật thành”, nhưng Thuyền Sơn cũng lại nhận rằng cái tri thức về đạo đức có phần nào không do kinh nghiệm của cảm quan mà có: “Cái biết do tâm ta có phần không do công phu cách vật mà được (...) Thế cho nên hiếu với cha mẹ là điều không học mà biết, không lo mà hay; lòng từ không phải là trước học nuôi con mà sau lấy chồng rồi mới có. Ý thức đạo đức không nhân tri kiến mà có, mà tri thức đạo đức không nhân ngoại vật mà có, điều đó cố nhiên (...) Thì cách vật, tri tri cũng vốn tự nó là hai cái, khác nhau mà không thể thiên phát (phát huy riêng lệch một cái nào) được”. (*Ngô tâm chi tri, hữu bất tòng cách vật nhi đắc giả. (...) Thị cố hiếu giả bất học nhi tri, bất lực nhi năng; từ giả bất học dưỡng tử nhi hậu giá. Ý bất nhân tri, nhi tri bất nhân vật, cố hĩ (...) Tác cách vật tri tri, diệc tự vi nhị, nhi bất khả thiên phát hĩ* ⁴³³ - Độc Tứ thư đại đoàn thuyết. Đại học).

* Hai chữ “Tinh và “mệnh” gộp lại ở đây có giống giống nghĩa với chữ “bản chất” (essence) trong học thuyết Hiện sinh của Sartre. Bản chất có sau tồn tại.

Tri thức về ngoại vật thì phải nhờ ở kinh nghiệm của cảm quan mà sau mới có; còn tri thức về đạo đức thì con người lọt lòng mẹ ra là có ngay, tức là tâm con người vốn có sẵn, chứ không cần đến công phu cách vật, cho nên cần chia tri thức về đạo đức và cách vật ra làm hai: tri thức là đưa tới hết mức, là phát huy tới cực độ cái tri thức về đạo đức, vốn nó vẫn có sẵn trong tâm ta rồi; còn cách vật là việc phải làm để làm phong phú thêm cái phần tri thức đối với ngoại vật. Về điểm này, Thuyền Sơn thật đã chiết trung Chu Tử và Lục Tử: Chu thì cho rằng nhất thiết tri thức đều phải trông đợi ở công phu cách vật. Lục thì cho rằng nhất thiết tri thức, tâm ta tự nó có rồi, còn Thuyền Sơn thì nhận định: Phần lớn tri thức phải trông đợi ở công phu cách vật, nhưng cũng có một phần không do cách vật mà vẫn có, đó là phần tri thức về đạo đức.

Thuyết của Trình, Chu vốn đã là một thứ chiết trung hai thuyết “tri xuất vu tâm” (biết từ tâm ra) và “tri nguyên vu vật” (biết bắt nguồn từ vật) rồi; thuyết của Vương Thuyền Sơn lại là một thuyết chiết trung mới nữa.

THUYẾT CHỦ NỘI

“Trình Minh Đạo cũng có bàn qua về tri thức. Họ Trình như có ý nhận rằng nguồn gốc của tri thức là nội tâm; có điều là ông nói giản lược quá:

“Lấy tâm biết trời (...), tâm là trời rồi. Phát huy đến cùng cực, đến hết mức cái tâm của mình, vận dụng hết cơ năng của tâm, thì biết được cái tính (bẩm tính) của mình, biết được cái tính của mình thì biết được trời (thiên mệnh)” (*Đĩ tâm tri thiên (...) chỉ tâm tiện thị thiên, tận chi tiện tri tính, tri tính tiện tri thiên*⁴³⁴ - Ngự Lục).

“Tai mắt có thể nghe nhìn, nhưng sờ di không được xa là vì khí chất có hạn. Đối với tâm thì không có xa gần” (*Nhĩ mục năng thị thính nhi bất năng viễn giả, khí hữu hạn nhi. Tâm tác vô viễn cận dã*⁴³⁵ - Ngự Lục).

Kinh nghiệm của cảm quan không đủ cho ta biết được tất cả. *Biết tất cả chỉ có con tâm. Cái biết của con tâm mới là cái biết phổ biến.* Trình Minh Đạo còn nói:

“Tâm người nào cũng có cái biết cả, chỉ vì bị nhân dục làm lú lấp thì quên mất thiên lý”. (*Nhân tâm mạc bất hữu tri, duy tế vu nhân dục tắc vong thiên lý dã*⁴³⁶ - Như trên).

Muốn đưa cái biết phổ biến của tâm ta đến hết mức thì phải “trừ dục” và “thắng tà”. Phương pháp “trừ dục” là “nội tĩnh”, là tự kiểm điểm tư tưởng của mình, tức là “tự”, theo danh từ Trung triết; còn phương pháp để “thắng tà” thì là tập trung tư tưởng trong mục đích tìm phân biệt điều phải lẽ trái (“tập nghĩa”) và tìm cho tới chân lý (“cùng lý”). Tập trung tư tưởng trong mục đích đó, Tống nho gọi là “cư kính”. Mạnh Tử gọi là “tất hữu sự yên” và Thư kinh gọi là “duy tinh duy nhất”.

Tâm người ta vốn sẵn có năng lực tri thức, năng lực tri thức đó tức là thiên lí. Nhưng đối tượng chủ yếu của cái biết này là đạo đức.

Bản về tri thức, *Lục Tượng Sơn* chuyên trọng nội tâm, cho rằng nguyên lai của cái chân tri không phải ở ngoài ta mà ở ngay trong ta. Như vậy, muốn rõ lí, chỉ cần “tận tâm”. Tâm hàm hết mọi lí của vũ trụ, hết “tận tâm” thì mọi lí đều rõ hết. *Tượng Sơn* nói:

“Tâm người rất linh diệu, lí ấy rất rõ ràng. Người nào cũng đều có tâm ấy, tâm nào cũng đều đủ lí ấy” (*Nhân tâm chi linh, thủ lí chi minh. Nhân giai hữu thị tâm, tâm giai cụ thị lí* ⁴³⁷ - *Tạp thuyết*), và:

“Người nào cũng có tâm ấy, tâm nào cũng đủ lí ấy. Tâm tức là lí. Học qui ở chỗ muốn hiểu cùng cái lí ấy, hết cái tâm ấy” (*Nhân giai hữu thị tâm, tâm giai cụ thị lí. Tâm tức lí dã. Sở quý hồ học giả, vị kì đực cùng thủ lí, tận thủ tâm dã* ⁴³⁸ - *Dữ lí Tế thụ*).

Lí ở nơi tâm, chính là lí của vũ trụ rồi. Suy câu lí đó, không cần suy cầu ở bên ngoài, cứ việc cầu ngay ở tâm mình là mọi lí đều rõ hết, không sót một lí nào.

Tượng Sơn còn nói:

“Đầu mối của lương tri, nằm ngay trong lòng yếu kính. Bậc thánh triết sở dĩ thành được thánh triết là vì đã khuếch sung được cái đầu mối lương tri, tức là lòng yếu kính đó. Bậc tiên tri là tri (biết) điều đó mà thôi, bậc tiên giác là giác (thấy rõ) điều đó mà thôi (...) Bào rằng cách vật, trí tri, chính là “cách” cái “vật” ấy, để đưa cái biết ấy tới hết mức, cho nên mới có thể làm thêm sáng cái đức sáng khắp trong thiên hạ. *Kinh Dịch* nói “cùng lí” là suy cứu đến cùng cái lí ấy, cho nên mới có thể phát triển được hết cái tinh, hiểu biết được thấu lẽ trời. *Mạnh Tử* nói: “tận tâm” là “tận” cái “tâm” ấy, cho nên mới có thể biết được tinh, biết được trời. Kẻ học mà thật biết rõ được cái nào trước, cái nào sau, thì như cây có gốc, như nước có nguồn” (*Lương tri chi đoan, hình vu ái kính, khuếch nhi sung chi, thánh triết chi sở dĩ vi thánh triết dã. Tiên tri giả, tri thủ nhi dĩ; tiên giác giả, giác thủ nhi dĩ (...) Sở vị cách vật trí tri giả cách thủ vật, tri thủ tri dã, cố năng minh minh đức vu thiên hạ. Dịch chi cùng lí, cùng thủ lí dã, cố năng tận tinh chí mệnh. Mạnh Tử chi tận tâm, tận thủ tâm dã, cố năng tri tinh tri thiên. Học giả thành tri sở tiên hậu tặc như mộc hữu căn, như thủy hữu nguyên* ⁴³⁹ - *Vô lăng huyện. Học kí*).

Theo *Tượng Sơn*, cái biết phải khuếch sung là cái biết của chính tâm ta, và cái lí cần phải suy cầu cũng là cái lí ở chính tâm ta. Cái lí của *Tượng Sơn* nói ở đây đúng ra là cái lí về nhân luân. Có điều *Tượng Sơn* lại nhận rằng cái lí đương nhiên về nhân luân tức cũng là cái lí căn bản của vũ trụ. Học thuyết của *Tượng Sơn* đúng là bắt nguồn từ thuyết lương tri của *Mạnh Tử*. Có điểm khác là *Mạnh Tử* chưa từng bao giờ nói rằng hết thầy tri thức đều lấy lương tri làm

cơ sở, còn Tượng Sơn thì nhận rằng cái tri thức về hết thảy mọi lí trong vũ trụ đều gốc ở lương tri.

Vương Dương Minh cũng chủ trương rằng *nguyên lai của cái biết là ở trong ta*, chứ không phải ở ngoài ta. Muốn đưa cái biết tới hết mức thì phải quay về bên trong, chứ không thể hướng ra bên ngoài. Dương Minh nói: “Cái lí của muôn vật, muôn sự không ngoài tâm ta. Ấy thế mà lại nói rằng chỉ cầu riêng nơi lương tri của tâm ta để suy cứu cho đến cùng cái lí trong thiên hạ, như vậy là e cái lương tri của tâm ta là chưa đủ mà ắt còn phải cầu ở ngoài khoảng trời đất mệnh mông để tăng bổ cho cái lương tri ấy nữa, thế thì thật chẳng khác nào chia rẽ tâm và lí ra làm hai” (*Phù vạn sự vạn vật chỉ lí bất ngoại vu ngô tâm; nhi tất viết cùng thiên hạ chỉ lí, thị đại dĩ ngô tâm chỉ lương tri vi vị túc, nhi tất ngoại cầu vu thiên hạ chỉ quang, dĩ ti bổ tăng ích chi, thị do tích tâm dữ lí nhi vi nhị dã*⁴⁴⁰ - Đáp Cố Đông Kiều thư).

“Lí của vật không ở ngoài tâm ta, tìm lí của vật ở ngoài tâm thì không thấy lí của vật; bỏ sót lí của vật mà đi tìm tâm ta, thì tâm ta mới lại là cái vật gì kia?” (*Phù vật lí bất ngoại ngô tâm, ngoại ngô tâm nhi cầu vật lí, vô vật lí hĩ; dĩ vật lí nhi cầu ngô tâm, ngô tâm hựu hà vật dã*⁴⁴¹ - Như trên).

Muôn lí trong vũ trụ, tâm ta vốn đủ cả. Đó tức là thuyết “*tâm tức lí*” của họ Vương. Chỉ cần phát huy cái lương tri của ta tới hết mức, tức thì tri thức của ta được viên mãn. Lai nguyên cái biết của ta là tâm ta, là lương tri ta, chớ không phải ở ngoài giới.

Dương Minh còn chủ trương cái thuyết “*tâm vật bất nhị*” (tâm và vật không phải là hai) nữa: ông cho rằng cái năng tri và cái sở tri là một và không thể chia tách được; tách lia tâm thức thì không có sự vật, tách lia sự vật, thì không có đối tượng, tâm thức cũng không có. Họ Vương nói:

“Linh minh” (tâm thức) của ta tức là chủ thể của trời đất, qui thần. Trời mà không có linh minh của ta thì lấy ai ngửa trông biết trời là cao? Đất mà không có linh minh của ta thì lấy ai cúi trông biết đất là sâu? Qui thần mà không có linh minh của ta thì lấy ai biện biệt qui thần lành dữ, gieo họa giáng phúc? Trời đất, qui thần, muôn vật mà tách lia linh minh của ta ra, thì không có trời đất, qui thần, muôn vật nữa” (*Ngã đích linh minh, tiên thị thiên địa qui thần đích chủ thể. Thiên một hữu ngã đích linh minh, thủy khứ ngưỡng tha cao? Địa một hữu ngã đích linh minh, thủy khứ phủ tha thâm? Qui thần một hữu ngã đích linh minh, thủy khứ biện tha cát hung tại tương? Thiên địa, qui thần, vạn vật li khước ngã đích linh minh, tiên một hữu thiên địa, qui thần, vạn vật liễu*⁴⁴² - Truyền tập lục).

Sách *Truyền tập lục* còn chép:

“Một hôm tiên sinh (tức Vương Dương Minh) chơi Nam Trấn, một ông

bạn trồng cây hoa trong hang hỏi rằng: “Trong thiên hạ không có vật nào ở ngoài tâm; vậy cây hoa kia ở trong núi sâu, hoa nó tự nở tự rụng, đối với tâm ta có liên quan gì?” Tiên sinh đáp: “Lúc ông chưa thấy cái hoa ấy, thì hoa ấy với tâm ông đều vắng lặng. Lúc ông đến thấy cái hoa ấy thì màu sắc hoa ấy mới một lúc nổi rõ, dù hiểu hoa ấy không phải ở ngoài tâm ông”.

Như vậy, khi năng tri chưa tiếp xúc với sở tri, sở tri vẫn vắng lặng như không tồn tại.

Dương Minh còn nói:

“Mắt không có “thể”, lấy sắc muôn vật làm “thể”, tai không có “thể”, lấy tiếng muôn vật làm “thể”, mũi không có “thể”, lấy mùi muôn vật làm “thể”, mồm không có “thể”, lấy vị muôn vật làm “thể”. Tâm không có “thể”, lấy sự cảm ứng với trời đất muôn vật mà biện biệt phải trái làm “thể”. (*Mục vô thể, dĩ vạn vật chi sắc vi thể; nhĩ vô thể, dĩ vạn vật chi thanh vi thể; tị vô thể, dĩ vạn vật chi vị vi thể; khẩu vô thể, dĩ vạn vật chi vị vi thể; tâm vô thể, dĩ thiên địa vạn vật cảm ứng chi thị phi vi thể*⁴⁴³ - Truyền tập lục).

Chữ “thể” ở đây là chữ thể trong “bản thể” trái với chữ dụng; không có thể, nghĩa là tịch nhiên không tồn tại. Giác quan: mắt, tai, mũi, miệng, tâm của ta, cái năng tri của ta, cũng không tồn tại, nếu chúng tách lia đối tượng. Tâm và vật, năng tri và sở tri thật có nương tựa lẫn nhau và thân, tâm, ý, tri thức, vật, tất cả chỉ là một”... *Thần, tâm, ý, tri, vật, thị nhất kiện*⁴⁴⁴ - Truyền tập lục).

“Hễ có ý tức thì có vật, không có ý là không có vật” (*Hữu thị ý tức hữu thị vật, vô thị ý tức vô thị vật*⁴⁴⁵ - Đáp Cổ Đông Kiều thư).

Nên để ý: chữ “vật” của Dương Minh dùng đây có nghĩa là đối tượng: Tâm, tri thức, ý, thân và vật, tất cả chỉ là một mà thôi. Nói như vậy là Dương Minh nhận rằng không có ngoại vật nào tách lia năng tri của ta mà còn tồn tại: hết thấy muôn vật chẳng qua chỉ là đối tượng của cái năng tri của ta mà thôi.

Tổng ước lại mà nói, tri luận trong triết học Trung Quốc, từ đời Chu. Tần đến nay, đại khái có thể chia làm ba loại trong sự nhận định về tính chất và lai nguyên của tri thức:

1. Tri luận của Mạnh Tử, Tuân Tử, Vương Sung, Nhan Tập Trai và Đái Đông Nguyên chú trọng vào ngoại giới: *Tri thức từ ngoài đến*.

2. Tri luận của Mặc gia, Trương Hoàn Cừ, Tiểu Trinh (Y Xuyên), Chu Hi, Hoàng Lê Châu và Vương Thuyền Sơn *kiêm trọng cả nội lẫn ngoại*. Tri luận của Mặc Tử cũng có khuynh hướng này.

3. Tri luận của Đại Trinh (Minh Đạo), Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh thì chú trọng vào nội tâm: *Tri thức từ trong ra*.

CHƯƠNG II

TRI VÀ HÀNH

- * Thuyết chủ hành.
- * Thuyết chủ tri.
- * Thuyết tri hành hợp nhất.
- * Thuyết tri nan hành dị.

Đây là vấn đề tương quan giữa tri (biết) và hành (làm): Tri quan trọng hơn hành hay hành quan trọng hơn tri? Nên tri trước, hay nên hành trước?

Khổng Tử và Lão Tử không đề cập vấn đề này.

Khổng Tử rất trọng thị tri mà cũng rất trọng thị hành. Không bao giờ không tri mà ông lại hành. (*Cái hữu bất tri nhi tác chi giả, ngã vô thị dã.* - Thuật nhi). Nhưng ông cũng không quên dạy học trò: "*Hành hữu dư lực, tắc dĩ học văn*" - (Học nhi): Thực hành (những điều hiểu, để, ái chúng, thân nhân) đã rồi nếu dư sức, thì học thi, phú, lục nghệ.

- Lão Tử thì ngược lại hẳn: rất coi khinh cái thứ tri thức theo nghĩa thông thường mà cũng không tin tưởng tí nào vào hiệu nghiệm của hành động: "Thiên hạ chẳng biết được gì cả, chẳng làm được gì cả" (*Thiên hạ mạc năng tri, mạc năng hành*- Chương LII). Trí tuệ cũng như kĩ xảo, theo ông chẳng những vô ích mà còn có hại là khác. Thi thố trí tuệ thì chỉ thêm nhiều rắc rối gian trá. (*Tuệ trí xuất, hữu đại nguy*- Chương XVIII). Người mà nhiều kĩ xảo thì chỉ tổ sinh ra những cái bất thường. (*Nhân đa kĩ xảo, kì vật tự khởi* - Chương LVII). Cho nên ông mới chủ trương "dứt thánh bỏ tri" (*Tuyệt thánh khi tri* - Chương XIX), "để dân không biết, không muốn" (*Sử dân vô tri vô dục* - Chương III).

Nhưng cái vấn đề bất thành vấn đề đối với Khổng Tử và Lão Tử này đã được đặt ra thật sự với Mặc Tử và các triết gia khác. Chúng tôi xin lược thuật dưới đây:

Như đã nói ở đầu thiên (Tri luận, Lời nói đầu) trong triết học Trung Quốc, có bốn thuyết tất cả về mối tương quan giữa tri và hành:

- Thuyết *chủ hành*, lấy hành làm cơ sở cho tri, của Mặc gia và của Vương Thuyền Sơn;

- Thuyết *chủ tri*, lấy tri làm cơ sở cho hành, của Trình Tử và Chu Tử;

- Thuyết "*tri hành hợp nhất*" nhận rằng không có sự phân biệt giữa tri và hành, rằng tri với hành chỉ là một, của Vương Dương Minh; và:

- Thuyết *tri nan hành dị* (biết khó làm dễ) của Tôn Trung Sơn.

THUYẾT CHỦ HÀNH

Nói đến Mặc Tử, không ai còn không biết rằng ông là người ôm chí lớn cứu đời, nhất sinh chỉ tận tụy *làm* điều nghĩa mong sao trừ loạn và dấy lợi cho thiên hạ, dầu có "mòn trán lông gót" cũng không nản, dầu chỉ dùng ống chân không lông, bụng chân không lá", cũng cứ tiến lên. Một người như vậy, cố nhiên là để đạt mục đích, để toại chí bình sinh, tất phải có tinh thần thực dụng, thực nghiệm và chú trọng vào "hành" hơn là vào "tri". Tinh thần "vụ thực, chủ hành" đó, các đồ đệ của ông về sau cũng vẫn còn giữ được. Tinh thần ấy, chúng ta thấy khá rõ ràng trong sách *Mặc Tử* và trong các thiên Kinh thuyết, Đại thủ, Tiểu thủ v.v... của Mặc gia.

Khi bàn về "kiêm ái", *Mặc Tử* nói:

"... mà không được, dầu như ta đây, cũng sẽ công kích. Và lại, có cái "phải" nào mà lại không dùng được?" (*Dụng nhi bất khả, tuy ngã diệc tương phi chi. Thả yên hữu thiên nhi bất khả dụng giả*⁴⁴⁶ - Kiêm ái hạ).

Chữ "dụng" ở đây, nghĩa không khác với chữ "hành" là mấy. "Không có cái "phải" nào mà lại không dùng được" có nghĩa là không có cái "phải" nào mà lại không làm được. Sở dĩ không làm được, chỉ là vì không muốn làm, hoặc không biết làm đó thôi. Nói cái đó là phải là hay, hoặc "biết" cái đó là phải là hay, dù thực tình đi nữa, mà khi đem thực hành không làm được, thì một là nói bậy, hai là biết sai, biết không đến nơi, hoặc biết không toàn diện. Biết như thế chưa phải là biết. "Tri" mà không "hành" hay "hành" không thành được thì bất luận tại sao, vì đầu, cái "tri" ấy cũng không ích lợi gì. Xin lấy một thí dụ ai cũng biết tự do, dân chủ là tốt đẹp, nhưng nếu không thì hành hay thì hành tác trách, thì hành vờ vịt, thì chẳng những cái biết đó vô ích, mà còn có hại nữa là khác.

Cho nên "tri" cần có "hành", "hành" cần làm cơ sở cho "tri".

Trong thiên Quý Nghĩa, Mặc Tử cũng cho chúng ta một thí dụ để thuyết minh sự quan hệ của "hành". Ông nói: "Nay kẻ mù nói rằng: "Kim cương

trắng, bỏ hóng đen”, * Nói như vậy thì người sáng mắt cũng không đổi (cái chính) được lời hấn. Nhưng đem cả vật trắng lẫn vật đen để lẫn lộn mà bảo kẻ mù chọn lấy thì hấn không thể biết (trắng đen mà chọn) được. Cho nên ta nói: “Kẻ mù không biết trắng đen. Không phải căn cứ vào sự gọi tên, mà là căn cứ vào sự chọn lấy” (Kim cổ giả viết: “Cự giả bạch đá, kiềm giả hắc đá” * tuy minh mục giả, vô dĩ dịch chi. Kiềm bạch hắc, sử cổ thủ yên, bất năng tri dã. Cổ ngã viết: Cổ bất tri hắc bạch, phi dĩ kì danh, dĩ kì thủ dã”.⁴⁴⁷

Biết suông như thế kẻ mù biết kim cương thì trắng, bỏ hóng thì đen, cái biết đó dễ và chưa thể gọi được là biết, biết mà có làm được thì mới là biết thật, cái biết ấy mới khó và mới có chân giá trị. Hành thật đáng coi trọng hơn tri.

Đổng Trọng Thu đời Hán cũng có bàn đến “tri” và “hành”. Nhưng ý kiến của ông không có gì đặc sắc, đại khái ông cho rằng “tri” và “hành” cũng đều quan trọng, cho nên chúng tôi xin bỏ qua.

Đến đời Tống và Minh, những thuyết lí, khi, tám, tính ngự trị trên tư tưởng giới đương thời. Trong cái phong khí ấy, nếu không có một triết gia nào theo thuyết chủ hành như Mặc Tử, thì đó thiết tưởng cũng là một điều dễ hiểu. Trình Y Xuyên, Chu Hi (đời Tống) và Vương Dương Minh (đời Minh) đều có bàn về tri và hành, nhưng hai ông trên chủ tri, còn ông dưới thì chủ trương “tri hành hợp nhất”. Hai thuyết chủ tri và “tri hành hợp nhất” này sẽ nói đến ở dưới sau.

Kịp đến đời Thanh, thuyết chủ hành mới lại được có người phát huy. Người đó là Vương Thuyên Sơn.

Wang Thuyên Sơn chống lại thuyết “chủ tri” của Trình, Chu đời Tống và thuyết “tri hành hợp nhất” của Vương Dương Minh đời Minh và cho rằng: “tri” và “hành” là hai, và “hành” quan hệ hơn “tri” nhiều. Ông nói:

“Tri và hành cùng giúp cho nhau mà cũng dùng lẫn nhau, là vì mỗi bên đều có công mà đều thu quả... Thế thì ở chỗ hỗ tương đó, càng thấy rõ sự chia lìa phải có của đôi bên. Nếu đồng thể với nhau thì không làm “dung” lẫn cho nhau. Nhờ cái khác thể thì mới hòa đồng với nhau mà nên công. Đó là một định lí” (*Tri hành tương tư dĩ hỗ dụng: duy kì các hữu tri công nhi diệt các hữu kì hiệu, cố tương tư dĩ hỗ dụng. Tác vu kì tương hỗ, ích tri kì tất phân hĩ. Đồng giả bất tương vi dụng, tư vu dị giả, nãi hòa đồng nhi khởi công. Thị định lí dã*⁴⁴⁸ - Lễ kí chương cú).

Như vậy tri và hành là hai và khác nhau, chứ không phải nó “hợp nhất” như Vương Dương Minh đã chủ trương.

Về vấn đề “nặng nhẹ” giữa tri và hành, họ Vương nói:

* Chú giải của Dương Kinh Cáo: “Cự, kim cương thạch dã; kiềm, yên môi dã”.

“Tri cố nhiên phải nhờ có hành (thực hành) thì mới nên công (nếu không thì chỉ là biết suông); hành thì không cần nhờ tri làm công phu thực hiện. Hành có thể thu được hiệu quả của tri; tri chưa thể thu được hiệu quả của hành”. (*Tri dã giả, cố dĩ hành vi công giả dã. Hành dã giả, bất dĩ tri vi công giả dã. Hành yên, khả dĩ đắc tri chi hiệu dã; tri yên, vị khả dĩ đắc hành chi hiệu dã*⁴⁴⁹. - Thượng thư dẫn nghĩa).

Nói cho dễ hiểu: Nên việc, phần lớn nhờ ở hành hơn là nhờ ở tri. Cứ làm việc đi, chúng ta sẽ nhớ kinh nghiệm mà cũng tới chỗ biết, chứ chỉ biết suông mà không làm thì không bao giờ có được cái kinh nghiệm do việc làm mang lại mà cũng không bao giờ làm xong được việc gì.

Có nhà phê bình gần đây cho rằng: “Triết học Vương Thuyên Sơn là đỉnh núi cao nhất của triết học đời Thanh”. Nhưng riêng khi xét đến chủ trương của họ Vương về vấn đề tri hành thì vẫn không thể không công nhận rằng kiến giải của ông chẳng những không có gì mới mẻ, mà còn có phần “máy móc và nông cạn (phiến diện) là khác.

THUYẾT CHỦ TRI

Khi xét về vấn đề bản căn, *Trình Y Xuyên* và *Chu Hi* đều nghĩ rằng: li ở trước khí; con người hiểu biết là nhờ li; khí là tài chất cấu thành phần hình hài.

Từ nhận định ấy suy đi, cả hai họ Trình, Chu đều cho rằng *tri ở trước hành và quan trọng hơn hành*. Nhưng Chu có khác Trình một chút ở điểm riêng đối với “hành”, Chu có ý trọng thị hơn Trình.

Trình Y Xuyên nói:

“Cần biết trước làm sau; ví như đi đường, cần có ánh sáng chiếu” (*Tu thị thức tại sở hành chi tiên; thí như hành lộ, tu thị quang chiếu*⁴⁵⁰ - Tống nguyên học án, quyển 15, Y Xuyên học án).

Phải biết đã, rồi mới làm được... chưa biết đến nơi đến chốn, thì làm thế nào được? Làm gương thì làm sao mà làm được lâu” (*Tu thị tri liễu, phương năng hành sự... vị tri tri, trăm * sinh đắc hành? Miễn cương hành giả, an năng trì cửu?*⁴⁵¹ - Như trên).

Biết có nhiều trình độ, có cái biết chỉ hơi hợt bề ngoài, có cái biết đến sâu sắc. Phải biết đến sâu sắc thì làm mới tới nơi. Y Xuyên nói:

“Nên lấy sự biết làm gốc. Hiểu biết sâu thì làm được. Không có bao giờ biết mà lại không làm được. Biết mà không làm được thì chỉ là biết còn nông cạn. Đói mà không ăn vị phụ tử, người ta không đi vào nước lửa, chỉ vì

* Cũng đọc là tránh.

người ta biết, người ta sờ đi làm điều bất thiện, chỉ là tại không biết". (*Tu di tri vi bản. Tri chi thâm tắc hành chi tất chi vô hữu tri nhi bất năng thành giả. Tri nhi bất năng hành, tu thị tri đắc thiên. Cơ nhi bất thực ô huế, nhân nhi bất đạt thủy hòa, chỉ thị tri. Nhân vi bất thiện, chỉ vị bất tri* ⁴⁵² - Hà Nam Trinh Thi di thư, quyển 15).

Nhưng thế nào là biết sâu, theo ý Y Xuyên? Trong "*Y Xuyên học án*", có thấy chép lại lời ông thuật một câu chuyện như thế này:

"Trước đây, chính ta có gặp một người từng đã bị hổ làm bị thương. Nhân nói đến hổ, người ấy thất sắc. Mấy người ngồi cạnh, nghe hẳn nói chuyện hổ thì cũng biết là hổ dữ đáng sợ, chứ không phải không biết, nhưng không lộ vẻ sợ hãi như hẳn lúc nói chuyện hổ. Số là hẳn biết sâu về hổ... Lại như các món gỏi, chả. Các quý công tử và các bác nhà quê đều biết là ngon lắm. Nhưng nghe nói đến gỏi, chả thì các quý công tử lộ vẻ thèm thuồng ra mặt, chứ mấy bác nhà quê thì không. Kẻ học cần biết thật, hề biết thật thì là ung dung làm được ngay". (*Hướng thân kiến nhất thân, tăng vi hổ sô thương; nhân ngôn cập hổ, thần sắc tiện biến. Bàng hữu số nhân, kiến tha thuyết hổ, phi bất tri hổ chi mãnh khả úy, nhiên bất nhu tha thuyết liễu hữu úy cụ chi sắc: cái thâm tri hổ giả dã. Thả như khoái trá, quý công tử dữ dã nhân mạc bất giai tri kì mĩ nhiên quý nhân văn trước, tiện hữu dục thị khoái trá chi sắc, dã nhân tắc bất nhiên. Học giả tu thị chân tri, tài tri đắc tiện thị thái nhiên hành tương khứ dã* ⁴⁵³ - Y Xuyên học án, thượng).

Qua những lời trên đây, chúng ta thấy rõ "biết sâu" hay "biết thật", hiểu theo Y Xuyên, là biết bằng kinh nghiệm bản thân. Muốn biết sâu, không phải chỉ học kĩ điều mình muốn biết mà còn phải "sống" cái mình muốn biết.

Về mối tương quan giữa tri và hành. *Chu Hi* nói cũng rất rõ ràng gọn.

Sách *Ngũ loại* chép mẩu chuyện sau đây:

"Vương Tử Sung hỏi: "Tôi ở Hồ Nam, thấy có một ông thầy, dạy người chỉ dạy thực hành.

- Hỏi: nghĩa lí không rõ, làm sao mà thực hành?

- Đáp: ông ta bảo: cứ làm được là sẽ thấy rõ.

- Vậy chứ người đi đường mà không thấy đường thì đi ra làm sao (...)

Thánh nhân dạy bác đại học là dạy cho họ làm sao đều vào được cõi thánh hiền. Khi đã giảng cho họ hiểu đạo lí rồi thì tự khắc họ thờ cha mẹ không được không hiếu, đối với anh không được không đễ, chơi với bạn không được không giữ tín nghĩa".

Muốn làm được phải biết rõ. Mà biết rõ, theo Chu Hi, là phải hiểu rạch ròi cái lí sờ đi nhiên và cái lí đương nhiên. Ông nói:

"Cùng lí là muốn biết cái lí sờ đi nhiên của sự vật và cái lí sờ đương nhiên

của nó, có thể thôi. Biết cái li sở dĩ nhiên, cho nên cái biết không còn chỗ nào phải ngờ; biết cái li sở đương nhiên, cho nên việc làm không có chỗ nào lảm lẩn” (*Cùng li giả, dục tri sự vật chi sở dĩ nhiên dữ kì sở đương nhiên giả nhi dĩ. Tri kì sở dĩ nhiên, cố chi bất hoặc; tri kì sở đương nhiên, cố hành bất mậu* ⁴⁵⁴ - Học đích).

Li sở dĩ nhiên là cái li do tại sao lại như thế. Li sở đương nhiên là cái li do tại sao lại nên như vậy. Phải hiểu cho thấu triệt cả hai thì tri mới là sâu và hành mới là chu đáo.

Tuy chú trọng vào tri, nhưng Chu Hi không hề không trọng hành. Ông từng nói:

“Học cho rộng, chưa bằng biết cho rõ, biết cho rõ, chưa bằng làm cho thực. Hai cái tri và hành cùng phải có, khác nào có mắt mà không có chân thì không thể đi, có chân mà không có mắt thì lấy gì để thấy.”

“Lúc mới biết mà chưa làm được thì sự biết còn nông nổi, đến khi đã làm được thì sự biết càng thêm sáng tỏ và có ý vị khác trước.” *

Qua hai câu trích dẫn trên đây, người ta nhận thấy rằng mặc dầu chủ trương “tri tiên, hành hậu”, Chu Tử thật có chịu ảnh hưởng học thuyết chủ hành của Mặc Tử một cách đậm đà. Và cái kiến giải “hành yên, khả dĩ đắc tri chi hiệu dã” của Vương Thuyên Sơn sau này, có thể nói chính là thoát thai từ tư tưởng của Chu Hi. **

THUYẾT TRI HÀNH HỢP NHẤT

Chối bỏ thuyết “biết trước làm sau” của Trinh, Chu, *Vương Dương Minh* lập nên thuyết “tri hành hợp nhất” (biết với làm hợp làm một).

Hệ thống triết thuyết của họ Vương gồm có ba phần chính là: “Tâm tức lý” (tâm tức là lý), “tri hành hợp nhất” và “tri lương tri” (phát huy tận độ cái lương tri). Trong ba phần này thì độc đáo nhất là “tri hành hợp nhất”, vì đó thực là sáng kiến của ông. Từ trước, các triết gia đều chia biết và làm ra làm hai đường, đến ông mới nhập lại thành một.

Ông lập nên thuyết “tri hành hợp nhất” khi ông đang bị phóng trục tại trạm Long Trường, vào khoảng ông trên dưới bốn mươi tuổi (từ 37 đến 42). Thuyết lập nên là cốt để trị một cái bệnh chung của mọi người. Hầu hết chúng ta đều cho rằng khi một ý niệm chưa thi hành, thì dù ý niệm đó có bất thiện cũng chưa phải là xấu; và, vì cho rằng chưa phải là xấu cho nên chúng

* Trích trong “*Vương Dương Minh*” (trang 154) của Đào Trinh Nhất. Tân Việt xuất bản.

** Chính Chu Tử cũng có nói: “Bàn trước sau thì tri ở trước; kế nặng nhẹ thì hành nặng hơn”. (Theo Đào Trinh Nhất: *Vương Dương Minh*, trang 154).

ta không tìm cách ngăn cấm, đè nén, tiêu diệt. Nay nếu tin rằng biết và làm là một, rằng tri tức là hành rồi, thì thấy ý niệm nào xấu mới phát động, dù chưa thực hành cũng là xấu rồi và tất phải nỗ lực trừ bỏ ngay, không để cho nó tiềm phục trong lòng nữa. (*Ngã kim thuyết cá tri hành hợp nhất. Chính yếu nhân hiểu đặc nhất niệm phát động xư tiên tức thị hành liễu... Tu yếu triệt căn triệt để bất sừ ná nhất niệm tiềm phục lại hung trung, thữ thị ngã lập ngôn tôn chỉ*⁴⁵⁵ - Truyền tập lục, Hoàng Trục kí).

Thuyết “tri hành hợp nhất” gồm có ba phần, lấy ba ý chính dưới đây làm chủ chốt:

1. “Chưa bao giờ có tri mà lại không có hành; tri (biết) mà không hành (làm), thì chỉ là chưa tri (*Vị hữu tri nhi bất hành giá; tri nhi bất hành, chỉ thị vị tri* - Truyền tập lục. Từ Ái kí).

2. Tri là bước đầu của hành, hành là kết quả của tri” (*Tri thị hành chi thủy, hành thị tri chi thành* - Như trên).

Và:

3. “Tri đến đúng đắn, cặn kẽ, thiết thực là cái tri đạt được ở trong hành, hành mà sáng suốt rạch ròi là hành nhờ có tri” (*Tri chi chân thiết đốc thực xư, tức thị hành, hành chi minh giác tinh xác xư tức thị tri* - Đáp Cổ Đông Kiều thư).

Dưới đây, chúng tôi xin lần lượt trình bày từng điểm một.

Trước hết cần rõ rằng chữ tri và chữ hành của Vương Dương Minh dùng khác nghĩa ta thường dùng; rằng nghĩa đặc biệt ông dùng đó, lại trong mỗi phần một khác, trong phần thứ nhất, chữ tri chuyên chỉ cái “*minh giác*” (*biết sáng suốt*) của tâm về lẽ phải trái, còn hành là nói sự *phát động của tâm*. Xin hãy nghe ông giảng:

“Sách Đại học chỉ cho thấy rõ đúng thế nào là tri và hành; sách ấy nói: “Nhu ưa sắc đẹp, như ghét mùi thối”. Thấy sắc đẹp mà biết là đẹp, đó là thuộc về phần tri; ưa sắc đẹp là thuộc về phần hành. Ngay khi thấy sắc đẹp chỉ thấy là ưa rồi, chứ không phải là thấy đẹp rồi mới lập tâm ưa. Người mũi thối mà biết là thối, đó là thuộc về phần tri; ghét mùi thối là thuộc về phần hành; ngay khi người thấy thối là ghét rồi, chứ không phải thấy thối rồi mới lập tâm ghét...” (*Đại học chỉ xuất cá chân tri hành dữ nhân khán, thuyết “nhu hiếu hảo sắc, như ố ác xư”. Kiến hảo sắc thuộc tri, hiếu hảo sắc thuộc hành; chỉ kiến nà hảo sắc dĩ tự hiếu liễu, bất thị kiến liễu hậu hựu lập cá tâm khứ hiếu. Văn ác xư thuộc tri, ố ác xư thuộc hành; chỉ văn nà ác xư thời dĩ tự ố liễu, bất thị văn liễu hậu, hựu lập cá tâm khứ ố...*⁴⁵⁶ - Truyền tập lục. Từ Ái kí).

“Lại như biết đau, ắt là mình có đau, rồi mới biết đau; biết lạnh, ắt là mình có lạnh rồi mới biết lạnh; biết đói, ắt là mình có đói rồi mới biết đói; tri

với hành làm sao mà chia tách được! Bản thể của tri và hành là như thế” (*Hữu như tri thông, tất dĩ tự thông liễu phương tri thông; tri hàn, tất dĩ tự hàn liễu, phương tri hàn; tri cơ, tất dĩ tự cơ liễu phương tri cơ; tri, hành như hà phân đặc khai? Thứ tiện thị tri hành đích bản thể*⁴⁵⁷ - Như trên).

Lại “như khen người này biết hiểu, người kia biết đề, thì tất họ phải là người đã từng làm việc hiểu, việc đề rồi mới có thể khen họ là biết hiểu, biết đề được. Chà lẽ một kẻ chỉ biết khéo nói chuyện hiểu đề ở ngọn lưỡi đầu môi, mà lại khen họ là hiểu đề thì đâu có thể được?” (*Như xưng mỗ nhân tri hiểu, mỗ nhân tri đề, tất thị thứ nhân dĩ tàng hành hiểu hành đề, phương khả xưng tha tri hiểu tri đề. Bất thành chi thị hiểu đặc thuyết ta hiểu đích thoại, tiện khả xưng vi tri hiểu tri đề?*⁴⁵⁸ - Như trên).

Rõ ràng là tri hành hợp nhất: chưa bao giờ có tri mà không có hành.

Đến phần thứ hai. Trong phần này, “*Tri trở cái ý định làm một công việc gì, còn hành là trở cái công việc thực hiện ý định đó*” (*Tri thị hành đích chủ ý, hành thị tri đích công phu* - Truyền tập lục. Từ Ái kì).

Đây ông nói:

“Thực vậy, người ta tất là có lòng muốn ăn rồi mới biết ăn. Cái lòng muốn ăn tức là ý (chủ ý), tức là bước đầu của hành vậy. Ăn miếng ngon, miếng dở, tất phải bỏ vào mồm rồi mới biết, chứ có khi nào chưa bỏ vào mồm mà đã biết miếng dở, miếng ngon? Tất ta phải có lòng muốn đi, rồi sau mới biết đường; cái lòng muốn đi tức là ý (chủ ý), tức là bước đầu của hành vậy. Đường đi hiểm trở, tất phải đợi đích thân trải qua mới biết, chứ có khi nào chưa đích thân trải qua mà đã biết đường đi hiểm trở?” (*Phù nhân tất hữu dục thực chi tâm, nhiên hậu tri thực. Dục thực chi tâm tức thị ý, tức thị hành chi thủy hĩ. Thực vị mĩ ác, tất dĩ nhập khẩu nhi tri, khởi hữu bất dĩ nhập khẩu nhi dĩ tri thực vị chi mĩ ác giả da? Tất hữu dục hành chi tâm, nhiên hậu tri lộ; dục hành chi tâm tức thị ý, tức thị hành chi thủy hĩ. Lộ đồ chi hiểm di, tất dĩ thân thân lí lịch nhi hậu tri, khởi hữu bất dĩ thân thân lí lịch nhi dĩ tri lộ đồ chi hiểm đi giả da?*⁴⁵⁹ - Đáp Cổ Đông Kiều thư).

“Thật vậy, vấn (hỏi), tư (suy ngẫm), biện (phân tách) hành, ngần ấy điều đều là để học cả. Chưa có chuyện học mà lại không hành bao giờ. Như học đạo hiểu, thì tất phải hầu hạ nuôi nấng, đích thân thực hành đạo hiểu rồi mới gọi là học được, chứ đâu có phải chỉ nghe nói suông nói hào, mà bảo ngay như thế là học đạo hiểu? Học bản tất phải giương cung, lắp tên, bắn ra trúng đích; học viết tất phải trải giấy, cầm bút, cầm thẻ tre, chắm mực; hể thầy mọi sự học trong thiên hạ, chưa bao giờ không hành mà lại nói là học được, thế thì bắt đầu học vấn đã là hành rồi... Học không thể không có chỗ ngừng, vậy thì phải hỏi, hỏi tức là học vậy, tức là hành rồi; lại vẫn không thể không có chỗ ngừng, vậy thì phải suy ngẫm, phân tách; suy ngẫm, phân tách, tức là học vậy.

tức là hành rồi. Không phải là học, hỏi, suy ngẫm, phân tách, rồi sau mới bắt đầu đem ra hành. Thế cho nên, xét theo khía cạnh cầu làm cho giỏi, cho nên cầu được việc mà nói, thì gọi là học; xét theo khía cạnh cầu được vô nghĩa mà nói, thì gọi là vấn (hỏi); xét theo khía cạnh cầu cho suốt lẽ mà nói, thì gọi là tư (suy ngẫm) xét theo khía cạnh cầu cho xem xét được tinh tường mà nói, thì gọi là biện (phân tách); xét theo khía cạnh cầu cho đích thân thực thi mà nói, thì gọi là hành. Nghĩa là phân công ra, tất cả có năm, nhưng hợp lại mà nói thì việc chỉ là một mà thôi” (*Phù vấn, tư, biện, hành, giai sở dĩ vi học, vị hữu học nhi bất hành giả dã. Như học hiếu giả, tắc tất phục lao phụng dưỡng, cung hành hiếu đạo, nhi hậu vị chi học, khởi đồ huyền không khẩu nhi giảng thuyết, nhi tại khả dĩ vị chi học hiếu hồ? Học sự tắc tất truong cung hiệp hi, dẫn mãn trung đích; học thư tất tất thân chi, chấp bút, thao cô, nhiệm hàn. Tận thiên hạ chi học, vị hữu bất hành nhi khả dĩ ngôn học giả; tắc học chi thủy cố dĩ tức hành hi... Học chi bất năng vô nghi, tắc vấn, vấn tức học dã, tức hành dã; học bất năng vô nghi, tắc hữu tư hữu biện; tư biện tức học dã, tức hành dã... phi vị học vấn tư biện chi hậu nhi thủy thổ chi u hành dã. Thị cố dĩ cầu năng kì sự nhi ngôn, vị chi học; dĩ cầu biện kì nghĩa nhi ngôn, vị chi vấn; dĩ cầu thông kì lí nhi ngôn, vị chi tri; dĩ cầu tinh kì sát nhi ngôn, vị chi biện; dĩ cầu lí kì thực nhi ngôn vị chi hành. Cái tích kì công nhi ngôn tắc hữu ngữ, hợp kì sự nhi ngôn tắc nhất nhi dĩ*⁴⁶⁰ - Đáp Cố Đông Kiều thư).

Sau hết, xin nói đến phần thứ ba: “Tri (biết) đến đúng đắn, cận kề, thiết thực là cái tri đạt được ở trong hành (việc làm); hành (làm) mà sáng suốt rạch ròi là hành (làm) nhờ có tri.

Trong phần này, họ Vương cho rằng “tri và hành tuy là hai chữ nhưng chỉ là nói chung một công việc” (*Tri hành nguyên thị lưỡng cá tự, thuyết nhất cá công phu*. - Như trên). Ông nói: “Tri và hành vốn không thể lia nhau được. Chỉ tại học giả đời sau đem chia ra mới thành hai việc riêng biệt, mất cả bản thể của tri và hành. Bởi vậy mới phải để xướng hợp tri và hành lại làm một” (*Tri hành bản bất khả li, chỉ vị hậu thế học giả phân tác lưỡng tiết công phu, thất khước tri hành bản thể, cố hữu hợp nhất tinh tiến chi thuyết*⁴⁶¹ - Như trên).

“Nếu hành (làm) mà không tri (biết) rõ ràng thì là hành (làm) mò, tức là (như sách Luận ngữ nói) “học mà không nghĩ thì lờ mờ”, vì thế mà tất phải nói đến tri (sự biết). Tri (biết), mà không tri (biết) đến đúng đắn, cận kề, thiết thực thì tri (biết) lơ mơ hão huyền, tức là (sách Luận ngữ nói) nghĩ mà không học thì bập bồng. * Vì thế mà tất phải nói đến hành. Nguyên lai, tri với hành chỉ là một công việc. Người xưa nói tri, hành là cốt để bổ cứu cái tệ tập thiên về một đàng (hoặc tri, hoặc hành) trong khi thực thi một công việc, chứ có lẽ không phải để người ta chia lia một việc ra làm hai phần (tri và hành)”. (*Nhược hành nhi bất năng tinh sát minh giác, tiện thị minh hành, tiện*

thị "học nhi bất tư tắc vãng", sở dĩ tất tu thuyết cá tri; tri nhi bất năng chân thiết đốc thực, tiện thị vọng tưởng, tiện thị "tu nhi bất học tắc đãi. * sở dĩ tất tu thuyết cá hành. Nguyên lai chỉ thị nhất cá công phu, cổ nhân thuyết tri hành, giai thị tuu nhất cá công phu thượng, bổ thiên cứu tệ thuyết, bất tự linh nhân phân tác lưỡng kiện sự tở⁴⁶² - Đắp hữu nhân vấn).

Như vậy, theo ông, tri và hành, nguyên lai chỉ là một việc, sở dĩ người xưa nói riêng tri, nói riêng hành, là cốt để sửa đổi cái thói làm việc không được hoàn hảo của người đời: Chi vì thế gian có hai thứ người cần phải phân rõ tri và hành thì họ mới hiểu:

"Một thứ thì mù mờ, ù cạc, cứ làm bừa theo ý kiến riêng, tuyệt nhiên không chịu nghĩ ngợi, xem xét; như vậy chỉ là làm bậy, làm mò, cho nên đối với họ tất phải nói đến tri, (cho họ biết) có tri thì hành mới đúng được. Còn một thứ thì mơ mơ màng màng, chỉ suy nghĩ những chuyện vu vơ không đâu, tuyệt nhiên không chịu đích thân nhúng tay vào việc, như vậy thì chỉ là bắt bóng nghe hơi, cho nên, đối với họ, tất phải nói đến hành (cho họ biết) phải hành thì tri mới thật là tri..." (Nhất chủng nhân mông mông đồng đồng đích nhậm ý khứ tở, toàn bất giải tư duy, tinh sát, dã chỉ thị cá minh hành vọng tác; sở dĩ tất thuyết cá tri, phương tài hành đắc thị; hựu hữu nhất chủng nhân mang mang dăng dăng, huyền không khứ tư sách, toàn bất khăng trước thực cung hành, dã chỉ thị sùy mô ảnh hưởng, sở dĩ tất thuyết cá hành, phương tài tri đắc chân...) ⁴⁶³,

Rút lại, dù tri là "minh giác của tâm", hành là "phát động của tâm", dù tri là ý định, hành là thực thi, dù tri và hành là hai tiếng chỉ cùng một việc, trong cả ba trường hợp, tri hành vẫn là hợp nhất.

Cùng một tâm trạng muốn bỏ cứu thời tệ như người xưa, Vương Dương Minh sở dĩ đề xướng thuyết "tri hành hợp nhất" là cốt, như trên kia chúng tôi đã nói, trước hết thức tình lòng người mà coi chừng những ý niệm xấu, hầu trừ diệt nó ngay từ khi còn ở trong trứng. "Ngoài ra cũng để chữa cái thông bệnh của người đương thời chỉ vì tin rằng phải "tri" đã rồi mới "hành" được, thành thử suốt đời không dám làm việc gì, trọn đời không làm được việc gì. Cao đệ của ông là Từ Ái có ghi mấy lời này của ông: "Nay người ta lại đem tri, hành chia ra làm hai việc mà làm, cho rằng cứ phải tri đã rồi sau mới hành được... cho nên suốt đời không hành, mà cũng trọn đời không tri. Đó hẳn không là một chứng bệnh nhỏ" (Kim nhân khước tương tri hành phân tác lưỡng kiện khứ tở, dĩ vi tất tiên tri liễu nhiên hận năng hành... có toại chung thân bất hành, diệc toại chung thân bất tri. Thử bất thị tiểu bệnh thống ⁴⁶⁴.)

* Bao Hàm cát nghĩa "đãi" là "mệt mỏi"; Chu Hi giảng là "không yên". Vương Dân Chi thì cho rằng "đãi" ở đây có nghĩa là "nghĩ hoặc bất định" chúng tôi theo ý của họ Vương.

Thuyết tri hành hợp nhất thịnh hành một thời. Đến đời Thanh thì bị Vương Thuyền Sơn công kích kịch liệt. Thuyền Sơn cho rằng Dương Minh đã lạm dụng danh từ tri và hành. Xin hãy nghe Thuyền Sơn nói: “Cái mà ông ta (chỉ Dương Minh) gọi là tri không phải là tri và cái ông ta gọi là hành không phải là hành. Cái ông ta gọi là tri tuy không phải là tri, nhưng còn có phần nào của tri, thăng hoặc cũng còn có sở kiến. Còn khi nói rằng cái ông ta gọi là hành không phải là hành thì đích xác cái đó không phải là hành mà chính, là tri nhân làm hành” (*Kì sở vị tri giả phi tri nhi hành giả phi hành dã. Tri giả phi tri, nhiên nhi do hữu kì tri dã, diệc thăng nhiên nhược hữu sở kiến dã; hành giả phi hành, tắc xác hồ kì phi hành, dĩ kì sở tri vi hành dã*⁴⁶⁵ - Thượng thư dân nghĩa).

Lời Thuyền Sơn phê bình trên đây về thuyết tri hành hợp nhất của Vương Dương Minh xét ra không vững mà rõ ràng khiến cương. Thật vậy, khi lập thuyết, Vương Dương Minh đã định nghĩa hẳn hoi cho hai chữ tri, hành rồi. Nghĩa đó không phải nghĩa thông thường mà mọi người vẫn hiểu; hơn nữa nghĩa đó lại thay đổi trong mỗi phần của thuyết như chúng tôi đã nói qua ở trên. Vậy mà khi phê bình, Thuyền Sơn lại hiểu hai chữ tri, hành của Vương Minh theo nghĩa thông dụng, thì làm sao mà chẳng xảy ra cái trò “ông nói gà, bà nói vịt”, cái lối lập luận vin vào phép “duy danh định nghĩa”?

THUYẾT TRI NAN HÀNH DỊ

Nhà lãnh đạo cuộc cách mạng Tân Hợi tại Trung Quốc có phải là một triết gia không? Có triết học Tôn Trung Sơn không? Câu hỏi hiện chưa có giải đáp dứt khoát. Nhưng nhìn nhận Tôn Trung Sơn là một học giả tin theo chủ nghĩa kinh nghiệm thì mọi người đều nhìn nhận.

Đặc trưng của kinh nghiệm luận là chối bỏ duy lý luận, chối bỏ tiên nghiệm luận và nhận rằng tri thức của con người là nhờ kinh nghiệm mà có, từ kinh nghiệm mà ra.

Là một kinh nghiệm luận giả, Tôn Trung Sơn, đối với vấn đề tương quan giữa tri và hành, đương nhiên chủ trương hành ở trước tri, hành quan trọng hơn tri. Với chủ trương ấy, họ Tôn đã lập nên thuyết tri nan hành dị.

Cũng như Vương Dương Minh xưa, Tôn Trung Sơn lập nên thuyết tri nan hành dị là cốt để cứu thời tệ, để chữa một tâm bệnh. Nguyên lúc đó, sau khi lật đổ nhà Mãn Thanh, nhân cách mạng gặp bước khó khăn, trong hàng ngũ Quốc Dân Đảng Trung Hoa, phát sinh một căn bệnh chủ bại và bi quan. Nhiều “đồng chí” nghĩ rằng “làm khó”. Bác sĩ họ Tôn bắt mạch và cho rằng con bệnh của ông đã bị đầu độc bởi cái thành kiến “tri chi phi gian, hành chi duy gian” * rất xưa của người Trung Hoa. Cho nên ông mới kê cái toa “tri nan

* Chữ ở Cổ văn Thượng thư, thiên Thuyết mệnh, nghĩa là: “Biết không khó chi làm là khó”.

hành đi” (*biết khó, chứ làm thì dễ*). Ông chủ trương rằng “không biết cũng có thể làm được” (*bất tri diệc năng hành*), rằng cứ làm đi rồi sẽ biết, do kinh nghiệm mà biết. Ông nói:

“Người xưa mà “tri” là ban đầu có khi đã phải phí đến ngàn trăm năm để “hành”, rồi sau mới “tri” được; có khi đã phải nhờ công ngàn muôn người khổ tâm cặm cụi thí nghiệm mãi rồi sau mới “tri” được” (*Cổ nhân chi đắc kì tri dã, sơ hoặc phí thiên bách niên chi thời gian dĩ hành chi, nhi hậu nãi năng tri chi; hoặc phí thiên vạn nhân chi khổ tâm cố nghệ, lịch kinh thí nghiệm nhi hậu tri chi*).⁴⁶⁶

Rõ ràng là ông xác nhận: Hành phải ở trước tri, nhất thiết tri đều từ kinh nghiệm mà đến. Không thiếu gì thí dụ để chứng minh chân lý này. Nhân loại thuở thái sơ đã trải qua bao nhiêu ngàn năm thực hành việc “đục cây lấy lửa” mà sau mới tìm ra cái định lý “cọ sát sinh ra nóng”; về sau, lại trải qua bao nhiêu thế kỉ kinh nghiệm nữa mới tìm ra cái định lý: “Tất cả các cơ giới lực đều có thể chuyển hóa thành nhiệt độ...”.

Tuy Tôn Trung Sơn chủ trương rằng “không biết cũng có thể làm được” nhưng không phải vì vậy mà ông chối bỏ giá trị của tri thức. Trái lại, ông còn nhấn mạnh vào cái ý kiến cho rằng “tri thức tức quyền lực” * là khác. Ông nói:

“Không biết vẫn làm được, mà biết thì càng thích làm, vì thế tiến hành không ngừng, cho nên mới có cái bước tiến tới tấp ào ạt như ngày nay” (*Bất tri cố hành chi, nhi tri chi cánh lạc hành chi, thử kì tiến hành bất tức, sở dĩ đắc hữu kim nhật chi tiến bộ dã*). Chỗ khác ông nói:

“Làm cái mình không biết để mà biết cho đến nơi” (*Hành kì sở bất tri dĩ tri kì tri*).⁴⁶⁷ “Nhàn biết rồi mà càng đi tới trong việc làm” (*Nhàn dĩ tri nhi cánh tiến u hành*)⁴⁶⁸ và:

“Biết được thì tất làm được” (*Năng tri tất năng hành*).

Không còn ngờ gì: Tri là từ hành mà ra; tri lại có tác dụng ảnh hưởng lại hành mà tăng gia lực lượng cho hành, đưa đường chỉ lối cho hành. Chính cái tri bắt nguồn từ cái hành đó nó đã đưa nhân loại từ thế giới hắc ám bước mau tới cảnh giới tự do tiến bộ.

Một điều đặc biệt nên chú ý là cái tri, hiểu theo Tôn Trung Sơn, không cùng một tính chất với cái tri của các bậc tiền bối. Cái tri của họ Tôn là cái tri *khoa học*, cái tri thực nghiệm. Cái tri ấy mới là chân tri. Ông nói:

“Phàm là tri thức chân xác, đặc biệt, tất phải do khoa học mà lại. Cái mà ngoài phạm vi khoa học, bất chấp khoa học, người ta gọi là “tri thức” thì phần

* Lời Bacon (1214-1294), một nhà khoa học người Anh.

nhiều không phải là tri thức thật. Chẳng hạn như cái thứ tri thức của Trung Quốc cho rằng trời tròn, đất vuông, trời động, đất tĩnh ấy; cái tư tưởng, tri thức từ mấy ngàn năm, người ta vẫn cho là tự nhiên đó, lâu ngày quen đi, không còn ai còn biết là nó sai; nhưng nếu đem khoa học ra mà xét để tìm sự thực thì thấy là lầm to". *Phàm chân tri đặc thức, tất tòng khoa học nhi lai dã, xà khoa học nhi ngoại chi, sở vị tri thức giả, đa phi chân tri thức dã. Như Trung Quốc chi thiên viên địa phương, thiên động địa tĩnh giả, thủ sở thiên niên lai tu tưởng kiến thức tập vị tự nhiên vô phục hữu tri kì phi giả; nhiên nhược dĩ khoa học án chi, dĩ khảo kì thực, tắc đại mâu bất nhiên hĩ* ⁴⁴⁶.

"Người nước ta bảo rằng biết không khó, cái họ gọi là biết đó đều giống như cái biết cho rằng trời tròn đất vuông, trời động đất tĩnh cả". (*Ngô quốc nhân chi sở vị "tri chi phi gian", kì sở tri giả, đại đó loại ư thiên viên địa phương, thiên động địa tĩnh*).

Như vậy, ông không hề xét, mà cơ hồ như chối bỏ nữa, cái lương tri, cái tri của lương tâm, cái tri mà Tống nho và Minh nho đặc biệt chú trọng tới. Sự phản ứng của ông còn mãnh liệt hơn Vương Thuyền Sơn gấp bội.

Ngoài ra họ Tôn còn chối bỏ cái thuyết "bất khả tri" và cho rằng thuyết đó "trái với chân lý" "rốt cuộc không ích lợi gì cho thế đạo nhân tâm cả". Ông khẳng định khả năng của tri thức và nếu ông thừa nhận cái vô hạn tính của năng lực tri thức, nghĩa là nếu vũ trụ là vô cùng thì cái biết của chúng ta cũng không có giới hạn: "Tri thức của loài người lấy vũ trụ làm phạm vi" (*Nhân loại chi tri thức dĩ vũ trụ vi phạm vi*). *

Tóm lại, tương quan giữa tri và hành là một vấn đề khá quan hệ trong triết học Trung Quốc. Vấn đề được đặt ra rõ ràng bắt đầu từ Mặc Tử (thời Tiên Tần) với chủ trương "chủ hành"; được tiếp tục đề cập do Trinh Tử. Chu Tử (đời Tống) với thuyết "chủ tri", do Vương Dương Minh (đời Minh) với thuyết "tri hành hợp nhất", do Vương Thuyền Sơn (đời Thanh) với thuyết "chư hành" và chấm dứt với thuyết "hành tiên tri hậu" hay "tri nan hành dị" của Tôn Trung Sơn, nhà lãnh đạo cuộc cách mạng năm Tân Hợi (1911)...

* Tất cả những lời trích dẫn bằng chữ Hán trên đây đều rút ở cuốn "Tôn Trung Sơn toàn tập".

CHƯƠNG III

KHẢ NĂNG VÀ HẠN ĐỘ CỦA TRI THỨC

- * Tri thức đáng hoài nghi.
- * Tri thức giới hạn ở sự vật.
- * Tri thức không có hạn độ tuyệt đối.

TRI THỨC ĐÁNG HOÀI NGHI

Ở Đông Phương cũng như ở Âu Mỹ, nếu có những triết gia tận tin vào tri thức, thì cũng có những triết gia đem lòng hoài nghi về cái khả năng này của con người.

Triết gia Trung Hoa đầu tiên hoài nghi tri thức là *Trang Tử*. Ông nói: “Sự biết phải trông chờ nhờ cậy vào cái gì đó mà sau mới được chính xác. Nhưng cái mà cái biết trông chờ nhờ cậy đó lại chưa biết nhất định đích thật là cái gì” (*Phù tri hữu sở đãi nhi hậu đáng, kì sở đãi giả đạc vị định dã*⁴⁷⁰ - Đại tôn sư).

Trong *Tạp thiên* (sách *Trang Tử*) cũng nói:

“Người ta đều tôn cái điều mà cái biết của mình biết nhưng chẳng ai biết rằng muốn biết, trước phải trông chờ nhờ cậy vào cái mà cái biết của mình không biết, như thế cái biết của mình há chẳng đáng ngờ sao?” (*Nhân giai tôn kì tri chi sở tri, nhi mạc tri thị kì tri chi sở bất tri nhi hậu tri, khả bất vị đại nghi hó*⁴⁷¹ - Tác dương).

Tri thức của con người cần đặt trên cơ sở vững chắc, nhưng cái cơ sở đó thế nào, thật ra cũng chưa biết rõ. Ngay như mọi công việc nghiên cứu của khoa học, cũng đều phải căn cứ vào một số những giả thuyết căn bản. Những giả thuyết đó chung qui vẫn chỉ là giả thuyết mà thôi, chứ chưa hề được chứng minh là chân xác. Hết thảy những tri thức khoa học, đều chỉ là xây dựng trên cái nền tảng bấp bênh của những điều giả thuyết chưa chứng minh được là xác định ấy cả. Tri thức khoa học còn thế nữa là thường thức của chúng ta. Như vậy cơ sở của tri thức thực còn là bấp bênh: cái biết còn phải

nuơng nhờ vào những cái mà cái biết của con người chưa biết được. Trang Tử còn nói:

“Đang lúc mộng, không biết là mình mộng, trong mộng lại xem mình mộng. Tỉnh giấc rồi, mới biết là mình mộng, có tỉnh giấc mộng lớn rồi mới biết rằng đó chỉ là giấc mộng lớn. Thế mà kẻ ngu lại tự cho mình là tỉnh, vẫn chắc mẫm và tự cho mình là tỉnh. Cứ thích thú làm vua chúa, không ưa làm cái chủ coi nhà giam, rõ thật khờ khờ lắm thay! Cự Khâu nhà anh và anh đều mộng đấy, mà chính ta bảo anh mộng ta cũng mộng nốt. (*Phuơng kì mộng dã, bất tri kì mộng dã, mộng chi trung, hựu chiêm kì mộng yên. Giác nhi hậu tri kì mộng dã. Thả hữu đại giác nhi hậu tri thử kì đại mộng dã. Nhi ngu giả tự dĩ vi giác, thiết thiết nhiên tri chi. Quân hồ mục hồ, cố tai! Khâu dã dữ như mộng dã, dư vị như mộng diệc mộng dã.* 472 - Tề vật luận).

Mộng hay là tỉnh? Thật khó mà biết được chắc chắn rõ ràng. Cuộc nhân sinh này có thể cũng chỉ là một giấc mộng lớn. Những điều mắt thấy tai nghe ta vẫn cho là thật kia, biết đâu chả toàn là hư huyền. Như vậy thì tri thức của con người có đáng cho ta tin cậy không? Trang Tử nói:

“Kiếp sống của ta có bờ bến (có giới hạn), mà cái biết thì không bờ bến (không biết đâu là cùng), dùng cái có bờ bến để theo đuổi cái không bờ bến, nghĩ thật là nguy!”

“Đã khốn đốn vì theo đuổi cái không bờ bến rồi, lại cho mình là biết, toan cứu nguy bằng sự tìm cái biết nữa thì chỉ càng tổ nguy thêm thôi” (*Ngô sinh dã hữu nhai, nhi tri dã vô nhai, dĩ hữu nhai tùy vô nhai, dĩ dĩ. Dĩ nhi vi tri giả, dĩ nhi dĩ hĩ* 473 - Dương sinh chú).

Ngoại thiên, sách Trang Tử, cũng nói:

“So ra, cái con người biết không bằng cái con người không biết: thời gian con người sống, không bằng thời gian con người chưa sống. Lấy cái nhỏ nhit (là năng lực con người) để tìm hiểu đến cùng cái cõi cực lớn (là vũ trụ bao la), thảo nào mà bị mê loạn không thể thông đạt được” (*Kế nhân chi sở tri, bất nhược kì sở bất tri; kì sinh chi thời, bất nhược vị sinh chi thời. Dĩ kì chi tiểu, cầu cùng kì chi đại chi cực, thị cố mê loạn nhi bất năng tặc đắc dã* 474 - Thu Thủy).

Tuy Trang Tử hoài nghi tri thức, nhưng thật ra ông không hề phủ nhận tri thức. Ông cho rằng vấn đề cái biết của con người có biết được gì hay không, thật ra cũng chưa có giải đáp dứt khoát. Ông nói:

“Niết (khiết) Khuyết hỏi Vương Nghê rằng: “Nhà thầy biết rõ cái lẽ vật đều thế chẳng? - Đáp: “Ta làm sao mà biết được”. “Nhà thầy biết rằng nhà thầy không biết ư?” - Đáp: “Ta làm mà biết được? Tuy nhiên cũng cứ thử nói mà nghe: Há cái ta nói sao rằng biết lại chẳng không phải là cái ta không biết?”

Hả cái ta nói rằng không biết lại chẳng không phải là cái ta biết?" (*Niết (khiết) Khuyết vấn hồ Vương Nghê viết: "Tứ tri vật chi sở đồng thị hồ?"* *Viết: "Ngô ô hồ tri chi". - "Tứ tri tứ chi sở bất tri da?"* *Viết: "Ngô ô hồ tri chi". - "Nhiên tắc vật vô tri da?"* *Viết: "Ngô ô hồ tri chi. Tuy nhiên, thường thì ngôn chi: Dung cụ tri ngô sở vị tri chi phi bất tri da? Dung cụ tri ngô sở vị bất tri chi phi tri dã?"*⁴⁷⁵ - Tề vật luận).

Rút lại thì ra con người cũng chẳng biết được rằng mình có biết được gì hay không. Trong khi mình bảo người khác mộng thì chính mình cũng đang mộng. Cái biết của con người đang mộng cố nhiên là cái biết mơ hồ; với cái biết đó, sự phê phán làm sao còn có giá trị, làm sao còn tin được?

Một điểm cần chú ý trong tri luận của Trang Tử là, tuy ông hoài nghi cái biết của con người, nhưng sự hoài nghi đó chỉ giới hạn ở cái biết phổ thông mà thôi. Ngoài cái biết phổ thông mà ông hoài nghi ra, ông vẫn công nhận có cái "biết thật", cái "chân tri". Ông nói:

"Trước phải có bậc chân nhân mà sau mới có được cái chân tri" (*Thả hữu chân nhân nhi hậu hữu chân tri*⁴⁷⁶ - Đại tôn sư), nghĩa là phải có công phu tu dưỡng của hạng người gọi là "chân nhân" để thành được chân nhân, thì mới tới được cái trạng thái tinh thần nhờ đó người ta có thể "biết thật".

TRI THỨC LẤY SỰ VẬT LÀM GIỚI HẠN

Đạo gia còn chủ trương rằng con người ta biết được, có điều là cái biết đó bị hạn chế mà thôi, con người biết nhưng chỉ biết tới chừng nào. Tập thiên, sách Trang Tử nói:

"Biết dừng ở điều không thể biết được thế là rất phải vậy" (*Tri chi hồ kì sở bất năng tri, chi hi*⁴⁷⁷ - Canh tang sở).

Và:

"Nói mà nghi ở chỗ cái biết không thể biết tới được, thế là cực kì phải vậy. Nhưng điều mà cái biết không thể biết tới là những điều dù có biện luận cũng không đi đến đâu" (*Ngôn hựu hồ tri chi sở bất tri, chi hi. Tri chi sở bất năng chi giả, biện bất năng cử dã*⁴⁷⁸ - Tử vô quy).

Và:

"Cái sức biết của người ta chỉ có thể biết được tinh huồng của muôn vật là cùng" (*Tri chi sở chi, cực vật nhi dĩ*⁴⁷⁹ - Tắc Dương).

Chữ còn những điều xa với như vũ trụ từ đâu mà có, vũ trụ sẽ đi đến đâu, thì e vị tất nằm trong phạm vi hiểu biết của con người.

TRI THỨC KHÔNG CÓ HẠN ĐỘ TUYỆT ĐỐI

Nho gia và *Mặc gia* đều thừa nhận cái khả năng của tri thức. Trong *Mặc kinh*, có đoạn phân bác thái độ hoài nghi đối với tri thức như thế này:

“Biết rằng cái biết là cái không đủ dùng, nói như vậy là sai. Nói như vậy là không căn cứ” (*Tri tri chi bất chi túc dụng dã, bội. Thuyết tại vô dĩ dã*⁴⁸⁹ - Kinh hạ).

Kinh thuyết hạ nói:

“Chối bỏ tri thức là sai, là vô căn cứ” (*Luận chi phi tri, vô dĩ dã*⁴⁸¹).

Nhận ra rằng cái biết không đủ dùng, như thế cũng là biết rồi, còn gì? Dùng cái biết để chối bỏ cái biết, để bảo rằng cái biết không đủ dùng, như thế há chẳng là tự mâu thuẫn sao? Biết rằng cái biết là không đủ dùng, tức là cái biết đó đã đủ dùng để biết rằng cái biết không đủ dùng rồi. Như vậy sao lại bảo được rằng cái biết không đủ dùng?

Mặc gia cho rằng chối bỏ cái khả năng chân tri (biết thật, biết sự thật đến nơi đến chốn), mới lại càng là mâu thuẫn.

Kinh hạ nói:

“Cho rằng tất cả lời nói là sai, thì sai. Sai ở chỗ đánh giá lời nói” (*Dĩ ngôn vi tận bội, bội. Thuyết tại kì ngôn*⁴⁸²).

Kinh thuyết hạ nói:

“Có người cho rằng tất cả lời nói đều sai... như vậy là không được. Lời nói của người ấy mà đúng, thì lời nói ấy là không sai, thì là có lời nói đúng rồi. Lời nói của người ấy mà sai thì rõ quá rồi không cần xét nữa” (*Dĩ, bội, bất khả dã. Chi nhân chi ngôn khả, thị bất bội, tắc thị hữu khả dã. Chi nhân chi ngôn bất khả dĩ đáng, tất bất thâm*,⁴⁸³).

Khi anh nói rằng tất cả lời nói đều là sai, không diễn tả đúng sự thực, thì thử hỏi: lời anh nói ra đó có sai hay không? Nếu lời nói ấy không sai thì cố nhiên lời nói ấy là đúng, như vậy thì là có lời nói đúng, chứ không phải lời nói nào cũng đều sai. Nhược bằng lời anh vừa nói đó là sai thì cái ý kiến đó lời nói ấy diễn tả (cho rằng tất cả lời nói đều sai) là không đúng rồi, mà đã không đúng thì không cần xét nữa.

Tuấn Tử, một nho gia cự phách, khẳng định rõ ràng khả năng của tri thức:

“Biết, là tính của người; có thể biết được, là lí của vật” (*Phàm dĩ tri, nhân chi tính dã. Khả dĩ tri, vật chi lí dã*⁴⁸⁴ - Giải tế).

Ấy về khả năng và giới hạn của sự biết, các triết gia thời Tiên Tần đại khái chỉ nói có bấy nhiêu.

Từ đời Tần sắp xuống cho tới cuối đời Minh, không có triết gia nào xét kĩ đến vấn đề đó cả. Mãi đến đời Thanh, *Vương Thuyền Sơn* mới lại đề cập một cách minh bạch. Ông nói:

“Cái mà mắt ta không nom thấy, không phải là không có màu sắc. Cái mà tai ta không nghe thấy, không phải là không có âm thanh, cái điều mà lời nói không diễn tả hết được, không phải là không có ý nghĩa. Cho nên nói rằng: biết thì nói là biết, không biết thì nói là không biết, biết rằng còn có điều mình không biết, thì đã là biết rằng còn có những điều chưa biết rồi, như thế là biết vậy. Nhân đó mà tìm tòi cho thật hết cái sở kiến (dùng hết cái khả năng của mắt) thì cái màu sắc không nom thấy sẽ hiện rõ; tìm tòi cho thật hết cái sở văn (dùng hết cái khả năng của tai) thì cái thanh âm không nghe thấy sẽ nổi bật; tìm tòi cho hết cái sở ngôn (dùng hết cái khả năng diễn tả bằng lời) thì cái ý nghĩa nói ra không đúng sẽ bọc bạch được” (*Mục sở bất kiến, phi vô sắc dã; nhĩ sở bất văn, phi vô thanh dã; ngôn sở bất thông, phi vô nghĩa dã. Cổ viết: tri chi vi tri chi, bất tri vi bất tri, tri hữu kì bất tri giả tồn, tác kì tri hữu chi hĩ, thị tri dã. Nhân thù nhi cầu chi giả, tận kì sở kiến, tác bất kiến chi sắc chương; tận kì sở văn, tác bất văn chi thanh trừ; tận kì sở ngôn, tác bất ngôn chi nghĩa lập*⁴⁸⁵ - Tư vấn lục. Nội thiên).

Thế là thừa nhận rằng khả năng của mắt, của tai, của các cảm quan cũng như của lời nói, đều có hạn độ. Sự thật còn có những màu sắc mắt không nom thấy, còn có những thanh âm tai không nghe thấy, còn có những ý nghĩa lời nói không diễn tả nổi. Thế nhưng những màu sắc, thanh âm, ý nghĩa ở bên ngoài giới hạn *khả năng của mắt, tai, lời nói đó, con người vẫn có thể, nom thấy, nghe thấy nhận định được, nếu chịu tận dụng khả năng của tri thức*. Hạn độ của mắt, tai, lời nói, hạn độ của cảm quan không phải là hạn độ của tri thức con người. Thuyết Sơn còn nói:

“Cái mà mắt không nom thấy vẫn có màu sắc, cái mà tai không nghe thấy vẫn có thanh âm, mà lời nói không đủ diễn tả vẫn có ý nghĩa. Sở dĩ không nom thấy, không nghe thấy, không diễn tả nổi là vì mắt, tai, lời nói chỉ là cái phần nhỏ, cái tiểu thể của trời mà thôi. Đến như con tâm thì không có cái gì là nó không hiểu: sở dĩ có những điều hữu lí mà không nghĩ ra là chỉ vì chưa nghĩ kĩ đó thôi. Cho nên nói rằng, phát huy đến cùng cực cái tâm của mình, vận dụng hết cơ năng của tâm thì biết được cái tính (bẩm tính) của mình. Tâm là cụ thể của trời vậy” (*Mục sở bất kiến chi hữu sắc, nhĩ sở bất văn chi hữu thanh, ngôn sở bất cập chi hữu nghĩa, tiểu thể chi thể dã. Chí vu tâm nhi vô bất đắc hĩ, tư chi sở bất chi nhi hữu lí, vị tư yên nhi. Cổ viết: tận kì tâm giả, tri kì tính. Tâm giá, thiên chi cụ thể dã*⁴⁸⁶ - Như trên).

Duy có cái biết do tâm là không có giới hạn: Nếu dùng hết tâm tư thì không có cái gì là không biết rõ. Chủ ý của Thuyết Sơn là cho rằng cảm quan của con người tuy bị hạn chế, có hạn độ, nhưng tri thức của con người thì không có ranh giới nào.

Về khả năng của tri thức, *Đài Đông Nguyên* phát biểu ý kiến như sau:

“Người, vật nhận cái hình hài của trời đất, cho nên thường cùng với trời đất tương thông. Đáy khoáng trời đất, chỗ nào cũng có thanh âm, có màu sắc, có mùi, có vị; kể tất cả những thanh, sắc, mùi, vị ấy, thì đáy khoáng trời đất, không đâu có mất sót. Trong ngoài tương thông, những khiêu mở ra nơi người và vật để cùng trời đất tương thông, chính là tai, mắt, mũi, miệng vậy” (*Nhân vật thụ hình vu thiên địa, cổ hằng dữ chi tương thông. Doanh thiên địa chi gian, hữu thanh dã, hữu sắc dã, hữu xứ dã, hữu vị dã; cử thanh, sắc, xứ, vị, tất doanh thiên địa gian giả vô hoặc di thất. Ngoại nội tương thông, kì khai khiêu dã, thị vi nhĩ mục tị khẩu*⁴⁸⁷ - Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).

Trong và ngoài tương thông, người và vật phải thích ứng với hoàn cảnh. Ngoại giới có thanh, sắc, mùi, vị, con người có cảm quan tai, mắt, mũi, miệng để thích ứng với ngoại giới. Cảm quan chính là để báo cáo cho con người rõ cái tình huống của ngoại giới, chứ nó không sinh ra để lừa dối ta. Vì thế con người có khả năng tri thức, con người có khả năng biết được sự vật.

Lí luận về khả năng và hạn độ của tri thức trong triết học Trung Quốc sơ lược có thể, kể ra thật cũng nghèo nàn. Sở dĩ các triết gia Trung Quốc không đào sâu vấn đề này là vì họ cho rằng cái khả năng của sự biết vốn dĩ không phải là một vấn đề. Về hạn độ của sự biết thì đa số triết gia Trung Quốc cho rằng tri thức không có giới hạn tuyệt đối: Vũ trụ là cái gì có thể biết được; cái cảnh giới: “Muôn vật lớn nhỏ, sâu nông, không cái gì không biết” (*Chúng vật chi biểu lí tinh thô vô bất đáo*) của tri thức, không phải là không tới được. Trong triết học Trung Quốc, thật không hề có một học thuyết “bản thể bất khả tri” tinh mật như trong triết học Tây phương.

CHƯƠNG IV

BIỂU CHUẨN CỦA CHÂN TRI

- * Tam biểu thuyết.
- * Biện hợp, phù nghiệm.
- * Thực nghiệm cầu chứng.
- * Cộng kiến cộng văn.

Chân tri là cái biết thật, biết đúng, tức là chân lí.

Trang Tử nói: “Trước phải có bậc chân nhân mà sau mới có được cái chân tri”¹⁷⁶.

Tuân Tử nói: “Cái biết mà phù hợp với thực tại ngoại giới thì gọi là tri” (*Tri hữu sở hợp vi chi tri*⁴⁸⁸ - Chính danh).

Cái mà Trang Tử gọi là “chân tri” và Tuân Tử gọi là “tri” đó, theo danh từ triết học ngày nay, muốn cho dễ hiểu và tiện dụng ta có thể gọi là chân lí cũng được. Chỗ hơi khác là: Danh từ chân lí của triết học ngày nay thì trở cái lí chân thực, cái nguyên tắc chân xác, tức là nội dung của tri thức, còn “chân tri” thì chính là cái tri thức chân xác ấy.

Muốn biết cái tri thức đó có chân xác hay không, cần phải có những cái “no”, * những tiêu chuẩn để y cứ vào đó mà xét. Những cái “no” đó, thuật ngữ triết học Trung Quốc gọi là “*biểu chuẩn của chân tri*”.

TAM BIỂU THUYẾT

Triết gia Trung Quốc đầu tiên bàn về biểu chuẩn của chân tri là *Mặc Tử*. Mặc Tử cho rằng chân tri có ba biểu chuẩn tất cả, gọi là “tam pháp”, hoặc “tam biểu”. Tam pháp, hoặc tam biểu đó là gì? Sách Mặc Tử chép:

* Danh từ này trở cái gì để làm dấu, làm cứ.

“Thầy Mặc Tử nói rằng: Phàm nói năng bàn luận, không thể không lập định tiêu chuẩn trước, rồi sau mới nói bàn. Nếu không lập tiêu chuẩn trước mà sau mới nói bàn thì cũng vi như để đồ “trắc ảnh” trên cái mâm xoay mà tìm phương hướng sáng chiều (đông, tây), thế nào là phải trái, lợi hại, không thể nào biết cho rõ được. Cho nên nói, phải có ba biểu chuẩn. Thế nào là ba biểu chuẩn? Thầy Mặc Tử nói rằng: có cái biểu chuẩn căn cứ vào việc xem xét bản thủy, có cái biểu chuẩn căn cứ vào việc quan sát sự cố, có cái biểu chuẩn căn cứ vào kết quả ứng dụng. Xét bản thủy ở đâu? Trên thì xét ở công việc của các đấng thánh vương đời xưa. Quan sát sự cố ở đâu? Dưới thì quan sát cái thực tình của trăm họ. Xem kết quả ứng dụng ở đâu? Ở việc áp dụng vào hình chính, xem có phù hợp với quyền lợi của trăm họ nhân dân, nhà nước không? Tuế gọi là “nói có ba biểu chuẩn” (*Từ Mặc Tử viết: Ngôn tất lập nghi. Ngôn nhi vô nghi, thì do vận quán chi thượng nhi lập triệu tịch giá dã, thị phi lợi hại chi biện, bất khả đắc nhi minh tri dã. Cổ ngôn tất hữu tam biểu. Hà vị tam biểu? Từ Mặc Tử viết: hữu bản **).

Nói xét công việc của các đấng thánh vương đời xưa, tức là nói căn dung hợp với kinh nghiệm của quá khứ, với cái chân lý đã khám phá được. Nói quan sát thực tình của trăm họ, tức là nói căn phù hợp với cái kinh nghiệm sống thật của đa số dân chúng. Nói căn cứ vào kết quả ứng dụng, tức là nói căn kiểm điểm lại giá trị của sự biết và chính lý tri thức bằng kết quả của việc làm, căn chám đối hành với tri để xem cái tri của mình có thật đúng hay không?

Về cái biểu chuẩn thứ nhất (xét về công việc của các đấng thánh vương đời xưa). Mặc Tử có nói thêm:

“Phàm nói năng hành động, xét ra hễ hợp với các bậc thánh vương đời Tam đại, Nghiêu, Thuấn, Vũ, Thang, Văn, Võ, thì theo đó mà làm. Phàm nói năng, hành động, xét ra hễ thấy hợp với các tay bạo vương đời Tam đại, Kiệt, Trụ, U, Lệ thì phải bỏ chớ theo”.

Mặc Tử hình như không chú ý đến yếu tố thời gian. Cùng một việc làm, thời xưa hay thời nay có thể dở, bởi lẽ nó có thể không còn thích hợp với điều kiện sinh hoạt chính trị, kinh tế, xã hội của nhân dân, nó luôn luôn và không ngừng thay đổi. Cho nên đáng lẽ phải nói như thế này thì có phần đúng hơn: Trong việc hình chính thời xưa, những lời nói việc làm nào xét thấy đúng với quyền lợi của quốc gia trăm họ *hiện giờ*, thì nên bắt chước, còn

* Ở Phi mệnh hạ có diễn lại ý đoạn này nhưng có đôi ba chữ khác:

“Khảo chi giả, hữu nguyên chi giả, hữu dụng chi giả. Ô hồ khảo chi? Khảo tiên thánh đại vương chi sự. Ô hồ nguyên chi? Sát chúng chi nhi mục chi tình. Ô hồ dụng chi? Phát nhi vi chính vu quốc, sát vạn dân nhi quan chi. Thù vị tam pháp dã.”

những lời nói việc làm nào, chẳng những không đúng với quyền lợi quốc gia trăm họ *hiện giờ* mà trái lại còn đi hại nữa, thì phải coi chừng mà tránh.

Và biểu chuẩn thứ hai (quan sát thực tình của trăm họ), Mặc Tử còn nói thêm:

“Cái đạo khiến thiên hạ có thể xét biết một sự vật là có hay là không, hẳn phải là lấy điều do dân chúng mắt thấy tai nghe mà biết được làm biểu chuẩn. Nếu thật dân chúng mắt thấy tai nghe, thì ắt phải coi là có; nếu dân chúng không ai mắt thấy tai nghe, thì ắt phải coi là không” (*Thiên hạ chi sở dĩ sát tri hữu dữ vô chi đạo giả, tất dĩ chúng chi nhĩ mục chi thực tri hữu dữ vô vi nghi giả dã. Thành hoặc văn chi kiến chi, tất tất dĩ vi hữu; mạc văn mạc kiến, tất tất dĩ vi vô*⁴⁹⁰ - Minh qui hạ). Nghĩa là muốn xét một sự, một vật có hay là không, thì cần phải căn cứ vào kinh nghiệm cảm quan của đa số.

Về biểu chuẩn thứ ba (phù hợp với quyền lợi của trăm họ nhân dân nhà nước), Mặc Tử từng nói:

“Lời nói mà có đủ ảnh hưởng để cao được việc làm thì coi lời nói đó như đạo thường (là đúng). Nếu chẳng đủ để cao được việc làm thì chớ coi là đạo thường (là đúng). Chẳng đủ để cao được việc làm mà lại bảo là đạo thường (là đúng) thì là nói bừa nói bậy” (*Ngôn túc dĩ cử hành giả, thường chi; bất túc dĩ cử hành giả, vật thường. Bất túc dĩ cử hành nhi thường chi, thị dăng khẩu dã*⁴⁹¹ Canh trụ).

Và:

“Lời nói mà có đủ ảnh hưởng cải thiện được việc làm thì coi lời nói đó như đạo thường (là đúng). Nếu chẳng đủ cải thiện được việc làm thì chớ coi là đạo thường (là đúng). Chẳng đủ cải thiện được việc làm mà bảo là đạo thường (là đúng) thì là nói bừa nói bậy.”

Mặc Tử nhận chân tri có ba biểu chuẩn, nhưng không nói rõ ràng rằng phải hội đủ cả ba biểu chuẩn đó thì mới có giá trị xác định của chân tri. Mặt khác, ông không nói: xét đoán về chân tri theo chỗ nó có phù hợp với thực tình ngoại vật hay không, mà nói: phải xét đoán về chân tri theo cái kinh nghiệm mắt thấy tai nghe của trăm họ. Và khi xét theo ảnh hưởng, thì ông không căn cứ vào ảnh hưởng hay dở đối với một người mà lại căn cứ vào ảnh hưởng có lợi cho quảng đại quần chúng. Đó là những điểm trác việt của họ Mặc khiến người sau không thể không chú ý tới. Nếu xét đoán về chân tri mà bảo phải xét xem nó có phù hợp với thực tình ngoại vật hay không, thì sẽ là sa vào một ngõ bệnh mất rôi, bởi lẽ như thế sẽ lại phải căn cứ vào một biểu chuẩn khác mới có thể xác định được có phù hợp hay không phù hợp, rồi cứ như thế bắt buộc phải tìm mãi, trong vòng lẩn quẩn không biết bao giờ cùng. Và nếu khi xét theo ảnh hưởng thực dụng, thay vì căn cứ vào ảnh hưởng đối với quảng đại quần chúng như Mặc Tử chủ trương, lại đi căn cứ vào ảnh

hường đối với một vài người riêng tư nào đó, thì cái chủ quan cá nhân của những người này sẽ làm cho sự xét đoán khó lòng tránh khỏi sai lầm. Học thuyết của Mặc Tử về biểu chuẩn chân tri thật đã tránh được hết những bệnh ấy. Tuy nhiên họ Mặc đánh giá có quá cao cái kinh nghiệm của cảm quan, có lẽ một phần chính vì danh giá quá cao cái kinh nghiệm của cảm quan mà Mặc Tử tin ngay rằng có qui thân, chỉ vì có những người trước và người đương thời kể rằng đã thấy qui thân.

BIỆN HỢP PHÙ NGHIỆM

Tuân Tử nói: “Cái biết mà phù hợp với thật tại ngoại giới thì gọi là tri”, tức là coi sự phù hợp giữa sự biết ở trong tâm với sự vật ở ngoại giới là biểu chuẩn của tri hay là chân tri. Làm sao biết được rằng có sự phù hợp ấy hay không? Tuân Tử cho rằng hãy có chứng nghiệm ăn khớp với nhau và đem ra thi hành thấy đúng là có sự phù hợp. Tuân Tử nói:

“Phàm biện luận, phải trọng sự phù hợp với chứng nghiệm (như hai phần của một con dấu chia đôi đem hợp lại); cho nên ngồi nói đây mà đứng lên thì có thể xếp đặt được, thì hành được” (*Phàm luận giả qui kì hữu biện hợp, hữu phù nghiệm; có tọa nhi ngôn chi, khởi nhi khả thiết trưng, nhi khả thi hành*⁴⁹² - Tinh ác). Nói suông không được, nói có làm được và việc làm phải ăn khớp với lời nói, chứng tỏ rằng cái biết của mình là một cái biết đóc thiết, thì cái biết vừa biểu diễn bằng lời nói đó mới đích là cái biết thật sự, mới đích là chân tri. Như vậy biểu chuẩn của chân tri chính là kinh nghiệm của cảm quan và kinh nghiệm của thực tiễn.

THAM NGHIỆM CẦU CHỨNG

Dựa vào ý Tuân Tử, Hàn Phi nói rõ hơn về sự “tham nghiệm”. Theo Hàn thì:

“Không tham nghiệm thực chứng mà đã quyết chắc rằng đúng là ngu vậy.

Sách *Trung dung*, tác phẩm viết vào khoảng Tần, Hán, * có nói:

Lại y cứ vào đó là lão khoét (*Vô tham nghiệm nhi tất chi giả, ngu dã. Phát năng tất nhi cú chi giả, vu dã*⁴⁹³ - Hiến học).

Dứt khoát, Hàn Phi lấy thực chứng làm biểu chuẩn của chân tri.

“Lẽ ở thời xưa, vào đời Hạ, đời Thương, tuy hay nhưng vì cách nay đã lâu, không còn bằng chứng; không có bằng chứng thì không tin, không tin thì dần chúng không theo. Những người về sau ở địa vị thấp như Khổng Tử, tuy giỏi về Lễ nhưng ngôi thứ lại không được cao; ngôi thứ không được cao cho nên

* Theo Phùng Hữu Lan. (*Trung Quốc triết học sử*, trang 446).

không được tin, không tin thì dân không theo. Cho nên đạo người quân tử là phải lấy mình làm gốc, tự mình làm lấy trước, rồi cầu chứng nghiệm nơi dân chúng, khảo sát lại với công việc của ba đời vua (tức Hạ Vũ, Thương Thang, Chu Văn Vương) mà không thấy lầm lẫn, đem kiến lập trong thiên hạ mà không thấy trái lẽ, chất chính với qui thần mà không còn ngờ vực, xét rằng có đợi hỏi các bậc thánh nhân ở trăm đời sau cũng không còn chỗ nào nghi hoặc, (như thế thì mới chắc là đúng). Chất chính với qui thần mà không còn ngờ vực, ấy là biết rõ lẽ trời. Đợi hỏi các bậc thánh nhân ở trăm đời sau cũng không còn chỗ nào nghi hoặc, ấy là biết rõ tình người” (*Thuận yên già, tuy thiện vô trung, vô trung bất tín, bất tín dân phát tông. Hạ yên già, tuy thiện bất tôn, bất tôn bất tín, bất tín dân phát lòng. Có quân tử chi đạo, bản chư thân, trung chư thi dân, khảo chư tam vương nhi bất mậu, kiến chư thiên địa nhi bất bội, chất như qui thần nhi vô nghi, bách thế dĩ sĩ thánh nhân nhi bất hoặc. Chất chư qui thần nhi vô nghi, tri thiên dã; bách thế dĩ sĩ thành nhân nhi bất hoặc, tri nhân dã*).⁴⁹⁴

Đoạn sách *Trung dung* này là đoạn bàn về biểu chuẩn để xét giá trị của chính giáo, tuy nhiên cũng bao quát cả biểu chuẩn chân tri ở trong. Biểu chuẩn của chân tri là phải có trung tích, cho nên việc xưa mà không còn trung tích thì dù nói là tốt là hay, cũng chỉ nên biết vậy mà không thể tin chắc. “Lấy mình làm gốc, tự mình làm lấy trước, rồi cầu chứng nghiệm nơi dân chúng”, như thế là ý nói phải cần thực nghiệm bằng công việc làm ở ngay hiện tại. “Khảo sát lại với công việc của ba vua mà không thấy lầm lẫn”, như thế là ý nói phải dung quán với kinh nghiệm của quá khứ. “Kiến lập trong thiên hạ mà không thấy trái lẽ, chất chính với qui thần mà không còn ngờ vực”, như thế là ý nói phải cần thí nghiệm giữa các hiện tượng thiên nhiên. “Có đợi hỏi các bậc thánh nhân ở trăm đời sau, cũng không còn chỗ nào nghi hoặc”, là ý nói: cả ở tương lai cũng sẽ vẫn đứng vững không bị phủ nhận. Tóm lại, hễ đối chiếu với nhân sự, với hiện tượng thiên nhiên, với kinh nghiệm của cổ nhân và của người đồng thời mà không thấy còn chỗ nào là không đúng, là đáng ngờ, không những trong hiện tại mà còn có thể cả ở trong tương lai, thì nắm được bản gốc của chân tri vậy.

Dương Hùng, đời Hán cho rằng biểu chuẩn của chân tri là thực chứng. Ông nói:

“Lời người quân tử, nói về những điều sâu tối, ắt phải có thực chứng ở những điều sáng tỏ, nói về những điều xa vời, ắt phải có thực chứng ở những điều gần gũi, nói về những điều lớn lao, ắt phải có thực chứng ở những điều nhỏ nhặt, nói về những điều huyền vi, ắt phải có thực chứng ở những điều rõ rệt. Không có thực chứng mà nói là nói bừa” (*Quân tử chi ngôn, u tất hữu nghiệm hồ minh, viễn tất hữu nghiệm hồ cận, đại tất hữu nghiệm hồ tiểu, vi tất*

*hiếu nghiệm hồ trú. Vô nghiệm nhi ngôn chi vị vọng*⁴⁹⁵ - Pháp ngôn, Văn thân).

Hễ có thực chứng ấy là đúng, bằng không thì là sai.

Vương Sung đầu đời Hậu Hán cũng rất chú trọng đến thực chứng. Ông nhận rằng phạm lí luận phải có chứng có trên sự thực thì mới là đúng mà đáng tin. Ông nói:

“Việc không có gì rõ bằng có công hiệu, luận không có gì chắc bằng có chứng cứ” (*Sự mạc minh vu hữu hiệu, luận mạc định vu hữu chứng*⁴⁹⁶ - Luận hành. Bạc táng).

Và:

“Phạm luận điều gì trái hay là xa với sự thực mà lại không đưa ra bằng chứng thực nghiệm thì dù nghĩa có xuôi, lời có dồi dào, mọi người cũng không tin” (*Phạm luận sự giả vi thực, bất dẫn hiệu nghiệm, tắc tuy cam nghĩa phồn thuyết, chứng bất kiến tin*⁴⁹⁷ - Luận hành. Tri thực).

Thực chứng và hiệu nghiệm, đó là biểu chuẩn của chân tri, theo Vương Sung. Chú trọng đến thực chứng và hiệu nghiệm như vậy, chủ trương của Vương Sung thật có giống với chủ trương “quan sát thực tình mắt thấy tai nghe của trăm họ” của Mặc Tử. Tuy nhiên, với Vương Sung, vấn đề được đào sâu hơn, và lí luận của họ Vương cũng tinh mật hơn nhiều. Vương cho rằng kính nghiệm của cảm quan thật ra chưa phải hoàn toàn đáng tin cậy. Nếu chỉ căn cứ vào cảm giác không thôi mà lập luận thì sẽ sai lầm. Vương Sung nói:

“Bàn luận mà không lưu tâm chú ý xét nét cận kề, chỉ căn cứ vào chứng nghiệm bề ngoài mà định trái phải, chỉ tin vào những điều mắt thấy tai nghe hơi hợt, không suy xét sâu sắc để phân tích và giải thích, thì như thế chỉ là dùng tai mắt mà bàn chứ không phải là dùng tâm ý. Dùng tai mắt mà bàn thì là dựa theo hư tượng mà nói. Nhận hư tượng làm sự thực thì sự thực sẽ bị lầm coi là giả ngụy. Ấy thế cho nên trái phải không thể chỉ theo tai mắt không thôi mà phân biệt định đoạt được, tất còn phải mở rộng tâm ý nữa. Họ Mặc nghị luận không lấy tâm mà chỉ dùng mắt tai quan sát vật, vội tin vào sở kiến sở văn, thì dù rằng thực chứng rõ ràng, cũng vẫn là thất thiệt. Lời bàn thất thiệt khó lòng đem dạy người được. Dù dùng sở dục của dân ngu, nhưng không hợp với lòng kẻ tri giả...” (*Phù luận bất lưu tâm trùng ý, cấu dĩ ngoại hiệu lập sự thị phi, tin văn kiến vu ngoại, bất thuyết đính vu nội, thị dụng nhi mục luận, bất dĩ tâm ý nghị dã. Phù dĩ nhi mục luận, tắc dĩ hư tượng vi ngôn. Hư tượng hiệu, tắc dĩ thực sự vi phi. Thị cố thị phi giả, bất đồ nhi mục, tất khai tâm ý. Mặc nghị bất dĩ tâm nhi nguyên vật, cấu tín văn kiến tắc tuy hiệu nghiệm quang minh, do vi thất thực. Thất thực chi nghị nan dĩ giáo. Tuy đắc ngu dân chi dục, bất hợp tri giả chi tâm...*⁴⁹⁸ - Luận hành. Bạc táng).

Cảm giác của tai mắt, có khi chỉ là hư tượng, nếu không lấy tâm ý mà suy xét kỹ càng, chỉ biết tận tín vào cảm quan thì không thể tránh khỏi lầm lộn. Ý kiến của Vương Sung so với ý kiến của Mặc Tử quả có phần sâu sắc hơn và Vương Sung đã bác thuyết có qui thần của Mặc Tử, chính là nhờ suy xét kỹ chứ không tin hẳn ở cảm giác.

Từ Cán cuối đời Hậu Hán cũng lấy thực chứng làm biểu chuẩn để xét đoán giá trị lời nói. Họ Từ nói:

“Không việc làm nào quý hơn là việc làm có công hiệu, không lời nói nào đáng bỏ đi hơn là lời nói không có thực chứng” (*Sự mạc quý hồ hữu nghiệm, ngôn mạc khi hồ vô chứng*⁴⁹⁹ - Trung luận. Quý nghiệm).

CỘNG KIẾN CỘNG VĂN

Trương Hoành Cừ đời Tống coi sự nhất trí giữa sở kiến sở văn của nhiều người làm tiêu chuẩn xét giá trị của kinh nghiệm cảm quan, và lấy sự “đoán việc không sai” làm tiêu chuẩn để xét giá trị của lời nói. Trương Từ nói:

“Kiến văn cá biệt của một người tuy chỉ hơi khác thường cũng vẫn là quái lạ, bởi vì nó xuất phát từ sự vội vàng càn bậy. Kiến văn công cộng của nhiều người, tuy rất khác thường, cũng vẫn là thật, là đúng, là bởi nó xuất phát từ cái chính trực của âm dương” (*Độc kiến, độc văn tuy tiểu dị, quái dã, xuất vu tất dữ vọng dã. Cộng kiến, cộng văn, tuy đại dị, thành dã, xuất âm dương chi chính dã*⁵⁰⁰ - Chính mộng. Động vật).

Một điều mà ai ai cũng đều nghe thấy, nom thấy như thế cả thì mới là đúng thật như thế. Biểu chuẩn chân tri theo Trương Từ là cái “cộng kiến cộng văn”. Trương Từ nói: “Cái học của ta khi đã tâm đắc rồi thì ta mới sửa sang văn từ mệnh lệnh (lời lẽ chải chuốt văn học), văn từ mệnh lệnh không sai, bấy giờ mới đoán việc. Đoán không sai lắm, bấy giờ ta mới phơi phơi trong lòng” (*Ngô học kì đắc vu tâm, tắc tu kì từ mệnh: từ mệnh vô sai, nhiên hậu đoán sự. Đoán sự vô thất, ngô nãi bài nhiên*⁵⁰¹ - Hành trạng).

Sự chân xác của một học thuyết chỉ có thể chứng minh được, chứng nào những điều dự đoán đều không có chỗ sai lầm.

Đài Đồng Nguyên đời Thanh coi sự thừa nhận công cộng là biểu chuẩn của chân tri. Ông nói:

“Lòng người ai cũng cho thế là phải là đúng cả thì mới gọi được là lí, là nghĩa. Vậy thì chứng nào lòng người còn chưa đều cho thế là phải là đúng, háy còn có chỗ tùy thuộc ý kiến cá nhân, thì không phải là lí, không phải là nghĩa. Phàm một người cho thế là phải là đúng mà thiên hạ muôn đời cũng đều nói rằng đúng thế, không thể di dịch được, thì mới bảo được là lòng người cùng lấy thế là phải là đúng” (*Tâm chi sở đồng nhiên, thủy vị chi lí, vị chi nghĩa: tắc vị chi vu đồng nhiên, tôn hồ kì nhân chi ý kiến, phi lí dã, phi nghĩa dã*

*Phàm nhất nhân dĩ vi nhiên, thiên hạ vạn thế giai viết thị bất khả dịch dã, thủ chi vị đồng nhiên*⁵⁰² - (Mạnh Tử tự nghĩa số chúng).

Đài Đông Nguyên phân biệt nghĩa lí và ý kiến khắp thiên hạ, suốt muôn đời, đâu đâu và bao giờ mọi người cũng đều thừa nhận một lí nào đó là bất di bất dịch thì lí đó mới thật là chân lí.

Ngoài những triết gia vừa nói ở trên ra, các triết gia khác nói về biểu chuẩn chân lí rất ít, không có gì đáng kể, cho nên thiết tưởng không cần nhắc lại, e thêm dài dòng vô ích.

CHƯƠNG V

DUYÊN DO CỦA LẦM LẪN

* “Tiểu thành” và “vinh hoa”.

* “Tế vu nhất khúc”.

“TIỂU THÀNH” VÀ “VINH HOA”

Người ta ít khi tới được chân trí và thường hay sa vào lầm lẫn. Như thế là tại sao?

Trang Tử và Tuân Tử có bàn về vấn đề này. Trang Tử tìm thấy nguyên nhân trong hai trạng thái tâm lí mà ông gọi là “*tiểu thành*” và “*vinh hoa*”. *Trang Tử* nói:

“Đạo bị che lấp ở đâu mà có chân có ngụy? Lời bị che lấp ở đâu mà có thị có phi?... Đạo bị che lấp * là bởi mỗi người chấp trước cái thành kiến riêng tày thiên lệch của mình mà không rõ được đại đạo; lời nói bị che lấp là bởi người đời ưa dùng lời hoa Mi để biện bạch mà không biết được lời nói chí lí. Đạo ẩn ở “*tiểu thành*”, lời ẩn ở “*vinh hoa*”” (*Đạo ở chỗ ẩn nhi hữu chân ngụy? Ngôn ở chỗ ẩn nhi hữu thị phi? Đạo ẩn vu tiểu thành, ngôn ẩn vu vinh hoa*⁵⁰³ - Tế vật luận).

“Tiểu thành” là cái trạng thái tâm lí, hễ mới hơi biết được điều gì là vội cho ngay điều mình biết đó là tất cả chân lí rồi, và bằng lòng với nó, bám chặt lấy nó, không chịu đi sâu thêm vào vấn đề, đi xa hơn trên đường học hỏi. Đó là cái trạng thái tâm lí của kẻ “nhòm trời qua lỗ ống”, bảo ngay là trời nhỏ, vớ được chân voi bảo ngay rằng voi hình tròn. Trạng thái tâm lí đó đưa tới chỗ tự giam mình trong cái vòng kiến văn chật hẹp, chủ quan và vi vạ rất dễ sai lạc. Còn “vinh hoa” thì là cái trạng thái tâm lí thích dùng những lời nói Mi miếu, chải chuốt, hoặc để che đậy tình ý, hoặc để huyễn hoặc người đối thoại.

* Có sách chú thích: *ẩn* là dựa vào, *tiểu thành* là sự vật chưa được đầy đủ, nghĩa là chân ngụy dựa vào chỗ chưa đầy đủ mà khởi phát. Chúng tôi thấy ý đó hơi ép.

“TẾ VU NHẤT KHÚC”

Tuân Tử cho rằng sở dĩ không tới được chân tri là vì bị có cái che lấp. Ông nói:

“Đại phạm mối lo của con người là ở chỗ bị những lí thuyết thiên lệch, những kiến giải cong queo che lấp làm cho tối tăm mà không nhận rõ cái chân lí lớn lao” (*Phạm nhân chi hoạn, tế vu nhất khúc nhi âm vu đại lí*⁵⁰⁴ - Giải thể).

“Con người thiên kiến chỉ nhìn đạo theo một khía cạnh mà chưa thể hiểu được đạo, cho nên tưởng ngay thế là đủ rồi và tô điểm cái thiên kiến của mình; trong thì tự mình lẫn lộn, ngoài thì làm cho người khác lẫn lộn, trên che lấp dưới, dưới che lấp trên, đó là cái họa của tình trạng che lấp, bung bit vậy” (*Khúc trí chi nhân, quan vu đạo chi nhất ngưng nhi vị chi năng thức dã, cô dĩ vi túc nhi súc chi; nội dĩ tự loạn, ngoại dĩ hoặc nhân, thượng dĩ tế hạ, hạ dĩ tế thượng thứ tế tắc chi họa dã*⁵⁰⁵ - Như trên).

Nhìn theo một khía cạnh thì chỉ thấy một phần bộ rồi, vì không hiểu, vội cho phần bộ là toàn thể và tự giam mình trong thiên kiến, không còn thấy rõ được gì hơn. Lối nhìn lệch lạc đó trở thành thói quen, bấy giờ mới “tự tư” cái “khúc trí” của mình mà cho rằng chỉ sở kiến của mình mới là phải, là đúng, không còn chịu thừa nhận kiến giải của người khác nữa.

Thiên lệch thì “giữ khư khư cái thói quen của mình, chỉ sợ nghe người ta bảo nó xấu nó sai; dựa vào thói quen riêng của mình mà nhìn các phương thuật, lí thuyết khác, chỉ sợ nghe người ta nói tốt cho nó” (*Tư kì sở tích, duy khùng văn kì ác dã; ý kì sở tư dĩ quan dị thuật, duy khùng văn kì mỹ dã*⁵⁰⁶ - Như trên). Chẳng những không chịu nhận mình lầm, lại còn không chịu nhận người đúng, bởi khư khư trong thiên kiến như vậy, cho nên khó lòng mà tới được chân tri. Nguyên nhân sai lầm là ở đó, là ở chỗ cứ bị che lấp. Nhưng những cái che lấp đó là những cái gì? Tuân Tử nói:

“Cái gì che lấp? Ý muốn che lấp, lòng ghét che lấp, lúc bắt đầu che lấp, lúc chấm dứt che lấp, xa che lấp, gần che lấp, rộng che lấp, nông che lấp, xưa che lấp, nay che lấp. Phạm muôn vật khác nhau, thì không vật nào là không che lấp lẫn nhau” (*Cố (hồ) vi tế? Dục vi tế, ó vi tế, thủy vi tế, viễn vi tế, cận vi tế, bác vi tế, thiếu vi tế, cô vi tế, kim vi tế. Phạm vạn vật dị, tắc mạc bất tương vi tế*⁵⁰⁷ - Như trên).

Hễ có sự đối lập với nhau là có sự che lấp lẫn nhau: có sự đối lập thì trông thấy phía này mà không trông thấy phía khác, nom rõ mặt nọ mà không nom rõ mặt kia. Đại phạm học thuyết mà có chỗ khuyết hám sai lầm, nguyên nhân toàn thị vì cái lối nhìn sự vật một chiều, xét sự vật một cạnh.

Tuân Tử còn bàn rõ về sự sai lầm của tri giác con người như sau:

"Tâm mà chia nhiều ngã thì không biết, nghiêng lệch thì không tinh, phân đôi thì ngờ vực (...) Cho nên tâm con người ví như mâm nước, để ngay ngắn đừng động đây, thì đục cạnh lắng xuống dưới mà mặt nước sáng trong, dù để soi vào thấy rõ được mây râu mà xét được đường nét. Gặp gió nhẹ lướt qua, đục cạnh vẩn lên, mặt nước xáo động hết cả trong sáng, thì soi vào không thấy trọn vẹn được hình ảnh thật. Tâm ta cũng vậy, cho nên cần dẫn dắt (tâm) bằng đạo li, nuôi dưỡng (tâm) bằng khí trong hòa, không để cho ngoại vật lấn (tâm), nghiêng lệch thì (tâm) mới đủ khả năng biết đúng được lẽ phải trái, giải quyết được mối hiềm nghi vậy; nhược bằng để cho ngoại vật vụn vặt dần dụ tâm ta, sự vật bên ngoài vì thế đổi thay chân tướng không còn thật nữa và còn tâm bên trong vì thế nghiêng lệch, như vậy thì không còn đủ năng lực để quyết đoán được mọi lẽ" (*Tâm chi tắc vô tri, khuynh tắc bất tinh, nhị tắc nghi hoặc (...)* *Cố nhân tâm thì như bản thủy, chính thổ nhi vật động tắc trạm trọc lại ha nhi thanh minh tại thượng, tắc tức dĩ kiến tu mi nhi sát li hi: vi phong quđ chí, trạm trọc động hồ hạ, thanh minh xoay vu thượng, tắc bất khả dĩ đắc đại hình chi chính dã. Tâm diệc như thị hi cố đạo chi dĩ li, dưỡng chi dĩ thanh, vật mạc chi khuynh, tắc tức dĩ định thị phi, quyết hiềm nghi hi; tiểu vật dẫn chi tắc kì chính ngoại dịch, kì tâm nội khuynh, tắc bất tức dĩ quyết thứ li hi*⁵⁰⁸ - Như trên).

Tâm có định thì tri giác mới chính xác, tâm mà bất định thì tất sinh ra lẫn lầm. Tuân Tử còn nói rõ thêm nữa về duyên do tại sao mà tri giác của ta lại lẫn lầm:

"Phàm xem vật có chỗ ngờ, trong lòng bất định, thì ngoại vật không rõ rệt. Suy nghĩ của ta không sáng suốt thì chưa thể quyết định là phải hay không. Đi trong đêm tối, thấy hòn đá nằm ngửa là con cạp nep (...). Đó là đêm tối che mất cái sáng láng vậy. Kẻ say rượu vượt qua cái ngòi trăm bước, cho là cái rãnh nửa bước (...) đó là rượu làm mê mẩn tâm thần vậy. Ăn vào mắt mà sau nhìn một vật trông thành hai; bịt tai mà nghe, không thấy tiếng động mà ồn ào, đó là cái tình thế làm cho cảm quan rối loạn vậy. Cho nên từ trên núi nhìn xuống, trâu nom ngựa dê (...). Đó là tâm xa che lấp mắt bề lớn vậy. Đứng dưới chân núi ngó cây, cây mười "nhận" * trông bằng chiếc đũa (...). Đó là tâm cao che lấp bề dài vậy. Nước động thì bóng lay, người không định được đẹp xấu, đó là thế nước làm hoảng mắt ta vậy. Người mù ngựa nhìn mà không thấy sao, sờ di người ấy không cần cứ được vào cái gì để mà biết đích được là có hay là không có (sao), là vì mắt hồng làm người ấy lảm vậy. Người nào nhằm đúng lúc (bị che lấp) ấy mà quyết đoán sự vật, thì thật là con người ngu ở đời này. Con người ngu ấy mà đoán định sự vật, thì phán quyết hẳn là thất

* Một nhận là 8 thước (lYQ) thời xưa.

đáng. Mà nếu đã thất đáng thì làm sao có thể không lỗi lầm?" (*Phàm quan vật hữu nghi, trung tâm bất định, tắc ngoại vật bất thanh. Ngô lục bất thanh, tắc vị khả định nhiên phủ dã. Minh minh nhi hành giả, kiến tâm thạch dĩ vi phục hồ dã (...) Minh minh tế kì minh dã. Tùy giả việt bách bộ chi câu dĩ vi khuể bộ chi quái dã (...) Tiêu loạn kì thần dã. Ấp mục nhi thị giả thị nhất dĩ vi lưỡng, yểm nhĩ nhi thính giả, thính mạc mạc dĩ vi hung hung, thế loạn kì quan dã. Cố tông sơn hạ vọng mạc giả, thập nhận mộc nhược trợ (...) Cao tế kì trường dã. Thủy động nhi ảnh dao, nhân bất dĩ định mĩ ác, thủy thế huyền dã. Cổ giả ngưỡng thị nhi bất kiến tinh, nhân bất dĩ định hữu vô, dụng tinh hoặc dã. Hữu nhân yên, dĩ thử thời định vật, tắc thế chi ngu giả dã. Bì ngu giả chi định vật, quyết tất bất đáng; phù cầu bất đáng, an năng vô quá hồ?*⁵⁰⁹ - Như trên).

Tuân Tử chia các nguyên nhân làm cho nhận xét của ta sai lầm ra làm mấy loại, đại khái là:

1. Tinh thần không được sáng suốt;
2. Cảm quan mang bệnh hay bị huyền hoặc;
3. Quảng cách quá đáng giữa ta và đối tượng;
4. Đối tượng ở vào một hoàn cảnh bất thường.

Luận giải của họ Tuân về nguyên nhân lầm lẫn của tri thức và của cảm giác có thể nói được là khá tường tận vậy.

THIÊN II

PHƯƠNG PHÁP LUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

Về phương pháp luận, đại khái có thể phân biệt ra làm hai thứ:

1. Phương pháp luận dạy cách suy cầu chân lý, tức là phương pháp luận, theo nghĩa thông thường, và:

2. Phương pháp luận hiểu như phương thế biểu thuật và luận chứng chân lý, tức là luận lý hình thức theo danh từ triết học Tây phương thời nay.

A. Phương pháp luận theo nghĩa thông thường (*suy cầu chân lý*), vốn vẫn có trong nền triết học Trung Quốc ở thời Tiên Tần cũng như ở thời Tống, Minh, Thanh.

Thời Tiên Tần.

a) *Nho gia*: Đại khái có hai phương pháp: phương pháp của Mạnh Tử và phương pháp của Tuân Tử và phái Dịch truyện.

Mạnh Tử chú trọng "tận tâm", dốc công phu vào việc "*phản tỉnh nội cầu*".

Tuân Tử và phái *Dịch truyện* thì chú trọng *khảo sát ngoại vật*. Yếu chỉ của phương pháp Tuân Tử là gây nên một tâm cảnh khách quan không bị che lấp. Công phu của phái Dịch truyện là ở chỗ chú trọng vào việc quan sát tự nhiên "ngửa xem, cúi xét" để tới được cái độ "*cùng thần tri hóa*" (hiểu hết tất cả mọi biến hóa thần diệu trong vũ trụ);

b) *Mặc gia*: Phương pháp của Mặc gia lấy *kinh nghiệm của thân thể, chân tay* làm chủ chốt;

c) *Đạo gia*: Phương pháp của Đạo gia là "*thể đạo*" nghĩa là trực tiếp lĩnh hội bản căn của vũ trụ;

d) *Danh gia*: Phương pháp của Danh gia chú trọng vào việc *phân tích danh từ, ngôn ngữ và sự lý*.

Từ đời Tống trở về sau, phương pháp triết học Trung Quốc (theo nghĩa thông thường), trên đại cương, có thể chia ra làm ba:

a) Thiệu Khang Tiết, Trương Hoàn Cừ, Trình Y Xuyên và Chu Hi (Tống) dùng *phương pháp trực giác đối với sự vật*.

Thiệu Tử giảng phép “*thế vật tồn thân*” nghĩa là trực tiếp quan sát vạn vật để hiểu thấu đến lẽ biến hóa huyền vi trong vũ trụ.

Trình Y Xuyên và *Chu Hi* coi sự “*tức vật cùng lí*” làm phương pháp. Tức vật cùng lí là tới ngay tận vật mà quan sát suy tư để tìm cho ra lí.

Cả mấy triết gia này đều dùng trực giác, làm phương pháp chủ yếu, nhưng cũng vẫn chú trọng đến sự quan sát và sự suy tư biện biệt.

b) *Trình Minh Đạo*, *Lục Tượng Sơn* (Tống) và *Vương Dương Minh* (Minh) đều tôn thuật Mạnh Tử, chuyên dùng phương pháp “*phân tinh nội cầu*”.

c) *Vương Thuyền Sơn*, *Nhan Thập Trai* và *Đái Đông Nguyên* (Thanh), cả ba cùng phân đối phương pháp trực giác.

Thuyền Sơn rất chú trọng đến sự *quan sát, phân tích* và cũng rất lưu ý đến việc *thực hành*.

Tập Trai thì hết sức chú trọng đến *thực hành*, nhưng cũng không coi thường mà lơ là việc *quan sát*.

Còn *Đông Nguyên* thì nghiên về vấn đề *phân tích biện biệt*.

B. Về phương pháp luận hiểu như phương thế biểu thuật và luận chứng chân lí (Luận lí hình thức), thì chỉ ở thời Tiên Tần là người ta chú ý nghiên cứu nhiều mà thôi. Việc nghiên cứu đó trong triết học Trung Quốc, người ta quen gọi là nghiên cứu về “*danh*” và “*biện*”.

“*Danh*” nghĩa là tên, đối lập với “*thực*”.

“*Biện*” có hai nghĩa: biện thuyết tức là luận chứng và biện tranh.

Sau đời Tần, các triết gia thời Hán, Tần cũng còn nghiên cứu về môn học “*danh, biện*” này, nhưng tư tưởng của họ nặng vụn không có gì là đặc sắc và quan trọng.

Công trình nghiên cứu về “*danh*” và “*biện*”, trong triết học Trung Quốc, có thể phân ra làm ba phần là *danh, từ* và *biện*. Mỗi phần lại được nghiên cứu theo nhiều phương diện, có thể tóm tắt như sau:

1. *Danh*:

- a) Ý nghĩa và loại biệt của danh.
- b) Tinh cách tất yếu của vấn đề “*chính danh*” và phương pháp chính danh.
- c) *Danh* và chân tri.

2. *Từ*:

- d) Ý nghĩa của từ.
- e) Từ và chân tri.

3. *Biện*:

- f) Ý nghĩa của biện.
- g) Phương pháp của biện.
- h) Biện và chân tri.

Những điểm a) b) d) f) g) trên đây là thuộc về môn học luận lý hình thức. Còn mấy điểm c) e) và h) thì thuộc về vấn đề giá trị của ngôn ngữ, danh từ và của biện luận.

Vì muốn tiện việc trình bày trong chương II dưới đây, tám điều từ a) đến h) ở trên sẽ được sắp xếp như sau:

- a) và b) thành một chương;
- d) f) g) thành một chương;
- c) e) và h) thành một chương.

Khổng Tử giảng luận về chính danh, *Mặc Tử* chú trọng về biện thuyết. Li luận về danh và biện trong triết học Trung Quốc thật đã manh nha trong hai học thuyết cổ này. Nhưng chuyên môn nghiên cứu về “danh” và “biện” thì đúng ra là Huệ Thi và Công Tôn Long, cả hai đều dốc lòng biện luận phân tích danh ngôn và sự vật. Có điều đáng tiếc là phương pháp họ dùng để phân tích và biện luận hiện nay không còn đủ tài liệu để mà nghiên cứu rõ ràng.

Mặc phái lớp sau phân tích về danh rất là tinh tế, nhất là luận về phương pháp biện thuyết thì lại càng rõ ràng.

Tuân Tử luận về danh và từ cũng rất là minh bạch.

Đối với giá trị của danh và biện, ý kiến của bốn phái Nho, Mặc, Pháp, Danh mỗi phái một khác.

Danh gia và Mặc gia đều trọng danh và chuộng biện, cho rằng danh là để mô phỏng để “tư nghi” cái thực và biện là phương tiện để đi tới chân tri. Nhưng Danh gia và Mặc gia khác nhau ở chỗ là Danh gia rất coi thường thường thức, còn Mặc gia thì trái lại, rất xem trọng thường thức.

Đạo gia không đếm xỉa đến danh và biện, cho rằng danh và biện chẳng những không đủ khả năng diễn tả chân tri mà lại còn làm trở ngại việc nhận thức chân tri nữa là khác.

Thái độ Nho gia là thái độ chiết trung: Nho gia chủ trương “chính danh”, và vẫn thừa nhận biện là cần thiết có điều không sùng thượng biện một cách quá đáng.

CHƯƠNG I

PHƯƠNG PHÁP SUU CẦU CHÂN LÝ HAY LÀ PHƯƠNG PHÁP LUẬN HIỂU THEO NGHĨA THÔNG THƯỜNG

- * Nhất dĩ quán chi.
- * Thực tế ứng dụng (Trung hành).
- * Thế đạo. Dĩ minh.
- * Tích vật.
- * Tận tâm (Phản tỉnh nội cầu).
- * Giải tế.
- * Thế vật cùng lí.
- * “Cách vật tri tri hỗ tương vi dụng”
- * “Kiến li vu sự”.

Trong triết học Trung Quốc, người đầu tiên nghiên cứu thảo luận về phương pháp để đưa cái biết tới hết mức, phải kể là Khổng Tử. Khổng Tử chưa từng bàn riêng về tri thức bao giờ, nhưng về phương pháp đi tới chân tri thì ông đã nhiều lần nói tới ở trong phương pháp của ông: Phương pháp “nhất dĩ quán chi”.

Những phương pháp của các triết gia Trung Quốc đại khái có thể chia ra làm *sáu loại* khác nhau:

1. *Trung hành*, tức là phương pháp chú trọng vào thực tiễn hay là thực tế ứng dụng. Đó là phương pháp của Mặc Tử. Phương pháp của Nhan Tập Trai đời Thanh thuộc khuynh hướng này.

2. *Thế đạo*, nghĩa là dùng trực giác để thể hội cái bản căn của vũ trụ (trực giác hướng ngoại). Đó là phương pháp của Lão Tử và Trang Tử.

3. *Tích vật*, nghĩa là quan sát và biện tích sự vật. Phương pháp thiên

trọng lý trí này là phương pháp của Huệ Tử, Công Tôn Long và phái Biệt Mặc. Phương pháp của Đái Đông Nguyên đời Thanh sau này cũng thuộc loại này.

4. *Thế vật hay là cùng lý*, nghĩa là khảo sát sự vật để rồi đi tới chỗ am hiểu bằng trực giác cái nguyên lý căn bản của vũ trụ. Phương pháp này vừa dùng *trực giác* vừa dùng *tu biến*, có thể nói nó là tổng hợp của hai phương pháp thể đạo và tích vật. Nó bắt nguồn từ Tuân Tử và Dịch truyện. Phương pháp của Chu Liêm Khê, Thiệu Khang Tiết, Trương Hoàn Cừ, Trình Y Xuyên và Chu Hi sau này là thuộc loại này. Tác giả sách Đại học và Dương Hùng đời Hán cũng chịu ảnh hưởng phương pháp này: Họ chú trọng nhiều đến sự quan sát sự vật.

5. *Tận tâm*, nghĩa là lấy việc phát huy con tâm làm phương pháp. Đây cũng là một thứ phương pháp trực giác (trực giác hướng nội). Mạnh Tử, Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh dùng phương pháp này.

6. *Lưỡng nhất* hay là biện chứng (giống giống biện chứng pháp của Tây phương). Phương pháp này áp dụng qui luật lưỡng nhất và phản phục nó chi phối mọi chuyển biến trong các sự vật: Trong hết thảy các sự vật, đều có hai mặt, hai yếu tố nó đứng sòng đôi với nhau (lưỡng), tác động lẫn nhau và chịu ảnh hưởng lẫn nhau để rồi hợp nhất với nhau (nhất). Đó là qui luật lưỡng nhất.

Sự vật nào cũng chuyển biến đi tới trạng thái tương phản với trạng thái đầu tiên (phản). Đi tới hết mức trạng thái tương phản rồi thì quay trở lại (phục). Thế gọi là qui luật phản phục.

Triết học Trung Quốc nói khá nhiều về hiện tượng và qui luật *phản phục*, *lưỡng nhất* nhưng người nghiên cứu hiện tượng qui luật này để áp dụng nó vào phương pháp triết học thì tương đối ít. Người bắt đầu nói tới hiện tượng và qui luật phản phục, lưỡng nhất là Lão Tử. Trang Tử và phái Dịch truyện bàn về hiện tượng, qui luật này rõ ràng hơn cả. Trương Tử và Trình Tử sau này cũng có nói đến. Nói cho đúng ra, trong triết học Trung Quốc, qui luật phản phục, lưỡng nhất chưa bao giờ được áp dụng như một phương pháp triết học độc lập: các triết gia có dùng nó chăng nữa thì cũng chỉ là dùng thêm, phụ vào một phương pháp khác được coi là chính.

NHẤT ĐĨ QUÁN CHI

Trước hết xin nói về phương pháp triết học của *Khổng Tử*. Nòng cốt phương pháp của Khổng Tử là nguyên tắc "*nhất đĩ quán chi*" và nguyên tắc "*bác học ư vấn, đa kiến nhi chí chi*". Có thể nói "*nhất đĩ quán chi*" là nguyên tắc chính yếu, "*bác học ư vấn, đa kiến nhi chí chi*" là nguyên tắc thứ yếu. Sách *Luận ngữ* chép:

"Khổng Tử nói: Anh Sám (lên Tăng Tử) à! Đạo của ta tóm thâu thành

một mối, có mạch lạc thông suốt. Tăng Tử thưa: Dạ! (Tú viết: *Sâm hồ! Ngô đạo nhất dĩ quán chi. Tăng Tử viết: Duy!*⁵¹⁰ - Li nhân).

"Lại nói: Nay anh Tú (lên Tú Cống). Anh cho rằng ta chỉ học nhiều mà nhớ thôi, phải không? (Tú Cống) đáp: Vâng. Thưa, vậy không phải thế hay sao? (Khổng Tử) trả lời: Không phải thế. Ta tóm thâu thành một mối có mạch lạc thông suốt" (Tú viết: *Tú dã, như dĩ dư vi đa học nhi chí chi giả dư? Đối viết: Nhiên, phi dư? Viết: phi dã. Dư nhất dĩ quán chi*⁶¹¹ - Vệ Linh Công).

Khổng Tử cũng từng nói:

"Có người chẳng biết nghĩa lí gì đã làm, ta thì không thế. Nghe nhiều, rồi chọn điều hay mà theo, thấy nhiều để xét cho rõ cái hay cái dở mà nhớ lấy, đó là điều kiện quan trọng vào bậc nhì để trở thành tri giả." (*Cái hữu bất tri nhi tác chi giả, ngã vô thi dã. Đa văn, trạch kì thiên giả nhi tông chi, đa kiến nhi chí chi, tri chi thứ dã*⁵¹² - Thuật nhi).

Khổng Tử vẫn chú trọng đến việc học lắm, có điều ông cho rằng chỉ học rồi nhớ mà không trước tìm ra một nguyên tắc chính làm nòng cốt để rồi hướng theo đó mà hệ thống hóa cái biết do kiến văn mà có của mình, thì cái biết đó sẽ chỉ là cái biết rời rạc vụn vặt không đủ gọi là chân học vấn được. "*Nhất dĩ quán chi*" của Khổng Tử không có gì khác hơn là một quan niệm nòng cốt, một nguyên tắc căn bản để sắp xếp cái biết của mình cho có mạch lạc, thành một hệ thống hẳn hoi. Muốn "*nhất dĩ quán chi*", điều kiện cần thiết vẫn là phải học. Cho nên Khổng Tử nói:

"Người quân tử học rộng về điển tịch để biết được nhiều ngôn hạnh của cổ nhân, đồng thời ước thúc tâm thân mình bằng các qui tắc nghi thức, như thế cũng có thể đủ để khỏi, trái với đạo vậy" (*Quân tử bác học vu văn ước chi dĩ lễ, diệc khả dĩ phát bần hĩ phú*⁵¹³ - Ung Da).

Khổng Tử dạy ta rằng muốn biết thì phải học, mà muốn hiểu cho rõ ràng và chắc chắn điều mình học thì cần phải suy nghĩ.

"Học mà không nghĩ thì lờ mờ. Nghĩ mà không học thì bấp bồng" * (*Học nhi bất tư tắc vông. Tư nhi bất học, tất dĩ*⁵¹⁴ - Vi chính).

"Ta từng phen suốt ngày không ăn, suốt đêm không ngủ, để nghĩ, nhưng mà vô ích, không bằng học" (*Ngô thường chung nhật bất thực, chung dạ bất tẩm, dĩ tư, vô ích, bất như học dã*⁵¹⁵ - Vệ Linh Công).

Công phu học tập và công phu suy tư phải hỗ tương bổ túc cho nhau thì mới mong có kết quả Mi mãn.

Khổng Tử cũng có nói về cái thái độ cần có của những người muốn sưu cầu chân tri. Sách *Luận ngữ* chép:

* Xem thêm cước chú số 462.

“Khổng Tử nói: “Này anh Do! Ta bảo cho anh biết nhé: Biết thì nói là biết, không biết thì nói là không biết, thế là biết đó” (*Tử viết: “Do! Hối như tri chi hồ: tri chi vi tri chi, bất tri vi bất tri, thị tri dã”*⁵¹⁶ - Vi chính).

Không biết mà tuyên bố rằng biết là vừa dối người vừa dối mình. Người tưởng lầm là mình biết sẽ không cần nói cho mình rõ nữa. Những người tự dối mình thường thường lâu ngày tưởng điều mình nói dối đó là sự thật. Như vậy kết quả tai hại của cái thái độ không biết mà nói rằng biết là sẽ không bao giờ biết cả và sự thực sẽ mỗi ngày một thêm xa mình. Sách Luận ngữ còn chép:

“Khổng Tử dứt bốn điều là: không ức đoán, không vô đoán, không cố chấp và không chủ quan” (*Tử tuyệt tư: vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã*⁵¹⁷ - Tử Hân)

Những điều Khổng Tử nói có vẻ sơ lược, khái quát, nhưng phải công nhận là chí lý và rất thực tế, không thể nào bỏ qua không theo trên bước đường đi tìm chân tri.

Nguyên tắc mà Khổng Tử gọi là “nhất dĩ quán chi” là nguyên nguyên của phương pháp trực giác trong triết học Trung Quốc sau này. Còn nguyên tắc “bác học ư văn, đa kiến nhi chi chi” thì là khởi điểm của phương pháp tích vật.

TRUNG HÀNH

Mặc Tử chú trọng đến học tập hơn là đến suy tư. Thiên Thiên hạ trong sách Trang Tử khen họ Mặc là “hiếu học nhi bác” (ham học và biết rộng). Nhất là về phương diện thực tiễn, ứng dụng tri thức vào thực tế, để kiểm điểm và tu chỉnh tri thức, thì Mặc Tử lại càng chú ý lắm. Mặc Tử nói:

“Nay kẻ mù nói rằng “kim cương trắng, bồ hóng đen”, nói như vậy thì người sáng mắt cũng không thể đổi được lời hắn; nhưng đem cả vật trắng lẫn vật đen để lẫn lộn mà bảo kẻ mù chọn lấy thì hắn không thể biết (trắng đen mà chọn) được; cho nên khi ta nói kẻ mù không biết trắng đen, thì không phải căn cứ vào sự gọi tên mà là căn cứ vào sự chọn lấy. Nay các bậc quân tử trong thiên hạ mà nói về cái danh của đức nhân (thế nào là nhân), thì dù là vua Vũ, vua Thang cũng không cải chính vào đâu được. Nhưng đưa cả việc nhân lẫn việc bất nhân để các bậc quân tử trong thiên hạ chọn, thì họ không thể biết đảng nào mà chọn được. Cho nên khi ta nói rằng các bậc quân tử trong thiên hạ không biết thế nào là nhân, là cũng nói họ không biết chọn đúng nhân và bất nhân, chứ không phải là nói họ không biết cái danh nhân và bất nhân” (*Kim cở viết cự giả bạch dã, kiềm giả hắc dã, tuy minh mục giả vô dĩ dịch chi; kiềm bạch hắc sử cở thủ yên, bất năng tri dã. Cố ngã viết cở bất tri hạc hắc giả, phi dĩ kì danh dã, dĩ kì thủ dã*⁴⁴⁷ - Kim thiên hạ chi quân tử chi danh nhân dã, tuy Vũ, Thang vô dĩ dịch chi Kiềm nhân dữ bất nhân, nhi sử thiên hạ chi quân tử thủ yên, bất năng tri dã. Cố ngã viết thiên hạ chi quân tử bất tri nhân giả, phi dĩ kì danh dã, dịch dĩ kì thủ dã⁵¹⁸ - Qui nghĩa).

Chi biết cái danh, chi biết cái khái niệm không thôi thì đâu có phải là biết. Tất phải thực hành được, phải đem được cái khái niệm mình biết đó áp dụng vào thực tế thì cái biết của mình mới thật là biết, cái biết đó mới thật là cái chân tri. Phương pháp của Mặc Tử là phương pháp “trung hành” (câu chứng trong việc làm).

Tư tưởng chú trọng *thực tế ứng dụng* của Mặc Tử về sau được môn đệ (Mặc gia) phát thuy thêm trong Mặc kinh. Trong sách này, người ta còn bắt gặp cả một số nguyên lý về kĩ hà học, quang học, lực học nữa. Chú trọng vào kết quả thu lượm được trong việc đem tri thức ứng dụng vào thực tế, như vậy Mặc phái về sau mà có gắng công quan sát và biện tích sự vật thì âu đó cũng là một điều tự nhiên. Có điều đáng tiếc là phương pháp quan sát, biện tích sự vật của phái Biệt Mặc này như thế nào thì sách vở không thấy nói rõ.

THỂ ĐẠO

Lão Tử không giảng giải về phương pháp “vi học” mà chỉ giảng giải về phương pháp “vi đạo” mà thôi: nhằm mục đích “vi đạo”, Lão Tử đã sáng lập ra một thứ phương pháp trực giác, không xem trọng kinh nghiệm mà chỉ chú tâm linh hội trực tiếp cái bản căn của vũ trụ, chỉ cần “thể đạo” là tới chân tri. Lão Tử nói:

“Sạch chùi cái gương huyền diệu, có thể làm cho nó không còn vết được chằng (ý nói rằng phải chùi cho sạch vết thì mới hiểu được Đạo) “*Địch trừ huyền lãm, năng vô tì hổ*”⁵¹⁹ - Thượng thiên).

“Huyền lãm” (Cái gương huyền diệu) là một thứ trực giác. Giữ cho trực giác được linh mẫn thì tự khắc linh hội được bản căn của vũ trụ, tự khắc tới được đạo, không cần phải “bôi toán mà vẫn biết được cát hung”. Miễn là trực giác giữ được linh mẫn, còn kinh nghiệm của cảm quan thì không cần thiết cho sự hiểu đạo. Lão Tử nói:

“Không ra khỏi cửa, biết hết thiên hạ, không nhòm cửa sổ, thấy rõ thiên đạo. Ra càng xa, biết càng ít. Thế cho nên đáng thành nhân không đi mà biết, không thấy mà rõ, không làm mà nên” (*Bất xuất hộ, tri thiên hạ, bất khuy dũ, kiến thiên đạo. Kì xuất dĩ viễn, kì tri dĩ thiếu. Thị dĩ thánh nhân bất hành nhi tri, bất kiến nhi minh, bất vi nhi thành*”⁵²⁰ - Hạ thiên).

Trực giác là tất cả, kinh nghiệm của cảm quan không cần thiết, bởi vì đạo là cái “nhìn không thấy hình, nghe không thấy tiếng, và nắm bắt không được, nếu biết thì không cần ra khỏi ngõ cũng biết, nhược bằng không biết, thì càng đi xa càng thêm lạc đường” (*Đạo, thị chi bất khả kiến, thính chi bất khả văn, bác chi bất khả đắc; như kì tri chi, bất tu xuất hộ, nhược kì bất tri, xuất dã viễn dũ mê*”⁵²¹ - Lời chú thích của Vương Bật).

Lao Tử còn nói:

“Biết thì không rộng, rộng thì không biết” (*Tri giả bất bác, bác giả bất tri* 522 - Hạ thiên).

Câu này diễn lại cái ý đã nói trong câu “không ra khỏi cửa, biết hết thiên hạ... ra càng xa, biết càng ít” ở trên Lao Tử thật coi thường cái tri thức về vật chất và chỉ chú trọng đến cái tri thức về đạo và bằng phương pháp trực giác mà thôi. Thiên Thiên hạ trong sách Trang Tử báo Lao Tử “lấy góc (đạo) làm tinh, lấy vật làm thô” (*đĩ bản vi tinh, dĩ vật vi thô*) chính là muốn diễn tả cái ý ấy.

Trong thế giới của cảm quan, đạo của Lao Tử phát hiện dưới hiện tượng “phản phục”. Muôn vật phát triển đến hết mức thì lại quay lại để lại bắt đầu. Cái qui luật “phản phục” đó là một qui luật bất biến, cho nên Lao Tử mệnh danh nó là *thường*. Lão Tử có dạy ta quan sát là chỉ dạy quan sát cái qui luật bất biến, cái gọi là *thường* đó thôi. Ông nói: “Muôn vật đều đẩy lên (hoạt động), ta nhân đó xem cái hiện tượng phản phục. Mọi vật phản thịnh đều lại trở về bản căn của nó. Trở về bản căn, gọi là im lặng. Thế gọi là quay trở về mệnh. Quay trở về mệnh gọi là qui luật thường. Biết qui luật thường gọi là sáng. Không biết qui luật thường, là làm, mà làm thì dữ” (*Vạn vật thịnh tác, ngô dĩ quan phục. Phù vật vân vân, các phục qui kì căn. Qui căn viết tĩnh, thị vị phục mệnh, phục mệnh viết thường, tri thường viết minh. Bất tri thường, vọng tác hung* - Thượng thiên).

DĨ MINH

Phương pháp của Lao Tử về sau được Trang Tử triệt để phát huy. Phương pháp triết học của *Trang Tử* có thể chia ra làm hai: Phương pháp có tính cách biện chứng và phương pháp trực giác. Chia làm hai như vậy, là cốt để việc trình bày được dễ dàng. Sự thật thì hai phương pháp của Trang Tử vẫn quán thông với nhau và vẫn thống nhất.

Phương pháp có tính cách *biện chứng* của Trang Tử được ông gọi là “*dĩ minh*” (dùng cái sáng suốt bản nhiên). Trang Tử nói:

“Đạo bị che lấp là bởi mỗi người chấp trước cái thành kiến riêng tây thiên lệch của mình mà không rõ được đại đạo; lời nói bị che lấp là bởi người đời ưa dùng lời hoa mỹ để biện bạch mà không biết được lời nói chí lý * cho nên mới có cái phải, cái trái của hai phái Nho và Mặc, hai phái tranh biện nhau: phải nọ bảo là trái thì phải kia bảo là phải, phải nọ bảo là phải thì phải kia bảo là trái. Muốn cho đôi bên hiểu trái phải của nhau, thì không gì bằng dùng cái “sáng

* Xem cước chú ở trang 503.

suốt bản nhiên” tự đặt vào địa vị của nhau mà xét đi xét lại theo quan điểm của nhau để hiểu nhau. Vạn vật đều là đối đãi (đứng sòng đôi với nhau và nhờ vào nhau để tồn tại: có âm mới có dương, có đẹp mới có xấu)... không có vật nào không phải là cái kia, không có vật nào không phải là cái này, (vật nào cũng vừa là cái này, vừa là cái kia). Chỉ xét nét thị phi nơi người, cho nên không thấy rõ, quay lại xét nơi mình thì mới biết rõ được. Thế cho nên nói rằng cái kia ra tự cái này, cái này nhân tự cái kia, sở dĩ thấy cái kia (người) là trái, chính bởi vì cho cái này (mình) là phải; cái phải của bên này (mình) và cái trái của bên kia (người) là đối đãi nhau và sinh lẫn ra nhau. Tuy nhiên, cái lẽ phải trái ấy vừa sinh ra tức thì lại diệt đi, vừa diệt đi tức thì lại sinh ra, sinh diệt, diệt diệt, biến hóa vô thường. Có người nói: “việc đó phải”, lập tức có người nói: “việc đó không phải”; có người nói: “cái đó không phải”, lập tức có người nói: “cái đó phải”. Nhân có trái mà có phải, nhân có phải mà có trái. Cho nên chỉ đáng thánh nhân mới có thể thoát lên trên, không còn theo cái vòng phải trái mà thấy rõ được cái Đại Đạo tự nhiên, tức là nhận cái phải của người mà cho người là phải, là nhận trái phải chỉ là tương nhân, tương sinh; “kia”, “này” chỉ là hỗ tương đối đãi, thực ra không hề khác nhau; trái tức là phải, này cũng là kia. Đối phương cho nhau là trái, và tự cho là phải, cho nên bên này cũng có phải mà cũng có trái, bên kia cũng có trái mà cũng có phải. Mà có đúng hẳn là có bên này, bên kia chăng? Có đúng hẳn là không có bên này, không có bên kia chăng? Hiểu rõ rằng không có cái này và cái kia nào là không “hỗ tương đối đãi”, “hỗ tương sinh thành”, là không hư huyền, hiểu rõ vậy, ấy là nắm được then chốt của đạo vậy. Nắm được then chốt của đạo, ấy là thấy rõ trái phải đều là hư huyền, giống như khoảng trống rỗng ở trong cái vòng, trái và phải tương nhân, tương sinh, khác nào những vòng truyền lẫn quán, không bao giờ cùng tận. Phải là cái lẽ vô cùng, trái cũng là cái lẽ vô cùng. Cho nên muốn ngừng dứt những cuộc tranh biện thị phi, không gì bằng dùng cái “sáng suốt bản nhiên”, tự đặt vào địa vị của nhau mà xét đi xét lại theo quan điểm của nhau, để hiểu nhau” (*Đạo ẩn vu tiểu thành ngôn ấu vu vinh hoa, Cố hữu Nho Mặc chi thị phi. Dĩ thị kì sở phi, nhi phi kì sở thị. Dục thị kì sở phi, nhi phi kì sở thị, tắc mạc nhược dĩ minh. Vật vô phi bì, vật vô phi thị. Tự bì tắc bất kiến, tự tri tắc tri chi Cố viết bì xuất vu thị, thị diệc nhân bì. Bì, thị, tương sinh chi thuyết dã. Tuy nhiên, phương sinh phương tử, phương tử phương sinh; phương khả phương bất khả, phương bất khả phương khả. Nhân thị nhân phi, nhân phi nhân thị. Thị dĩ thánh nhân bất do, nhi chiếu chi vu thiên, diệc nhân thị dã. Thị diệc bì dã, bì diệc thị dã: bì diệc nhất thị phi, thử diệc nhất thị phi. Quả thã hữu bì thị hồ tại? Quả thã vô bì thị hồ tại? Bì thị mạc đắc kì ngẫu, vị chi đạo khu. Khu thủy đắc kì hoàn trung, dĩ ứng vô cùng. Thị diệc nhất vô cùng, phi diệc nhất vô cùng dã, cố viết mạc nhược “dĩ minh”⁵²³ - Tề vật luận).*

Đặt mình vào địa vị đối lập mà xét thì thấy cái thống nhất của đôi bên đối

lập, như thế gọi là “đi minh” là dùng cái sáng suốt bản nhiên mà xét để rõ được đạo. Nhân cái phải của nhau mà nhận ra lẽ phải, như thế gọi là “nhân thị”.

Trang Tử còn nói:

“Cái phải đối với mình thì mình cho là phải, cái không phải đối với mình thì mình cho là không phải. Đường do có người đi mà sau mới thành đường, vật do người gọi mà sau mới có tên. Tại sao mà bảo là đúng? Tại có chỗ đúng rồi nhận chỗ đúng đó mà đều cho là đúng thì thành đúng. Tại sao bảo là không đúng? Tại có chỗ không đúng, rồi nhận chỗ không đúng do mà đều cho là không đúng thì thành không đúng. Lúc thoát đầu vật vẫn có đúng, vật vẫn có phải (về sau nhiều danh không đúng được đúng cho nên đúng và không đúng, phải và không phải mới sinh ra thất thường và rối lộn) cho nên mới có cái tình trạng không vật nào là không đúng, không vật nào là không phải. Để làm thí dụ, hãy xin kể ra đây mấy trường hợp: như cành cây và cột nhà, con hủi và nàng Tây Thi rộng lớn và kì quặc, qui quyết và quái gờ, (tuy khác xa) nhưng dưới con mắt người rõ đạo thì vẫn chỉ là một. Chia là thành, thành là hủy. Phạm là vật, đều không có thành, không có hủy, thành với hủy là đối đãi với nhau; thật ra thì vẫn là một” (*Khả hồ khả; bất khả hồ bất khả. Đạo hành chi nhi thành, vật vị chi nhi nhiên. Ô hồ nhiên? Nhiên vu nhiên. Ô hồ bất nhiên? Bất nhiên vu bất nhiên. Vật cố hữu sở nhiên, vật cố hữu sở khả. Vô vật bất nhiên, vô vật bất khả. Cố vị thị cử đình dĩ duynh, lệ dĩ Tây Thi, khôi qui quyết quái, đại thông vi nhất. Kì phân dã thành dã, kì thành dã hủy dã. Phạm vật vô thành dã hủy, phục thông vi nhất*⁵²⁴ - Như trên).

Cái ý chính trong biện chứng pháp của Trang Tử là giữa hai cái đối lập, bao giờ cũng vẫn có sự thống nhất. Giữa phải và trái, có sự thống nhất. Giữa cái có và cái không, giữa cái khởi thủy (sự đoan vừa lộ) và cái không phải khởi thủy, cũng đều có sự thống nhất. Trang Tử nói:

“Vật, có cái có “khởi thủy”, có cái chưa có cái “khởi thủy”, lại có cái cả đến cái sự lí phát sinh ra chỗ khởi thủy của nó cũng chưa có nữa. Có người nói: sự vật là thật có; có người nói: sự vật là hư vô; có người cả đến cái điểm sự vật là thật có hay là hư vô, cũng chưa từng đem ra tranh biện; lại có người ngay đến cái ý nghĩ đem chuyện sự vật là thật có hay là hư vô ra tranh biện cũng không hề nghĩ tới. Chợt một cái, có người nói sự vật là thật có, chợt một cái có người nói sự vật là hư vô. Không biết rằng trong hai cái có và không, cái nào đích thật là có, cái nào đích thật là không; rằng cái có và cái không có quá thực là có là không không?” (*Hữu thủy dã giả, hữu vị thủy hữu thủy dã giả, hữu vị thủy hữu phủ vị thủy hữu thủy dã giả. Hữu hữu dã giả, hữu vô dã giả, hữu vị thủy hữu vô dã giả, hữu vị tri hữu vô chi quá thực hữu thực vô dã*⁵²⁵ - Như trên).

Cả lớn với nhỏ nửa cũng vẫn là thống nhất. Ngoại thiên sách Trang Tử nói:

“Lấy chỗ sai biệt mà xem, muôn vật nhân chỗ lớn của nó mà coi nó là lớn, thì không vật nào là không lớn; nhân chỗ nhỏ của nó mà coi nó là nhỏ thì không vật nào là không nhỏ. Biết trời đất là một hạt thóc, biết ngọn lông tơ là gò núi thì thấy rõ chỗ sai biệt rồi”. (*Đĩ sai quan chi, nhân kì sở đại nhi đại chi, tắc vạn vật mạc bất đại; nhân kì sở tiểu nhi tiểu chi, tắc vạn vật mạc bất tiểu. Tri thiên địa chi vi đệ mẽ dã, tri hào mạt chi vi khấu sơn dã, tắc sai số đồ hĩ*⁵²⁶ - Thu thủy).

Trang Tử nhận định rằng nhất thiết sự vật đều là đối đãi, và đều có sự thống nhất. Dùng biện chứng pháp mà quan sát mọi sự vật thì thấy rõ sự thống nhất đó.

Từ biện chứng pháp của Trang Tử, tiến tới một bước nữa, chúng ta sẽ thấy rõ trực giác pháp của họ Trang. Thật vậy chỗ qui kết của biện chứng pháp Trang Tử là hiểu rõ rằng không có cái nọ và cái kia nào là không hỗ tương đối đãi, hỗ tương sinh thành, hiểu như vậy ấy là nắm được quan kiện của đạo. Hết thảy những cái đối lập hợp lại vì như một cái vòng, không cái nào là đầu là cuối của cái nào; cho nên phải thoát ra khỏi cái vòng lẩn quẩn của những cái đối lập ấy đừng đứng ở chỗ nhận xét chi li những cái đó thì mới thấy rõ được đạo. Không trọng thị lối nhận thức sự vật bằng cách quan sát, biện tích, phương pháp của Trang Tử, như vậy, thật mang nhiều sắc thái của một phương pháp trực giác. Trang Tử nói:

“Người đạt đạo của đời xưa, cái biết của họ tới chỗ cực trị của hết thảy sự vật. Biết tới chỗ cực trị của sự vật là biết tới đầu và như thế nào? Biết tới chỗ cực trị là quên cả trời đất muôn vật, coi vũ trụ là chưa từng bao giờ có sự vật. Đó là tới chỗ cuối cùng không thể tiến thêm được nữa. Kém đi một bậc, là nhìn nhận rằng có sự vật, nhưng mà vẫn không phân biệt sự vật này với sự vật kia. Kém đi một bậc nữa là có phân biệt sự vật này với sự vật kia, nhưng mà vẫn không biết trái phải. Một khi phải trái đã phân biệt rõ ràng thì cái đại đạo hỗn nhiên, chính vì thế mà bị thương tổn rồi đó” (*Cổ chi nhân kì tri hữu sở chí hĩ. Ô hồ chí? Hữu dĩ vi vị thủy hữu vật giả, chí hĩ tận hĩ, bất khả dĩ gia hĩ. Kì thú dĩ vi hữu vật hĩ, nhi vị thủy hữu phong dã. Kì thú dĩ vi hữu phong yên nhi vị thủy hữu thị phi dã. Thị phi chi chương dã, đạo chi sở dĩ khuy dã*⁵²⁷ - Tề vật luận).

Đại ý, theo Trang Tử, cái tri thức tối cao là không phân biệt vật và ngã, là đồng nhất chủ thể và khách thể, không còn thấy vật là ở ngoài ta. Đó là một thứ trực giác cực kì sâu sắc. Kém đi một bậc là cái tri thức có phân biệt vật và ngã, nhưng đối với sự vật, còn chưa phân biệt cái này cái kia. Kém đi bậc nữa là cái tri thức phân biệt sự vật nhưng vẫn còn chưa tĩa tách phải trái, khen cái nọ, chê cái kia.

Hễ hợp nhất hoàn toàn (*nhất thành thuần*) với vũ trụ trong cuộc đại hóa là tới cảnh giới trực giác siêu tuyệt, muôn vật thể nào thì mình thấy thế ấy, không còn bị ảnh hưởng của tư kiến trong việc phán đoán thị phi mà chính cả cái quan niệm đối đãi, thị phi cũng không còn nữa. * Trang Tử nghĩ rằng muốn tới chân tri, cần phải bỏ hết cả yêu, ghét, ưa, không ưa, quên hết cả tử, sinh, đắc, thất; ông nói: “Trước phải có bậc chân nhân mà sau mới có được cái chân tri. Thế nào là chân nhân? Bậc chân nhân đời xưa, lòng không chấp trước, không vì ít mà lấy làm hiếm, không vì công thành mà tự hào, không dự mưu công việc (nghĩa là cứ để việc nó tới rồi sẽ ứng biến). ** Như thế thì cái thời có qua mất cũng không hối, phần mệnh ngẫu nhiên có được hưởng cũng không lấy làm “tự đắc”... Bậc chân nhân đời xưa, ngủ không mộng (vì không tư tưởng gì), thức chẳng lo (vì yên với cảnh ngộ, ăn chẳng dăm ngon ngọt, hút thờ sâu sâu... Bậc chân nhân đời xưa, chẳng biết ham sống, chẳng biết ghét chết (vì đồng nhất với đại hóa rồi). Cõi sống chết như ra đi và trở lại, ra đi (sinh) không vui thích, trở lại (chết) không chống cự, không dùng dằng khi ra đi, không dùng dằng khi trở lại, thế thôi. Chẳng “kì” *** sự sống, cũng chẳng cầu cuộc sống dứt ngừng để ra về; tiếp nhận sự sống mà vui vẻ (không coi hình hài là thúc phọc); chết thì trở về với gốc (vì hiểu rằng chết là khởi đoạn của sống); nhất thiết đều phó mặc tự nhiên. Như thế bảo là không dùng tâm cơ để làm trái đạo, không dùng sức người để đi quá thiên lí; như thế gọi là bậc chân nhân” (*Thả hữu chân nhân nhi hậu hữu chân tri. Hà vị chân nhân? Cổ chi chân nhân, bất nghịch quả, bất hùng thành, bất mô sĩ. Nhược nhiên giả, quả nhi bất hối, đương nhi bất tự đắc dã (...)* *Cổ chi chân nhân, kì tâm bất mộng, kì giác vô ưu, kì thực bất cam, kì tức thâm thâm (...)* *Cổ chi chân nhân, bất tri duyệt sinh, bất tri ố tử; kì xuất bất hân, **** kì nhập bất cự, đưu nhiên nhi vãng, đưu nhiên nhi lai nhi dĩ hĩ bất vong kì sở thúy, bất cầu kì sở chung, thụ nhi hí, chi, vong nhi phục chi, thị chi vị bất dĩ tâm quyền đạo, bất dĩ nhân trợ thiên, thị chi vị chân nhân* ⁵²⁸ - Đại tơn sư).

“Chân nhân” như vậy là con người đã cời bỏ hết ghét yêu, ưa thích, không bị tình cảm hệ lụy nữa, coi sự vật như nhau hết thảy. Có tu dưỡng tới cảnh giới đó mới tới được chân tri. Trang Tử còn nói:

* So sánh: “Vô phân biệt tri” của Phật giáo.

** Chữ “sĩ” ở nguyên văn có nghĩa là việc (sĩ = sự). Cũng có học giả hiểu “sĩ” là “kẻ sĩ” và cắt nghĩa câu này là “không mưu mô để kẻ sĩ về với mình”.

*** Chữ “vong” (viết *vong* trên, *tâm* dưới), theo Vũ Đình Tự, thì là chữ *kị* (viết *kị* trên, *tâm* dưới), viết lầm; Mã Tự Luân thì cho rằng “vong” ở đây là mắt, đồng nghĩa với chữ *vong* viết không có *tâm* dưới.

**** Trong các bản in, viết là “tô” (viết *ngón* bên chữ *cán*); theo ý Trương Bích Lân, Tiên Mục - tác giả “*Trang Tử soạn tiên*” (Đông Nam ấn vụ xuất bản) cho rằng chính là chữ “hân” (viết *tâm* chữ *cán*) viết lầm: *hân* là vui.

"Nam Bá Tử Qui * hỏi Nhữ Vũ rằng: "Tuổi ngài lớn rồi mà nhan sắc vẫn như trẻ nhỏ, là tại làm sao? - Đáp: "Ta được nghe và hiểu đạo". Nam Bá Tử Qui hỏi: "Đạo học được chăng?" - Đáp: "Sao lại không được? (Nhưng mà) Ông không phải là người học đạo".

"Ông bác sư là Lương Ý kia có cái tài của bậc thánh nhân mà không có cái đạo của bậc thánh nhân; ta có cái đạo của bậc thánh nhân mà không có cái tài của bậc thánh nhân. Ta muốn dạy ông ta cái đạo của bậc thánh nhân, họa chăng ông ta thành được thánh nhân thật chăng? Không phải không thành được. Đã có cái tài của bậc thánh nhân, lại dạy cho đạo của bậc thánh nhân thì thành công cũng dễ. Dạy rồi, ta còn giữ lại bảo thêm, ba ngày sau, ông ta mới coi được thiên hạ như là không có; đã coi được thiên hạ như là không có rồi, ta lại giữ lại bảo nữa, bảy ngày sau, ông ta mới coi được sự vật như là không có, đã coi được sự vật như là không có rồi, ta lại giữ lại bảo thêm nữa, chín ngày sau, ông ta mới coi được sự sống như là không có; đã coi được sự sống như là không có rồi mà sau mới được sáng suốt. Sáng suốt rồi mà sau mới thấy được đạo lí thuần nhất: Vũ trụ bản căn là một" (*Nam Bá Tử Qui ** vấn hồ Nhữ Vũ *** viết: Từ Chi niên trưởng hi, nhi sắc nhược như tử, hà dã? Viết: ngô văn đạo hi. Nam Bá Tử Qui viết: Đạo khả đắc học da? Viết. Ô! Ô khả! Từ phi kì nhân dã. Phù bác Lương Ý hữu thánh nhân chi tài, nhi vô thánh nhân chi đạo; ngã hữu thánh nhân chi đạo nhi vô thánh nhân chi tài. Ngô dục dĩ giáo chi, thứ cơ kì quả vi thánh nhân hồ? Bất nhiên, dĩ thánh nhân chi đạo, cáo thánh nhân chi tài, diệc dị hi. Ngô do thủ nhi cáo chi, tam nhật nhi hậu năng ngoại thiên hạ; dĩ ngoại thiên hạ hi, ngô hựu thủ chi, thất nhật nhi hậu năng ngoại vật; dĩ ngoại vật hi, ngô hựu thủ chi, cửu nhật nhi hậu năng ngoại sinh; dĩ ngoại sinh hi, nhi hậu năng triêu **** triệt. Triêu triệt nhi hậu năng kiến độc*⁵²⁰ - Như trên).

Phải đưa trực giác lên cao mãi, tới cái độ coi cả sự sống cũng là không hư, bấy giờ mới thật giác ngộ và trong trạng thái tinh thần sáng rực như không khí triêu dương, mới thấy rõ được cái đạo tuyệt đối thuần nhất. Ở trong trạng thái trực giác tuyệt đỉnh nhìn rõ được cái đạo thuần nhất đó, cái biết của bậc thánh nhân không còn phải là do tri thức nữa, lúc đó con người đồng nhất với đạo rồi. Ở trạng thái đó, thánh nhân "li hình khứ trí, đồng vu đại thông" (Không còn biết có hình thể, bỏ hết cả cơ trí mà hợp làm một với Đại Đạo). Ở trạng thái đó, thánh nhân chỉ còn "đạo đạo" (thấy đạo) và "thể đạo" (trực giác thể nghiệm được đạo).

* Có bản viết là "áp"; lại có bản viết là "tôn".

** Theo Li Di thì có lẽ chính là Nam Bá Tử Kỳ, Kỳ viết lầm thành Qui.

*** Có thuyết cho rằng phải đọc là Nữ Vũ: Nữ Vũ là người đàn bà tên là Vũ.

**** Có sách hiểu "triêu" là buổi sáng và cát nghĩa là sáng láng như không khí buổi bình minh.

Ay Lao Tử chủ trương “khử tri”, cho rằng “học càng nhiều, cái biết về đạo càng sút” (*“Vi học nhật ích, vi đạo nhật tổn”*), Trang Tử coi “sách vở là cặn bã của người xưa”. (*Cổ nhân tao phách*) và muốn người ta “vong thị phi”, “ngoại sinh tử”, đều là nhằm mục đích tiến tới trạng thái “triệu triệt” để, bằng trực giác, thấy rõ được đạo (đổ đạo), thể nghiệm được đạo “thể đạo” vậy.

Phương pháp trực giác của Đạo gia do Lao Tử sáng lập, tới Trang Tử thì được phát huy tận độ.

TÍCH VẬT

Huệ Thi chú trọng quan sát và *phân tích sự vật*. Huệ Tử viết rất nhiều sách, nhưng tới nay thất lạc hết. Không còn sót lại một tài liệu nào khả dĩ căn cứ vào đó mà nghiên cứu được. Nhưng dựa theo “Mười việc” do Trang Tử thuật lại về Huệ Tử trong thiên Thiên hạ, sách Trang Tử, người ta cũng nhận được khá rõ thái độ của việc sách Trang Tử thuật lại về cái ý “tích vật” của Huệ Tử đó, nói lên cái chủ trương biện biệt và phân tích sự vật của Huệ Tử.

Công Tôn Long, cũng như Huệ Tử, chú trọng *biện biệt và phân tích sự vật*. Sách vở của ông để lại tàn khuyết nhiều quá, không thể căn cứ vào đấy mà biết tường tận được phương pháp triết học của ông. Đại khái mà nói, thì ông chủ trương “tách lia”, “tách lia cái chắc và cái trắng” của hòn đá, tách lia cộng tướng và sự vật. Phương pháp “tách lia” đó giống giống như phương pháp “giải tích” ngày nay. Tóm lại một câu là đối với sự vật, Công Tôn Long chủ trương dùng phép phân tích mà nghiên cứu. Phương pháp “tích vật” này về sau được Đái Đông Nguyên đời Thanh áp dụng.

Đái Đông Nguyên chú trọng đến vấn đề biện biệt phân tích. Ông nói:

“Tổng nho cũng biết tới sự vật mà cầu lí. Có điều họ đi vào học thuyết của họ Thích (Phật giáo) trước, đem cái mà họ Thích gọi là “Thần thức” để chỉ cái lí, cho nên mới coi lí như một cái gì hiện diện có vật thể, chẳng những nói lí của sự vật mà lại nói lí tán trong sự vật. Nếu là lí của sự vật thì ắt phải tới sự vật “mổ xẻ” cặn kẽ, tới chỗ cực tế vi, mà sau cái lí ấy mới tìm ra được. Đằng này lại nói rằng lí tán trong sự vật, thế rồi lảng tâm cầu lí, bảo rằng một gốc phân tán làm muôn ngọn ngành khác nhau, bảo rằng phóng ra thì khắp cả trên dưới bốn phương, thu lại thì rút lui vào chỗ sâu kín. (*Tổng nho diệc tri tựu sự vật cầu lí dã, đặc nhân tiên nhập vu Thích thị, chuyển kì sở chỉ vi thần thức giả dĩ chỉ lí, cố thị lí như hữu vật yên, bất đồ viết sự vật chi lí, nhi viết lí tán tại sự vật. Sự vật chi lí, tất tựu sự vật phẩu tích chi vi nhi hậu lí đắc: lí tán tại sự vật, vu thị minh tâm cầu lí, vị nhất bản vạn thủ, vị phóng chi tắc di lục hợp, quyển chi tắc thoái tàng vu mật*⁵³⁰ - Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).

Đông Nguyên không chịu được cái lối “trực giác” lơ mơ; “lảng tâm cầu lí” chính là cái lối trực giác lơ mơ đó. Ông chủ trương quan sát và biện biệt phân

tích, nghĩa là mổ xé sự vật ra cho đến chỗ chi vi, chi có thể mới tìm ra được lí của sự vật. Nguyên do sự dị biệt giữa chú trương biện tích của ông và chú trương trực giác của hai ông Trình, Chu nằm trong quan niệm khác nhau của đôi bên về lí: Hai ông Trình, Chu cho rằng muôn vật, trong đó có cả người, chỉ có chung một lí, cho nên nghĩ rằng lí đó có thể dùng trực giác mà quán thông; còn Đông Nguyên thì cho rằng lí là điều lí, là cái mạch lạc nó khu phân muôn vật, cho nên ông mới phản đối phương pháp trực giác mà chú trương phương pháp biện tích, tới ngay nơi sự vật mà “phẫu tích” (mổ xé) đến chỗ chi vi. Phương pháp của Đông Nguyên thật khác hẳn phương pháp của Tống nho. Có điều ông bàn chưa được cặn kẽ cho nên phương pháp của ông không được phát huy đến chỗ viên mãn.

Bây giờ xin thuật lại phương pháp luật của Nho gia, từ Khổng Tử trở về sau. Trước hết xin thuật phương pháp của *Mạnh Tử*.

TẬN TÂM (PHẢN TÍNH NỘI CẦU)

Giữa hai động tác học và nghĩ, *Mạnh Tử* chú trọng đến nghĩ hơn. Ông cho rằng nghĩ là đường lối chủ yếu đưa ta tới chân lí. Ông nói:

“Tai, mắt, là những cơ quan không suy nghĩ được mà bị sự vật ở ngoài che lấp, (không nghĩ được, vì tai, mắt cũng chỉ là “vật” thôi). Vật tiếp xúc với sự vật thì dễ bị sự vật đem đi lạc hướng. Tâm là cơ quan suy nghĩ, hễ suy nghĩ thì hiểu được lẽ phải, không suy nghĩ thì không hiểu được. Tai mắt và tâm ta, đó là những cái trời cho ta” (*Nhĩ mục chi quan bất tư, nhi tế vu vật, vật giao vật, tắc dẫn chi nhi dĩ hĩ. Tâm chi quan tắc tư, tư tắc đắc chi, bất tư tắc bất đắc dã. Thử thiên chi sở dĩ ngã giả*⁵³¹ - Cáo tử).

Không thể bằng các cảm quan mà tới chân trí được tất phải nhờ đến tâm mà cơ năng là suy nghĩ. Phải suy nghĩ thì mới mong tới được chân trí. Mạnh Tử còn nói:

“Phát huy đến cùng cực con tâm của mình, vận dụng hết cơ năng của tâm thì biết được cái tinh, (bản tính) của mình, biết được tính của mình thì biết được trời (thiên mệnh)” (*Tận kì tâm giá trí kì tinh dã Tri kì tính tắc tri thiên hĩ*⁵³² - Tận tâm).

Tính là phần đạo mà ta nhận được. Tính là bộ phận, đạo là toàn thể. Tính đó theo Mạnh Tử, là bốn mối *nhân, nghĩa, lễ, trí*; cái tính đó vốn sẵn có nơi tâm ta. Vận dụng hết cơ năng của tâm thì ta biết rõ được tính. Và bởi tính là một phần của đạo, cho nên đã biết rõ được tính, biết rõ được đạo người thì cũng biết rõ được đạo trời, nghĩa là biết rõ được trời.

Không tận tâm cảm quan mà chỉ chú trọng dùng tâm để đi tới chân trí, phương pháp của Mạnh Tử cũng là một thứ phương pháp trực giác. Phương pháp trực giác này đặt hết trọng tâm vào công phu suy nghĩ, vào việc “phản

tĩnh nội cầu”. Do công phu “phản tĩnh nội cầu” này, người ta sẽ lĩnh hội được nguyên lý căn bản.

Chú trọng vào phương pháp “phản tĩnh nội cầu”, Mạnh Tử tuy nhiên không phải vì vậy mà xem thường vấn đề bác học. Có bác học thì kiến thức mới khỏi cô lậu, có điều là những kiến thức đó cần phải thông suốt tóm thâu cho có hệ thống, phải giản yếu hoa, phải “nhất dĩ quán chi”, theo danh từ của Khổng Tử. Cho nên Mạnh Tử mới nói:

“Học cho rộng mà nói cho rõ, (nói cho rõ không phải là nói nhiều, nói hay), nói cho rõ, trái lại, là đi tới chỗ giản ước: chỉ nói những cái gì chính yếu” (*Bác học nhi tường thuyết chi, tương dĩ phản thuyết ước dã*⁵³³ - Li Lô).

Như vậy chúng ta thấy, đối với Mạnh Tử, nghị vẫn là chính yếu, học chỉ là thứ yếu, học để giúp cho nghị được thêm hiệu quả và được mở rộng thêm phạm vi; sự học chỉ là mở lối để đi tới cái biết giản ước mà thôi.

Phương pháp “phản tĩnh nội cầu” của Mạnh Tử sau được Trình Minh Đạo, Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh áp dụng.

Trình Minh Đạo cũng dùng phương pháp trực giác như *Thiệu Khang Tiết* và *Trương Hoàn Cù*, điểm dị biệt giữa phương pháp trực giác của *Trình Minh Đạo* với phương pháp trực giác của *Thiệu Tử* và *Trương Tử* (xem ở dưới) là ở chỗ phương pháp trực giác của hai họ *Thiệu* và *Trương* có tính cách “hướng vật”, còn phương pháp trực giác của họ *Trình* thì có tính cách “phản cầu ở nơi tâm”, hoàn toàn theo đúng như *Mạnh Tử* “phản tĩnh nội cầu”. *Trình Minh Đạo* nói:

“... Tâm là trời rồi, phát huy con tâm đến tận độ, vận dụng hết cơ năng của tâm thì biết được tính, (bẩm tính), biết được tính thì biết được trời (thiên mệnh). Cứ ở nơi tâm mà nhận lấy là được, không nên cầu thêm ở ngoài”. (*Chỉ tâm tiện thị thiên, tận chi tiện tri tính, tri tính tiện tri thiên. Đương xử tiện nhận thủ, cảnh bất khả ngoại cầu*⁵³⁴ - *Ngữ lục*).

Minh Đạo từng nói:

“Cái học của ta tuy có những điều trao, nhận được, nhưng hai chữ “thiên li”, thì chính ta tự mình “thể thiệp” mà hiểu ra” (*Ngô học tuy hữu sở thụ thụ, thiên li nhi tự, khước thị tự gia thể thiệp xuất lại*⁵⁴² - *Ngữ lục*).

“Thể thiệp” tức là trực giác nhờ tâm linh.

Minh Đạo cũng chú ý nhiều đến hiện tượng “lượng cực” nơi các sự vật. Ông nói:

“Muôn vật chẳng vật nào là không có đôi: một âm một dương một thiện một ác. Dương lớn thì âm hao, thiện tăng thì ác giảm. Đó là lí. Lí ấy, suy ra xa lắm thay! Người ta chỉ cần biết điều đó mà thôi” (*Vạn vật mạc bất hữu đối*,

*nhất âm nhất dương, nhất thiện nhất ác, dương trường tắc âm tiêu, thiện tăng tắc ác giảm. Tư lí dã, suy chí kì viễn hồ! Nhân chi yếu tri thứ nhĩ*⁵³⁵ - Như trên).

Vạn vật đều là đối đãi. Đó là một qui luật. Cứ qui luật căn bản đó mà suy, tức là theo phương pháp rồi.

Như vậy, ngoài phương pháp trực giác hướng nội ra, Minh Đạo thật cũng có dùng cả cái phương pháp thiết lập trên sự quan sát qui luật đối đãi của sự vật nữa.

Về phương diện phương pháp triết học, *Lục Tượng Sơn* tôn sùng Trình Minh Đạo, và chủ trương rằng muốn rõ được cái lí trong vũ trụ, tất phải quay vào nội tâm mà suy cầu, chứ không nên hướng về ngoại vật. Sách *Ngũ lục* của họ Lục chép:

“Ông Bá Mẫn nói: “Không biết bắt đầu làm từ chỗ nào?” Tiên sinh (chỉ Lục Tượng Sơn) dạy: “Cách vật” là chỗ phải bắt đầu làm”. Ông Bá Mẫn nói: “Cách vật như thế nào?” Tiên sinh dạy: “Nghiên cứu vật lí”. Ông Bá Mẫn nói: “Thiên hạ vạn vật, nhiều khôn xiết kể, làm sao nghiên cứu hết được?” Tiên sinh dạy: “Vạn vật đều đủ ở nơi ta, chỉ cần rõ lí” (*Bá Mẫn vân: Vô cá hạ thụ xứ. Tiên Sinh vân: Cách vật thị hạ thụ xứ. Bá Mẫn vân: Như hà dạng cách vật? Tiên sinh vân: Nghiên cứu vật lí. Bá Mẫn vân: Thiên hạ vạn vật, bất thăng kì phần, như hà tận nghiên cứu đắc? Tiên sinh vân: Vạn vật dai bị vu ngã, chỉ yếu minh lí.*⁵³⁴

Muốn suy cầu cái lí của sự vật, không cần suy cầu ngay nơi sự vật, chỉ cần suy cầu ở nơi tâm ta là đủ. Hễ phát minh được cái lí của tâm ta, thì cái lí của hết thảy sự vật đều rõ hết. Tư tưởng này của Lục Tượng Sơn xuất phát từ cái chủ trương cho rằng tâm tức là lí, rằng lí của vạn vật đều chứa ở trong tâm ta, rằng hễ khởi phát được lí của tâm ta, thì rõ hết lí của vạn vật. Lục Tượng Sơn nói:

“Nghĩa lí ở nơi tâm con người, thật là cái do trời ban cho, không thể tiêu diệt được. Bị vật che lấp, đến nỗi trái lẽ trái nghĩa, chắc là tại không nghĩ đó thôi. Chứ nếu thật phân tâm mà suy nghĩ, thì phải trái nên chăng, vẫn thấy được đứt khoát rõ ràng” (*Nghĩa lí chỉ tại nhân tâm, thực thiên chi sở dĩ, nhĩ bất khả manh diệt yên giá dã; bị kì thụ tế vu vật, nhĩ chí vu hội lí vi nghĩa, cái diệc phát tư yên nhĩ. Thành năng phân nhi tư chí, tắc thị phi thủ xā, cái hữu ần nhiên nhi động, phán nhiên nhi minh, quyết nhiên nhi vô nghi giá hĩ*⁵³⁷ - Tư tác Đắc chí).

Tượng Sơn hết sức chú ý đến tư duy. Tư duy đúng là hạch tâm của phương pháp Tượng Sơn. Ông nói:

“Cái tâm ấy vốn linh, nếu không bị che lấp, bị úng tắc, bị lu mờ, thì sự nhỏ nhoi nào xảy ra (như việc ngựa đau) là không biết... Đường nào mà lại

không thể đem lại thành quả cho công phu phân cầu của ta kia?" (*Thử tâm chi linh, cầu vô ứng tế muội một, tắc thống dương vô bất tri giả... Hà vãng nhi bất khả dĩ tri ngô phân cầu chi công?* 538 - Dữ Trịnh Phó Chi).

Chỗ khác, Trương Sơn nói:

"Cái lí ấy đầy khắp trong vũ trụ, các đấng cổ thánh, tiên hiền thường thấy ở trước mắt; chùng như các ngài không từng cần đến cái tri riêng. "Chẳng tri, chẳng thức, thuận phép tác trời"; cái lí đó há cần dùng gì đến tri thức? "Ta có biết gì đâu?": cái lí đó há cần phải có tri thức?" (*Thử lí tắc vũ trụ, cổ tiên thành hiền, thường tại mục tiên, cái tha bất tăng dụng tư trí "Bất, thức bất tri, thuận để chi tắc": thử lí khởi dụng thức tri tại? "Ngô hữu tri hồ tại?": thử lí khởi dụng hữu tri tại?* 539 - Dữ Trương Phụ Chi).

Không cần đến tri thức, chỉ cần khởi phát cái tâm. Phương pháp của Lục Tượng Sơn là một phương pháp không giống phương pháp trực giác của Trình Y Xuyên và Chu Hi. Trực giác của hai họ Trình, Chu là trực giác "tức vật" là hướng ngoại. Trực giác của Tượng Sơn là trực giác "hướng nội phân cầu" nơi tâm. Phương pháp của Tượng Sơn thật là chuyên dùng phép nội tỉnh để đạt tới cái lí - cái tâm (tâm tức lí) nó là bản căn của vũ trụ và chuẩn tắc của nhân sinh.

Phương pháp của *Vương Dương Minh* tương tự như phương pháp của Lục Tượng Sơn: Họ Vương "cầu lí ở nơi tâm ta", nhận rằng ngoài tâm ta ra không có vật lí. Ông nói:

"Lí của sự vật không ở ngoài tâm ta, ngoài tâm ta mà cầu lí của sự vật thì không có lí của sự vật". (*Vật lí bất ngoại vu ngô tâm, ngoại ngô tâm nhi cầu vật lí, vô vật lí hĩ* 540 - Đáp Cố Đông Kiều thư).

Giữa Vương Dương Minh và Lục Tượng Sơn khác nhau ở chỗ là họ Lục chỉ nói đến tâm thôi, còn họ Vương thì ngoài tâm ra còn nói đến lương tri nữa. Họ Vương nói:

"Lí của muôn sự, muôn vật, chẳng ở ngoài tâm ta; thế mà lại nói rằng chỉ dùng cái lương tri của tâm ta để xét đến cùng cái lí trong thiên hạ thì e có khi chưa đủ, còn cần phải tầm cầu rộng ra ngoài thiên hạ để mà tăng bổ thêm vào, thì có khác gì là tách tâm với lí ra làm đôi. Công phu học hỏi, suy tư, biện tích, thực hành, tuy cố công cùng sức, người một phần, mình trăm phần, khuyếch sung cho tới cực điểm đến cái độ "tận tinh tri thiên" thì cũng chẳng qua chỉ là đưa cái lương tri của tâm ta đến hết mức mà thôi; ngoài tương tri ra, há còn thêm được máy may gì nữa?" (*Phù vạn sự vạn vật chi lí, bất ngoại vu ngô tâm, nhi tất viết cùng thiên hạ chi lí, thị đãi dĩ ngô tâm chi lương tri vi vị túc, nhi tất ngoại cầu vu thiên hạ chi quảng, dĩ ti bổ tăng ích chi thị do tích lãm dữ lí nhi vi nhị dã. Phù học vấn, tư biện, đốc hành chí công, tuy kì khốn miễn chí vu nhân nhất kì bách, nhi khuyếch sung chi cực, chí vu tận tinh tri thiên, diệc bất*

*quá tri ngô tâm chi lương tri nhi dĩ. Lương tri chi ngoại, khởi phục hữu gia vu hào mat hồ?*⁵⁴¹ - Đáp Cổ Đông Kiều thư).

Vương Dương Minh cũng nói đến cách vật. Cái mà họ Vương gọi là “vật” chỉ có nghĩa là đối tượng, đối tượng của tâm. Dời tâm ra, “vật” không còn tồn tại. Dương Minh nói:

“Hai chữ tri tri không có nghĩa là mở rộng phạm vi tri thức như các đảng hậu nho vẫn hiểu. Tri tri là phát huy tận độ cái lương tri của tâm ta (...) Tri tri nhờ ở công phu cách vật. Vật là việc vậy. Phạm ý mà phát là tất có việc. Việc làm đối tượng của ý gọi là vật. Cách, nghĩa là ngay thẳng, làm ngay thẳng cái không ngay thẳng để trở lại ngay thẳng, gọi là cách. Làm ngay, thẳng cái không ngay thẳng có nghĩa là bỏ điều ác; trở lại ngay thẳng có nghĩa là làm điều thiện. Ấy thế gọi là cách” (*Tri tri vân giả, phi nhược hậu nho sở vị sung quang kì tri thức chi vị dã, tri ngô tâm chi lương tri yên nhi (...) Tri tri tất tại vu cách vật. Vật giả sự dã. Phạm ý chi sở phát, tất hữu kì sự. Ý sở tại chi sự, vị chi vật. Cách giả chính dã, chính kì bất chính dĩ qui vu chính chi vị dã. Chính kì bất chính giả, khứ ác chi vị dã: qui vu chính giả, vi thiện chi vị dã. Phủ thị chi vị cách*⁵⁴² - Đại học vấn).

Cách vật theo Vương Dương Minh giảng như vậy, chỉ là làm cho ý nghĩ của mình ngay thẳng, giữ cho ý nghĩ của mình đúng đắn. Công việc “tri tri cách vật” trở thành công việc của nội tâm, và cái biết ở đây thật ra chỉ là cái biết về đạo đức, chứ không phải cái biết về các sự vật. Chính Vương Dương Minh đã nhận như vậy: ông nghĩ rằng chỉ cầu ở nơi tâm thì không thể có được cái tri thức về mọi sự vật. Ông nói:

“Nói đáng thánh nhân không gì không biết, là nói biết về cái thiên lí mà thôi; không gì không hay, là nói hay về cái thiên lí mà thôi. Đáng thánh nhân bản thể sáng suốt, cho nên về mọi việc đều biết đâu là thiên lí, thì xử sự thật hợp với cái thiên lí ấy, giữ gìn phát huy tận độ cái thiên lí ấy. Chẳng phải là bản thể sáng suốt thì sự vật trong thiên hạ cái gì cũng biết được, làm được. Sự vật trong thiên hạ, như danh, vật, độ, số, cây, cỏ, chim, muông, phiến tạp khôn xiết kể, dù đáng thánh nhân bản thể có sáng suốt đi nữa, cũng chẳng làm sao mà biết hết được. Có điều là bất tất phải biết thì đáng thánh nhân chẳng cần cầu biết; còn như đáng biết thì đáng thánh nhân có thể hỏi người, tỉ dụ như “Khổng Phu Tử vào nhà thái miếu, mỗi việc mỗi hỏi” (*Thánh nhân vô sở bất tri, chi thị tri cả thiên lí: vô sở bất năng, chi thị năng cả thiên lí. Thánh nhân bản thể minh bạch, cố sự sự tri cả thiên lí sở tại, tiện khứ tận cả thiên lí. Bất thị bản thể minh hậu, khước vu thiên hạ sự vật đồ tiện tri đắc, tiện tổ đắc lai dã. Thiên hạ sự vật, như danh vật, độ số, thảo, mộc, điều, thú chi loại, bất thăng kì phồn, thánh nhân tu thị bản thể minh liễu, diệc hà duyên năng tận tri đắc? Đãn bất tất tri đích, thánh nhân tự bất tiêu cầu tri; kì sở đương tri đích, thánh nhân tự*

*năng vấn nhân, như “Từ nhập thái miếu, mỗi sự vấn” chi loại*⁵⁴³ - Truyền tập lục).

Khái phát được tâm thì có thể biết được những nguyên lý căn bản của vũ trụ, nhiều lắm cũng chỉ đến thế là cùng, chứ không thể nhờ tâm khái phát mà có được đầy đủ tri thức về những sự vật cụ thể. Mà trong những nguyên lý căn bản của vũ trụ, Vương Dương Minh, cũng như Lục Tượng Sơn, chỉ đặc biệt chú trọng đến nguyên lý căn bản về đạo đức mà thôi, còn những nguyên lý khác thì thật ra hai họ Lục, Vương chưa từng gia công suy cứu. Riêng về cái tri thức liên quan đến những sự vật cụ thể thì hai ông hoàn toàn không để ý. Phương pháp “phân cầu ở nơi tâm” của hai ông thật không thể áp dụng để tâm cầu tri thức về những sự vật cụ thể vậy.

Cũng nên biết thêm rằng, thoát đẩu, Vương Dương Minh từng đã theo lời Chu Hi dạy mà gia công “cách vật”, nghĩa là tới tận nơi vật mà suy cứu cái lý của vật. Nhưng rốt cuộc công phu “cách vật” theo lối ấy không đem lại kết quả nào, nên hết đường đi tới, họ Vương mới chuyển hướng “cách vật” vào nội tâm. Ông có thuật câu chuyện ông “cách vật” theo kiểu Chu Hi dạy đại khái như sau: Một hôm, ông cùng với một người bạn họ Tiền bàn về phương pháp thánh hiền “cách vật”. Nhân chỉ một cây trúc ở trước nhà và bảo nhau thử cách xem sao. Họ Tiền cầm cùi suốt ngày bên cây trúc để nghiên cứu kĩ cái lý của nó, dùng hết tâm tư luôn trong ba ngày, đến nỗi mệt mỏi quá phát bệnh mà cái lý của cây trúc vẫn không tìm ra. Ông cho rằng họ Tiền không đủ tinh lực và ông tự đến bên cây trúc kia để “cách” lấy. Sớm tới “cách” mãi mà không vỡ lẽ, đến ngày thứ bảy thì cũng kiệt lực mà phát bệnh. Hai anh em mới than thở cùng nhau rằng không thể làm nổi thánh hiền rồi, vì không có hơi sức đâu mà “cách” được vật. Kịp đến lúc bị đày ở Long Trường, ba năm liền ở nơi man rợ, bấy giờ Vương mới nghĩ ra rằng mọi vật trong thiên hạ vốn không thể “cách” được: công phu cách vật là phải theo đuổi ngay nơi tâm mình và như vậy, ai ai cũng có thể làm được thánh hiền hết.

Phê bình câu chuyện “cách vật” này, có học giả đời sau cho rằng họ Vương theo Trình, Chu mà theo không đúng, vì họ Vương đã quên mất lời Trình Y Xuyên dạy: “Cùng cứu vật lý trên một vật mà không được thì hãy cùng cứu trên một vật khác”. Họ Vương không làm như vậy. “Cách” cây trúc không cùng được cái lý của cây trúc, họ Vương bỏ luôn và chuyển hướng việc “cách” đó từ ngoại giới vào nội tâm, không cách ngoại vật nữa mà cách ngay thân tâm mình. Như vậy có thể nói được rằng họ Vương, trong vấn đề phương pháp, đã cố tránh cái phồn nan để đi theo cái giản dị.

GIẢI TẾ

Phương pháp triết học của *Tuân Tử* là “giải tế” nghĩa là cởi bỏ, là trừ khử

nhưng cái che lấp mất chân tri. Tuân Tử cho rằng người ta sờ đi không tới được chân tri, sờ đi bị lầm lẫn, là vì có những cái nó che lấp không cho mình thấy rõ. Nếu muốn tới được chân tri thì chỉ có cách là trừ khử cái “trường vật” ấy đi. Tuân Tử nói:

“Thánh nhân biết mối lo của tâm thuật, thấy mối họa của những cái làm che lấp, cho nên, để khỏi thiên tri về một phía, mới không có ưa, ghét, không chấp trước sau, không chấp trước gần, xa, không chấp trước rộng hẹp, sâu nông, không chấp trước xưa nay. Coi muôn vật đồng đều, cảm thẳng cân cân mà cân nhắc sự vật; cho nên những sự vật khác nhau không che lấp lẫn nhau mà làm rời li. Cân cân đó là cái gì? Là đạo” (*Thánh nhân tri tâm thuật chi hoạn kiến tế tắc chi họa, cố vô dục vô ố, vô thùy vô chung, vô cận vô viễn, vô bác vô thiên, vô cổ vô kim. Kiêm trên vạn vật, nhi trung huyền hành yên; thị cô chúng dị bất đắc tương tế dĩ loạn kì luân dã. Hà vi hành? Viết đạo* - ⁵⁴ Giải tế).

Nhất thiết sự vật đều trong tương quan “đối lập”. Dài với ngắn đối lập; đẹp với xấu đối lập; hay với dở đối lập... Nếu ta chấp trước cái trạng thái đối lập đó mà thiên tư về một phía thì tức thì ta bị che lấp mà sự phân đoán của ta mất hết tính cách công bằng. Phải làm sao cho sự vật đối với ta mất hết cái ma lực che lấp không cho ta thấy rõ sự vật này là sự vật đối lập với sự vật kia. Và ngược lại thế. Phải làm thế nào cho chúng ta có thể xét đoán sự vật theo cái chuẩn hành khách quan tức là đạo đó. Làm thế nào kia? Tuân Tử nói:

“Nhờ cái gì mà con người được đạo? Nhờ cái tâm. Tâm làm sao mà biết được đạo? Bởi tâm trống không, thuần nhất và định tĩnh. Tâm chưa từng bao giờ không chưa đựng, nhưng vẫn có cái trạng thái gọi được là trống không. Tâm chưa từng bao giờ không biết hai việc cùng một lúc, nhưng vẫn có cái trạng thái gọi được là thuần nhất. Tâm chưa từng bao giờ không động, nhưng vẫn có cái trạng thái gọi được là định tĩnh. Người ta sinh ra thì có cái biết (tri năng), có biết thì có cái nhớ, cái nhớ tức là cái biết chứa chắt ở trong tâm, tuy nhiên tâm vẫn có cái trạng thái gọi là trống không: chẳng vì cái đang chắt chứa mà hại đến cái sắp tiếp nhận, như thế gọi là trống không. Tâm sinh ra là có cái biết, là có tri; có tri mà lại có “dị”, mà có biết “dị”, nghĩa là biết gồm. Biết gồm là cùng một lúc biết (ít nhất cũng) hai điều; tuy nhiên tâm vẫn có cái trạng thái gọi là thuần nhất: chẳng lấy một điều biết nào làm hại một điều biết nào, như thế gọi là thuần nhất. Tâm ngu thì mộng, sếnh ra là tự ý đi lòng bông, khi được dùng thì mưu tính, cho nên tâm chưa từng bao giờ không động; tuy nhiên tâm vẫn có cái trạng thái gọi là định tĩnh: không vì mơ mộng, ồn ào, buồn phiền mà làm cho cái biết rối loạn, như thế gọi là định tĩnh... Trống không, thuần nhất và định tĩnh, gọi là rất sáng suốt (không bị che lấp, thiên tư). Trong trạng thái rất sáng suốt của tâm đó, muôn vật không có vật nào có hình mà không thấy, không có vật nào thấy mà không biện luận được, không có lời biện luận nào là không đúng li. Ngồi ở nhà mà biết khắp bốn

biển, ở đời nay mà luận việc lâu dài...” (Nhân hà dĩ tri đạo? Viết tâm. Tâm hà dĩ tri? Viết hu, nhất nhi tĩnh. Tâm vị thường bất tàng dã, nhiên nhi hữu sở vị hu. Tâm vị thường bất lưỡng dã, nhiên nhi hữu sở vị nhất; tâm vị thường bất động dã, nhiên nhi hữu sở vị tĩnh. Nhân sinh nhi hữu tri, tri nhi hữu chí; chí dã già tàng dã, nhiên nhi hữu sở vị hu: bất dĩ ki * sở tàng hại sở tương thu, vị chi hu. Tâm sinh nhi hữu tri, tri nhi hữu dĩ; dĩ dã già đồng thời kiêm tri chi; đồng thời kiêm tri chi, lưỡng dã; nhiên nhi hữu sở vị nhất: Bất dĩ phù nhất hại thủ nhất, vị chi nhất. Tâm ngoại tắc mộng, thâu tắc tự hành, sử chi tắc miêu, cố tâm vị thường bất động dã; nhiên nhi hữu sở vị tĩnh: Bất dĩ mộng kịch loạn tri, vị chi tĩnh (...). Hu nhất nhi tĩnh vị chi đại thanh minh. Vạn vật mạc hình nhi bất kiến, mạc kiến nhi bất luận, mạc luận nhi thất vị. Tọa vu thất nhi kiến tứ hải, xử vu kiêm nhi luận cửu viễn...⁵⁴⁵ - Như trên).

Muốn thấy rõ đạo, nghĩa là tới được chân tri, thì điều kiện tối yếu là giữ cho tâm không bị che lấp, không thiên lệch. Muốn như vậy, phải giữ cho tâm cái trạng thái trống không, tinh thuần chuyên nhất và định tĩnh. Trống không, nghĩa là đừng để cho cái ý đến trước, cái ý sẵn có trong tâm lấn lướt cái ý đến sau, hay ngăn cản cái ý sắp tới, nghĩa là đừng có cố chấp, đừng có định kiến, phải hết sức khai thông. Cái ý tới sau dù có trái ngược cái ý tới trước sẵn có, thì vẫn phải “hư tâm” mà tiếp nhận nó. Tinh thuần chuyên nhất nghĩa là chú ý, là tập trung tư tưởng, tuy cùng một lúc biết được hai việc hay nhiều việc mà vẫn không để cho việc nọ phương hại việc kia, dầu cho là những việc tương phản. Khi nghiên cứu một việc, phải tập trung chú ý vào việc đó, không để cho việc thứ hai ảnh hưởng tới công việc nghiên cứu đó. Định tĩnh tức là không để cho những huyền tưởng làm rối loạn tâm trí mình, không để cho những tưởng tượng viễn vông, phân tán trí thức mình. Khi tâm đã ở trạng thái trống không, thuần nhất và định tĩnh rồi thì con người vượt được lên trên những mối tương quan mâu thuẫn của sự vật, thoát ra ngoài vòng lẩn quẩn của những đối lập mà không còn bị che lấp, không còn thiên kiến nữa. Không còn chỉ thấy phía này, bỏ sót phía kia. Cái biết lúc đó là cái biết phổ biến toàn diện, là cái biết siêu việt, là chân tri. Tuân Tử cũng rất chú trọng phương pháp loại suy: suy gần biết xa, suy nhỏ biết lớn, suy một biết muôn. Tuân Tử nói: “Muốn xem việc ngàn năm, thì chỉ cần xét việc ngày nay. Muốn biết ức vạn, thì chỉ cần xét một hai (...) Nhân gần mà biết xa, nhân một mà biết muôn” (Dục quan thiên tuế sở kim nhật; dục tri ức vạn, tắc thẩm nhất nhị (...). Dĩ cận tri viễn, dĩ nhất tri vạn⁵⁴⁶ - Phi tướng).

Và:

“Cho nên lấy người lường (tức xét đoán) người, lấy tình lường tình, lấy

* Có bản chép là dĩ. Đây theo bản đời Nguyễn.

loại lương loại... (Vật hễ cùng) loại là không trái nhau, dù thời gian cách xa cũng vẫn cùng một lí” (*Cố dĩ nhân đạ nhân, dĩ tình đạ tình, dĩ loại đạ loại... Loại bất bội, tuy cừu đồng lí*⁵¹⁷ - Như trên).

Muốn biết “toàn” cần xét “phần” rồi suy ra. Xét một phần sự vật, suy ra có thể thấy rõ toàn thể vũ trụ.

Tóm lại phương pháp của Tuân Tử là tạo cho mình một thái độ khách quan, hết sức sáng suốt. Giữ vững thái độ khách quan hết sức sáng suốt đó và loại suy từ cục bộ tới toàn thể, để lĩnh hội cái “đại lí” (lẽ lớn). Tuân Tử từng có câu:

“Chuyên tâm chú ý để hiểu rõ sự vật thì sẽ hiểu thấu đáo riêng về một sự vật nào đó; chuyên tâm chú ý để hiểu rõ đạo, thì sẽ hiểu thấu đáo về tất cả sự vật; cho nên người quân tử chuyên nhất về đạo để giúp khảo sát sự vật. Chuyên nhất về đạo thì cái biết được đúng; để giúp khảo sát vật thì cái biết thêm rành” (*Tình vụ vật giả dĩ vật vật, tình vụ đạo giả kiêm vật vật; cớ quân tử nhất vụ đạo nhi dĩ tán kê vật. Nhất vụ đạo tắc chính, dĩ tán kê vật tắc sát*⁵⁴⁸ - Giải tễ).

Câu trích dẫn trên đây cho chúng ta hiểu thêm một khía cạnh nữa của phương pháp Tuân Tử. Khía cạnh đó là “do sự vật mà lần tới đạo”. Cầu đạo là mục đích, nhưng để tới mục đích đó, cũng cần phải có *khảo sát sự vật ngoại giới*.

Tuân Tử rất không tán thành lối biện thuyết của Huệ Thi và Công Tôn Long. Ông cho những lời nghị luận của mấy triết gia này về “có, không” (sung, hư), “chắc, trắng” (kiên, bạch) và “giống, khác” (đồng, dị) đều là những lời ngụy biện, * rành mạch tinh tế thì có, nhưng bỏ ích thì không. Không biết cũng chẳng thiệt hại gì cho đạo làm người quân tử, mà biết cũng chẳng ích lợi gì hơn cho tư cách kẻ tiểu nhân (tiểu nhân vẫn là tiểu nhân, chẳng vì biết những điều đó mà kém tiểu nhân đi phần nào).

Bác cái lối biện thuyết mà ông công nhận là rất tinh tế rành mạch như vậy, Tuân Tử có vẻ như không thích dùng lối phân tích tỉ mỉ, chi li làm phương pháp nghiên cứu. Tuy nhiên, xét ra cho kĩ thì không phải Tuân Tử có phản đối gì sự phân tích sự vật một cách rành mạch. Ông phản đối là phản đối cái lối tĩa tách tỉ mỉ mà không ích gì (*Thậm sát nhi bất huệ, biện nhi vô dụng, đạ sự nhi quả công*) đó thôi.

Tạo cho mình một thái độ khách quan, giữ vững thái độ khách quan ấy mà khảo sát sự vật và loại suy để lĩnh hội cái “đại lí”, đó là bản sắc phương pháp thể vật cùng lí của Tuân Tử. Phương pháp này cũng là một trong các

* Đúng ra, phải viết là “quí biện”. Dùng sai, lâu ngày quen đi, bây giờ thường viết là “ngụy biện”.

phương pháp của phái Dịch truyện và của Chu Liêm Khê, Thiệu Khang Tiết, Trương Hoàn Cừ, Trình Y Xuyên và Chu Hi đời Tống. Tác giả sách *Đại học* và Dương Hùng cũng chịu ảnh hưởng phương pháp này: Họ chú trọng đến vấn đề quan sát sự vật.

THỂ VẬT CÙNG LÍ

Trong *Dịch truyện*, chúng ta cũng bắt gặp nhiều tư tưởng liên quan đến phương pháp luận. Qua những tư tưởng này, chúng ta nhận thấy:

Phương pháp của phái Dịch truyện bắt đầu bằng việc “ngửa xem, cúi xét” (khảo sát sự vật) và tận cùng bằng việc “cùng thần trí hóa” nghĩa là dựa theo qui luật căn bản đã tìm thấy ở nơi sự vật mà khám phá cái bí mật của cuộc đại hóa trong vũ trụ.

1. Dịch truyện rất chú trọng đến việc khảo sát:

“Ngửa lên để coi “thiên văn”, cúi xuống để xét “địa lý”, cho nên biết được cái nguyên do sâu tối và rõ ràng” (*Ngưỡng dĩ quan vu thiên văn, phủ dĩ sát vu địa lý, thị cố tri u minh chi cố*⁵⁴⁹ - Hệ từ thượng truyện).

Và:

“Xem ở nơi thiên văn để xét việc thời biến, xem ở nơi nhân văn để khai hóa thành tựu cho thiên hạ” (*Quan hồ thiên văn dĩ sát thời biến, quan hồ nhân văn dĩ hóa thành thiên hạ*⁵⁵⁰ - Thoán thượng truyện).

Trên, quan sát trời; dưới, quan sát đất; giữa, quan sát vật. Quan sát như thế là cốt để thấy rõ được tình trạng thực tại của trời đất muôn loài bằng cách *phân loại*. Cho nên mới nói:

“Người quân tử theo loại, theo dòng mà biện biệt vật” (*Quân tử dĩ loại tộc biện vật*⁵⁵¹ - Tượng thượng truyện).

Dòng theo loại mà hợp, vật theo đàn mà chia” (*Phương dĩ loại tụ, vật dĩ quần phân*⁵⁵² - Hệ từ thượng truyện).

Và:

Xem ở chỗ loại tụ mà có thể thấy rõ được thực tình của muôn vật trong trời đất” (*Quan kì sở tụ nhi thiên địa vạn vật chi tình khả kiến hĩ*⁵⁵³ - Thoán hạ truyện).

Trong khi quan sát, phái Dịch truyện rất chú trọng đến cái hiện tượng phức tạp của muôn vật. Hiện tượng rất phức tạp đó, theo Dịch truyện, ta cần phải thừa nhận để mà nghiên cứu.

“Diễn ra bằng lời cái hiện tượng rất phức tạp trong thiên hạ mà không nên ghét vậy” (*Ngôn thiên hạ chi chi trách nhi bất khả ố dã*⁵⁵⁴ - Hệ từ thượng truyện).

Và nghiên cứu ra, người ta nhận thấy rằng: Hiện tượng trong thiên hạ cực kì phức tạp vì vạn sự vạn vật trong vũ trụ luôn luôn thay đổi, luôn luôn ở trong thế chuyển động biến hóa.

Tuy nhiên, hiện tượng chuyển biến phức tạp đó luôn luôn diễn tiến trong vòng trật tự chứ không bao giờ rối loạn, lúc nào nó cũng diễn ra theo một qui luật giản dị nhất định bất dịch.

“Ấy là nói rằng sự vật trong thiên hạ rất động nhưng mà không thể rối loạn vậy” (*Ngôn thiên hạ chi chi động nhi bất khả loạn dã*⁵⁵⁵ - Như trên).

“Sự chuyển động biến hóa trong thiên hạ bao giờ cũng diễn ra trong trật tự theo một qui luật nhất định bất dịch” (*Thiên hạ chi động, trình phù nhất giả dã* - Hệ từ hạ truyện).

Cứ xem cái qui luật nhất định bất dịch đó, tức thì thấy được cái thực tình thực trạng của muôn sự vật trong thiên hạ.

Thế nhưng, cái qui luật nhất định ấy rút lại là qui luật gì? Có học giả cho rằng qui luật ấy là sự vật luôn luôn biến hóa, từ chỗ cực giản đến chỗ cực phức, đó là âm và dương. Dương thì cương kiện và có lực lượng vận chuyển, có khả năng “thủy vật”, nghĩa là sáng tạo ra mọi vật; âm thì nhu thuận, có lực lượng ngưng tụ và khả năng “thành vật”, hoàn thành mọi vật. Âm dương phối hợp với nhau, tác động lẫn nhau để sinh thành mọi hình thể, và từ đó phát sinh mãi mãi những sự vật mỗi lúc một thêm u áo, tinh vi và phức tạp. Các triết gia Trung Quốc đời xưa nhận rõ qui luật đó nên đã áp dụng và biểu hiện qui luật đó trong việc lập các quẻ Dịch: đi từ lưỡng nghi, tượng trưng hai yếu tố căn bản đơn thuần là âm (nhu) và dương (cương đến sáu mươi tư quẻ, tượng trưng những sự vật mỗi lúc một thêm phức tạp trong vũ trụ.

Trong khi quan sát sự vật, phái Dịch truyện cũng chú ý nhiều đến hiện tượng phản phục, lưỡng nhất * trong vũ trụ. Rồi bắt đầu từ chỗ nhận xét thực trạng sự vật đó, phái Dịch truyện có bàn khá rõ ràng đến phương pháp dựa theo quan điểm phản phục, lưỡng nhất này. Nhất thiết sự vật trong vũ trụ đều là đứng song đôi (đối đãi) với nhau, và nhất thiết sự vật trong vũ trụ không ngừng biến hóa. Nguyên nhân của sự biến hóa không ngừng đó là ở chỗ hai yếu tố đối đãi [cứng (dương) và mềm (âm)] cảm ứng lẫn nhau, tác động lẫn nhau:

“Cứng, mềm (tức dương, âm) xô đẩy nhau mà sinh biến hóa” (*Cương nhu tương thôi nhi sinh biến hóa*⁵⁵⁷ - Hệ từ thượng truyện).

“Xem chỗ vật cảm ứng lẫn nhau mà thấy được cái “lĩnh” (thực trạng) của

* Xem phần Bàn căn luận.

trời đất muôn vật” (*Quan kì sở cảm, nhi thiên địa vạn vật chi tình khả kiến hĩ*^{55*} - Thoán hạ truyện).

Những vật đối đãi với nhau thì cảm ứng lẫn nhau và tác động lẫn nhau. Mà sau khi tác động lẫn nhau thì hai vật đối đãi trở thành hợp nhất (hay hai vật đối lập trở thành thống nhất). Cho nên có đối đãi, có đối lập là có hợp nhất, có thống nhất. Dịch truyện nói:

“Thánh nhân thấy trạng thái động trong thiên hạ mà xem hiện tượng *hội thông* (gặp gỡ và tương thông) (của sự vật đối đãi)” (*Thánh nhân hữu dĩ biến thiên hạ chi động nhi quan kì hội thông*⁵⁵⁹ - Hệ từ thượng truyện).

Có đối đãi, đối lập, là có hợp nhất, thống nhất hay “hội thông”. Đó là qui luật lưỡng nhất.

Nhất thiết sự vật trong thiên hạ đều biến hóa theo quá trình “tiêu, tức, doanh, hư”; tiêu hao rồi lại nảy nở, nảy nở rồi lại tiêu hao; đầy rồi lại vơi, vơi rồi lại đầy. Nảy nở tới cực độ rồi tiêu hao, thế gọi là “phản”, nghĩa là đi tới trạng thái *phản ngược* lại trạng thái thứ nhất. Tiêu hao tới cực độ rồi lại nảy nở, thế gọi là “phục”, nghĩa là trở lại trạng thái thứ nhất. Biết được qui luật “phản phục” của sự vật ấy là thấy được chân lí, rõ được đạo trời:

“Người quân tử chuộng (lưu ý đến hiện tượng) hao mòn, nảy nở, đầy vơi; (hao mòn, nảy nở, đầy vơi) ấy là quá trình diễn biến của sự vật, theo đạo trời vậy” (*Quân tử thượng liêu tức doanh hư, thiên hành dã*⁵⁶⁰ - Thoán thượng truyện).

Nhận cho rành cái nguyên nhân biến dịch của sự vật, thì biết được cái điều dụng nội tại của cuộc đại hóa trong vũ trụ. Cái điều dụng nội tại của cuộc đại hóa trong vũ trụ đó. Dịch truyện gọi là thần:

“Biết được cái đạo biến hóa đó, ấy là biết được cái việc làm của thần đấy mà!” (*Tri biến hóa chi đạo giả, kì tri thần chi sở vi hồ!*⁵⁶¹ - Hệ từ thượng truyện).

Biết cái việc làm của thần, tức Dịch truyện gọi là (*cùng thần tri hóa*”, mức tối cao của cái biết thuộc khả năng con người. *

“Biết được đến cùng sự biến hóa nhiệm màu, thấy rõ cái bí quyết huyền vi của cuộc đại hóa ấy là đức đã tới trình độ cao đẹp vậy” (*Cùng thần tri hóa, đức chi thịnh dã*⁵⁶² - Hệ từ hạ truyện).

2. Muốn đưa cái biết tới mức “cùng thần tri hóa”, ngoài việc quan sát sự vật tới cái mức biết hết những cái u ẩn khó thấy, rõ hết những mầm biến hóa khi vừa mới nhú (*cực thâm nghiêm cơ*), ngoài việc quan sát nghiên cứu ấy ra, còn phải dụng công tu dưỡng đạo đức để có thể linh hội chân lí bằng trực giác

* Xem phần Bản căn luận.

nữa. *Phương pháp trực giác* ấy, Dịch truyện gọi là “*tĩnh nghĩa nhập thân*”:

“Hiểu rõ nghĩa tĩnh vi, vào đến chỗ thần diệu, để sự thi dụng được đến mức cùng” * (*Tĩnh nghĩa nhập thân dĩ trí dụng dã*⁵⁶³ - Như trên).

Cái biết “tĩnh nghĩa nhập thân” này hết sức sáng suốt, hết sức thần diệu, không cần có sự can thiệp của các khi quan (tâm và cảm quan). Cái biết đó không cần phải suy nghĩ tính toán:

“Khổng Tử nói rằng: Thiên hạ có nghĩ gì, lo gì? Thiên hạ tuy theo nhiều đường khác nhau nhưng cũng chỉ về một chỗ, tuy lo trăm cách khác nhau nhưng cũng chỉ về một mối. Thiên hạ nghĩ gì, lo gì? (*Từ viết: Thiên hạ hà tư, hà lo, thiên hạ đồng qui nhi thù đồ, nhất trí nhi bách lự, thiên hạ hà tư hà lự?*⁵⁶⁴ - Như trên).

Tóm lại phương pháp triết học của phái Dịch truyện có nhiều hình thái và đem so sánh với các phương pháp triết học Trung Quốc thuộc các thời trước, có thể nói được rằng viên mãn hơn nhiều.

Các Nho gia giữa khoảng Tần, Hán, tác giả sách Đại học, chú trọng khá nhiều đến vấn đề trí tri. Sách *Đại học* nhận định rằng công việc bình thiên hạ, trị quốc gia, phải lấy công phu sửa mình làm căn bản, mà căn bản của việc sửa mình là công phu tu dưỡng để cho tâm được chính, ý được thành. Muốn cho tâm được chính, ý được thành, trước hết phải hiểu biết sự vật cho tới nơi tới chốn. Sách *Đại học* nói:

“Muốn cho ý thành, trước phải hiểu biết tới nơi tới chốn. Hiểu biết tới nơi tới chốn được là nhờ ở sự cân nhắc để biết mối tương quan giữa các sự vật. (Sự vật nào là gốc, sự vật nào là ngọn, sự vật nào là trước, sự vật nào là sau). Sự vật đã cân nhắc, tương quan của chúng đã rõ ràng, ấy là sự hiểu biết đã tới nơi tới chốn. Hiểu biết đã tới nơi tới chốn rồi thì ý mới thành” (*Dục thành kì ý giả tiên tri kì tri. Tri tri tại cách vật. Vật cách nhi hậu tri chí, tri chí nhi hậu ý thành*⁵⁶⁵)

Cân nhắc sự vật tức là hàm cái ý *quan sát sự vật*. Không quan sát thì cố nhiên không thể cân nhắc đúng đắn. Như vậy phương pháp của các Nho gia, tác giả sách Đại học, là phương pháp lấy quan sát phân tích làm chủ yếu.

Phương pháp của *Dương Hùng* có thể tóm tắt vào bốn chữ “*do bác nhi ước*” nghĩa là mở rộng phạm vi *quan sát* rồi thu rút lại cho có hệ thống. Ông nói:

“Nghe nhiều thì thu rút lại (mà nhớ lấy điều cốt yếu). Trông nhiều thì nhớ lấy những cái trác việt. Ít nghe thì không thu rút được điều cốt yếu, ít trông thì không thấy được cái trác việt” (*Đa văn tắc thu chi dĩ ước, đa kiến tắc*

* Theo lời dịch của Trần Trọng Kim (Nho giáo, Thượng, trang 109).

*thù chi dĩ trắc. Quả van tắc vô ước dã, quả kiến tắc vô trắc dã*⁵⁶⁶ - Pháp ngôn).

“Có người hỏi: Đạo trời đất giản dị, đáng thánh nhân bắt chước đạo ấy mà làm sao năm kinh lại chi li? Đáp rằng: Chi li là để mà giản dị. Khi đã giản dị, thì đâu còn chi li? (Hoặc vấn: Thiên địa giản dị, nhi thánh nhân pháp chi, hà ngữ kinh chi chi li? Viêt: Chi li cái kì sở dĩ vi giản dị dã. Dĩ giản dĩ dị, yên chi yên li?⁵⁶⁷ - Như trên, Ngũ bách).

Chu Liêm Khê nhận rằng không suy tư thì không thể hiểu được những lẽ vi áo. Nhưng, tiến lên bước nữa, với phương pháp trực giác, người ta sẽ có thể biết hết tất cả chứ không phải chỉ biết được những lẽ vi áo mà thôi. Với ông, suy tư chỉ là công phu cơ bản, trực giác mới là cứu cánh. Ông nói:

“Không suy tư mà không gì là không biết, ấy là thánh nhân. Không suy tư thì không thể biết rõ được những lẽ vi áo, không biết rõ lẽ vi áo thì không thể không cái gì không biết; thế thì do chỗ biết những lẽ vi áo mà tới được chỗ không gì là không biết, biết được lẽ vi áo là nhờ ở suy tư...” (Vô tư nhi vô bất thông vi thánh nhân. Bất tư tắc bất năng thông vi, bất duệ tắc bất năng vô bất thông; thị tắc vô bất thông sinh vu thông vi, thông vi sinh vu tư...⁵⁶⁸ - Thông thư).

Về phương diện tư tưởng. Chu Liêm Khê dung hội Nho gia và Đạo gia, mà về phương pháp triết học cũng vậy. Dùng phương pháp suy tư, ấy là Chu Tử theo Mạnh Tử; dùng phương pháp trực giác, ấy là Chu Tử theo Trang Tử. Điểm đặc biệt của Chu Tử là phải đã có dùng phương pháp suy tư rồi, mà sau mới tới được phương pháp trực giác.

Trong số các triết gia đời Bắc Tống, *Thiệu Khang Tiết* là người chú ý nghiên cứu phương pháp triết học hơn hết. Ông cho rằng muốn tới chân tri thì phải “quan vật” (quan sát sự vật). Nhưng hai chữ “quan vật” của ông không phải chỉ có nghĩa là chuyên quan sát bằng cảm quan mà thôi, mà là còn quan sát bằng tâm, tiến lên một nấc, còn quan sát bằng lí nữa. Quan sát bằng tai mắt thì sự quan sát đó hữu hạn, hẹp hòi. Quan sát bằng tâm nghĩa là dùng tâm mà thể hội; nhưng chuyên quan sát bằng tâm thì e không khỏi sa vào cái lỗi chủ quan, cho nên cần phải vượt lên mà quan sát bằng lí, nghĩa là tâm phải tuân theo lí mà quan sát sự vật, lí đây là lí của sự vật. Quan sát bằng lí tức là quan sát sự vật theo lí của sự vật, tức là theo danh từ ngày nay, quan sát sự vật một cách khách quan. Thiệu Tử nói:

“Nói rằng quan sát sự vật, không phải là nói quan sát bằng mắt; không phải quan sát bằng mắt mà là quan sát bằng tâm. Không phải chỉ quan sát bằng tâm, mà còn quan sát bằng lí. Vật trong thiên hạ không vật nào là không có lí, không có vật nào là không có tính, không có vật nào là không có mệnh. Cái gọi là lí của vật đó, phải thấu cho đến cùng thì mới có thể biết được; cái gọi là tính của vật đó, phải thấu cho thật hết rồi sau mới có thể biết được; cái gọi là mệnh của vật đó, phải thấu cho đến nơi đến chốn rồi sau mới có thể

biết được. Ba điều biết về lí của vật, về tính của vật và về mệnh của vật, ấy là chân tri của thiên hạ." (*Phù sở dĩ vi chi quan vật giả, phi dĩ mục quan chi dã; phi quan chi dĩ mục, nhi quan chi dĩ mục quan chi dã; phi quan chi dĩ tâm, nhi quan chi dĩ tâm dã. Thiên hạ chi vật mạc bất hữu lí yên, mạc bất hữu tính yên, mạc bất hữu mệnh yên. Sở dĩ vị chi lí giả, cùng chi nhi hậu khả tri dã; sở dĩ vị chi tính giả, tận chi nhi hậu khả tri dã; sở dĩ vị chi mệnh giả, chí chi nhi hậu khả tri dã. Thử tam tri giả, thiên hạ chi chân tri dã*⁵⁶⁹ - Hoàng cực kinh thế. Quan vật. Nội thiên).

"Gương kia sở dĩ sáng, là vì gương không thể che giấu được hình của vật. Tuy nhiên, gương không thể che giấu được hình của vật, vẫn chưa bằng nước kia đồng nhất được với hình muôn vật để soi hình muôn vật một cách thật trung thực. Thế nhưng nước đồng nhất được với hình muôn vật, vẫn lại chưa bằng đá đồng nhất được với hình muôn vật để quan sát thực tính của muôn vật một cách thấu triệt. Sở dĩ thánh nhân có thể đồng nhất được với muôn vật, để quan sát thực tính của muôn vật một cách thấu triệt, là bởi thánh nhân biết "phản quan". Gọi là phản quan là "không xét vật qua ta". Không xét vật qua ta, tức là xét vật qua vật. Đã có thể xét vật qua vật, thì làm gì còn có cái ta xen vào nữa?" (*Phù giám chi sở dĩ năng vi minh giả, vị kì năng bất ẩn vạn vật chi hình dã. Tuy nhiên, giám chi năng bất ẩn vạn vật chi hình, vị nhược thủy chi năng nhất vạn vật chi hình dã. Tuy nhiên, thủy chi năng nhất vạn vật chi hình, hựu vị nhược thành nhân năng nhất vạn vật chi tính dã. Thánh nhân chi sở dĩ năng nhất vạn vật chi tính, giả, vị kì năng phản quan dã. Sở dĩ vị chi phản quan giả, bất dĩ ngã quan vật dã. Bất dĩ ngã quan vật giả, dĩ vật quan vật chi vị dã. Kì năng dĩ vật quan vật, hựu an hựu ngã vu kì gian tại*⁵⁷⁰ - Như trên).

"Xét vật qua vật" nghĩa là đặt mình vào địa vị của đối tượng mà xét đối tượng, để gạt bỏ phần chủ quan nó là nguồn gốc của mọi lầm lẫn trong việc xét đoán sự vật quanh ta. Thiệu Tử còn nói:

"Thế thì biết: ta cũng là người, người cũng là ta, ta với người đều là "vật" * cả. Thế cho nên mới có thể dùng mắt của thiên hạ làm mắt của mình, con mắt khi ấy không có cái gì là không trông nhìn vậy; mới có thể dùng tai của thiên hạ làm tai của mình, lỗ tai khi ấy không có cái gì là không lắng nghe vậy; mới có thể dùng miệng của thiên hạ làm miệng của mình, cái miệng khi ấy không có điều gì là không nói vậy; mới có thể dùng tâm của thiên hạ làm tâm của mình, con tâm khi ấy không có việc gì là không mưu tính vậy" (*Thị tri ngã diệc nhân dã, nhân diệc ngã dã, ngã dữ nhân giai vật dã. Thử sở vị năng dụng thiên hạ chi mục vi kì chi mục, kì mục vô sở bất quan hĩ: dụng thiên hạ chi*

* Chữ vật ở đây gồm cả trời đất, cả ta cả người, cả muôn vật.

*nhĩ vi kì chi nhĩ, kì nhĩ vô sở bất thính hĩ; dụng thiên hạ chi khẩu vi kì chi khẩu, kì khẩu vô sở bất ngôn nhĩ; dụng thiên hạ chi tâm vi kì chi tâm, kì tâm vô sở bất mưu hĩ*⁵⁷¹ - Như trên).

Xét vật qua vật, thì không còn phân biệt vật ngã. Coi người với ta cùng là “vật”, thì không còn phân biệt nhân, ngã, mà đồng thời cũng không còn phân biệt nhân, ngã và vật nữa. Trong điều kiện ấy, cảm giác, suy tư của ta không còn chỉ giới hạn ở những cảm giác, những suy tư của riêng giác quan và tâm ta. Cảm giác suy tư của ta lúc đó là cảm giác suy tư của hết thảy mọi người đã đồng nhất hóa. Bởi vậy, lúc đó không còn có gì là ta không cảm thấy, không còn có gì là ta không nghĩ tới. Lúc đó là tới lúc ta có thể.

“Lấy một con tâm mà xem muôn con tâm, lấy một tâm thân mà xem muôn tâm thân, lấy một vật mà xem muôn vật, lấy một đời mà xem muôn đời (...) Trên biết thiên thời, dưới biết địa lí, giữa biết vật tinh và thấu triệt cả nhân sự vậy” (*Năng dĩ nhất tâm quan vạn tâm, nhất thân quan vạn thân, nhất vật quan vạn vật, nhất thế quan vạn thế giả yên (...) Năng dĩ thượng thức thiên thời, hạ tận địa lí, trung tận vật tinh, thông chiếu nhân sự giả yên*⁵⁷² - Như trên).

Do tâm ta biết tâm mọi người; do thân ta biết thân mọi người; do một vật mà biết cái lí muôn vật đều có; do việc đời nay mà rõ thế vận dĩ vãng và vị lai; thiên thời, địa lí, nhân sự, vật tinh, không một cái gì là không biết. Cái biết tới trình độ đó, Thiệu Tử gọi là cái biết của bậc thánh nhân. Cái biết đó là cái biết đo phương pháp “xem vật bằng lí”. Không xem vật bằng giác quan mà xem vật bằng tâm là xem vật bằng trực giác. Xem vật bằng tâm là còn xem vật qua một phần ta, đến xem vật bằng lí thì cả đến sự can thiệp của tâm ta cũng không còn nữa. Cho nên nói rằng phương pháp trực giác “xem vật bằng lí”, phương pháp “phân quan”, hay là “dĩ vật quan vật” của Thiệu Tử thực ra còn một tầng cao hơn phương pháp trực giác theo nghĩa thông thường.

Phương pháp trực giác của Thiệu Tử lấy việc tu dưỡng đạo đức làm nền tảng. Thiệu Tử nói:

“Lấy “vật” xem “vật”, (đặt mình vào địa vị “vật” mà xem “vật”), là xem theo tinh, lấy ta xem “vật” là xem theo tinh. Tinh công bằng và sáng suốt, tinh thiên lệch và mờ tối” (*Dĩ vật quan vật, tinh dã; dĩ ngã quan vật, tinh dã. Tinh công nhi minh, tinh thiên nhi ám*⁵⁷³ - Quan vật ngoại thiên).

Và:

“Để mặc ta, thì là theo tinh, tinh thì bị che lấp, bị che lấp thì tối. Tùy theo vật thì là theo tính, tính thì thần diệu, thần diệu thì sáng” (*Nhậm ngã tắc tinh, tinh tắc tế, tế tắc hôn hĩ. Nhậm vật tắc tính, tính tắc thần, thần tắc minh hĩ*⁵⁷⁴ - Như trên).

“Để mặc ta thì, vì khuynh hướng xét sự vật theo tình, cái biết của ta sẽ bị che lấp và thiên lệch. Tình là cái vira có ở nơi vật vừa có ở nơi ta. Nếu, bằng công phu tu dưỡng, lấy tình làm lối tương thông, ta đồng nhất được ta với vật, thì sự nhận xét sự vật của ta sẽ vô tư, sáng suốt và đúng đắn. Thế cho nên ta cần đây công tu dưỡng, theo cái chiều hướng “dưỡng tình” để cho, trong việc quan sát sự vật, phần tính thắng phần tình. Trí tri và tu dưỡng đạo đức là hai việc liên quan với nhau rất mật thiết vậy.

Phương pháp chủ yếu của *Trương Hoàn Cừ* là “thể vật”. Thể vật cũng là một lối trực giác. Trương Tử nói:

“Mở rộng tâm thì thể hội được hết sự vật trong thiên hạ. Vậy mà chưa thể hội được thì tâm còn có ngoại giới. Tâm của người đời, dừng ở phạm vi chật hẹp của những điều mắt thấy tai nghe. Bậc thánh nhân phát huy cái tính đến tận độ, chẳng giam hãm cái tâm ở trong vòng tai nghe mắt thấy, coi mọi vật trong thiên hạ, không vật nào không phải là ta. Chính vì thế mà ông Mạnh bảo rằng phát huy tâm đến tận độ thì biết tính, biết trời” (*Đại kì tâm tác năng thể thiên hạ chi vật. Vật hữu vi thể, tác tâm vi hữu ngoại. Thế nhân chi tâm, chi vu kiến văn chi hiệp; thánh nhân tận tính, bất dĩ kiến văn cốc kì tâm; kì thị thiên hạ vô nhất vật phi ngã. Mạnh Tử vị tận tâm tác tri tính, tri thiên dĩ thứ*⁵⁷⁵ - Chính môn, đại tâm).

Phương pháp của họ Trương là lấy tâm mà thể hội mọi sự vật trong thiên hạ, chứ không chịu khu khu giam mình trong vòng cảm giác. Thể hội vật có nghĩa là coi vật như ta, là coi thân ta như vật mà không bị thân ràng buộc, là đồng nhất vật, ngã; để giải thích được đúng mọi sự vật trong thiên hạ, chỉ đồng nhất được vật ngã, mới tới được cái tri thức “siêu kiến văn”. Chỉ “thể” được vật mới “thể” được đạo, nghĩa là mới hiểu rõ được cái đại lịch trình của cuộc khí hóa trong vũ trụ.

Trương Tử hết sức chú trọng đến cái biết “cùng thân tri hóa”. Ông thừa nhận rằng cái biết “thần hóa” đó, không phải và không thể tới được bằng cảm giác và tư duy, mà tất phải chỉ bằng phương pháp trực giác. Và cũng như Thiệu Tử, Trương Tử nhận rằng nền tảng của phương pháp trực giác này chính là công tu dưỡng đạo đức. Ông nói:

“Biết được đến cùng sự biến hóa nhiệm mầu, thấy rõ cái bí quyết huyền vi của cuộc đại hóa, cùng với trời là một, điều đó há phải do sức ta cố gắng mà được đâu? Hề đức thịnh thì tự khắc tới vậy” (*Cùng thân tri hóa, dữ thiên vi nhất, khởi hữu ngã sở năng miễn tại? Nãi đức thịnh nhi tự tri nhi*⁵⁷⁶ - Chính môn thần hóa).

Và:

Biết được đến cùng sự biến hóa nhiệm mầu, thấy rõ cái bí quyết huyền vi của cuộc đại hóa trong vũ trụ, điều đó hề tu dưỡng đạo đức tới chỗ cao đẹp thì

tự khắc được, chứ không phải là kết quả của cố gắng suy tư. Thế cho nên ngoài công tu dưỡng cho đạo đức cao đẹp ra, người quân tử chưa hẳn đưa được cái biết của mình đến hết mức” (*Cùng thân tri hóa, nãi dưỡng thịnh tự tri, phi tư miễn chi năng cường. Cố sùng đức nhi ngoại, quân tử vị hoặc trí tri dã*⁵⁷⁷ - Như trên).

Tu dưỡng đạo đức đến mức độ “đại thành” mà đồng nhất được cái ta với trời, thì cái biết của ta lúc đó không còn phải là nhờ suy tư nữa mà là cái biết thuần nhiên có tính cách trực giác. Cái biết ảo trực giác ở cao độ đó, Trương Tử nhắc lại rằng nó không thể tách rời vấn đề tu dưỡng thân tâm về phương diện đạo đức được. Ông nói:

“Không thể suy tư mà “cùng” được “thân”. “Thân” ấy phải nuôi dưỡng gìn giữ ở nơi tâm” (*Thần bất khả tri tri, tôn yên khả dã*⁵⁷⁸ - Như trên).

Trương Tử rất chú trọng đến cái biết do trực giác, như vừa trình bày ở trên. Tuy nhiên, ông không hề coi thường cái biết do quan sát. Ông từng do quan sát nhận thấy qui luật “lưỡng nhất”. Có điều ông nói nhiều về phương pháp quan sát căn cứ vào qui luật này mà thôi. Trương Tử bảo:

“Một vật mà hai thể, cho nên diệu dụng của nó khôn lường; hai thể cùng trong một vật, cho nên mới biến hóa linh diệu” (*Nhất cố thân, lưỡng cố hóa*⁵⁷⁸ - Như trên).

“Hai không thành lập (không có đối lập) thì một không thể thấy (không có hợp nhất). Một không thể thấy (không có sự thống hợp thành một) thì công năng của hai mất không còn cái diệu dụng của hai thể. Hai thể là hư và thực, là động và tĩnh, là tụ và tán, là trong và đục; hai thể mà rút lại vẫn chỉ là một mà thôi” (*Lưỡng bất lập tắc nhất bất khả kiến, nhất bất khả kiến tắc lưỡng chí dụng tức. Lưỡng thể gia, hư thực dã, động tĩnh dã, tụ tán dã, thanh浊 dã, kì cửu nhất nhi dĩ*⁵⁷⁹ Chính mộng thái hòa).

Nói tóm lại, phương pháp chú chốt của Trương Hoành Cừ là phương pháp trực giác. Tuy nhiên họ Trương cũng kiêm dụng phương pháp quan sát. Chính nhờ phương pháp quan sát mà ông đã nghiên cứu khá nhiều hiện tượng về sinh vật cũng như về thiên văn.

Phương pháp của Y Xuyên nằm trong bốn chữ “cách vật cùng lý”. Y Xuyên không hiểu theo lối giải thích của Thương Hiệt * rằng: Cách vật là khám phá mối tương quan giữa sự vật này với sự vật khác; theo ông thì “cách” có nghĩa là “đến”; “cách” đồng nghĩa với “chỉ”, “cách vật cùng lý” là đến tận nơi sự vật mà xem xét suy tư để phân tích biện luận cho ra cái lý của sự vật đó. Ông nói:

“Biết tới nơi tới chốn là nhờ ở công phu “cách vật”, “cách” nghĩa là đến,

* Xem chú thích ở trang trên

như nghĩa chữ “cách” trong câu “tố khảo lai cách” vậy. Ở nơi bất cứ vật nào, cũng có một lí, cần “cùng lí” nghĩa là cần thấu triệt cái lí ấy. Thấu triệt cái lí ấy cũng có nhiều mỗi, hoặc đọc sách giảng rõ nghĩa lí, hoặc luận nhân vật cổ kim mà phân biệt phải trái, hoặc trong khi ứng sự tiếp vật, xử trí một cách ổn đáng. Như thế đều là “cùng lí” cả” (*Tri tri tại cách vật. Cách, chi dã, như tố khảo lai cách chi cách. Phàm nhất vật thượng hữu nhất lí, tu thị cùng tri kì lí. Cùng lí diệc đa đoan, hoặc độc thư giảng minh nghĩa lí, hoặc luận cổ kim nhân vật biệt kì thị phi, hoặc ứng tiếp sự vật nhi xử kì đáng, giai cùng lí dã*⁵⁷⁹ - Ngự lục).

Nói “giảng rõ nghĩa lí” và “phân biệt phải trái”, tức là nói áp dụng phương pháp suy tư, biện luận phân tích rồi. Chỗ khác, Y Xuyên nói:

“Đến tận nơi sự vật mà xem xét suy tư để biện luận, phân tích cho ra cái lí của sự vật, không phải là đến tận nơi mà “cùng lí” hết thảy mọi sự vật đâu; chỉ đến một sự vật mà “cùng lí” rồi lại suy ra các vật khác (...). Nếu một sự vật này, không “cùng lí” được, thì “cùng lí” một sự vật khác, hoặc “cùng” một lí để trước, hoặc “cùng” một lí khó trước, cái đó tùy căn bản sâu nông của mỗi người (...) Sở dĩ lí mà cùng được, là chỉ vì muốn vật đều cùng một lí ấy. Một sự vật dù nhỏ nhit, cũng vẫn có cái lí chung ấy” (*Cách vật cùng lí, phi thị yếu tận cùng thiên hạ chi vật; dân vu nhất sự thượng cùng tận, kì tha khả dĩ loại suy (...)* Cùng lí như nhất sự thượng cùng bất đắc, tả biệt cùng nhất sự. Hoặc tiên kì dị giả, hoặc tiên kì nan giả, các tùy nhân thâm thiển (...). Sở dĩ năng cùng giả, chỉ vì vạn vật giai thị nhất lí. Chí như nhất sự nhất vật, tuy tiểu, giai hữu thị lí⁵⁸⁰ - Ngự lục).

Mọi vật cùng chung một lí, cho nên chỉ cần vỡ lí của một số sự vật nào đó rồi loại suy ra là vỡ được hết lí của mọi sự vật. Tuy nhiên chỗ khác, Y Xuyên lại khuyên người ta nên để nhiều công phu vào việc “cùng lí”, rồi với công phu tích lũy đó, một ngày kia, người ta mới bùng hiểu hết mọi lí của sự vật. Ông nói:

“Người ta cần hiểu rõ lí, nhưng nếu sự hiểu rõ đó ngưng trên một sự vật, thì cũng chưa được. Cần phải tập hợp mọi lí, rồi sau mới có lúc bùng tỉnh ngộ” (*Nhân yếu minh lí, nhược chi nhất vật thượng minh chi, diệc vị tế sự. Tu thị thập chúng lí, nhiên hậu thoát nhiên tự hữu ngộ xứ*⁵⁸¹ - Ngự lục).

“Bùng tỉnh ngộ” tức là một thứ hiểu do trực giác. Muốn bùng tỉnh ngộ thì trước hết phải quán thông, cho nên không thể ngừng sự suy tư trên một sự vật mà tới được trực giác. Sách *Ngự lục* của Y Xuyên còn chép:

“Hỏi: “Xem vật xét mình, phải chăng là nhận thấy vật mà quay lại suy cần nơi bản thân mình?” - Đáp: “Không hẳn như thế. Vật với ta cùng một lí, vừa thấy rõ nơi bên ấy thì cũng hiểu ngay nơi bên này, đó là cái đạo hợp trong (ta) và ngoài (vật) làm một vậy. Lớn lao thì như trời đất cao dày, nhỏ nhit thì như

lẽ sở dĩ nhiên của một vật, kẻ học đều nên li hội”. Lại hỏi: “Biết đến nơi đến chốn, trước hết tám câu ở bốn mối, là như thế nào?” - Đáp: “Tám câu nơi tinh tình, cố nhiên đó là vi quan thiết đến bản thân, thế nhưng một thân cây, một sợi cò, thấy đều có li của nó cả, cho nên vẫn nên quan sát” (*Vấn: “Quan vật sát kì, hoàn nhân kiến vật phản cầu chư thân phủ?” - Viêt: “Bất tất như thư thuyết: vật ngã nhất lí, tu minh bì, tức hiểu thư, hợp nội ngoại chi đạo dã. Ngữ kì đại, chi thiên địa chi cao hậu; ngữ kì tiều, chi nhất vật chi sở dĩ nhiên, học giả giai đương li hội. Hữu vấn: “Tri tri tiên cầu chi tứ đoan như hà?” - Viêt: “Cầu chi tinh tình, cố thị thiết vu thân, nhiên nhất thảo nhất mộc giai hữu lí, tu thị sát”*)⁵⁸².

Qua mấy dòng trích dẫn này, chúng ta thấy rằng, trái với Trình Minh Đạo chỉ nói phân cầu ở nơi tâm, Trình Y Xuyên, ngoài việc quan sát bản thân, còn rất chú trọng đến việc quan sát ngoại vật nữa.

Trình Y Xuyên rất chú ý đến tư duy. Ông nói:

“Chẳng suy nghĩ sâu sắc thì chẳng thể tới được đạo; chẳng suy nghĩ, sâu sắc mà được thì cái được đó dễ mất” (*Bất thâm tư tắc bất năng thảo vu đạo; bất thâm tư nhi đắc giả, kì đắc dị thất*⁵⁸³ - Ngữ lục).

Theo Y Xuyên thì tri tri và đạo đức liên quan rất chặt chẽ với nhau. Muốn tri tri, cần phải tu dưỡng đạo đức. Ông nói: “Vào đạo không gì bằng kính, * chưa bao giờ không nhờ lòng kính mà lại “tri tri” được” (*Nhập đạo mạc như kính, vị hữu năng tri tri bất tại kính giả*⁵⁸⁴ - Ngữ lục).

Và:

“Tri tri nhờ hàm dưỡng, hàm dưỡng cái biết không gì hơn hai chữ quá dục” (*Tri tri tại sở dưỡng, dưỡng tri mạc quá vu quá dục nhi tự*⁵⁸⁵ - Ngoại thư).

Như vậy, mặc dầu Y Xuyên có nói: “Trong việc hàm dưỡng, cầu phải dùng đức kính, còn về việc tiến trong nghiệp học thì ở chỗ tri tri” (*Hàm dưỡng tu dụng kính, tiến học tắc tại tri tri*)⁵⁸⁶, nhưng thật ra, ông vẫn nhận rằng giữa tri tri và tu dưỡng đạo đức, mối liên quan rất là mật thiết.

Phương pháp của Y Xuyên thoát nhìn có vẻ giống giống phương pháp khoa học ngày nay. Phương pháp khoa học là từ chỗ quan sát những đặc lệ đi tới khám phá một thống tắc. Y Xuyên cũng quan sát những đặc lệ để đi tới một thống tắc. Nhưng khoa học quan sát ngoại vật bằng cảm quan và trắc nghiệm ngoại vật bằng quan sát trắc nghiệm một cách rất tinh vi tường tế, còn Y Xuyên thì không quan sát ngoại vật theo lối ấy, mà đại để là tìm hiểu sự vật bằng cách thể nghiệm và bằng tư duy. Y Xuyên có nói đến việc khảo sát cái li của trời đất cỏ cây, nhưng điểm được ông đặc biệt chú trọng lại là đọc

* “Kính” trong danh từ “cư kính” của Tống nho, có nghĩa là tập trung tư tưởng, nom nớp xét mình, để “thắng tả”, nhằm mục đích phân biệt điều phải trái và đạt tới chân lí.

sách. Mặt khác, ông không dùng lối qui nạp tinh mật để đi từ những đặc lệ tới thông tắc như khoa học, mà lại chủ trương quan sát sự vật cho nhiều, cho sâu, để rồi đạt tới chân tri bằng cách “hoảng nhiên giác ngộ”. Bởi thế cho nên phương pháp của Y Xuyên thật ra khác phương pháp khoa học rất xa.

Phương pháp trực giác thông thường đều là linh hội trực tiếp bằng tâm cái đại toàn của vũ trụ. Y Xuyên thì không thế, ông đi từ phần bộ mà dần dần tới đại toàn.

Cho nên phương pháp triết học của Y Xuyên, tuy có bao hàm phần trực giác nhưng không phải chỉ thuần sử dụng có trực giác mà thôi. Ông tham dụng cả trực giác lẫn suy tư, biện luận.

Phương pháp của *Chu Hi* hoàn toàn giống phương pháp của Y Xuyên. Họ *Chu* nhận rằng: “Muốn biết đến nơi đến chốn, muốn đưa cái biết của mình tới hết mức, thì phải tới tận nơi sự vật mà “cùng” cái lí của sự vật” (*Dục trí ngô ci tri, tại tức vật chi cùng kì lí*).⁵⁸⁷

Về cái đạo “tức vật cùng lí” này, ông nói như sau:

“Phải xét những vật trong thiên hạ, vật nào cũng nhân cái lí mình đã biết rồi mà suy nghĩ sâu mãi ra để cầu đến cái mức cùng cực mới thôi chịu khó dùng sức lâu thì một ngày kia bỗng sáng suốt quán thông được hết, mà cái bề trong bề ngoài, cái tinh cái thô của mọi vật đều sáng suốt hết” (*Tức phạm thiên hạ chi vật, mạc bất nhân kì dĩ tri chi lí nhi ích cùng chi, dĩ cầu chi hồ kì cực. Chí vu dụng lực chi cữu, nhi nhất đán khoát nhiên quán thông yên tắc chúng vật chi biểu lí tinh thô vô bất đáo, nhi ngô tâm chi toàn thể chi đại dụng vô bất minh hĩ*. - Đại học chương cú. Bồ cách vật chương).

Rõ ràng là họ *Chu* theo đúng đạo “cách vật cùng lí” của *Trình Y Xuyên*.

Về công phu “tức vật cùng lí” thì *Chu Tử* nói:

“Còn về cách thức đường lối dụng lực, thì hoặc là khảo nơi công việc rõ ràng, hoặc là xét nơi ý nghĩ vi áo, hoặc là cầu ở nơi chữ nghĩa, hoặc là tìm ở nơi giảng luận...” (*Nhược kì dụng lực chi phương, tắc hoặc khảo chi sự vi chi trí, hoặc sát chi niệm lực chi vi, hoặc cầu chi văn tự chi trung, hoặc sách chi giảng luận chi tế*...⁵⁸⁸ - Đại học. Hoặc vấn).

Chu Tử chỉ bảo ta dụng lực ở bốn phương diện đó thôi, chứ không dạy ta phải quan sát ngoại vật. Cho nên tuy *Chu Tử* có bảo ta phải quan sát sự vật, song cũng như của *Trình Y Xuyên*, lối quan sát của *Chu Tử* không có tinh cách khoa học chút nào. *Chu Tử* còn nói:

“Một ngày một vật, công phu “cách vật” phải dần dần. Bùng một cái quán thông, ấy là hiệu nghiệm của công phu “cách vật” đã tới chỗ cực tri rồi đó. Chẳng theo thứ tự mà vội cầu toàn, thì là tự làm lẫn; chỉ cầu hiệu những điều thô thiển mà không nhằm mục đích quán thông thì là tự hạn chế” (*Nhất nhật*

nhất kiện sự, cách vật công phu thứ đệ dã. Thoát nhiên quán thông giả, tri chi hiệu nghiệm cực tri hi. Bất tuân kì tự nhi cạ trách kì toàn, tắc vi tự vãng. Đãn câu thô hiểu nhi bất kì quán thông, tắc vi tự hoạch).⁵⁸⁹

Và:

“Tích tập nhiều rồi, tự nhiên có lúc vụt một cái quán thông hết, thế là tất cả những cái vụn vặt, rời rạc tom góp lại làm cho mình, một cách bất tri bất giác, tự nhiên tỉnh ngộ (...) Cái công việc này muốn chóng thì không thành, phải chậm chậm, từ từ mà làm tới” (Tích tập kì đa, tự nhiên thoát nhiên hữu quán thông xê, nãi thị linh linh toái toái thấu hợp tương lai, bất tri bất giác, tự nhiên tỉnh ngộ (...) Thứ cá sự bất khả đục tốc, đục tốc bất đạt, tu thị mạn mạn tố tương khứ⁵⁹⁰ - Ngữ loại).

Đặc điểm của phương pháp Chu Tử cũng như phương pháp Trình Y Xuyên là đi từ cục bộ tới toàn thể, tích lũy công phu “cùng li” cho nhiều, rồi có lúc sẽ tự nhiên giác ngộ. Chu Tử còn nói:

“Muốn hiểu được nghĩa li vi áo, thì cố nhiên là phải suy cho cùng cái li trong thiên hạ. Nhưng đến khi công phu đã nhiều, suy nghĩ đã chín và quán thông rồi, thì chẳng đợi nghiên cứu đến cùng nhất thiết mọi sự vật mà cái li trong thiên hạ đã hiểu hết, không còn sót máy may. Nói một mà suy ra ba, nghe một mà biết đến mười, tới được đó là nhờ kẻ học dụng công nhiều, cùng li kĩ mà sau mới dung hội quán thông (...)” (Dục thức kì nghĩa li chi vi, tắc cố đương dĩ cùng tận thiên hạ chi li vi kì, đãn chí vu cứu thực nhi quán thông yên, tắc bất đãi nhất nhất cùng chi, nhi thiên hạ chi li, nhân dĩ vô nhất hào chi bất tận hi. Cù nhất nhi tam phần văn nhất nhi tri thập nãi học giả dụng công chi thâm, cùng li chi thực, nhiên hậu năng dung hội quán thông dĩ chí vu thủ...⁵⁹¹ - Đáp Khương Thúc Quyển).

Khi Trương Hoành Cừ nói đến “thể vật” thì ông không cắt nghĩa rõ “thể vật” là thể nào. Đến Chu Tử thì hai chữ đó được giải thích phân minh. Sách *Ngũ lục* chép:

“Hỏi: “Vật mà chưa “thể” thì tâm có ngoại giới (nghĩa là còn phân nội, ngoại, còn phân tâm, vật)”, vậy nghĩa chữ “thể” ra làm sao? - Đáp: “Thể” là đặt tâm vào trong vật, truy cứu cho ra cái li của vật; “thể vật” cũng nghĩa như “cách vật trí tri”, chữ “thể” ở đây không có nghĩa của chữ thể đối lập với chữ dụng” (Vấn: “Vật hữu vị thể tắc tâm vi hữu ngoại”, thể chi nghĩa như hà? - Viết: Thứ thị trí tâm tại vật trung, cứu kiến kì lí, như cách vật trí tri chi nghĩa, dữ thể dụng chi thể bất đồng”⁵⁹² - Ngữ loại).

Phương pháp của Chu Tử là “tức vật trí tri”. Phương pháp “tức vật trí tri” này, như trên đã nói, cùng với phương pháp “cách vật trí tri” là một. Ở đây, Chu Tử xác nhận “thể vật” là “cách vật trí tri”. Vậy thì “thể vật” cũng là phương pháp của Chu Tử. “Thể vật” theo Chu Tử có nghĩa là “đặt tâm vào trong vật”

mà “đặt tâm vào trong vật”, thì hiểu theo triết học thời nay, có khác gì với trực giác. Hiểu như vậy, phương pháp triết học của Chu Tử thật có phần nào bao hàm phương pháp trực giác ở trong.

Chu Tử cũng chú trọng nhiều đến mối liên quan giữa hai vấn đề trí tri và tu dưỡng đạo đức. Ông nói:

“Muốn ứng sự (gặp việc mà có một thái độ thích ứng, sáng suốt) trước phải cùng lí, mà muốn cùng lí, lại cần dưỡng tâm cho được hư tĩnh sáng suốt, thì mới có thể xét thấy cái *ki vi* (cái vừa mới manh nha và cái vi áo) và “phẫu tích” (gỡ tung) được cái rối rắm, không bị sai lầm” (*Dục ứng sự, tiên tu cùng lí, nhi dục cùng lí, hựu tu dưỡng đắc tâm địa bản nguyên hư tĩnh minh triết, phương năng sát kiến ki vi, phẫu tích phiền loạn nhi vô sở sai thác*⁵⁹³ - Ngự loại).

Chu Hi giảng thuyết “đến tận nơi vật mà nghiên cứu đến cùng cực vật lí” và nói: “Một sớm bừng quán thông”. Như vậy, chúng ta thấy rõ phương pháp của Chu Hi tự trung cũng là một thứ phương pháp trực giác: Bằng trực giác, vươn tới trình độ “mọi vật lớn nhỏ sâu nông, không vật nào không thấu đáo”. Mặt khác, Chu Hi lại dạy phải dưỡng tâm để “phẫu tích được cái rối rắm”; như vậy thì Chu Hi cũng rất chú ý tới vấn đề phân tích: “phân tích đến cái cực tinh vi mà không rời lẩn, để rời thông hợp cái hết sức lớn lao mà không sót thừa” (*Tích chi cực kì tinh nhi bất loạn, nhiên hậu hợp chi tận kì đại nhi vô dư*)⁵⁹⁴.

Tóm lại, phương pháp của Chu Hi là kiêm dụng trực giác và phân tích. Và trong số các triết gia của Trung Quốc, triết gia trình bày tư tưởng có hệ thống nhất, phải kể là Chu Hi.

Ngoài ra tưởng cũng nên để ý đến điều này: Tuy về phương pháp triết học, Chu Hi không nói đến vấn đề quan sát ngoại vật, nhưng một phần học thuyết thuộc môn học của ông lại xây dựng chính trên nền tảng quan sát ngoại vật. Ti dụ: Luận về nguyên thủy của trời đất, ông nói: “Trời đất lúc thoát đầu, khi còn lộn lộn chưa chia, tưởng chỉ có hai thứ là nước và lửa. Cận nước thành đất. Nay lên cao mà nhìn, núi non đọt đọt trông như sóng lượn, đó chính là cái thể nước đã tràn lan như vậy” (*Thiên địa thủy sơ, hỗn độn vị phân thời, tưởng chỉ hữu thủy hỏa nhị giả, thủy chi chi cực tiện thành địa. Kim đăng cao nhi vọng, quần sơn giai vi ba lãng chi trạng, tiện thị thủy phiếm như thử*)⁵⁹⁵. Vẫn biết lối quan sát đó thô sơ và nhận xét của Chu Tử ở đây sai lầm, nhưng dù sao thì Chu Tử cũng đã chú trọng đến vấn đề quan sát ngoại vật và đã tích cực quan sát ngoại vật trong việc trị học của ông.

Có thể nói được rằng phương pháp của Trình Tử và của Chu Tử chính là phương pháp của Thiệu Tử và của Trương Tử đã có tiến thêm một bước. Trong triết học Trung Quốc, có thể nói được rằng, phương pháp của hai họ Trình, Chu đã tới một trình độ khá tinh mật.

“CÁCH VẬT, TRÍ TRI HỒ TƯƠNG VI DỤNG”

Bàn về phương pháp, Vương Thuyền Sơn có những ý kiến mới mẻ và trác việt. Chúng ta biết rằng phương pháp của hai phái Chu Hi và Lục Tượng Sơn tuy khác nhau nhưng vẫn gặp nhau ở một điểm là cả hai bên đều nhận rằng “cách vật trí tri” là một việc. Vương Thuyền Sơn không nghĩ như vậy mà lại chủ trương rằng “cách vật” là một việc mà “trí tri” lại là một việc khác. Chúng ta hãy nghe ông nói:

“Có hai phương pháp biết, hai phương pháp đó giúp lẫn nhau mà đường lối vẫn khác nhau. Lựa chọn và thu lượm cho rộng ở cái học tượng số, dẫn chứng cho khắp ở các việc cổ kim để cầu cho hết được mọi lí, như thế gọi là “cách vật”. Không cố chấp thành kiến để cho được sáng suốt, suy tư cho thấu những lí ẩn áo, như thế gọi là “trí tri”. Không dùng phương pháp “trí tri” thì không “tài” (xét lựa phân loại, quyết đoán phải trái) được vật... không dùng phương pháp “cách vật” thì cái biết không có chỗ ứng dụng... Hai phương pháp giúp đỡ lẫn nhau thì đều thành tựu” (*Phù tri chi phương hữu nhị, nhị giả tương tế dã, nhi ức các hữu sở tông. Bạc thủ chi tượng số, viễn chứng chi cổ kim, dĩ cầu tận: hồ lí, sở vị cách vật dã. Hư dĩ sinh kì minh, tu dĩ cùng kì ẩn, sở vị trí tri dã. Phi trí tri tắc vật vô sở tài... phi cách vật tắc tri phi sở dụng... Nhị giả tương tế, tắc bất dung bất các trí yên*⁵⁹⁶ - Thương thư dẫn nghĩa).

Theo ý Vương Thuyền Sơn “cách vật” là để cầu lí ở ngoại giới và “trí tri” là để cầu lí ở nội tâm. Cách vật có nghĩa là từ cái kinh nghiệm sự vật, rút ra lấy nguyên lí. Còn “trí tri” thì là chuyên dùng tư duy để thẩm thấu những lí vi ẩn. Để phân loại sự vật hầu lập thành những giới thuyết phổ biến, tất cần phải dùng phương pháp trí tri, cho nên Thuyền Sơn mới nói: Không dùng phương pháp trí tri thì không “tài” được vật. Nhưng nếu chỉ toàn dùng phương pháp trí tri mà bỏ phương pháp cách vật, thì cái trí thức thấu nhận được vị tất đa có thể ứng dụng một cách hiệu nghiệm vào sự vật ngoại giới. Thế cho nên mới nói rằng: “Không dùng phương pháp cách vật thì cái biết không có chỗ ứng dụng”. Trí tri và cách vật bổ túc cho nhau thì phương pháp sẽ hoàn toàn. Ý kiến Vương Thuyền Sơn về mối quan hệ giữa “cách vật” và “trí tri” có thể nói được là đặc sắc vậy.

Thuyền Sơn còn nói như thế này về công phu “cách vật” và “trí tri”: “Đại để về công phu cách vật, phải dùng cả tâm lẫn tai, mắt; học vấn là chủ chốt mà tư duy và biện luận phân tích là để giúp thêm vào. Những điều tuy duy, biện luận phân tích đều là những điều học hỏi. Về công phu “trí tri” thì chỉ có tư duy và biện tích của tâm là chủ chốt, còn học hỏi là để giúp thêm vào; điều học hỏi giúp được ta quyết nghĩ về những chỗ thắc mắc của tư duy và biện tích” (*Đại để cách vật chi công, tâm quan dĩ nhĩ mục quán dụng, học vấn vi chủ, nhi tư biện phụ chi; sở tư sở biện giả giai kì sở học vấn chi sự. Trí tri chi công, tắc*

*duy tại tâm quan tư biện vi chủ nhi học vấn phụ chi; sở học vấn giả, nãi dĩ quyết kì tư biện chi nghi*⁵⁹⁷ - Độc tứ thư đại toàn, thuyết Đại học).

Công việc “cách vật” phải lấy kinh nghiệm sự vật làm chủ chốt, còn công việc “tri tri” thì lấy giải thích danh và lí làm chủ chốt. Cả hai công việc cách vật và tri tri, như trên đã nói, đều rất quan hệ và đều rất cần thiết để bổ túc cho nhau. Nếu chỉ chuyên “tri tri” thì chỉ biết danh mà không biết thực; nếu chỉ chuyên “cách vật” thì chỉ biết thực mà không biết danh. Biết thực mà không biết danh, hay biết danh mà không biết thực, cũng đều là không biết cả. (*Tri thực nhi bất tri danh, tri danh nhi bất tri thực, giai bất tri dã*⁵⁹⁸ - Tri tinh luận).

Tóm lại mà nói: Phương pháp của Vương Thuyền Sơn là “*Cách vật, tri tri hỗ tương vi dụng*”.

Tuy nhiên, nếu đem so sánh, thì chỉ biết cái “thực” còn hơn chỉ biết cái “danh”.

“Biết cái “thực” mà không biết cái “danh”, thì công dụng của sự biết sẽ thiếu; nhưng nếu kẻ đó chịu nghe mà xem xét, chịu học mà tìm chứng, chịu suy nghĩ mà tìm ở nơi mình, thì đã sẵn biết cái “thực” rồi, rốt cuộc cũng sẽ biết được cái “danh”...Biết cái “danh” mà không biết cái “thực”, cho rằng như thế là biết rồi, thì sẽ ngừng mãi ở nơi “danh” mà cái biết thành ra bất bóng đờ chừng, chập choạng. Trong điều kiện ấy, thì hỏi lại thêm ngờ, học càng thêm thiên trở, nghĩ càng đâm lẩn quẩn, lẩn lảm, đem “danh” nọ khoác vào “thực” kia, sinh rắc rối thêm mà ngày càng xa gốc (sự thực)”. (*Tri thực nhi bất tri danh, phát cầu danh yên, tắc dụng tương chung chuất; văn dĩ thâm chi, học dĩ chứng chi, tư dĩ phân cầu chi, tắc thực tại nhi chung đắc hồ danh (...)* Tri danh nhi bất tri thực, dĩ vi kì tri chi hi, tắc chung thủy vu danh, nhi xướng hoàng dĩ trác kì danh, tư vấn nhi ích nghi, học nhi ích tịch, tư nhi ích thâm kì cuồng hoặc, dĩ kì danh gia chư quỳnh dĩ chi thể, chi từ nhật hưng, dữ lí kì bản⁵⁹⁹ - Tri tinh luận).

Ngoài ra, Thuyền Sơn cũng còn bàn riêng về phương pháp của bản căn luận nữa. Ông nói:

“Người nói về đạo mà nói đúng, nói hay là người bảo do cái dụng tìm ra cái thể (gần như là bẻ gãy cứ vào sự thực để khám phá ra qui luật); người nói về đạo mà nói không đúng không hay là người bảo lập bừa một cái “thể” rồi bỏ mất cái “dụng” để theo cái thể đó (gần như là hốt thị sự thực, để bẻ gãy cái lí thuyết do võ đoán mà lập nên)...” (*Thiện ngôn đạo giả, do dụng dĩ đắc thể; bất thiện ngôn đạo giả, vọng lập nhất thể nhi tiêu dụng dĩ tông chi...*⁶⁰⁰ - Chu dịch ngoại truyện).

“Do cái dụng tìm ra cái thể” tức là khi quan sát sự vật cần quan sát hiện tượng sự vật rồi từ đó suy cứu cho tới gốc nguồn, cho tới bản căn của sự vật, chứ không nên coi thường hiện tượng, tách khỏi hiện tượng mà tìm kiếm

bằng quơ. Bám sát vào hiện tượng để tìm cứu cánh, như thế khác nào “nắm lấy con cháu mà hỏi cho ra ông cha, như vậy gốc ngọn mới không rối lẫn” (*Chấp tôn tử nhi vấn kì tổ khảo, tắc bản chi bất loạn*⁶⁹¹ - Như trên).

Chia “cách vật” và “trí tri” ra làm hai việc, đó là chỗ độc đáo của phương pháp Vương Thuyền Sơn. Vừa dùng “cách vật”, vừa dùng “trí tri”, phương pháp Vương Thuyền Sơn như vậy có thể nói được là kiêm tống cả phương pháp Chu Tử lẫn phương pháp Lục Tử Thế nhưng phương pháp Vương Thuyền Sơn lại khác xa cả phương pháp Chu Tử lẫn phương pháp Lục Tử ở chỗ họ Vương không dùng trực giác mà chỉ chú trọng đến quan sát và phân tích mà thôi. Trong cái công việc mà ông gọi là “cách vật”, ông lấy sự quan sát làm chủ yếu; còn trong công việc mà ông gọi là “trí tri” thì ông coi vấn đề biện tích là quan trọng vào hàng đầu. Họ Vương rất không ưa cái lối “li vật cầu giác” (lia sự vật cầu hiểu biết) của hai họ Chu, Lục và phản đối cái lối “thấy mập mờ thấp thoáng, không có chứng nghiệm” (*hoảng hốt không minh chi kiến*) mà đã coi là biết của hai ông này.

Cái thái độ chú trọng đến quan sát và biện tích của Vương Thuyền Sơn rõ ràng có giống thái độ của Trương Hoàng Cừ.

Wang Thuyền Sơn thật giỏi. Các triết gia Trung Quốc chỉ có ông là gần tới được phương pháp khoa học của Âu Tây, lơ mờ nhận được rằng phải quan sát, phân tích, tổng hợp, giả thiết mới mong tới được chân lí; chỉ tiếc là ông đã không nói tới nghiệm chứng và sát hạch lại ức thuyết đã đề ra.

KIẾN LÍ VỤ SỰ

Phương pháp của *Nhan Tập Trai* lấy thực tiễn làm nền tảng. Luận về bốn chữ “cách vật trí tri”, ông nói như thế này:

“Chữ “cách” đây có nghĩa như chữ “cách” trong câu “*Thủ cách mãnh thú*” vậy. “Cách vật” là nhúng tay vào việc mà làm thật sự, tức như cái học lục nghệ trong Khổng môn. Như nghiên cứu lễ nhạc, tuy mười phần thấu triệt cả mười, nhưng nếu không đích thân đi vòng, đích tay cầm thổi, đập gõ, thì rốt cuộc vẫn là không biết lễ nhạc. Thế cho nên mới nói rằng: biết thật đến nơi là nhờ ở cách vật (nghĩa là nhúng tay vào việc mà làm thật)” (*Thủ cách tự, nãi thủ cách mãnh thú chi cách, cách vật vị phạm thủ thực tố kì sự, tức Khổng môn lục nghệ chi học thị dã. Thả như giảng cứu lễ nhạc, tuy thập phần thấu triệt, nhược bất thân vi chu toán, thủ vi suy kích, chung thị bất tri. Cố viết trí tri tại cách vật*⁶⁹² - Ngôn hành lục).

Phải “thấy được lí ngay trong việc mình làm” (*kiến lí vụ sự*) thì mới là biết thật. Tập Trai hết sức chú trọng đến thực tập và phản đối cái lối “cùng lí trí tri” trên sách vở.

Ông nói rằng: “Lấy việc đọc sách làm công phu cầu đạo, thì hai đàng

cách xa nhau ngàn dặm... Lấy sách làm đạo thì hai đàng cách xa nhau muôn dặm..." (*Đĩ giảng đọc vì cầu đạo chi công, tương cách thiên lí dã... Đĩ thư vì đạo, tương cách vạn lí dã...*) (lỗi học biên). Bào đọc sách là biết đạo, thì khác nào bào đọc cảm phổ là biết đàn cảm. Cõi sách là đạo thì có khác gì cõi cảm phổ là nghệ thuật chơi đàn cảm, thật không còn cái làm lẫn nào to hơn.

Tập Trai chú trọng thực tiễn như thế, nếu ông mà lấy tự nhiên giới làm đối tượng nghiên cứu, thì tinh thần khoa học thực nghiệm trong học giới Trung Quốc tất đã có dịp phát triển khá quan rồi. Tiếc thay, cái học của Tập Trai tuy "lấy sự vật làm y qui" (*Đĩ sự vật vi qui*, - Đái Vọng: Nhan thị học ki), nhưng "sự vật" ở đây lại không phải là sự vật trong tự nhiên giới. Và "tập hành" theo nghĩa Tập Trai hiểu, cũng lại vẫn chỉ là thực hành những lời giáo huấn của cổ thánh, tiên hiền mà thôi. Thành thử cái học có danh là "vụ thực tiễn" đó không đem lại được chút gì đặc biệt mới mẻ cả. Tuy nhiên, chúng ta phải ghi nhận rằng, vụ "thực tiễn", Tập Trai rất không tán thành cái biết trực giác, rất phản đối cái lối "cho chấp chờn thấy đạo thể là cùng li tinh diệu", và chính cái điểm ấy là điểm dị biệt căn bản giữa Tập Trai và Tống nho.

Phương pháp luận trong triết học Trung Quốc, nói chung, có một khuynh hướng căn bản là đặc biệt chú trọng đến mối liên quan giữa vấn đề trí tri và vấn đề tu dưỡng đạo đức, thậm chí có khi còn thừa nhận rằng hai vấn đề đó chỉ là một mà không thể tách lia. Bắt đầu từ Khổng Tử. Ông dạy lục nghệ là muốn cho môn đệ luyện đức. Ông dạy cho môn đệ "bác văn" thì đồng thời ông lại dạy cho họ "tự ước thúc bằng lễ".

Kể đến Đạo gia. Đạo gia cho rằng "trước phải có bậc chân nhân mà sau mới có được cái chân tri". (*Thả hữu chân nhân, nhi hậu hữu chân tri*); rằng phải để vật ra ngoài ("ngoại vật"), coi sự như là không có, phải để sự sống chết ra ngoài ("ngoại tử sinh"), coi sự vật sống chết như là không có mà sau mới được sáng suốt ("triệu triệt") "thấy được đạo li thuận nhất" ("kiến độc"), vũ trụ bản căn là một. Như vậy cũng là nghĩ rằng muốn tới được cái biết siêu việt, trước hết phải có một lối tu dưỡng đặc thù. Mạnh Tử khi nói: "Tận tâm", Tuân Tử khi nói: "Giải tế", đều là dùng một danh từ mà nói gồm cả đạo trí tri lẫn đạo tu dưỡng Thiệu Tử bảo: "Lấy vật xem vật" (đặt mình vào địa vị "vật" mà xem "vật") (*Đĩ vật quan vật*), Trương Tử bảo: "Mở rộng tâm thì thể hiện được hết sự vật" (*Đại kì tâm tắc năng thể vật*), cũng đều là nói chung cả thuật tu dưỡng lẫn phương pháp trí tri; riêng Trương Tử còn cho rằng đức hạnh và chân tri chỉ là một thôi, cho nên ông mới nói: "Ngoài công phu tu dưỡng cho đạo đức cao đẹp ra, người quân tử chưa hẳn đưa được cái biết của mình đến hết mức" (*Sùng đức nhi ngoại, vi hoặc tri tri*). Trình Tử và Chu Tử cả hai ông đều nghĩ rằng: "chưa bao giờ không nhờ lòng kính mà lại "tri tri" được" (*Vị hữu năng tri tri nhi bất tại kính giá*). Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh

thì có ý dứt khoát coi trí tri và tu dưỡng đạo đức chỉ là một việc không thể tách lia được nhau; khi phát minh bản tâm và bản việc phát huy lương tri, hai ông coi cái việc trí tri hoàn toàn là việc thuộc phạm vi đạo đức. Thuyền Sơn và Tập Trai cũng chú trọng nhiều đến mối liên quan giữa hai vấn đề trí tri và thực tiễn đạo đức. Duy có Đông Nguyên thì chỉ chú trọng đến nền tảng tri thức của đạo đức chứ ít lưu ý đến nền tảng đạo đức của tri thức.

Một đặc điểm nữa của phương pháp triết học Trung Quốc là *phương pháp trực giác thường rất thịnh hành*. Mà phương pháp trực giác của mỗi triết gia lại mỗi khác. Trực giác của Lão, Trang (lì hình khí tri) khác với trực giác của Mạnh Tử (phân tinh nội cầu). Trực giác của Trạng Sơn và Dương Minh (hướng nội trực giác) gần với trực giác của Mạnh Tử hơn. Hai họ Trình, Chu tuy chú trọng đến trực giác nhưng không chuyên dùng trực giác, mà trực giác của Trình, Chu (tức vật trực giác) cũng lại khác với cả trực giác của Lão, Trang, lẫn trực giác của Lục, Vương. Thực ra danh từ trực giác không có trong triết học Trung Quốc, đây là chữ của triết học Tây phương mượn để dịch chữ “thể nhận” của triết học Trung Quốc. “Thể nhận” của Trung triết không hẳn đúng là trực giác của Tây triết, nhưng có nhiều điểm tương tự, sở dĩ mượn “trực giác” để dịch “thể nhận” là vì chữ trực giác nay dùng đã quen và nghĩa hai chữ này tương đối để linh hội hơn.

Đọc triết học Trung Quốc, chúng ta đã mấy lần nhận thấy rằng từ Biệt Mặc đến Tuân Tử đời Tiên Tần, Vương Sung đời Hán, Chu Hi đời Tống, Vương Thuyền Sơn đời Thanh... các triết gia Trung Quốc muốn tiến vào khu vực khoa học thực nghiệm, nhưng cứ tới ngưỡng cửa thì họ lại do dự như lo sợ bỏ mất con tâm, thành thử chân muốn tiến mà lòng vẫn bồi hồi quay lại khu vực đạo đức, rốt cuộc không sao tìm ra được con đường khoa học như của phương Tây. Phải chăng đó là một đặc tính của dân tộc Trung Hoa.

CHƯƠNG II

PHƯƠNG PHÁP LUẬN HIỂU NHƯ PHƯƠNG THỂ BIỂU THUẬT VÀ LUẬN CHỨNG CHÂN LÍ

* Ý nghĩa của hai chữ “chính danh”. Phân loại danh.

* Tính cách tất yếu của chính danh.

Phương pháp luận hiểu như phương thể biểu thuật và luận chứng chân lí, thường gọi là vấn đề “danh và biện” là một bộ phận của phương pháp luận trong triết học Trung Quốc.

Phương pháp luận, hiểu theo nghĩa thông thường, nhằm mục đích dạy người tìm ra chân lí.

Phương pháp luận hiểu như phương thể biểu thuật và luận chứng chân lí thì chỉ chuyên dùng để lập thuyết mà thôi.

Trừ có Lão Tử và Trang Tử vi chủ trương “bỏ tri thức” và “thi hành cái lối dạy không bằng lời” nên không bàn đến phương thể biểu thuật (vấn đề danh và biện), còn ngoài ra, các triết gia khác thuộc thời Tiên Tần, đều có thảo luận về vấn đề này.

Triết gia đầu tiên bàn về phương thể biểu thuật tại Trung Quốc là Khổng Tử với thuyết chính danh của ông. Sách *Luận ngữ* chép:

“Tử Lộ hỏi: “Nếu như vua nước Tề nhờ thấy coi chính sự, thì thầy sẽ làm việc gì trước nhất?” Khổng Tử đáp: “Trước hết phải chính danh (làm cho cái danh phù hợp với cái thực) chứ gì?” Tử Lộ hỏi: “Thật như vậy ư? Thấy thật viễn vông. Việc gì phải “chính”? Khổng Tử đáp: “Anh Do nay mới nông cạn làm sao! Người quân tử có điều gì không biết thì dè dặt mà! Danh nghĩa không chính thì lời nói không xuôi, lời nói không xuôi thì việc làm không thành, việc làm không thành thì lễ nhạc không chấn hưng, lễ nhạc không chấn hưng (để cải hóa dân tâm bằng hòa và nhượng) thì binh phạt tất cường

làm mà không đúng, hình phạt không đúng thì dân sợ hình phạt làm dụng mà hết yên ổn, không còn biết đảng nào mà trở tay. Thế cho nên người quân tử dùng danh thì tất danh nghĩa phải cho đúng để cho lời nói được xuôi; lời nói phải xuôi để việc làm được thành. Người quân tử đối với lời mình nói ra, cốt sao đừng câu thà” (Tư Lộ viết: “Vệ quân dĩ Từ nhi vi chính, Từ tương hề tiên?”. Từ viết: “Tất dã chính danh hồ?” Từ viết: “Hữu thị tại? Từ chi vu dã! Hề kì chính?” Từ viết: “Dã tai Do dã! Quân tử ư kì sở bất tri, cái khuyết như dã. Danh bất chính, tắc ngôn bất thuận, ngôn bất thuận tắc sự bất thành, sự bất thành tắc lễ nhạc bất hưng, lễ nhạc bất hưng tắc hình phạt bất trừng, hình phạt bất trừng tắc dân vô sở thố thủ túc. Cố quân tử danh chi tất khả ngôn dã, ngôn chi tất khả hành dã. Quân tử ư kì ngôn, vô sở cầu nhi dĩ hĩ”⁶⁰³ - Luận ngữ. Tư Lộ).

“Chính danh” là làm cho “danh” với “thực” tương ứng, danh thế nào thì thực phải thế, thực đã thế thì cũng phải dùng thực mà gọi tên. Thuyết chính danh, theo Khổng Tử là một đạo trị nước. Sách Luận ngữ chép:

“Cảnh Công nước Tề hỏi Khổng Tử về đạo trị nước. Khổng Tử trả lời: “Vua cho ra vua, tôi cho ra tôi, cha cho ra cha, con cho ra con”. Cảnh Công nói: “Hay! Nếu đúng là vua chẳng ra vua, tôi chẳng ra tôi, cha chẳng ra cha, con chẳng ra con thì dầu rằng có thóc, hồ dề ta được yên mà ăn” (Tề Cảnh Công vấn chính vụ Khổng Tử. Khổng Tử đối viết: “Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử”. Công viết: “Thiện tai! Tín như quân bất quân, thần bất thần phụ bất phụ, tử bất tử, tuy hữu túc, ngô đắc nhi thực chu?”⁶⁰⁴ - Nhan Uyên).

Và:

“Thầy Nhiễm Tử đi châu (ở nhà Qui Thi) về, Khổng Tử hỏi: “Sao về trễ vậy?” Thưa rằng: “Có việc quốc chính”. Khổng Tử nói: “Gia sự phải không? Nếu thật là quốc chính, thì tuy ta không được dùng (theo đúng lễ, với nguyên chức là quan đại phu), ta cũng được dự nghe”. (Nhiễm Tử thoái triều, Tử viết: Hà ân dã?” Đối viết: “Hữu chính”. Tử viết: “Kì sự dã? Như hữu chính, tuy bất ngô dĩ, ngô kì dự vấn chi”⁶⁰⁵ - Tư Lộ).

“Vua cho ra vua, tôi cho ra tôi, cha cho ra cha, con cho ra con”, ấy là nói thực phải xứng với danh. Phân biệt quốc chính với gia sự, ấy chính cũng là thực hành thuyết chính danh vậy.

Đến đời Chiến Quốc, Công Tôn Long đem nguyên tắc “chính danh” ứng dụng trong tất cả mọi lĩnh vực, chứ không phải chỉ riêng trong lĩnh vực chính sự. Ông nói:

“Danh mà chính, thì chỉ trở riêng hoặc vật này hoặc vật kia mà thôi. Dùng cái danh kia để gọi vật kia, mà cái danh kia không trở riêng vật kia (còn trở nhiều vật khác nữa) thì cái danh đó không thể thông dụng được; gọi là cái này mà cái danh này không chỉ gọi riêng cái thực này thì gọi là cái này như

vậy không được. Là bởi danh, thực không tương xứng, đáng gọi thế này lại gọi thế kia. Vì không đúng mà thành lẫn lộn. Cho nên gọi là cái kia mà cái danh kia tương ứng với cái thực kia thì cái danh kia chỉ gọi riêng mỗi cái thực kia, gọi tên như vậy là gọi đúng cái thực kia. Gọi cái này mà cái danh này tương ứng với cái thực này, thì cái danh này chỉ gọi riêng mỗi cái thực này, gọi tên như vậy là gọi đúng cái thực này. Là bởi danh thực tương ứng, đáng gọi thế này thì gọi thế này. Vì danh đúng thực mà danh chính (không lẫn lộn). Cho nên cái danh kia ngưng ở cái thực kia, cái danh này ngưng ở cái thực này, như thế là được. Cái danh kia chỉ cả cái thực kia lẫn cái thực này, cái danh này vừa chỉ cái thực này lẫn cái thực kia, như thế là không được. Cái danh là để gọi cái thực, biết cái này không phải là cái này, biết cái này không ở cái này, thì đừng gọi là cái này. Biết cái kia không phải là cái kia, biết cái kia không ở cái kia, thì đừng gọi là cái kia. Các đấng minh vương đời xưa thật là chí lí! Các ngài xét nét cái danh và cái thực, thận trọng trong việc gọi tên. Thật là chí lí, các đấng tiên vương đời xưa!" (*Kì danh chính, tắc duy hồ kì bì thủ yên. Vì bì nhi bì bất duy hồ bì, tắc bì vị bất hành. Vị thủ nhi thủ bất duy hồ thủ, tắc thủ vị bất hành. Kì dĩ đáng bất đáng dã bất đáng nhi loạn dã. Cố bì, bì đáng hồ bì, tắc duy hồ bì, kì vị hành bì, thủ, thủ đáng hồ thủ, tắc duy hồ thủ tắc duy hồ thực, kì vị hành thủ. Kì dĩ đáng nhi đáng dã, dĩ đáng nhi đáng chính dã. Cố bì, bì chi vu bì; thủ, thủ chi vu thủ: khả. Bì thủ nhi bì thủ thủ, thủ bì nhi thủ thủ bì: bất khả. Phù danh, thực vị dã. Tri thủ chi phi thủ dã, tri thủ chi bất tại thủ dã, tắc bất vị dã. Tri bì chi phi bì dã, tri bì chi bất tại bì dã, tắc bất vị dã. Chi hi tai, cố chi minh vương! Thảm kì danh thực, thận kì sở vị. Chi hi tai, cố chi minh vương!*⁶⁰⁶ - Danh thực luận).

Rồi nguyên tắc chính danh được Công Tôn Long đem áp dụng để lập thuyết "ngựa trắng không phải là ngựa" (*bạch mã phi mã*). Ông nói:

"Ngựa trắng không phải là ngựa, nói như vậy đúng không? - Đáp: Đúng. Hỏi: Tại sao? - Đáp: "Ngựa" là nói phần hình, "trắng" là nói phần sắc. Cái để nói phần sắc không phải để nói phần hình. Cho nên nói rằng ngựa trắng không phải là ngựa (...) (*Bạch mã phi mã, khả hồ? - Viết: Khả. Viết: Hà tai? - Viết: Mã giả sở dĩ mệnh hình dã, bạch giả sở dĩ mệnh sắc dã. Mệnh sắc giả phi mệnh hình dã. Cố viết: bạch mã phi mã (...) - Bạch mã luận*).

"Ngựa" là tiếng chỉ chung bất cứ con ngựa nào; còn ngựa trắng thì trở riêng một thứ ngựa phân biệt với những ngựa khác bằng màu sắc của nó. Như vậy cái thực do cái danh "ngựa" biểu thị khác với cái thực do cái danh "ngựa trắng" biểu thị. Cho nên mới nói "ngựa trắng không phải là ngựa".

Công Tôn Long còn viện Khổng Tử với thuyết chính danh của ông để bênh vực thuyết "ngựa trắng không phải là ngựa". Ông nói: "Vả "ngựa trắng không phải là ngựa" lời nói ấy, ông Trọng Ni cũng cho là phải. Long này được

nghe nói: Vua nước Sở giương cái cung “phồn nhược” lắp cái tên “vòng qui” để bắn con thú rừng, con té giác ở vùng Vân Đàm, mà đánh mất cung. Tả hữu xin cho tìm. Nhà vua nói: Thôi! Vua nước Sở mất cung, người nước Sở được cung, còn tìm làm gì nữa? Ông Trọng Ni nghe thấy vậy nói rằng: Vua nước Sở nhân nghĩa đầy mà chưa thấu lẽ. Thì cứ nói: “Người mất cung, người được cung” là xong, hà tất thêm tiếng nước Sở. Ấy ông Trọng Ni phân biệt “người nước Sở” với “con người” nói chung, như thế đó. Cho ông Trọng Ni phân biệt người nước Sở với con người nói chung là phải mà lại cho Long này phân biệt “ngựa trắng” với “con ngựa” nói chung là trái, thì thật là không đúng lẽ” (*Thả bạch mã phi mã, nãi Trọng Ni chi sở thủ. Long vân Sở vương trương phồn nhược chi cung, tái vong qui chi thì, dĩ xạ giao hủ vu Vân Mộng chi phố nhi tàng kì cung. Tả hữu thỉnh cầu chi, Vương viết: Chi! Sở vương di cung, sở nhân đắc chi, hựu khả cầu hồ? Trọng Ni vân chi viết: Sở Vương nhân nghĩa nhi vị toại dã. Diệc viết: Nhân vong cung, nhân đắc chi nhi dĩ, hà tất Sở. Nhược thủ Trọng Ni dị Sở nhân vu sở vị nhân. Phù thị Trọng Ni dị Sở nhân vu sở vị nhân, nhi phi Long dị bạch mã vu sở vị mã, bội*⁶⁰⁷ - Công Tôn Long. Tích phú).

Người nước Sở không phải là con người nói chung, không phải là người của bất cứ nước nào. Cũng thế, ngựa trắng không phải là con ngựa nói chung, không phải là ngựa bất cứ sắc gì. Như vậy thuyết chính danh của Khổng Tử lập nên cốt để chính danh nghĩa trong lĩnh vực nhân sự, về sau được phái biện giả đem áp dụng để chính danh xưng cho tất cả mọi vật nói chung. Công Tôn Long đã cố ý hiểu sai ý Khổng Tử để dẫn chứng cho thuyết của mình.

Mặc gia cũng giảng chính danh. Đại ý không khác gì Công Tôn Long. *Mặc kinh hạ* nói:

“Kia, này: kia, này và kia, này cùng, ý nói là khác” (*Bì thư: bì thư dữ bì thư đồng, thuyết tại dị*)⁶⁰⁸.

Kinh thuyết hạ giải nghĩa:

“Cái kia: Chính danh là chính cái danh xưng của cái kia và cái này. Gọi cái kia, cái này được, khi cái kia ngừng lại ở cái kia, và cái này ngừng lại ở cái này. Gọi cái kia, cái này không được, khi cái kia vừa là cái này, vừa là cái kia, cái này vừa là cái kia vừa là cái này. Gọi chung cái kia, cái này cũng được, khi cái kia cái này ngừng ở cái kia cái này; gọi chung cái kia cái này như vậy nhưng cái kia vẫn chỉ là cái kia và cái này vẫn chỉ là cái này” (*Bì: * Chính danh giả, bì thư. Bì thư khả: bì, bì chi vu bì; thủ, thủ chi vu thủ. Bì thư bất khả: bì thủ thủ dã. Bì thư diệc khả: Bì thư chi vu bì thủ; nhược thị nhi bì thủ dã, tắc bì bì ** diệc thủ thủ thủ dã*).⁶⁰⁹

* Chúng tôi ngờ rằng có lẽ ở đây đã bỏ sót chữ *thủ*.

** Bản in mới bây giờ bỏ sót chữ “bì” thứ hai.

Xin giải lại cho thêm rõ ý nghĩa đoạn văn trên đây như sau: Chính danh là tu chính lại cái danh xưng của cái này và cái kia để cho danh tương phù với thực. Về vấn đề danh xưng của cái kia và cái này, có ba điểm dị biệt sau đây:

1. Danh xưng của cái kia và cái này là đúng, nếu cái danh kia ngừng ở cái thực kia, cái danh này ngừng ở cái thực này, nghĩa là cái danh kia chỉ để trỏ cái thực kia, cái danh này chỉ để trỏ cái thực này chứ không phải cái danh kia vừa trỏ cái thực kia vừa trỏ cái thực này, cái danh này vừa trỏ cái thực này vừa trỏ cái thực kia.

2. Danh xưng của cái kia và cái này là không đúng, nếu, trái lại, cái danh kia vừa trỏ cái thực kia lại vừa trỏ cái thực này, và cái danh này vừa trỏ cái thực này lại vừa trỏ cái thực kia.

3. Danh xưng cái kia, cái này là đúng, nếu cái danh “kia này” gọi gộp đó trỏ gộp cả cái thực kia lẫn cái thực này, với điều kiện là xét riêng từng danh, cái danh kia vẫn phù hợp với cái thực kia và cái danh này vẫn phù hợp với cái thực này. Tỉ dụ: khi ta gọi gộp ngựa và bò là “ngựa, bò” thì lối gọi như thế là đúng, nếu cái thực của cái danh “ngựa, bò” đúng là gồm có ngựa có bò, danh “ngựa” vẫn phù hợp với thực “ngựa”, danh “bò” vẫn phù hợp với thực “bò”. Trong Mặc kinh, từng có đoạn bàn đến cái lẽ “ngựa, bò không phải ngựa, không phải bò” như thế này:

“Bò, ngựa không phải là bò mặc dầu bò vẫn là bò, ngựa vẫn là ngựa, ý nói là vì bò, ngựa là danh xưng chỉ gộp” (*Ngưu * mã chi phi ngưu, dũ khả chi đồng, thuyết tại kiêm* ⁶¹⁰ - Kinh hạ).

Kinh thuyết hạ giải nghĩa như sau đây:

“Cho nên nói rằng: Bào bò, ngựa không phải là bò, bào như vậy chưa được. Bào bò, ngựa phải là bò, bào như vậy chưa được. Thế thì hoặc là được hoặc là chẳng được. Mà bào bò, ngựa là bò, bào như vậy chưa được, và cũng chẳng được. Và bò chẳng là hai, ngựa chẳng là hai, mà bò, ngựa là hai. Thế thì bò chẳng phải không phải bò, ngựa chẳng phải không phải ngựa, mà bò, ngựa không phải bò, cũng không phải ngựa, điều đó không khó hiểu” (*Cổ viết: Ngưu mã phi ngưu dã, vị khả: ngưu mã ngưu dã, vị khả. Tắc hoặc khả hoặc bất khả. Nhi viết ngưu mã ngưu dã, vị khả diệc bất khả. Thô ngưu bất nhị, nhi ngưu mã nhị. Tắc ngưu bất phi ngưu, mã bất phi mã, nhi ngưu mã phi ngưu phi mã, vô nan*) ⁶¹¹.

Cái danh “bò, ngựa” chỉ để trỏ cái thực “bò, ngựa”. “Bò, ngựa” không phải là bò: “bò, ngựa” cũng không phải là ngựa. Bò có một, ngựa có một, mà “bò, ngựa” thì gồm hai. Như vậy, bò chẳng phải không phải bò, ngựa chẳng phải

* Ta quên cái nghĩa: *ngưu* là trâu: “*Ngưu tâm ngưu, mã tâm mã*: Trâu tim trâu, ngựa tim ngựa”. Đúng ra, *ngưu* là bò.

không phải ngựa, nhưng “bò, ngựa”, không phải là bò mà cũng không phải là ngựa. Là bởi vì cái danh “bò, ngựa” là trở gộp cái thực bò và ngựa chứ không trở riêng bò mà cũng không trở riêng ngựa.

Mặc gia còn bàn về phân loại của danh nữa. Kinh Thượng nói: “Danh có đặt, có loại, có tư” (*Danh: đặt, loại, tư*)⁶¹². Kinh Thuyết thượng nói: “Danh: chỉ chung tất cả, như “các vật”, là “đặt danh”, phạm vật hễ có thực là cần phải có danh, phải trông cậy vào danh; danh trở từng loài, như ngựa, là “loại danh”, nhưng cái thực cùng loài ấy, tất phải mang cái danh ấy, danh trở tên riêng, như tên Tang, * là “tư danh”, cái danh ấy ngừng ở cái thực ấy” (*Danh: vật, đặt dã; hữu thực tất dĩ chỉ danh dã; mệnh chi mã, loại dã, nhược thực dã giả, tất dĩ thị danh dã, mệnh chi Tang, tư dã, thị danh dã, chỉ vu thị thực dã...*)⁶¹³

Danh chia ra ba loại: *Đặt danh, loại danh* và *tư danh*. Đặt danh tức là cái danh phổ biến, tỉ dụ cái danh “vật”, nó chỉ tất cả các vật như ngựa, trâu, mèo... Loại danh tức là cái danh chỉ từng loài, tỉ dụ như các danh “ngựa”, “trâu”, “mèo”. Còn tư danh thì là cái danh chuyên chỉ tên riêng, như nhân danh, địa danh: ông Trọng Ni, núi Thái Sơn, sông Cửu Long...

Trong số các triết gia từ đời Tần trở về trước; người bàn về danh rất rõ là *Tuân Tử*. Chính danh luận của *Tuân Tử* tổng hợp cả chính danh luận của *Khổng Tử* lẫn chính danh luận của *Danh gia* và *Mặc gia*. *Tuân Tử* bàn về tất yếu tính của vấn đề chính danh có nói:

“Cho nên bậc vương giả đặt ra “danh”, “danh” đã định thì “thực” sẽ rõ ràng, cái phép đặt “danh” thì hành đúng thì sự hiểu biết được suốt khắp (nghĩa là mọi người cùng hiểu như sau), và dân được dẫn dắt nhất trí theo đúng những danh đã chế, họ không dám sửa bậy đổi càn. Cho nên *Đặng Tích* tự tiện đặt ra danh để làm rối loạn những danh chính đáng, khiến cho dân sinh nghi hoặc, cho mọi người sinh nhiều chuyện tranh biện, kiện tụng, thì bị gọi là đại gian (và bị ông *Tử Sản* trị tội); cho nên người dân không dám “bịa đặt” những lời khác thường để làm rối loạn những danh chính đáng (...) Dân không dám “bịa đặt” những lời khác thường để làm rối loạn những danh chính đáng, cho nên mới một mực theo đúng phép tắc mệnh lệnh. Như thế thì cái thành quả việc làm của đấng vương giả được tăng bội. Thành quả nổi giờ, công huân thành tựu, đó là cái mức cao đẹp nhất của một nền thịnh trị. Được thế là nhờ khéo gìn giữ chính danh vậy. Nay đấng thánh vương đã mất, việc gìn giữ chính danh lơ là, nhưng từ ngữ dị kì mọc lên, danh với thực hỗn loạn, trái với phải lẫn mờ. Đã đến nước ấy thì dù có những viên chức biết giữ phép, có những nho giả “tụng số” ** cũng đều rối loạn. Nếu có đấng vương giả dấy lên thì tất

* *Tang* và *Hoạch* còn là hai danh từ trở hai danh loại tôi đòi.

** *Tạ Dung* đời *Thanh* cắt nghĩa “*Tụng số chi nho*” là “*thiên nho*”, nghĩa là những nho giả chuyên theo một thuyết.

là Ngài sẽ theo những danh nào vẫn đúng và sẽ chế ra những danh mới để thay thế những danh nào không phù hợp với thực” (*Cố vương giả chi chế danh, danh định nhi thực biện, đạo hành nhi chi thông, tắc thận suất dân nhi nhất yên. Cố Tích từ thiện tác danh dĩ loạn chính danh, sử dân nghi hoặc, nhân da biện tung, tắc vị chi đại gian (...)* Cố kì dân mạc cảm thác vì kì từ dĩ loạn chính danh, cố nhất u đạo pháp nhi cần u tuân lệnh hi. Như thị tắc kì tích trường hi. Tích trường công thành, trị chi cực dã. Thị cần vu thủ danh ước chi công dã Kim thánh vương một, danh thủ mạn, kì từ khởi, danh thực loạn, thị phi chi hình bất minh, tắc tuy thủ pháp chi lại, tung số chi nhỏ, diệc giai loạn dã. Nhược hữu vương giả khởi, tất tương hữu tuân vu cựu danh, hữu tác vu tân danh⁶¹⁴ - Chinh danh).

Danh cần phải “chính”, nghĩa là phù hợp với thực. Danh lại cần phải thống nhất; muốn như vậy thì, theo Tuân Tử chủ trương, tất cả danh đều phải do đấng vương giả chế định, chứ không thể để mạnh ai nấy đặt.

Tuân Tử còn nói rõ về mục đích chế định danh như thế này:

“Muôn vật, hình đều khác nhau, thấy khác hình thì lòng người biết rằng không phải cùng vật; nếu không lập định cái danh để phân biệt vật này với vật khác, thì danh và thực trở nên tối tăm và rối ren, gỡ không ra mối, sang hèn * không rõ, giống khác không phân. Như vậy có cái mối lo là sự hiểu biết của ta sẽ không được rõ ràng và công việc sẽ gặp cái vạ bẽ bề. Cho nên người trí giả muốn phân biệt vật mới chế danh để trở vật, trước là để rõ sang với hèn, sau là để phân giống với khác. Một khi sang, hèn đã rõ, giống, khác đã phân thì không có cái lo sự hiểu biết của ta không rõ ràng, không có cái vạ công việc bẽ bề. Đó là cái lí do tại sao phải chế danh” (*Dị hình li tâm, giao dụ dị vật, danh thực huyền nĩa, qui tiện bất minh, đồng dị bất biệt. Như thị tắc chí tất hữu bất dụ chi hoạn, nhi sự tất hữu khôn phế chi họa. Cố tri giả vì chi phân biệt, chế danh dĩ chi thực, thượng dĩ minh qui tiện, hạ dĩ biện đồng dị. Qui tiện minh, đồng dị biệt, như thị tắc chí vô bất dụ chi hoạn, sự vô khôn phế chi họa. Thủ sở vi hữu danh dã⁶¹⁵* - Chinh danh).

Khổng Tử khi nói về chính danh thì chú trọng về điểm làm cho tỏ rõ sang và hèn; Danh gia và Mặc gia khi nói về chính danh, thì chú trọng về điểm phân biệt giống và khác. Tuân Tử chú trọng đến cả hai điểm làm tỏ rõ sang, hèn và phân biệt giống, khác. Cho nên trên kia mới nói rằng chính danh luận của Tuân Tử là kiêm tổng chính danh luận của Khổng Tử và chính danh luận của Danh gia và Mặc gia vậy.

Đến cái duyên do vì đâu mà phân biệt được giống với khác, thì Tuân Tử nói:

* Sang, hèn nghĩa hơi khác ngày nay. Ta nên nhớ theo quan niệm nhà nho, chỉ bậc toàn đức mới được ở ngôi cao, và càng ở ngôi cao thì nhiệm vụ lại càng nặng.

“Thế thì duyên do vì đâu mà phân biệt được giống với khác. Thừa rằng duyên do là nhờ “thiên quan” (từ ngũ quan và tâm). Con người ta vốn đồng loại đồng tình, bởi thế thiên quan của mọi người chúng ta, đối với mọi vật, cảm giác có giống nhau. Cho nên có thể suy cái cảm giác của chính mình mà phỏng đoán được rằng cái cảm giác của người khác cũng tương tự. Thế rồi căn cứ vào đó mà chế ra danh làm một thứ ước lệ để hiểu nhau khi nói về vật. Hình thể, màu sắc, đường nét thì lấy mắt mà phân biệt; thanh âm trong đục, điều hòa, mỗi vật một khác, thì lấy tai mà phân biệt; ngọt, đắng, mặn, nhạt, cay, chua, vị mỗi vật một khác, thì lấy miệng mà phân biệt; thơm tho, nồng nặc, tanh hôi, hăng chua, mùi muôn vật khác nhau thì lấy mũi mà phân biệt; đau, ngứa, lạnh, nóng, trơn, bết, nhẹ, nặng thì lấy hình thể mà phân biệt; làm lộn, mừng, giận, thương, vui, yêu, ghét, thì lấy tâm mà phân biệt... Ấy nhờ thế mà phân biệt được giống với khác để mà chế danh” (*Nhiên tác hà duyên nhi dĩ đồng dị? Viết duyên thiên quan. Phàm đồng loại đồng tình giả, kì thiên quan chi ý vật dã đồng, cố kì phương chi nghi tự nhi thông, thị sở dĩ cộng kì ước danh dĩ tương kì dã. Hình thể sắc lí dĩ mục dị; thanh âm thanh trọc, điều vu, kì thanh dĩ nhĩ dị; cam khổ, hàm đạm, tân toan, kì vị dĩ khẩu dị; hương xú, phân uất, tinh tao, sái toan, kì xú dĩ tị dị; tất dưỡng thương nhiệt, hoạt phi khinh trọng, dĩ hình thể dị; thoát cố hi, nộ, ái, lạc, ái, ó đục, dĩ tâm dị (...) thứ sở duyên nhi dĩ đồng dị dã*⁶¹⁶ - Như trên).

Rồi họ Tuân bàn đến qui tắc chính trong việc chế danh:

“(…) Rồi sau theo mà đặt danh. Cùng loài thì cùng tên, khác loài thì khác tên. Đơn danh đủ hiểu thì dùng đơn danh, đơn không đủ hiểu thì dùng kép, nếu đơn và kép không tránh nhau được thì dùng cả cũng chẳng hại. Biết rằng khác “thực” thì khác “danh”, cho nên phải chế danh làm sao cho dễ thực mà khác thì danh cũng phải khác, để không thể lẫn rối được; làm sao cho không có vật nào thực cùng mà danh lại không cùng. Cho nên muôn vật dù nhiều, vẫn có lúc muốn gọi gộp tất cả, bởi vậy mới gọi gộp là vật; cái danh “vật” là một “đại cộng danh” (...) vẫn có lúc lại muốn gọi tách, bởi vậy mới gọi tách là chim, muông; cái danh “chim”, “muông” là “đại biệt danh” (...) Không có cái danh nào vốn đúng, chỉ là theo ước lệ mà gọi, ước lệ theo quen rồi thì là đúng; trái với ước lệ thì là không đúng; không có cái danh nào vốn thực, chỉ là theo ước lệ mà gọi, ước lệ theo quen rồi thì danh thành ra thực danh. Có cái danh vốn hay, vốn tốt; thẳng gọn, dễ dàng mà không mắc mớ thì là hay, là tốt. Vật có khi bề ngoài giống nhau mà thực lại khác, có khi bề ngoài khác nhau mà thực lại giống. Điều đó cần phân biệt. Hễ bề ngoài giống mà thực khác, thì tuy hợp được, vẫn gọi là hai “thực”. Bề ngoài biến, “thực” vẫn thế mà lại khác, thì gọi là “hóa”. “Hóa” mà “thực” vẫn thế thì vẫn gọi là một “thực”. Điều đó phải xem xét căn cứ vào “thực” mà định là một hay là hai. Đó là cái cốt yếu của việc chế danh” (...)
Nhiên hậu tùy nhi mệnh chi: đồng tắc đồng chi, dị tắc dị

chi; đơn túc dĩ dụ tắc đơn, đơn bát túc dĩ dụ tắc kiêm; đơn dữ kiêm vô sớ lượng tị tắc cộng, tuy cộng bát vi hại hi. Tri dĩ thực giả chi dĩ danh dã, cố sử dĩ thực giả mạc bát dĩ danh dã, bát khả loạn dã; do sử đồng thực giả, mạc bát đồng * danh dã. Cố vạn vật tuy chúng, hữu thời nhi dục biến cử chi, cố vị chi vật; vật dã giả đại cộng danh dã (...) Hữu thời nhi dục thiên cử chi, cố vị chi điều thứ: điều thứ dã giả, đại biệt danh dã (...) Danh vô cố nghi, ước chi dĩ mệnh, ước định tục thành vị chi nghi; dĩ vu ước tắc vị chi bất nghi. Danh vô cố thực, ước chi dĩ mệnh thực, ước định tục thành, vị chi thực danh. Danh hữu cố thiện, kính dĩ nhi bất phật vị chi thiện danh. Vật hữu đồng trạng nhi dĩ sớ giả, hữu dĩ trạng nhi đồng sớ giả, khả biệt dã. Trạng đồng nhi vi dĩ sớ giả, tuy khả hợp, vị chi nhị thực. Trạng biến nhi thực vô biệt nhi vi dĩ giả, vị chi hóa ** hữu hóa nhi vô biệt, vị chi nhất thực. Thứ sự chi sớ dĩ kê thực định số dã. Thứ chế danh chi khu yếu dã^{h17} - Như trên).

Đại ý Tuân Tử cho rằng:

- Điều quan hệ cần chú ý nhất trong việc chế danh là phải làm sao cho "thực" cùng thì "danh" cùng, "thực" khác thì "danh" khác;

- Thay vì gọi là "đặt danh", "loại danh" như Mặc kinh, Tuân Tử gọi là "đại cộng danh" và "đại biệt danh";

- Bàn lại không có danh nào là đúng. Danh do ước lệ mà thành. Ước lệ định rồi, người đời theo ước lệ gọi quen đi, nếu theo ước lệ đó mà gọi thì là đúng, trái lại là sai. Giữa "danh" và "thực", vốn cũng không có mối liên quan nội tại nào, chẳng qua là tại theo ước lệ gán "danh", cho "thực", cho nên mối liên quan giữa "danh" và "thực" mới phát sinh. Nhưng có cái danh này phải hơn, hay hơn cái danh khác: Hễ danh mà giản dị, vẫn tắt và không có ngành trở, ấy là danh phải và danh hay;

- Và trong khi chế danh, phải lưu ý đến sự trạng có khi ngoại dạng hai vật khác nhau mà thật ra hai vật vẫn là một; có khi, trái lại, hai vật ngoại dạng giống nhau, mà thực sự lại là khác nhau.

Tuân Tử nhận thấy rằng các Biện giả và Mặc gia lúc đó đều là những người làm "loạn danh". Ông chia bọn này ra làm ba hạng:

1. Hạng dùng danh làm "loạn danh";
2. Hạng dùng thực làm "loạn danh";
3. Hạng dùng danh làm "loạn thực". Ông nói:

* Bản do Tạ Dung và Lưu Văn Thi đời Thanh tập giải chép: *Mạc bát vị danh*. Đây theo Vũ Đổng. Tác giả *Trung Quốc triết học đại cương*, trang 558, quyển hạ.

** Tạ Dung đời Thanh đã lấy trường hợp "chim sẻ hóa thành chuột đồng" làm: tí dụ để cắt nghĩa câu này. Chúng ta có thể kể thêm trường hợp "ngài hóa thành bướm, nông nọc biến thành nhái, cóc".

“Bị khinh nhờn chẳng nhục”, đáng thánh nhân chẳng tự yêu mình”, “giết trộm chẳng phải là giết người”: đó là lầm ở chỗ dùng danh mà làm loạn danh. Ngẫm cái duyên do tại sao chế ra danh mà xét kĩ xem thế nào là xuôi, thì có thể cấm được cái tệ hại dùng lầm danh mà thành ra loạn danh. “Núi, vực bằng nhau”, “tình nên ít”, “thịt loài vật (ăn cô và ăn thóc) chẳng làm cho thêm ngon miệng, chuông lớn chẳng làm cho thêm vui tai”: đó là lầm ở chỗ dùng thực mà làm loạn danh. Ngẫm cái duyên do tại sao có sự đồng dị giữa những cái thực mà xét kĩ xem thế nào là đúng, thì có thể cấm được cái tệ hại dùng lầm thực mà thành ra loạn danh. “Phi nhi yết doanh, * có khi bò, ngựa chẳng phải là ngựa”: đó là lầm ở chỗ dùng danh mà làm loạn thực. Ngẫm cái ước lệ, cái cốt yếu của việc chế danh, dùng điều cho là phải, bỏ điều cho là trái, thì có thể cấm được cái tệ hại dùng danh lầm mà thành ra loạn thực” (“Kiến vũ bất nhục”, “thánh nhân bất ái kì”, “sát đạo phi sát nhân dã”: *thứ hoặc vu dụng danh dĩ loạn danh giả dã. Nghiệm chi sở dĩ vi hữu danh, nhi quan kì thực hành, tắc năng cấm chi hi. “Son yên bình”, “tình dục qua”, “số hoạn bất gia cam, đại chung bất gia lạc”: thứ hoặc vu dụng thực dĩ loạn thực giả dã. Nghiệm chi sở duyên dĩ đồng dị, nhi quan kì thực điều hi. “Phi nhi yết doanh”, “hữu ngư mã phi mã dã: thứ hoặc vu dụng danh dĩ loạn thực giả dã. Nghiệm chi danh ước, dĩ kì sở thụ, bội kì sở từ, tắc năng cấm chi hi* ⁶¹⁸ - Như trên).

“Bị khinh nhờn chẳng nhục”, đó là thuyết của Tống Khanh. Tống Tử cho rằng bị khinh nhờn không có nghĩa là bị nhục.

“Đáng thánh nhân chẳng tự yêu mình”, “giết trộm chẳng phải là giết người”: đó là thuyết của Mặc gia. Phái này cho rằng thánh nhân yêu tất cả mọi người như nhau mà chẳng tự yêu mình: rằng yêu tất cả mọi người như nhau thì không nên giết người, (cả quân trộm cướp cũng chẳng giết; rồi, để khỏi mâu thuẫn, mới biện bác bảo rằng đã là trộm thì không còn phải là người, cho nên giết trộm không phải là giết người).

Nói như Tống Tử tức là chia tách hẳn hai cái danh “vũ” (khinh nhờn) và “nhục”; mà sự thực thì danh “nhục” nằm ngay trong danh “vũ” (hễ bị khinh thì là nhục, ai cũng nghĩ như vậy; nếu không nhục thì không gọi là khinh được); nói như Mặc gia là giới hạn cái danh “yêu” ở trong phạm vi đối với người, là phân biệt hẳn cái danh “trộm” với cái danh “người”, nghĩa là dùng lối “chơi chữ” mà làm loạn danh. Thật ra cần phải hiểu rằng danh chế ra là cốt để phân biệt cái giống nhau và cái khác nhau mà “khinh nhờn” và “nhục” thì là hai danh giống nhau ở chỗ liên thuộc cùng một khái niệm, vậy thì không thể cho khi bị khinh nhờn không phải là bị nhục được. Thánh nhân đã yêu tất cả mọi người như nhau thì tất coi người cũng như mình, mình cũng như người,

* Ngày nay vẫn chưa ai hiểu nghĩa bốn chữ này là gì.

như vậy thì đã yêu người làm sao lại không yêu mình, lại tách mình ra ngoài cái yêu chung? Cái thực của cái danh “trộm” nằm trong cái thực của cái danh “người”. Dù là trộm cướp hay là thánh hiền thì cũng vẫn là người. Xét như vậy, thì thấy rõ ràng rằng những người nói “bị khinh nhờn chẳng nhục”, “đáng thánh nhân chẳng tự yêu mình” và “giết trộm chẳng phải là giết người” chỉ là những người nguy hiểm, lộng danh để làm loạn thực đấy thôi.

“Núi, vực bằng nhau” là thuyết của Huệ Thi; * “tinh nên ít” là thuyết của Tống Khanh; “thịt loài vật chẳng làm cho thêm ngon miệng, chuông lớn chẳng làm cho thêm vui tai” là thuyết của Mặc gia. “Văn biết đứng về phương diện cá thể của cái thực mà nói, thì núi có khi là thấp, vực có khi là cao, có khi vực ở nơi cao và núi ở nơi thấp thì đây vực bằng với đỉnh núi thật. Có nhiều người, đôi khi tinh nên ít, đối với một số người, có khi “thịt loài vật chẳng làm cho thêm ngon miệng”, “chuông lớn chẳng làm cho thêm vui tai”. Thật có như vậy, nhưng nếu vì vậy mà cho ngay là núi nào cũng bằng với vực, người nào cũng đều nên ít tinh, đối với bất cứ ai, thịt loài vật cũng đều chẳng làm cho thêm ngon miệng, chuông lớn chẳng làm cho thêm vui tai, thì quá là lấy tình hình đặc biệt trong một thời gian nào đó của một cá thể nào đó làm tình hình phổ biến chung của hết thảy những vật cùng loài và cùng mang cái danh của cá thể kia. Thế cho nên mới nói rằng phổ biến hóa như vậy là lấy thực loạn danh”. (Trích dẫn lời Phùng Hữu Lan). Chỉ cần bằng vào “thiên quan” mà xét xem có phải là núi, vực nào cũng là bằng nhau cả không? Có phải là làm người ai cũng cần ít tinh không? Có thật là đối với bất cứ ai, thịt loài vật cũng không làm cho thêm ngon miệng và chuông lớn cũng không làm cho thêm vui tai không? Cứ dựa vào thiên quan mà xét, ta sẽ thấy ngay cái lối phổ biến hóa nói trên là độc đoán và sai lầm. “Có (khi) bò, ngựa không phải là ngựa” ** là thuyết của Mặc gia. Học phái này bảo “bò, ngựa là hai mà ngựa chỉ là một”, như vậy thì “bò, ngựa không phải là ngựa”. Nói như vậy là vì cái danh “bò, ngựa” mà dính bò với ngựa lại làm một cái thực. Như vậy là khiêu cưỡng vi danh. Sự thực thì ngựa biểu thị trong cái danh “bò, ngựa” tự nó vẫn riêng là ngựa chứ? Thế cho nên mới nói rằng bảo: “có khi bò, ngựa không phải là ngựa” là “lấy danh loạn thực”. Cứ suy nghĩ cho kĩ về cái ước lệ chế danh, theo đó cái danh “ngựa” bao giờ cũng biểu thị cái thực “ngựa”, thì thấy rõ ngay tình cách khiêu cưỡng trong lời nói kia của Mặc gia.

“Chính danh luận” của Tuân Tử thật là rạch ròi và sắc bén.

Các Nho gia đời Hán cũng có bàn đến “danh”. *Đổng Trọng Thư* có thuyết “*thâm sát danh hiệu*” *Đổng Tử* nói:

* Huệ Thi nói: *Sơn trạch bình*. Đúng nghĩa ra *trạch* là cái *chỗ*, chứ không phải cái vực.

** Mặc gia chính ra nói “có khi bò ngựa không phải là bò” (*ngưu mã chi phi ngưu*).

“Đầu mỗi việc trị thiên hạ là ở chỗ thẩm sát cái lớn. Đầu mỗi việc thẩm sát cái lớn là ở chỗ xét kĩ “danh” và “hiệu” (...). “Danh” nhiều hơn “hiệu”, “hiệu” là chỉ đại toàn, chỉ gộp. “Danh” là để gọi những cái rời rạc, tản mác: “hiệu” thì gộp và lược, “danh” thì rõ và vụn vặt. Vụn vặt là biện biệt khắp hết mọi việc. Gộp là chỉ kể những cái lớn” (*Trị thiên hạ chi đoan, tại thẩm biện đại. Biện đại chi đoan, tại thẩm sát danh, hiệu (...) Danh chúng vu hiệu, hiệu kì đại toán Danh dã giả, danh kì biệt li phân tán dã. Hiệu phạm nhi lược, danh tương nhi mục. Mục giả biến biện kì sự dã, phạm giả độc cử kì đại dã*⁶¹⁹ - Xuân thu phồn lộ. Thẩm sát danh hiệu).

Đổng Tử lại nói:

“Danh sinh ra là bởi phù hợp với thực. Nếu không phù hợp với thực thì không lấy gì làm danh. Danh là cái thánh nhân dùng để nói lên cái tương phù với cái thực của vật. Danh nói lên là nói cái tương phù với thực. Muốn xét cong ngay, không gì bằng căng dây, muốn xét phải trái, không gì bằng dẫn danh. Danh giúp ta xét rõ phải, trái, cũng như dây giúp ta xét rõ thẳng, cong vậy. Hỏi kĩ danh và thực xem có phù hợp với nhau hay không, thì tình lí trái, phải chẳng thể nào bề quẹo được (...) Kinh Xuân thu biện biệt lí của vật, để chỉnh cái danh. Danh và vật mà phù hợp, thì chẳng còn mây may sai lầm” (*Danh sinh vu chân, phi kì chân phát dĩ vi danh. Danh giả thành nhân chi sở dĩ chân vật dã. Danh chi vi ngôn chân dã (...) Dục thẩm khúc trực, mạc như dẫn thẳng; dục thẩm thị phi mạc như dẫn danh. Danh chi thẩm vu thị phi dã, do thẳng chi thẩm vu khúc trực dã. Cật kì danh thực, quan kì li hợp, tắc thị phi chi tình bất khả dĩ tương tan dĩ (...) Xuân thu biện vật chi lí, dĩ chỉnh kì danh, danh vật như kì chân, bất thất thu hào chi mạc*⁶²⁰ - Như trên).

Danh là để biểu thị vật mà biểu thị một cách đúng với cái thực của vật. Nếu biểu thị không đúng với thực thì không phải là danh. Xét xem danh có đúng với thực không, nếu đúng thì từ cái ý nghĩa biểu thị bởi danh mà suy luận ra, có thể đoán định được phải trái. Theo Đổng Tử, chữ danh có hai nghĩa: một rộng, một hẹp. Theo nghĩa hẹp, “danh” là tên gọi từng vật, đối với “hiệu” là tiếng gọi gộp, tí dụ: “con mèo”, “con chó” là danh; “gia súc” là “hiệu”. “Con mèo”, “con chó”, “con cọp”, “con voi” là “danh”; “muống thú” là “hiệu”. Theo nghĩa rộng thì danh là cái dùng để biểu thị cái thực, nó gồm cả “danh” theo nghĩa hẹp lẫn “hiệu”. Đổng Tử còn dùng danh từ “hồng danh” hoặc “đại danh” để chỉ cái mà Mặc gia gọi là “đạt” và Tuân Tử gọi là “đại cộng danh”. Đổng Tử nói:

“Danh là để phân biệt vật loại. Thân thì trọng, sự thì khinh; cái tôn trọng thì van vè, cái thấp hèn thì chất phác; cái gần thì tương, cái xa thì lược (...) Muốn vật mang tên mà sinh, thánh nhân nhân hình tượng mà gọi. Nhưng danh có thể đối được, đối đều phải đúng với nghĩa lí, cho nên chỉnh danh là để

làm cho sáng nghĩa. Vật ấy là “hồng danh”, là “đại danh” vậy. Mà vật lại có danh riêng... Vật có danh riêng này không phải là vật nói chung” (*Danh giả sở dĩ biệt vật dã. Thân giả trọng, sơ giả khinh; tôn giả văn, ti giả chất; cân giả tường, viễn giả lược (...)* Vạn vật tại danh nhi sinh, thánh nhân nhân kì tương nhi mệnh chi. Nhiên nhi khả dịch dã, giai hữu nghĩa tông dã. Cố chinh danh dĩ minh nghĩa dã. Vật dã giả hồng danh dã, đại danh dã. Nhi vật hữu tư danh, thú vật dã phi phú vật⁶²¹ - Xuân Thu phồn lộ. Thiên đạo thi).

Thời Ngụy và Tấn, người ta cũng ưa bàn về “danh li”. Đáng tiếc là phần nhiều những tác phẩm bàn về danh li viết ở thời này, nay đã thất lạc. Hiện giờ, trong *Tân thư* chỉ còn thấy chép có mỗi một bài tựa “*Mặc biện chú tư*” của *Lỗ Thảng* mà thôi. Trong bài tựa này, có bàn về danh như sau:

“Danh là để phân biệt cái giống, cái khác, để sáng tỏ cái phải, cái trái. Danh là cửa của đạo nghĩa là mục thước của công việc chính hóa (chính trị, giáo hóa) (...). Danh tất có hình, xét hình chẳng gì bằng phân biệt sắc (...). Danh tất có phận, sáng tỏ phận chẳng gì bằng có và không. Từ giống và khác, phát sinh ra phải và trái; từ phải và trái, phát sinh ra lành và dữ (cát, hung). Cái công dụng tối cao của danh là để biện biệt, giữ lại hay bỏ đi một vật mà tìm rõ được tới cùng cái nguyên nhân của cuộc phế hưng” (*Danh giả sở dĩ biệt đồng lí, minh thị phi: đạo nghĩa chi môn, chính hóa chi chuẩn thăng dã (...)*). *Danh tất hữu hình, sát hình mạc như biệt sắc (...)*. *Danh tất hữu phận, minh phận mạc như hữu vô (...)* *Đồng dị sinh thị phi, thị phi sinh cát hung. Thủ biện vu nhất vật nhi nguyên cực thiên hạ chi ô long, danh chi chi dã*).

Nguyên lai, công dụng của danh là để phân biệt giống với khác, tỏ rõ phải với trái. Vì công dụng như thế, cho nên danh mới là “cửa ngõ của đạo li và mục thước của công việc chính hóa”. Lời bàn về danh của *Lỗ Thảng* có thể coi như tóm tắt tất cả li luận về danh của tất cả các triết gia từ đời *Tân* trở về trước.

CHƯƠNG III

PHƯƠNG PHÁP LUẬN HIỂU NHU PHƯƠNG THẾ BIỂU THUẬT VÀ LUẬN CHỨNG CHÂN LÝ

- * Ý nghĩa của “từ”.
- * Ý nghĩa của “biện”.
- * Phương pháp của “biện”.

Khổng Tử, Công Tôn Long, Mặc gia, Tuân Tử ở thời Tiên Tần và sau này Đông Trọng Thu ở đời Hán, Lô Thắng ở đời Tấn, đều đã bàn về vấn đề chính danh.

Ngoài vấn đề chính danh, Mặc gia và Tuân Tử còn bàn cả thế nào là “từ” nữa. Về “biện” thì chỉ có các học giả thuộc phái Mặc học lớp sau là nghiên cứu nhiều, còn Nho gia (Mạnh Tử, Tuân Tử) thì chỉ nói lướt qua mà thôi.

Nay, trước hết, xin nói về “biện”.

Mặc gia rất chú trọng đến vấn đề này và ý kiến của họ phát biểu khá gọi là rành mạch. Sách Mặc Tử nói:

“Trị Đồ Ngụ và Huyện Tử Thạc hỏi Mặc Tử rằng: Làm việc nghĩa thì việc gì là lớn? - Mặc Tử đáp: Cũng ví như đắp tường vậy. Người nào biết đắp thì đắp, người nào khuôn đất được thì khuôn, người nào biết trông coi thì trông coi, như vậy thì tường sẽ đắp xong. Làm việc nghĩa cũng như thế. Người nào đàm biện được thì đàm biện, người nào giảng sách được thì giảng sách, người nào thực hành được thì thực hành, như vậy thì việc nghĩa sẽ làm xong” (*Trị Đồ Ngụ, Huyện Tử Thạc vấn vu Tử Mặc Tử viết: Vi nghĩa thực vi đại vụ? - Tử Mặc Tử viết: Thị nhược trúc tường nhiên. Năng trúc giả trúc, năng thực nhượng giả thực nhượng, năng hân giả hân, nhiên hậu tường thành dã. Vi nghĩa do thị dã. Năng đàm biện giả đàm biện. Năng thuyết thư giả thuyết thư, năng tông sự giả tông sự, nhiên hậu nghĩa sự thành dã*⁶²³ - Canh Trụ).

Mặc Tử coi việc đàm biện là một trong các công tác chủ yếu để thành tựu việc nghĩa. Rồi Mặc phải thuộc lớp sau, nhân bị ảnh hưởng của Danh gia khích thích, mới gia công nghiên cứu cặn kẽ vấn đề “biện”.

Theo Mặc gia thì chữ “biện” có hai nghĩa: biện là tranh biện và biện là biện thuyết.

BIỆN LÀ TRANH BIỆN

“Hai bên cùng bảo cái đó không phải, tức là hai bên cùng (cho nhau là) không phải. Biện, là hai bên cùng tranh phân phải về mình và bảo nhau là không phải. Bên cái được là bên nói đúng” (*Bi, * bất khả, lưỡng bất khả dã. Biện, tranh bì dã. Biện thặng đáng dã*⁶²⁴ - Mặc kinh thượng).

Kinh thuyết thượng giải thích:

“Phàm đã là bò thì khác với không phải là bò, nếu cả hai bên đều thừa nhận là bò hay đều thừa nhận không phải là bò thì không có chỗ bảo nhau là không phải. Chỉ có tranh biện khi nào một bên bảo là bò, một bên bảo không phải là bò, như thế là tranh nhau, bên nọ bảo bên kia là không phải. Bên nọ bảo bên kia là không phải như thế, thì hai bên không cùng đúng được, mà tất có bên không đúng, bên không đúng là bên bảo bò là chó” (*Bì phàm ngưu khu phi ngưu, lưỡng dã, vô dĩ phi dã. Biện: hoặc vị chi ngưu, hoặc vị chi phi ngưu, thị tranh bì dã. Thị bất câu đáng, tất hoặc bất đáng, bất đáng nhược khuyến*)⁶²⁵

Vậy là như trên đã nói, Mặc kinh hiểu “biện” là “tranh biện” (biện luận để tranh phải trái). Ngoài “biện” ra, Mặc kinh cũng có nói đến “thuyết”. Chữ “thuyết” trong Mặc kinh có nghĩa là thuyết minh:

“Thuyết” là để làm cho sáng tỏ” (*Thuyết, sở dĩ minh dã*⁶²⁶ - Kinh thượng).

BIỆN LÀ BIỆN THUYẾT

“Biện” là để làm cho sáng tỏ điều phải lẽ trái, để xét cho ra mỗi manh trí loạn, để làm cho sáng tỏ chỗ dị đồng, để xét cho ra cái lí của “danh” và “thực”: để biết đâu là lợi, là hại và để giải quyết mọi sự hiềm nghi. “Biện” là để mô tả hình dung, tóm tắt ý nghĩa của muôn vật, là để bàn bạc suy cầu cái hay của các lời nói. Lấy “danh” để biểu thị “thực”, lấy “từ” để giải bày ý, lấy “thuyết” để nói rõ có (lí do), lấy điều đã biết để loại suy điều chưa biết, hễ có ở nơi mình thì đừng cho là không phải khi ở nơi người, hễ không có ở nơi mình thì đừng đòi hỏi ở nơi người” (*Phù biện giả, tương dĩ minh thị chi chi phận, thám trị loạn chi kì, minh đồng dị chi xie, sát danh thực chi lí: xử lợi hại, quyết hiềm nghi yên. Mô lược vạn vật chi nhiên, luận cầu quân ngôn chi bì. Dĩ danh cử thực,*

* Bản cũ chép là du 攸. Trương Huệ Ngôn hiệu đính lại là bi 彼.

*dĩ từ trừ ý, dĩ thuyết xuất cố, dĩ loại thủ, dĩ loại dụ: hữu chủ kì, bất phi chủ nhân, vô chủ kì, bất cầu chủ nhân*⁶²⁷ - Tiểu thủ).

Biện (tranh luận và biện luận) có bốn tác dụng là:

1. Làm cho sáng tỏ điều phải, lẽ trái;
2. Xét cho ra mối manh những cuộc trị, loạn;
3. Phân biệt những cái tương dị, tương đồng, và
4. Xét cho rõ cái lí của danh, của thực.

Mà bốn tác dụng đó lại nhằm vào hai điều là:

1. Sáng tỏ điều phải lẽ trái, xét ra mối manh các cuộc trị loạn, tức là thấy đâu là lợi, là hại;
2. Phân biệt những cái tương đồng, tương dị và xét rõ cái lí của danh, của thực, tức là giải quyết được mọi thắc mắc bản khoãn.

Trước khi tiếp tục nói về biện, chúng tôi nghĩ nên nói ngay cho thêm rõ nghĩa mấy chữ “từ”, “thuyết”, “cố”, “thủ”, “dự” vừa dẫn ở trên.

Chữ “từ”, trong câu “*dĩ từ trừ ý*”, có nghĩa là “mệnh từ” hay “mệnh đề”, theo như văn pháp ngày nay quen dùng. “*Dĩ từ trừ ý*” là dùng “mệnh đề” để biểu thị ý kiến.

Chữ “thuyết”, trong câu “*dĩ thuyết xuất cố*”, có nghĩa là luận chứng. Còn chữ “cố” thì ở đây có nghĩa là nguyên nhân, là lí do. Kinh thượng nói. “Cố, là cái được nó mà sau thành” (*Cố, sở đắc nhi hậu thành dã*). Kinh thuyết thượng giảng: “Cố: có tiểu cố và đại cố. Tiểu cố là cái có nó chưa hẳn thế mà không có nó thì hẳn là không thế (tức như điều kiện thiết yếu nhưng chưa sung mãn) (...) Đại cố là cái có nó hẳn phải thế, mà không có nó thì hẳn là không thế (tức như điều kiện vừa thiết yếu vừa sung mãn)” (*Cố: tiểu cố hữu chi bất tất nhiên vô chi tất bất nhiên* (...)). Phùng Hữu Lan theo luận lí học ngày nay cắt nghĩa “tiểu cố” là “nguyên nhân tất yếu” và “đại cố” là gồm cả nguyên nhân sung mãn lẫn nguyên nhân tất yếu.

“Thủ” là lấy tí dụ ở những điều mình đã biết; “dự” là suy đoán những điều mình chưa hay. Đưa tí dụ cũng như suy đoán, đều phải căn cứ vào “loại”. Điều đang tranh biện hoặc biện luận đây thuộc “loại” nào thì phải đưa tí dụ cùng loại ra rồi loại suy mà ước đoán điều còn chưa biết.

Lấy danh mà biểu thị thực, lấy mệnh đề mà giải bày ý tưởng, lấy luận chứng mà tìm ra nguyên nhân, đó là yếu thuật của “biện”.

Luận chứng để tìm ra nguyên nhân cũng có qui luật của nó, đó là phép “loại thủ” và “loại dụ” nghĩa là đưa điều đã biết thuộc cùng loại ra làm tí dụ để loại suy mà ước đoán điều còn chưa hay. Ngoài ra, lại không bao giờ nên quên rằng trong khi tranh biện hoặc biện luận, hễ điều gì chính mình đã thừa nhận

thì mình không được chối bỏ bắt bẻ ở nơi người đối thoại và điều gì chính mình đã không thừa nhận thì mình không được đòi hỏi ở nơi người tranh biện hoặc biện luận với mình: “Hễ có ở nơi mình thì đừng cho là không phải khi ở nơi người” và “hễ không có ở nơi mình thì đừng đòi hỏi ở nơi người” là hai chuẩn tắc của biện.

Thiên Tiểu thủ như ta vừa thấy, rất chú trọng đến phép “loại thủ” và “loại dụ”.

Thiên Đại thủ cũng có nói về điểm: “Lập mệnh đề thì cần phải rõ “loại” mới được”. (*Từ dĩ loại hành*). Thiên Đại thủ nói:

“Ngữ kinh” là phép thường của ngôn ngữ (...) Ba vật tất đủ cả, rồi sau mới phát sinh biện luận (...) Là bởi vì rằng có lí do mới phát sinh, có qui tắc mới phát triển, có rõ “loại” mới giữ được lập luận...” (*Ngữ kinh, ngữ kinh dã (...) Tam vật tất cụ, phiên hậu túc dĩ sinh (...). Dĩ cố sinh, dĩ lí trường, dĩ loại hành giả dã...*). ⁶²⁸

Ngôn ngữ có phép tắc của nó. Theo phép tắc ấy, một cuộc biện luận chỉ phát sinh và đi tới, nếu có đủ “ba vật”. Ba vật đây là “cố”, “lí” và “loại”. “Cố”, như trên đã nói, là lí do. “Lí” hay “đạo” là qui tắc của sự vật; còn “loại” thì là phân loại. Nếu không đủ “ba vật” ấy, thì một cuộc biện luận không thể phát sinh, hoặc có phát sinh thì cũng không thể tiến triển suy diễn để đi tới kết luận được.

Mặc gia bàn rất rành về vấn đề “biện”, trái lại vấn đề này lại không được Nho gia chú ý đến mấy: chỉ có Mạnh Tử và Tuân Tử là có nói lướt qua đến vấn đề này.

Mạnh Tử được người đương thời cho là “hiếu biện”. Chính ông cũng tự mệnh là mình “biết nói” (tri ngôn). Sách *Mạnh Tử* chép:

“Dám hỏi sở trường của Phu Tử ở chỗ nào? - Đáp: Ta biết nói (...) Lại hỏi: Thế nào gọi là biết nói? - Đáp: Nghe lời nói thiên lệch mà biết là lương tâm kẻ nói bị che lấp; nghe lời nói bừa bãi mà biết là kẻ nói tâm lí bị chìm đắm; nghe lời nói bậy bạ mà biết là kẻ nói xa lìa chính đạo; nghe lời nói quanh co mà biết là kẻ nói đui lí. Nếu để cho những điều che mờ lương tâm, làm chìm đắm chính đạo đó sinh ở nơi tâm thì ắt hại cho chính trị; để những điều ấy phát ra từ chính trị, thì hại cho công việc. Dẫu có đáng thánh nhân lại ra đời, chắc chắn Ngài cũng cho lời nói trên đây của ta là đúng” (*Cảm vấn phu tử ở chỗ trường? - Viết: Ngã tri ngôn (...). Hà vị tri ngôn? - Viết: Bí từ tri kì sở ỉ, dám từ tri kì sở hãm, tà từ tri kì sở lí, độn từ tri kì sở cùng. Sinh vu kì tâm, hại vu kì chính; phát vu kì chính, bại vu kì sự. Thánh nhân phục khởi, tất tòng ngô ngôn hĩ* - Công Tôn Sửu).

Biết nói (tri ngôn), theo Mạnh Tử, là biết phương pháp biện thức.

Về vấn đề “biện” và “từ”, *Tuân Tử* cho rằng có “danh” rồi mới có “từ”, có “từ” rồi mới có “biện”:

“Cái thực không hiểu rõ mới dùng cái danh mà gọi; dùng danh gọi mà vẫn không hiểu rõ mới đem tình trạng ra tả; đem hình trạng ra tả mà vẫn không hiểu rõ mới dùng lời để thuyết minh; dùng lời thuyết minh mà vẫn không hiểu rõ, mới đem mọi lẽ biện bạch (...)” (*Thực bất dụ, nhiên hậu mệnh; mệnh bất dụ, thiên hậu kì; kì bất dụ, nhiên hậu thuyết; thuyết bất dụ, nhiên hậu biện* (...))⁶²⁹ - Chính danh).

Và:

“Khiến cho người ta nghe cái danh mà hiểu rõ cái thực, đó là công dụng của danh. Hợp nhiều danh lại mà thành văn, đó là chỗ hoa lệ của danh. Thâu được danh cả về hai phương diện công dụng lẫn hoa lệ, thì gọi là biết danh. Từ là gồm tóm cái danh của những cái thực khác nhau để biểu diễn một ý. Biện thuyết là đừng làm sai lạc (nghĩa là phải giữ cho tiền hậu nhất trí), đối tượng của các cuộc thảo luận và (phải giữ cho tiền hậu nhất trí giới thuyết của) những danh từ dùng trong các cuộc thảo luận đó, để làm cho rõ mọi lẽ” (*Danh văn nhi thực dụ, danh chi dụng dã. Lữ nhi thành văn, danh chi lệ dã. Dụng, lệ câu đắc, vị chi tri danh. Danh dã giả, sở dĩ kì lữ thực dã Từ dã giả, kiêm dị thực chi danh dĩ luận nhất ý dã. Biện thuyết dã giả, bất dị thực danh dĩ dụ động tĩnh chi đạo dã*⁶³⁰ - Chính danh).

Về “biện”, *Tuân Tử* lấy phương pháp suy loại làm cốt tử. Ông cho cái phép biện luận như sau đây là phép biện luận của đáng thánh nhân:

“Chính lại cái danh mà biểu tả cái thực, nếu hình chất cái thực tự nó gọi được lên cái danh của nó thì nhân đó sự hiểu biết được thêm dễ dàng; biện bạch vừa đủ để phân biệt cái chỗ khác nhau giữa các vật thì thôi chứ đừng đi quá; suy vật này ra vật kia, sao cho đồng loại thì đồng danh, khiến cho cái danh vì đó mà không trái, không ngược; nghe người biện thuyết, chỗ nào hợp văn lí thì chấp nạp, chính mình biện thuyết thì phải làm cho rõ hết lí do” (*Chính danh nhi kì, chất thỉnh nhi dụ; biện dị nhi bất quá; suy loại nhi bất bội; thỉnh tắc hợp văn, biện tắc tân cố*⁶³¹ - Chính danh).

Vậy là theo *Tuân Tử* thì hai nguyên tắc biện luận căn bản của thánh nhân là:

“Biện bạch vừa đủ để phân biệt cái chỗ khác nhau giữa các vật thì thôi chứ đừng đi quá”, và:

“Suy vật này ra vật kia, sao cho đồng loại thì đồng danh, khiến cho cái danh vì đó mà không trái, không ngược”.

Chúng ta thấy như thế *Tuân Tử* xác nhận lại cái chủ trương “lấy loại đo loại” (dĩ loại đạc loại = theo loại mà suy xét vật) mà ông đã nói trong thiên Phi

tương. Ông vốn nhận rằng: “Vật hễ cùng loài là không trái nhau, dù thời gian cách xa cũng vẫn cùng một lí”. Lấy nguyên tắc “lấy loài đo loài” làm khởi điểm, chúng ta có thể “nhân gần mà biết xa, nhân một mà biết muôn”. Và cứ như vậy, “muốn xem việc ngàn năm, chỉ cần xem việc ngày này, muốn biết ức vạn, chỉ cần xét một hai”.

Tuân Tử dạy chúng ta xét vật cần theo phương pháp loại suy, nhưng tiếc thay cách thức loại suy ra làm sao thì ông lại không nói rõ.

Lưu Thiệu đời Ngụy cũng chia “biện” ra làm hai loại. Ông nói:

“Biện, có thứ lí thắng, có thứ lời thắng. Lí thắng là làm cho rõ trắng đen để rộng bàn, nói cho rõ lí vì diệu để thông suốt. Từ thắng là phá chính lí để lập dị câu dị, lập dị câu dị thì chính lí mất” (*Phù biện, hữu lí thắng, hữu từ thắng. Lí thắng giả, chính bạch hắc dĩ quang luận, thích vi diệu nhi thông chí. Từ thắng giả, phá chính lí dĩ câu dị, câu dị tắc chính thất hī*⁶³² - Nhân vật chí).

Lí thắng tức là cảm phục được lòng người. Từ thắng tức là chỉ khuất phục được miệng người.

Trên đây, đã nói về “biện” của Mặc gia, của Nho gia (Mạnh Tử và Tuân Tử) và về “từ” của Tuân Tử. Bây giờ xin nói riêng về “từ” của Mặc gia.

Bàn về phép lập “từ” (đặt mệnh đề), thiên *Tiểu thủ* nêu ra tất cả bảy phương pháp là: hoặc, giả, hiệu, thí, mâu, viện và suy.

Thiên *Tiểu thủ* viết:

“Hoặc”, nghĩa là không hết. “Giả”, nghĩa là nay không phải thế. “Hiệu” nghĩa là làm theo như “pháp”, “sở hiệu” là cái “pháp” theo đó mà làm; cho nên làm đúng theo như “pháp” thì là phải, không đúng theo như “pháp” thì là sai; thế là hiệu “Thí” là đem cái khác để làm cho sáng tỏ. “Mâu” là so sánh “từ” mà cùng xuôi “Viện” là vin lấy mà nói rằng “anh coi là phải thì được, mà tại sao riêng một mình tôi lại không được coi là phải”. “Suy” là đưa cái chưa từng nghiệm cũng giống như cái đã từng nghiệm mà suy luận dự đoán, ấy cũng như bảo “nó giống, ta há lại bảo nó khác” (*Hoặc dã giả, bất tận dã. Giả giả kim bất nhiên dã. Hiệu giả vi chi nhược * pháp dã; sở hiệu giả, sở dĩ vi chi pháp dã, cố trùng hiệu, tắc thí dã, bất trùng hiệu, tắc phi dã: thử hiệu dã. Thí dã giả, cử tha vật nhi dĩ minh chi dã. Mâu dã giả, bỉ * * từ nhi câu hành dã. Viện dã giả, viết từ nhiên, ngã hề độc bất khả dĩ nhiên dã. Suy dã giả, dĩ kì sở bất thử chi đồng vu kì sở thử giả, dự chi dã; thị do vị tha giả đồng dã, ngô khởi vị tha giả dĩ dã*)⁶³³.

* ... hiện lưu hành chép là “vi chi pháp dã”. Vũ Đông ngờ là nguyên có chữ nhược “vi chi nhược pháp dã”. Nay theo ý kiến của Vũ mà thêm chữ nhược.

** “bỉ” quen đọc là “tỉ”

Vũ Đồng cắt nghĩa đoạn này như sau:

1. “Hoặc” - “hoặc” có lẽ nghĩa là “hoặc nhiên” hay là “khái nhiên”, theo như luận lý học ngày nay vẫn nói. “Hoặc nhiên” nghĩa là không phải tất cả hết thảy như vậy. Chẳng hạn như nói: “Ngựa hoặc trắng” tức là không phải tất cả ngựa nào cũng trắng. Mặc kinh thượng nói: “Hết nghĩa là chẳng cái nào là không thể” (*Tận, mạc bất nhiên dã*). Chẳng phải chẳng cái nào là không thể, tức là hoặc.

2. “Giả”, “giả” nghĩa là giả thiết. Hiện tại chưa thể, bất quá “giả thiết” như thế thôi.

3. “Hiệu” - “hiệu” nghĩa gần giống với cái ngày nay người ta gọi là phương pháp diễn dịch. “Hiệu” tức là làm theo như “pháp” (...). Mặc kinh thượng nói về chữ “pháp” như thế này: “Pháp là cái theo đó làm ra thế” (*Pháp sở nhược nhi thiên dã*). Kinh thuyết thượng nói: “Pháp: ý niệm về tròn, thước tròn (compas), hình tròn, cả ba đều có thể làm “pháp” (*Pháp: ý, qui, viên, tam giả câu khả dĩ vi pháp*)⁶³⁴. “Pháp” tức là biểu chuẩn, tức là cái theo đó làm mà ra thế. “Ý” ở đây có nghĩa là khái niệm về tròn. “Qui” là cái thước để vẽ hình tròn. “Viên” là cái vòng tròn. Cả ba cái này đều là những cái theo đó mà làm thì thành ra thế ấy, nghĩa là cứ y theo đó mà vẽ thì thành cái hình tròn...

“Sở hiệu” tức là đại tiên đề, “hiệu” là lấy đại tiên đề làm “pháp”, làm biểu chuẩn, nếu như thế thì thế. Ví dụ nói: “Phàm là người thì tất có chết”, thế là “sở hiệu”. Do đó nói: “Cho nên, Khổng Tử tất có chết”, thế là “hiệu”. Trong “sở hiệu” không bao hàm cái ngày nay người ta gọi là tiểu tiên đề.

4. “Thị”. “Thị” là ví dụ, là lấy cái kia ra để nói cho rõ về cái này. Hai cái cùng loài, một cái đã biết rõ, một cái còn chưa biết, lấy cái đã biết ra làm ví dụ để cho được hiểu rõ về cái còn chưa biết.

5. “Mâu”, “Mâu” là lấy “từ” (mệnh đề) kia ra chứng minh “từ” này. Hai “từ” đối chiếu nhau, một đằng công nhận, một đằng không công nhận; lấy đằng công nhận ra chứng minh đằng không công nhận. “Bi từ” tức là đem hai “từ” ra đối chiếu mà so sánh. “Câu hành” (cùng xuôi) nghĩa là “từ” kia đã “thành lập được, thì từ này cũng thành lập được.

6. “Viện”, “Viện” là viện lệ (vin lấy làm lệ): tôi cũng nói thế, anh cũng nói thế, tôi với anh cùng nói giống nhau, anh cho lời anh nói là phải, thì lý ứng cũng phải cho lời tôi nói là phải (...).

7. “Suy”, “Suy” là một phép loại suy mà trước đây người ta gọi là qui nạp. * “Sở thủ” tức là cái đã nghiệm rồi; “sở bất thủ” tức là cái còn chưa

* Ngày nay người ta gọi là “phiếm hóa loại suy” (*Analogie généralisée*).

nghiệm. Do kinh nghiệm, biết rằng những sự vật nọ là như thế, nhân đó suy ra biết được những sự vật còn chưa nghiệm. Nếu như những sự vật đó cùng giống nhau cả thì biết rằng tất cả cũng đều thế. Thế cũng tức là: quan sát ngàn ấy vật, thấy những vật có tính chất thuộc loại Giáp đều cũng có tính chất thuộc loại Ất, thì biết rằng những vật khác, hề vật nào có tính chất thuộc loại Giáp là đều cũng có tính chất thuộc loại Ất. Đã biết vật kia với vật này giống nhau thì không thể lại bảo vật kia khác với vật này. “Suy” rất gần với “qui nạp” nhưng thực không phải là “qui nạp”. Qui nạp là do quan sát những đặc lệ mà qui nạp ra thông tắc; còn “suy” thì là kinh nghiệm một số tình hình nào đó, rồi do đó suy đoán những tình hình tương đồng với những tình hình đã kinh nghiệm; như vậy vẫn là do cái đặc thù này mà suy ra cái đặc thù khác, chứ không phải là do suy từ những cái đặc thù để rút ra một thông tắc.

“Thí”, “mẫu”, “viện”, “suy”, đều là những phép “loại suy” cả. Tựu trung, phạm vi suy đoán của “suy” có rộng lớn hơn.

“Hiệu” cũng lấy “loại” làm căn cứ, “đi loại thù” và “đi loại dụ” là những nguyên tắc căn bản”.

Phương pháp “loại suy” không chắc chắn mấy và hay đưa đến chỗ sai lầm. Mặc gia thấy rõ nhược điểm đó của “loại suy” cho nên có nói:

“Vật không phải cứ có chỗ giống nhau là hẳn giống nhau. “Từ” có tương tự, cũng chỉ đến một chừng nào đó mà ngừng. “Như thế ấy”, nhưng còn có cái lí do “tại sao mà như thế ấy”; về chỗ “như thế ấy” thì hai bên giống nhau, nhưng còn về cái lí do “tại sao mà như thế ấy”, thì chẳng hẳn là hai bên phải giống nhau. Có điều nghiệm rồi suy ra mà dự đoán điều còn chưa nghiệm; còn có cái đạo suy điều đã nghiệm mà dự đoán điều còn chưa nghiệm. Nghiệm giống nhau đấy, nhưng cái đạo nghiệm điều trước với đạo nghiệm điều sau chẳng hẳn phải giống nhau. Thế cho nên áp dụng phương pháp “thí”, “mẫu”, “viện”, “suy” vào “từ”, thì có chỗ sai khác, chuyên dời đi thì có cái nguy hiểm lẫn, nhích xa thì trái hỏng, càng xa thì càng lia gốc nguồn. Vậy thì không nên không xét, không nên dùng luôn. Lời nói có nhiều phương thức, “loại” mà khác thì cái lí do “sở dĩ nhiên” cũng khác, không nên chỉ xét một loại mà bỏ sót các loại khác” (*Phù vật, hữu dĩ đồng nhi bất suất loại đồng. Từ chi mâu dã, hữu sở chi nhi chi * Kỳ nhiên dã, hữu sở dĩ nhiên dã: kì nhiên dã đồng, kì sở dĩ nhiên bất tất đồng, Kỳ thù chi dã, hữu sở dĩ thù chi; kì thù chi dã đồng, kì sở dĩ thù chi bất tất đồng. Thị cố thí, mẫu, viện, suy chi từ, hành nhi dị, chuyển nhi nguy, viễn nhi thất, lưu chi li bản. Tắc bất khả bất thâm dã, bất khả thường dụng dã. Cổ ngôn đa phương, thù loại đi cố, tắc bất khả thiên quan dã*)⁶³⁵.

* Nguyên bản chép là *nhi chính*. Nay theo Tôn Di Nhung sửa lại là *chi*.

Nói: “Vật không phải cứ có chỗ giống nhau là hẳn giống nhau”, là nói cái tệ bệnh của phương pháp “thi”. “Thi” là đem vật khác ra làm tí dụ để hiểu rõ vật này. Thế nhưng hai vật tuy có chỗ tương tự, nhưng chẳng phải vì vậy mà tất tương đồng. Nói: “Tứ có tương tự, cũng chỉ đến một chừng nào đó mà ngừng”, là nói cái tệ bệnh của phương pháp “mâu”. “Mâu” là đem hai “tứ” (mệnh đề) so với nhau mà thừa nhận cả hai. Thế nhưng chỗ tương tự của hai “tứ” chỉ là có hạn chế không phải hoàn toàn. Như vậy, không thể nhất thiết hề thấy hai “tứ” giống nhau là kết luận được rằng “tứ” kia đúng thì “tứ” này cũng đúng, vì giống “tứ” kia. Nói: “Như thế ấy, nhưng còn có cái lí do tại sao mà như thế ấy”... là nói cái tệ bệnh của phương pháp “viện”. “Viện” là vin, vin lẽ hai đảng cùng như thế ấy mà bảo rằng cái kia phải thì cái này cũng phải phải. Tuy hai đảng cùng như thế ấy thật, nhưng cái “lí do như thế ấy” của hai đảng chẳng hẳn phải tương đồng. Thế thì cái lối “vin” như vậy là không đúng. Nói: “Có điều nghiệm rồi, suy ra mà dự đoán điều còn chưa nghiệm, còn có cái đạo suy điều đã nghiệm mà dự đoán điều còn chưa nghiệm”... là nói cái tệ bệnh của phương pháp “suy”. “Suy” là dựa vào điều đã nghiệm mà suy đoán điều còn chưa nghiệm. Nhưng cái “đạo” nghiệm những điều trước có hẳn giống cái “đạo” nghiệm những điều sau chẳng? Cho nên không thể cứ nhất thiết suy cái nọ mà dự đoán cái kia, suy điều đã nghiệm mà dự đoán điều chưa nghiệm được. Cả bốn phương pháp “thi”, “mâu”, “viện” và “suy” đều có tệ bệnh, cho nên không thể không thận trọng, tất phải coi chừng mà xét lại, chứ đừng có thường xuyên lúc nào cũng dùng. Lời nói rất phức tạp. Dùng lời nói phải chú trọng phân loại, hề loại khác thì lí do, nguyên nhân cũng khác.

Thiên Tiểu thủ còn bàn thêm về lời nói như thế này: “Vật có khi thế mà thế, có khi thế mà không phải thế. Có khi một đảng khắp hết mà một đảng không khắp hết; có khi một đảng phải mà một đảng không phải”. (*Phù vật, hoặc nãi thị nhi nhiên, hoặc thị nhi bất nhiên, hoặc nhất chu nhi nhất bất chu, hoặc nhất thị nhi nhất phi dã*)⁶³⁶.

Thế nào là “đúng mà như thế”. Thiên Tiểu thủ nói:

“Ngựa trắng là ngựa, cưới ngựa trắng là cưới ngựa. Ngựa đen là ngựa, cưới ngựa đen là cưới ngựa. Hoạch * là người, yêu Hoạch là yêu người. Tang * là người, yêu Tang là yêu người. Ấy là “đúng mà như thế” (*Bạch mã, mã dã thừa bạch mã, thừa mã dã. Li mã, mã dã, thừa li mã, thừa mã dã. Hoạch nhân dã, ái Hoạch, ái nhân dã. Tang, nhân dã, ái Tang, ái nhân dã. Thứ nãi “thị nhi nhiên” giả dã*)⁶³⁷.

* Hoạch và tang còn có nghĩa là hai hạng tôi đòi.

Một chủ ngữ (ngựa trắng) và một vị ngữ * (là ngựa) hợp lại thành một mệnh đề khẳng định đơn (ngựa trắng là ngựa). Thêm vào trước chữ làm chủ ngữ một động từ (cưỡi) và thêm vào trước chữ làm thuộc từ cùng một “động từ” (cưỡi) ấy, thì được hai mệnh đề đơn (cưỡi ngựa trắng. Là cưỡi ngựa). Hợp hai mệnh đề đơn ấy lại thì được một mệnh đề khẳng định kép (Cưỡi ngựa trắng là cưỡi ngựa). Như vậy là “đúng mà như thế”.

Thế nào là “đúng mà không như thế”? Thiên Tiểu thú nói: “Người thân của Hoạch là người, Hoạch thờ người thân, không phải là thờ người. Em mình là người đẹp, yêu em mình không phải là yêu người đẹp. Xe là gỗ, cưỡi xe không phải là cưỡi gỗ. Thuyền là gỗ, vào thuyền không phải là vào gỗ. Kẻ trộm là người, nhiều kẻ trộm không phải là nhiều người; không có kẻ trộm không phải là không có người. Lấy gì chứng tỏ điều đó? Ghét nhiều kẻ trộm, không phải là ghét nhiều người; muốn không có kẻ trộm, không phải là muốn không có người (...). “Đúng mà không phải thế” là như vậy đó”. (*Hoạch chi thân, nhân dã, Hoạch sự kì thân phi sự nhân dã. Kì đệ mĩ nhân dã, ái đệ phi ái mĩ nhân dã. Xa mộc dã, thừa xa, phi thừa mộc dã. Thuyền, mộc dã, nhập thuyền, phi nhập mộc dã. Đạo nhân, nhân dã, đa đạo phi đa nhân dã; vô đạo phi vô nhân dã. Hề dĩ minh chi? Ó đa đạo, phi ố đa nhân dã; dục vô đạo phi dục vô nhân dã (...)* Thử nãi “thị nhi bất nhiên” giả dã)⁶³⁸.

Một chủ ngữ (người thân của Hoạch) và một vị ngữ (là người) hợp lại thành một mệnh đề khẳng định đơn (Người thân của hoạch là người). Thêm vào trước chữ làm chủ ngữ (người thân) một “động từ” (thờ), và thêm vào trước chữ thuộc từ trong vị ngữ (người) cùng một “động từ” (thờ) ấy, thì được hai mệnh đề đơn (Hoạch thờ người thân. Là thờ người). Nếu hợp hai mệnh đề đơn này lại thành một mệnh đề khẳng định kép thì mệnh đề kép này nghĩa *không xuôi* (Hoạch thờ người thân là thờ người). Chỉ có thể thêm một chữ “không phải” vào, để thành một mệnh đề phủ định thì nghĩa mới xuôi, mới đúng (Hoạch thờ người thân *không phải* là thờ người). Lại nữa: trong câu “kẻ trộm là người” thêm tiếng phủ định “không có” vào trước chữ làm chủ ngữ (trộm) và thêm tiếng phủ định (không có) vào trước chữ thuộc từ trong vị ngữ (người), ta được hai mệnh đề phủ định đơn (Không có kẻ trộm. Không có người). Nếu hợp hai mệnh đề phủ định đơn này lại làm một mệnh đề khẳng định kép (không có kẻ trộm là không có người) thì mệnh đề khẳng định kép này cũng lại *trái nghĩa*. Như vậy là “thế mà không phải thế”.

Người thân của Hoạch là người. Nhưng khi nói “Hoạch thờ người thân là thờ người”, thì chữ “người” thứ hai trong câu này biến nghĩa, nó thành ra có

* Vị ngữ tương đối với *prédicate* của Anh hay *prédictat* của Pháp, gồm một động từ (như *to be, être*) và một thuộc từ (*attribut*). Trong tí dụ “ngựa trắng là ngựa” vị ngữ gồm động từ là và thuộc từ ngựa.

nghĩa là “người dung”, đối lập với “người thân” chứ không có nghĩa là “một con người” như chữ “người” trong câu “Người thân của Hoạch là người” nữa. Bởi vậy, nếu không thêm chữ “không phải” vào giữa hai mệnh đề khẳng định đơn “Hoạch yêu người thân” và “là yêu người” để thành “Hoạch yêu người thân *không phải* là yêu người”, thì câu khẳng định kép “Hoạch yêu người thân là yêu người” trở nên ngược nghĩa. Với câu “Thuyền là gỗ, vào thuyền không phải là vào gỗ”, cũng vậy: chữ “gỗ” trong câu “Thuyền là gỗ” có nghĩa là “chất gỗ”, “bằng chất gỗ”; còn chữ “gỗ” trong câu “Vào gỗ”, thì có nghĩa là một tấm gỗ, phiến gỗ hay một cây gỗ. Như vậy, khi nghe nói “vào gỗ”, người ta thường có thể hiểu là “chui vào miếng gỗ, chui vào cây gỗ”. Bởi vậy muốn khỏi nghịch nghĩa phải nói “vào thuyền *không phải* là vào gỗ”. Cũng vậy, chữ “người” trong câu “Kẻ trộm là người”, và chữ “người” trong câu “Không có kẻ trộm không phải là không có người” khác hẳn nghĩa nhau. Chữ “người” trên có nghĩa là một người (Trộm là một người), còn chữ “người” dưới đặt như vậy, có nghĩa là người lương thiện, đối lập với trộm.

Thế nào là “một đằng khắp hết, một đằng không khắp hết”? Thiên Tiểu thủ nói:

“Yêu người, đợi yêu khắp hết mọi người mà sau mới là yêu người. Chẳng yêu người, chẳng đợi chẳng yêu khắp hết mọi người; chẳng yêu được khắp là vì chẳng yêu người vậy. Cưới ngựa, chẳng đợi phải cưới khắp hết mọi con ngựa mà sau mới là cưới ngựa, có cưới ngựa nhân vì cưới ngựa. Đến như chẳng cưới ngựa, thì phải đợi khắp hết chẳng cưới một con ngựa nào mà sau mới là chẳng cưới ngựa. Ấy “một đằng khắp hết, một đằng không khắp hết” là nghĩa như vậy đó” (*Ái nhân, đãi chu ái nhân, nhi hậu vi ái nhân. Bất ái nhân, bất đãi chu bất ái nhân; thất chu ái, nhân vì bất ái nhân hĩ. Thừa mã, bất đãi chu thừa mã, nhiên hậu vi thừa mã dã, hữu thừa vu mã, nhân vì thừa mã hĩ. Đại chi bất thừa mã, đãi chu bất thừa mã, nhi hậu vi bất thừa mã. Thủ “nhất chu nhị nhất bất chu” giả dã*)⁶³⁹.

Trong nhiều mệnh đề khẳng định, tân từ (hay bổ túc từ) của nó biểu thị cái gì ắt là phải biểu thị khắp hết đồng loại cái ấy, thì nghĩa những mệnh đề đó mới đúng. Chẳng hạn như mệnh đề khẳng định “Yêu người”. Tân từ “người” phải biểu thị toàn thể loài người thì nghĩa mệnh đề đó mới đúng. Nhưng cũng những mệnh đề ấy mà ở thể phủ định, thì tân từ của nó bất tất phải biểu thị khắp hết mọi cái cùng loại với cái tân từ đó biểu thị, mà nghĩa những mệnh đề ấy vẫn đúng. Tỉ dụ như mệnh đề “Chẳng yêu người”: tân từ “người” bất tất phải biểu thị tất cả loài người mà sau mệnh đề mới có nghĩa là “chẳng yêu người”. Tuy nhiên, cũng có những mệnh đề khẳng định, tân từ của nó biểu thị cái gì thì bất tất phải biểu thị khắp hết mọi cái đồng loại với cái ấy, mà nghĩa những mệnh đề ấy vẫn đúng. Tỉ dụ như mệnh đề “Cưới ngựa”: tân

từ “ngựa” bắt tất phải biểu thị khắp hết mọi con ngựa, mà ý nghĩa mệnh đề vẫn đúng là “cưỡi ngựa”; cưỡi một con ngựa cũng vẫn đúng là “cưỡi ngựa”. Nhưng trái lại cũng những mệnh đề ấy mà ở thể phủ định thì tân từ của nó tất phải biểu thị khắp hết mọi cái cùng loại với cái mà tân từ đó biểu thị, thì nghĩa những mệnh đề ấy mới đúng. Tỉ dụ như mệnh đề “Chẳng cưỡi ngựa”: tân từ “ngựa” tất phải biểu thị khắp hết mọi con ngựa thì nghĩa mệnh đề “Chẳng cưỡi ngựa”, mới đúng là “chẳng cưỡi ngựa”. “Một đấng khắp hết, một đấng không khắp hết” là nghĩa như vậy.

Thật ra, khách quan mà xét, kiến giải của Mặc gia ở đây có chỗ không ổn. Chủ trương của Mặc gia là “kiêm ái”, cho nên mới bảo rằng: “Yêu người” mà “người” không có nghĩa là “khắp hết mọi người”, thì vẫn không phải là yêu người. Thực ra, nếu không vì sợ mâu thuẫn với chủ trương “kiêm ái” mà nói, thì dù chỉ yêu một người cũng nói là “yêu người” được rồi, cũng như dù chỉ cưỡi một con ngựa cũng nói là “cưỡi ngựa” được rồi; “yêu người” có nghĩa là yêu người rồi, dù chữ “người” chỉ biểu thị “một người”; cũng như “cưỡi ngựa” có nghĩa là cưỡi ngựa rồi, mặc dù chữ “ngựa” chỉ biểu thị “một con ngựa”.

Thế nào là “một đấng phải, một đấng không phải”? Thiên Tiểu thủ nói:

“Ở trong nước (quốc gia) thì là ở nước, có một chiếc nhà ở trong nước thì lại không phải là có nước. Quả cây đào là đào, quả cây gai không phải là gai. Hỏi thăm bệnh người là hỏi thăm người, ghét bệnh người không phải là ghét người. Hồn ma của một người nào đó không phải là người, hồn ma của anh là anh. Tế hồn ma người không phải là tế người, tế hồn ma anh là tế anh. Mất con ngựa ấy nhìn thì bảo là con ngựa ấy nhìn, mất con ngựa ấy to, thì không bảo là con ngựa ấy to. Lông con bò ấy vàng thì bảo là con bò ấy vàng, lông con bò ấy nhiều thì không bảo là con bò ấy nhiều. Một con ngựa là ngựa, hai con ngựa là ngựa, ngựa bốn chân là một ngựa bốn chân, chứ không phải là hai ngựa mà bốn chân. Một ngựa là ngựa, ngựa có con trắng là (có ít nhất) hai con ngựa mà một con trắng, chứ không phải là một ngựa mà có con trắng. Ấy “một đấng phải, một đấng không phải” là nghĩa như vậy đó” (*Cư vu quốc, tắc vi cư quốc, hữu nhất trách vu quốc nhi bất vi hữu quốc. Đào chi thực, đào dã, cúc chi thực phi cúc dã. Văn nhân chi bệnh, văn nhân dã, ố nhân chi bệnh, phi ố nhân dã. Nhân chi qui phi nhân dã, huynh chi qui, huynh dã. Tế nhân chi qui, phi tế nhân dã, tế huynh chi qui, nãi tế huynh dã. Chi mã chi mục phân tắc vị chi mã phân, chi mã chi mục đại, nhi bất vị chi mã đại. Chi ngư chi mao hoàng tắc vị chi ngư hoàng, chi ngư chi mao chúng, nhi bất vị chi ngư chúng. Nhất mã, mã dã, nhị mã, mã dã, mã tứ túc giã, nhất mã nhi tứ túc dã, phi lưỡng mã nhi tứ túc dã. Nhất mã, mã dã, mã hoặc bạch giã nhị mã nhi hoặc bạch dã phi nhất mã nhi hoặc bạch. Thủ “nãi nhất thị nhi nhất phi” giã dã*)⁶¹⁰.

Hai mệnh đề đơn hợp thành một mệnh đề khẳng định kép, tỉ dụ: "Hỏi bệnh người là hỏi người". Lấy một chữ trong cái mệnh đề đơn (Hỏi bệnh người) làm chủ ngữ của mệnh đề kép và đổi chữ ấy ra một chữ khác, (tỉ dụ trong mệnh đề "Hỏi bệnh người", đổi chữ "hỏi" ra chữ "ghét", mệnh đề đơn làm chủ ngữ "Hỏi bệnh người" thành "ghét bệnh người"), rồi lại lấy cùng một chữ ("hỏi") ấy trong cái mệnh đề đơn (là hỏi người) làm vị ngữ của mệnh đề kép, mà đổi ra thành cùng một chữ khác ("ghét") như đã đổi trong mệnh đề đơn cũ: mệnh đề đơn vị ngữ "là hỏi người" thành "là ghét người". Nếu đem hai mệnh đề đơn đã được sửa đổi như vậy ghép thành một mệnh đề khẳng định kép "Ghét bệnh người là ghét người", thì mệnh đề kép khẳng định mới này thành ra trái nghĩa. Tất phải thêm chữ "không phải" vào giữa hai mệnh đề phủ định kép: "Ghét bệnh người *không phải* là ghét người", thì nghĩa mệnh đề kép mới xuôi. Ngược lại, nếu như mệnh đề kép cũ là một mệnh đề kép phủ định (Tỉ dụ: "Hồn ma người *không phải* là người") thì sau khi đã đổi lại một chữ trong mỗi mệnh đề đơn (đổi chữ "người" thành chữ "anh") tất phải sửa cho xuôi nghĩa làm cho mệnh đề *phủ định* kép cũ thành một mệnh đề *khẳng định* kép thì mới ổn (Hồn ma anh là anh). Mặt khác, trong ngôn ngữ văn tự Trung Quốc, số nhiều và số ít, không bắt buộc phải biểu diễn thật minh bạch: khi viết trống không chữ "ngựa" hay nói trống không tiếng "ngựa", thì hiểu là một con ngựa cũng được, mà hiểu là nhiều con ngựa cũng vẫn được. Nhiều khi, chủ ngữ trong một mệnh đề, nếu coi như ở số ít thì mệnh đề có nghĩa, mà nếu coi như ở số nhiều thì mệnh đề đó trở thành không có nghĩa gì. Ngược lại, có khi phải hiểu là ở số nhiều thì mới có nghĩa, mà ở số ít thì lại không có nghĩa. Đó là trường hợp chữ "ngựa" trong mệnh đề "Ngựa có con trắng" và mệnh đề "Ngựa bốn chân". Trong mệnh đề "Ngựa bốn chân", phải hiểu ngựa là *một* con ngựa; trong mệnh đề "Ngựa có con trắng", phải hiểu "ngựa" là (ít nhất có) *hai* con ngựa. Ấy "một đằng phải, một đằng không phải" là nghĩa như vậy đó. Sở dĩ có tình trạng đó, là vì trong ngôn ngữ văn tự, ý nghĩa của một chữ thường khi đổi thay tùy theo vị trí của nó ở trong câu, tùy theo ý nghĩa của thương hạ văn, tùy theo thói quen thường gán cho một chữ những ý nghĩa đặc biệt. Cũng bởi lẽ đó cho nên "Hỏi bệnh người là hỏi người", mà "Ghét bệnh người không phải là ghét người. "Hồn ma anh là anh" v.v...

Nếu nhất thiết đều "thế là phải thế" thì những phương pháp "thí", "mâu", "viện", "suy" sẽ không thể có tẻ bệnh. Nhưng sự thật lại không phải nhất thiết đều "thế là phải thế", cho nên, khi lập mệnh đề, không thể không thận trọng được.

Lập luận của Mặc gia trong đoạn trích dẫn ở thiên Tiểu thủ trên đây thật là tinh vi, tế nhị. Thứ nhất là những lời bàn về hai phương pháp "hiệu" và "suy". Nghe Mặc gia giảng về "hiệu" và "suy", chúng ta liền tưởng ngay đến phương pháp diễn dịch và phương pháp qui nạp trong luận lí học phương Tây.

CHƯƠNG IV

PHƯƠNG PHÁP LUẬN HIỂU NHU PHƯƠNG THỂ BIỂU THUẬT VÀ LUẬN CHỨNG CHÂN LÝ (TIẾP VÀ HẾT)

* Danh, từ, biện và chân tri.

Ngôn ngữ có thể biểu thị được chân tri không? Đó cũng là một vấn đề được tranh luận trong triết học Trung Quốc thời xưa. Đạo gia cho rằng ngôn ngữ không đủ để diễn tả chân tri, vì chân tri là cái vượt lên trên ngôn ngữ. Còn Nho gia và Mặc gia thì đều thừa nhận khả năng của ngôn ngữ trong việc biểu thị chân tri.

Người đầu tiên chối bỏ khả năng biểu thuật chân tri của ngôn ngữ danh từ là *Lão Tử*. Ông nói:

“Đạo mà có thể diễn tả ra bằng lời được thì không phải là cái đạo vĩnh cửu bất biến. Tên mà có thể đặt ra được thì không phải là cái tên vĩnh cửu thường hằng” (*Đạo khả đạo phi thường đạo. Danh khả danh phi thường danh* - Thượng Thiên). (Vậy thì đừng nên dựa vào ngôn ngữ để giảng hoặc hiểu cái đạo lâu dài bất biến). Lão Tử còn nói:

“Người biết chẳng nói, người nói chẳng biết” *Tri giả bất ngôn, ngôn giả bất tri* - Hạ thiên).

Chữ “biết” trong câu này có nghĩa là biết thật, biết rõ chân lý tức là chân tri.

Vì nghi vậy, cho nên khi miễn cưỡng luận về đạo, Lão Tử phải dùng những chữ “giống như” (tự), “như thể” (nhược), “có khi” (hoặc), vì Lão Tử không sao làm khác thể được, không thể nào diễn tả rõ ràng được.

Chối bỏ ngôn ngữ, Lão Tử còn phản đối cả “biện thuyết” nữa. Ông nói:

“Thiện thì không cần biện bạch. Biện bạch là không thiện” (*Thiện giả bất biện, biện giả bất thiện* ⁶⁴¹ - Hạ thiên).

Sau Lão Tử, triết gia thứ hai phủ nhận công dụng của ngôn ngữ, là *Trang Tử*. *Trang Tử* nói:

“Lời người nói không phải như tiếng gió thổi. Lời nói ra là có diễn tả một cái gì; có điều là cái mà lời nói diễn tả đó thật ra lại chưa xác định: cái nói ra đó có chắc là có ý nghĩa gì không, hay chỉ là vô nghĩa? Lời nói đó có khác với tiếng con chim mới nở chẳng, hay là cũng không khác? Có biện minh gì chẳng, hay là không biện minh được gì?” (*Phù ngôn, phi suy dã. Ngôn giả hữu ngôn; kì sở ngôn giả, đêc vị định dã: quả hữu ngôn dã? Kì vị thường hữu ngôn dã? Kì dĩ vi dị vu câu âm? Diệc hữu biện hồ? Kì vô biện hồ?* ⁶⁴² - *Tề vật luận*).

Ý nghĩa lời nói không có gì là chắc chắn. Lời nói của người có khi cũng không hơn gì tiếng con chim mới nở, tiếng dứt là nghĩa hết. Chỗ khác, *Trang Tử* còn nói:

“Nay thì ta hiển nhiên đã có nói rồi, nhưng chưa biết lời ta nói đó thật ra có nói gì chẳng, hay là thật ra cũng chẳng nói gì? (Có đúng với đạo để trở nên có nghĩa hay là không đúng?) (...)” (*Kim ngã tắc dĩ hữu vị hi, nhi vị tri ngô sở vị chi kì quả hữu vị hồ? Kì quả vô vị hồ?* (...) ⁶⁴³ - *Tề vật luận*).

Ngoại thiên sách *Trang Tử* còn nói:

“Đạo không thể dùng lời mà nói được, hề nói là sai ngay...” (*Đạo bất khả ngôn, ngôn nhi phi dã...* ⁶⁴⁴ - *Tri bắc du*).

Thái độ phản đối “biện bác” của *Trang Tử* còn rõ rệt, dứt khoát hơn nữa. *Trang Tử* cho rằng biện bác chẳng những không đưa tới chân tri mà thôi, biện bác còn làm cho chúng ta xa lia chân tri là khác.

“(Khi người ta) biện bác là hai bên đều có chỗ không thấy rõ” (*Biện dã giả hữu bất kiến dã* ⁶⁴⁵ - Như trên). Nhưng biện bác lại không đưa được tới chân lí, vì:

“Giả sử tôi cùng anh biện bác, nếu anh được tôi, tôi không được anh, thì anh có quả là thật phải, tôi có quả là thật trái chẳng? Tôi được anh, anh không được tôi, thì tôi có quả là thật phải, anh có quả là thật trái chẳng? Hay là mỗi bên đều có phải, đều có trái? Hay là hai bên đều phải? Hay là hai bên đều trái? Tôi với anh, vì chấp tư kiến, đều không thể hiểu được nhau, thì người ngoài cố nhiên còn lơ mờ hơn nữa, vậy thì nhờ ai phán đoán cho đúng bây giờ? Nếu để người đồng ý với anh phán đoán thì đã cùng với anh đồng ý, làm sao còn phán đoán cho đúng được. Nếu để người đồng ý với tôi phán đoán, thì đã cùng với tôi đồng ý, làm sao còn phán đoán cho đúng được? Nếu để cho người bất đồng ý cả với anh lẫn với tôi phán đoán, thì đã cùng với anh và với tôi bất đồng ý, làm sao còn phán đoán cho đúng được? Nếu để cho người

đồng ý cả với anh lẫn với tôi phán đoán, thì đã cùng với anh và với tôi đồng ý, làm sao còn phán đoán cho đúng được? Thế thì tôi với anh và người ngoài đều không thể hiểu được nhau, còn biết cậy vào ai để phán đoán cho đúng? (...). Phải, trái, đúng, sai, tất cả chỉ là hư vọng: cái cho là phải, vị tất đã thật phải; cái cho là đúng, vị tất đã thật đúng. Nếu phải là tuyệt đối phải thì phải với trái đã phân biệt rõ ràng, không cần biện bác. Nếu đúng là tuyệt đối đúng, thì đúng với sai đã phân biệt rõ ràng, cũng không cần biện bác..." (*Kí sử ngã dữ nhược biện hĩ, nhược thắng ngã, ngã bất nhược thắng, nhược quả thị dã, ngã quả phi dã da? Ngã thắng nhược, nhược bất ngô thắng, ngã quả thị dã, nhược quả phi dã da? Kì hoặc thị dã, kì hoặc phi dã da? Ngã dữ nhược bất năng tương tri dã, tắc nhân cố thu kì dâm (hoặc trâm) âm, ngô thùy sử chính chi? Sử đồng hồ nhược giả chính chi, kí dữ nhược đồng hĩ, ô năng chính chi? Sử đồng hồ ngã giả chính chi, kí đồng hồ ngã hĩ, ô năng chính chi? Sử dị hồ ngã dữ nhược giả chính chi, kí dị hồ ngã dữ nhược hĩ, ô năng chính chi? Sử đồng hồ ngã dữ nhược giả chính chi, kí đồng hồ ngã dữ nhược hĩ, ô năng chính chi? Nhiên tắc ngã dữ nhược dữ nhân câu bất năng tương tri dã, nhi dãi bì dã da? (...) Thị bất thị, nhiên bất nhiên. Thị nhược quả thị dã, tắc thị chi dị hồ bất thị dã, diệc vô biện. Nhiên nhược quả nhiên dã, tắc thiên chi dị hồ bất nhiên dã, diệc vô biện 646 - Như trên).*

Vậy thì biện bác quả là vô ích.

Mặc gia thì nhận rằng ngôn ngữ là hữu dụng đủ khả năng để biểu thuật cái chân tri. Mặc kinh coi danh là một yếu tố của cái biết, và rất chú trọng đến danh. Thiên Kinh thượng nói:

"Nói là cái khéo, cái giỏi của miệng. Căn cứ vào lời nói mà thấy được ý, là nhớ cái tâm biết suy biện" (*Ngôn, khẩu chi lợi dã. Chấp sở ngôn nhi ý đắc kiến, tâm chi biện dã*)⁶⁴⁷.

Trong *Mặc kinh* còn cắt nghĩa về lời nói như thế này: "Gọi cái thực là lấy cái danh mà mô tả cái thực. Lời nói là từ ở chỗ gọi cái thực mà ra" (*Cử, nghi thực dã, ngôn xuất cử dã*⁶⁴⁸ - Kinh thượng).

Lời nói xuất từ chỗ gọi cái thực, tức cũng nghĩa là xuất từ cái danh; còn danh thì là cái để mô tả vật (thực).

Mặc gia không chấp nập cái luận điệu phản đối sự biện bác của Đạo gia. Mặc kinh nói:

"Bảo rằng biện bác thì không thắng được, lời đó không ổn đáng. Là vì khi bảo "biện bác thì không thắng được" như thế, tức là đã biện bác và muốn thắng rồi" (*Vị biện vô thắng, tất bất đáng. Thuyết tại biện*⁶⁴⁹ - Mặc kinh hạ).

Một mặt bảo "biện bác không thắng", mặt khác chính mình lại biện bác, tức là muốn thắng. Như vậy là tự mâu thuẫn. Cho nên mới nói rằng "không ổn

đáng”. Đa phải biện bác thì tất là có chỗ bất đồng ý kiến. Đa bất đồng ý kiến, thì tất phải có bên phải, bên trái. Li bên nào ổn đáng thì bên ấy đúng.

Mặc kinh còn nói:

Chống lại sự tranh biện chê bai, chống lại sự “bảo nhau là không phải”, là trái lẽ. Là vì chống lại như vậy tức là chê bai, là bảo nhau là không phải rồi” (*Phi phi giả bội, thuyết tại phát phi* ⁶⁵⁰ - Kinh hạ).

Và:

“Chê bai đúng hay không đúng, không phải tại chê bai ít hay chê bai nhiều. Đúng hay không đúng là ở chỗ chê bai phải hay chê bai trái” (*Phi chi khả phủ, bất dĩ chúng quá, thuyết tại khả phi* ⁶⁵¹ - Như trên).

Nho gia nhận rằng ngôn ngữ, danh từ là cần thiết. Bàn về công dụng của danh, *Tuân Tử* nói:

“Danh” đã định thì “thực” sẽ rõ ràng” (*Danh định nhi thực biện* ⁶⁵² - Chính danh).

“Nghe cái danh mà hiểu cái thực, đó là công dụng của cái danh”. (*Danh vũn nhi thực dụ, danh chi dụng dã* - Như trên).

“Đáng nói mà nói là biết; đáng im mà im cũng là biết” (*Ngôn nhi đáng, tri dã; mặc nhi đáng, diệc tri dã* ⁶⁵³ - Phi thập nhị tử).

“Học theo đạo tiên vương, thuận theo điều lẽ nghĩa, gần gũi với người học, thể mà không ưa nói, không vui nói, thì hẳn không phải là kẻ sĩ chí thành” (*Pháp tiên vương, thuận lẽ nghĩa, dăng học giả, nhiên nhi bất hiếu ngôn, bất lạc ngôn, tắc tất phi thành sĩ* ⁶⁵⁴ - Phi tướng).

Nói là việc trọng yếu, đáng nói mà im là thiếu lòng thành.

Đối với vấn đề ngôn ngữ, ý kiến của phái *Dịch truyện* có chỗ khác người. Phái này nhận rằng ngôn ngữ, danh từ không thể biểu diễn được hết ý, tuy nhiên vẫn có phương thế để bổ cứu khuyết điểm đó. Ấy tức là cách dùng phụ hiệu để thay thế ngôn ngữ, danh từ mỗi khi gặp những ý tình mà ngôn ngữ, danh từ không thể diễn tả được hết. Phụ hiệu đó gọi là “tượng”. Hệ từ thượng truyện nói:

“Phu Tử nói rằng: Sách viết ra không hết được lời, lời nói ra không hết được ý. Thế thì ý của thánh nhân không thể thấy hết được sao? Phu Tử nói rằng: Thánh nhân lập nên “tượng” để biểu diễn hết ý” (*Tử viết: Thư bất tận ngôn, ngôn bất tận ý. Nhiên tắc thành nhân chi ý, kì bất khả kiến hồ? Tử viết: Thánh nhân lập tượng dĩ tận ý*) ⁶⁵⁵.

Chữ “tượng”, nguyên nghĩa là hình tượng. Rời từ nghĩa ấy dùng rộng ra, chữ “tượng” vừa trò những cái gì dùng để làm mẫu, nhưng mô tượng, hay *pháp tượng* lại vừa trò những cái gì mô phỏng những mẫu đó mà làm nên.

Có hai thứ pháp tượng: một thứ là những *hiện tượng* như những hiện tượng thiên nhiên; một thứ là những *ý tượng*, nghĩa là những ý niệm do sự vật gợi lên, cũng gọi là *quan niệm*.

Những hiện tượng và ý tượng này, trong kinh Dịch, được biểu thị bằng những phù hiệu riêng, gọi là “quẻ”.

Ti dụ:

Quẻ Li		Biểu thị hiện tượng lửa.
Quẻ Khảm		Biểu thị hiện tượng nước.
Quẻ Vị Tế		Biểu thị cái ý “chưa nên việc”, còn ngang trái (vì lửa ở trên nước).
Quẻ Ki Tế		Biểu thị cái ý “đã nên việc”, thuận chiều (vì nước đặt trên lửa).

Hệ từ thượng truyện nói:

“Dịch có bốn “tượng”, * là để bày tỏ; lời “Hệ” (Hệ Từ) là để bảo rõ”. (*Dịch hữu tứ tượng, sở dĩ thị dã; hệ từ yên, sở dĩ cáo dã*).⁶⁵⁶

Mặc dầu lập “tượng” để bày tỏ, vẫn phải dùng lời nói để bảo rõ. Thế đủ hiểu phái Dịch truyện thừa nhận tám quan trọng của ngôn ngữ, danh từ.

Dương Hùng cũng chú trọng nhiều đến ngôn ngữ. Ông nói: “Lời nói không thể “đạt” được tâm (diễn hết được ý nghĩ), thư tịch không thể “đạt” được lời (diễn hết được nghĩa li). Khó lắm thay! Duy đáng thánh nhân là hiểu được nghĩa của lời nói, rõ được thể của thư tịch (...) Đem cái ý mình muốn từ trong tâm buồn bực giấy bày cho người biết, không gì bằng lời nói (...). Cho nên lời nói là tiếng của lòng vậy (...)” (*ngôn bất năng đạt kì tâm, thư bất năng đạt kì ngôn, nan hi tại! Duy thánh nhân đắc ngôn chi giải, đắc thư chi thể (...) Đồ trung tâm chi sở dục thông chư nhân chi mặc mặc giả mặc như ngôn (...) Cô ngôn tâm thanh dã (...)*)⁶⁵⁷ - Pháp ngôn. Vấn thần).

Trong sách *Lưu Tử tân luận* do người đời Nam Bắc triều viết, cũng có bàn luận nhiều về ngôn ngữ, danh từ. Sách này ghi:

“Lời nói để diễn cái li, cái li là gốc của lời nói. Cái danh là để định cho đúng cái thực, cái thực là nguồn của cái danh. Có cái li mà không có lời nói, thì cái li không thể sáng tỏ. Có cái thực mà không có cái danh, thì cái thực không làm thế nào biện biệt được. Cái li nhờ có lời nói mà sáng tỏ, nhưng lời nói

* Tức Thái dương, Thiếu dương, Thái âm, Thiếu âm (coi Vũ trụ luận).

không phải là cái lí. Cái thực nhờ có cái danh mà biện biệt, nhưng cái danh không phải là cái thực. Nay tin lời nói mà bỏ mất cái lí, thì thật không nắm được cái lí. Tin cái danh mà không chú trọng đến cái thực, thì không nắm được cái thực. Cho nên người sáng suốt thứ lời nói để tìm cái lí (dùng lời để tìm lí) chứ không bỏ sót lí mà chỉ chấp trước lời; nắm lấy cái danh để cầu cái thực, chứ không bỏ cái thực mà chỉ giữ cái danh. Thế thì ngôn và lí phải kiêm thông, phải thông suốt cả lời lẫn lí thì danh với thực mới đều đúng, danh mới phù hợp với thực, thực mới phù hợp với danh (...)" (*Ngôn dĩ dịch lí, lí vi ngôn bản; danh dĩ đính thực, thực vi danh nguyên. Hữu lí vô ngôn, tắc lí bất khả minh. Hữu thực vô danh, tắc thực bất khả biện. Lí do ngôn minh, nhi ngôn phi lí dã. Thực do danh biện, nhi danh phi thực dã Kim tin ngôn dĩ khí lí, thực phi đắc lí giả dã. Tin danh nhi lược thực, phi đắc thực giả dã. Cố minh giả khóa ngôn dĩ tâm lí, bất di lí nhi trước ngôn: chấp danh dĩ trách thực, bất khí thực, nhi tồn danh. Nhiên tắc ngôn lí kiêm thông, nhi danh thực cầu chính (...)*⁶⁵⁸ - Thẩm danh).

Đoạn này có thể chia ra làm bốn phần:

1. Công dụng của lời, và công dụng của danh: lời để diễn lí, danh để gọi thực;
2. Nguồn của danh và gốc của lời, nguồn của danh là thực, gốc của lời là lí;
3. Quan hệ của danh và của lời: không có lời thì lí không rõ, không có danh thì thực không biện biệt.
4. Phân biệt lời với lí, danh với thực: lời không phải là lí, danh không phải là thực, vậy không nên tin lời mà bỏ lí, tin danh mà lược thực.

Từ Nam Bắc triều về sau, các Nho giả cũng thấy đều chủ trương rằng ngôn ngữ danh từ có thể biểu thuật được chân tri. Có thể dẫn ra đây lời nói của *Chu Hi* về vấn đề tóm gọn những chủ trương ấy. *Chu Tử* nói:

"Cái biết chỉ có thể phân ra làm thực với không thực. Chứ còn bảo rằng có một thứ biết không thể nói ra được, thì đó là cái lầm của họ Thích (Phật gia)" (*Tri chí hữu cá chân dữ bất chân phân biệt: như thuyết hữu nhất hạng bất khả ngôn để tri, tiên thị Thích thị chí ngộ*⁶⁵⁹ - Ngữ loại).

Vấn đề chân tri có thể biểu thuật bằng ngôn ngữ danh từ được hay không, chính cũng là vấn đề đối lập giữa trực giác và lí trí. Nhận rằng chân tri không thể biểu thuật bằng ngôn ngữ danh từ, như Đạo gia, tức là hiểu chữ chân tri theo cái nghĩa chân tri hoàn toàn là cái biết do trực giác. Còn nhận chân tri là có thể biểu thuật được bằng ngôn ngữ danh từ, như Nho gia, Mặc gia, thì là hiểu chữ chân tri theo cái nghĩa có thiên trọng về lí trí, nghĩa là cho rằng chân tri là cái biết cũng có phần nào do trực giác, nhưng chỉ là một phần nào mà thôi.

KẾT

Mặc dầu không phải là trọng tâm của triết học Trung Quốc, tri thức luận không phải vì thế mà không được các triết gia gắng công nghiên cứu, ngay từ thời đại Tiên Tần.

Tri thức luận của Trung Triết gồm có hai phần: Tri luận và phương pháp luận.

TRI LUẬN

Đối tượng nghiên cứu chính yếu của tri luận là:

- Tính chất và lai nguyên của tri thức;
- Khả năng và hạn độ của tri thức;
- Biểu chuẩn của “chân tri”.

Vì lẽ, lai nguyên của tri thức bất luận là từ đâu, cái biết thường vẫn nhờ việc làm thực tiễn mà được kiện toàn chỉnh li, (và ngược lại, giá trị của việc làm bao giờ cũng chịu ảnh hưởng của sự biết), cho nên mới đặt thêm vấn đề.

- Mối quan hệ giữa “tri” (biết) và “hành” (làm). Ngoài ra, sau vấn đề “biểu chuẩn của chân tri”, tri thức luận còn nghiên thảo về “duyên do của làm lẫn” nữa.

* Về “tính chất và lai nguyên của tri thức”, tất cả có ba thuyết khác nhau: Thuyết “*chủ ngoại*”, thuyết “*kiêm trọng nội ngoại*” và thuyết “*chủ nội*”.

1. Thuyết “*chủ ngoại*” thừa nhận tính cách thực tại độc lập của ngoại giới và nghĩ rằng sở dĩ biết, là nhờ cảm quan tiếp xúc với bên ngoài: lai nguyên của tri thức chính là ngoại giới vậy. Mạnh Tử, Tuân Tử, Vương Sung, Nhan Tập Trai, Đái Đông Nguyên chủ trương thuyết này.

2. Thuyết “*kiêm trọng nội ngoại*” cũng thừa nhận tính cách độc lập của ngoại giới nhưng mà nghĩ rằng có cái biết đến từ ngoại giới, lại cũng có cái biết từ nội giới mà ra, tí dụ như: cái biết về thời gian. Mặc gia, Trương Hoàn Cử, Trình Y Xuyên, Chu Hi, Hoàng Lê Châu, Vương Thuyền Sơn chủ trương thuyết này.

3. Thuyết “*chủ nội*” cho rằng cái biết là từ nội giới ra chứ không phải từ ngoại giới đến. Trình Minh Đạo, Lục Tượng Sơn, Vương Dương Minh chủ trương thuyết này.

* Về "mối quan hệ giữa tri và hành", có cả thầy bốn thuyết:

1. Thuyết chủ trương rằng "hành" là cơ sở của "tri". Đó là thuyết của Mặc gia, Vương Thuyền Sơn...
2. Thuyết "tri" là cơ sở của "hành". Thuyết này được Trình Y Xuyên và Chu Hi bênh vực.
3. Thuyết "tri hành hợp nhất", do Vương Dương Minh sáng lập. Chữ "tri", theo ông hiểu, là chuyên chỉ cái biết về đạo đức: nảy ra một ý nghĩ đã là "tri" rồi ngán, ưa, ghét, thích đều thuộc phạm vi của "tri".
4. Thuyết "tri nan hành dị" của Tôn Trung Sơn. Thuyết này có ý trọng thị "hành" hơn "tri".

* "Khả năng và hạn độ của tri thức". Trước vấn đề này, thái độ của các triết gia Trung Quốc có thể tóm tắt như sau:

- Phái Lão, Trang xem nhẹ khả năng của cái thứ tri thức hiểu theo nghĩa thông thường, cái thứ tri thức mà sau này người ta kêu là cái biết "tri tri, cách vật". Riêng Trang Tử rất hoài nghi các thứ tri thức này. Cũng có một số Đạo gia lấy sự vật làm ranh giới cho sự "biết".

- Nho gia (kể cả Tống nho). Mặc gia, Vương Thuyền Sơn, Đái Đông Nguyên thừa nhận khả năng của tri thức con người và nghi rằng tri thức đó không có hạn độ tuyệt đối.

* "Biểu chuẩn của chân tri". - Lấy gì làm tiêu chuẩn để xét đoán giá trị tri thức? Bằng cứ vào đâu để nhận định tính cách chân xác của điều mình biết?

Mặc Tử lấy "tam biểu" (hoặc "tam pháp"), do ông thiết lập, làm biểu chuẩn của chân tri. Tam biểu là "hành vi của các cổ thánh" (*hữu bản chi giả*), "tai mắt của trăm họ" (*hữu nguyên chi giả*) và "sự lợi ích của quần dân" (*hữu dụng chi giả*).

Tuân Tử lấy kinh nghiệm của cảm quan (biện hợp), kinh nghiệm thực tiễn (phù nghiệm) làm biểu chuẩn đó.

Hàn Phi bằng cứ vào "tham nghiệm" (*vô tham nghiệm nhi tất chi giả, ngu dã*).

Tác giả sách *Trung dung* thì chủ trương rằng muốn có bằng chứng về chân tri, tất phải đích thân thể nghiệm (*bản chu thân*), phải dung quán với những kinh nghiệm quá khứ (*khảo chu Tam Vương*), thí nghiệm giữa quần dân (*trưng chu thứ dân*) và thiên nhiên (*kiến chu thiên địa*)...

Dương Hùng, Vương Sung đều coi sự hiệu nghiệm và thực chứng làm bằng chứng tiêu chuẩn chân xác.

Trương Hoàn Cừ thiên trọng nguyên tắc "cộng kiến, cộng vấn" tựa tựa như biểu chuẩn "hữu nguyên chi giả" của họ Mặc.

Đái Đông Nguyên thi bằng cú vào điểm “*tâm chi sở đồng nhiên*”: Hễ thiên hạ, vạn vật đều nghĩ là phải thì là đúng.

* *Duyên do của lầm lẫn*. - Triết gia nghiên cứu vấn đề này kĩ hơn cả là Tuân Tử. Theo ông, sở dĩ có lầm lẫn là do những nguyên nhân sau đây:

- Tinh thần gặp lúc thiếu sáng suốt;
- Cảm quan gặp lúc bệnh hoạn hay bị huyền hoặc;
- Đối tượng nghiên cứu ở vào một hoàn cảnh bất thường hoặc là ở cách xa.

Ngoài Tuân Tử và trước ông, Trang Tử cũng đã bàn về duyên do của lầm lẫn, nhưng chỉ nói lướt qua, đại khái cho rằng: “Đạo bị che lấp là bởi mỗi người chấp trước cái thành kiến riêng tây, thiên lệch của mình...; lời nói bị che lấp bởi người đời ưa dùng lời hoa mĩ!

PHƯƠNG PHÁP LUẬN

Phương pháp luận đại khái có thể phân biệt ra làm:

- Phương pháp luận dạy cách suy cầu tìm ra chân lí, tức là phương pháp luận hiểu theo nghĩa thông thường; và:

- Phương pháp luận dạy cách biểu thuật và luận chứng mà lập thuyết, tức là luận lí hình thức.

* *Phương pháp luận hiểu theo nghĩa thông thường*. Vốn vẫn có từ rất sớm trong triết học Trung Quốc.

Ở thời đại *Tiên Tần*, Nho gia, Mặc gia, Đạo gia, Danh gia đều có phương pháp “*vi học*” hoặc “*vi đạo*” riêng:

Nho gia, ngoài phương pháp “*nhất dĩ quán chi*” và “*đa vấn nhi chí chi*” của Khổng Tử, còn có phương pháp “*tận tâm*” của Mạnh Tử, chuyên chú vào công phu “*phân tĩnh nội cầu*”; phương pháp “*giải tĩ*” của Tuân Tử, chú trọng vào công phu gây nên một tâm cảnh khách quan: “*Hư nhất nhi tĩnh*” và phương pháp của phái Dịch truyen, lấy việc quan sát tự nhiên làm đầu để nhằm mục đích “*cùng thần tri hóa*”.

Mặc gia dùng phương pháp “*thực tiĩn ứng dụng*”, lấy kinh nghiệm của thân thể, chân tay làm chủ chốt.

Đạo gia dùng phương pháp “*thĩ đạo*”, lĩnh hội bản căn bằng trực giác (“*Dịch trĩ huyền lĩm*” của Lao và “*lí hình khĩ tri, đồng vu đại thông*” của Trang).

Danh gia chú trọng vào việc phân tích danh từ ngôn ngữ và sự lí.

Từ đời *Tống trở về sau*, phương pháp luận (theo nghĩa thông thường) của Trung Triết đại khái có thể chia ra làm ba:

1. Phương pháp (“*trực giác hướng ngoại*” của Thiện Khang Tiết, Trương Hoàn Cũ, Trình Y Xuyên và Chu Hi.

2. Phương pháp “*trực giác hướng nội*” của Trình Minh Đạo, Lục Tượng Sơn, Vương Dương Minh, là mấy triết gia tôn cùng Mạnh Tử và tổ thuật phương pháp “*phân tình nội cầu*” của ông này.

3. Phương pháp “*quan sát, thực hành*” của Vương Thuyền Sơn, Nhan Tập Trai và Đái Đông Nguyên.

Cố nhiên, giữa các triết gia cùng thiên dụng một phương pháp chung, lại có sự dị biệt về khuynh hướng của từng người.

Và nếu muốn tổng hợp tất cả phương pháp luận của Trung Triết từ Tiên Tần đến mạt Thanh thành loại, thì đại khái có sáu loại:

1. Trung hành (Mặc gia).
2. Thế đạo (Đạo gia).
3. Tích vật (Danh gia).
4. Thế vật, cùng lí (Thiệu Khang Tiết, Trương Hoàn Cừ, Trình Y Xuyên, Chu Hi).
5. Tận tâm (Mạnh Tử, Trình Minh Đạo, Lục Tượng Sơn, Vương Dương Minh).
6. Lương nhất (Được Lão, Trang, Dịch truyện, Trương Hoàn Cừ, Trình Tử cùng nói đến nhưng không được triết gia nào chuyên dụng).

* *Phương pháp biểu thuật và luận chứng* thường được gọi trong triết học Trung Quốc là vấn đề “danh và biện”.

- Danh đối đãi với thực, dùng để gọi thực.
- Biện gồm phép luận chứng và phép tranh biện.

Trừ Lão Tử và Trang Tử vốn hoài nghi về giá trị của ngôn ngữ danh từ, nên không bàn rõ ràng về vấn đề danh và biện, còn các triết gia khác thì đều có thảo luận về vấn đề này:

- Nho gia trọng thị danh hơn biện;
- Mặc gia bàn về biện nhiều hơn danh;
- Danh gia thì có ý nghiêng hẳn về biện.

DANH

Người lập thuyết đầu tiên về danh là *Khổng Tử*. Thuyết chính danh của ông được xem như một đạo trị nước: chính danh là để “minh quân”, phân biệt sang hèn.

Công Tôn Long áp dụng nguyên tắc chính danh vào tất cả các lĩnh vực, chứ không riêng gì trong lĩnh vực chính trị. Chính danh của Công Tôn Long là để phân biệt đồng và dị. Ông có thuyết “bạch mã phi mã” (ngựa trắng không phải là ngựa).

Mặc gia cùng “chính danh” để phân biệt đồng, dị và lại chia danh thành ba loại: *Đạt danh* (danh phổ biến, tí như: vật), loại danh (danh chỉ loại: ngựa, mèo) và *tư danh* (danh riêng, tức nhân danh, địa danh).

Tuân Tử lập đại thành Khổng Tử, Công Tôn Long và Mặc gia. Mục đích “chính danh” của ông là vừa để mình phân (phân biệt sang hèn) lẫn phân biệt đồng và dị. Ông có nêu lên phép chế danh mà mấy qui tắc chính là:

- Thực cùng thì danh phải cùng;
- Danh thành là theo ước lệ; ước lệ đã theo quen thì danh thành thực danh (danh đúng);
- Danh mà giản dị và không ngạnh trở là danh hay;
- Trong việc chế danh, phải lưu ý đến điểm: hai vật có khi bề ngoài khác mà bên trong giống và ngược lại. Tuân Tử cũng chia danh thành loại: “*Đại cộng danh*” và “*đại biệt danh*”. “*Đại cộng danh*” giống như “*đạt danh*” và “*đại biệt danh*” giống như “*loại danh*” của Mặc gia.

Bàn về danh, *Đổng Trọng Thư* có lập nên thuyết “*thẩm sát danh, hiệu*”: Theo ông, việc xét rõ danh và hiệu là rất hệ trọng. Danh có hai nghĩa: Danh là để tỏ cái gì riêng lẻ, trái với hiệu là để tỏ gộp (mèo, chó là danh; giống gia súc là hiệu). Đó là nghĩa thứ nhất, nghĩa hẹp của danh. Nghĩa thứ hai, nghĩa rộng của danh là gồm cả danh lẫn hiệu. *Đổng Tử* lại gọi là “*hồng danh*” (hoặc *đại danh*), cái danh phổ biến mà Mặc gia gọi là “*đạt danh*” và Tuân Tử gọi là “*đại cộng danh*”.

BIỆN

Nho gia chỉ bàn lướt qua về biện.

Mạnh Tử có tiếng là “hiếu biện”. Nhưng liên quan đến biện, ông chỉ nói sơ qua và chỉ chú trọng đến việc “*tri ngôn*”, cho chúng ta biết thế nào là “*bí từ*”, “*dâm từ*”, “*tà từ*” và “*độn từ*”.

Tuân Tử thì dạy đại khái rằng trong các cuộc biện luận phải giữ sao cho đối tượng cuộc biện luận và giới thuyết của danh từ dùng, được tiền hậu nhất tri. Phương pháp thì ông dùng phép “*loại suy*” với hai nguyên tắc: Biện bạch vừa đủ để phân biệt đồng, dị thì thôi (chứ đừng đi quá) và suy vật này ra vật kia, sao cho đồng thực thì đồng danh, khiến cho danh dùng không trái nghịch.

Mặc gia thì trọng thị biện, đặt nặng vấn đề biện, bởi vì xem biện như một trong những công tác chủ yếu để thành tựu việc nghĩa.

Theo Mặc gia, biện có hai nghĩa: Biện là tranh biện và biện là biện thuyết; và nhằm bốn mục đích:

1. Làm sáng tỏ phải, trái;

2. Xét mối manh tri, loạn;
3. Phân biệt đống, dị; và
4. Xét rõ lí của danh, thực.

Và cả bốn mục đích cùng có chung một công dụng là: phân lợi hại, quyết hiểm nghi.

Theo Mặc gia, yếu thuật của biện là phải hội đủ “tam vật”. Tam vật là:

- Lấy danh mà biểu thị thực (*Dĩ cố sinh*);
- Lấy mệnh đề mà giải bày ý tưởng (*Dĩ lí trường*);
- Lấy luận chứng mà tìm ra nguyên nhân (*Dĩ loại hành*).

Tóm lại, như ở trên đã nói nhiều lần, tri thức luận của Trung Triết, nói chung, không được xem trọng bằng vũ trụ luận và nhất là nhân sinh luận. Bởi vậy, tuy vẫn có sắc thái đặc thù, tri thức luận của Trung Triết không được phong phú lắm. Điểm đáng chú ý nhất là các triết gia Trung Quốc đặt mối quan hệ rất là mật thiết giữa vấn đề tri tri và công phu tu dưỡng đạo đức. Hi triết (Socrate) dạy: “Tri thức tức là đạo đức”, thì Trung triết (Khổng học) cũng gắn liền chữ tri bên chữ dưỡng, chữ nhân (*“Tri, nhân, dưỡng, thiên hạ chi đạt đức dã”* - Trung dung). Trung Triết quan niệm tri tri và tu dưỡng như hai công phu hỗ trợ bổ túc, làm phương tiện và mục đích lẫn cho nhau: “Hễ biết cho rõ thì hành động không lỗi lầm” (*“Tri minh nhi hành vô quá”* - Tuân Tử. Khuyển học), “Rõ lí là để khỏi sợ” (*“Minh lí sở dĩ trị cụ”* - Trình thị di thư). Ngược lại, muốn “tri tri”, điều kiện quan trọng là phải sửa mình cho kính, giữ mình cho thành: “chưa bao giờ không “kính” mà lại tri tri được” (*“Vị năng tri tri nhi bất tại kính giả”* - Trình Y Xuyên), muốn rõ chân lí, tất là phải *“hư nhất nhi tinh”* con tâm... (Tuân Tử).

Như vậy thì người đọc triết học Trung Quốc hẳn lại phải đi tới qui kết, như đã trình bày ở phần tổng luận, rằng hai đặc tính chủ yếu của dân tộc Trung Quốc là thực tế và luân lí vẫn để những dấu vết rất sâu đậm trên nền triết học của con cháu Khổng, Mặc, Trình, Chu.

MỤC LỤC

Tựa của soạn giả

PHẦN THỨ NHẤT

VÀI NÉT SƠ LƯỢC VỀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA TRIẾT HỌC TRUNG HOA

Một chút địa lí và lịch sử

Hai con sông

Một dân tộc

Những sự kiện lớn trong lịch sử Trung Hoa

Các thời đại trong lịch sử triết học Trung Hoa

Thời đại Tiên Tần

Xã hội thời Xuân Thu Chiến Quốc

Bình minh xuất hiện

Khổng Tử

Mặc Tử

Dương Tử - Lão Tử

Trăm hoa đua nở

Mạnh Tử

Trang Tử

Biệt Mặc và Danh Gia

Pháp gia

Âm dương gia

Qui về một mối

Tuân Tử

Hàn Phi

Đưa ba của một thời đại - Khoảng cuối đời Chiến Quốc và đầu đời Hán

Trung dung

Đại học.

Chu Dịch.

Hoài nam Hồng liệt.

Từ Tấn, Hán Đường

Tấn, Hán - Nho được độc tôn nhưng chịu ảnh hưởng của Âm Dương gia.

Đốt sách, chôn nho - Mặc suy dần - Lão giáo thành
Đạo giáo.

Đổng Trọng Thư - Tượng số học.

Dương Hùng.

Vương Sung.

*Nguy, Tấn và Lục triều - Nho suy, Lão Trang thịnh. Phật học
bắt đầu phát triển.*

Bối cảnh lịch sử.

Phong trào Huyền học.

Phật học gây thế lực.

Đường - Phật giáo toàn thịnh.

Các tôn phái của Phật giáo.

Sự phản động của Nho giáo: Hàn Dũ, Li Cao.

Tống, Nguyên, Minh - Nho giáo phục hưng và chuyên về Đạo học.

Ba thời kì của Đạo học.

Thời mở đầu: Chu Đôn Di, Thiệu Ung, Trương Tải,
hai anh em họ Trình.

Thời lí học: Chu Hi.

Thời tâm học: Lục Cửu Uyên - Vương Thủ Nhân.

Thanh - Đạo học suy tàn. Nho học canh tân.

Lại tới một thời biến chuyển.

Thanh sơ - Phái Đạo học còn sót lại: Hoàng Tôn Hi - Vương Phu Chi.

Phái Khảo cú: Cỗ Viêm Võ.

Phái Thực dụng: Nhan Nguyên - Đài Chấn.

Thanh mạt - Phái Duy tân: Khang Hữu Vi - Đàm Tự Đồng.

Kết phần I

Nhìn qua lại các thời đại.

Đặc điểm của triết học Trung Hoa.

Trung Hoa không có khoa học.

PHẦN THỨ HAI

VŨ TRỤ LUẬN

Những vấn đề chính của vũ trụ luận trong triết học Trung Hoa.

THIÊN I BẢN CĂN LUẬN

Lời mở đầu.

Chương I. - Những điểm đặc biệt của bản căn luận Trung Quốc.

Về ý nghĩa hai chữ bản căn.

Về những đặc tính của quan niệm bản căn.

Về mối tương quan giữa bản căn và sự vật.

Chương II. - Đạo luận.

Đạo.

Không và có.

Trình tự thành vạn vật.

Vô vi - Qui luật phản phục hay là “thường”.

Đức.

Phác.

Chương III. Thái cực luận.

Thái cực - Âm, dương.

Nguyên.

Huyền.

Vô cực.

Ngũ hành.

Chương IV. - Khí luận.

Khí.

Nguyên nhất.

Thái cực - Thái hòa - Thái hư.

Đạo - Thần - Dịch - Lí.

Chương V. - Lí khí luận.

Quan niệm lí.

Quan niệm khí.

Tương quan giữa lí, khí và vũ trụ vạn vật.

Bản căn của sự vật là lí.

Chu Hi “tập đại thành” học thuyết lí khí.

Quan niệm lí, khí - Thái cực, âm, dương - Động, tĩnh.

Lí và khí.

Thái cực.

Âm, dương - Động, tĩnh.

Tương quan giữa li và khí.

Vũ trụ sinh thành.

Chương VI. Du tâm luận.

Tâm tức li.

Vũ trụ duy ngã luận.

Duy tâm chủ quan.

Duy tâm khách quan.

Vũ trụ duy "tri".

Tâm, một cơ năng huyền diệu.

Chương VII: - Khí luận (phục hưng).

Quan niệm lí, khí của một số Duy tâm luận giả từ Tống đến Minh.

Dương Qui Sơn.

La Chỉnh Am.

Vương Đình Tường.

Lưu Tập Sơn.

Hoàng Lê Châu (tâm tức khí).

Duy khí luận.

Vương Thuyền Sơn.

Nhan Tập Trai.

Lí Thứ Cốc.

Đái Đông Nguyên.

Duy khí luận với Đàm Tự Động.

Chương VIII. - Đa nguyên luận. Hương Tá và Quách Tựong.

THIÊN II

ĐẠI HÓA LUẬN

Lời mở đầu.

Chương I. - Biến hóa và qui luật thường.

Biến hóa là một sự thực khách quan. Qui luật thường.

Đổng Trọng Thư (đời Hán)

Vương Bật (đời Ngụy).

Trương Hoành Cừ (đời Tống)

Trình Y Xuyên (đời Tống).

Chương II. - Luật phân phục.

Phân phục.

Tịch hoặc tiệm.

Luơng biến thành phẩm

Cực tắc phân.

Quá trình chín nấc.

Trình Y Xuyên.

Hồ Ngũ Phong.

Phân không đợi cực.

Quá trình nhịp ba.

Chương III. - Quan niệm lương nhất.

Đặc điểm của lương nhất.

Luơng nhất ở thời Tiên Tần.

Luơng nhất ở thời Hán.

Luơng nhất tự Tống tới Thành.

Chương IV. Tính chất của hiện tượng đại hóa.

Thiên chi luận.

Tự nhiên luận.

Quan niệm cơ giam.

Thần hóa luận.

Chương V. - Vấn đề chung, thù của vũ trụ.

Vũ trụ hữu thù.

Vũ trụ vô thù chung - Chung thù bất khả tri.

Vũ trụ vô thù chung, thiên địa hữu thù chung.

Vũ trụ vô thù chung, thiên địa vô thù chung.

THIÊN III

PHÁP TƯỢNG LUẬN

Lời mở đầu.

Chương I. - Chi vật.

Thế nào là chi? Thế nào là vật?

Tương quan giữa "chi" và "vật".

Tương quan giữa “chí” và “danh”

Thuyết “li kiên bạch”.

Thuyết “bạch mã phi mã”.

Thuyết “hợp kiên bạch” của Mạc gia.

Chương II. - Đông dị.

Chương III. - Hữu vô.

Hữu sinh ư vô.

Tê hữu vô.

Phân loại vô.

Qui vô, bản vô.

Sùng hữu.

Hữu vô giao thâm.

“Thể dụng tư hữu “thể và dụng đều là có”.

Chương I. - Tượng số.

Kết phần II

A. *Vũ trụ từ dân mà ra.*

B. *Tính chất của vạn hữu thế nào?*

C. *Những yếu tố phổ biến nào cấu thành sự vật và mối tương quan giữa chúng ra sao?*

Đông, dị.

Hữu, vô.

Tượng số.

PHẦN THỨ BA TRI THỨC LUẬN

Lời mở đầu.

THIÊN I TRI LUẬN

Lời mở đầu.

Chương I. - Tính chất và lai nguyên của tri thức.

Thuyết chủ ngoại.

Thuyết kiêm trọng nội, ngoại

Thuyết chủ nội.

Chương II. - Tri và hành.

Thuyết chủ hành

Tuyển tập Nguyễn Hiến Lê

*Thuyết chủ tri.
Thuyết tri hành hợp nhất.
Thuyết tri nan hành dị.*

Chương III. - Khả năng và hạn độ của tri thức.

*Tri thức đáng hoài nghi.
Tri thức giới hạn ở sự vật.
Tri thức không có hạn độ tuyệt đối.*

Chương IV. - Biểu chuẩn của chân tri.

*Tam biểu thuyết.
Biện hợp, phù nghiệm.
Tham nghiệm cầu chứng.
Cộng kiến, cộng vấn.*

Chương V. - Duyên do lầm lẫn.

*"Tiểu thành" và "vinh hoa".
"Tế vu nhất khúc".*

THIÊN II PHƯƠNG PHÁP LUẬN

Lời mở đầu.

**Chương I. Phương pháp sưu cầu chân lí hay là phương pháp luận
hiểu theo nghĩa thông thường.**

*Nhất dĩ quán chi.
Tường hành.
Thể đạo.
Dĩ minh.
Tích vận.
Tận tâm (phân linh nội cầu).
Giải tế.
Thể vật cùng lí.
"Cách vật, trí tri hỗ tương vi dụng".
"Kiến lí vu sự".*

**Chương II. - Phương pháp luận hiểu như phương thể biểu thuật
và luận chứng chân lí.**

*Ý nghĩa của hai chữ "chính danh". - Phân loại danh. Tính cách tất
yếu của chính danh.*

**Chương III. - Phương pháp luận hiểu như phương thế biểu thuật
và luận chứng chân lí (tiếp).**

Biện là tranh biện.

Biện là biện thuyết.

**Chương IV. - Phương pháp luận hiểu như phương thế biểu thuật
và luận chứng chân lí (tiếp và hết).**

Danh, từ, biện và chân tri.

Kết phần III

Tri luận.

Phương pháp luận.

Danh.

Biện.

PHỤ LỤC

Nguyên tác Hán văn trích dẫn.

Nhân danh có ghi trong quyển thượng.

GIẢN CHI VÀ NGUYỄN HIẾN LÊ

ĐẠI CƯƠNG TRIẾT HỌC
TRUNG QUỐC

(Quyển Hạ)

LỜI MỞ ĐẦU

Như chúng tôi đã nói trong phần thứ nhất triết học Trung Hoa phát triển vào thời Chiến Quốc. Thời mà xã hội Trung Hoa biến chuyển lớn lao để tiến từ chế độ phong kiến (gồm một vương quốc hữu danh vô thực và nhiều nước chư hầu khuyh loát lẫn nhau để tranh quyền bá chủ) qua chế độ quân chủ thống nhất chuyên chế (gồm một chính quyền tối cao độc nhất, dẹp hết các nước chư hầu, chia giang sơn thành nhiều quận, huyện rồi tuyển người để giao cho việc cai trị mỗi quận, huyện dưới sự điều khiển của vị thiên tử).

Vì thời đó là một thời loạn, nên triết gia Trung Hoa mỗi nhà đưa ra một đạo lý để cứu vãn thời thế. Khổng Tử thì muốn bảo tồn chế độ phong kiến và khuyên mỗi người phải giữ địa vị, làm tròn nhiệm vụ của mình. Lão thì muốn trở lại đời sống tự nhiên ở trước hoặc đầu thời đại phong kiến. Mặc thì chủ trương chuyên chế bằng đạo kiềm ái, và chính sách công lợi... Các nhà đó tuy không nói ra nhưng đều mong thống nhất được Trung Quốc. Nhưng phương pháp của họ đều vô hiệu quả, sau cùng Tần Thủy Hoàng dùng võ lực và chính sách hình pháp của Hàn Phi mới «gom về được một mối». Thì ra đạo lý không thể áp dụng được về chính trị trong thời loạn. Nhưng một khi nước đã trị rồi, thì nó lại rất hữu ích. Muốn củng cố chế độ mới, nhà Tần và nhà Hán tôn sùng học thuyết của Khổng Tử vì học thuyết đó hợp thời hơn học thuyết của Lão, Trang, thực tiễn hơn học thuyết của Mặc Tử. Nhờ vậy mà lần lần Khổng giáo được nâng lên địa vị độc tôn.

Từ đời Hán, Khổng giáo đã chịu ít nhiều ảnh hưởng của Lão giáo và Âm Dương gia, tới đời Lục Triều lại chịu thêm ảnh hưởng của Phật giáo từ Ấn Độ truyền qua, do đó sắc thái có thay đổi, tế nhị hơn, nhất là trong đời Tống, nhưng vẫn giữ những nét chính, vẫn lấy sự trung dung, hợp thời làm trọng, vẫn nhằm sự an bang tế thế làm đích: như vậy luôn non hai ngàn năm, mãi đến đầu thế kỷ XX mới bắt đầu bị lay chuyển tận gốc.

Vậy thì trong lịch sử triết học Trung Hoa, đạo Khổng chiếm địa vị quan trọng nhất mà phương tiện của đạo đó là CHÍNH và GIÁO, nghĩa là dùng chính trị và giáo dục để cải hóa con người, mưu một cuộc sống yên ổn

trong một xã hội có tổ chức. Cho nên ta có thể nói rằng đa số các triết gia Trung Hoa không tìm hiểu để hiểu biết mà tìm hiểu để giúp đời; họ nghiên cứu vũ trụ, tri thức và nhân sinh đều là vì nhân sinh, họ giống các triết gia thời cổ của Hy Lạp (như Platon, Aristote) hơn là giống các triết gia cận đại của châu Âu; họ là những chính trị gia, luân lý gia, hoặc muốn đóng vai trò chính trị gia, luân lý gia.

Họ bàn đến vũ trụ, đến tri thức cũng chỉ là để rút ra ít nhiều qui kết mà áp dụng vào nhân sinh, hoặc làm cơ sở cho phần học thuyết về nhân sinh: cho nên họ không tách rời vũ trụ, tri thức và nhân sinh, và ta thường thấy trong các tác phẩm của họ, câu trên nói về vũ trụ hoặc kiến thức, câu dưới nói về nhân sinh. Chúng tôi sẽ dĩ phân biệt ra mà sắp vũ trụ luận vào phần thứ nhì, tri thức luận vào phần thứ ba, nhân sinh luận vào phần này là để cho dễ trình bày và độc giả dễ nắm được cái đại cương, chủ bản ý của đa số các triết gia Trung Hoa không hề có sự phân biệt như vậy.

Phần này chia làm hai thiên:

1. Bản chất con người.
2. Sự tu dưỡng.

Thiên trên có tính cách lý thuyết, bàn về tâm nhiều hơn. Thiên dưới có tính cách thực tế chú trọng luân lý, về phép dạy dỗ người dân (dân hiểu theo nghĩa rộng) và phép đào tạo con người lý tưởng.

THIÊN I

BẢN CHẤT CON NGƯỜI

CHƯƠNG I

CON NGƯỜI TRONG VŨ TRỤ TRỜI VÀ NGƯỜI, NGƯỜI VỚI VẠN VẬT

Về vấn đề “con người trong vũ trụ”, tư tưởng của dân tộc Trung Hoa không có gì đặc sắc. Như hầu hết các dân tộc khác, họ nhận rằng con người là một sinh vật rất nhỏ trong vũ trụ, chỉ như một hạt cát trong đại dương, mà đời người dù có được trăm năm thì so với thời gian vô cùng cũng không đáng kể gì cả; nhưng một mặt khác, họ cũng nhận rằng, nhờ tinh thần, trí khôn, con người giữ một địa vị đặc biệt trong vũ trụ, làm chủ tế được muôn loài. Sở dĩ tư tưởng đó được phổ biến chẳng những ở Trung Hoa mà còn ở khắp thế giới là vì nó là một sự thực ai cũng phải công nhận. Nhưng xét về đại thể và phân đồng thì có những dân tộc bi quan (như Ấn Độ) hoặc lạc quan (như La Mã) hơn những dân tộc khác. Dân tộc Trung Hoa đứng vào khoảng giữa, và đa số các triết gia của họ lạc quan hơn là bi quan. Họ thường đề cao trí khôn và bản tính của con người mà họ tin rằng có cái mầm thiện hoặc có thể cải thiện được, hơn là than thở về sự yếu ớt của con người, sự phù du của kiếp người, sự vô li của đời người.

CHỦ TRƯỞNG BI QUAN

Trong nhóm bi quan, trước hết ta phải kể Trang Tử. Ông nhận thấy sự vô cùng của vũ trụ và sự nhỏ bé của chúng ta. Trong *Ngoại thiên*, ông viết:

“Chúng ta ở trong khoảng trời đất, như hòn đá nhỏ, thân cây nhỏ ở trong núi lớn. (...) Kể bốn bề ở trong khoảng trời đất; có khác chi cái hổ nhỏ ở trong cái chằm lớn không? Kể Trung Quốc ở trong bốn bể, có khác chi một hạt lúa nhỏ trong cái lẫm (vựa) lớn không? Số các loài vật có tới hàng vạn, mà loài

người chỉ chiếm có một (...) Vậy thì loài người so với vạn vật có khác gì cái mây lông ở trên thân thể con ngựa không?" (*Ngô tại thiên địa chi gian, do tiêu thạch tiêu mộc chi tại đại sơn dã. (...) Kế tứ hải chi tại thiên địa chi gian dã, bất tự lỗi không chi tại đại trạch hồ? Kế Trung Quốc chi tại tứ hải nội bất tự đề mễ chi tại thái thương hồ? Hiệu vật chi số vị chi vạn, nhân xù nhất yên (...) Thủ kì tử vạn vật dã, bất tự hào mạt chi tại vu mã thể hồ?*).¹

Ở *Tạp thiên*, * ông lại còn ví loài người ở trong vũ trụ như những vi sinh vật ở sừng con ốc sên nữa. Ông bảo trên sừng bên tả con ốc sên có một giống vi sinh vật tụ tập với nhau mà sống như một quốc gia, trên sừng bên hữu con ốc sên có một giống vi sinh vật khác cũng tụ tập với nhau mà sống như một quốc gia khác, và hai "quốc gia" đó thỉnh thoảng gây chiến với nhau, bỏ thây hàng mấy vạn, đuổi nhau chạy dài cả nửa tháng rồi mới trở về.

Đó chỉ là một ngụ ngôn, nhưng đủ chứng tỏ rằng ông đã có ý niệm về cái *cực lớn* và cái *cực nhỏ* trong vũ trụ và cho rằng con người ở giữa hai cái thái cực đó.

Nhưng đây mới là phần bi quan trong tư tưởng của ông. Cũng trong *Ngoại thiên*, ** có đoạn:

"Thân của anh không phải là vật sở hữu của anh đâu, nó chỉ là cái hình hài mà trời đất giao phó cho anh đấy. (...) Tính mệnh của anh không phải là vật sở hữu của anh đâu, nó là do trời đất giao phó cho anh đấy" (*Như thân phi như hữu dã (...) thì thiên địa chi uy hình dã (...) Tính mệnh phi như hữu, thì thiên địa chi uy thuận dã*).² Nghĩa là con người phải phụ thuộc vào trời đất chứ không thể độc lập; đã là một kí sinh vật do tạo hóa ngẫu nhiên tạo nên thì ta không thể làm chủ tế đời ta được mà phải chịu sự chi phối hoàn toàn của vũ trụ.

CHỦ TRƯỞNG LẠC QUAN

Lao Tử cũng chủ trương phải theo luật tự nhiên nhưng khởi điểm có khác; ông cho người cũng lớn như trời đất, vì trời đất với người chỉ là một, đều do đạo sinh ra cả.

Trong *Thuộng thiên*, ông viết:

"Có vật trộn lộn mà thành. Nó sinh ra trước trời đất, vừa trống không vừa yên lặng, đứng một mình mà không biến cải, trôi đi khắp nơi mà không mỏi,

* Xem trang sau.

** *Ngoại thiên* và *Tạp thiên* tuy không chắc của Trang Tử viết mà có lẽ do người cuối đời Chiến Quốc viết, nhưng trong những đoạn này, tư tưởng không trái với Trang Tử nên chúng tôi nghĩ có thể dùng được.

có thể làm mẹ thiên hạ. Ta không biết tên nó là gì nên mới đặt tên cho nó là *đạo*, gượng gọi nó là lớn. (...) Vậy đạo lớn, trời lớn, đất lớn, người cũng lớn. Trong vũ trụ có bốn cái lớn, mà Người là một. Người bắt chước đất, đất bắt chước trời, trời bắt chước đạo, đạo thì tự nhiên nhi nhiên”. (*Hữu vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh. Tịch hề, liêu hề, độc lập bất cái, chu hành bất đãi, khê dĩ vi thiên hạ mẫu. Ngô bát tri kì danh, tự chi viết đạo, cương vi chi danh viết Đại. (...) Có đạo đại, thiên đại, địa đại, nhân diệc đại. * Vực trung hữu tử đại, nhi nhân cư kì nhất yên. * Nhân pháp địa, địa pháp thiên, thiên pháp đạo, đạo pháp tự nhiên*).³

Ta nhận thấy Lão Tử bảo “nhân diệc đại”, chứ không nói “vạn vật diệc đại”; còn Trang Tử, trong thiên *Tề vật luận*, nói “vạn vật dữ ngã đồng nhất”; khác nhau ở điểm đó. Trong con mắt của Lão Tử, người qui hơn vật, trong con mắt của Trang Tử, người với vật ngang nhau.

Đạo Nho không bảo con người là một trong “tứ đại”, ngang hàng với trời, đất, nhưng nhận rằng con người khác hẳn với loài vật.

Theo *Mạnh Tử* thì nhưng cái phân biệt loài người với vạn vật là lòng trắc ẩn (biết thương người), lòng tu ố (biết thẹn, ghét điều xấu), lòng từ nhượng (biết nhường người trên), lòng thị phi (biết phải trái), tức là cái đầu mối của nhân, nghĩa, lễ, trí; chỉ có bấy nhiêu thôi mà nếu khuếch sung được bốn mối đó, thì con người sẽ càng ngày càng xa cảm thú mà gần với bậc thánh, trái lại nếu chỉ lo ăn no mặc ấm, ở không mà lại không được dạy bảo thì không khác cảm thú là bao. **

Tuân Tử phân biệt còn rõ ràng hơn. Ông bảo: “Nước, lửa có khi mà không có sinh (không phải là sinh vật), cây cỏ có sinh mà không có tri giác, cảm thú có tri giác mà không có nghĩa, còn người thì có đủ cả năm cái đó: *khí, sinh, tri, giác, nghĩa*, cho nên qui hơn vạn vật nhiều”. (*Thủy hỏa hữu khí nhi vô sinh, thảo mộc hữu sinh nhi vô tri, cảm thú hữu tri nhi vô nghĩa, nhân hữu khí, hữu sinh, hữu tri, diệc thả hữu nghĩa, cố tối vi thiên hạ qui dã*.⁴ - Vương ché). Vậy ông cho loài người là cao thượng hơn cả, rồi tới cảm thú, thảo mộc, thấp nhất là vô cơ vật như nước, lửa, khoáng vật...

Qua các đời sau, chủ trương của đạo Nho được chấp nhận hơn hết.

Đời Hán, *Đổng Trọng Thu* nhận rằng con người có địa vị cực kì trọng yếu, giúp sức trời đất mà “hoàn thành” vạn vật. Trong *Xuân Thu phồn lộ*, ông viết:

“Trời, đất và người là cái gốc của vạn vật. Trời sinh vạn vật, đất nuôi vạn

* Có sách chép là “Vương diệc đại”, và “Vương cư kì nhất yên”, nhưng dù có chép như vậy thì chữ *vuông* đó, cũng tức là *nhân*. Câu dưới thì sách nào cũng chép là *Nhân pháp địa*.

** Coi thêm đoạn về thuyết *Tinh thiên* ở chương IV, phần này.

vật, người làm thành vạn vật. Trời sinh vạn vật bằng hiếu và đức; đất nuôi vạn vật bằng ăn mặc, người hoàn thành bằng lễ, nhạc”. (*Thiên, địa, nhân, vạn vật chi bản dã. Thiên sinh chi, địa dưỡng chi, nhân thành chi. Thiên sinh chi dĩ hiếu đức, địa dưỡng chi dĩ y thực, nhân thành chi dĩ lễ nhạc*). 5 Ý ông muốn nói rằng loài người đặt ra lễ nhạc, mà nếu thiếu lễ nhạc thì vũ trụ, xã hội chưa thể hoàn hảo được.

Cũng trong sách đó, ông còn nói:

“Trời, đất, âm, dương, mộc, hỏa, thổ, kim, thủy, cộng là chín, với người nữa là mười. Tới đó là con số của trời đủ rồi”. (*Thiên, địa, âm, dương, mộc, hỏa, thổ, kim, thủy, cửu, dữ nhân nhi thập giả, thiên chi số tất dã*). 6 Như vậy là ông bỏ vạn vật ra ngoài, coi như không đáng kể.

Ta nên để ý: hai chữ *Thủy, Hỏa*, trong câu của Tuân Tử đã dẫn ở trên, trở những vật vô cơ; còn những chữ *thủy, hỏa, kim, mộc, thổ* ở đây trở những yếu tố của vũ trụ, năm cái này là *ngũ hành*, tượng trưng luật tương sinh, tương khắc trong vũ trụ; vậy Đổng Trọng Thư chỉ muốn bảo rằng con người là một trong mười yếu tố của vũ trụ, chứ không chủ trương rằng những vô cơ vật cũng đáng tôn trọng như con người. Tư tưởng của ông đã nhuộm màu sắc siêu hình, nhưng chưa được minh bạch.

Chu Đôn Di ở đời Tống không cho con người cái thiên chức “hoàn thành vạn vật”, nhưng cũng nhận rằng người “linh” hơn vật:

“Hai khí (tức khí âm, khí dương) giao cảm nhau mà sinh vạn vật, vạn vật lại sinh sinh mà biến hóa đến vô cùng, duy có người là được cái khí tốt nhất mà linh hơn hết thảy” (*Nhi khí giao cảm, hóa sinh vạn vật, vạn vật sinh sinh, nhi biến hóa vô cùng yên, duy nhân dã đắc khí tử nhi tối linh*).⁷

Các triết gia khác như *Thiệu Khang Tiết, Hồ Ngũ Phong, Chu Hồi Am* cũng không có ý kiến gì mới. Người thi vô đoán như *Thiệu*, thích đưa những con số, và định giá trị con người bằng một triệu con vật, và giá trị một ông thánh bằng một triệu người thường; kẻ thi hẹp hòi như *Hồ* cho những giống mọi rợ không phải là người; kẻ khác như *Chu* chỉ lặp lại tư tưởng của *Tuân Tử*, cũng phân biệt vạn vật làm bốn hạng: người, cảm thú, cây cỏ và hạng “khô cảo” chỉ có hình chất, mùi vị mà không có sinh khí (chắc ông muốn trở hạng vô cơ vật).

Qua đời *Thanh, Đái Đông Nguyên* cho rằng người hơn vạn vật là nhờ ở cái tâm (*nhân chi thần minh xuất u tâm*), cái tài, cái trí, nên có thể sai bảo, lợi dụng được vạn vật.

“Cái tài của con người gồm được cái toàn năng của trời, đất, suốt được cái toàn đức của trời đất... Cái trí của con người đủ biết được tính của các loài cảm thú, sâu bọ mà dạy bảo chăm nuôi nó; biết được cái tính của cây cỏ, nhờ vậy

nhà nông giỏi mới biết cấy, biết cắt, nhà lương y mới biết đặt ra phương thuốc. Bậc thánh nhân làm cho cái đức của mình được thuần minh, cho nên trị được dân trong thiên hạ”. (*Nhân chi tài đắc thiên địa chi toàn năng, thông thiên địa chi toàn đức... Tri túc tri phi tẩu nhiên động chi tinh, dĩ tuần, dĩ hoạn, tri thảo mộc chi tính, lương nông dĩ thi ngài, lương y dĩ xù phương. Thành nhân thân minh kì đức, thị cố trị thiên hạ chi dân.* ⁸ - Nguyễn thiện).

Vậy con người hơn vạn vật nhờ cái tâm, cái trí phân biệt được phải trái, tìm hiểu được vạn vật để mà sử dụng vạn vật; nếu biết bồi dưỡng cái phần cao quý đó thì có thể thành thánh nhân, nếu không thì cũng không hơn cầm thú là bao: đó là tư tưởng phổ biến của dân tộc Trung Hoa mà cũng là tư tưởng chung của các dân tộc khác.

NGƯỜI VỚI TRỜI THIÊN NHÂN HỢP NHẤT

Con người so với vạn vật thì như thế, còn so với trời, với vũ trụ thì sao? Đây mới là đặc điểm của triết học Trung Hoa. Hầu hết các triết gia Trung Hoa đều chủ trương rằng *thiên nhân hợp nhất*; chỉ có một số rất ít, không gây ảnh hưởng gì nhiều, chủ trương rằng *thiên nhân bất tương quan*.

Quan niệm “thiên nhân hợp nhất” có hai nghĩa. Nghĩa thứ nhất: trời và người giống nhau; nghĩa thứ nhì: trời và người “thông” với nhau, nghĩa là quan hệ mật thiết với nhau.

Chúng ta hãy xét qua ý nghĩa thứ nhất: trời và người giống nhau, ý này có vẻ khiên cưỡng, không được phổ biến; rồi hãy xét đến ý nghĩa thứ nhì tuy hơi huyền bí, nhưng sâu sắc và ảnh hưởng rất lớn đến nhân sinh, triết học của Trung Quốc.

Trời và người giống nhau là tư tưởng của *Đông Trọng Thu* đời Hán. Ông cho trời là tổ của người. Chữ *tổ* ở đây, *Đông* hiểu theo cái nghĩa hình nhi hạ (như ông sinh ra cha, cha sinh ra con) chứ không theo cái nghĩa hình nhi thượng. Ông viết: “Cha là trời của con, trời là trời của cha. Không có trời mà sinh là việc chưa có bao giờ” (*Phụ giá, từ chi thiên dã, thiên giá, phụ chi thiên dã. Vô thiên nhi sinh, vị chi hữu dã*). ⁹ - Thuận mệnh). Lại viết:

“Trời cũng là cụ, ông cha của người” (*Thiên diệc nhân chi tăng tổ phụ dã*). ¹⁰

Lạ lùng nhất là đoạn này:

“Người có ba trăm sáu chục đốt xương, số đó tương phù với số của trời; hình thể xương thịt của người hợp với hình thể dày dặn của đất; * trên có tai

* Coi trang sau.

mắt sáng tỏ, đó là hình tượng của mặt trời, mặt trăng; thân thể có những lỗ hổng, gân mạch, đó là hình tượng của sông, hang" (*Nhân hữu tam bách lục thập tiết, ngẫu thiên chi số dã; hình thể cốt nhục, ngẫu địa chi hậu dã; thượng hữu nhĩ mục thông minh, nhật nguyệt chi tượng dã; thể hữu không khiêu li mạch, xuyên cốt chi tượng dã.* ¹¹ - Xuân Thu phần lộ).

Cùng trong sách đó, ông còn bảo tóc của người ta là hình tượng của các tinh tú (!); mũi miệng người ta hô hấp là hình tượng của hơi gió; đầu tròn là hình tượng của trời; chân vuông là hình tượng của đất; thân thể có 360 đốt xương nhỏ như một năm có 360 ngày, có 12 đốt lớn (*đại tiết*) như một năm có 12 tháng, có tứ chi như một năm có bốn mùa; có ngũ tạng (tức tim, gan, tì, phổi, thận) như trong vũ trụ có ngũ hành (tức kim, mộc, thủy, hỏa, thổ); người có lòng hiếu ố như trời có lúc ấm, lúc mát; có lòng vui, giận như trời có lúc nóng, lúc lạnh; vậy cái gì mà trời có thì người cũng có, ngược lại cái gì người có, trời cũng có, trời với người cùng loại, rất giống nhau.

Tư tưởng đó, tất nhiên không đáng cho ta lưu ý tới.

Quan niệm *thiên nhân tương thông* đáng xét kĩ hơn. "Thiên nhân tương thông" (cũng gọi là "thiên nhân tương dư"), có nghĩa là người bắt thụ được tinh của trời, thì cái đạo của trời là cái đạo của người.

Quan niệm đó đã phổ thông ở Trung Hoa từ đời thượng cổ. Trong kinh *Thi* có câu: "Trời sinh ra dân, có hình phép, dân giữ tính thường, muốn có đức tốt". (*Thiên sinh chung dân, hữu vật hữu tắc, dân chi bình dĩ, hiếu thị ý đức*). ¹²

Chữ *dân* trong câu đó đồng nghĩa với chữ *nhân*, như ta thường thấy trong ngữ kinh.

Người bắt thụ được cái tinh của trời, nên trời và người quan hệ mật thiết với nhau, mà người phải lấy phép tắc của trời làm mẫu mực, phải coi thiên đạo là nhân đạo, nghĩa là phải ăn ở cho hợp với đạo trời.

Hơn nữa, người Trung Hoa còn tin rằng, nhờ sự liên lạc mật thiết đó, trời và người có thể tương cảm, tương ứng được; nên có điều gì hồ nghi, họ thường thành tâm dùng bói phê (bói mai rùa và bói cỏ thi) để xin quý thần cho biết việc cát hung. Các vua chúa thời xưa đều đặt chức quan Thái bốc để coi việc bói toán. Thiên *Hồng phạm* trong kinh *Thư* có câu: "Người (trò vua) có điều ngờ lớn thì tự trong bụng suy nghĩ cho kĩ rồi bàn với khanh sĩ, hỏi những thứ nhân (tức người thường), hỏi những người coi việc bói". (*Nhữ tắc hữu đại nghi, mưu cập nãi tâm, mưu cập khanh sĩ, mưu cập thứ nhân, mưu cập bói phê*). ¹³

Khổng Tử ít bàn về trời, song hình như cũng nhận rằng trời là một đấng

chủ tế vũ trụ, xếp đặt mọi việc, và có một luật thiên nhiên mà người phải theo.

Lão Tử không hoàn toàn chủ trương "thiên nhân tương dữ", nhưng cũng nghĩ rằng "người bắt chước đất, đất bắt chước trời".

Mặc Tử có đức tin mạnh hơn, cho rằng trời là một đấng tối cao, có uy quyền, rất công bằng, như gia trưởng một nhà, quốc quân một nước. Người phải thuận ý trời, như con phải thuận ý cha, dân phải thuận ý vua.

Chung qui, tư tưởng của Khổng, Lão, Mặc, tuy có khác nhau mà đều chủ trương người phải theo trời cả. Sau ba nhà đó, *Mạnh Tử* là người đầu tiên giảng cái ý "thiên nhân tương thông" một cách rõ ràng. Trong chương *Tận tâm*, ông viết: "Phát huy đến cùng cực cái tâm của mình thì biết được cái tính của mình, biết được cái tính của mình thì biết được trời". (*Tận kì tâm giả, tri kì tính dã, tri kì tính, tắc tri thiên hĩ*).¹⁴ Sở dĩ biết được tính của mình mà là biết được trời, vì tính của mình do trời sinh ra, chính là một phần bản thể của trời, vì trời với người là một.

Cuối thời Chiến Quốc, đầu đời Tần, Hán, các nhà Nho soạn cuốn *Trung Dung* cũng chủ trương như *Mạnh Tử*: "Cái phân nguyên lý trời phú cho người, gọi là tính; thuận theo cái tính gọi là đạo, sửa cho hợp đạo thì gọi là giáo". (*Thiên mệnh chi vị tính, suất tính chi vị đạo, tu đạo chi vị giáo*).¹⁵

Dương Hùng cho trời đất xoay vần biến đổi, nhưng không bao giờ ra ngoài cái lẽ *huyền* được. "Huyền" của ông cũng tựa như đạo của *Lão Tử*, thần diệu, linh hoạt vô cùng. (*Huyền giả, thần chi khôi dã. Thiên dĩ bất kiến vi huyền, địa dĩ bất hình vi huyền, nhân dĩ tâm phúc vi huyền*).¹⁶ - Thái huyền). Nó là cái bản thể của vũ trụ, trong trời đất nó là cái vô hình, không thấy được, trong con người nó là cái tâm. Vậy ông cũng chủ trương "thiên địa vạn vật nhất thể".

Đời Tống, *Trương Hoàn Cừ* phát huy lẽ "thiên nhân tương thông" của *Mạnh Tử*, mở đường cho đạo học. Ông bảo "cái lương năng của trời là cái lương năng của ta" (*Thiên lương năng bản ngô lương năng*).

Trình Minh Đạo và Trình Y Xuyên cũng có kiến giải tương tự. *Minh Đạo* nói: "Trời và người gốc không phải là hai, bất tất phải nói thiên nhân hợp nhất. Tâm của ta chính là trời đấy, phát huy đến cùng cực cái tâm của ta thì biết được tính, biết được tính tức là biết trời". (*Thiên nhân bản vô nhị, bất tất ngôn hợp. Tâm tiện thị thiên, tận chi tiện tri tính, tri tính tiện tri thiên*).¹⁷ - Ngự lục).

Y Xuyên cũng nói:

"Đạo vốn không có sự phân biệt trời và người. Ở trời thì gọi là thiên đạo, ở đất thì gọi là địa đạo, ở người thì gọi là nhân đạo". "Trời, đất, người chỉ là

một đạo, hề hiểu được một thì những cái khác cũng hiểu được” (*Đạo vị thủy hữu thiên nhân chi biệt. Đãn tại thiên tắc vi thiên đạo, tại địa tắc vi địa đạo, tại nhân tắc vi nhân đạo- Thiên, địa, nhân chi nhất đạo dã, tài thông kì nhất, tắc du giai thông.*¹⁸ - Ngữ lục).

Rõ ràng nhất là câu này:

“Đạo với tính là một... Cái gốc của tính, gọi là mệnh, cái tự nhiên của tính gọi là trời, cái phần có hình của tính gọi là tâm, cái phát động ra của tính gọi là tinh: tất cả mấy cái đó đều là một; thánh nhân tùy việc mà đặt tên, cho nên mới có những tên khác nhau như vậy”. (*Đạo dữ tính nhất dã... Tính chi bản vị chi mệnh, tính chi tự nhiên giả vị chi thiên, tính chi hữu hình giả vị chi tâm, tính chi hữu động giả vị chi tinh: phạm thủ số giả giai nhất dã; thánh nhân nhân sự dĩ chế danh, cố bất đồng nhược thủ.*¹⁹ - Như trên).

Tóm lại, theo ông thì *đạo, thiên, tâm, tính, mệnh*, gốc chỉ là một mà thôi.

Vậy hai anh em họ Trình đều cho rằng “thiên nhân tương thông”, chỉ khác là Minh Đạo chú trọng về tâm hơn, Y Xuyên chú trọng về tính hơn. *

Hai ông không hề phân biệt tâm và tính. Tới *Chu Hi* mới phân biệt tâm và tính tức li; còn *Lục Tượng Sơn*, chịu ảnh hưởng của Minh Đạo, bảo tâm tức li. Nhưng dù tâm, dù tính thì cũng là thiên li cả mà thiên nhân vẫn là hợp nhất.

Tuy nhiên, quan niệm về thiên của các triết gia đời Tống và đời Minh có khác quan niệm của Mạnh Tử. *Thiên* của Mạnh Tử trở một đáng chủ tế có ý chí, nhiều hơn là trở lẽ tự nhiên, còn *thiên* của Tống, Minh nho có khi trở toàn thể vũ trụ, có khi trở cái lẽ tự nhiên chi phối cả vũ trụ, như vậy là chịu ảnh hưởng của Lão, Trang.

Tới đời Thanh, *Vương Thuyền Sơn* phản đối thuyết “trời người giống nhau” của *Đổng Trọng Thư*, bảo rằng đừng về phương diện hình chất mà xét thì trời và người khác nhau (chữ *thiên* của Vương vừa có nghĩa như chữ *thiên* của Tống nho, vừa có nghĩa là cái vòm trời, đối với chữ *địa*). Trời và người chỉ giống nhau ở cái đạo: thiên đạo và nhân đạo là một. Trong cuốn *Thuận thư dẫn nghĩa*, ông viết: “Ở trời có âm dương, ở người có nhân nghĩa; ở trời có ngũ thần, ** ở người có ngũ quan; hình chất khác nhau không thể cưỡng ép hợp nhất với nhau được. Đứa con giống cha, đâu có phải là cha bước con cũng bước, cha chạy con cũng chạy? Cha với con hình chất khác nhau, chỉ có cái chí là con mới giống cha, kế tiếp cái chí của cha thôi. Trời và người hình chất khác nhau, chỉ có cái đạo là người mới giống trời, kế tiếp được cái đạo của trời thôi”. (*Tại thiên hữu âm dương, tại nhân hữu nhân nghĩa; tại thiên hữu ngũ*

* Xin coi thêm những chương về tính và tâm ở sau.

** Ngũ thần cũng như ngũ tính, trở năm vị hành tinh: kim, mộc, thủy, hỏa, thổ.

*thần, tại nhân hữu ngũ quan; hình dị chất li, bất khả cưỡng nhi hợp yên. Sở vị tiểu tử giả, an năng phụ bộ diệc bộ, phụ xu diệc xu tại? Phụ dữ tử dị hình li chất, nhi sở kế giả duy chí. Thiên dữ nhân dị hình li chất, nhi sở kế giả duy đạo dã).*²⁰

THIÊN NHÂN BẤT TƯƠNG QUAN

Sau cùng chúng ta xét đến quan niệm *thiên nhân bất tương quan của Tuân Tử*.

Ở trên, chúng tôi đã nói quan niệm “thiên nhân tương dữ” là một tư tưởng truyền thống của Trung Hoa. Thiên, địa, nhân (*tức tam tài*, cũng có triết gia gọi là *tam nghi*) tuy ba ngôi mà là một, con người có cái sứ mạng “dữ thiên địa tham”, nghĩa là dự vào công việc của trời đất.

Tư tưởng đó ki thủy có tinh cách thần bí và mê tín. Tới Mặc Tử, phản mê tín vẫn còn mạnh; ông cho rằng Trời có ý chí thương phạt sự thiện sự ác. Tới Lão Tử, Trang Tử, * tư tưởng có phần tiêu cực: con người phải theo tự nhiên, nhất thiết không được trái đạo trời. Tất nhiên, đứng về phương diện chống lại xã hội đương thời, về phương diện tu dưỡng để “phục kì bản”, nghĩa là trở về đời sống chất phác thì học thuyết Lão, Trang cũng có phần tích cực... Tuân Tử thấy cái hại đó, đề xướng thuyết “thiên nhân bất tương quan” để khuyên người ta có tinh thần tiến thủ, tin tưởng ở việc làm của mình mà đừng trông mong gì ở trời.

“Thiên nhân bất tương quan” nghĩa là đạo trời không quan hệ gì đến đạo người, nói cách khác là việc trị loạn, thịnh suy là tại người chứ không phải tại trời.

Ông vẫn tin rằng có trời, rằng trời sinh ra muôn vật, rằng cái đạo của trời thâm viễn, công hiệu và vô hình, nhờ nó mà muôn vật sinh lớn được:

“Muôn vật đều được cái động lực huyền diệu (của trời) nó nuôi nấng mà trưởng thành. Việc làm của cái động lực huyền diệu ấy không thấy được, nhưng công hiệu của cái động lực huyền diệu ấy thì rõ ràng. Cái động lực huyền diệu ấy gọi là thần. Thành hình rồi thì ai cũng biết, còn vô hình thì không ai biết được, thế gọi là trời.” (*Vạn vật các đắc kì hòa dĩ sinh, cái đắc kì dưỡng dĩ thành, bất kiến kì sự như kiến kì công, phụ thị chi vị thần. Giai tri kì số dĩ thành, mạc tri kì vô hình, phụ thị chi vị thiên.*²¹ - Thiên luận).

Vậy về phương diện sinh dưỡng thì người mang ơn của trời, nhưng về phương diện trị loạn, thịnh suy thì đạo trời không quan hệ gì đến đạo người:

* *Xin đọc giả lưu ý*: Khi xét tư tưởng của Trang Tử, đôi khi chúng tôi dùng những tiếng tiêu cực, bi quan, xuất thế... là theo quan niệm của chúng ta ngày nay; chứ theo quan niệm của ông ấy thì ông rất tích cực, lạc quan và nhập thế nữa (vì ông cho đời với mình là một).

“Việc trời diễn tiến có qui luật thường, không chú ý làm cho vua Nghiêu còn, không chú ý làm cho vua Kiệt mất”. (*Thiên hành hữu thường, bất vị Nghiêu tôn, bất vị Kiệt vong.*²² - Thiên luận).

Ông lấy lịch sử ra để chứng minh rằng trị loạn không phải tại trời, tại thời, tại đất:

“Trị loạn có phải là tại trời không? Rằng mặt trời, mặt trăng, các ngôi tinh tú cùng cách làm lịch, thì trời của vua Vũ và trời của vua Kiệt giống nhau, thế mà đời vua Vũ thì trị, đời vua Kiệt thì loạn, vậy trị, loạn không phải là tại trời. Trị, loạn có phải là tại thời không? Rằng sự sinh sôi nảy nở ở mùa xuân, mùa hạ, sự sức tích thu tàng ở mùa thu, mùa đông, thì thời của vua Vũ và thời của vua Kiệt cũng giống nhau, thế mà đời vua Vũ thì trị, đời vua Kiệt thì loạn, vậy trị, loạn không phải là tại thời. Trị loạn có phải là tại đất không? Rằng được đất thì sống, mất đất thì chết, vậy đất của vua Vũ và đất của vua Kiệt cũng giống nhau, thế mà đời vua Vũ thì trị, đời vua Kiệt thì loạn, vậy trị loạn không phải tại đất”. (Như trên).

Hơn nữa, ông còn lớn tiếng tuyên bố rằng trời không thể làm hại người được:

“Làm cho mạnh cái gốc (tức việc canh nông), chi dùng có tiết độ thì trời không thể làm cho nghèo đói được; lo cho đủ sự dinh dưỡng và hành động thuận thời, thì trời không thể gieo bệnh tật cho được; sửa đạo mà không trái với đạo thì trời không gây vạ cho người được. Cho nên thủy hạn không thể làm cho người phải đói khát được, rét nóng không thể làm cho người đau ốm được, yêu quái không làm hại người được.”

Mà trời cũng không thể giúp người được:

“Cái gốc bỏ bè mà chi dùng xa xỉ thì trời không thể làm cho giàu được; sự dinh dưỡng sơ lược mà hành động ít thì trời không thể làm cho trọn vẹn (tức mạnh khỏe) được; trái với đạo mà làm can thì trời cũng không thể làm cho tốt lành được.” (*Cường bản nhi tiết dụng, tắc thiên bất năng bản; dưỡng bị nhi động thời, tắc thiên bất năng bệnh; tu đạo nhi bất nhị, tắc thiên bất năng họa. Cổ thủy hạn bất năng sử chi cơ khát, hàn thử bất năng sử chi tật, yêu quái bất năng sử chi hung. Bản hoang nhi dụng xỉ, tắc thiên bất năng sử chi phú; dưỡng lược nhi động hãn, tắc thiên bất năng sử chi toàn; bội đạo nhi vọng hành, tắc thiên bất năng sử chi cát.*²³ - Như trên).

Người Trung Hoa thời đó thấy những hiện tượng hơi bất thường như sao sa, cây kêu mà sợ, cho là trời sẽ giáng tai họa. Ông bảo:

“Không sao cả. Những cái đó là cái biến hóa của trời đất, âm dương, là sự ít khi xảy ra của vạn vật, cho làm quái lạ thì nên, mà lo sợ thì không nên.”

“Mặt trời mặt trăng có khi ăn lẫn nhau, mưa gió có khi không hợp thời, những ngôi sao lạ có khi hiện, những cái đó không thời nào không thấy. Người trên mà sáng suốt, chính trị phải lẽ thì dù tất cả những cái quái lạ đều xuất hiện cũng không sao. Người trên mà mờ ám, chính trị hiểm ác, thì dù không có cái quái lạ nào xuất hiện cũng không hay gì.”

“Sao mà sa, cây mà kêu, đó là cái biến hóa của trời đất, âm dương, là sự ít khi xảy ra của vạn vật, cho là quái lạ thì nên, mà lo sợ thì không nên. Nhưng cái đó đã xảy ra rồi mà loài người lại có những việc quái gở thì mới đáng sợ. Đất khô, cày không được, hại cho việc cày cấy lỡ mùa, chính trị hiểm ác, mất lòng dân, ruộng cấy cò, lúa cấy không tốt, gạo đắt, dân đói, trên đường có thấy người, đó là những quái gở của loài người. Chính lệnh không rõ ràng, làm việc không hợp lúc, việc mình không lo, đó là những quái gở của người. Lễ nghĩa không sửa, trong ngoài không phân biệt, trai gái dâm loạn, thì cha con nghi nhau, vợ chồng xa nhau, giặc cướp nổi lên, đó là những quái gở của người. Quái gở do loạn mà sinh. Ba cái đó làm lỡ thì nước không yên. Những cái đó là việc rất gần mà họa rất thâm. (...)

“Kinh truyện nói: “Những cái quái lạ của vạn vật, sách không chép”. Bàn tới vô ích, không phải là việc gấp mà xét tới, bỏ đi đừng nói. Còn như nghĩa vua tôi, tình cha con, đạo vợ chồng là những điều cần thiết mỗi ngày, không bỏ được.” (Thiên luận).

Đạo trời đã không quan hệ gì với đạo người, trời tuy sinh ra người nhưng không thể hại người được, cũng không thể giúp người được, thì người chỉ nên làm hết cái đạo của mình mà đừng nên tranh chức vụ của trời: “Không làm mà nên, không cầu mà được, gọi là chức vụ của trời. Như vậy đạo trời tuy thâm viễn, nhưng bậc chi nhân không hề để ý lo nghĩ đến; như vậy gọi là không tranh cái chức vụ của trời. Trời có thời của trời, đất có tài sản của đất; người có việc trị của người, như vậy gọi là có thể ngang với trời đất.” (Thiên luận).

Làm hết cái đạo của người, là lo việc cày cấy cho hợp thời, đặt chính lệnh cho rõ ràng, giữ lễ nghĩa; rồi lại tìm cách chinh phục việc làm của trời để làm việc dùng của người.

“Tôn trọng trời mà mến trời thì sao bằng để cho vật súc tích nhiều, ta tài chế nó mà dùng? Theo trời mà ngợi khen trời thì sao bằng tài chế cái mệnh trời mà dùng? Trông mong thời mà đợi thời đến thì sao bằng ứng thời mà điều khiển thời? Nhân những vật đã có sẵn mà mong cho nó nhiều ra thì sao bằng dùng tài trí của mình mà biến hóa ra cho nhiều? Nghĩ đến những vật sẵn có mà dùng nó thì sao bằng trị vạn vật cho hợp li, không để mất những vật ấy? Mong cho vật sinh ra sao bằng thành tựu các vật ấy? Cho nên bỏ

người mà nghĩ đến trời thì sai mất cái tinh thật của vạn vật” (*Đại thiên nhi tu chi, thực dĩ vật súc nhi chế tài chi? Tông thiên nhi tụng chi, thực dĩ chế thiên mệnh nhi dụng chi? Vọng thời nhi đãi chi, thực dĩ ứng thời nhi sử chi? Nhân vật nhi da chi, thực dĩ sinh năng nhi hóa chi? Tư vật nhi vật chi, thực dĩ lí vật nhi vật thất chi dã? Nguyên w vật chi sở dĩ sinh thực dĩ hữu vật chi sở dĩ thành? Cổ thổ nhân nhi tu thiên, tắc thất vạn vật chi tinh.* ²¹ - Như trên)

“Không tranh chức vụ của trời” đó là tư tưởng đặc biệt của Tuân Tử. Ông chỉ tôn trọng nhân đạo, việc người làm, mong tiến thủ trong cuộc sinh hoạt, chứ không muốn ban đến những lẽ huyền vi của tạo hóa. Đối với trời đất, qui thần, chủ trương của ông cũng tựa như chủ trương “kinh nhi viễn chi” của Khổng Tử, nhưng mạnh hơn. Ông rất đề cao tinh thần thực tiễn, tự cường, trút bỏ hết mọi dị đoan.

Ông chưa hẳn là duy vật; * nếu có chút tư tưởng duy vật nào thì mới chi mờ mờ, chưa thành một hệ thống minh bạch. Ông tin rằng có một sức huyền bí nào đó, nhưng cũng nhận rằng sức của người là đáng kể hơn cả, rằng có thiên đạo mà cũng có nhân đạo. Các nhà khác nói nhiều về thiên đạo, làm cho người ít tin ở sức mình; riêng Tuân Tử gạt thiên đạo ra một bên mà chỉ bàn về nhân đạo. Về điểm đó tư tưởng của ông thực là tiến bộ.

Chúng ta nhận thấy ông đã khuyên ta *không tranh chức vụ của trời* rồi lại bảo phải *tài chế cái mệnh của trời mà dùng*.

Hai câu đó có mâu thuẫn với nhau không? Hồ Thích nhấn vào lời sau, “tài chế cái mệnh của trời mà dùng”, rồi khen Tuân Tử là sinh trước Bacon (tự tổ của phương pháp thực nghiệm ở Âu Tây cận đại) trên một nghìn năm trăm năm mà đã có tư tưởng *đoạt trời* của Bacon. Có người lại chú ý tới lời “không tranh chức vụ của trời” mà bác ý kiến của Hồ.

Chúng tôi nghĩ câu “không tranh chức vụ của trời” chỉ có nghĩa rằng đạo của trời thâm viễn, công việc của trời *không làm mà nên, không cầu mà được* ta không hiểu được, không cần biết đến, chứ không phải là không dùng những năng lực thiên nhiên để cải thiện đời sống của ta, vì vậy mà Tuân Tử con khuyên ta “tài chế cái mệnh của trời mà dùng”. Hai câu “không tranh chức vụ của trời” và “tài chế cái mệnh trời mà dùng” đó không mâu thuẫn nhau, mà ý kiến của Hồ Thích có phần đúng. Tuy nhiên, dân tộc Trung Hoa thời đó đã khá tiến về công việc canh nông, trị thủy; họ cũng đã thương “đoạt trời”, vậy

* Ở Trung Hoa thời xưa, chưa có quan niệm duy vật và duy tâm như ở Âu châu trong hai thế kỉ nay. Ta có thể nói hầu hết triết gia Trung Hoa coi tâm thần trọng hơn vật chất; chỉ một số như Tuân Tử đời Tiên Tần, Vương Thuyên Sơn, Nhan Tập Trai đời Thanh... là thấy rằng vật chất cũng đáng trọng; chúng ta sở dĩ bảo rằng Họ có tư tưởng duy vật, là muốn nói cho gọn, chứ sự thực họ không cùng một chủ trương với các nhà duy vật Âu Tây.

thì tư tưởng của Tuân Tử không phải là mới mẻ gì, ông chỉ có công nhấn mạnh vào nhân sự để trừ những mê tín dị đoan đương thời mà thôi.

Khoảng ba trăm năm sau Tuân Tử, một triết gia đời Hán là Vương Sung cũng chủ trương "thiên nhân bất tương dư", nhưng có chịu chút ảnh hưởng của Lão Tử.

Wang Sung cho trời đất là vô vi, mọi vật cứ tự nhiên sinh hóa trong vũ trụ, chứ không có ý chí gì cả. Ông viết:

"Trời cao đến mấy vạn dặm, giả sử người vênh tai lên trời, nghe tiếng nói cách hằng mấy vạn dặm, thì nghe sao được? Một người ngồi trên lầu cao, trông đàn kiến ở dưới đất không thấy, còn nghe thế nào được tiếng đàn kiến? Tại sao? Tại cái hình thể con kiến nhỏ mà hình thể người ta lớn, cho nên không đạt được thanh âm, không khí vậy. Nay trời cao không thể lấy lầu dài so sánh được. Cái hình thể người ta vi với trời cũng không được như con kiến vi với người. Nói rằng trời nghe người nói, rồi tùy điều thiện, điều ác mà làm việc cát hay việc hung là lầm vậy. Hướng chi trời và người khác thể nhau, tiếng nói cũng khác nhau. Người không hiểu được việc trời làm, trời cũng không biết được việc người làm. Dù cho trời là thể đi nữa thì tài cao cũng không nghe được lời nói của người; dù cho trời là khí đi nữa thì khí như mây như khói, nghe thế nào được lời nói của người." (Biển hư, Trần Trọng Kim - *Nho giáo*).

Vậy những người bảo rằng trời giáng tai họa để khiển trách, răn bảo người là nói càn. Trời và người không quan hệ gì với nhau cả.

Tư tưởng đó gần hết tư tưởng của Tuân Tử. Nhưng từ đó cho tới cuối đời Thanh, quan niệm "thiên nhân tương quan" được hết thảy các triết gia công nhận, và ta có thể nói rằng quan niệm đó là một đặc điểm của triết học Trung Hoa. Triết học Âu Tây chủ trương ngược lại rằng trời và người đối lập với nhau nên chú trọng tới sự khắc phục thiên nhiên, chứ không hòa hợp với thiên nhiên như triết học Trung Hoa, một phần do lẽ đó mà khoa học của họ phát triển mạnh.

CHƯƠNG II

VẤN ĐỀ THIÊN MẠNG

Ở đời thường có những việc cơ hồ như ngẫu nhiên xảy ra, không ai đoán trước được mà cũng không ai hiểu được vì đâu. Cùng gặp một tai nạn mà người thì sống, kẻ thì chết; có người gắng sức làm việc, tính toán kỹ lưỡng mà rốt cuộc thất bại vì gặp những chuyện bất ngờ; có kẻ chẳng phí chút sức nào cả mà dịp đâu đưa tới, thành công dễ dàng...; những may rủi mà không ai đoán được đó, người ta thường cho là tại mạng trời. Tin ở thiên mạng là một tâm trạng phổ biến của nhân loại. Điều quan trọng đáng xét là tin nó cách nào, tích cực hay tiêu cực; và lòng tin đó ảnh hưởng tới nhân sinh quan ra sao?

BA NGHĨA CỦA CHỮ MẠNG

Các triết gia Trung Hoa thời Chiến Quốc hiểu chữ thiên mạng, cũng gọi tắt là *mạng*, theo ba nghĩa:

1. Cái lẽ vô hình, linh diệu của trời đất, mà con người có khi hiểu được, có khi không hiểu được; theo nghĩa đó thì mạng gần như luật tự nhiên của hóa công:

2. Những nguyên do nào đó, ta không rõ, ảnh hưởng một cách bất ngờ tới những hoạt động của ta, khiến cho có kẻ tận lực mà không thành việc, lại có kẻ không làm mà thành việc;

3. Một sự tiền định, sức người không thể đổi được, như có người sinh ra vốn thông minh, có kẻ vốn ngu độn, quốc gia có thời thịnh, có thời suy; theo nghĩa này, mạng thường được gọi là định mạng, số mạng.

Tựu trung ba nghĩa đó chỉ là tổ ba thái độ: nghĩa thứ nhất tỏ một thái độ thuận triết của những người răn tìm hiểu vũ trụ; nghĩa thứ nhì tỏ một thái độ tích cực, cứ làm hết sức mình rồi kết quả ra sao cũng được; nghĩa thứ ba tỏ một thái độ tiêu cực, hoàn toàn để cho hoàn cảnh chi phối, chẳng cần gắng sức.

Xét chung thì Nho, Mặc, Lao, Trang đều nhận nghĩa thứ nhất; nhưng Nho, Mặc thiên về thái độ tích cực theo nghĩa thứ nhì, còn Trang thì thiên về thái độ tiêu cực theo nghĩa thứ ba.

Khổng Tử ít giảng về mạng trời (*Từ hãn ngôn lợi, dữ mạng dữ nhân*), nhưng trong *Luận ngữ*, ta cũng thấy được năm sáu chỗ dùng đến tiếng đó.

Chương *Vì Chính* có câu:

“Ta hồi mười lăm tuổi, chăm chú vào việc học, ba chục tuổi biết vững chí (không phải nhờ ai dắt nữa), bốn chục tuổi không còn nghi hoặc (mà hiểu rõ việc phải, trái), năm chục tuổi biết mạng trời.” (*Ngô thập hữu ngũ nhi chí u học, tam thập nhi lập, tứ thập nhi bất hoặc, ngũ thập nhi tri thiên mạng*).²⁵

Chữ *thiên mạng* trong câu đó trở cái lẽ mẫu nhiệm lưu hành trong vũ trụ, tức hiểu theo nghĩa thứ nhất chúng tôi đã đưa ra ở trên.

Câu “Không biết mạng trời không thể là người quân tử được”. (*Bất tri mạng vô dĩ vi quân tử dã*).²⁶ - Nghiêu viết), cũng là nói đến thiên lí, chứ không phải nói đến định mạng.

Ông tin rằng trời làm chủ tế cả vũ trụ, có cái ý chí rất mạnh mẽ khiến sự biến hóa trong thế gian hợp với lẽ điều hòa; con người không nên làm trái ý chí đó, cho nên ông khuyên đệ tử phải sợ thiên mạng: “Người quân tử có ba điều sợ: sợ mạng trời, sợ bậc đại nhân (tức hạng người đức hạnh cao, chức phận lớn), sợ lời thánh nhân”. (*Quân tử hữu tam úy: úy thiên mạng, úy đại nhân, úy thánh nhân chi ngôn*).²⁷ - Qui thi).

Vậy ông biết rằng có một thiên lí toàn thiện và ông gắng hành động hợp với thiên lí đó, hợp với đạo, mặc dầu chưa có kết quả ngay, ông cũng không nản lòng, hề còn sức thì còn hành đạo, cho nên mới bị một số người chê là “biết rằng không thể làm được mà cứ làm” (*tri kì bất khả nhi vi chi*).

Tới khi về già, làm hết sức mình rồi, ông mới nhận rằng: “Đạo ta mà sắp thi hành được ư? là do mạng trời; đạo ta mà sắp bị bỏ ư? là do mạng trời”. (*Đạo chi tương hành dã dư? Mệnh dã; đạo chi tương phế dã dư? mệnh dã*).²⁸ - Hiến vấn).

Khi mất, ông buồn rằng đạo ông không được đời dùng, nhưng chắc chắn là ông không oán trời, trách người, cứ bình dị mà đợi mệnh. (*Thuợng bất oán thiên, hạ bất ưu nhân, cư dị dĩ sĩ mệnh*).

Vậy Khổng Tử tin có thiên lí, hiểu thiên mạng theo nghĩa thứ nhất và thứ nhì; theo ông, thiên lí có thể hiểu được, còn thành bại không thể biết được, cho nên ông có theo thiên lí, làm cho hết sức mình rồi kết quả ra sao, lúc đó mới cho là tại ý của trời. Quan niệm đó đã giúp ông có tinh thần “lạc đạo”, lúc nào cũng bình thản, không đau đầu lo lắng.

Mạnh Tử ít dùng chữ thiên mạng theo nghĩa thứ nhất mà thường dùng theo nghĩa thứ nhì. Trong chương *Vạn chương*, ông viết:

“Việc gì mình không có ý làm mà thành, là ý trời vậy; việc gì mình không mong cầu mà tự nhiên tới, là mạng trời vậy”. (*Mạc chi vi nhi vi giả, thiên dã; mạc chi tri nhi chí giả, mạng dã*).²⁹

Ông cho tử sinh, họa phúc là do mạng trời (*mạc phi mạng dã*), và khuyên ta phải thuận mạng; nhưng thuận mạng không phải là mặc cho việc nó xảy ra sao thì xảy; trái lại là phải biết tránh cái nguy (chẳng hạn không đứng dưới chân bức tường sắp đổ) lại phải biết làm tròn cái đạo của mình. (*Thị cô tri mạng giả, bất lập hồ nham tường chi hạ, tận kì đạo nhi tử giả, chính mạng dã*.³⁰ - Tận tâm).

Thái độ của ông cũng cương cường, khoáng đạt như thái độ của Khổng Tử.

Vậy Khổng Mạnh tuy tin có mạng mà vẫn chú trọng về nhân sự. *Trang Tử* chủ trương có phần hơi khác một chút. Trong thiên *Đức sung phú*, ông viết:

“Biết không thể nào làm khác được mà đành lòng coi như là do số mạng, chi hạng người có đức mới làm nổi.” (*Tri bất khả nại hà nhi an chi nhược mạng, duy hữu đức giả năng chi*).³¹

Chỗ khác, ông còn cho là: “đức chi chí dã” nghĩa là “cái đức rất cao của đức”. (*Tri kì bất khả nại hà nhi an chi nhược mạng, đức chi chí dã*. - Nhân vấn thế).

«*Tri kì bất khả nại hà nhi an chi*», lời đó có thể chứa một tư tưởng hơi tích cực, biết không thể làm thế nào khác được, có thể hiểu là gắng sức rồi mà không thay đổi được tình thế; nhưng dù sao thái độ đó cũng chưa tích cực bằng thái độ «*tri kì bất khả nại hà nhi vi chi*» của nhà Nho.

Nhất là khi xét đoạn dưới đây, trong thiên *Đại tôn sư*, thì ta thấy rõ *Trang Tử* tin có số mạng và muốn khuyên người ta an phận:

“*Tử Tang* nói: Tôi nghĩ không ra vì đâu mà tôi tới nông nổi này. Cha mẹ đâu có muốn cho tôi nghèo như thế này! Trời không riêng cho ai, đất không riêng cho ai. Trời đất đâu có muốn làm riêng cho tôi nghèo! Nghĩ mãi nguyên do mà không ra. Vậy thì tôi tới nông nổi này, là do mạng ư?”

Vì vậy ở trên chúng tôi đã nói *Trang Tử* thiên về thái độ tiêu cực theo nghĩa thứ ba của chữ “thiên mạng”.

Mạc Tử trái lại, trong thiên *Phi mạng*, đã đảo thuyết định mạng. Ông tin rằng trời luôn luôn thương người thiện, phạt người ác, như vậy thì họa phúc của người là kết quả của hành vi, chứ không do số mạng. Ông nhận thấy

nhiều người tin có số mạng rồi sinh ra an phận, biếng nhác, không chịu tận lực mưu hạnh phúc chung cho xã hội, nên ông nhiệt liệt bài xích tinh thần tiêu cực đó.

Ông viết:

“Ngày xưa vua Kiệt làm cho nước loạn, vua Thang làm cho trị lại; vua Trụ làm cho nước loạn, vua Vũ làm cho trị lại. Ở vào những thời đó, thời không biến đổi mà dân cũng không thay đổi. Người trên thay đổi chính sự thì dân thay đổi thói tục. Ở thời vua Kiệt, vua Trụ mà thiên hạ loạn; ở thời vua Thang, vua Vũ mà thiên hạ trị; (vậy) thiên hạ trị là sức của vua Thang, vua Vũ, thiên hạ loạn là tội của vua Kiệt, vua Trụ. Lấy đó mà xét thì sự yên nguy, trị loạn chỉ quan hệ ở việc làm chính sự của các người trên đó thôi, sao lại gọi là có định mạng được?” (*Tích Kiệt chi sở loạn, Thang trị chi; Trụ chi sở loạn. Vũ vương trị chi. Đương thời chi thời, thế bất du, nhi dân bất dịch. Thượng biến chính nhi dân cải tục. Tồn hồ Kiệt. Trụ nhi thiên hạ loạn, tồn hồ Thang, Vũ nhi thiên hạ trị. Thiên hạ chi trị dã, Thang, Vũ chi lực dã; thiên hạ chi loạn dã. Kiệt, Trụ, chi tội dã. Nhược dĩ thử quan chi, phù an nguy trị loạn, tồn hồ thượng chi vi chính dã, tắc phù khởi khả vị hữu mệnh tại?*).³²

Việc nước như vậy, việc người cũng vậy: làm nên sự nghiệp được người trên khen, kẻ dưới ngưỡng mộ, xã hội mang ơn, là tại mình gắng sức, đem tài đức ra phụng sự quốc dân; còn kẻ tàn ngược, biếng nhác, chỉ lo tư lợi mà không nghĩ đến công ích thì bị tội, bị giết, là tại họ chứ đâu phải tại số mạng? Vì vậy ông bảo thuyết định mạng là “Cái hại lớn của thiên hạ, không thể không bác được” (*Thiên hạ chi đại hại, bất khả bất phi*).

Đạo Nho khuyên gắng sức làm, việc không thành mới bảo là tại mạng; Mặc Tử còn quyết liệt hơn, bảo phải gắng sức mãi đi, việc không thành là tại sức chưa đủ chứ không phải tại số mạng. Xét đời của ông, ta thấy ông “năng thuyết” mà cũng “năng hành” nữa: ông suốt đời khẳng khái làm nghĩa, mong cứu vớt loài người khỏi cảnh rối loạn, khổ sở, gian nan bao nhiêu cũng không nản chí, dù không thấy có kết quả cũng cứ làm. Cho nên Mạnh Tử, tuy không cùng chủ trương với ông, mà cũng phải nhận rằng ông thấy cái gì lợi cho thiên hạ là làm, đến “mòn trán lông gót”, mà Trang Tử, cũng phải khen ông là “người tốt ở gầm trời, muốn tìm cũng không thể được”.

Gần cuối đời Chiến Quốc, *Tuân Tử* dung hòa tư tưởng của Khổng, Mặc và phát huy thêm. Ông không cho rằng “thiên nhân tương dư” như Khổng, Mặc, Mạnh, nhưng nhận là có mạng như Khổng, Mạnh; và cũng như Mặc, ông rất tin ở sức người.

Ông thích nghĩa chữ mạng rất rõ. Ông bảo: “Thình linh xảy ra mà không ngờ thì gọi là mạng.” (*Tiết ngộ chi vị mạng*.³³ - Chính danh). Chữ “tiết ngộ” đó có nghĩa là *thích ngộ*.

Chỗ khác, ông lại bảo: “Kẻ nào hiểu được mạng, tức lẽ tự nhiên thì không oán trời.” (*Tri mạng giả, bất oán thiên*).

Vậy ông hiểu chữ thiên mạng theo nghĩa thứ nhất và thứ nhì như Khổng Tử. Nhưng thái độ của ông khác Khổng Tử và Mạnh Tử. Ông cho rằng ta không cần lưu tâm tới thiên mạng, chẳng riêng vì lẽ nó không thể hiểu được, không thể biết trước, mà còn vì hai lẽ này nữa: nó không quan hệ gì tới ta, như chương trên chúng tôi đã trình bày; ta có thể thắng được nó.

Chúng ta còn nhớ câu này của ông:

“Theo trời mà ngợi khen trời thì sao bằng tài chế cái mạng trời mà dùng? Trông mong thời mà đợi thời thì sao bằng ứng thời mà điều khiển trời.”

Nếu ta siêng thì trời không thể làm cho ta nghèo được; nếu ta lười thì trời không thể giúp ta giàu được; hoàn cảnh dù bất lợi, cũng có thể chuyển bại thành thắng được. Mạng tuy có, nhưng không phải là cái gì nhất định; nó như một sức mạnh đẩy ta tới một hướng nào đó, ta có thể chống lại được. Tư tưởng *chế thiên mạng* của ông ở đương thời đáng kể là độc đáo, mà hùng tâm của ông muốn vượt cả Mạnh Tử.

CHỦ TRƯỞNG TIÊU CỰC

Qua đời Hán, tinh thần tin dị đoan phát triển mạnh. Nho giáo chịu ảnh hưởng của Âm dương gia, nên nghĩa thứ ba của thiên mạng, tức nghĩa định mạng, được nhiều nhà bản tới. Người thứ nhất là *Vương Sung*.

Chương trên chúng tôi đã nói Tuân Tử và Vương Sung đều tin cơ trời, mà đều cho rằng việc trời với việc người không quan hệ gì với nhau. Nhưng về quan niệm số mạng thì tư tưởng của hai nhà trái hẳn nhau. Thuyết “thiên nhân bất tương dư” của Tuân Tử đưa tới qui kết này: Trời không thể giúp người mà cũng không thể làm hại người được, ta cứ gắng sức lo nhân sự thì sẽ thành công. Còn thuyết “thiên nhân bất tương dư” của Vương Sung lại đưa tới qui kết này: Vạn vật bảm thụ cái nguyên khí của trời đất mà sinh ra, cũng như con cá dưới nước, con côn trùng trên đất, đều tự nhiên cả, chứ không phải tại ý chí của trời; mà khi mới sinh ra, cái hình mới thành, mỗi người đã được bảm thụ một tinh chất đặc biệt, và vận mạng của người đó đã định trước rồi, tùy cái tính chất đó. Cho nên: “Cùng chịu cái nguyên khí mà hoặc làm người hoặc làm cầm thú; cùng làm người mà có người sang, có người hèn, có người giàu, có người nghèo (...)

Ông bảo: “Phàm người ta gặp may rủi và bị những điều lụy hại đều do mạng cả. Có cái mạng sống chết thọ yếu, cũng có cái mạng sang hèn giàu nghèo (...) Cho nên kẻ giàu sang thì như được thần giúp, kẻ nghèo hèn như bị quỷ hại. Người mà mạng sang thì cùng học với người khác mà chỉ một mình

mình đạt: cùng làm quan với người khác mà chỉ một mình mình được thăng. Người có mạng giàu thì cùng tìm mà chỉ có một mình mình được; cùng làm mà chỉ có một mình mình nên. Mạng nghèo khó thì trãi lại (...) Cho nên tài cao đức dày, vị tất đã giữ được phú quý; kẻ trí hẹp đức bạc, vị tất đã phải bản tiện". (*Phàm nhân ngộ ngẫu cấp tao luy hại, giai do mạng dã. Hữu tài sinh thọ yếu chi mạng, diệc hữu qui tiện bản phú chi mạng (...)* Cổ phú phú quý nhưc hữu thân trợ, bản tiện nhưc hữu qui họa. Mạng quý chi nhân, cầu học độc đạt, tịnh sĩ độc thiên; mạng phú chi nhân, cầu cầu độc đắc, tịnh vi độc thành. Bản tiện phân thù (...). Thị cố tài cao hạnh hậu, vị tất bảo kì tất phú quý; trí quá đức bạc, vị khả ngôn kì tất bản tiện.³¹ - Luận hành. Mạng lộc).

Ông lấy thi du tài đức như ông Thành Thang mà bị tù ở Hạ Đài, như ông Văn Vương mà bị tù ở Dữu Lí.

Rồi ông kết luận rằng: "Người chí tôn, ở chỗ vinh hiển vị tất là hiền, là nhờ gặp (mạng tốt) vậy; người thấp, chức nhỏ, vị tất là ngu, do không gặp (mạng tốt) vậy". (*Xử tôn cư hiển, vị tất hiền, ngộ dã; vị ti tại hạ, vị tất ngu, bất ngộ dã.*³² - Phùng ngộ).

Ông lại tin ở tướng con người, xét tướng các danh nhân như Phạm Lãi, Câu Tiễn, Tần Thủy Hoàng... rồi chép vào thiên *Cốt tướng*.

Đó là xét đời từng người, còn việc nước thịnh suy, ông cũng cho là do mạng nữa, và ông gọi cái mạng đó là *quốc mạng*. "*Quốc mạng thắng nhân mạng*" nghĩa là vận nước đã suy thì mạng người cũng chịu lây, dù bậc hiền thánh cũng không làm cho thịnh được, nếu vận nước mà thịnh thì kẻ ác cũng không thể làm cho loạn được.

"Dân trị hay loạn, là đều có mạng (...) Nước an hay nguy, đều có mạng, có thời, không phải do sức người (...) Cho nên đời mà thịnh trị không phải công của hiền thánh; đời mà suy loạn không phải là do vô đạo. Nước đương gặp vận suy loạn, hiền thánh cũng không làm cho thịnh được; thời mà thịnh trị, thì kẻ ác không làm cho loạn được. Đời mà trị loạn là tại thời chứ không phải tại chính trị; nước mà an nguy là tại số chứ không phải tại giáo dục." (*Dân trị dữ loạn, giai hữu mạng yên (...)* Quốc chi an nguy, giai hữu mạng thời, phi nhân lực dã (...). Cổ thế trị phi hiền thánh chi công, suy loạn phi vô đạo chi chi. Quốc đương suy loạn, hiền thánh bất năng thịnh; thời đương trị, ác nhân bất năng loạn. Thế chi trị loạn, tại thời bất tại chính; quốc chi an nguy, tại số bất tại giáo.³³ - Luận hành. Trị kì).

Thuyết của ông ngược hẳn thuyết của Mặc Tử, Tuân Tử, mà cũng khác tư tưởng của Khổng học. Xét về trời thì ông có tư tưởng duy vật, * mà xét về mạng thì ông lại có óc mê tín, tiêu cực rất mực, đã chẳng lợi mà còn có hại cho nhân sinh.

Một số Hán nho cho rằng tin như Vương Sung thì chính giáo hóa ra vô dụng, muốn sửa lại thuyết đó mà chủ trương có ba thứ mạng. Người thì phân biệt chính mạng, tùy mạng và tao mạng: Bẩm sinh ra được phúc đức, đó là chính mạng; làm việc thiện thì được phúc, làm điều ác thì bị họa, đó là tùy mạng; còn làm điều thiện mà bị họa là do tao mạng.

Có kẻ lại phân biệt thọ mạng, tùy mạng và tao mạng, cho rằng: Người ta sinh ra, thọ yếu đã định, nên gọi là thọ mạng; nếu làm việc thiện thì trời cho sống lâu, sung sướng, ngược lại thì chết yếu, khổ sở, như vậy là tùy mạng; còn như gặp thời tao loạn mà bị nạn, chết yếu, khổ sở thì là tao mạng.

Lại có thuyết: thụ mạng, tùy mạng, tao mạng. Làm điều thiện mà gặp thiên hạ là thụ mạng, làm điều ác mà gặp ác là tùy mạng, làm điều thiện mà gặp ác là tao mạng. Thuyết này không xét đến trường hợp làm điều ác mà gặp thiện vì cho rằng đã làm điều ác thì dù có gặp thiện cũng chỉ được một thời, rồi sau thế nào cũng bị họa.

MẠNG VÀ NGHĨA

Qua đời Tống, *Trương Hoàn Cừ* phân biệt mạng và ngộ rồi hợp nhất nghĩa và mạng.

Ông cho việc ngẫu nhiên xảy ra thì gọi là *ngộ*, cái lẽ tự nhiên thì gọi là *mạng*, còn cái lẽ đương nhiên thì gọi là *nghĩa*. Làm điều thiện thì được phúc, làm điều ác thì gặp họa; làm điều ác mà gặp phúc, là điều ngẫu nhiên, là *ngộ* chứ không phải là mạng. Vậy chữ *mạng* của ông tức là chữ *tùy mạng* của Hán nho, còn chữ *ngộ* của ông tức là chữ *tao mạng* của Hán nho. *Tao* và *ngộ* đều có nghĩa là gặp, bất ngờ mà gặp.

Vì *mạng* là lẽ tự nhiên, nên nó cũng là thiên lí. Ông cho rằng lẽ trời là hề làm điều thiện thì gặp may, làm điều ác thì bị họa; phú quý, bản tiền không phải là cái gì đã định trước mà do sức người cả. Duy có việc sinh tử, thọ yếu không quan hệ gì tới hành vi thiện hay ác của ta, mà do hình thế khí âm của ta vốn mạnh hay yếu, "tiên thiên đã bắt tấc" thì làm điều thiện cũng không mạnh lên được, cho nên ông không gọi là mạng, mà gọi là ngộ. Vua Thuấn, vua Vũ có đức mà được thiên hạ, thế là mạng; Khổng Tử cũng có đức mà không làm vua, và những người không có đức mà cũng được làm vua, là việc ngẫu nhiên, không gọi là mạng mà gọi là ngộ.

Và ông khuyên người ta cứ thuận mạng, nghĩa là thuận lẽ tự nhiên; gặp điều lành thì là hợp lí rồi mà nếu gặp điều dữ, thì cũng làm hết cái đạo mình, dù đời có bị long đong, thì cũng được lưu danh lại hậu thế.

* Xin coi chú thích trang 462.

Hai anh em họ Trình chịu ảnh hưởng của Trương Hoành Cư, cho mạng với nghĩa là hợp nhất, nhưng lại khác họ Trương ở chỗ không bàn tới *ngộ*.

Trình Minh Đạo nói:

“Nhà nho chỉ *nên* nói nhân sự mà không nên nói tới số. Cho tới lúc bất đắc dĩ mới cho là tại mạng, như vậy thì được”. (*Nho gia hợp ngôn nhân sự, bất hợp ngôn số. Trục đạo bất đắc dĩ xử, nhiên hậu qui chi vu mạng, khả dã.*³⁷ - Ngữ lục).

Ông trở về tư tưởng của Khổng Tử, cho nghĩa là chính, mạng là phụ, cứ tận lực hành đạo nếu không thành mới có thể nói là tại mạng được.

Trình Y Xuyên cũng nói:

“Bậc hiền giả chỉ nói đến nghĩa mà thôi, mà trong nghĩa có mạng rồi (...); cứ theo đạo mà cầu, dung nghĩa mà được, bất tất phải nói tới mạng.” (*Hiền giả duy tri nghĩa nhi dĩ, mạng tại kì trung (...): cầu chi dĩ đạo, đắc chi dĩ nghĩa, bất tất ngôn mạng.*³⁸ - Ngữ lục).

Hai ông ở vào khoảng giữa Khổng Tử và Tuân Tử, khác Khổng Tử ở chỗ cũng tận nhân sự nhưng “bất tất ngôn mạng” và khác Tuân Tử ở chỗ mặc dầu “bất tất ngôn mạng” nhưng không nghi rằng “nhân định thắng thiên”.

Thực ra Trình Y Xuyên tin rằng có mạng, nhưng không quan tâm tới nó, sợ hạng trung nhân đi hạ vin vào đó mà không tận lực. Ông cho mạng là việc thường, mà nghĩa mới là trọng:

“Người ta gặp cảnh hoạn nạn, mà chỉ có một lối xử trí, là tận nhân lực rồi cứ vui vẻ mà nhận cảnh ngộ. Có kẻ gặp một việc chẳng may, thì lòng đau đớn không thể quên được, như vậy ích gì?”

Chữ *mạng*, theo ông, trớ cả chữ *ngộ* của họ Trương. Có người hỏi ông: “Trong trận Trường Bình, bốn chục vạn người chết, mạng của họ đều như nhau sao?” Ông đáp: “Đó cũng là mạng của họ vậy. Chỉ vì họ gặp Bạch Khởi * nên mạng họ như vậy... Đó là việc thường (...) Có kẻ đáng phải tội mà được làm vua, hoặc làm tể tướng mà chết đói, hoặc trước sang sau hèn, trước nghèo sau giàu, cũng đều là mạng cả, không đáng lấy làm lạ. Nhưng việc đó vẫn xảy ra, chẳng cần bàn tới, chỉ cần bàn tới nghĩa mà thôi”.

Chu Hi nhận như Vương Sung rằng sống chết, thọ yếu, phú quý, bản tiện đều do tiền định, do khí bẩm. Khí bẩm mà phúc hậu thì giàu có, khí bẩm mà tinh anh thì thành thánh hiền, khí bẩm mà thanh cao thì sang, khí bẩm mà trường cửu thì thọ... ngược lại thì nghèo, thì ngu độn, thì hèn, thì yếu... ông

* Tướng Tần thắng quân Triệu trong trận đó, quân Triệu đầu hàng bốn chục vạn. Bạch Khởi sợ hèn loạn, lập mưu giết hết.

cho rằng Khổng Tử là thánh nhân mà không giàu sang vì khí bẩm của ngài tuy trong sáng mà không cao, không hậu, Nhan Hối yếu vì khí bẩm ngắn.

TẠO ĐƯỢC MẠNG

Qua đời Minh, *Vương Tâm Trai* có tư tưởng cương cường gần như Tuân Tử, tuy tin có mạng nhưng lại cho rằng chỉ hạng thường nhân mới bị số mạng chi phối còn hạng thánh nhân tạo được mạng. Ông lấy thí dụ Khổng Tử không gặp thời là do mạng, nhưng ngài làm sáng được đạo, ảnh hưởng đến đời sau, như vậy là tạo được mạng.

Đầu đời Thanh, *Vương Thuyền Sơn* cũng chủ trương thuyết đo mà nói rõ thêm rằng bậc anh tuấn có thể tạo mạng cho thiên hạ chứ không tạo được mạng cho mình. Ông viết:

“Bậc thánh nhân giúp sự hóa dục của trời đất, có thể tạo được mạng của vạn vật, nhưng không thể tạo được mạng của mình. Nếu tạo được mạng của mình thì vua Nghiêu, vua Thuấn đã có thể được con hiền; vua Nghiêu, vua Thuấn đã có thể được con hiền thì Trọng Ni có thể được vua hiền. Nhưng không thể được, cho nên không có thể tạo mạng của mình được”. (*Thánh nhân tân thiên địa chi hóa tắc khả dĩ tạo vạn vật chi mạng, nhi bất năng tự tạo kì mạng. Năng tạo kì mạng tắc Nghiêu, Thuấn năng đắc chi vu tử; Nghiêu Thuấn năng đắc chi vu tử, tắc Trọng Ni năng đắc chi vu quân. Nhiên nhi bất năng dã. Có vô hữu năng tự tạo kì mạng giả dã.*³⁹ - Văn tập. Quản tượng khá dĩ tạo mạng luận).

Nhan Tập Trai có tinh thần thực tế và tự cường, tư tưởng có thể coi là xác đáng hơn cả. Ông nhận có mạng nhưng con người có thể sửa đổi được cái mạng của mình. Trong *Ngôn hành lục* có đoạn:

“Có người hỏi: Họa phúc đều có tiền định. Điều đó đáng tin không? Tiên sinh (tức Nhan Tập Trai) đáp: Không! Lúa mọc ở đất, có thóc gặt được năm đầu, có thóc gặt được một thạch (10 đấu); mạng người ta sinh ra cũng như vậy. Nếu được bồi dưỡng bằng phân, đất tốt, tưới nhuần bằng mưa móc thì thóc năm đầu có thể sản xuất được một thạch; nếu chẳng những không bồi dưỡng mà còn để cho sâu ăn, còn phá bẻ, thả trâu bò vào, thì thóc một thạch may lắm sản xuất được năm đầu, quá ra, có khi một hột cũng không gặt được nữa. Sinh mạng có gì là nhất định đâu? Bào vimạng là nhất định là hạng trung nhân không ác, không thiện thuận khi số cho tới hết đời; còn hạng đại thiên, đại ác thì không bị nhốt ở trong cái mạng, còn tại sức người vậy.” (*Hoặc vấn họa phúc giai mạng trung tạo định, tin hồ? Tiên sinh viết: Bất nhiên. Địa trung sinh miêu hoặc khả ngũ đầu, hoặc khả nhất thạch; thị do nhân sinh chi mạng dã. Tông nhi phần nhượng bồi chi, vũ lộ nhuần chi, ngũ đầu diệc khả nhất thạch; nhược bất duy*

*vô sở bởi nhuận, hựu tòng nhi mâu tặc chi, tối chiết mục phóng chi, nhất thạch giả hạnh nhi ngũ dầu, thâm tặc nhất lập mạc hoạch hĩ. Sinh mạng diệc hà định chi hữu? Phù sở vị mạng nhất định giả, bất ác bất thiện chi trung nhân thuận khí sở nhi chung thân giả nhĩ. Đại thiện đại ác cố phi mạng khả hựu dã, tại hồ nhân nhĩ.)*¹⁰

Ông lại xét thái độ của mỗi hạng người đối với mạng. Đứng đầu là hạng thánh nhân tạo được mạng, rồi tới hạng “tri mạng lạc thiên”, tới hạng “an mạng thuận thiên”, sau cùng là hạng “phụng mạng úy thiên”.

Tóm lại, từ đời Hán trở đi, hầu hết các triết gia Trung Hoa tin mỗi người có một số mạng riêng, vai nhà như Vương Sung cho rằng số mạng đã nhất định, không thể thay đổi được, vai nhà khác như Nhan Tập Trai cho rằng có thể sửa được; còn đa số nghĩ như Khổng Tử rằng vấn đề số mạng không cần xét tới, cứ tận nhân lực rồi việc xảy ra sao thì vui vẻ mà nhận, như vậy mới là hợp nghĩa và thuận mạng.

Đó là một đặc điểm của triết học Trung Hoa, trọng nhân sinh hơn những lẽ huyền bí. Chương sau xét thái độ đối với sự chết và quan niệm về sự bất hủ, ta lại sẽ được thấy một lần nữa tinh thần thực tế, lạc quan và trọng nhân sinh đó.

CHƯƠNG III

THÁI ĐỘ ĐỐI VỚI SỰ CHẾT VÀ QUAN NIỆM VỀ SỰ BẤT HỮ

THÁI ĐỘ ĐỐI VỚI SỰ CHẾT

Đối với sự chết, thái độ chung của các triết gia Trung Hoa thực là đáng mến. họ không hề thắc mắc tự hỏi chết rồi ra sao, lên Thiên đường hay xuống Địa ngục, nhập Niết bàn hay phải đầu thai? họ cứ vui vẻ sống mà không nghĩ đến lúc chết. Nho gia chú trọng cứ tận nhân sự rồi chết là nghỉ, lo lắng mà làm gì? Đạo gia cho rằng sống với chết đều là luật tự nhiên, bất tất phải quan tâm tới.

Có người hỏi *Khổng Tử* về sự chết. Ông đáp: “Chưa biết cái lẽ sống, cần gì biết cái lẽ chết!” (*Vị tri sinh, yên tri tử!*⁴¹ - Tân tiến).

Như vậy là ông tránh không muốn bàn đến lẽ chết, chỉ muốn bàn đến lẽ sống. Cứ theo truyện dưới đây chép trong *Khổng Tử gia ngữ* và thiên *Đại lược* của *Tuân Tử*, thì ông cho sống là làm việc mà chết là nghỉ ngơi:

“*Tử Cống* hỏi *Khổng Tử*:

– Con học đã thấy mệt rồi, muốn nghỉ để thờ vua.

Khổng Tử đáp:

– Phận làm tôi thờ vua, sớm tối kinh cần, làm trọn được trách nhiệm là việc khó, nghỉ thế nào được!

– Vậy xin nghỉ để thờ cha mẹ.

– Đạo hiếu thờ cha mẹ thật vô cùng, mà có thể cảm hóa được lòng người, cũng là việc khó, nghỉ thế nào được!

– Vậy xin nghỉ để sống với vợ con.

- Đạo làm chồng phải làm gương cho vợ, lại để cho anh em, thiên hạ trông vào mà bắt chước, cũng là việc khó, nghĩ thế nào được!

- Vậy xin nghỉ để chơi với bạn bè.

- Nghĩa bằng hữu phải giúp đỡ lẫn nhau hết lòng hết sức với nhau, cũng là việc khó, nghĩ thế nào được!

- Vậy xin nghỉ để làm ruộng.

- Công việc nhà nông vất vả từ sáng đến tối, từ lúc gieo cho tới lúc gặt, cũng là việc khó, nghĩ thế nào được!

- Thế thì con không có lúc nào nghỉ được ư?

- Có chứ, lúc nào thấy cái huyết đào đã nhả nhụy, cái mỏ đập đã chắc chắn, thấy người đi đưa cách biệt hẳn mình, bấy giờ là lúc được nghỉ.

Từ Công nói:

- Vậy thì cái chết hay thật! Người quân tử lúc chết mới được nghỉ, mà kẻ tiểu nhân lúc chết mới thôi làm bậy.”

Sống thì vui vẻ làm hết bốn phận con người, rồi chết là nghỉ: *lạc sinh an tử*, đó là thái độ của nhà Nho.

Vậy chết không đáng buồn, nhưng cả khi chết cũng phải cho chính đáng, hợp lẽ.

Đoạn dưới đây trong *Lễ记*, thiên *Đàn cung*, chép lúc hấp hối của Tăng Tử, môn đệ của Khổng Tử, có thể đem so sánh với đoạn Platon tả cái chết của Socrate, tuy không cảm động bằng. Thời đó, nghỉ lễ rất phiền phức, sự tôn ti được phân biệt rõ ràng chẳng những trong việc cúng tế, ma chay, mà cả trong y phục, nhà cửa, đồ dùng nữa. Chẳng hạn cha làm thường dân mà con là đại phu thì khi chôn cất, áo quan của cha phải là áo quan của hạng thường dân, nhưng tang phục của con phải là tang phục của đại phu; thường dân mà giàu có cũng không được mặc quần áo tốt, dùng đồ tốt như đại phu, còn đại phu mà nghèo thì cũng phải răn giữ cái nếp sống của đại phu.

Quý Tôn, một nhà quyền thế đương thời tặng Tăng Tử một chiếc chiếu đẹp, rực rỡ, thứ chiếu chỉ đại phu mới được dùng, mà Tăng Tử thì không phải là đại phu. Như vậy thì từ kẻ tặng đến người nhận đều là trái lẽ. Khổng hiểu sao Tăng Tử nhận (có lẽ vì không muốn làm phật ý Quý Tôn), tính dùng tạm ít ngày rồi đẹp đi, nhưng chưa kịp thì ốm. Bệnh ông đã nguy kịch, đệ tử là Nhạc Chính Tử Xuân, Tăng Nguyên, Tăng Thân ngồi hầu ở chân giường, và ông nằm trên chiếc chiếu “đại phu” đó. Một đứa nhỏ ngồi một góc cầm nến, thấy như vậy là không hợp lẽ, nói: “Cái chiếu đẹp đẽ, rực rỡ kia phải là chiếu của bậc đại phu không?” Tử Xuân bảo nó: “Im!” Nhưng ông nghe thấy, ngo

ngạc hỏi: "Hử!" Đứa nhỏ mới lặp lại câu nói: "Cái chiếu đẹp đẽ, rục rở kia phải là chiếu của bậc đại phu không?" Ông đáp: "Phải. Của ông Qui Tôn cho ta đó, ta chưa kịp thay nó. Thằng Nguyên dậy thay chiếu đi!" Tăng nguyên (có lẽ là con ông) thấy bệnh ông nguy kịch, xin để sáng hôm sau sẽ thay, sợ làm một ông. Ông mắng: "Mày yêu ta không bằng thằng nhỏ kia! Người quân tử yêu người là muốn cho người ta giữ được cái đức, kẻ tiểu nhân yêu người thì núp náu muốn để cho người ta yên. Ta cần cái gì? Chỉ cầu chết mà được chính đáng (nghĩa là không trái lẽ) thôi!" Mòn để đó ông dậy mà thay chiếu, mới đặt ông lại trên chiếc chiếu thường, chưa yên thì ông mất. (Tăng, từ tám tạt bệnh. Nhạc Chính Tử Xuân tọa, vu sàng hạ; Tăng Nguyên, Tăng Thân tọa vu túc, đồng tử ngưng tọa nhi chấp chúc. Đồng tử viết: «Hoa nhi hoãn, đại phu chi trách dư? Tử Xuân viết: «Chi!» Tăng từ văn chi cú nhiên viết: «Hu!» Viết: «Hoa nhi hoãn, đại phu chi trách dư?» Tăng Tử viết: «Nhiên, Tử Qui Tôn chi tử dã, ngã vị chi năng dịch dã! Nguyên khởi dịch trách!» Tăng Nguyên viết: «Phu tử chi bệnh cực hĩ, bất khả dĩ biến, hạnh nhi chi vu dân, thỉnh kinh dịch chi.» Tăng từ viết: «Nhữ chi ái ngã dã, bất như bì! Quân tử chi ái nhân dã dĩ đức, tế nhân chi ái nhân dã dĩ có túc. Ngộ hà cầu tại? Ngộ đắc chính nhi tề yên, tư dĩ hĩ!» Cù phu nhi dịch chi, phân tịch, vị an nhi một. ⁴² - Đan cung).

Lão Trang lại càng coi thường cái chết. Trang Tử cho sống chết như nhau, đều là sự biến hóa tự nhiên. Sinh là khí tụ lại, chết là khí tan đi. Có tụ thì phải có tán, có sinh thì phải có tử; mà tử là bắt đầu sinh, như có ngày thì có đêm, đêm có xuống thì ngày mới hiện.

Trong thiên Đại tôn sư, ông viết:

"Sinh tử là mạng trời (tức lẽ tự nhiên), có đêm có ngày, đó là lẽ trời vậy". (Sinh tử, mạng dã, kì hữu dạ dân chi thường, thiên dã). ⁴³

Lại nói:

"Sinh là con đường của tử, tử là bước đầu của sinh (...) Người ta sống là khi nó tụ. Khí tụ thì sống, tán thì chết. Đã coi tử sinh như bước đường thì còn lo sợ gì nữa?" (Sinh dã tử chi đồ tử dã sinh chi thủy (...) Nhân chi sinh, khí chi tụ dã. Tụ tắc vi sinh, tán tắc vi tử. Nhược tử sinh vi đồ, ngộ hựu hà hoãn? ⁴⁴ - Tri bắc du).

Ông cũng nghĩ như nhà Nho rằng chết là nghỉ: "Trời đất dùng cái hình mà chờ ta, dùng cái sống làm nhọc ta, dùng cái già làm cho ta nhàn, dùng cái chết mà cho ta nghỉ. Cho nên trời đất tốt với ta lúc sống thì cũng tốt với ta lúc chết." (Phù đại khôi tái ngã dĩ hình, lao ngã dĩ sinh, dật ngã dĩ lão tức ngã dĩ tử. Cố thiện ngộ sinh già, nãi sở dĩ thiện ngộ tử dã. ⁴⁵ - Đại tôn sư).

Do đó mà ông khuyên ta nên có thái độ này:

"Bậc chân nhân (cũng như thánh nhân) xưa không ham sống, không

ghét chết, ra không vui, vào không sợ, thân nhiên mà đến thân nhiên mà đi.”
(Cổ chi chân nhân bất tri duyệt sinh, bất tri ố tử, kì xuất bất hân, kì nhập bất cự, du nhiên nhi vãng, du nhiên nhi lai nhi dĩ hĩ. ⁴⁶ - Như trên).

Trong sách *Trang Tử* có nhiều chỗ tỏ rõ thái độ của ông đối với sự chết; chúng tôi xin trích ra đây một đoạn:

“Vợ Trang Tử chết. Huệ Tử đến viếng, thấy Trang Tử đang ngồi duỗi xoạc hai chân, tay gõ nhịp vào bần mà hát. Huệ Tử bảo: Minh ăn ở với người ta, có con với người ta. Bảy giờ người ta già, người ta chết, không khóc cũng còn được đi, lại còn gõ bần mà hát, chẳng cũng quá lắm ư?”

Trang Tử đáp:

- Không phải thế. Lúc nhà tôi mới mất, tôi cũng như mọi người, thương tiếc lắm chứ! Nhưng xét lại hồi trước thì vốn là không có sinh; chẳng những không có sinh mà vốn lại là không có hình, chẳng những không có hình mà vốn lại là không có khí; con người chẳng qua là tạp chất biến mà hóa ra có khí, khí biến mà hóa ra có hình, hình biến mà hóa ra có sinh, có sinh lại biến ra có tử, có khác nào như xuân, hạ, thu, đông, bốn mùa cứ tuần hoàn đi lại không? Vả lại, người ta chết là trở về với tạo hóa, cũng như người ra ngoài mà về nhà, thế mà ta cứ còn theo đuổi, nghèo ngao khóc lóc, thì chẳng hóa ra ta không biết mạng trời ư? Cho nên tôi không khóc nữa.” (*Trang Tử thê tử. Huệ tử điếu chi. Trang Tử tắc phương kì cư cổ bần nhi ca. Huệ Tử viết: Dữ nhân cư, trường tử; lão, thân tử, bất khóc diệc túc hĩ, hựu cổ bần nhi ca, bất diệc thậm hồ? Trang Tử viết: Bất nhiên. Thị kì thủy tử dã, ngã độc hà năng vô khái nhiên! Sát kì thủy, nhi bản vô sinh; phi đồ vô sinh dã, nhi bản vô khí. Tạp hồ mang vật chi gian, biến nhi hữu khí, khí biến nhi hữu hình, hình biến nhi hữu sinh; kim hựu biến nhi chi tử, thị tương dữ vi xuân thu đông hạ tứ thời hành dã. Nhân thả yển nhiên tầm vu cự thất, nhi ngã khiếu khiếu nhiên tùy nhi khóc chi, tự dĩ vi bất thông hồ mạng, cố chi dã.* ⁴⁷ - Tri lục).

Vậy chết là trở về với tạo hóa. Chỗ khác (thiên *Đại tôn sư*), ông bảo chết là thay hình đổi tướng. Nếu chết mà buồn thì tức là không muốn thay hình đổi tướng, chỉ muốn làm người mãi; tạo hóa sẽ cho ta là quái gỡ, cũng như người thợ đúc, đúc một món đồ mà thấy kim thuộc nhảy dựng lên chỉ đòi làm thành guom thôi, tất sẽ cho kim thuộc đó là vật bất tường. Tạo hóa là cha mẹ ta thì ta phải vâng lời tạo hóa. Tạo hóa muốn biến ta thành “gan con chuột hay cánh con trùng” thì cũng vui vẻ mà nhận. Và lại biết đâu chừng, kiếp sau lại chẳng vui hơn kiếp này, ta đứng nên như nàng *Lệ Cơ*, khi về nhà chồng thì lệ đầm bầu áo mà khi đến hoàng cung, cùng với vua Tấn đồng sàng lại hối hận giọt lệ ngày xưa.

Tóm lại, Nho và Đạo đều không sợ cái chết, nhưng thái độ có khác nhau

ở điểm này: Đạo đối với cái chết thì thân nhiên, còn Nho thì đối với cái chết của người thân hay không thân cũng buồn (ta nhớ lúc Nhan Hối chết. Khổng Tử khóc thảm thiết, và nhớ khi ông ở bên cạnh một nhà có tang thì ăn không ngon, không buồn gảy đàn nữa), còn đối với cái chết của mình, có trường hợp vui mà cũng có trường hợp buồn: vui như Tăng Tử thấy suốt đời đã giữ được đạo, làm tròn được bốn phận, lúc chết là lúc được nghỉ; còn buồn thì như Khổng Tử khi nằm chiêm bao biết mình không sống được nữa, than rằng đời mình sắp hết mà đạo không thực hiện được: “Núi Thái Sơn có lẽ đổ chăng? Cây lương mộc có lẽ nát chăng? Người triết nhân có lẽ nguy chăng? (*Thái Sơn kì đổi hồ? Lương mộc kì hoại hồ? Triết nhân kì nguy hồ?* 48 - Lê kí, Đản cung). Nguyên do chỉ tại Nho muốn hãm hờ cứu thế, còn Đạo muốn phiêu nhiên thoát tục.

Từ đời Hán trở đi, các triết gia chỉ lặp đi lặp lại những tư tưởng trên chứ không thêm ý gì lạ.

Chẳng hạn *Dương Tử Văn* đời Hán viết:

“Có sống tất có chết, có thủy tất có chung, đó là đạo tự nhiên.” (Pháp ngôn - Quân tử).

Đời Tống, *Trương Hoành Cừ* viết:

“Sống, ta thuận lí, chết, ta nghỉ ngơi.” (*Tồn, ngô thuận sự, một, ngô ninh dã.* 49 - Chính mộng).

Chu Hi viết:

“Người được trời phú cho ít nhiều đạo lí, tự nhiên đầy đủ mà không thiếu sót, thì nên theo đúng những đạo lí đó đừng thiếu sót, rồi đến lúc chết, là lúc lẽ sống không còn nữa thì chết được an mà không thẹn”. (*Nhân thụ thiên số phú hử đa đạo lí, tự nhiên hoàn cự vô khiếm khuyết, tu tận đắc dã đạo lí vô khiếm khuyết, đạo ná từ thời, nãi thị sinh lí dĩ tận, an vu tử nhi vô qui.* 50 - Ngữ loại).

Vương Thuyền Sơn đời Thanh viết:

“Coi cái chết là buồn, chứ không lo, là tại sao? Buồn là muốn kéo dài cái sống của trời đất; lo là muốn bỏ cái sự biến hóa của trời đất”. (*Đĩ chi vi ai, nhi bất dĩ chi vi hoạn, hà dã? (...) Ai dĩ diên thiên địa chi sinh, hoạn dĩ phế thiên địa chi hòa.* 51 - Chu Dịch ngoại truyện).

Ý ông muốn nói: Chết mà buồn là để tỏ lòng tiếc cái đời mà trời đất cho mình, như vậy là phải; còn nếu lo thì là không hiểu lẽ biến hóa của trời đất, là muốn sống mãi mãi, như vậy là trái.

QUAN NIỆM VỀ SỰ BẤT HỮ

Đó là thái độ đối với sự chết. Nhưng chết có phải là hoàn toàn hết hay

không? Hay là chỉ có thể xác tan rã còn linh hồn thì bất diệt? Về điểm này, triết học Trung Hoa, khác triết học Âu tây và Ấn Độ, bàn tới rất ít. Ta có thể nói là đại đa số theo quan niệm “vị tri sinh, yên tri tử” của Khổng Tử, cho vấn đề linh hồn sau khi chết là không thể biết được, hoặc vô bổ cho nhân sinh.

Cũng như mọi dân tộc khác, dân tộc Trung Hoa thời xưa tin có trời, có qui thần. Trong *Lễ记*, thiên *Khúc lễ hạ* chép: “Thiên tử tế trời đất, tế bốn phương, tế núi sông, tế ngũ tự (ngũ tự là thần cửa, ngõ, giếng, bếp và giữa nhà); chư hầu tế phương minh ở, tế ngũ tự; quan đại phu tế ngũ tự; kẻ sĩ tế tổ tiên.” (*Thiên tử tế thiên địa, tế tứ phương, tế sơn xuyên, tế ngũ tự; chư hầu phương tự, tế ngũ tự; đại phu tế ngũ tự; sĩ tế kì tiên*).⁵²

Họ phân biệt như vậy, tất nhiên là để giữ cái chính sách tôn ti, bắt mỗi hạng người phải giữ cái địa vị của mình mà không được lấn qua địa vị người khác; nhưng biết đâu chúng chẳng là còn do cái ý không muốn cho dân chúng cúng lễ quá nhiều mà bỏ việc làm ăn, cho nên chỉ cho phép kẻ sĩ và thường dân cúng tổ tiên mà thôi; lại cũng có thể là do lệ ở Trung Hoa, sự cúng tổ tiên là quan trọng nhất, tổ tiên so với Thượng đế, qui thần thì cụ thể nhất.

Họ cúng tổ tiên vì họ tin rằng người ta chết rồi, thế phách tiêu tan nhưng tinh anh thì còn, có thể can thiệp đến việc người mà phụ họ cho con cháu. Nhất là những người lúc sinh thời có tài đức, làm vua làm chúa thì lúc chết, lên ở trên trời. Kinh Thi nói: *«Tam hậu tại thiên»*.⁵³ (Ba vua - tức Vương Quý, Văn Vương và Vũ Vương - ở trên trời). Lại có chỗ nói: “Vua Văn Vương lên xuống ở bên tả bên hữu Thương đế” (*Văn Vương trác giáng tại Đế tả hữu*).⁵⁴

Cũng trong *Lễ记*, thiên *Tế nghĩa*, còn có câu: “Chết rồi, cái hài cốt chôn xuống đất, dần dần tan rã đi, còn cái tinh anh thì lên trên khoảng không gian sáng rõ rục rở”. (*Từ tất qui thổ, cốt nhục tộ u hạ, âm vi dã thổ, kì khí phát dương u thượng vi chiếu minh*).⁵⁵

Khổng Tử chắc cũng tin có qui thần, rất trọng sự tế lễ, nhưng linh hồn người chết bất diệt hay không, nhất là cảm giác được hay không, thì ông không tin.

Một hôm Tử Cống hỏi ông:

– Người chết rồi có biết gì nữa không?

Ông đáp:

– Nếu ta nói người chết rồi mà còn biết thì sợ những con cháu hiếu thảo liêu chết để theo ông cha; nếu ta nói người chết rồi mà không biết gì thì sợ con cháu bất hiếu, cha mẹ chết bỏ không chôn. Muốn biết người chết rồi có biết hay không biết, chuyện đó không phải là chuyện cần kíp ngay bây giờ, sau sẽ biết” (*Khổng Tử gia ngữ*).

Văn là chủ trương “chỉ nhân sự là quan trọng.” Rõ ràng nhất là câu này trong *Lễ kí*, thiên *Đàn cung*: “Cho người chết là mất hẳn, không biết gì nữa, là bất nhân, không nên theo; cho người chết là còn biết như lúc hãy còn sống, là bất trí không nên theo.” (*Chi tử nhi trí tử chi, bất nhân, nhi bất khả vi dã; chi tử như trí sinh chi, bất trí, nhi bất khả vi dã*).⁵⁶

Chết rồi linh hồn có bất diệt không, chết rồi còn biết gì nữa không? Đó là những điều không quan trọng; điều quan trọng là chết rồi có lưu được sự nghiệp lại đời sau không? Cho nên Khổng Tử không hề bàn đến linh hồn mà chỉ xét đến sự nghiệp. Ông khen các bậc hiền nhân công thần đời trước:

“Tề Cảnh Công có ngàn cỗ xe bốn ngựa, tới ngày chết, không có đức gì cho dân ca tụng. Bá Di, Thúc Tề ở chân núi Thú Dương, tới ngày nay dân còn ca tụng.” (*Tề Cảnh Công hữu mã thiên tứ, tử chi nhật, dân vô đức nhi xưng chi. Bá Di, Thúc Tề ngã vu Thú Dương chi hạ, dân đáo vu kim xưng chi*.⁵⁷ - *Qui thị*).

“Quản Trọng giúp Hoàn Công làm bá chủ hầu, bình định được thiên hạ, dân tới nay còn mang ơn ông. Nếu không có ông thì chúng ta đã thành mọi rợ, đầu gióc tóc, áo gài nút bên trái hết rồi!” (*Quản Trọng tướng Hoàn Công, bá chủ hầu nhất khuông thiên hạ, dân đáo vu kim thụ kì tứ. Vi Quản Trọng, ngô kì bị phát tả nhiệm hĩ!*⁵⁸ - *Hiển vấn*).

Tóm lại là ông chỉ lo “hết đời mà danh không được xưng tụng” (*Quán tử tạt một thế nhi danh bất xưng yên*.⁵⁹ - *Vệ Linh Công*).

Tất nhiên, danh đó không phải là thứ hư danh vì có lần ông bảo: “Người quân tử lo rằng không có tài năng, không lo rằng người khác không biết tới mình”. (*Quán tử bệnh vô năng yên, bất bệnh nhân chi bất kì tri dã*.⁶⁰ - *Nhu trên*).

Muốn có danh cho đời sau xưng tụng thì phải làm nên sự nghiệp. Trong sách *Tả truyện* có chép lời này của Thúc Tôn Báo: “Bậc trên cùng lập được đức, bậc dưới lập được công, thấp nữa thì lập được ngôn; dù lâu mà sự nghiệp vẫn còn, như vậy gọi là bất hủ”. (*Thái thượng hữu lập đức, kì thứ hữu lập công, kì thứ hữu lập ngôn; tuy cứu bất phế, thị chi vị bất hủ*).⁶¹

Lời đó diễn được đúng quan niệm của đạo Nho về việc lập sự nghiệp: lập đức là đáng quý nhất, rồi mới đến lập công, còn việc trước tác (lập ngôn) thấp hơn cả.

Mạnh Tử nói:

Vua Thuấn là người, ta cũng là người; vua Thuấn làm khuôn phép cho thiên hạ, lưu truyền được tới đời sau, ta vẫn chỉ là một kẻ tầm thường trong làng xóm! Đó là điều đáng lo vậy!” (*Thuấn nhân dã, ngã diệc nhân dã; Thuấn*

vi pháp vu thiên hạ, khã truyền vu hậu thế, ngã do vị miễn vi hương nhân dã!
Thị tắc khả ưu dã. ⁶² - Li lâu).

Các nhà Nho đời sau cũng đều cho “danh truyền ở đời cùng sáng với mặt trời mặt trăng” (*Danh truyền vu thế, dữ nhất nguyệt tịnh*) là thọ. *Dương Hùng* bảo loài vật thọ nhờ bẩm sinh; có loài sống lâu hơn người như con rùa, con rồng, con chim hồng, chim hộc; loài người thọ nhờ đức nhân, tức nhờ lập đức; nếu bỏ cái đức mà tìm cách trường sinh như tiên thì sống cũng không khác gì chết: “Thành nhân ở trong thiên hạ, tui rằng mình không hiểu rõ được lẽ của mọi vật; còn tiên nhân ở trong thiên hạ thì chỉ mong được sống lâu. Ôi nói là sống, là sống! Tuy gọi là sống mà thực là chết đấy!” (*Thành nhân chi vu thiên hạ, sĩ nhất vật chi bất tri; tiên nhân chi vu thiên hạ, sĩ nhất nhất chi bất sinh. Viêt: sinh hồ, sinh hồ! Danh sinh nhi thực tử dã.* ⁶³ - Pháp ngôn. Quân tử).

Theo chỗ chúng tôi biết, từ Hán đến Thanh chỉ có hai nhà bàn đến linh hồn và quả quyết rằng chết là hết, linh hồn không thể bắt từ được: Vương Sung đời Hán và Phạm Trấn đời Lục triều.

Trong cuốn *Luận hành*, Vương Sung viết đại ý rằng máu còn lưu thông thì còn sống, máu hết lưu thông thì sự sống biến mất, cơ thể tan rã. Cái chết của con người giống như ngọn lửa bị dập tắt. Bảo rằng chết mà vẫn còn ý thức thì không khác gì bảo rằng ngọn lửa tắt rồi mà vẫn còn chiếu sáng.

Phạm Trấn cũng có luận điệu như vậy, so sánh sự quan hệ giữa tinh thần và thân thể với sự quan hệ giữa sự sắc bén và lưỡi dao. Không có lưỡi dao thì không có sự sắc bén, mà thân thể đã không tồn tại nữa thì tinh thần cũng phải diệt. *

Lão Tử cũng không bàn đến linh hồn. Hình như ông cho chữ thọ có hai nghĩa:

Nghĩa thứ nhất: quên mình đi không sống cho mình mà sống cho người, thì sẽ thọ, như trong đoạn này ở *Thượng thiên*:

“Trời đất sờ di lâu dài được là vì không sống cho mình nên được trường sinh. Vì vậy thánh nhân để thân lại sau mà thân ở trước, để thân ra ngoài mà thân được còn”. (*Thiên địa sờ dĩ năng trường thọ cửu giả, dĩ kì bất tự sinh, có năng trường sinh. Thị dĩ thánh nhân hậu kì thân nhi thân tiên, ngoại kì thân nhi thân tồn*). ⁶⁴

Nghĩa thứ nhì có vẻ huyền bí: người với trời, đất, đạo đều là lớn cả mà đạo là tự nhiên, là lâu dài, còn người hễ không mất cái bản tính, thì chết mà không mất. “Không mất cái bản tính là lâu dài, chết mà không mất là thọ.” (*Bất thất kì sở giả cửu, tử nhi bất vong giả thọ*).

* Xem quyển thượng, phần I, trang 78, 79.

Trang Tử đã coi sinh tử chỉ là một; chỉ là cái hình thức biến hóa, tất không cho chết là hết. Giảng về cách học đạo, ông có câu:

“Đã bỏ được cái sống ra ngoài (coi được sự sống như là không có) rồi sau mới được sáng suốt, sáng suốt rồi sau mới thấy được đạo lý thuận nhất: vũ trụ bản căn là một. Thấy vũ trụ bản căn là một rồi mới vượt được cổ kim (tức không còn thấy có xưa có nay). Vượt được cổ kim rồi mới vào được cõi không sống không chết.” (*Dĩ ngoại sinh hĩ, nhi hậu năng chu triết, chu triết nhi hậu năng kiến độc, kiến độc nhi hậu năng vô cổ kim, vô cổ kim nhi hậu nhập vu bất tử bất sinh.* ⁶⁶ - Đại tôn sư).

Ở đoạn trên chúng tôi đã nói Trang Tử coi chết là biến hóa, và khuyên ta đừng trái lệnh tạo hóa. Vậy hình như ông tin rằng con người chết đi, có thể sống một kiếp khác, không nhất định là kiếp người, và kiếp này nối kiếp kia cho tới vô cùng.

Tư tưởng đó phát biểu trong đoạn dưới đây, thiên *Đại tôn sư*, một đoạn rất lạ trong triết học Trung Quốc:

“Tử Lai ốm, thờ hồn hên gần chết. Vợ con bao chung quanh mà khóc. Tử Lê đến thăm, thấy vậy, bảo: “Tránh ra, đừng làm kinh động người chết.” Rồi đứng dựa cửa, nói với Tử Lai: “Lớn thay, tạo hóa! Tạo hóa sắp làm gì anh đây? Sắp đem anh đi đâu đây? Sắp biến anh thành gan con chuột hay cánh con trùng?” Tử Lai nói: “Con đời với cha mẹ thì sai bảo đi đâu cũng phải nghe dù đông, tây, nam, bắc. Âm dương khác gì cha mẹ của con người. Âm dương xô ta tới chỗ chết mà ta không theo là ta ngộ nghịch”. (*Tử Lai hữu bệnh, suyễn suyễn nhiên tương tử. Kỳ thê tử hoàn nhi khắp chi. Lê vãng vấn chi, viết: «Sát tị, vô dất hóa.» Ý kì hộ dữ chi ngữ viết: «Vĩ tai tạo hóa, hựu tương hề dĩ như vi? Tương hề dĩ như thích? Dĩ như vi thử can hồ, dĩ như vi trùng ti hồ?» Tử Lai viết: «Phụ mẫu ư tử, đông, tây, nam, bắc, duy mạng chi tông. Âm dương ư nhân, bất sí ư phụ mẫu. Bì cận ngô tử ngã bất thính, ngã tắc hãn hĩ”.* ⁶⁷

Ở thời Trang Tử, những tin ngưỡng của Ấn Độ đã truyền qua Trung Hoa chưa? Hay đoạn này do người sau viết?

CHƯƠNG IV

TÍNH

Vấn đề tính thiện hay ác là một vấn đề căn bản của đạo Nho.

Điều đó cũng dễ hiểu. Một khi đã coi sự giáo hóa con người là quan trọng hơn cả, quan trọng đối với cá nhân, với gia đình, với xã hội; một khi đã muốn dùng nó để lập lại trật tự trong xã hội, nghĩa là coi chính trị và giáo dục là một, thì không thể nào không xét tới cái tính của con người được. Tùy quan niệm của mỗi nhà về cái tính, cho nó là thiện hay ác, hay không thiện không ác, hay cả thiện lẫn ác... mà phương pháp giáo hóa cá nhân, phương pháp trị dân của mỗi nhà có thể thay đổi: chẳng hạn nếu coi tính là thiện thì chỉ cần khuếch sung cái thiện đó là đủ, còn như nếu coi nó là ác thì cần ngăn diệt cái ác đó, và ta thấy ít nhất cũng đã có hai phương pháp giáo hóa khác hẳn nhau, trái ngược nhau nữa: một trọng lễ nhạc, một trọng hình pháp. Tóm lại, ta có thể coi quan niệm về *tính* là một định tắc của mỗi phái Nho học, do định tắc đó mà ta tìm ra manh mối của phương pháp chính giáo của phái đó. Li thuyết về tính đã là li thuyết căn bản thì nhà Nho nào cũng đem ra bàn là lẽ tất nhiên.

TÍNH TƯƠNG CẬN

Tuy nhiên vấn đề li thuyết đó mới chỉ được đặt ra từ thời Mạnh Tử trở đi mà thôi.

Khổng Tử cũng có nói tới đây, nhưng nói trong có mỗi một câu này ở gần đầu chương *Dương hóa*: “*Tính tương cận dã, tập tương viễn dã.*”⁶⁸

Về sau “*tập tương viễn dã*” thì rất rõ nghĩa; ai cũng hiểu là “do tập tành và thói quen mà tính mỗi người mới hóa ra khác nhau”. Còn về trên, “*tính tương cận dã*”, thì mỗi người hiểu một cách.

Tường Duy Kiêu trong cuốn *Trung Quốc triết học sử cương yếu* (Trung Hoa thư cục - Đài Loan - 1957) cho rằng Khổng Tử bảo tính là thuần, không gọi là

thiện hay ác được, tùy hoàn cảnh mà nó biến ra thiện hay ác, cũng như tấm lụa bạch, nhuộm xanh thì nó hóa xanh, nhuộm đỏ thì nó hóa đỏ.

Một số học giả khác, trong đó có Trần Trọng Kim, dẫn thêm câu này trong thiên *Hệ từ* (Kinh Dịch): «*Nhất âm nhất dương chi vị đạo, kế chi giả thiện dã, thành chi giả, tính dã*» và câu «*Thiên mệnh chi vị tính*» trong *Trung Dung*, rồi suy ra rằng “tính là cái phần thiên lí của trời phú cho” thì tất phải thiện, mặc dầu Khổng Tử không nói là thiện hay ác. Vậy người nào sinh ra cũng có tính thiện, cho nên mới bảo là “tương cận”.

Lời đó không hợp với lời chú thích của Chu Hi, Chu Hi bảo “chữ tính trong *Luận ngữ* có cái nghĩa gồm cả khi chất, vậy thì có thiện có ác, nhưng xét lúc đầu thì tính mỗi người không xa nhau mấy.”

Có người lại dẫn thêm câu: «*Tử viết: Duy thượng trí dữ hạ ngu bất di*»,⁶⁹ cũng trong chương Dương hóa, ở kế câu «*Tính tương cận dã, tập tương viễn dã*» mà bảo rằng Khổng Tử chủ trương tính có ba hạng: cao, thấp và trung bình; hạng cao (trí) và hạng thấp (ngu) thì tính không thay đổi, còn hạng trung bình thì gần giống nhau, và thay đổi, tùy tập lành cái thiện mà hóa thiện hoặc quen với cái ác mà hóa ác.

Giải thích như vậy là miễn cưỡng: bàn về tính mà sao lại nói đến trí và ngu? Huống hồ tuy hai câu đặt sát nhau thật, nhưng đầu câu sau cũng có hai chữ *Tử viết* như đầu câu trước thì có thể tin rằng Khổng Tử nói hai câu đó trong hai hoàn cảnh khác nhau chứ không phải cùng một lúc, và câu sau không nhất định là đề bổ túc câu trước.

Phan Bội Châu, trong *Khổng học đăng*, hiểu gần giống Chu Tử, bảo rằng: “Nhận cho đến ý đức Khổng Tử thời ở trong chữ “tính” chẳng phải tuyệt đối là thiện, cũng chẳng phải tuyệt đối là ác” (trang 406). Nhưng rồi mười hàng sau lại viết: “Tương cận” là nghĩa làm sao? *Nguyên đầu vẫn thiện* * nhưng xé xịch một tí thời té ra ác cũng không khó gì”, thì cơ hồ như lại xa Chu Tử.

Chúng tôi nghĩ rằng ở thời Khổng Tử chưa có nhiều học thuyết khác nhau và ông cũng chưa đặt ra vấn đề tính thiện hay ác, ngẫu nhiên mà thốt ra câu đó, có lẽ nói rằng con người khi sinh ra không khác nhau bao nhiêu (nghĩa là có khác một chút rồi, chứ không phải là “thuần” như Trương Duy Kiểu giải thích), có người dễ hóa thiện, có người dễ hóa ác; nhưng quan trọng nhất là sự tập lành và thói quen, nó có thể làm cho người ta khác xa nhau: kẻ rất thiện, kẻ rất ác. Chúng tôi chưa chắc rằng đoán đã đúng. Ông chỉ thốt ra có bốn tiếng thì làm sao mà hiểu rõ ông cho được!

* Chúng tôi cho in chữ ngã.

Khoảng năm chục năm sau, tới thời *Mặc Tử*, vấn đề tính thiện hay ác cũng vẫn chưa đặt ra. Trong bộ *Mặc Tử*, ta chỉ thấy mỗi một câu này:

“Thấy *Mặc Tử* thấy lơ nhuộm mà than rằng: Nhuộm xanh thì hóa xanh, nhuộm vàng thì hóa vàng, cái chất vào lụa mà thay đổi thì màu lụa cũng thay đổi; năm lần nhuộm vào thì đã có năm màu rồi; cho nên sự tiêm nhiễm không thể không thận trọng được!” (*Từ Mặc Tử kiến nhiễm ti giả nhi thân viết: Nhiễm ư thương tắc thương, nhiễm ư hoàng tắc hoàng; sở nhập giả biến, kì sắc diệc biến, ngũ nhập nhi dĩ tắc vi ngũ sắc hĩ; cố nhiễm bất khả bất thận dã!*)

Ông không nói đến tính, chỉ xét kết quả của sự tiêm nhiễm, nhưng hình như cho rằng tính vốn không thiện không ác, có thể hóa thiện mà cũng có thể hóa ác.

Tới thời *Mạnh Tử*, vấn đề mới được nêu lên rõ ràng và gây nhiều cuộc tranh luận.

Sách *Mạnh Tử*, chương *Cáo Tử* có một đoạn quan trọng về phương diện lịch sử triết học. Đoạn đó như sau:

“*Công Đô Tử* thưa (với *Mạnh Tử*): “Có người như *Cáo Tử* bảo rằng: “Tính không phải thiện mà cũng không phải bất thiện.” Lại có người bảo: “Tính có thể làm thành thiện, có thể làm thành bất thiện. Cho nên vua *Văn*, vua *Vô* (minh quân) dấy lên thì dân ưa điều thiện; đến khi vua *U*, vua *Lệ* (hôn quân) dấy lên thì dân ưa làm điều bạo ngược”. Lại có một hạng khác nói rằng: “Có tính thiện, có tính bất thiện. Cho nên ông *Nghiêu* (đại hiền) làm vua, mà có em là *Tượng* (đại ác) làm dân. *Cổ Tấu* (đại ác) làm cha mà có vua *Thuấn* (đại hiền) làm con... Nay thấy bảo tính thiện thì lời các người đó đều sai hết ư?” (*Công Đô Tử viết: Cáo Tử viết: «Tính vô thiện, vô bất thiện dã». Hoặc viết: «Tính khả dĩ vi thiện, khả dĩ vi bất thiện. Thị cô Văn, Vô hưng, tắc dân hiếu thiện: U, Lệ hưng, tắc dân hiếu bạo». Hoặc viết: «Hữu tính thiện, hữu tính bất thiện. Thị cô dĩ Nghiêu vi quân, nhi hữu Tượng: dĩ Cổ Tấu vi phụ nhi hữu Thuấn... Kim viết tính thiện, nhiên tắc bí giai phi dư?»*)

Đọc đoạn đó ta thấy thời *Mạnh Tử*, ít nhất cũng đã có bốn thuyết về tính:

- Thuyết tính thiện của *Mạnh Tử*;
- Thuyết tính không thiện không ác của *Cáo Tử*;
- Thuyết tính vừa thiện vừa ác (không biết của ai);
- Thuyết tính có thiện, có ác (cũng không biết của ai).

Ngoài ra còn thuyết tính siêu thiện ác của *Trang Tử*. *Trang* sinh sau *Mạnh* khoảng mười lăm năm; có thể rằng thuyết của *Trang* cũng lưu hành ở đương thời, nhưng *Trang* ghét biện luận, nên *Mạnh* không biết tới hoặc không bàn tới. *Mạnh Tử* mất được ít lâu, lại thêm một thuyết nữa của *Tuân Tử*:

thuyết tính ác. Vậy trong khoảng năm chục năm, trước sau có đến sáu thuyết về tính người.

Dưới đây chúng tôi sẽ lần lượt trình bày:

1. Thuyết tính thiện của Mạnh Tử, rồi thuyết tính ác của Tuân Tử để dễ đối chiếu với nhau.

2. Thuyết tính không thiện không ác của Cáo Tử, rồi một thuyết hơi tương tự thuyết đó, tức thuyết siêu thiện ác của Trang Tử.

3. Thuyết tính vừa thiện vừa ác. Và sau cùng...

4. Thuyết tính có thiện có ác.

Nhưng thuyết đó phát sinh ở thời Chiến Quốc, làm đề tài suy luận cho các triết gia đời sau, từ Hán đến Đường. Mãi đến Tống, mới có thêm những thuyết lạ: thuyết tính nhị nguyên và thuyết tính nhất nguyên.

TÍNH THIỆN

Muốn hiểu rõ thuyết tính thiện của Mạnh Tử, ta cần biết ông cho chữ *tính* cái nghĩa nào.

Trong chương *Li lâu*. (*Mạnh Tử*) có câu: «*Nhân chi sở dĩ dị vu cầm thú giả, cơ hi*», ⁷⁰ nghĩa là loài người sở dĩ khác cầm thú chỉ có may mắn mà thôi, mà chỗ giống nhau thì nhiều.

Chỗ khác ông bảo con người được ăn no mặc ấm, nhân rồi mà lại không được dạy dỗ thì chẳng khác cầm thú là bao.

Vậy ông cũng nhận rằng con người có chỗ thiện, có chỗ bất thiện. Chỗ bất thiện đó phần ti tiểu, đáng khinh; còn chỗ thiện mới là phần cao đại, đáng quý:

Trong con người có phần quý trọng, có phần bị tiện, có phần cao đại, có phần ti tiểu. Đừng săn sóc cái phần ti tiểu mà làm hại cái phần cao đại, đừng lo cho phần bị tiện mà làm hại phần quý trọng. Nuôi dưỡng cái phần ti tiểu thì thành tiểu nhân; nuôi dưỡng cái phần cao đại thì thành đại nhân (tức người có đức)... Kê nào chỉ lo việc ăn với uống thì bị coi là đê tiện vì kê đó nuôi dưỡng cái phần ti tiểu mà làm mất cái phần cao đại." (*Thử hữu qui tiện, hữu tiểu đại. Vô dĩ tiểu hại đại, vô dĩ tiện hại quý. Dưỡng kì tiểu giả vi tiểu nhân, dưỡng kì đại giả vi đại nhân... Ấm thực chi nhân, tắc nhân tiện chi hi, vị kì dưỡng tiểu dĩ thời đại dã.* ⁷¹ - Cáo tử).

Mà ông cho rằng chỉ cái phần thiện, cái phần quý, đại, cái phần nó phân biệt ta với cầm thú đó mới gọi là tính, còn cái phần tiện, tiểu, cái phần ác kia, có chung với cầm thú thì không gọi là tính được; vì "Nếu sinh ra mà gọi là tính... thì tính của con chó như tính của con trâu, mà tính của con trâu như tính của người ư?" (*Cáo Tử*).

Tính là cái gì chung cho cả một loài, mà loài người có nhiều điểm giống nhau: “Miệng nếm vị ngon thì ai cũng thích như nhau, tai nghe thanh âm du dương thì ai cũng thích như nhau, mắt trông sắc đẹp thì ai cũng thấy đẹp như nhau, riêng về cái tâm thì lại không giống nhau sao? Cái tâm giống nhau ở đâu? Ở chỗ ai cũng trọng li và nghĩa. Thánh nhân là người trước ta đã thấy cái chỗ giống nhau của tâm ta, cho nên li nghĩa làm cho lòng ta thích, cũng như thịt loài ăn cỏ ăn lúa làm cho miệng ta thích vậy.”

Hễ đồng loại với nhau thì nêu những điểm giống nhau, mà mình đồng loại với thánh nhân, thì cái tính của mình phải là cái tính của thánh nhân, nghĩa là chỉ lấy cái phần thiện trong bản tính loài người mà gọi là tính thôi.

Để cho thấy rõ rằng bất kì ai cũng có cái mầm thiện sẵn ở trong lòng. Mạnh Tử đưa ra những bằng chứng cụ thể này, mà triết học Trung Hoa gọi là “tứ đoan thuyết” (*thuyết bốn mối*):

“Người ta ai cũng có lòng thương người... Sở dĩ tôi bảo người ta ai cũng có lòng thương người, chứng cứ là ở đây: Giá thỉnh linh thấy đưa nhỏ sắp ngã xuống giếng thì ai cũng có lòng bốn chón thương xót. Bốn chón thương xót không phải là vì muốn cầu thân với cha mẹ đưa nhỏ, không phải là mong tiếng khen của làng xóm bạn bè, cũng không phải là sợ người ta chê cười.

“Xem như vậy, không có lòng trắc ẩn thương xót thì không phải là người; không có lòng tu ố (thẹn, ghét) thì không phải là người; không có lòng từ nhượng (kính nhường) thì không phải là người; không có lòng thị phi (biết phải, biết trái) thì không phải là người. Lòng trắc ẩn là đầu mối của nhân, lòng tu ố là đầu mối của nghĩa, lòng từ nhượng là đầu mối của lễ, lòng thị phi là đầu mối của trí. Người ta có bốn mối đó như là có tứ thể (tứ chi) vậy. Có bốn mối ấy mà bảo không sửa mình được là tự mình hại mình. (...)

“Có bốn mối ấy mà biết khuếch sung ra thì như lửa bắt đầu cháy, như suối bắt đầu chảy, mỗi ngày một lớn ra, mạnh lên; không biết khuếch sung ra thì dẫn việc thương như thờ cha mẹ cũng không được.”

(Nhân giai hữu bất nhân nhân chi tâm (...)) Sở dĩ vị nhân giai hữu bất nhân nhân chi tâm giả, kim nhân sự kiến nhự từ tương nhập ư tình, giai hữu truật dịch trắc ẩn chi tâm; phi sở dĩ nạp giao ư phụ tề chi phụ mẫu dã; phi sở dĩ yêu đệ ư hương đảng bằng hữu dã; phi ố kì thanh nhi thiên dã.

Do thị quan chi: vô trắc ẩn chi tâm, phi nhân dã; vô tu ố chi tâm, phi nhân dã; vô từ nhượng chi tâm, phi nhân dã; vô thị phi chi tâm, phi nhân dã. Trắc ẩn chi tâm, nhân chi đoan dã; tu ố chi tâm, nghĩa chi đoan dã; từ nhượng chi tâm, lễ chi đoan dã; thị phi chi tâm, trí chi đoan dã. Nhân chi hữu thị từ đoan dã, do kì hữu tề thể dã. Hữu thị từ đoan nhi tự vị bất năng giả, tự tặc giả dã (...).

*Phàm hữu từ đoan ư ngã giả, tri giai khuếch nhi sung chi hĩ, nhược hòa chi thủy nhiên, tuyền chi thủy đạt. Cấu năng sung chi, tức dĩ bảo từ hải, cấu bất sung chi, bất túc dĩ sự phụ mẫu.*⁷² - Công Tôn Sửu).

Bốn cái đó: nhân, nghĩa, lễ, trí, chính là chỗ con người khác cầm thú. Nó chỉ mới manh nha ở trong lòng con người cho nên người chỉ khác cầm thú có "một chút". Nó là cái *lượng tâm*, cái khả năng làm được điều thiện. Biết nuôi dưỡng cái lượng tâm thì thành bậc thánh nhân, không biết nuôi nó để cho nó suy tàn đến mất đi thì thành cầm thú. Lượng tâm cũng tựa như mầm non, mà hành động bất nhân tựa như búa rìu. Ngày nào cũng làm điều ác thì lượng tâm phải mất đi, cũng như ngày nào cũng chặt đẽo thì mầm non phải chết. Lúc đó con người sẽ không khác cầm thú là mấy.

Thấy những kẻ giống cầm thú mà cho rằng họ không có khả năng làm điều thiện là lầm, đâu phải do bản tính của họ như vậy, do tập quán đấy. (*Cáo tử*).

Tóm lại, Mạnh Tử nhận con người có phần tốt mà cũng có phần xấu, nhưng ông chỉ gọi cái phần tốt là *tính người* thôi, vì chỉ có cái đó mới phân biệt người với loài vật. Mà cái phần tốt ai cũng có vì ai cũng có lòng trắc ẩn, lòng tu ó, lòng từ nhượng, lòng thị phi, nghĩa là có cái đầu mối của nhân, nghĩa, lễ, trí. Vậy giáo dục cần khuếch sung bốn cái mối đó, phần tốt mà phát triển thì phần xấu phải lùi đi; và con người sẽ càng ngày càng xa cầm thú mà gần với bậc thánh. Thuyết tính thiện của ông là vậy. Qui kết của thuyết đó là trọng sự *đưỡng tính*.

Tuy nhiên, ở chương Tận tâm thượng, chúng tôi còn thấy ông dùng chữ *tính* theo một nghĩa khác. Ông viết:

"Hình, sắc của người ta là tính trời hiện ra, chỉ bậc thánh nhân mới điều khiển được hình, sắc của mình một cách hoàn toàn". * (*Hình, sắc thiên tính dã, duy thánh nhân nhiên hậu khả dĩ tiễn hình*).

Vậy ông cũng cho hình, sắc là tính; mà hình, sắc bản nhiên không được hoàn toàn, phải có nghị lực, có công tu dưỡng mới làm chủ nó được. Mãi tới cuối Minh, đầu Thanh, mới có một triết gia là Nhan Tập Trai, dẫn giải câu đó của ông để đề cao hình, sắc. **

TÍNH ÁC

Tuân Tử cũng ở trong Khổng phái mà chủ trương ngược hẳn với Mạnh Tử. Ông nhiều lần định nghĩa chữ *tính*.

* Coi thêm tiết *Tiên hình*, chương III, thiên II, phần này.

** Xin coi chương *Hữu vi*, thiên II, phần này.

Trong thiên *Tinh ác*, ông viết:

“*Phàm tính già, thiên chi tự dĩ.*”

Trong thiên *Chinh danh*, ông cũng lại viết:

“*Sinh chi sở dĩ nhiên già, vị chi tính* (chữ dĩ ở đây cùng nghĩa với dĩ, nghĩa là *dĩ*) và:

“*Bất sự nhi tự nhiên già, vị chi tính.*”⁷³

Ba câu đó đều diễn một ý: *Tính* là cái tự nhiên trời sinh ra, cái sinh ra đã có sẵn, không đợi *làm* (học tập, uốn nắn) rồi mới có.

Rồi ông bảo:

“*Tính* con người, sinh ra là hiếu lợi, thuận theo tính đó thì thành ra tranh đoạt lẫn nhau mà sự từ nhượng không có; sinh ra là đố kỵ, thuận theo tính đó thì thành ra tàn tặc, mà lòng trung tín không có; sinh ra có lòng muốn của tai mắt, có lòng thích vẻ thanh sắc, thuận theo tính đó thì thành ra dâm loạn mà lễ nghĩa văn lí không có. Như thế thì theo cái tính của người ta, thuận cái tính của người ta, tất sinh ra tranh đoạt, phạm vào cái phận (tức quyền lợi của nhau) làm loạn cái lí mà mắc cái lỗi tàn bạo. Cho nên phải có *thầy*, có phép để cái hóa (cái tính) đi, có lễ nghĩa để dắt dẫn nó, rồi sau mới có từ nhượng, hợp văn lí và thành ra trị. Xét vậy thì cái tính của người ta ác là rõ lắm, mà cái thiện của tính người là người ta gây ra vậy.” (*Kim nhân chi tính sinh nhi hiếu lợi yên, thuận thị cố tranh đoạt sinh, nhi từ nhượng vong yên; sinh nhi hữu tật ở yên, thuận thị cố tàn tặc sinh, nhi trung tín vong yên; sinh nhi hữu nhĩ mục chi dục, hữu hiếu thanh sắc yên, thuận thị cố dâm loạn sinh, nhi lễ nghĩa văn lí vong yên. Nhiên tắc tông nhân chi tính, thuận nhân chi tính, tất xuất vu tranh đoạt hợp vu phạm phận, loạn lí nhi qui vu bạo. Cố tất tương hữu sư pháp chi hóa, lễ nghĩa chi đạo, nhiên hậu xuất từ nhượng, hợp vu văn lí nhi qui vu trị. Dụng thủ quan chi, nhiên tắc nhân chi tính ác minh hĩ, kì thiện giả nguy dĩ.*⁷⁴ - *Tinh ác*).

«*Kì thiện giả nguy*», bốn chữ đó đủ tóm tắt thuyết tính ác của Tuân Tử, và ông dùng nó để bác thuyết tính thiện của Mạnh Tử. Chữ *nguy* 僇 ở đây, cũng như chữ *tính* 性 ở đoạn trên, ông đều dùng theo nghĩa gốc: *nguy* gồm chữ *nhân* 人 và chữ *vi* 爲, trở cái gì của người làm ra, gây ra, chứ không có nghĩa là *tà*, là đối trá như ngày nay; còn chữ *tính* gồm chữ *tâm* 心 và chữ *sinh* 生, trở cái lòng người khi sinh ra đã có rồi.

Mạnh Tử cho nhân, nghĩa, lễ, trí là bốn cái đầu mối của tính người. Tuân Tử bảo không phải vậy, chính cái *lòng hiếu lợi*, *lòng đố kỵ*, *lòng dục* mới là đầu mối của tính người, chính ba cái này mới là sinh ra đã có rồi, còn nhân nghĩa lễ trí là do thánh nhân đặt ra, nghĩa là do người đặt ra, không phải do trời sinh ra, vậy là *nguy*, chứ không phải là tự nhiên.

Ông chê Mạnh Tử là không phân biệt được điều đó, không phân biệt được thế nào là tính, thế nào là nguy. Cũng trong thiên *Tính ác*, ông viết:

“Mạnh Tử bảo: Cái người ta học (tức nhân, nghĩa) là tính, tính đó thiện. Tôi bảo: Không phải, nói vậy là không hiểu tính của con người, không phân biệt tính và nguy (nguy nghĩa là do người làm ra). Tính là cái trời sinh ra đã có, không thể học, cũng không thể làm ra được; lễ nghĩa là cái thánh nhân đặt ra, người ta học rồi mà biết, làm rồi mà thành. Cái gì không học, không làm mà đã có ở lòng người rồi, cái đó mới là tính, cái gì ở người học rồi mới biết, làm rồi mới thành, thì gọi là nguy; đó tính và nguy khác nhau như vậy”. (*Mạnh Tử viết: Nhân chi học giả, kì tính thiện. Viết: Thị bất nhiên, thị bất cấp tri nhân chi tính, nhi bất sát hồ nhân chi tính nguy chi phân giả dã. Phạm tính giả, thiên chi tựu dã, bất khả học, bất khả sự; lễ nghĩa giả, thánh nhân chi sở sinh dã, nhân chi sở học nhi năng, sở sự nhi thành giả dã. Bất khả học, bất khả sự nhi tại nhân giả vị chi tính; khả học nhi năng, khả sự nhi thánh chi tại nhân giả, vị chi nguy, thị tính nguy chi phân dã*).⁷⁵

Đọc đoạn đó ta thấy cơ hồ ông hiểu lầm ý Mạnh Tử. Mạnh Tử bảo tính gồm bốn mối *lòng trắc ẩn, lòng tu ó, lòng từ nhượng, lòng thị phi*, bốn mối đó chỉ manh nha ở trong lòng mọi người thôi, lại dễ mất nữa, đâu đã phải là hoàn thành rồi, nó cũng không phải là “nguy” theo cái nghĩa của Tuân Tử. Và lại Tuân Tử cũng mặc nhiên nhận rằng lòng người vốn có mầm thiện thì ông bảo con người có thể dạy dỗ được:

“Người ngoài đường, tức bất kì người thường nào, cũng có thể thành vua Vũ được, là nghĩa làm sao? Đáp: Vua Vũ sở dĩ thành vua Vũ là nhờ nhân, nghĩa, pháp, chính. Nhân, nghĩa, pháp, chính có cái lẽ biết được, làm được; mà người đi ở ngoài đường kia đều có cái tài chất để có thể hiểu được nhân, nghĩa, pháp, chính, đều có cái tài chất để có thể làm được điều nhân, nghĩa, pháp, chính, vậy họ có thể thành vua Vũ, lẽ đó rõ ràng. Cái tài chất để có thể biết được, cái tài chất để có thể làm được đều có ở trong con người ngoài đường, lẽ đó rõ ràng. (*Đồ chi nhân khả dĩ vi Vũ, hạt vị dã? Viết: Phạm Vũ chi sở dĩ vi Vũ giả, dĩ kì nhân nghĩa, pháp, chính dã. Nhiên tắc nhân, nghĩa, pháp, chính, hữu khả tri khả năng chi lí; nhiên nhi đồ chi nhân dã, giai hữu khả dĩ tri nhân, nghĩa, pháp, chính chi chất, giai hữu khả dĩ năng nhân, nghĩa, pháp, chính chi cụ, tại đồ chi nhân minh hĩ*).⁷⁶ - Như trên).

Chúng tôi nghĩ cái *khả dĩ tri chi chất, khả dĩ năng chi cụ* của Tuân Tử ở đoạn đó cũng không khác cái *từ đoan* của Mạnh Tử là bao. Cái *khả dĩ tri* của Tuân là cái *lượng tri* của Mạnh; cái *khả dĩ năng* của Tuân là cái *lượng năng* của Mạnh. Mạnh chỉ coi cái khả dĩ tri, khả dĩ năng đó là tính con người, còn Tuân thì chỉ coi lòng dục là tính con người; chứ thật ra cả hai đều hiểu tính là cái mà trời sinh ra đã có, và bẩm sinh con người đều có mầm thiện, mầm ác hết.

Đã cho rằng tính con người vốn ác thì qui kết phải là dùng chính sách kiểu tính (uốn nắn cái tính) trong sự giáo dục, cho nên Tuân Tử viết trong thiên *Tính ác*:

“Người đời xưa (...) khởi xướng lên lễ nghĩa và chế định ra pháp độ, để kiểu sức cái tính của người ta mà chỉnh lại, để nuôi hóa cái tính tình của người ta mà dắt dẫn, khiến cho theo với cái trị, hợp với cái đạo”. Người nào theo thầy, theo phép mà kiểu sức cái tính cho hợp lễ nghĩa thì thành người quân tử; buông lỏng cái tính mà trái lễ nghĩa thì là kẻ tiểu nhân.

Có điều đáng để ý là Mạnh chủ trương tính thiện, do đó phải khuếch sung cái thiện; Tuân chủ trương tính ác, do đó phải kiểu chỉnh cái tính; vậy mà phương pháp giáo dục của hai nhà đại loại cũng như nhau. Chúng ta cứ tưởng Tuân Tử đã đề xướng thuyết tính ác thì phải dùng hình pháp để ngăn cái ác, uốn nắn lại tính người; nhưng không, ông vẫn dạy lễ nghĩa, * vẫn dùng lễ nhạc, dùng phép “tư thiện, tích thiện” nghĩa là suy nghĩ về điều thiện, mỗi ngày làm một chút điều thiện, sửa lại tính của mình cho thêm thiện, để lâu dần tích lũy cái thiện cho tới khi hoàn thiện thì thành thánh nhân.

“Chưa cái thiện mà đến được chỗ hoàn toàn, tận cùng thì gọi là thánh nhân; các vị ấy cầu rồi mới được, làm rồi sau mới thành, chưa (cái thiện) rồi sau mới hóa cao, làm đến cùng (cái thiện) rồi sau mới thành thánh. Cho nên thánh là do công phu của người chưa điều thiện mà thành”. (*Tích thiện nhi toàn tận, vị chi thánh nhân; bì cầu chi nhi hậu đắc, vị chi nhi hậu thành, tích chi nhi hậu cao, tận chi nhi hậu thánh. Cố thánh dã giả, nhân chi sơ tích dã.*⁷⁷ - Nho hiệu).

Vậy Mạnh và Tuân không trái nhau ở chỗ người khác cảm thụ hay không mà ở chỗ: cái khác cảm thụ đó sinh ra đã có (Mạnh) hay phải học tập rồi mới có (Tuân). Tuân có lí; Mạnh không thấy rằng phải có một lối sinh hoạt nào đó, một xã hội nào đó rồi mới có cái thiện đó được.

Tuy nhiên hai nhà khác nhau ở khởi điểm mà qui kết thì như nhau. Hai thuyết bổ túc lẫn nhau. Mạnh Tử chú trọng về lương tâm mà bỏ sót tính dục, cho nên Tuân Tử phải nhắc đến tính dục, để ta đề phòng nó. Mạnh Tử đưa ra thuyết tính thiện để ta theo tính mà làm điều thiện, Tuân Tử đưa ra thuyết tính ác để ta sửa tính mà chẳng làm điều ác. Cả hai đều tin rằng sự giáo hóa có hiệu quả, hoàn cảnh có ảnh hưởng đến tính con người.

Nhưng hậu nho, từ đời Hán trở đi, ít nhắc đến thuyết của Tuân Tử, có lẽ vì thuyết đó có vẻ bị quan, chứ không lạc quan như thuyết tính thiện. Tâm lí con người là cứ tin mình là thiện thì dễ thành thiện, tin mình là ác thì cũng dễ

* Lễ nghĩa giả, trị chi thủy dã (*Thiên Vương chế*): Lễ nghĩa là gốc của trị.

hóa ác, chúng tôi nói «*có vẻ bi quan*», vì thực ra Tuân Tử không phải là bi quan, vì ông tin rằng ai cũng có thể thành vua Vũ được, ông chỉ là người thực tế thôi, và có lẽ ông đưa thuyết đó ra chỉ để sửa cái chỗ hơi quá lạc quan của Mạnh Tử.

Một lẽ nữa: hậu nho không nhắc nhiều đến thuyết tính ác của Tuân Tử vì thuyết đó đã phát sinh ra chủ trương dùng hình pháp để trị dân. Lẽ ấy tất nhiên; đã coi tính người vốn ác thì sớm muộn gì cũng có người nghĩ đến việc dùng hình pháp để diệt ác. Người đó không phải là Tuân thì là học trò của Tuân, tức Hàn Phi. Hàn nói câu này cực tả cái tính ác của con người: "Cha mẹ đối với con, sinh con trai thì mừng, sinh con gái thì giết đi. Đều là mang ở trong lòng mình cả, mà trai thì mừng, gái thì giết là nghĩ đến cái tiện lợi của mình sau này. Cho nên cha mẹ đối với con mà còn có lòng tính toán, huống hồ là đối với người ngoài!"

Hàn giúp vua Tần (sau là Tần Thủy Hoàng), gấp về sự cứu đời, nên nghĩ rằng trị thiên hạ chỉ cần có pháp luật cho thật nghiêm, mà không cần đến luân thường đạo lý. Trong thiên *Trung hiếu*, Hàn viết:

"Bỏ đạo thường, chuộng kẻ hiền thì loạn; bỏ phép, dùng kẻ trí thì nguy. Cho nên nói rằng: Chuộng phép mà không chuộng hiền." (*Phế thường thượng hiền tắc loạn, xả pháp nhiệm trí tắc nguy Cố viết: thượng pháp nhi bất thượng hiền*).⁷⁸

Chỗ khác lại nói:

"Cho nên bậc minh chủ qui sự thực, bỏ cái vô dụng, không nói nhân nghĩa" * (*Cố minh chủ cử thực sự, khứ vô dụng, bất đạo nhân nghĩa giả*).⁷⁹ - Hiếu học).

Cái vạ chôn nhò và đốt sách ở đời Tần tuy là do Lí Tư gây ra, nhưng một phần là kết quả học thuyết của Hàn. Tuân tuyệt nhiên không có gì đáng trách.

TÍNH KHÔNG THIỆN KHÔNG ÁC

Đồng thời với Mạnh Tử, Cáo Tử chủ trương rằng tính của con người chẳng phải thiện, cũng chẳng phải ác, có thể khiến cho nó thành thiện hay ác đều được cả.

Ông ví tính con người với nước chảy:

"Tính người ta như dòng nước chảy mạnh, khơi cho nó qua phương đông thì nó chảy qua đông, khơi cho nó qua phương tây thì nó chảy qua tây; tính người không phân biệt được thiện với bất thiện cũng như tính nước không phân biệt đông với tây." (*Tính do soạn thủy dã, quyết chư đông phương tắc đông*

* Coi thêm phần Chính trị luận.

lưu, quyết chu tây phương tắc tây lưu. Nhân tính chi vô phân u thiện bất thiện dã, diệc do thủy chi vô phân đông tây dã. - Mạnh Tử - Cao Tử).

Ông đã hó, phải thua tài hùng biện của Mạnh Tử. Mạnh Tử bé lại: “Nước không phân biệt đông tây thật, nhưng cũng không phân biệt trên dưới ư? Cái tính con người vốn thiện cũng như cái tính của nước là chảy xuống chỗ thấp, người không ai là không thiện, cũng như không nước nào không chảy xuống chỗ thấp.” (*Thủy tính vô phân u đông tây, vô phân u thượng hạ hồ? Nhân tính chi thiện dã, do thủy chi tựu hạ dã; nhân tính vô hữu bất thiện. thủy vô hữu bất hạ. - Như trên).*

Cáo Tử lại ví tính người với cây ki, cây liễu, mà điều nghĩa như cái bát, cái thìa. Lấy tính người làm việc nhân việc nghĩa cũng như lấy cây ki, cây liễu làm cái bát, cái thìa. Mạnh Tử cũng bé nữa, bảo nếu vậy thì cũng phải chặt đẽo người ta rồi mới làm được việc nhân nghĩa, cũng như phải chặt đẽo cây ki, cây liễu mới làm được cái bát, cái thìa ư? (như trên). Lời bác bé của Mạnh Tử không nhằm: ông phải nói rằng chặt đẽo cái tính của người, chứ sao lại kết là phải chặt đẽo con người.

Cáo Tử còn nói: *«Sinh chi vị tính»* và *«Thực sắc, tính dã»*.⁸⁰

Học thuyết của Cao Tử không được truyền lại, hình như ông có danh lớn ở đương thời và có khá đông đệ tử chỉ ghi trong sách *Mạnh Tử*, nên ta không biết được chân tướng nó ra sao; nhưng cứ theo mấy câu đã dẫn thì chúng tôi nghĩ rằng câu *«sinh chi vị tính»* gần giống nghĩa với câu *«tính giả thiên chi tựu dã»* của Tuân Tử, chỉ khác là theo Cao Tử thì cái tính đó có lẽ là cái bản năng sinh tồn của con người, cho nên ông mới bảo nó là “thực” và “sắc”; và nếu lời chúng tôi đoán mà đúng thì chúng tôi phải nhận rằng ông có lý: bản năng sinh tồn tự nó không thiện, không ác. Thiện, ác chỉ là những quan niệm có tính cách xã hội, thành lập trên kinh nghiệm của đời sống xã hội giữa người với người. Cho nên có người nói rằng tính của Mạnh Tử và Tuân là “tính thực nghiệm”, còn tính của Cao Tử là tính “bản nhiên tiên nghiệm”.

Tôi đời Bác Tống, *Vương An Thạch* và *Tô Thức* cũng chủ trương gần như Cao Tử, cho rằng tính không thiện, không ác. Hai nhà đó là văn học gia, chính trị gia hơn là triết gia, nhưng chúng tôi cũng xin dẫn của mỗi nhà ít hàng dưới đây:

Vương viết:

“Tính sinh ở tình, có tình rồi sau thiện ác mới bày ra, còn tính thì không thể gọi là thiện ác được... (Ở đây chúng tôi lược bỏ một đoạn Vương chỉ trích Mạnh Tử và Tuân Tử, đại ý nói có lòng trắc ẩn thì cũng có lòng oán độc, vậy Mạnh và Tuân đều thiên kiến)... Và cái mà hai ông đó (Mạnh và Tuân) bàn là cái mà tôi gọi là tình, là thói quen, không phải là tính... Người xưa chẳng bảo

hi, nộ, ái, ố, dục là tính đấy ư? Hi, nộ, ái, ố, dục mà thiện thì sau người ta mới do đó gọi là nhân, là nghĩa; hi, nộ, ái, ố, dục mà bất thiện thì sau người ta mới do đó gọi là bất nhân, là bất nghĩa. Cho nên tôi bảo: Có tính rồi sau thiện ác mới bày ra, vậy thì thiện và ác chỉ là cái tên để gọi cái tính mà thôi." (*Tính sinh hồ tính, hữu tính nhiên hậu thiện ác hình yên, nhi tính bất khả dĩ thiện ác ngôn dã... Thả chư tử chi sở ngôn, giai ngô sở vị tính dã, tập dã, phi tính dã... Cô giả hữu bất vị hi, nộ, ái, ố, dục tính giả hồ? Hi, nộ, ái, ố, dục nhi thiện, nhiên hậu tông chi nhi mệnh chi viết nhân dã, nghĩa dã: hi, nộ, ái, ố, dục nhi bất thiện, nhiên hậu lòng chi nhi mệnh chi viết bất nhân dã, bất nghĩa dã. Cổ viết: Hữu tính nhiên hậu thiện ác hình yên, nhiên tắc thiện ác giả, tính chi thành danh nhi dĩ hi.* ⁸¹ - Nguyễn tính).

Còn Tô Thức viết:

"Thiện với ác là cái khả năng biến hóa của tính, chứ không phải là cái vốn có sẵn (sở năng hữu) của tính." (*Phù thiện ác giả, tính chi sở năng chi, nhi phi tính chi sở năng hữu dã.* ⁸² - Dương Hùng luận). Ý muốn nói: tính có thể làm cái thiện, cái ác được chứ vốn nó không chứa thiện, ác.

Ta nhận thấy hai nhà đó, bàn về tính không có gì đặc sắc. Từ đó trở đi, không ai nhắc đến thuyết tính không thiện không ác nữa. Mãi đến cuối đời Thanh, mới có Cung Tự Trân bênh vực Cáo Tử, nhưng cũng chẳng phát huy thêm được gì.

TÍNH SIÊU THIỆN ÁC

Một phái triết gia nửa cũng cho là tính không thiện không ác, nhưng cơ sở của lý thuyết thì khác Cáo Tử, phái đó là phái Đạo gia thời Chiến Quốc.

Ở phần II bộ này, chúng tôi đã nói rằng theo Lão, Trang thì *đạo* là cái nguyên lý tối cao tối đại, thường tồn mà không thay đổi, nguồn gốc của vạn vật; cái *đức* của nó sinh ra trời đất, vạn vật, mà *tính* là biểu hiện của cái đức. Tính vốn phác tố, nếu nó nhiễm một cái gì rồi thì không còn là tính nữa. Phái đó không thừa nhận nhân nghĩa là tính, cũng không thừa nhận tình dục là tính; nhân nghĩa cũng như tình dục chỉ làm thương tổn cái tính thôi. Xã hội muốn được cực trị, thì phải giữ cái tính cho được phác tố, phạm những công việc uốn nắn dạy bảo đều là hỏng cả. Con người do cái *đức* sinh ra, vốn tuyệt đối thiện rồi, cứ giữ được cái bản *tính* phác tố là hoàn toàn rồi.

Lão Tử khuyên:

"Dứt thánh bỏ trí, dân lợi gấp trăm; dứt nhân bỏ nghĩa, dân lại hiếu từ; dứt xảo bỏ lợi, trộm cướp không có." (*Tuyệt thánh, khí trí, dân lợi bách bội; tuyệt nhân khí nghĩa dân phục hiếu từ, tuyệt xảo khí lợi, đạo tặc vô hữu.* ⁸³ - Thiên XIX).

Trong *Trang Tử* cũng có câu: “Từ khi đời Ngu dùng nhân nghĩa mà làm rối loạn thiên hạ thì thiên hạ không ai không vâng mệnh mà chạy theo nhân nghĩa, như vậy chẳng phải là lấy nhân nghĩa mà biến đổi cái tính ư? Cho nên từng nói được rằng từ đời tam đại trở đi, thiên hạ không ai không lấy vật mà biến đổi cái tính”. (*Tự Ngu thị chiêu nhân nghĩa dĩ nhiễu thiên hạ dã, thiên hạ mạc bất bôn mệnh ư nhân nghĩa, thị phi dĩ nhân nghĩa dịch kì tính dư? Có thường thi luận chi, tự tam đại hĩ hạ giả, thiên hạ mạc bất dĩ vật dịch kì tính hĩ.* 84 - Biên Mậu).

Vậy kẻ nào theo nhân nghĩa là kẻ ấy bỏ cái đức, cái đạo. Nhân nghĩa không phải là tính; tính đức cũng không phải là tính. Huệ Tử có lần hỏi Trang Tử:

- Con người vốn vô tình chăng?

Trang Tử đáp:

- Phải.

Huệ Tử lại hỏi:

- Người mà vô tình thì sao gọi là người?

Đáp:

- Đạo cho người cái tướng mạo, trời cho người cái hình dáng, thì sao lại không gọi là người được?

Lại vẫn chưa hiểu, hỏi thêm:

- Đã gọi là người, sao lại vô tình được?

Trang Tử phải giảng:

- Cái mà ông gọi là tính thì tôi không gọi là tính. Sở dĩ tôi cho người là vô tình, là muốn nói người ta không nên lấy cái hiếu ó (thích, ghét) làm thương tổn thân mình, cứ nên theo tự nhiên mà đừng thêm gì cho cái bẩm sinh”. (*Đức sung phú*).

Thất tình chỉ làm hại cho cái tính phác tố, cho nên Trang Tử bảo con người phải vô tình; còn như hiếu chữ tình theo cái nghĩa “sống theo tự nhiên” thì cố nhiên là con người có tính rồi.

Vậy Đạo giáo hiểu chữ tình theo một nghĩa khác với của nhà Nho, nó là cái phác tố tự nhiên mà người nhận được của trời, nó không thiện không ác, nó không phải là tính đức, nó hơn cả nhân nghĩa, nó qui vô cung, có thể nói là nó siêu thiện, con người chẳng cần khuếch sung, cũng chẳng nên cải tạo nó, cứ thuận theo nó là được, hướng hồ Thuận nó là thuận tự nhiên.

Tới đời Nam Tống, *Hồ Hoàng* cũng có một chủ trương giống Lão Trang.

Ông cho «*tính* là bản căn của vũ trụ (vì vũ trụ nhờ nó mà thành lập), là cái uyên áo của thiên địa, qui thần; cho nên không gọi là thiện được, gọi nó là ác được ư?»

«*Hoặc vấn tính. Viêt: Tính dã già, thiên địa chi sở dĩ lập dã... thiên địa qui thần chi áo dã, thiện bất túc dĩ ngôn chi, huống ác hồ?*»⁸⁵ - Tri ngôn).

Đại ý ông muốn nói con người với vũ trụ là một, mà tính là gốc của vũ trụ, thế thì nó có trước khi có quan niệm về thiện, ác không thể gọi nó là thiện hay ác được. Nó siêu thiện ác.

Đời Minh, *Vương Thủ Nhân* cũng nhận tính không thiện không ác, nó siêu thiện ác, vì nó với trời, với tâm chi là một.

Xét về hình thể thì gọi là trời, xét về cái mà con người được phú bẩm thì gọi là tính, xét về cái làm chủ thân ta thì gọi là tâm.

Bản thể của tính không thiện không ác, phát dụng ra thì mới có thiện, có ác; nói cách khác khi nó tĩnh thì không thiện không ác, khi nó động mà phát dụng thì mới có thiện có ác, hễ không quá thì là thiện, mà quá thì là ác; và khi nó tĩnh, không thiện không ác, thì nó là cực thiện.

"Cái cực thiện là tính. Tính vốn không có một chút gì ác, cho nên gọi là cực thiện". (*Chi thiện giả, tính dã. Tính nguyên vô nhất hào ác, cố viêt chi thiện.*⁸⁶ - Tập lục).

TÍNH VỪA THIỆN VỪA ÁC

Như trên chúng tôi đã nói, chương Cao Tử trong sách *Mạnh Tử* cho ta biết rằng đồng thời với Mạnh Tử còn có người chủ trương thuyết tính vừa thiện vừa ác, nhưng không chỉ rõ người đó là ai. Theo Vương Sung trong *Luận hành* thì tư tưởng gia đó là Thế Thạc, một người trong đạo Nho, viết thiên *Dưỡng thụ* đã thất truyền, người sau không tra cứu vào đâu được. Hình như phái của Thế Thạc cũng đồng, vì Vương Sung còn ghi tên được ba nhà nừa: Bật Từ Tiện, Tất Điều Khai, Công Tôn Ni Tử.

Qua tới đời Hán, *Đổng Trọng Thu* mới phát huy thêm thuyết trên. Ông bảo tính là cái chất của con người khi mới sinh ra, cái chất đó không toàn thiện, có phần thiện mà cũng có phần ác; vì trời sinh ra thì có hạn độ; phải đợi sức người bồi bổ, tu dưỡng rồi mới toàn thiện được.

"Đời nay người ta mờ ám về cái tính, mỗi người nói một khác. Sao không trở về nghĩa gốc của chữ tính? Nguồn gốc của chữ *tính* chẳng phải do chữ *sinh* mà ra ư? Theo nghĩa gốc thì cái chất tự nhiên sinh ra, gọi là tính. Vậy tính là chất. Gán ép cái chất của tính vào cái tên của cái thiện, có đúng được không? Đã không đúng được mà còn gọi là tính thiện, là sao vậy?" (*Kim thế*

*âm vu tính, ngôn chi giả bất đồng. Hồ bất thi phân tính chi danh? Tính chi danh, phi sinh du? Như kì sinh chi tự nhiên chi tư, vị chi tính. Tính giả, chất dã. Cật tính chi chất vu thiện chi danh, năng trướng chi du? Kì bất năng trướng hĩ, nhi thượng vị chi chất thiện hà tại*⁸⁷ - Xuân thu phồn lộ).

Ông còn so sánh tính như cây lúa mà thiện như hạt gạo. Cây lúa đâu phải toàn là gạo, tính đâu phải toàn là thiện. Thiện với hạt gạo, là do sức người góp với sức trời mà thành. Sức của trời có hạn thôi.

Tóm lại thì: "Trời sinh người, trong cái tính có chất thiện, nhưng chưa có thể là thiện ngay được." (*Thiên sinh dân, tính hữu thiện chất, nhi vị năng thiện*). Nghĩa là tính có cái yếu tố của thiện, nhưng có yếu tố của thiện, chưa phải là thiện phải nhờ giáo dục rồi mới hóa thiện, không phải tự nhiên mà thiện.

Sở dĩ Đông Trọng Thư chú trương như vậy vì ông hiểu nghĩa chữ *thiện* khác với nghĩa của Mạnh Tử. Mạnh Tử cho là hề thiện hơn cảm thù là thiện rồi, cái gì khác cảm thù là thiện rồi, cho nên lòng trắc ẩn, lòng tu ố, lòng từ nhượng, lòng thị phi là thiện rồi đấy; Đông Trọng Thư cho bốn cái đó chỉ là thiện chất thôi, chưa phải là thiện, phải tới cái mức nhân, nghĩa, lễ, trí mới gọi là thiện được.

Và lại theo ông, trong *tính* còn có *tình*, tình xuất phát từ phản dương, tính tự phản âm. Tình biểu hiện ra là nhân, tình biểu hiện ra là tham, tình không gọi là thiện được, cho nên tính không phải là toàn thiện:

Người ta thực có cả cái khí tham với cái khí nhân, hai cái đó đều ở trong thân ta, mà cái thân do trời sinh, trời cho người cả âm lẫn dương, thì nhân cũng có cái tình gồm cả tham và nhân. (*Nhân chi thành hữu tham, hữu nhân. Nhân, tham chi khí lưỡng tồn vu thân; thân chi danh thủ chư thiên, thiên lưỡng hữu âm dương chi thì, thân diệc lưỡng hữu tham nhân chi tính.*⁸⁸ - Thiên Trúc làm).

Ông kết luận thiện là do sự giáo huấn mà thành, chứ không phải tự cái chất phác mà đến được. Tính là cái phác thực của thiện chất, thiện là sự cái hóa của vương giáo (tức sự giáo hóa của nhà vua nhân đức). Không có cái chất phác thì vương giáo không hóa được, không có vương giáo thì cái chất phác không thể hiện ra được. (*Thực tính*).

Kết như vậy không thực sát. Đã nói tính với tình là một, có cả xấu lẫn tốt thì không thể nói tính là cái phác thực của thiện chất được; và trong sự giáo hóa, ông chỉ chú trọng đến sự bồi bổ cái thiện, chứ không bàn đến hình phạt để diệt cái ác.

Lưu Hương cũng chú trương như Đông Trọng Thư nhưng khác Đông ở

chỗ: Đồng cho trong tính có tính, tính tốt, tính xấu; Lưu cho tính tình ứng nhau, tính không thể riêng thiện được mà tính cũng không phải là riêng ác: * tính tình đã là một, trong tính có thiện có ác thì trong tính cũng có thiện có ác. Chữ *tính* của ông hiểu theo một nghĩa khác với tính (mà hình thức biểu hiện là lòng tham) của Đổng.

Cuối đời Tiền Hán, *Dương Hùng* cũng cho tính có cả thiện lẫn ác (thiện ác hỗn), học tập điều thiện thì dần dần khắc phục được điều ác, ngược lại thì cái phần thiện phải tiêu ma. Thuyết của ông chẳng có gì lạ.

Cuối đời Hậu Hán, *Trịnh Huyền* cũng nghĩ như *Dương Hùng*, chẳng phát huy thêm được gì. Rồi tới *Từ Cán* cũng vậy, qua đời Tấn, *Phó Huyền* cũng vậy.

Chúng tôi chỉ xin dẫn một đoạn của *Phó Huyền*, vì nó nhắc ta nhớ lại cuộc tranh luận của *Mạnh Tử* và *Cáo Tử*. *Phó* cũng ví tính người với nước, bảo đổ nước vào cái bình tròn thì nó tròn, đổ vào bình vuông thì nó vuông, để nó lắng xuống thì nó đứng yên mà trong, quậy nó lên thì nó chảy mà đục. (*Nhân chi tính như thủy yên, trí chi viên trác viên, trí chi phương tắc phương, tròng chi tắc đình nhi thanh, động chi tác lưu nhi trọc*).⁸¹ Tính người có cả thiện lẫn ác, cho nên người có thể thành thiện mà cũng có thể thành ác.

TÍNH CÓ THIỆN CÓ ÁC, TÍNH CÓ BA HẠNG

Thuyết tính có thiện có ác cũng xuất hiện từ đời *Mạnh Tử*, không rõ do ai đề xướng. Thuyết đó thực khác hẳn những thuyết chúng tôi đã trình bày ở trên.

Vì dù là chủ trương tính thiện như *Mạnh Tử*, hoặc tính ác như *Tuân Tử*, tính không thiện không ác như *Cáo Tử*, vừa có thể thiện vừa có thể ác như *Thế Thạc*, siêu thiện như *Trang Tử*, tất cả các nhà đó đều cho *tính con người ai cũng như ai*, nghĩa là thánh nhân hay thường nhân cũng nhận được của trời một phần đều nhau cả, hề khéo tu dưỡng thì hơn người, không chịu tu dưỡng thì kém người. Trái lại phái chủ trương thuyết có tính thiện có tính ác thì cho rằng có người sinh ra đã thiện, có người sinh ra đã bất thiện, phần nhận được của trời không đều nhau.

Thời Chiến Quốc, cứ theo đoạn dẫn trên trong sách *Mạnh Tử* thì chỉ mới phân biệt hai hạng người thôi. Tới thời Hậu Hán phân biệt thêm một hạng người nữa, thành ba hạng: *Hạng trên*: tính thiện; *hạng giữa*: tính không thiện không ác; *hạng dưới*: tính ác.

Thực ra thì đời Tiền Hán, *Đổng Trọng Thư* cũng đã phân biệt ra ba hạng như vậy, nhưng ông lại cho chỉ cái tính của hạng giữa, hạng trung nhân mới là

* Tính tình tương ứng, tính bất độc thiện, tính bất độc ác.

tính: «Danh tính bất dĩ thượng, bất dĩ hạ, dĩ kì trung danh chi.⁹⁰ - Xuân thu phồn lộ. Thiên Thâm sát danh hiệu).

Rõ ràng nhất là câu:

“Cái tính của thành nhân không thể gọi là tính; cái tính của cái đẩu cái sọt - trở hạng người thấp nhất khi cục hèn mọn, cũng không gọi là tính được. Tính là nói cái tính của hạng trung dân” (*Thánh nhân chi tính, bất khả danh tính; đẩu sao chi tính hựu bất khả danh tính. Danh tính giả, trung dân chi tính*⁹¹ - Xuân Thu phồn lộ. Thực tính).

Vì vậy mà chúng tôi sắp Đông Trọng Thư vào đoạn trên, mà chỉ coi Vương Sung là người đầu tiên chủ trương tính có ba hạng.

Ông chê tất cả các nhà Nho thời trước ông là chưa ai bàn thấu cái lí của tính. Trong sách *Luận hành*, thiên *Bản tính*, ông viết:

“Tính người có thiện có ác cũng như tài người ta có cao có thấp; cao thì không thấp, đã thấp thì không cao. Bão tính không thiện không ác tức là bão tài người ta không cao không thấp. Tôi vẫn cho Mạnh Kha nói tính thiện là nói tính của hạng trung nhân dĩ thượng, Tuân Khanh nói tính ác là tính của hạng trung nhân dĩ hạ; Dương Hùng nói tính hỗn hợp cả thiện lẫn ác, là nói tính của hạng trung nhân.” (*Nhân tính hữu thiện hữu ác, do nhân tài hữu cao hạ dã; cao bất khả hạ, hạ bất khả cao. Vị tính vô thiện ác, thì vị nhân tài vô cao hạ dã... Dư cố dĩ Mạnh Kha ngôn nhân tính thiện giả, tức trung nhân dĩ thượng dã, Tôn * Khanh ngôn nhân tính ác giả, trung nhân dĩ hạ dã; Dương Hùng ngôn nhân tính thiện ác hỗn giả, trung nhân dã*).⁹²

Tuy nhiên ông cũng nhận rằng Mạnh Tử và Tuân Tử đều có lí một phần nào: đưa trẻ một tuổi, không có lòng tranh đoạt, gọi là thiện thì cũng được; mà đưa trẻ một tuổi, không có lòng từ nhượng, thấy thức ăn thì gào khóc đòi cho kì được, gọi là ác thì cũng được.

Sở dĩ có hạng thượng hay hạ là vì bẩm khí của những người đó (tức cái khí chất bẩm thụ được của trời) có hậu và bạc khác nhau. (*Bẩm khí hữu hậu bạc, cố tính hữu thiện ác dã*).⁹³ - Luận hành. Suất tính).

Nhưng Vương Sung không bi quan, mà cho rằng tính ác có thể dạy dỗ, cải thiện thành hạng trung nhân hay trung nhân dĩ thượng được.

“Tính thiện có thể biến thành ác, tính ác có thể biến thành thiện... Vì tiêm nhiễm mà thiện ác biến vậy”. (*Nhân chi tính thiện khả biến vi ác, ác khả biến vi thiện... Tại sở tiêm nhiễm, nhi thiện ác biến hĩ*).⁹⁴ - Như trên).

* Người đời Hàn kiêng tên vua Tuyên Đế gọi là Tôn (chính là Tuân).

Chỉ có điều là cực thiện, cực ác thì không phải là tập mà thành được (*Tri vu cực thiện, cực ác, phi phục tại tập*), mà là do khí bẩm.

Theo Trần Trọng Kim, trong *Nho giáo* thì Vương Sung còn bảo rằng: “Tinh thiện tính ác khi đã biến đi rồi thì không trở lại nguyên chất được nữa, vì như tơ lụa có thể nhuộm xanh thì hóa ra xanh, nhuộm đỏ thì hóa ra đỏ, mà đã nhuộm rồi thì không trở lại được như cũ.” Nếu lời đó đúng thì Vương Sung đã tự mâu thuẫn với mình: tính đã nhờ giáo hóa mà từ ác đổi ra thiện được chúng tôi không xét hai hạng cực thiện và cực ác vì Vương đã bảo hai hạng đó do khí bẩm chứ không do tập mà thành, thì tại sao nó lại không trở lại ác nếu mất sự giáo hóa đó mà tìm kiếm cái ác? Trong đời ta chẳng thường thấy những người ở gần kẻ thiện thì thiện, rồi tới khi sống chung với kẻ ác ít lâu lại hóa ác đấy ư?

Cuối đời Hậu Hán, *Tuân Duyệt* cũng phân biệt tính ba hạng như Vương Sung, giọng có phần quyết đoán hơn:

“Có người hỏi về thiên mệnh (tinh trời cho) và nhân sự (công phu giáo hóa). Đáp: (Tinh) có ba hạng; hạng trên và hạng dưới thì không thay đổi, còn hạng giữa thì thuộc về nhân sự (nghĩa là do công giáo hóa mà có thể sửa được). Hạng giữa đó (tinh) trời phú cho gần gần như nhau, khác nhau xa là nhờ giáo hóa.” (*Hoặc vấn thiên mệnh nhân sự. Viêt: Hữu tam phẩm yên: thượng hạ bất di, kì trung tắc nhân sự tổn yên nhi. Mệnh tương cận dã, sự tương viễn dã.*⁹⁵ - Thân giám. Tập ngôn hạ).

Có người hỏi đã báo thiện ác do tinh trời rồi, nghĩa là thượng nhân và hạ nhân do thiên mệnh rồi, thì còn dùng pháp và giáo vào đâu? Ông đáp:

“Tinh tuy thiện, đợi dạy dỗ rồi mới thành, tinh tuy ác, dùng hình pháp thì cũng diệt được. Thượng trí và hạ ngu bất di, hạng giữa thì thiện ác tranh nhau, nên phải dạy dỗ để nâng đỡ cái thiện, dùng hình pháp để đè nén cái ác. Đem thi hành cho chín hạng người (mỗi hạng thượng, trung, hạ lại chia làm ba hạng nữa; khá, thường, kém, cộng là chín hạng), một nửa (tức bốn năm hạng người) theo lời dạy bảo mà sửa đổi, ba phần tư (chỗ còn lại) vì sợ hình pháp mà sửa đổi, còn một phần chín (của toàn thể) thì không sửa đổi. Nhưng trong số một phần chín đó lại có một chút hơi sửa đổi được, như vậy thì sự dùng hình pháp và dạy dỗ sửa dần gần hết được đấy.” (*Hoặc viêt: thiện ác giai tính dã, tắc pháp giáo hà thi? Viêt: tinh tuy thiện, dĩ giáo nhi thành: tinh tuy ác, dĩ pháp nhi tiêu. Thượng trí dĩ hạ ngu bất di, kì thứ thiện ác giao tranh, vu thị giáo phù kì thiện, pháp ức kì ác. Đắc thi chi cửu phẩm. Tông giáo giả bán, úy hình giả tứ phần chi tam, kì bất di đại số cửu phẩm chi nhất dã. Nhất phần chi trung, hữu hữu vi di giả dĩ. Nhiên tắc pháp giáo chi vu hóa dân dã, cơ tận chi hĩ.*⁹⁶ - Như trên).

Vậy ta phải hiểu rằng: chỉ có một phần rất ít thượng tri và hạ ngu mới thật là “bất di” thôi, mặc dầu toàn thể hai hạng đó đều là do thiên mệnh; thế thì thiên mệnh vẫn sửa được phần nào.

Ông dùng câu «*Thượng tri hạ ngu bất di*» trong *Luận ngữ*, bàn về tính mà nói đến tri ngu thì cũng ép, e đó không phải là ý của Khổng Tử.

Ta nhận thấy thuyết tính có ba hạng là qui kết của thuyết định mệnh, cho nên hai thuyết đó đều phát triển mạnh ở đời Hán, đời mà xã hội Trung Hoa rất tin dị đoan, và Nho giáo chịu ảnh hưởng nhiều của phái Âm Dương.

TÍNH LƯƠNG NGUYÊN

Tới đời Tống, một số triết gia đưa ra thêm một thuyết nữa, thuyết *tính lương nguyên*, thuyết này có thể tổng hợp tất cả các thuyết từ Chiến Quốc, trừ thuyết tính không thiện không ác, và được coi gần như là một định luận cho tới đầu đời Thanh.

Nhưng triết gia chủ trương thuyết đó là Chu Đôn Di, Trương Tải, Trình Hạo, Trình Di và Chu Hi. Dưới đây chúng tôi lần lượt trình bày sơ lược tư tưởng của các nhà đó. Họ có một điểm giống nhau là đều chú trọng về lí học hơn là tâm lí học, chịu ảnh hưởng ít nhiều của Đạo giáo và Phật giáo, bàn nhiều về phân hình nhi thượng, về nguồn gốc của vũ trụ, về bản thể của thái cực, như trong phần II, đọc giả đã thấy.

Thuyết tính lương nguyên bắt đầu từ Trương Tải, được Trình Di tinh luyện thêm, đến Chu Hi thì đại thành. Nhưng người đầu tiên có khuynh hướng về thuyết đó là *Chu Đôn Di*, đồng thời với Trương Tải. Chu chỉ mới có tư tưởng đó thôi, chưa diễn ra được rõ ràng.

Ông soạn cuốn *Thông thư* để bàn về nguồn gốc của tính thiện và cách tu dưỡng của người quân tử. Đại ý ông phân biệt hai thứ tính, nguồn gốc khác nhau: tính bản nhiên và tính khí chất; vì vậy ta gọi thuyết của ông là thuyết lương nguyên.

Tính bản nhiên, ông gọi là *thành* (nghĩa là chân thực) nó đồng thể với thái cực, nó hoàn toàn thiện, nó là cội rễ của ngũ thường (nhân, nghĩa, lễ, trí, tín). Còn tính khí chất ông gọi là *tính*; nó có cương, nhu và trung hòa. Nhưng tính cương cũng có khi thiện, khi ác; tính nhu cũng vậy; chỉ có thánh nhân mới vừa thiện vừa trung hòa, không cương, không nhu. Sự giáo hóa phải đạt được mức thiện mà trung tiết.

Trong *Thông thư*, ông viết:

“Tính chỉ có ba hạng: cương, nhu và trung hòa. Cương mà thiện thì là nghĩa, là ngay thẳng, là quyết đoán, là nghiêm nghị, là tháo vát kiên nhẫn:

cương mà ác thì là mãnh, là hiểm, là cường bạo. Nhu mà thiện thì là từ, là thuận, là khiêm tốn; nhu mà ác thì là nọa nhược, là không quyết đoán, là tà nịnh. Chỉ thiện mà không cương không nhu thì mới là hóa, là trung tiết, là cái đạt đạo trong thiên hạ, là cái việc của thánh nhân." (*Tĩnh giả: cương nhu thiện ác trung nhi dĩ hĩ... Cương thiện, vi nghĩa, vi trực, vi đoán, vi nghiêm nghị, vi câu cố; ác vi mãnh, vi ái, vi cường lương. Nhu thiện vi từ, vi thuận, vi tôn; ác vi nọa nhược, vi vô đoán, vi tà nịnh. Duy trung dã giả, hòa dã, trung tiết dã, thiên hạ chi đạt đạo dã, thánh nhân chi sự dã.*⁹⁷ - Thông thư).

Phân biệt ba hạng cương, nhu, trung hòa là một sáng kiến của ông.

Trương Tải chủ trương hơi khác *Chu Đôn Di*. Ông cũng chia tính làm hai thứ: một thứ là tính bản nhiên của trời phú cho, một thứ là tính của khí chất thành ra, nhưng ngược lại với *Chu Đôn Di*, chỉ gọi cái tính bản nhiên là tính, còn tính của khí chất thì không coi là tính.

Cái tính bản nhiên, tức tính của trời đất là cái tính chung cho vạn vật; còn cái tính khí chất thì mỗi loài một khác, mỗi vật trong mỗi loài lại một khác. Cái tính của trời đất thì thuận thiện, cái tính của khí chất thì có thiện có ác.

Theo ông, vạn vật trong vũ trụ do khí mà thành, mà khí do thái hư ngưng đọng lại mà thành; rồi khí tụ lại thành vật. Vật là khí tụ lại thì nhận được cái tính của khí, tức cái tính của trời đất. Nhưng mỗi vật có hình thể riêng, lại có một phần tính chất riêng, do đó mà có cái tính riêng của khí chất.

Cái tính khí chất chỉ gọi là khí chất: khí chất có tốt xấu và có thể biến đổi được.

"Khí chất của người ta có tốt xấu, quý tiện, thọ yếu, là do cái phận trời cho. Nếu khí chất xấu thì nhờ học tập mà đổi được." (*Nhân chi khí chất mĩ ác dữ quý tiện, thọ yếu chi lí giai thị sở thụ định phận. Nhu khí chất ác giả, học tức năng di.*⁹⁸ - *Lí quật*. Khí chất).

Biến hóa khí chất mà trở về thiện để giữ được cái bản tính của trời đất, lúc đó không thấy thiên, nhân, nội, ngoại đối lập nhau nữa, mà đồng hòa với vũ trụ, nhất cử nhất động đều hợp với thiên tính, thì gọi là *thành*. Đã thành rồi thì thấy bản tính mình tức là đạo trời, thấy đạo trời không lớn mà tính người cũng không nhỏ, hai cái là một. Lúc đó cái tính của khí chất lại hòa với cái tính của trời đất mà không gọi nó là tính của người nữa.

Vậy ông chia ra hai thứ tính: Tính của vũ trụ với tính của người để rồi lại hợp làm một. Có thể nói rằng ông tổng hợp học thuyết của *Mạnh Tử* và *Tuân Tử*: chủ trương trở về cái thiện để giữ bản tính, hơi giống chủ trương *đưỡng tính* của *Mạnh*, còn chủ trương biến hóa khí chất thì giống chủ trương *kiểu tính* của *Tuân*.

Trình Hạo cũng phân biệt cái tính của “thiên mệnh” và cái tính của “khí bẩm”; tính của thiên mệnh cũng toàn thiện, tính của khí bẩm cũng có thiện có ác.

Trong tập *Ngũ lục*, ông nói:

“Người ta sinh ra có cái khí bẩm, theo lí thì có thiện có ác. Nhưng không phải ở trong tinh nguyên có hai vật tương đối mà sinh ra. Có người từ lúc trẻ đã thiện, có người từ lúc trẻ đã ác, đó là cái khí bẩm tự nhiên. Cái thiện vốn là tính rồi, mà cái ác cũng không thể không gọi là tính được... Cùng là nước cả mà có nước chảy ra đến biển vẫn không bốc, có nước chưa chảy xa bao nhiêu mà đã hơi đục, có nước chảy rất xa rồi mới đục, có nước đục nhiều, có nước đục ít. Trong, đục tuy không đồng, nhưng không thể cho cái nước đục không phải là nước. Nước đục thì người ta phải dùng công mà làm cho trong. Dùng công nhiều thì mau trong, dùng công ít thì lâu trong. Đến khi đã trong thì nước ấy với nước lúc đầu vẫn là một nước, chứ không phải là đem thứ nước trong khác thay thứ nước đục ấy, cũng không phải là đem thứ nước đục ấy bỏ ra một chỗ. Nước trong là như tính thiện. Cho nên thiện và ác không phải là hai vật tương đối ở sẵn trong tinh mà ra.” *(Nhân sinh khí bẩm, lí hữu thiện ác nhiên bất thị tính trung nguyên hữu thứ lưỡng vật tương đối nhi sinh dã. Hữu tự ấu nhi thiện, hữu tự ấu nhi ác, thị khí bẩm hữu nhiên dã. Thiện cố tính dã, nhiên ác diệc bất khả bất vị chi tính dã... Giai thủy dã, hữu lưu nhi trí hải, chung vô sở ô, thủ hà phiến nhân lực chi vi dã. Hữu lưu nhi vị viễn, cố dĩ tiệm trợ; hữu xuất nhi thậm viễn, phương hữu sở trợ; hữu trợ chi đa giả, hữu trợ chi thiểu giả. Thanh trợ chi bất đồng, nhiên bất khả dĩ trợ giả bất vi thủy dã. Như thứ tắc nhân bất khả dĩ bất gia trình trị chi công. Cố dụng lực mãn dừng tắc tột thanh, dụng lực hoãn đãi tắc trị thanh. Cập kì thanh dã, tắc khước chi thị nguyên sơ thủy dã. Bất thị tương thanh lai hoán khước trợ, diệc bất thị thủ xuất trợ lại trị tại nhất ngưng dã. Thủy chi thanh, tắc tính thiện chi vị dã; cố bất thị thiện dữ ác tại tính trung vi lưỡng vật tương đối các tự xuất lai).*¹⁰⁾

Thuyết của ông có phần giống thuyết của Cáo Tử, ông cho tính có thể phát ra mà thành thiện hay thành ác, chứ không phải có một phần thiện, một phần ác đối lập nhau. Ông lại dùng nước mà so sánh để trò tính do hoàn cảnh mà hóa thiện hóa ác, mà đã ác thì có thể làm cho thiện lại, như nước đục rồi làm trong lại được.

Ông còn bảo thiện và ác đều là thiên lí (*thiện ác giai thiên lí*), hề quá và bất cập thì là ác, như lòng trắc ẩn là thiện, nhưng không nên trắc ẩn mà trắc ẩn thì lại là ác; cương đoán là thiện, nhưng không hợp lúc thì cũng là ác.

Tuy nhiên, vì ông chú trọng có hai thứ tính: thiên mệnh chi tính (về cái tính này ông không bàn tới) và khí bẩm chi tính, nên chúng tôi không sắp ông đứng chung với Cáo Tử.

Trình Di, cũng phân biệt hai thứ tính mà đặt tên riêng cho mỗi thứ: thứ trên ông gọi là *lí tính*, thứ dưới ông gọi là *tài*. Lí tính thì bao giờ cũng thiện, còn cái tài, tức tính của khí chất, thì có thiện có ác. Ông cho vũ trụ do *lí* và *khí* mà thành; vì vậy tính cũng có lí tính và tài, lí tính là cái lí bản căn của vũ trụ, còn tài thì do cái khí mà ra.

Ông nói:

“Tính tức là lí, cho nên tôi mới gọi lí là tính. Cái lí trong trời đất, xét về nguồn gốc chưa hề bất thiện. Hi, nộ, ai, lạc mà chưa phát có bao giờ mà bất thiện, phát ra mà trúng tiết thì chỗ nào mà không thiện.” (*Tính tức lí dã, sở vị lí tính thị dã. Thiên hạ chi lí, nguyên kì sở tự, vị hữu bất thiện. Hi nộ, ai, lạc vị phát, hà thường bất thiện: phát nhi trúng tiết, tắc vô dãng nhi bất thiện.* ¹⁰⁰ - Ngự lục).

“Còn tài thì do khí mà ra, khí thanh thì tài thanh, khí浊 thì tài浊, tài có thiện và bất thiện.” (*Tài xuất vu khí, khí thanh tắc tài thanh, khí浊 tắc tài浊, tài hữu thiện dữ bất thiện.*) ¹⁰¹

Tôi đây ta thấy họ Trương và hai anh em họ Trình tuy cùng chủ trương tính nhị nguyên, nhưng Trương và Trình có khác nhau. Trương bảo tính của trời đất và tính của khí chất đều là do khí cả, nhưng một cái là bản tính của khí, mọi vật đều có chung, một cái là khí tụ thành hình rồi mà mỗi vật có riêng. Còn hai anh em họ Trình thì bảo có lí và có khí, hai cái khác nhau, cái tính của vũ trụ là lí, cái tính của khí chất là khí, là tài.

Đời sau, Chu Hi tổng hợp thuyết của hai họ đó, cho vũ trụ do lí và khí tạo thành và tính người cũng có phần lí và khí...

“Trong khoảng trời đất có lí, có khí. Lí là cái đạo thuộc về hình nhi thượng, cái gốc sinh ra vật. Khí là cái chất cụ thể thuộc về hình nhi hạ, cái chất liệu để sinh ra vật. Bởi thế người với vật sinh ra tất là bám cái lí đó rồi mới có tính; tất là bám cái khí đó rồi mới có hình. Trong thiên hạ chưa có khí nào mà không có lí, cũng chưa có lí nào mà không có khí.” (*Thiên địa chi gian, hữu lí hữu khí. Lí dã giả, hình nhi thượng chi đạo dã, sinh vật chi bản dã. Khí dã giả, hình nhi hạ chi khí dã, sinh vật chi cụ dã. Thị dĩ nhân vật chi sinh, tất bám thứ lí, nhiên hậu hữu tính; tất bám thứ khí, nhiên hậu hữu hình. Thiên hạ vị hữu vô lí chi khí, diệc vị hữu vô khí chi lí.*) ¹⁰²

Lí khí lúc nào cũng đi với nhau, cũng không có sự tách rời nhau ra.

Cái tính bản nhiên của người ta thuộc về lí; cái tính khí chất thuộc về khí. Tính bản nhiên thì ai cũng như ai, không ai là người không thiện; tính khí chất thì mỗi người một khác, có thiện có ác. Hai tính đó tuy khác nhau nhưng mật thiết với nhau, không bao giờ có cái nọ mà không có cái kia (vì có lí thì có khí, có khí thì có lí). Một bên là hình nhi thượng (thuộc về tinh thần),

một bên là hình nhi hạ (thuộc về vật chất). Cái hình nhi thượng phải có cái hình nhi hạ mới phát hiện được:

“Trời đất sinh ra người, không ai là không cho cái lí nhân nghĩa lễ trí, vậy có ai mà không thiện? Nhưng muốn sinh ra vật nào tất phải có khí, rồi sau vật đó mới có cái tụ lại thành chất, mà cái khí, có trong đục, tối sáng khác nhau. Đục bám thụ cái khí trong sáng và không bị vật đục vương vít thì là thánh; bám thụ cái khí trong mà chưa hoàn toàn thì không khỏi bị một chút vật đục vương vít, nếu trừ bỏ vật đục đi được thì là hiền; bám thụ cái khí đục, tối lại bị vật đục che lấp mà không trừ đi được, thì là ngu, là xằng. Đó đều là do khí bám có vật đục mà nên vậy, còn tính thiện thì ai mà chả như ai?” (*Thiên chi sinh thử nhân, vô bất dữ chi dĩ nhân nghĩa lễ trí chi lí, diệc hà thường hữu bất thiện? Dân đục sinh thử vật, tất tu hữu khí, nhiên hậu thử vật hữu dĩ tụ nhi thành chất, nhi khí chi vi vật, hữu thanh trọc, hôn minh chi bất đồng. Bám kì thanh minh chi khí nhi vô vật đục chi luy, tắc vi thành; bám kì thanh nhi vị thuần toàn, tắc vị miễn vi hữu vật đục chi luy, nhi năng khắc chi khứ chi, tắc vi hiền; bám kì hôn trọc chi khí, hựu vi vật đục chi sở tế nhi bất năng khứ, tắc vi ngu, vi bất tiết. Thị giai khí bám vật đục chi sở vi, nhi tính chi thiện vị thường bất đồng dã.*¹⁰³ - Ngọc Sơn giảng nghĩa).

TÍNH NHẤT NGUYÊN

Chu Hi tổng hợp lại như vậy mà các thuyết về tính được tạm thống nhất, không quá chia rẽ như trước. Thuyết tính lương nguyên chỉ phối tư tưởng Trung Quốc được vài trăm năm rồi lần lần có người đứng ra phản ứng, chủ trương thuyết nhất nguyên.

Thực ra các triết gia Trung Hoa từ đời Chiến Quốc tới đời Đường đã đều mặc nhiên cho tính là nhất nguyên vì hết thầy đều nhận tính là cái ta bám thụ được của trời, không phân biệt lí và khí. Tới đời Tống, Chu, Trình mới tách lí và khí ra nên mới có thuyết lưỡng nguyên. Qua đời Minh, Thanh, Vương Dương Minh, Lưu Tồn Chu, Vương Phu Chi, Nhan Nguyên, Đái Chấn... chủ trương ngược lại rằng không nên phân biệt thiên mệnh và khí chất, và tính khí chất cũng là cái tính bản nhiên, cũng là toàn thiện.

Wang Dương Minh nói:

“Cái mối của tính thiện phải có hiện ở khí rồi mới thấy được, nếu không có khí thì không thấy được. Lòng trắc ẩn, tu ố, từ nhượng, thị phi, tức là khí đấy... Khí tức là tính, tính tức là khí, vốn không có sự phân biệt tính và khí.” (*Tính thiện chi đoan, tu tại khí phương thủy kiến đắc, nhược vô khí, diệc vô khả kiến hĩ. Trắc ẩn, tu ố, từ nhượng, thị phi, tức thị khí... Khí tức thị tính, tính tức thị khí, nguyên vô tính khí chi khả phân dã.*¹⁰⁴ - Đáp Chu Đạo Thông).

Sở dĩ chúng tôi đã sắp ông vào hàng các triết gia chủ trương tính siêu thiện ác vì ông cho tính với tâm là một mà cái tâm không có thiện, có ác, nó cực thiện, siêu thiện ác.

Cuối đời Minh, một triết gia trong phái tâm học của Vương Dương Minh. *Lưu Tôn Chu*, khuếch sung thuyết của Vương, bảo tính tức là lí, mà lí chỉ là cái lí của cái khí, cho nên tính chỉ là cái tính của khí chất. Vậy cái bản tính của khí chất cũng là cái tính của nghĩa lí, hai cái là một.

Ta nên biết rằng cái mà ông gọi là tính của khí chất không giống cái mà Trình, Chu gọi là tính của khí chất. Trình, Chu cho cái tính của khí chất chỉ là khí chất chứ không phải là cái lí của khí chất, mà Lưu Tôn Chu cho cái tính của khí chất là cái tính ở trong khí chất, tức cái lí của khí chất. Nói cách khác, Trình, Chu cho tính là căn bản, mà khí chất phát ra sau, còn Lưu Tôn Chu cho khí chất là căn bản.

Học trò của Lưu là Hoàng Tôn Hi cũng không chủ trương gì khác ông.

Tới *Vương Phu Chi* thì thêm được một thuyết mới: thuyết tính mỗi ngày một phát lần lần chứ không phải là đã thành rồi thì không thay đổi nữa.

Ông viết:

“Cái hình (hình hài, thân thể) mỗi ngày một lớn, khí mỗi ngày một thêm, lí mỗi ngày một thành. Mới sinh ra được bẩm thụ rồi, mỗi ngày một lớn thì mỗi ngày một nhận thêm. Cái nhận thêm đó là do có cái gì trao cho, cái gì đó, há không phải là trời sao? Cho nên trời ngày nào cũng ban cho người, mà người ngày nào cũng nhận mệnh của trời. Cho nên nó *tính* là *sinh* vậy, mỗi ngày một sinh thêm, một thành tựu thêm.” (*Hình nhật dĩ dưỡng, khí nhật dĩ tư lí nhật dĩ thành. Phương sinh nhi thụ chi, nhất nhật sinh nhi nhất nhật thụ chi. Thụ chi giả, hữu sở tự thụ khởi phi thiên tai? Cố thiên nhật mệnh vu nhân, nhi nhân nhật thụ mệnh vu thiên. Cố viết tính giả sinh dã, nhật sinh nhi nhật thành chi dã.* ¹⁰⁵ - Thượng thư dẫn nghĩa).

Trong vũ trụ không có vật gì là không luôn luôn thay đổi, tính người cũng không thể cố định được. Chẳng những khi mới sinh ra được bẩm thụ của trời, mà sinh rồi, cũng vẫn mỗi ngày bẩm thụ thêm của trời và tính người mỗi ngày mỗi mới, mỗi thay đổi. Vương Phu Chi cho các người trước buộc cái tính của cả đời người vào cái khoảnh khắc khi mới sinh, thành một cái gì bất biến, là lầm lớn. Ông chỉ trích những chủ trương tính có hai hạng: ác và thiện, và tính có ba hạng (ác, thiện và bình thường). Phải chăng ông đã thấy rằng những biến đổi về sinh lí cũng ảnh hưởng tới tính của con người?

Nhan Nguyên cũng nhận tính và khí chất là một mà lí đã thiện thì khí cũng phải thiện, nếu bảo khí có ác thì chẳng hóa ra lí cũng có ác hay sao?

Thuyết của ông còn cực đoan hơn những thuyết của Lưu và Vương: khi rất mực thiện, rất mực quý, rất hữu dụng, không có khi chất thì lý dựa vào đâu được?

Chữ “tính” gồm chữ “tâm” và chữ “sinh”, chính là chỉ cái sinh ra rồi mới có, còn như cái lý còn tính, khi chưa động người ta chưa sinh ra đã có, thì là đạo rồi, sao gọi là tính được nữa?

“Cái trong lòng phát ra là tính, phát ra mà thấy ở việc được là tài. Vậy không có tính, có tài thì không thấy tính, mà không có khi chất thì không có tính, có tài, thì không có cái gì gọi là tính... Vậy thì khi chất là khi chất của tính, tính, tài chứ không có gì khác. Cùng một lẽ mà khác tên đấy thôi.” (Phát giả tính dã, năng phát nhi kiến vu sự vật giả, tài dã. Tắc vô tính tài, vô dĩ kiến tính, phi khi chất, vô dĩ vi tính tài, tức vô sở vi tính... Khi chất phi tha, tức tính, tính, tài chi khí chất dã. Nhất lý nhi dị kì danh dã. ¹⁰⁶ - Tồn tính biên).

Nhưng đã bảo khí là tính, là rất thiện thì ác bởi đâu mà ra? Ông đáp: Bởi ngoại vật che lấp mắt cái tính làm cho người ta yêu cái không đáng yêu, ghét cái không đáng ghét, kính cái không đáng kính... nghĩa là làm cho người ta dùng cái tính không nhằm chỗ. Ác đó không phải là bản nhiên ác, mà là bị tiêm nhiễm, mờ tối. Lý luận như vậy không khỏi có chỗ mâu thuẫn: tính đã toàn thiện thì sao còn có cái khả năng bị che lấp, bị tiêm nhiễm? Bảo yêu cái không đáng yêu, ghét cái không đáng ghét... là ác, là do bị che lấp, nghĩa là ở ngoài cái khí, thế thì yêu cái đáng yêu, ghét cái đáng ghét, tại sao cũng không cho là ở ngoài cái khí mà lại cho chính là bản thể của cái khí?

Sau cùng, *Đái Chấn* đời Thanh tiến một bước nữa, phân tích khá rành mạch, cho tính là do khí huyết tâm tri:

"Nhân chi khí huyết tâm tri, bản hồ âm dương, ngữ hành giả, tính dã." ¹⁰⁷ (Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).

Nói cách khác, là tính gồm dục, tính, tri.

Ông không nhận tính là lý, nhưng trong cái tính có cái tri, để phân biệt được nghĩa lý, thì cũng có thể nói rằng trong tính có lý.

Ông bảo tâm có khả năng biết được nghĩa lý, cũng như miệng có khả năng biết được vật ngon, mắt có khả năng biết được sắc đẹp... như vậy là lập luận trên căn bản tri giác mà trở về thuyết tính thiện của Mạnh Tử. Cũng như Mạnh Tử, ông cho là phải khuếch sung tính thiện bằng cách học tập. Vì cái tâm của con người tuy có thiện đoan nhưng chưa được toàn tri, cũng như trẻ mới sinh, phải nuôi nấng thì nó mới lớn được.

Ông còn phân biệt cái việc của tính, cái khả năng của tính và cái đức của tính: “Người với vật cũng có lòng dục, lòng dục đó là cái việc của tính; người

với vật cũng có tri giác, tri giác đó là cái khả năng của tính; lòng dục mà không làm ở chỗ riêng tư thì là nhân, tri giác mà không làm ở chỗ bị che lấp thì là trí. Nhân và trí không có cái gì ở ngoài cái việc và cái khả năng của tính; nó là cái đức của tính." (*Nhân dữ vật đồng hữu dục, dục dã giả, tính chi sự dã, nhân dữ vật đồng hữu giác, giác dã giả, tính chi sự dã, nhân dữ vật đồng hữu giác, giác dã giả, tính chi năng dã. Dục bất thất kì tư tắc nhân, giác bất thất kì tế tắc trí, nhân thả trí phi hữu sở gia vụ sự năng dã, tính chi đức dã.* ¹⁰⁸ - Nguyên thiện).

Tới đây ta đã đi hết một vòng từ sự đối lập giữa Mạnh Tử và Tuân Tử mà trở về sự tổng hợp Mạnh Tử và Tuân Tử. Chủ trương của Đái Chấn giống Mạnh Tử ở chỗ con người hơn cảm thú vì có mầm thiện, có thể khuếch sung được; mà giống Tuân Tử ở chỗ con người có tính dục như cảm thú; nhưng ông vẫn thiên về Mạnh Tử hơn. Chỉ đọc tên những tác phẩm chúng tôi đã dẫn của ông, *Mạnh Tử tư nghĩa sở chứng* và *Nguyên thiện*, chắc độc giả cũng đã đoán được điều đó.

Vu Đồng, trong cuốn *Trung Quốc triết học đại cương*, viết:

"Từ khi có hai thuyết đối lập về tính con người, của Mạnh Tử và Tuân Tử, thì các người sau bàn đến tính, đa số dung hòa hai nhà đó. Thuyết tính lương nguyên cũng là một thuyết dung hòa nhưng cái thành phần huyền tưởng quá nặng. Thuyết điều hòa một cách viên mãn hơn cả là thuyết của Đái Đông Nguyên (tức Đái Chấn).

"Thời cổ, những thuyết về tính thật phân vân vô định; đời Hán và đời Đường đều không tiến bộ được mấy; đến đời Tống. Trương Tử và Trình Tử đề xuất thuyết tính lương nguyên, mà kết thực được những thuyết các thời trước. Qua đời Minh và Thanh, sự phản ứng nổi lên, rồi Đái Đông Nguyên lại kết thúc, tiến bộ hơn nữa.

"Những thuyết về tính có trước thuyết tính lương nguyên, cũng có thể gọi là những thuyết tính nhất nguyên. Thuyết tính nhất nguyên thời nguyên thủy có thể gọi là *chính*, thuyết tính lương nguyên có thể gọi là *phân*, rồi thuyết tính nhất nguyên ở thời Minh, Thanh có thể gọi là *hợp*."

Nhận xét đó gọn, đủ mà xác đáng.

Từ phân vân ở thời Chiến Quốc tới huyền tưởng ở đời Tống, rồi có chút tính cách duy vật ở đời Thanh, các triết gia Trung Hoa thật đã đào kỹ về vấn đề tính mà qui kết của hầu hết mọi nhà là tính con người được bẩm thụ của trời, chịu ảnh hưởng của hoàn cảnh và có thể nhờ giáo hóa mà cải thiện được. Nhưng họ không xét đến vấn đề bản năng (theo nghĩa *instinct* của người Âu), đến những phát triển sinh li đến những sự di truyền. Mà ngay đến bản chất (*tempérament*) cũng chỉ có một nhà nói tới: Chu Đôn Di gọi nó là tính khí chất rồi kể sơ ra ba hạng: cương, nhu và trung hòa, chứ không nghiên cứu thêm.

Theo thiên kiến của chúng tôi thì có lẽ Cáo Tử, trong câu «*Thực sắc tính dã*», đã muốn nói đến bản năng và cũng có lẽ Vương Phu Chi, trong câu «*Phù tính giả sinh lí dã, nhật sinh tắc nhật thành dã*», cũng đã muốn nói đến sự phát triển về sinh lí, tâm lí của con người, nhưng chúng tôi không dám chắc lời đoán phỏng của chúng tôi là đúng.

Nếu nó đúng thì hai nhà đó, Chu Đôn Di với phái Lão, Trang (tính siêu thiện ác) đáng kể là những triết gia có nhãn quan sâu sắc nhất của Trung Quốc về lí thuyết nhân tính.

Còn một điều nữa cũng đáng cho chúng ta để ý tới. Như ở đầu chương chúng tôi đã nói, quan niệm về tính có thể quyết định phương pháp chính, giáo của mỗi phái. Nhưng sự thật chúng ta nhận thấy rằng hầu hết các nhà Nho (trừ Hàn Phi) dù chủ trương tính thiện hay tính ác, siêu thiện ác, vừa thiện vừa ác, có người thiện, có người ác, có người thiện ác hỗn hợp... cũng đều đưa ra một qui kết chung là rất coi trọng sự giáo dục. Lối giáo dục, từ Đường trở về trước, lấy lễ nhạc làm gốc, cốt tạo những tập quán tốt cho mọi người; qua đời Tống và Minh, do ảnh hưởng của Phật và Đạo, thiên về phương diện hư tính dưỡng tính, để tạo những bác thánh, thành thử xa thực tế, nên mới gây một phong trào phản động ở đời Thanh, như trong phần I chúng tôi đã trình bày.

Vi chương này khá dài, chúng tôi lập thêm một bảng tóm tắt dưới đây, sắp các triết gia vừa theo chủ trương, vừa theo thứ tự thời gian, để giúp độc giả ôn lại mà dễ bao quát vấn đề.

THỜI ĐẠI	CHÍNH nhất nguyên luận						PHẢN lưỡng nguyên luận	HỢP nhất nguyên luận
	Siêu thiện ác	Không thiện Không ác	Thiện	Ác	Hai hạng thiện, ác	Tuy hạng người Ba hạng thiện, trung, ác		
Tiên Tần	Lão, Trang	Khổng Tử, Mặc Tử chưa đạt vấn đề Cáo Tử	Manh Tử	Tuân Tử			Tinh nhất nguyên	
Hán					Đổng Trọng Thư Lưu Hưởng Dương Hùng Trịnh Huyền Từ Cán Phó Huyền	Vương Sung Tuân Duyệt		
Đường						Hàn Dũ		
Tống	Hồ Hoàng	Vương An Thạch Tô Thức					Chu Đôn Di Trương Tải Trình Hạo Trình Di Chu Hi	
Minh	Vương Dương Minh						Vương Dương Minh Lưu Tôn Chu Vương Phu Chi* Nhan Nguyên*	
Thanh							Đái Chấn	

* Xin lưu ý: Hai nhà này có thể sắp vào đời Thanh vì sống ở cuối Minh đầu Thanh.

CHƯƠNG V

TÌNH

Triết gia Trung Hoa bàn về tình thì nhiều mà bàn về tình thì ít. Hầu hết họ nhận rằng có bảy tình: *hi, nộ, ái, lạc, ái, ố, dục*; * duy có Vương Bật đời Tam Quốc cho rằng chỉ có năm tình, nhưng chúng tôi chưa được rõ ông đã bỏ bớt đi hai tình nào: hi hoặc lạc, vì hai tình đó giống nhau, và cụ chẳng?

Xét chung thì chỉ có hai thuyết:

1. Thuyết xuất hiện sớm nhất là thuyết *tiết tình*, nhận rằng ai cũng có tình, nhưng phải tiết chế nó cho khỏi hại, đó là thuyết của đa số nhà Nho.
2. Thuyết thứ nhì của Lão, Trang chủ trương rằng con người nên *vô tình*.

Dưới đây chúng tôi sẽ lần lượt trình bày thuyết *vô tình* trước rồi tới thuyết *tiết tình* quan trọng hơn vì được nhiều triết gia theo hơn.

THUYẾT VÔ TÌNH

Lão Tử chỉ nói đến dục, ** chứ không nói đến tình. Trang Tử lại chỉ nói đến tình, không nói đến dục. Cơ hồ như hai nhà đó cho tình với dục là một, nói đến cái này tức thị là nói đến cái kia.

Lão Tử mấy lần nhắc nhở ta nên đề phòng cái hại của lòng dục: “Không thấy cái gì đáng ham, cho lòng dân khỏi loạn. Chính trị của thánh nhân (...) thường khiến cho dân không có trí thức, không ham muốn” (*Bất kiến khả dục, sử dân tâm bất loạn. Thánh nhân chi trị (...) thường sử dân vô trí vô dục*).¹⁶⁹

Còn *Trang Tử* thì khuyên ta nên vô tình.

Khi xét về thuyết tình siêu thiện ác, chúng tôi đã dẫn một đoạn ở chương

* Có sách viết là *cụ* (sợ).

** Coi chương sau.

Đức sung phù trong đó Trang Tử bảo Huệ Tử rằng con người nên theo cái thuận phác tự nhiên của đạo, mà đừng để cái hiểu, ố làm thương tổn thân mình. Chữ “con người” của ông chỉ hạng người còn thuận phác, còn giữ được đạo và đức, chưa nhiễm thói đời, cho nên mới vô tình, mới *«hữu nhân chi hình»* mà *«vô nhân chi tình»* (có hình - tức thể chất của người, chứ không có cái tình của người đời).

Trong thiên *Đại tôn sư*, ông còn viết: “Đắc hay thất đều là do thời vận cả, cứ yên tâm theo thời vận mà thuận mệnh thì vui buồn không thể chiếm lòng ta được, như vậy cổ nhân gọi là huyền giải.” (*Thả phù đắc giả, thời dã, thất giả, thuận dã; yên thời nhi xử thuận, ai lạc bất năng nhập dã: thứ cổ chi sở vị huyền giải dã*).¹¹⁰

“Huyền giải” vốn nghĩa là cởi dây cho người bị treo ngược (*đạo huyền chi giải*), ở đây chỉ cái cảnh giới không bị cái vui cái buồn xâm nhập vào lòng, không bị tình trời buộc.

“Sống hay chết, còn hay mất; cùng hay đạt, nghèo hay giàu; được khen là hiển hay bị chê là bậy; đói, khát, nóng, lạnh, việc đời biến như vậy, mệnh trời nó khiến vậy” thì còn quan tâm tới làm gì nữa, còn vui buồn, thích, ghét làm gì nữa? Vui buồn, mừng giận, thích ghét chỉ làm hại cái đạo, cái đức. (*Bi lạc giả, đức chi tà, hi nô giả, đạo chi quá hiểu ố giả, đức chi thất*.¹¹¹ - Ngoại thiên).

Chủ trương của ông là “sai khiến vật, đừng để vật nó sai khiến mình” (*vật vật nhi bất vật vu vật*).¹¹² Nhìn cảnh vật mà thấy vui ư? Vui chưa mãn thì đã buồn rồi. Vui buồn tới mà mình không ngăn nó được, tức là để sự vật nó sai khiến, là *tảng kì vu vật*, là để vật nó hại mình.

Vì không muốn cho ngoại vật làm hại mình, nên ông cố giữ cho lòng không dao động vì ngoại vật. Ông kể chuyện Kì Tinh Tử nuôi gà đá để tỏ thái độ bình thản mà bậc chân nhân phải đạt được:

“Kì Tinh Tử tập gà đá cho vua. Được mười ngày vua hỏi thăm đã xong chưa. Đáp: “Chưa. Hãy còn kiêu khí.” Mười ngày nữa lại hỏi thăm. Đáp: “Chưa. Còn đáp lại với vang, với bóng”. Mười ngày nữa lại hỏi thăm. Đáp: “Chưa. Mắt nhìn còn hăng và khí còn thịnh lắm”. Mười ngày nữa lại hỏi thăm. Đáp: “Sắp được rồi. Nghe tiếng gà bằng gỗ. Đức của nó hoàn toàn rồi. Gà khác không dám đương với nó, quay đầu chạy mất.”

Ông điếm tình đến nỗi vợ mất, mới đầu ông cũng động lòng, nhưng rồi nghĩ có sinh thì có tử, sinh tử chỉ là biến hóa, nên ông ngồi duỗi chân vô bốn mà ca bên quan tài của vợ.

Trong chương *Đại tôn sư*, ông còn bịa ra cuộc ứng đối giữa Nhan Hối và

Trọng Ni về thái độ của Mạnh Tôn Tài khi mẹ chết. Mạnh Tôn Tài cũng để tang, cũng kêu khóc, nhưng không có nước mắt, không tỏ vẻ bi thảm mà lại được tiếng là người khéo để tang nhất nước Lỗ Nhan Hối lấy làm lạ, hỏi Khổng Tử, Khổng Tử đáp:

“Ông Mạnh Tôn đã hiểu đến chỗ tận cùng rồi, đã tiến đến bậc tri rồi. Ông không bỏ cái mà người đời không bỏ được (nghĩa là những tục lệ, nghi lễ bên ngoài), nhưng ông bỏ được tình cảm bên trong của người đời.”

Thái độ của Trang thực trái hẳn với Khổng, Mạnh.

Đời Tần, Hán, Lục triều - nhất là Lục triều - Lão, Trang vẫn còn thịnh, nhưng học thuyết không được phát huy thêm, mà riêng về chủ trương vô tình thì môn đệ cơ hồ ít ai theo được. Bọn Trúc Lâm thất hiển đời Ngụy, miệng nói là theo Lão, Trang: “Ba ngày không đọc *Đạo đức kinh* thì miệng thấy hôi”, nhưng sống rất phóng đáng, thả lỏng tình dục, trái hẳn với đạo “bất vật vu vật”.

Tới khi đạo Phật phát triển mạnh ở Trung Quốc, truyền bá thuyết diệt dục, làm hậu thuẫn cho thuyết vô tình của Đạo giáo; song thuyết đó của Ấn Độ, không thuộc hệ thống triết học Trung Hoa, nên chúng tôi không bàn tới.

Mãi đến đời Đường mới có *Lí Cao* chủ trương gần giống Trang Tử. Ông vốn là nhà Nho mà lại mặt sát tình, cho nó là ác, làm mờ cái tình, khuyên ta dẹp tình đi để phục hồi được bản tính. Ông viết:

“Người ta sờ dĩ là thánh nhân được là nhờ cái tình; cái tình của người mà bị mê hoặc là vì cái tình. Tình đã hôn ám thì tình bị che khuất... Tình không dấy lên thì tình mới phát triển đầy đủ được.” (*Nhân chi sờ dĩ vi thánh giã, tình dã; nhân chi sờ dĩ hoặc kì tình giã tình dã... Tình kì hôn, tình tư nặc hĩ... Tình bất tác, linh tư sung hĩ.* ¹¹³ - Phục tình thư).

Ta có thể hiểu rằng cái tình mà ông mặt sát đó là thứ tình không chính đáng, không trung hòa; nhưng dù sao, muốn cho “tình không dấy lên” thì tư tưởng của ông cũng có chỗ tiếp xúc với Lão, Trang được: Ta có thể nói ông ở giữa Nho và Đạo.

Từ Tống trở đi, thuyết “vô tình” không còn được triết gia nào nhắc tới nữa.

THUYẾT TIẾT TÌNH

Đạo Nho và đạo Mặc đều rất trọng tình. Khổng Tử và Mặc Tử đều là những người rất giàu tình.

Khi học trò thân tín là Nhan Hối mất. Khổng Tử than: “Trời hại ta rồi” và khóc lóc rất thảm thiết đến nỗi môn đệ có người phải khuyên can. Ông đáp:

“Ta khóc thảm thiết lắm ư? Ta chẳng vì người đó mà thảm thiết thì vì ai?”
(Tiên tiến).

Nhà láng giềng có người mất, ông cũng khóc, không đàn ca nữa mà ăn không ngon. (Thuật nhi).

Buồn thì như vậy, mà vui cũng có lúc say mê; hồi ở nước Tề, hăm hớ học nhạc Thiệu, ba tháng không biết mùi thịt. (Như trên)

Ông không bài xích ai lạc, hiểu ố, mà chỉ khuyên người ta đừng lo lắng: “Người quân tử không lo không sợ... Tự xét lòng mình không thấy lỗi thì còn lo còn sợ cái gì?” (Quân tử bất ưu bất cụ... Nội tình bất cứu, phù hà ưu hạ cụ? ¹¹⁴ - Nhan Uyên). “Người quân tử thân nhiên lẳng lẳng, kẻ tiểu nhân thì đau đau lo lắng.” (Quân tử thân dăng dăng, tiểu nhân trường thích thích. ¹¹⁵ - Thuật nhi).

Ông khen Nhan Hối là ở trong cảnh nghèo (một giỏ com, một bầu nước, một căn nhà nát, mà vẫn vui vẻ. Có lần ở nước Trần, ông bị tuyệt lương, mà vẫn thân nhiên, bảo với đệ tử: “Người quân tử gặp cảnh cùng khổ phải giữ vững cái chí của mình.”

Khi nào gặp cái gì bất bình thì ông cũng giận, * đáng giận thì giận, nhưng không giận lây qua việc khác. (Bất thiên nộ).

Vậy, tuy ông không nói đến cái đạo tiết chế tình dục, nhưng đã chủ trương phải để tình nó phát ra mà hợp lí, hợp đạo của người quân tử, thì như vậy cũng là một cách tiết chế nó rồi.

Mặc Tử cũng rất nhiều tình cảm. Nội thuyết kiêm ái của ông dù chứng điều đó. Nhưng ông chỉ trọng riêng tình kiêm ái, coi mọi người như người thân của mình, còn những tình khác, phải bỏ hết. Trong thiên *Quý nghĩa* có câu: “Phải bỏ cái hi, cái nộ, cái lạc, cái bi, cái ái, cái ố, mà theo nhân nghĩa. Tay chân, miệng, mũi, tai đều phải phụng sự cái nghĩa.” (Tất khứ hi, khứ nộ, khứ lạc, khứ bi, khứ ái, khứ ố, nhi dụng nhân nghĩa. Thủ túc, khẩu, tị, nhĩ tòng sự vu nghĩa). ¹¹⁶

Cái ái mà ông đòi bỏ đó là cái tự ái, chứ không phải cái kiêm ái. Hình như ông ghét nhất tình giận, cho nên Trang Tử bảo rằng: “Cái đạo của họ Mặc là không giận”. Ông khác Lão Trang mà giống Khổng Tử, không bi quan đến nỗi cho tình nào cũng là có hại, mà chỉ cho những tình không hợp với nhân nghĩa mới nên trừ bỏ. Chủ trương của ông có tính cách vị tha mà khắc khổ đối với bản thân.

Mạnh Tử, như ta đã thấy, ở chương trên, cho những thù tình như tình

* Như có lần Nhiễm Câu làm chức tế cho Quý Thị bắt dân đóng góp nặng, ông bảo học trò đánh trống mà công kích.

trắc ẩn, từ nhượng, tu ố là căn bản của đạo đức, vậy cũng rất trọng tình. Ông phát huy thêm được thuyết “bất động tâm”, tự bảo rằng bốn mươi tuổi không còn động tâm nữa. Nhưng bất động tâm ở đây là bất động tâm trước uy vũ, tức không hề sợ sệt, chứ không phải là không động lòng trắc ẩn. Cho nên ông dẫn câu này của Tăng Tử:

“Ta (chỉ Tăng Tử) thường được nghe thầy ta (chỉ Khổng Tử) giảng về đức đại dũng rằng: nếu tự xét mình mà có điều chẳng ngay thẳng thì dầu kẻ thường dân, mặc áo rộng bằng lông, mình há lại chẳng khiếp sợ; tự xét mình ngay thẳng thì tuy nghìn vạn người, mình cũng cứ an nhiên mà đi qua.” (*Ngô thường văn đại dũng vu Phu Tử hi: tự phản nhi bất xúc tuy hạt khoan bác, ngô bất chuy yên; tự phản nhi xúc, tuy thiên vạn nhân, ngô vãng hi.* ¹¹⁷ - Công Tôn Sửu).

Tuân Tử chủ trương tình ác, tất nhiên cũng chủ trương tiết chế tình, đừng để cho vật nó sai khiến mình. Muốn cho pháp tắc thẳng tư tình thì khi giận đừng quá nghiêm khắc, khi vui đừng quá khoan hậu (*Nộ bất quá đoạt, hi bất quá dữ, thị pháp thẳng tư dã.* ¹¹⁸ - Tu thân); phải uốn nắn tình tình của con người cho nó ngay lại. (*Kiểu sức nhân chi tính tình nhi chỉnh chi.* ¹¹⁹

Sách *Trung dung* và sách *Đại học* luận về tình, cũng có thái độ tiết chế của Khổng Tử.

Trung dung có câu: “Mừng, giận, thương, vui chưa phát ra thì gọi là trung; phát ra mà đừng chừng mực thì gọi là hòa. Trung là cái gốc lớn của thiên hạ, hòa là cái đường thông thân trong thiên hạ. Hễ trung hòa rất mực thì trời đất được yên vị, muôn vật được sinh nở phồn thịnh.” (*Hi nộ, ai lạc chi vị phát, vị chi trung; phát nhi giai trúng tiết vị chi hòa. Trung dã giả, thiên hạ chi đại bản dã; hòa dã giả, thiên hạ chi đại đạo dã. Chi trung hòa, thiên địa vị yên, vạn vật dục yên.* ¹²⁰

Ở đây ta thấy lại thuyết “thiên địa vạn vật nhất thể” của Nho gia. Con người phải theo phép tắc mà hòa cùng một nhịp với vũ trụ. Trung là cái gốc của mọi sự vật, hòa là cái dụng rất đúng mực của đạo. Trung hòa là cái luật điều hòa, luật quân binh của vũ trụ, nó chi phối cả vũ trụ, từ trời, đất đến vạn vật và con người. Đạo gia xét tình chú trọng về cái lúc nó chưa phát, mà nếu đã phát rồi thì muốn cho nó trở về cái trạng thái chưa phát, còn Nho gia thì cho nó phát ra nhưng phải giữ cho nó điều hòa, trúng tiết.

Đại học khuyên phải “chỉnh tâm”, cũng là để cho tình phát ra được hợp đạo.

“Lòng có điều hờn giận thì chẳng được ngay thẳng; có điều lo sợ thì chẳng được ngay thẳng; có điều ham, vui thì chẳng được ngay thẳng. Lòng không được bình tĩnh thì trông mà không thấy, nghe mà không thấy, ăn mà

không biết mùi. Như vậy cho nên nói rằng tu thân ở chỗ phải chính tâm.”
(*Thân hữu sở phần sí, tác bất đắc kì chính; hữu sở khùng cụ, tác bất đắc kì chính; hữu sở hiếu lạc, tác bất đắc kì chính; hữu sở ưu hoạn, tác bất đắc kì chính. Tâm bất lại yên, thị nhi bất kiến, thính nhi bất văn, thực nhi bất tri kì vị. Thứ vị tu thân lại chính kì tâm*).¹²¹

Các nhà Nho đời Hán, như Đông Trọng Thư, luận về tinh cũng chủ trương phải trung hòa, như sách *Trung dung*, chứ không có gì khác:

“Hi, nộ ngưng ở chỗ trung; ưu, cụ trở về với chính. Lễ trung hòa đo lường giữ được trong lòng thì gọi là đạt được cái lễ thông thuận của trời đất.” (*Hi, nộ chi vu trung; ưu, cụ phản chi chính. Thứ trung hòa thường tại hồ kì thân, vị chi đắc thiên địa thái*).¹²² - Xuân Thu phồn lộ).

Mãi tới đời Tống, ta mới thấy một số triết gia phát huy thêm được ít điều về thuyết tiết tình.

Chẳng hạn Vương An Thạch cho tình là gốc của tính; tính là cái tác dụng của tình. (*Tình giả, tính chi bản; tính giả, tính chi dụng dã*). Nhân có tình rồi mới sinh ra tính, nhân có tính rồi mới sinh ra thiện, ác. Vậy tính, tình là nhất trí; mà tính không phải là luôn đáng khinh, đáng diệt; chỉ cần tiết chế nó thôi.

Đồng thời với Vương An Thạch, hai anh em họ Trình có tư tưởng sâu sắc hơn, bất tình phải hợp lễ, và khuyên ta phải cẩn thận nhất trong khi giận dữ, không được giận lây.

Trình Minh Đạo nghi rằng con người không thể vô tình được, việc đáng mừng thì mừng, đáng giận thì giận, mừng hay giận là do vật, chứ không do lòng mình.

Trong bức thư đáp Trương Hoành Cừ, ông viết:

“Cái đạo thường của trời đất là lấy cái tâm phổ cập vạn vật mà lại là vô tâm; cái đạo thường của thánh nhân là lấy tình ứng vạn vật mà lại là vô tình. Cho nên cái học của người quân tử không gì bằng giữ cho lòng được rộng rãi mà rất công bằng, vật tới thì thuận ứng... Thánh nhân mừng là vì vật đáng mừng, giận vì vật đáng giận; thế là cái mừng giận của thánh nhân không liên hệ với cái tâm của mình mà liên hệ với vật. Như vậy là thánh nhân ứng với vật... Cái tình của con người dễ phát mà khó tiết chế, thì không gì bằng lòng giận, có điều là làm sao cho ở cái lúc giận mà bỏ ngay được cái giận đi, và xét lẽ phải hay trái, thấy được rằng vật ở ngoài nó dụ mình là không đáng ghét, thế là đã nghi về cái đạo được già nữa rồi vậy.” (*Thiên địa chi thường, dĩ kì tâm phổ cập vạn vật nhi vô tâm; thánh nhân chi thường, dĩ kì tình thuận vạn vật nhi vô tình. Cố quân tử chi học, mạc nhược khuếch nhiên nhi đại công, vật lai nhi thuận ứng... Thánh nhân chi hỉ, dĩ vật chi đương hỉ; thánh nhân chi nộ, dĩ vật*

chi dương nộ; thị thánh nhân chi hi nộ, bất hệ vu tâm nhi hệ vu vật dã. Thị tác thánh nhân khởi bất ứng vu vật tại? Phù nhân chi tình dị phát nhi nan chế giả, duy nộ vi thậm; đệ năng vu nộ thời cự vong kì nộ, nhi quan lí chi thị phi, diệc khả kiến ngoại dụ chi bất tức ố, nhi vu đạo diệc tư bán hi). ¹²³

Trình Y Xuyên cũng đặc biệt chú trọng tới tình giận. Ông hào lòng của thành nhân như tấm gương sáng, vật đẹp chiếu vào thì thấy đẹp, vật xấu chiếu vào thì thấy xấu (nghĩa là rất công minh), phẳng lặng như làn nước ngưng chảy vậy. (*Thành nhân tâm như chi thủy.* ¹²⁴ - Ngũ lục).

Vi vậy mà người quân tử không giận lây như kẻ tiểu nhân: "Cái giận của kẻ tiểu nhân ở mình, cái giận của người quân tử ở vật. Cái giận của kẻ tiểu nhân xuất ở lòng, tác động với khi hiện ra ở thân thể, rồi ứng tới vật đến nỗi giận hết cả mọi vật, như vậy là giận lây." (*Tiểu nhân chi nộ tại kì, quân tử chi nộ tại vật. Tiểu nhân chi nộ xuất vu tâm, tác vu khí, hình vu thân, dĩ cập vu vật, dĩ chi vu vô sở bất nộ thị sở vi thiên dã.* ¹²⁵ - Như trên).

Dưới đây chúng tôi dẫn thêm hai đoạn nữa của *Hồ Ngũ Phong* và *Chu Hi*, để độc giả tham khảo:

Hồ viết: "Cái mà trời phú cho người ta, người thường ai cũng có thì thành nhân cũng có. Người ta cho tinh là có lụy, thánh nhân không bỏ tinh (...). Người ta cho đục là không thiện, thánh nhân không tuyệt đục (...) Người ta cho lo lắng là không đạt quan, thánh nhân không quên lo. Người ta cho oán là không rộng lượng, thánh nhân không trừ oán. Vậy thánh nhân khác người thường ở đâu? Ở chỗ tinh của thánh nhân phát ra thì trúng tiết mà của người thường thì không trúng tiết, hồ trúng tiết thì là phải, không trúng tiết là trái. Theo cái phải mà làm thì là chính, theo cái trái mà làm thì là tà. Cái chính thì thiện, cái tà thì ác". (*Phàm thiên mệnh sở hữu nhi chúng nhân hữu chi giả, thành nhân giai hữu chi. Nhân dĩ tinh vi hữu lụy dã, thánh nhân bất khứ tinh. Nhân dĩ đục vi bất thiện dã, thánh nhân bất tuyệt đục. Nhân dĩ ưu vi phi đạt dã, thánh nhân bất vong ưu. Nhân dĩ oán vi phi hồng dã, thánh nhân bất chích oán. Nhiên tác hà dĩ biệt vu chúng nhân hồ? Thánh nhân phát nhi trúng tiết, nhi chúng nhân bất trúng tiết dã. Trúng tiết giả vi thị, bất trúng tiết giả vi phi. Hiệp thị nhi hành tác vi chính, hiệp phi nhi hành tác vi tà. Chính giả vi thiện, tà giả vi ác.* - Tri ngôn).

Còn Chu Hi viết:

"Có cái hình đó thì có cái tâm đó; mà tâm sở đắc ở thiên lí thì là tính; tính cảm với vật mà động thì là tình. Ba cái đó ai cũng có, thánh nhân cũng như người thường. Nhưng thánh nhân thì khí thanh mà tâm chính, cho nên cái tính được vẹn mà tình không loạn. Người học đạo nên tồn tâm để dưỡng tính và tiết tình." (*Hiếu thị hình, tác hữu thị tâm; nhi tâm chi sở đắc hồ thiên chi lí tắc*

vị chi tính; tính chi sở cảm vu vật nhi động, tắc vị phi tính. Thị tam giả, nhân giai hữu chi, bất dĩ thánh phạm vi hữu vô dã. Đãn thánh nhân tắc khi thanh nhi tâm chính, cố tính toàn nhi tính bất loạn nhi. Học giả tắc đương tồn tâm dĩ dưỡng tính nhi tiết kì tính dã. ¹²⁶ - Đáp Từ Cảnh Quang).

Qua đời Minh, *Vương Thủ Nhân* cũng theo chủ trương của *Trình Minh Đạo*, bảo tính phải hợp với lương tri, nghĩa là tình tuy phát mà không bị tư dục làm cho lâm lẩn.

Ông viết:

“Bây tình mà lưu hành thuận với tự nhiên, thì là cái dụng của lương tri, không có thiện, không có ác, nhưng không nên cho “hiện” cái tư ý ra. Bây tình mà hiện tư ý ra thì là dục, đều do lương tri bị che lấp. Nhưng khi nó mới hiện ra, lương tri cũng có thể tự giác được, hề tự giác thì cái che lấp lương tri phải đi, mà lương tri lấy lại được bản thể của nó”. (*Thất tình thuận kì tự nhiên chi lưu hành, giai thị lương tri chi dụng, bất khả phân biệt thiện ác, đãn bất khả hữu sở trừ. Thất tình chi hữu trừ, câu vị chi dục, câu vị lương tri chi tế. Nhiên tài hữu trừ thời, lương tri diệc tự hội giác, giác tất tế khứ, phục kì thể hĩ.* ¹²⁷ Truyền tập lục).

Ông dạy người ta theo cái lương tri, nên mừng thì mừng, nên giận thì giận, đừng để hiện cái tư ý ra, thì tình giữ được cái bản thể trung hòa của nó, thuận lẽ tự nhiên mà lưu hành, không thái quá mà cũng không bất cập, được như vậy thì lòng không lúc nào không vui, vui là cái bản thể của tâm.

“Có người vặn lại:

– Nếu vui là cái bản thể của tâm, thì xin hỏi, khi gặp tang tóc mà buồn mà khóc thì cái vui còn chăng?

Ông đáp:

– Phải khóc lớn một trận xong rồi thì mới vui (...); tuy khóc mà lòng yên (hà), thì đó là vui vậy.” (*Vấn: lạc thị tâm chi bản thể, bất tri ngộ đại cố, vu ai khóc thời, thừ lạc hoàn tại phủ? Tiên sinh viết: Tu thị đại khóc nhất phiêu liễu phương lạc (...); tuy khóc, thừ tâm an xú tức thị lạc dã.* ¹²⁸ - Như trên).

Đọc đoạn đó ta hiểu cái vui ông muốn nói đó là cái vui của một hiền triết thấy lương tâm của mình không có gì đáng trách. Bậc hiền triết có cái vui đó, nhưng gặp những cảnh buồn thì cũng khóc chứ không phải thần nhiên hoàn toàn như *Lão*, *Trang*.

Các triết gia đời *Tống* và *Minh* chịu ảnh hưởng của *Đạo giáo* và *Phật giáo*, tuy vẫn trọng tình nhưng có khuynh hướng giữ lòng cho được tĩnh. Qua đời *Thanh*, sức phản động nổi lên. Hai họ *Nhan* và *Đái* đều muốn trở về học thuyết nguyên thủy của *Khổng giáo*.

Nhan Tập Trai viết:

“Gặp cái lo buồn mà không lo buồn, gặp cái đáng giận mà không giận, đó là thuyết không tịch của nhà Phật; nhà Nho mà không lo buồn giận dữ thì có gì khác nhà Phật? Lo buồn quá, giận dữ mà quá là hạng thường nhân không dưỡng được cái tâm của mình; người có học mà cũng bị cái lo buồn, giận dữ sai khiến thì có khác gì thường nhân? Chỉ nên bình dị, thản nhiên qua cảnh lo lắng, khổ sở; khiêm hòa để thay đổi được lòng kẻ hung bạo, đừng lụy vì lo buồn, giận dữ.” (*Đương ưu bất ưu, đương nộ bất nộ, Phật thị chi không tịch dã; Nho giả nhi vô sở ưu nộ dã, hà dĩ biệt vu dị đoan hồ? Ưu tắc quá ưu, nộ tắc quá nộ, thường nhân chi vô dưỡng dã, học giả nhi vi ưu nộ dịch dã, hà dĩ biệt vu thường nhân hồ? Duy bình dị dĩ độ gian tân, khiêm hóa dĩ hóa hung bạo tặc bất vi ưu nộ lụy.* - Ngôn hành lục).

Lại viết: “Thường ngoạn vật mà vui, đời vật rồi thì không vui, như vậy là vốn không biết được cái thuật vui. Không có vật mới vui, có vật thì không vui, cũng là không biết được cái thuật vui. Thấy Nhan chỉ có gió com, bầu nước, ở nhà tối tàn mà vui, không có gió com bầu nước căn nhà tối tàn cũng vui, cái vui đó mới cao làm sao!” (*Ngoạn vật nhi lạc, li vật tắc bất lạc, cố phi năng lạc giả dã. Vô vật nhi lạc, hữu vật tắc bất lạc, diệc phi năng lạc giả dã. Nhan Tử đan biểu lậu hạng lạc, bất đan biểu lậu hạng diệc lạc, thị hà như lạc.* ¹²⁹ - Như trên).

“*Li vật tắc bất lạc*” là ông chê hạng thường nhân; “*hữu vật tắc bất lạc*” là ông chê cả Phật lẫn Lão, Trang.

Theo ông, tình không thể không có, nhưng phải biết điều khiến nó, điều khiến nó bằng cách tiết tình, cho sự hiểu ố được hợp lí. Căn bản của tình ở chỗ ham và ghét, biết ham cái đáng ham, ghét cái đáng ghét, thì tình hợp lí mà hi, nộ, ái, lạc sẽ trùng tiết:

“Người xưa chính tâm, tu thân, tề gia thì chuyên đặt công phu vào việc trị cái tình; mà trị cái tình thì chuyên đặt công phu vào sự sửa lòng hiểu ố cho được quân bình, mà sửa lòng hiểu ố cho được quân bình thì chuyên đặt công phu vào việc đãi người xử vật.” (*Cổ nhân chính tâm, tu thân, tề gia, chuyển tại trị tình thượng trước công phu, trị tình chuyên tại bình hiếu ố thượng trước công phu, bình hiếu ố hựu chuyên tại đãi nhân xử vật thượng trước công phu.* ¹³⁰ - Như trên).

Đái Đông Nguyên nhìn cảnh nước mắt, qui lỗi cho đạo học, cực lực bài xích thuyết vô tình. Ông bảo đục đá không thể không có thì tình cũng vậy: “Cái đạo sinh dưỡng nhờ đục mà còn, cái đạo cảm thông nhờ tình mà còn.” (*Sinh dưỡng chi đạo, tồn hồ đục giả dã; cảm thông chi đạo, tồn hồ tình giả dã.* ¹³¹ - Nguyên thiện).

Ông trách Tống nho (nhất là hai anh em họ Trình) phân biệt thiên lí, và

nhân dục mà làm hại thiên hạ: “Tư Tống nho lập ra sự biện luận về li và dục, bảo rằng điều gì không phải là li tất là dục, điều gì không phải là dục tất là li. Bởi thế mới cho sự đói rét kêu gào, trai gái ai oán, sắp chết mong sống của người ta là nhân dục, rồi bảo cái bản nhiên của thiên li là có luôn trong tâm, tất phải tuyệt hết cả sự cảm xúc của tình dục. Đến khi ứng sự, may ra mà trúng thì cứ thế mà yên, chứ không thể sát sự tình gì nữa. Nếu không may mà sự tình chưa rõ, thì cứ cố ý chấp cái ý kiến của mình mà làm, tự tin nó là thiên li, không phải nhân dục, thành ra việc nhỏ thì làm hại cho một người, việc lớn thì làm hại cho cả thiên hạ, quốc gia.”

Ông chủ trương tình và dục là lí; lí chỉ là tình, dục mà trúng tiết: “Cái tình mà không quá, không bất cập thì gọi là lí (...) Lí là cái tình mà không sai lầm, chưa hề thấy tình sai lầm mà lí đúng được.” (*Vô quá tình vô bất cập tình chi vị lí (...) Lí dã giả, tình chi bất sàng thất giả dã, vị hữu tình bất đắc nhi lí đắc giả dã.*¹³² - Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).

Tóm lại, bàn về tình, dân tộc Trung Hoa hầu hết có một thái độ chung là cần phải tiết chế tình cho nó được trung hòa, hợp lí. Thái độ đó ở giữa thái độ của Âu châu và Ấn Độ: người Âu thích để cho tình phát ra đến cực độ, người Ấn trái lại chỉ muốn diệt tình. *

Đọc chương sau, độc giả sẽ thấy bàn về dục, người Trung Hoa cũng giữ chủ trương trung hòa đó.

* Coi thêm Vương Thuyên Sơn, Nhan Tập Trai, Đại Đông Nguyên ở tiết Tiền Hình, chương III, thiên II, phần này.

CHƯƠNG VI

DỤC VÀ LÍ - CÙNG LÍ

Dục và tình liên quan mật thiết nhau, hễ có ái thì có dục, cả hai đều là những xu hướng tự nhiên của loài người, cho nên đa số triết gia Trung Hoa cho dục là một trong thất tình. Nhưng cũng có một số triết gia tách dục ra khỏi tình, có lẽ vì cho ảnh hưởng của nó rất lớn đối với hạnh phúc của cá nhân, trật tự của xã hội, nên đã đặc biệt chú ý tới nó hơn những tình khác như mừng, giận, ghét, sợ...

Trong chương trên ta đã thấy triết học Trung Hoa đối với tình có thái độ: *vô tình, tiết tình*.

Về dục, họ cũng có hai thái độ y hệt: *vô dục* và *tiết dục*; lại thêm một thái độ nữa: *túng dục*. Nhưng tiết dục cũng có nhiều trình độ: nhà Nho thì chủ trương tiết chế cái dục cho nó hợp với lễ, nghĩa là được; còn đạo Mặc muốn tiết dục tới cái mức khổ hạnh.

Đời Lục Triều, Phật giáo đem vào Trung Quốc quan niệm diệt dục và ảnh hưởng lớn một thời. Đến đời Tống, các nhà Nho phản động lại, mà kết quả là đưa tới sự dung hòa Nho, Đạo, thiên về phần hình nhi thượng, đem vấn đề nhân dục gắn liền với vấn đề thiên lí; mới đầu cho nhân dục và thiên lí đối lập nhau, sau hợp lại làm một; nhưng tựu trung chủ trương của họ cũng chỉ là tiết dục, không khác các Nho gia từ Tần, Hán trở về trước là mấy.

Vì họ thiên về lí hơn về dục, và cũng vì đã nói tới lí thì cũng nên xét thêm vấn đề cùng lí, nên chúng tôi tách riêng họ ra cho sự trình bày được thuận tiện; thành thử chương này gồm những tiết dưới đây:

- Tiết dục.
- Vô dục.
- Túng dục.
- Dục và lí.
- Cùng lí.

TIẾT DỤC

Khổng Tử ít bàn đến dục, nhưng xét những lời của ông trong *Luận ngữ*, ta đoán được rằng ông phân biệt một thứ dục đáng trọng và một thứ đáng tiết chế. Ông cho đức nhân là đức quý nhất, mà người nhân không thể vô dục được. Trong chương *Ung dã* có câu:

“Người nhân thì mình muốn tự lập, mà cũng giúp cho người tự lập, mình muốn thông đạt, mà cũng giúp cho người được thông đạt nữa.” (*Phù nhân giả, kì dục lập nhị lập nhân, kì dục đạt nhi đạt nhân*).¹³³

Ngược lại, người mà dẫn được lòng dục, chưa chắc đã là nhân. Cho nên khi một đệ tử tên là Hiến, hỏi:

“Người nào dẹp được lòng háo thắng, khoe khoang, oán giận và lòng dục có thể gọi là người nhân được rồi? Ông đáp: Giữ được như vậy là khó rồi đấy, nhưng bảo là nhân thì ta chưa dám chắc.” (*Hiến vấn... Khắc phạt oán dục bất hành yên, khả dĩ vi nhân hồ? Viêt: Khả dĩ vi nan dĩ, nhân tắc ngô bất tri dã*.¹³⁴ - Hiến vấn).

Thứ “dục” “lập nhân, đạt nhân” là đáng quý, còn nhiều thứ “dục” khác thì cần phải tiết chế. Sự tiết chế đó rất khó: đức độ như ông mà bảy chục tuổi mới có thể theo cái ý muốn của lòng mà không vượt qui củ, nghĩa là không trái với nghĩa. (*Thất thập nhi tòng tâm sở dục, bất du cử*.¹³⁵ - *Vi chinh*).

Mạnh Tử khuyên ta phải “quá dục”, bớt lòng dục đi để nuôi cái tâm (*Dưỡng tâm mạc thiên vu quá dục*).¹³⁶ Có cái dục không nên theo, chỉ cái nên theo mới là thiện (*Khả dục chi vi thiện*); chẳng hạn “Sống là điều ta thích, mà nghĩa cũng là điều ta thích; nếu hai cái đó không thể cùng có một lúc thì ta bỏ cái sống mà giữ cái nghĩa.” (*Sinh diệc ngã sở dục dã, nghĩa diệc ngã sở dục dã, nhị giả bất khả đắc kiêm, xả sinh nhi thủ nghĩa giả dã*.¹³⁷ - *Cáo Tử*).

Ở chương bàn về tính, chúng ta đã thấy *Tuân Tử* bào: “... Sinh ra là người ta có lòng muốn của tai mắt, có lòng thích về thanh sắc, thuận theo tính ấy thì thành ra dâm loạn.” Ông biết rằng cái dục làm hại người ta nhiều, nhưng ông công kích thuyết quá dục, khử dục, vì ông cho rằng dục là tự nhiên không thể bớt đi, bỏ đi được. Ông chỉ khuyên “đạo dục”, “tiết dục” thôi. Ông bào:

“Tính của người ta là muốn nắm cái cực ấy (cái sắc cực đẹp, cái tiếng cực hay, cái vị cực ngon, cái mùi cực thơm, cái sự dật lạc cực độ) mà lại bảo không nên muốn nhiều thì có khác gì bảo cái tính của người ta là muốn phú qui mà lại không nên muốn của cải, muốn sắc đẹp mà lại nên ghét *Tây Thi*.”

Vả lại: “Sự hữu dục hay vô dục là hai thứ khác nhau, như cái sống và cái chết, hữu dục hay vô dục không hề gì đối với việc trị hay loạn. Dục nhiều hay ít cũng là hai thứ khác nhau, do cái tính nhiều hay ít, đa dục hay quá dục

không hề gì đối với việc trị hay loạn... Khi cái dục nhiều quá độ mà sự động tác không kịp là bởi cái tâm ngăn lại; cái mà tâm đã cho là phải và hợp lý thì cái dục tuy nhiều cũng không hại gì cho việc trị. Khi cái dục không kịp mà sự động tác nhiều quá độ là bởi cái tâm sai khiến; mà cái tâm đã cho là phải và hợp lý thì cái dục tuy ít, có ngăn thế nào được cái loạn? Cho nên trị hay loạn là do ở cái tâm cho là nên hay không, chứ không do cái “muốn” của tình nhiều hay ít.” (*Hữu dục vô dục dị loại dã, sinh tử dã, phi trị loạn dã. Dục chi đa quã, dị loại dã, tình chi số dã, phi trị loạn dã... Cố dục quá chi nhi động bất cập, tâm chi chi dã. Tâm chi sở khả trúng lý tắc dục tuy đa, hề thương vu trị? Dục bất cập nhi động quá chi, tâm sử chi dã. Tâm chi sở khả thất lý, tắc dục tuy quã, hề chi vu loạn. Cố trị loạn tại vu tâm chi sở khả, vô vu tình chi sở dục.* ¹³⁸ - Chính danh).

Vậy cần phải đạo dẫn cái dục chứ không thể trừ bỏ hoặc bỏ nó đi được. Đất dẫn cho cái dục của mình không xung động với cái dục của người thì là hợp lẽ, là thiện mà xã hội khỏi loạn.

“Người ta sinh ra có lòng muốn. Muốn mà không được, không thể không tìm đòi, tìm đòi mà không có chừng mực, giới hạn thì không thể không tranh; tranh thì loạn, loạn thì khốn. Tiên vương ghét loạn nên chế định lễ nghĩa để phân ra trật tự mà nuôi cái lòng muốn của con người, cấp cái đòi hỏi của con người (...), do đó mà có lễ.” (*Nhân sinh nhi hữu dục, dục nhị bất đắc, bất năng vô cầu: cầu nhi vô độ lượng phân giới tắc bất năng bất tranh: tranh tắc loạn, loạn tắc cùng. Tiên vương ó kì loạn dã, có chế lễ nghĩa dĩ phân chi, dĩ dưỡng nhân dục cấp nhân chi cầu... thị lễ chi sơ khởi dã.* ¹³⁹ - Lê luận).

Muốn tránh sự xung đột đó thì phải dùng đạo để tiết chế dục, định rõ cái nào là phải, cái nào là trái, điều nào có thể làm được, điều nào không thể làm được, đàn áp tư dục của mình khi nó trái với đạo, còn những cái dục nào hợp với đạo thì cứ cho nó thỏa mãn, như vậy là người quân tử: “Quân tử vui vì đắc đạo, tiểu nhân vui vì thỏa dục. Lấy đạo tiết chế dục thì vui mà không loạn; theo cái dục mà quên đạo thì mê hoặc mà không vui.” (*Quân tử lạc đắc kì đạo, tiểu nhân lạc đắc kì dục. Dĩ đạo chế dục tắc lạc nhi bất loạn: dĩ dục vong đạo, tắc hoặc nhi bất lạc.* ¹⁴⁰

Mặc Tử bầm tinh khắc khổ, nóng lòng cứu đời, để cao sự tiết kiệm, muốn cho đệ tử “lấy da thú vài lông làm áo mặc, lấy dép cỏ giày rơm làm đồ đi, đêm ngày không nghỉ, lấy sự tự khổ làm khuôn phép”, cho nên đối với lòng dục, ông có một thái độ rất nghiêm khắc.

Ông không phủ nhận lòng dục, mà chỉ muốn tiết chế nó đến cực độ, mong sao cho mọi người được thỏa mãn ba nhu cầu căn bản này thôi: đủ ăn, đủ mặc, mệt nhọc đau ốm thì được nghỉ ngơi. “Dân có ba mối lo: đói mà

không được ăn, rét mà không có áo, mệt mà không được nghỉ, ba cái đó là ba mối lo lớn của dân". (Phi Nhạc).

Ông ghét tất cả những khoái lạc, cho rằng lòng dục làm thương sinh, tổn thọ nếu nó không liên hệ với ba nhu cầu căn bản đó của con người. Ông vẫn lo cho hạnh phúc chung của nhân loại, nhưng muốn vậy thì trước hết phải cùng nhau chịu khổ, bỏ hết những xa xỉ, để ai nấy đều đủ ăn đủ mặc đủ.

Trong thời Chiến Quốc còn hai triết gia nữa cũng chủ trương khổ hạnh: Tống Tử và Trần Trọng Tử.

Tống Kiên (Tống Tử) còn đi xa hơn Mặc Tử, bảo rằng loài người vốn quá dục, chỉ muốn thỏa mãn đủ những nhu cầu thiết yếu thôi, cái gì mà xa xỉ không phải là tự nhiên.

Trần Trọng Tử sống đời rất khác khổ, của bất nghĩa thì không nhận, mà bất nghĩa thì không ở, thường chịu đói khát, nhưng khác Mặc Tử ở chỗ ông không có ý cứu đời mà chỉ muốn «*độc thiện kì thân*».

Hai nhà đó không lưu lại tác phẩm nào cả. Sờ dĩ ngày nay ta còn biết được là nhờ những sách của Tuân Tử, Trang Tử và Mạnh Tử có nhắc tới.

VÔ DỤC

Vô dục là thuyết của Lão Tử và Trang Tử, ta nên nhớ rằng chữ *vô* trong danh từ *vô dục* đó cũng như chữ *vô* trong danh từ *vô vi* của Lão Tử, không có nghĩa là hoàn toàn không, nó không hẳn là trái với chữ *hữu*. *Vô vi* không phải là hoàn toàn không làm gì cả mà là đừng làm cái gì trái với luật tự nhiên của vũ trụ; vô dục không phải hoàn toàn không muốn gì cả, mà là đừng muốn cái gì ngoài những cái nhu cầu tối thiểu tự nhiên của con người, tức ăn, mặc và ở. Về điểm đó, thuyết của Lão cũng tựa như thuyết của Mặc, nhưng Lão cho thái độ vô dục đó là hạnh phúc hoàn toàn, còn Mặc chỉ cho nó là một sự khác khổ nên theo để mưu hạnh phúc chung trong khi còn nhiều người khổ cùng. Tư tưởng của Lão có phần giống tư tưởng của Tống Tử hơn là của Mặc Tử.

Trong *Đạo đức kinh*, ông nói một câu mà chúng tôi đã dẫn ở chương trên: "Không thấy cái gì đáng ham, cho lòng dân khỏi loạn... Thường khiến cho dân không có tri thức, không ham muốn." Ông lại bảo: Vô * dục để lòng được tĩnh, mà thiên hạ sẽ tự yên." (*Vô dục dĩ tĩnh, thiên hạ tương tự định*).¹⁴¹

Có lẽ ông là triết gia đầu tiên nhấn mạnh vào đạo "tri túc", "tri chi": "Họa không gì lớn hơn bằng bất tri túc, lỗi không gì lớn hơn bằng muốn cho được, cho nên đủ mà biết đủ thì thường thấy đủ." (*Họa mạc đại vu bất tri túc, cứu mạc đại vu dục đắc, cố tri túc chi túc thường túc hĩ*).¹⁴² "Tri túc (biết đủ) thì

* Có sách viết là *bất*.

không nhục, tri chi (biết ngừng) thì không nguy mà có thể trường cửu được.” (*Tri túc bất nhục, tri chi bất đãi, khả dĩ trường cửu*). Hai câu đó thành châm ngôn của người phương Đông và giúp các nhà Nho - chứ không phải chỉ riêng những người theo đạo Lao - giữ được tư cách khá cao mà an bản lạc đạo.

Trang Tử còn tiến xa hơn *Lão Tử*, đã coi sinh tử như nhau (*tê sinh tử*), đã “không biết ham sống, không biết ghét chết” thì tất coi cái *dục* không thành vấn đề, thình thoảng có nhắc tới chỉ là để mặt sát nó, chẳng hạn trong thiên *Canh tang sô*, ông viết: “Ghét, muốn, mừng, giận, buồn, vui sáu cái đó làm lụy cái đức.” (*Ố dục, hi, nộ, ai, lạc, lục giả lụy đức dã*).¹⁴²

Tới đời Bắc Tống, Chu Đôn Di cũng chủ trương vô dục. Ông không nghĩ như Mạnh Tử là chỉ phải quả dục, ông còn muốn rút bớt cái dục cho thật nhiều đến như hết hẳn, để cho lòng được sáng suốt. Có người hỏi ông:

– Học làm thánh được không?

Ông đáp:

– Được.

– Có cái gì là cốt yếu không?

– Có.

– Xin cho nghe.

– Lấy cái chuyên nhất (hay là lòng thành) làm cốt yếu. Cái chuyên nhất (hay là lòng thành) là vô dục. Vô dục thì lúc tĩnh là hư không, lúc động là ngay thẳng. Lúc tĩnh mà hư không thì sáng, sáng thì suốt. Lúc động mà ngay thẳng thì công, công thì khắp cả. Sáng, suốt, công và khắp cả, ấy là gần bậc thánh!” (*Thánh khả học hồ? Viết: Khả. Viết: Hữu yếu hồ? Viết: Hữu. Tĩnh vấn yên. Viết: Nhất vi yếu. Nhất giả vô dục dã. Vô dục tắc tĩnh hư, động trực. Tĩnh hư tắc minh, minh tắc thông, động trực tắc công, công tắc phổ. Minh thông công phổ, thứ hi hồ!*¹⁴⁵ - Thông thư).

Ông còn chịu ảnh hưởng nhiều của *Lão Trang*, là nhà Nho độc nhất đời Tống khuyên ta vô dục. Tới Trương và Trình, ảnh hưởng đó bớt đi, như sau này chúng ta sẽ thấy.

TÚNG DỤC

Theo *Tuán Tử* thì trong thời Chiến Quốc cũng đã có vài nhà chủ trương thuyết tung dục, như *Ngụy Mâu*, nhưng tư tưởng của những nhà đó không được lưu truyền lại, mà cũng không biết được có nhiều người theo hay không.

Qua đời *Ngụy*, Tấn mới có người viết thành sách, thác ngôn là của *Liệt Tử* để bày tỏ những tư tưởng phóng đảng của mình. Họ chủ trương rằng đời người là tạm, cứ tha hồ hưởng lạc để khi chết khỏi hạn; phép dưỡng sinh của

họ là thích cái gì thì làm cái đó, thích thanh sắc thì hưởng thanh sắc, thích nói cho sướng miệng thì cứ nói cho sướng miệng, thích được an dật thì cứ để cho thân thể được an dật.

Dưới đây chúng tôi chỉ xin trích hai đoạn trong thiên *Dương Chu*, sách *Liệt Tử*:

“Sống thì khó gặp mà chết thì dễ bị; lấy cái sống khó gặp mà đợi cái chết dễ bị, như vậy có thể là nghĩ chín được không? Mà lại còn muốn tôn lễ nghĩa để khoe với người, uốn tính tình để được tiếng, ta cho sống như vậy chẳng bằng chết cho rồi. Muốn hưởng hết cảnh trong đời, hết cái vui đương tuổi thì chỉ sợ bụng đầy rồi mà không ăn uống cho thích cái miệng được nữa, sức yếu rồi mà không thỏa tình hưởng sắc được nữa...” (*Phàm sinh chi nan ngộ nhi tử chi dị cập; dĩ nan ngộ chi sinh dĩ dị cập chi tử, khả thực niệm tai? Nhi dục tôn lễ nghĩa dĩ khoa nhân, kiêu tinh tình dĩ chiêu danh, ngộ dĩ thù vi phát nhược tử hĩ! Vi dục tận nhất sinh chi quan, cùng đương niên chi lạc; duy hoạn phúc dật nhi bất đắc tứ khẩu chi ẩm, lực bị nhi bất đắc tứ tinh vu sắc...*)¹⁴⁶

Thanh danh, tính mệnh, cũng không đáng quan tâm, huống hồ là địa vị, tiền của:

“Người ta mà không được nghỉ ngơi là vì bốn cái này: cái thứ nhất là thọ, cái thứ nhì là danh, cái thứ ba là địa vị, cái thứ tư là tiền của. Có bốn cái đó thì sợ quý, sợ người, sợ uy quyền, sợ hình phạt, như vậy là kẻ sợ sệt. Không trái mệnh trời (nghĩa là trời cho sống thì sống, báo chết thì chết, coi sống chết như nhau) thì còn ham gì thọ nữa? Không kính cái quý thì còn ham gì danh nữa? Không thích uy thế thì còn ham gì địa vị nữa? Không tham giàu thì còn ham gì tiền của nữa? Như vậy là người nhu thuận.” (*Sinh dân chi bất đắc hưu tức, vị tứ sự cố; nhất vị thọ, nhị vị danh, tam vị vị, tứ vị hóa. Hữu thù tứ giả, úy quý, úy nhân, úy uy, úy hình; thù chi vị dôn nhân dã. Bất nghịch mệnh, hà tiện thọ? Bất cāng quý, hà tiện danh? Bất yêu thế, hà tiện vị? Bất tham phú, hà tiện hóa? Thử chi vị thuận dân dã*).

DỤC VÀ LÍ, LÍ VỚI DỤC LÀ HAI

Cho tới đời Đường, các triết gia chỉ lấy đạo mà đối chiếu với dục. Qua đời Tống, lí học phát huy. Nho gia (trừ Chu Đôn Di) mới đem lí ra đối chiếu với dục. Mới đầu là họ Trương, rồi tới hai anh em họ Trình, họ Chu (Chu Hi).

Trước hết, ta cần hiểu họ cho lí và dục cái nghĩa nào.

Lí của họ là thiên lí, nghĩa là cái qui luật hoặc cái chuẩn tắc phổ biến tự nhiên trong vũ trụ, là cái gốc sinh ra vạn vật (*Sinh vật chi bản*. - Chu Hi) cho nên bàn đến tính, dục, tâm, họ thường đem lí ra để đối chiếu. Nghĩa đó rộng

hơn, huyền vi hơn nghĩa của tiên Nho, vì từ đời Đường trở về trước, li chỉ có nghĩa là lẽ phải. Còn *dục* thì họ thu hẹp nghĩa vào cái tư dục, chứ không phải là cái lòng dục tự nhiên chung cho mọi người. Như đói mà muốn ăn, khát muốn uống; trai gái muốn sống chung với nhau, cái đó là thiên lí, tự nhiên, phổ biến, chứ không phải là dục; còn như muốn ăn món ngon, mặc đồ đẹp, ham mê thanh sắc thì không gọi là thiên lí, chỉ là tư dục. Tóm lại, thiên lí và nhân dục chỉ khác nhau ở chỗ công (tức phổ biến) và tư mà thôi. Sự phân biệt như vậy kể cũng miễn cưỡng. Ai mà chẳng muốn ăn món ngon, mặc đồ đẹp? Gọi nhưng cái đó là thiên lí cũng được chứ?

Trương Hoành Cử đề cao thiên lí mà mặt sát nhân dục:

“Người ta nên coi vật với mình như nhau, hợp trong (tức mình) và ngoài (tức vật) với nhau. Như lấy thân mình mà soi vật thì là thiên kiến; lấy thiên lí ở giữa mình và vật mà soi thì người và mình nhìn thấy như nhau. Như cầm cái gương ở bên đây thì chỉ nhìn thấy ở bên kia chứ còn ở chính nơi thân mình thì không nhìn thấy gì. Để cái gương ở giữa thì chiếu được hết. Chỉ vì thiên lí thường tồn tại, (lấy thiên lí mà soi thì) thân mình và vật đều thấy, mà mình không tự tư. Mình cũng là một vật, người ta mà thoát được thân mình thì tự sáng suốt.” (*Nhân dương bình vật ngã, hợp nội ngoại. Như dĩ thân giám vật, tiện thiên kiến; dĩ thiên lí trung giám, tắc nhân dữ kì giai kiến. Do trì kính tại thử, dẫn khả giám bì, vu kì mạc năng kiến dã. Dĩ kính cư trung, tắc tận chiếu. Chỉ vị thiên lí thường tại, thân dữ vật quân kiến, tự bất tư. Kì diệc thị nhất vật, nhân thường thoát khứ kì thân, tắc tự minh*).¹⁴⁷

Câu đó cho ta thấy rõ thiên lí theo họ Trương là lẽ công mà nhân dục là lòng riêng. Hễ nên được nhân dục thì thiên lí hiện ra rõ ràng trong lòng.

Trình Minh Đạo cũng rất tôn trọng thiên lí: “Lòng người ta không ai là không có khả năng biết được lẽ phải, nhưng bị nhân dục che lấp, nên mới quên mất thiên lí”.

Ông cực lực mặt sát tư dục:

“Lòng dục hại người ta quá lắm! Người ta làm điều chẳng thiện là do lòng dục dụ dỗ. Bị dụ dỗ mà không hay biết mãi rồi thiên lí phải mất hẳn không trở lại được nữa. Cho nên, mắt thì thích sắc đẹp, tai thì thích tiếng êm đềm đến nỗi mũi thích mùi thơm, miệng muốn vị ngon, thân thể muốn yên ổn, hết thấy đều là do có cái dục nó khiến nên vậy. Thế thì làm cách nào để lấp cái dục đi được? Đáp: Chỉ cần suy nghĩ mà thôi.” (*Thậm hĩ dục chi hại nhân dã! Nhân chi vi bất thiện, dục dụ chi dã. Dục chi nhi phát tri, tắc chi thiên lí diệt nhi bất tri phân. Cố mục tắc dục sắc, nhĩ tắc dục thanh, dĩ chi tị tắc dục xú, khẩu tắc dục vị, thể tắc dục an, thử giai hữu dĩ sử chi dã. Nhiên tắc hà dĩ trất kì dục? Viết: tư nhi dĩ hĩ*).¹⁴⁸ - Ngự lục).

Trình Y Xuyên cũng chủ trương như Trình Minh Đạo, chứ không có gì khác. Một môn đồ của hai ông là Tạ Thượng Thái, đưa ra một thí dụ cụ thể để phân biệt thiên lý và nhân dục. Tạ dẫn câu của Mạnh Tử về chuyện thấy đứa nhỏ sắp ngã xuống giếng mà ai cũng có lòng bồn chồn thương xót; rồi vạch ra rằng cái lòng bồn chồn thương xót đó, tự nhiên mà có, mười người như một, tức là thiên lý, chứ không phải là nhân dục. Trong trường hợp đó, mà muốn cứu đứa nhỏ để cầu thân với cha mẹ nó hoặc mong tiếng khen của hàng xóm bạn bè, hoặc sợ người ta chê cười, thì đó mới là nhân dục.

Tới Chu Tử, lý luận còn minh bạch, khúc chiết hơn, nhưng cũng chẳng có gì mới mẻ. Họ Chu cho thiên lý và nhân dục liên hệ mật thiết với nhau, mặc dầu vẫn đối lập nhau, không thể cùng có chung với nhau được:

“Có cái thiên lý thì có cái nhân dục. Do cái thiên lý đó mà mới có cái chỗ yên định đó. Chỗ yên định mà không thích đáng thì nhân dục mới phát ra.” (*Hữu cá thiên lý, tiện hữu cá nhân dục. Cái duyên giá cá thiên lý, tu hữu cá an đốn xứ; tài an đốn đắc bất khắp hảo, tiện hữu nhân dục xuất lai.*¹⁴⁹ - Ngữ lục).

Vậy thì không quá cũng không bất cập, mà vừa tốt thì là thiên lý; trái lại là nhân dục. Thiên lý là nhân, nghĩa, lễ, trí. “Trong lòng người ta, thiên lý mà còn thì nhân dục mất; nhân dục mà thắng thì thiên lý diệt.” (Như trên).

Ông đưa ra thí dụ: đói muốn ăn, khát muốn uống đó là thiên lý, còn như muốn ăn của ngon, muốn mặc đó đẹp thì là nhân dục.

Qua đời Minh, Vương Dương Minh đề xướng thuyết dùng lương tri để giữ thiên lý, bỏ nhân dục, khuyên lúc tĩnh cũng như lúc động phải tâm tâm niệm niệm “*khử dục tồn lý*”. Đời Thanh, Nhan Tập Trai cũng cùng một kiến giải với các nhà kế trên mà không phát huy thêm được gì.

Tóm lại, chủ trương của họ tuy là khử dục, mà chỉ là tiết dục thôi, vì chữ dục của họ chỉ có nghĩa là tư dục, chứ không phải cái dục tự nhiên của mọi người.

LÍ VỚI DỤC LÀ MỘT

Trình, Chu tách thiên lý và nhân dục. *Hồ Ngũ Phong* thì hợp lại. Ông bảo: “Thiên lý, nhân dục đồng thể mà dị dụng, đồng hành mà dị tinh. Người quân tử tu tiền đức của mình, nên phân biệt kỹ điều đó.” (*Thiên lý nhân dục, đồng thể nhi dị dụng, đồng hành nhi dị tinh. Tiến tu quân tử, nghi thâm biệt yên.*¹⁵⁰ - Trí ngôn).

Thiên lý và nhân dục *đồng thể* vì cả hai đều có cái thể là thích và ghét; nhưng *dị dụng* vì thiên lý thì theo đạo, mà nhân dục theo theo tư ý mình; hai cái đó *đồng hành* vì có thiên lý thì tức là có nhân dục, có nhân dục tức là có thiên lý; nhưng một cái là cái lý chung cho mọi người, còn một cái là lý riêng

của mỗi người, cho nên gọi là *dị tình*. Như việc vợ chồng ăn nằm với nhau, người ta thường chê, cho là nhân dục, nhưng thánh nhân thì không chê, lấy lễ nghĩa làm tiêu chuẩn cho đạo vợ chồng, khiến cho có thể “vui mà không dâm”.

Ông chỉ trích lời của Lão Tử: “Không thấy gì đáng ham cho lòng dân khỏi loạn” là trái với nhân tình, vì ông cho cái điều ham muốn thì thiên hạ ai mà không có, làm sao che đậy cho người ta không thấy được. Điều quan trọng là phải dạy dân biết giữ lòng dục cho được trừng tiết. “Người quân tử ở cảnh phú quý thì cùng vui với trời đất, ở cảnh bần tiện thì cùng chịu cảnh bi với trời đất, thuận lẽ trời mà sống, chết cũng yên lòng, cùng biến hóa với trời đất. Như vậy thì quan tâm làm chi đến cung thất, thê thiếp, y phục, ẩm thực, tồn vong, đắc thất?” (Như trên).

Lục Tượng Sơn cũng thống nhất thiên lý và nhân dục, lấy lẽ rằng trời và người đã là một (*thiên nhân hợp nhất*) thì không thể tách nhân dục ra khỏi thiên lý được. “Người eo điều thiện điều ác, thì trời cũng có thiện ác, chẳng hạn nhật thực, nguyệt thực và những ác tinh xuất hiện, đó là cái ác của trời, không thể đem tất cả những cái thiện qui về cho trời, tất cả những cái ác qui về cho người được.” (*Nhân diệc hữu thiện hữu ác, thiên diệc hữu thiện hữu ác, nhật nguyệt thực, ác tinh chi loại, khởi khả dĩ thiên giai qui chi thiên, ác giai qui chi nhân?*)

Vương Thuyền Sơn ở đầu đời Thanh bảo thiên lý và nhân dục cùng chung một thể. Cái dục chung của vạn vật như thích sắc đẹp, tiếng êm, mùi thơm, vị ngon, tức là cái lý chung của vạn vật, đặt ra lễ nghĩa để giữ gìn phát huy cái thiên lý thì phải dựa trên cái nhân dục. Thiên lý nằm trong nhân dục, nếu diệt nhân dục thì không còn gì là thiên lý nữa, thiên lý chỉ là cái chuẩn tắc đương nhiên của nhân dục, và qui kết thì ông cũng nghĩ như các Tống nho rằng cái dục chung cho thiên hạ, tức là thiên lý. Hễ gạn trong cái tư dục đi thì thiên lý được lưu hành.

Tống nho hiểu thiên lý là cái lý tự nhiên phổ biến trong vũ trụ, còn nhân dục là cái lòng ham muốn riêng của từng người, vì vậy mà cho hai cái đó tách rời nhau, trái ngược nhau. *Vương Thuyền Sơn* đã lấy cái lẽ “trời và người là một” mà thống nhất thiên lý và nhân dục. *Tối Đái Đông Nguyên* thì đời phản hình nhi thượng, bước xuống phản hình nhi hạ, hiểu lý là lẽ phải, dục là lòng muốn chung của mọi người, mà bác thuyết lý dục đối lập của Tống nho.

Họ Đái bảo lý gốc là ở dục; vì dục mà trừng tiết không sai lầm thì gọi là lý, không có dục thì không có lý. (*Li giả, tồn hồ dục giả dã.*¹⁵¹ - Mạnh Tử tự nghĩa sở chứng). Làm toại được cái dục của mình mà cũng làm toại được cái dục của người, cho nó vừa phải, là có đức nhân. Làm toại được cái dục của mình mà

không nghĩ gì đến người là bất nhân. Như vậy phải tránh cái tật riêng tư. Tránh được cái tư dục thì có được các đức khác. Vì đức nào cũng gốc ở dục mà ra. Ông chứng minh: "Chính mình biết mong được sống mà sợ chết (nghĩa là có lòng dục) cho nên thấy đứa trẻ lâm nguy (sắp ngã xuống giếng) mới có lòng bồn chồn, thấy nó sắp chết mà thương hại; nếu không có lòng mong được sống mà sợ chết, thì làm sao có được lòng bồn chồn, thương xót đó? Suy ra lòng tu ố, từ nhượng, thị phi thì cũng vậy. Nếu không có tất cả mọi ham muốn như ẩm thực, nam nữ và mọi cảm xúc trước vật mà trở về cái trạng thái "tĩnh nhất" thì còn làm gì có lòng tu ố, lòng từ nhượng, lòng thị phi? Điều đó có thể chứng tỏ rằng nhân nghĩa lễ trí không có gì lạ, chẳng qua do người ta muốn sống, sợ chết, thích sự ẩm thực, nam nữ, gặp vật thì cảm động chứ không thể từ bỏ được tất cả những cái đó để trở về trạng thái "tĩnh nhất" thế thôi... Và nhờ ở chỗ tâm tri khác loài vật, con người có thể không bị mê hoặc trong hành vi, đó tức là cái đức tốt vậy. Những cái mà thánh hiền đời xưa gọi là nhân nghĩa lễ trí, không nên tìm ở ngoài cái mà người ta gọi là lòng dục, không đời khỏi khi huyết, tâm tri". (*Kì tri hoài sinh nhi úy tử, cố truật dịch vu nhự tử chi nguy, trắc ẩn vu nhự tử chi tử; sử vô hoài sinh úy tử chi tâm, hựu yên hữu truật dịch trắc ẩn chi tâm? Suy chi tu ố, từ nhượng, thị phi, diệc nhiên. Sử ẩm thực nam nữ dữ phù cảm vu vật nhi động giả thoát nhiên vô chi, dĩ qui vu tĩnh, qui vu nhất, hựu yên hữu tu ố, hữu từ nhượng hữu thị phi? Thử khả dĩ minh nhân nghĩa lễ trí phi tha, bất quá hoài sinh úy tử ẩm thực nam nữ dữ phù cảm vu vật nhi động giả chi giai bất khả thoát nhiên vô chi, dĩ qui vu tĩnh, qui vu nhất, nhi thị nhân chi tâm tri dị vu cảm thú, năng bất hoặc hồ sở hành, tức vi ý đức nhĩ. Cố thánh hiền sở vị nhân nghĩa lễ trí, bất cầu chi sở vị dục chi ngoại, bất li hồ huyết khi tâm tri.*¹⁵² - Như trên).

Ông chê Tống Nho là làm khi cho rằng thiên lí bị dục che lấp mà mờ đi.

Thực ra ông đã hiểu lầm Tống nho: cái lí của Tống nho là cái thiên lí bàng bạc trong vũ trụ, còn cái dục của Tống nho là cái tư dục, vậy những nhu cầu tự nhiên của con người như ẩm thực, nam nữ theo Tống nho là "thiên lí". Tống nho đâu có chê những cái đó, cái mà Tống nho gọi là nhân dục thì Đái Đông Nguyên gọi là tư dục, Tống nho chê là rất phải.

Ông có công coi bốt sự trói buộc vì lễ giáo quá nghiêm của nhà Nho, mà cho con người đạt được cái tinh của mình, không cần quả dục, chỉ cần giữ sao cho lòng đứng tư vị, không bị che lấp là đủ. Về điểm đó, tư tưởng của ông xác đáng. Quả dục, tiết dục là chủ trương chung của đa số các triết gia phương Đông, Trung Hoa cũng như Ấn Độ. Thái độ đó tạo nên sự bình thản trong tâm hồn, sự an bản lạc đạo; nó hợp với một xã hội nông nghiệp, ở trong những thời đại mà loài người chưa tìm ra được những phương tiện để chinh phục thiên nhiên như chúng ta bây giờ, đành phải chịu sống một cuộc đời eo hẹp. Ngày

nay nó có thể làm cản trở sự tiến bộ của nhân loại trong sự nâng cao mức sống, cho nên nhiều người chê nó là lỗi thời. Nhưng chúng ta cũng nên nhớ rằng chinh phục được thiên nhiên mà không làm chủ được lòng mình thì cũng không sao tìm được hạnh phúc.

CÙNG LÍ

Vấn đề *cùng lí* thuộc về tri thức luận, phần III, chúng tôi đã bàn tới rồi. Nhưng ở chương này, vì bàn về dục, phải so sánh nó với lí, rồi nhân nói tới lí, chúng tôi nghĩ cũng nên nhắc lại ít điều về cùng lí để độc giả dễ đối chiếu với quan niệm *minh tâm* ở cuối chương sau.

Nho giáo đời Hán và Đường thường chỉ chú trọng ở phân hình nhi hạ, nghĩa là chỉ bàn về những điều nhật dụng thường hành, chứ không xét đến chỗ cao siêu. Trong khi đó, Lão và Phật lại chú ý đến phân hình nhi thượng, bàn đến bản thể của vũ trụ. Các triết gia đời Tống, muốn phân đôi lại thể lực của Lão và Phật, mới lấy ra *lí học*, cũng bàn về hình nhi thượng.

Mới đầu Tống học chỉ có hai phái: một phái lấy *tượng số* mà xét vận mệnh của trời đất rồi suy diễn ra sự hành động của vạn vật; đại biểu phái này là Thiệu Ung; một phái dùng triết học thuần túy mà bàn về *lí* cho nên gọi là *lí học*, (cũng gọi là tính lí học vì khi bàn tới lí cũng bàn cả đến tính mệnh); đại biểu trong phái thứ hai này là Chu Đôn Di, Trương Tải, Trình Hạo, Trình Di, Chu Hi. Sau cùng, gần cuối thế kỉ XII, phát sinh phái thứ ba: phái *Tâm học* chủ trương phái *minh tâm*. Tâm học khởi thủy từ Lục Cửu Uyên, tới Vương Dương Minh, đời Minh thì cực thịnh.

Thuyết tượng số, chúng tôi đã trình bày trong phần II (Vũ trụ luận): ở đây chúng tôi bàn về thuyết cùng lí, rồi ở chương sau chúng tôi sẽ bàn về thuyết minh tâm.

Ở trên chúng ta đã nói Tống nho tách thiên lí và nhân dục, khuyên ta phải nên nhân dục để cho thiên lí hiện ra rõ ràng trong lòng.

Riêng Trình Y Xuyên và Chu Hi đề cao sự “cư kính cùng lí” hơn những nhà khác, cho rằng lí tương của con người là phải thấu triệt cái lí của mỗi sự vật, có “cùng lí” rồi hành động mới hợp lí được, đã “cùng lí” lại hành động hợp lí thì “minh với lí là một” (*Dữ lí vi nhất*); và muốn vậy thì điều kiện thứ nhất là phải “cư kính” nghĩa là lấy sự kính cẩn, giữ tâm tĩnh minh lúc nào cũng được nghiêm chính, để hành động cho hợp lẽ phải trái. Về điểm đó hai họ Trình, Chu không phát minh được điều gì mới, chỉ bàn rõ thêm những ý của Khổng Tử và những ý trong *Đại học*, *Trung dung*: Khổng Tử, như ta đã biết, coi kính là bước đầu để luyện đức nhân: *Đại học* thì khuyên “muốn tu thân, trước hết phải “chính tâm”, chính tâm tức là kính, rồi lại bảo “muốn trí tri thì phải xét

vật để hiểu rõ cái li của nó” (*Tri ngô chi tri tại tức vật nhi cùng kì li*); còn *Trung dung* thì bảo “người quân tử gốc lòng về sự cung kính mà thiên hạ được bình trị” (*Quân tử đức cung nhi thiên hạ bình*).

Dưới đây chúng tôi sẽ lần lượt trình bày tư tưởng của Trình Y Xuyên và Chu Hi về hai điểm “cư kính” và “cùng li” đó, mà nhấn mạnh vào điểm sau, vì điểm trên chỉ là một điều kiện của điểm dưới.

Trình Y Xuyên bảo:

“Trong việc tu dưỡng cần phải dùng đức kính, còn về việc tiến trong nghiệp học thì ở chỗ tri tri”. (*Hàm dưỡng tu dụng kính, tiến học tắc tại tri tri*.¹³³ - *Ngữ lục*).

Ông cho chữ *kính* cái nghĩa hơi khác nghĩa chúng ta hiểu ngày nay. *Kính* là tập trung tư tưởng chuyên tâm vào đạo, đứng để cho những tư dục làm rối lòng ta, nói cách khác là làm chủ được những phản ứng của mình. Cho nên ông bảo:

“*Kính* chỉ là chuyên tâm tự chủ. Chuyên tâm tự chủ thì đã không nghiêng qua phía đông, lại không nghiêng qua phía tây, như vậy thì chỉ có trung chính. Đã không nghiêng qua bên này, lại không nghiêng qua bên kia, như vậy là tự chủ ở trong lòng. Giữ được như vậy thì tự nhiên thiên li sẽ rõ ràng.” (*Kính chỉ thị chủ nhất dã, chủ nhất tắc kì bất chi đông, hựu bất chi tây, như thị tắc chi thị trung; kì bất chi thủ, hựu bất chi bì, như thị tắc chi thị nội. Tồn thủ tắc tự nhiên thiên li minh*).¹⁵⁴

Ông rất trọng tri thức, bảo rằng “người quân tử phải lấy cái “biết” làm gốc, sự “làm” làm thứ”, vì nếu “sức có thể làm được mà cái biết không đủ biết cho rõ, thì sinh ra theo dị đoán mà cứ lưu đãng không biết quay trở lại đường chính”. Trái lại nếu biết rõ thì có thể làm được, chẳng hạn một người muốn đến kinh đô, nếu biết phải ra cửa nào, theo con đường nào thì sẽ tới kinh đô được, nếu không biết đường thì dù có muốn đi cũng không đi tới được; con đường đạo đức cũng vậy, biết rõ là theo được, không theo được chỉ là vì không biết rõ.

Trong phần *tri thức luận* chúng tôi đã dẫn câu này của ông: “Nên lấy biết làm gốc, biết mà sâu thì làm tất tới nơi. Chưa hề có người nào biết mà không làm được; biết mà không làm được, chỉ là biết còn nông.”

Mà muốn tri tri thì phải cách vật. Không phải chỉ có sự vật mới là vật, trong thân mình cũng là vật, từ trong thân mình đến vạn vật, cái gì cũng có cái li của nó, tuân tự tìm hiểu cho được nhiều cái li thì sẽ thông suốt, tự giác được.

Khi xét đã được nhiều li của nhiều sự vật rồi thì sẽ thấy được cái li của

thiên hạ; và sẽ thành thánh. Thánh với li chỉ là một. Mà cái li bao trùm vạn vật đó, cái li của thánh nhân đó, theo ông là lẽ *trung dung*, vì ông nói:

“Thánh nhân với li là một, cho nên không quá cũng không bất cập, trung mà thôi.” (*Thánh nhân dĩ li vi nhất, cố vô quá bất cập, trung nhi dĩ hĩ*)¹⁵⁵. Minh với li là một «*dĩ li vi nhất*» hoặc «*kì dĩ li nhất*» có nghĩa là mình tu dưỡng rất công phu bằng sự cư kính thì sẽ đạt được cái trình độ thấy việc gì là tự nhiên hiểu ngay cái lẽ nên làm hay không nên làm, mà mỗi hành động của mình cũng tự nhiên hợp li, không phải gắng sức chút nào cả. Người học đạo phải đạt được trình độ đó mới thôi.

Chu Hi chịu ảnh hưởng của *Trình Y Xuyên*, cũng rất trọng tri thức, lại phát huy thêm, không nói “*kì dĩ li nhất*” mà nói “*tâm dĩ li nhất*” (tâm hợp được với li làm một) cho rằng trong tâm người ta có lưu hành cái thiên li, mà thiên li đó, theo ông là đức *nhân*.

Muốn luyện đức nhân thì phải “*cư kính*” và “*cùng li*”. “*Công phu của người học đạo chỉ ở hai việc cư kính và cùng li. Hai việc đó giúp đỡ lẫn nhau để cùng phát triển; hệ cùng li được thì công phu cư kính mỗi ngày một tiến; hệ cư kính được thì công phu cùng li mỗi ngày một dày dặn*” (*Học giả công phu, duy tại cư kính cùng li nhị sự. Thử nhị sự hỗ tương phát; năng cùng li tắc cư kính công phu nhất ích tiến; năng cư kính tắc cùng li công phu nhất ích mật.*¹⁵⁶ - *Ngữ lục*).

Kính là tự chủ, nghiêm cẩn, không phóng túng. Còn cùng li biết được cái sở dĩ nhiên và cái sở đương nhiên của sự vật, biết cái sở đương nhiên thì hành động không làm lẫn. (*Cùng li giả dục tri sự vật chi sở dĩ nhiên dĩ kì sở dĩ đương nhiên giả nhi dĩ. Tri kì sở dĩ nhiên, cố chí bất hoặc, tri kì sở đương nhiên, cố hành bất mạo.*)¹⁵⁷

Và ông giảng bốn chữ *cách vật trí tri* trong *Đại học* như thế này: “*Bào trí tri ở cách vật, là bào muốn phát triển đến cùng cực cái biết của ta thì phải xét vật mà nghiên cứu cho đến cùng cực cái li của nó. Là vì tâm người ta vốn linh, không có cái tâm nào lại không hiểu biết; mà vật trong thiên hạ thì không có vật nào là không có cái li của nó. Chỉ vì chưa xét đến cùng cái li của vật mà cái tri của ta chưa đến cùng cực. Cho nên phép đại học (nghĩa là phép học của người lớn) mới đầu bao giờ cũng bảo người học đạo phải xét những vật trong thiên hạ, vật nào cũng nhân cái li mình đã biết rồi mà suy nghĩ sâu mãi ra, để cầu đến cái mức cùng cực mới thôi. Chịu khó dùng sức lâu thì một ngày kia bỗng sáng suốt quán thông được hết, mà cái bề trong bề ngoài, cái tinh cái thô của mọi vật đều thấu đáo được cả, và cái toàn thể, cái đại dụng của tâm ta đều sáng sủa hết.*” (*Sở vị trí tri tại cách vật giả, ngôn dục tri ngô chí tri, tại tức vật nhi cùng kì lí dã. Cái nhân tâm chi linh, mạc bất hữu tri; nhi thiên hạ chi*

vật, mạc bất hữu lí. Duy vu lí hữu vị cùng, cố kì tri hữu bất tận dã. Thị dĩ đại học thủy giáo, tất sử học giả tức phạm thiên hạ chi vật, mạc bất nhân kì dĩ tri chi lí, nhi ích cùng chi, dĩ cầu tri hồ kì cực. Chi vu dụng lực chi cầu, nhi nhất dân khoáng nhiên quán thông yên, tắc chúng vật chi biểu lí tinh thô vô bất đáo, nhi ngô tâm chi toàn thể đại dụng vô bất minh hĩ. ¹⁵⁸ - Đại học chương cú).

Cái lí ông nói đó là cái lí chung của thiên địa vạn vật tức cái *tính* bàng bạc trong vũ trụ, ở trong lòng mỗi vật. Phải xét kĩ mỗi vật để tìm cái tính của mỗi vật, rồi sẽ hiểu được cái tính của vạn vật, nắm được từng bộ phận rồi có cái nhìn tổng quát, đi từ cái biết rồi mà tìm hiểu cái chưa biết. Giải thích đó hợp với nghĩa trong *Đại học* nhưng vẫn có phần bí hiểm (tính của sự vật là cái gì? Tính của cây trúc, cái bàn, con ong cũng giống nhau ư?) Đời sau, Vương Dương Minh đọc đoạn đó của Chu Hi, bỏ ra non nửa tháng tìm cái lí của cây trúc mà không ra rồi phát đau, lòng đâm ra nghi ngờ mà nghĩ ra cách giải thích khác, hoàn toàn duy tâm. *

Khi hiểu thấu đáo cái lí rồi, cứ theo cái lí đó mà hành động thì thành thánh nhân.

“Đại để cái học của thánh nhân, bản tâm là cầu cùng lí rồi thuận lí mà ứng vật (nghĩa là tùy hoàn cảnh mà xử sự cho hợp lí); như thân thể sai khiến cánh tay, như cánh tay sai khiến ngón tay; đạo của thánh nhân vui vẻ mà thông đạt, rộng mà yên, lí thì xác thực mà hành động thì tự nhiên”. (*Quan tâm thuyết*).

Cái cốt yếu của sự học ở đó, việc gì cũng tìm cho kì cái lẽ phải của nó. Mỗi ngày tìm hiểu một chút, lâu dần thì “tâm hợp được với lí, làm một”, nghĩa là tư tưởng của mình đạt được cái mức luôn luôn hợp lí rồi hành động cũng luôn luôn hợp lí. Lí ở vật là cái lẽ sơ dĩ nhiên, mà ở người là cái lẽ đương nhiên, là lẽ phải, là điều nghĩa. Khi Khổng, Mạnh khuyên ta phải “sát thân” để “thành nhân”, “xả sinh” để “thù nghĩa” cũng là đề cao cái lí đó. Câu “không gắng sức mà trúng, không suy nghĩ mà được, thung dung trúng đạo” trong *Trung dung* đã tả rõ được kết quả công phu tu luyện của người thành thực với mình, với nhân loại; mà đạt được cảnh giới đó tức thị là đã tự mình hòa hợp được với cái lí, theo quan niệm của Trình, Chu rồi.

* Coi chương sau.

CHƯƠNG VII

TÂM VÀ MINH TÂM

QUAN NIỆM THỜI TIÊN TÂN

Liên hệ mật thiết với tính, tình, dục, bao trùm tất cả những cái đó là tâm, cho nên tâm là một vấn đề rất quan trọng trong triết học Trung Hoa. Hầu hết các triết gia Trung Hoa đều cho tâm là cơ quan có khả năng biết được điều phải trái, biết suy nghĩ làm chủ tế ngũ quan.

Khổng Tử, Lão Tử, Mặc Tử không bàn đến tâm. *

Người đầu tiên bàn đến tâm là *Mạnh Tử*. Ông cho nó là cơ quan suy nghĩ: “Tai mắt là những cơ quan không suy nghĩ mà bị sự vật bên ngoài che lấp, (không suy nghĩ được vì tai và mắt cũng chỉ là “vật” thôi), vật tiếp xúc với sự vật thì dễ bị sự vật đem đi lạc đường. Tâm là cơ quan để suy nghĩ, hễ suy nghĩ thì hiểu được lẽ phải, không suy nghĩ thì không hiểu được, đó là cái trời ban cho ta.” (*Nhĩ mục chi quan bất tư, nhĩ tế vu vật; vật giao vật tắc dẫn chi nhi đi hĩ, Tâm chi quan tắc tư, tư tắc đắc chi, bất tư tắc bất năng đắc dã, thủ thiên chi sở dữ ngã giả.* ¹⁵⁹ - Cáo Tử).

Theo ông, tâm là cái thần minh trời cho ta, vậy tâm với trời là một và gọi nó là thiên tâm, là đạo tâm, là lương tâm. Nó gồm lương tri và lương năng. “Người ta không học mà hay được là nhờ lương năng, không suy nghĩ mà biết được là nhờ lương tri. Đứa trẻ còn nhỏ, không đứa nào không biết yêu cha mẹ, khi lớn lên, không đứa nào không biết kính trọng anh. Thân yêu cha mẹ là nhân; kính trọng anh là nghĩa. Có gì khác lạ đâu, hai điều đó ai cũng có sẵn vậy.” (*Nhân chi sở bất học nhi năng giả, kì lương năng dã, sở bất lực nhi tri giả, kì lương tri dã. Hài dè chi đồng, vô bất tri ài kì thân giả, cập kì trường dã, vô bất*

* Mạnh Tử trong thiên Cao Tử chép câu này: “*Thao tắc tồn, xả tắc vong, xuất nhập vô thời, mạc tri kì lương*” (Giữ thì còn bỏ thì mất, ra vào không chừng, không biết nó ở đâu) rồi đoán là Khổng Tử có nói về tâm, nhưng chưa lấy gì làm chắc.

tri kính kì huynh dã. Thân thân, nhân dã: kính trưởng, nghĩa dã. Vô tha, đạt chi thiên hạ dã. ¹⁶⁰ - Cáo Tử).

Cái tâm của con người mới sinh ra đã tốt, như vậy thì sự học của ta chỉ cần giữ cái tâm cho nó được hư linh luôn, bằng cách làm điều nhân và nghĩa: Quân tử khác người ta chỉ ở chỗ giữ cho còn cái tâm mà thôi. Quân tử lấy nhân giữ cho còn cái tâm, lấy nghĩa giữ cho còn cái tâm” (*Quân tử sở dĩ dị u nhân giả, dĩ kì tồn tâm dã, quân tử dĩ nhân tồn tâm, dĩ nghĩa tồn tâm.* ¹⁶¹ - Li lâu).

Phải giữ sao cho nó thuần hậu như cái tâm của đứa trẻ con (*Bất thất kì xích tử chi tâm*). ¹⁶² Và nếu đã lỡ để nó xô ra mà chạy mất đi thì phải tìm nó về cho được. (*Cầu kì phòng tâm nhi dĩ hi*). ¹⁶³

Tuân Tử trọng tâm li học nên xét về tâm rất kĩ. Ông gọi nó là “Thiên quân” vì nó làm chủ cả ngũ quan. (*Dĩ trị ngũ quan, phủ thị chi vị thiên quân.* ¹⁶⁴ - Thiên luận). “Nó là vua của hình thể con người, nó là chủ cái thân mình, nó ra lệnh chứ không nhận lệnh. Cấm, hoặc sai khiến, cướp hoặc nhận, làm hoặc ngưng là tự nó cả.” (*Tâm dã hình chi quân dã, nhi thân mình chi chủ dã, xuất lệnh nhi vô sở thụ lệnh. Tự cấm dã, tự sử dã, tự đoạt dã, tự thụ dã, tự hành dã, tự chi dã.* ¹⁶⁵ - Giải tễ).

Ngũ quan cảm xúc cái gì thì ghi lại đủ rồi tâm xét xem điều nào phải, điều nào trái. Nó biết được phải trái nhờ nó “hư”, “nhất” và “tĩnh”.

Thế nào gọi là tâm hư? Người sinh ra thì có cái biết, có biết thì có cái nhớ. Cái nhớ tức là cái biết chứa chất ở trong tâm. Tuy nhiên tâm vẫn có cái trạng thái gọi là trống không: Chẳng vì cái đang chứa chất mà hại đến cái sắp nhận, như thế gọi là trống không.” (*Nhân sinh nhi hữu tri, tri nhi hữu chi, chi dã giả, tàng dã. Nhiên nhi hữu sở vị hư, bất dĩ sở dĩ tàng, hại sở tương thụ, vị chi hư.* ¹⁶⁶ - Như trên). Ông muốn nói tâm đã chứa nhiều cảm giác mà không lúc nào đầy, vẫn có thể chứa thêm được mãi, cho nên gọi là tâm hư.

Thế nào gọi là “thuần nhất”? “Tâm sinh ra là có “tri” (biết), có “tri” mà lại có “dị”; “dị” nghĩa là biết gồm; biết gồm là cùng một lúc biết (ít nhất cũng) hai điều. Tuy nhiên tâm vẫn có cái trạng thái gọi là thuần nhất. Chẳng lấy một điều biết nào làm hại một điều biết nào, như thế gọi là thuần nhất.” (*Tâm sinh nhi hữu tri, tri nhi hữu dị. Dị dã giả, đồng thời kiêm tri chi. Đồng thời kiêm tri chi, lưỡng dã. Nhiên nhi hữu sở vị nhất, bất dĩ phù nhất hại thứ nhất, vị chi nhất*). ¹⁶⁷ Ý ông muốn nói, cảm giác của ngũ quan rất phức tạp, trong một lúc biết rõ được hết, không vì cái này làm hại cái kia cho nên lúc nào cũng là một.

Còn tĩnh là làm sao? “Tâm, ngũ thì mộng, sỉnh ra là tự ý đi lóng bóng, lúc làm việc thì tâm mưu tính. Cho nên chưa từng bao giờ không động. Tuy nhiên tâm vẫn có cái trạng thái gọi là định tĩnh, vì mơ mộng, ồn ào, buồn phiền mà không làm rối loạn cái biết. Như thế gọi là tĩnh” (*Tâm ngoạ tắc mộng, thâu tắc*

tự hành, sự chi tác mưu. Có tâm vị thường bất động giả. Nhiên nhi hữu sở vị tĩnh: bất dĩ mộng kích loạn tri, vị chi tĩnh. 168

Nhờ có tâm hư, nhất, tĩnh mà biết được đạo. Muốn cho tâm được hư, nhất và tĩnh thì đừng để cho nó bị che lấp bế tắc. Nó bị những lý thuyết thiên lệch, những kiến giải cong queo, che lấp, làm cho tối tăm mà không nhận rõ cái chân lý lớn lao. (*Phàm nhân chi hoạn, tế u nhất khúc nhi âm u đại lý.* 169 - Giải tế). “Thánh nhân biết cái lo của tâm thuật, thấy cái vạ của sự che lấp, bế tắc, cho nên không muốn, không ghét, không trước, không sau, không gần, không xa, không rộng, không nông, không xưa, không nay, gồm cả vạn vật mà treo cân cân ở giữa.” Cân cân đó là cái đạo. Cho nên tâm không thể không biết đạo. “Biết đạo rồi sau mới cho đạo là phải, cho đạo là phải rồi sau mới giữ được đạo, để cấm cái trái đạo.”

QUAN NIỆM TÂM TỪ HÁN ĐẾN ĐƯỜNG

Từ đời Hán cho đến Đường, các triết gia thường bàn đến tâm, nhưng không phát huy được điều gì mới lạ. Dưới đây chúng tôi giới thiệu qua loa vài nhà.

Đổng Trọng Thư bảo tâm gồm cả tĩnh và tri (biết), từ chi hoạt động đều nhận lệnh của tâm, mà tâm có thể nén tĩnh dục, không cho nó phát ra.

Ông cũng cho tâm là chứa tế trong thân thể nhưng chịu ảnh hưởng của thân thể. Thân thể mà an tĩnh thì tâm cũng an tĩnh, ngược lại thì tâm cũng xao động.

Dương Hùng đặc biệt khen tâm là biết được cả những cái linh diệu trong vũ trụ, nên thánh nhân chỉ tổn tâm mà hòa mình được với trời và người.

Từ *Cán*, có lẽ là người đầu tiên bảo rằng trong tâm gồm có lý, nhưng tiếng lý ông dùng không có nghĩa thiên lý như của Tống nho sau này, mà chỉ có nghĩa là “cái lẽ thị phi” như vậy thì ý tưởng vẫn chưa khác gì Mạnh Tử. Ông bảo: “Lòng người không ai là không có đạo lý mà đến khi đem dùng thì lại khác nhau” vì cái sở học của mỗi người một khác; phái học đạo để mở cái tâm cho nó thông mà không ngưng đọng; cái tâm mà được cái đạo mở cho thì như “lửa mà gặp gió càng cháy bùng lên, nước gặp chỗ giốc càng chảy mạnh.”

Đời Tấn, *Phó Huyền* cũng chủ trương trong tâm có lý nhưng khác Từ Cán ở chỗ Từ cho rằng tâm phải đợi học rồi mới nắm được lý, còn Phó thì cho tâm tự nó thông nhất được vạn lý rồi, hễ nó ngay thẳng (chính) là đủ cảm được thiên địa vạn vật. “Tâm là cái chủ của thân mình, cái thông nhất của vạn lý. Nó động mà không mất cái ngay thẳng thì trời đất còn cảm được thay, hướng hồ là người, hướng hồ là vạn vật?” (*Tâm giả thân mình chi chủ, vạn lý chi thông.*

*Động nhi bất thất chính, thiên địa khả cảm, nhi hướng vu nhân hồ, hướng vu vạn vật hồ?*¹⁷⁰ - Theo tập Phò Tử của Diệp Đức Huy).

Thuyết đó có lẽ đã mở đường cho thuyết “tâm có đủ vạn lý” (*tâm cụ vạn lý*) của Tống nho sau này.

Ông kết luận rằng người học đạo phải *chính tâm*, tiết chế không cho nó động mà loạn: “Nhưng bậc đạt tri (tức sáng suốt, đức độ cao) thời xưa biết rằng tâm là chủ của vạn sự, nó động mà không có tiết độ thì loạn cho nên trước hết phải chính cái tâm. Cái tâm chính ở trong rồi thì sau động tĩnh đều không làm lẫn.” (*Cổ chi đạt tri giả, tri tâm vi vạn sự chủ, động nhi vô tiết tắc loạn, cố tiêu chính kì tâm. Kì tâm chính vu nội, nhi hậu động tĩnh bất vãng.*¹⁷¹ - Cũng theo Diệp Đức Duy).

QUAN NIỆM CỦA PHÁI ĐẠO HỌC

Qua đời Tống, học thuyết về tâm mới bước qua khu vực hình nhi thượng. Người mở đường là *Trương Hoành Cửu*. Ông nói tâm thống nhất tính và tri giác. Bản thể của tâm là tính. Cái thực của tâm là thái hư mà thái hư thì bản nhiên “thành minh” (chân thành, sáng suốt) tự nó có lương tri, lương tri đó là của “thiên đức”, cái tri đó không phải là cái tri hẹp hòi do kiến văn mà thôi. * (*Tâm thống tính tình giả dã - Hợp tính dữ tri giác, hữu tâm chi danh - Thành minh sở tri, nãi thiên đức lương tri, phi văn kiến tiểu tri nhi dĩ.*¹⁷² “Nếu người ta không hiểu lẽ ấy mà bỏ cái tính bản nhiên của trời đất rồi chỉ cầu lấy sự văn kiến cho nhiều để làm tâm, ấy là làm nhỏ cái tâm đi vậy. Vì rằng ở trong vũ trụ biết bao nhiêu là sự vật, làm thế nào mà biết cho hết được. Biết không hết được thì cái tâm của mình chỉ là nhỏ hẹp mà thôi. Chi bằng đem cái tâm mà hợp với thái hư, tâm hư thì công bình, công bình thì hiểu rõ lẽ phải trái, biết được việc nên làm.” (Trần Trọng Kim - Nho giáo) (Ông cho thái hư tức là thái cực, là cái khí rất thanh, rất linh diệu tạo nên vũ trụ).

Trình Minh Đạo ít nói đến tâm, cho tâm là cái cơ quan để biết. Nếu để cho tư dục che lấp nó thì nó không còn giữ được thiên lý nữa.

Trình Y Xuyên bàn kĩ về tâm hơn. Ông bảo tâm cùng với tính, lý là một. “Cái gốc của tính gọi là mệnh, cái tự nhiên của tính gọi là trời, cái hình thể của tính gọi là tâm, cái động của tính gọi là tính. Mấy cái đó chỉ là một.” (*Tính chi bản vị chi mệnh, tính chi tự nhiên giả vị chi thiên, tính chi hữu hình giả vị chi tâm, tính chi hữu động giả vị chi tính: phạm thử số giả giai nhất dã.*¹⁷³ - Ngữ lục).

* Cõi Trí thức luận - Chương I, quyển thượng, trang 483.

Về điểm đó, ông khác Trương Hoành Cú vì Trương cho tinh tinh và tâm tuy có liên hệ mật thiết với nhau mà vẫn là khác nhau.

Ông nhận thấy rằng trong lòng ta thường có mâu thuẫn, như có hai người. Muốn làm điều thiện thì có điều ác xen vào để cản trở; muốn làm điều ác thì có lòng tu ố biết thiện xen vào mà ngăn cấm. Do đó ông và cả Trình Minh Đạo phân biệt ra *đạo tâm* và *nhân tâm*. Hai danh từ *đạo tâm* và *nhân tâm* trong câu này gốc ở thiên *Giải tế* của Tuân Tử: “Cho nên “đạo kinh” * nói: cái nhân tâm thì nguy hại, cái đạo tâm thì tinh diệu.” (*Cổ đạo kinh viết: nhân tâm chi nguy, đạo tâm chi vi*).¹⁷⁴

Trình Minh Đạo giải thích rằng: *Nhân tâm* là nhân dục, tư dục, mà *đạo tâm* là thiên lý; nếu để xống cái *đạo tâm* mà theo cái tư dục thì nguy. Tư dục làm loạn mất cái khí, cho nên muốn dưỡng khí thì phải quả dục. Hễ quả dục thì cái khí hóa thành mà cái tâm lẫn lẫn bình tĩnh sáng suốt như mặt hồ lặng và trong vậy.

Chu Hòai An tổng hợp tư tưởng của hai họ Trương và Trình, bàn về tâm rất kĩ, gom lại làm bốn điểm:

1. Đặc tính của tâm là tri giác.

“Đủ hình khí, gọi là người; hợp nghĩa lý gọi là đạo; có tri giác, gọi là tâm.” (*Cụ hình khí vị chi nhân; hợp nghĩa lý vị chi đạo; hữu tri giác, vị chi tâm*.¹⁷⁵ - Ngữ loại).

2. Lý và khí hợp lại rồi mới có tâm.

“Có người hỏi: “Tri giác là tâm linh mà có sẵn hay là nhờ khí mà có? Đáp: Không phải riêng khí mà đủ, trước hết phải có cái lý tri giác. Nhưng lý chưa đủ tri giác được; lý hợp với khí rồi mới tri giác được; như ngọn nến, nhờ có dầu mỡ rồi mới có ánh sáng”. (*Vấn tri giác, thị tâm chi linh cố như thục, ức khí chi vi đa? Viết: Bất chuyên thị khí, thị tiên hữu tri giác chi lý. Lý vị tri giác, lý dữ khí hợp, tiện năng tri giác; thị như gia chúc hỏa, thị nhân đắc chí cao, tiện hữu hử đa quang diệm* ¹⁷⁶ - Ngữ loại).

Ý ông muốn nói: Người ta bẩm sinh được cái lý của trời, mà cũng được cái khí của trời đất tạo nên mới thành hình; cái lý và cái khí đó phải hợp lại rồi mới có tâm, rồi mới biết tri giác; chỉ có lý không thì không tri giác được, mà chỉ có khí không thì cũng vậy.

* Hai chữ *đạo kinh* đó chưa rõ nghĩa là gì; có thể trở tên một bộ sách, cũng có thể chỉ có nghĩa là cái lễ thường của đạo. Người đời sau viết thiên *Đại vũ mô*, cho vào trong kinh *Thư*, thác ngọn là của Khổng Tử, và sửa câu đó ra là: “*Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi*.”

3. Tâm là chủ thể của nhân và thống nhất tinh tinh.

“Nhân nghĩa lễ trí là tính; trắc ẩn, tu ố, từ nhượng, thị phi là tình. Dùng lòng nhân mà yêu, dùng cái nghĩa mà ghét (nghĩa là ghét phải hợp với nghĩa) dùng lễ mà nhường, dùng trí mà biết, đó là tâm. Tính là cái lí của tâm, tình là cái dụng của tâm, tâm làm chủ tinh tinh.” (*Nhân nghĩa lễ trí, tinh dã; trắc ẩn, tu ố, từ nhượng thị phi, tình dã. Dĩ nhân ái, dĩ nghĩa ố, dĩ lễ nhượng, dĩ trí tri giả, tâm dã. Tình giả, tâm chi lí dã tính giả tâm chi dụng dã, tâm giả, tinh tinh chi chủ dã.*¹⁷⁷ - Nguyên hanh lợi trình thuyết).

Nó làm chủ tế cả lúc tinh cũng như lúc động, chứ không phải là chỉ lúc động mới làm chủ tế, còn lúc tinh thì không dùng vào đâu cả.

Có người hỏi: “Có chủ thì là thực rồi, thế sao lại có khi nói là tâm hư (trống không)? Ông đáp: “Có chủ ở trong, ngoại tà không vào được. Lấy cái lễ tự có chủ ở trong mà nói, thì gọi là thực, lấy cái lễ ngoại tà không vào được mà nói, thì là hư.”

4. Nhân tâm trái với đạo tâm.

Về điểm này, tư tưởng ông không khác gì hai anh em họ Trình. Đạo tâm là cái tâm thấu được cái lí, còn nhân tâm là cái tâm chỉ theo cái dục. Tâm chỉ là một, vì có chính và bất chính mà có tên khác nhau.

QUAN NIỆM CỦA PHÁI TÂM HỌC

Lục Tượng Sơn đồng thời với Chu Hối Am, phản đối thuyết của Hối Am về hai điểm dưới đây mà mở đường cho tâm học.

Điểm thứ nhất: Chu Hối Am cho tâm là lí với khi hợp lại mà thành, tinh có ở trong tâm nhưng tâm không phải là tính, lí cũng có trong tâm, nhưng tâm không phải là lí. Chu kiêm cả thuyết duy tâm lẫn duy vật, nên chú trọng cách vật gắn với Khổng Tử. Lục thì thiên về duy tâm, gắn với Mạnh Tử, lại có chỗ phảng phất giống Phật học. Ông bảo tâm, tính, tinh chỉ là một. (*Tại thiên, giả vi tính, tại nhân giả vi tâm*).¹⁷⁸ “Vũ trụ là tâm của ta, tâm của ta là vũ trụ.” (*Vũ trụ tiện thị ngô tâm, ngô tâm tức thị vũ trụ*).¹⁷⁹ Cái lí trong vũ trụ với cái tâm là một, thì cái tâm của bậc thánh nhân trong thời gian và không gian, đâu đâu cũng là một. Cho nên “Đông hải có thánh nhân xuất hiện thì tâm ấy đồng, lí ấy đồng. Tây hải có thánh nhân xuất hiện thì tâm ấy đồng, lí ấy đồng. Nam hải, Bắc hải có thánh nhân xuất hiện thì tâm ấy đồng, lí ấy đồng. Nghìn trăm đời về trước, có thánh nhân xuất hiện thì tâm ấy đồng, lí ấy đồng. Nghìn trăm đời về sau có thánh nhân xuất hiện thì tâm ấy đồng, lí ấy đồng.” (*Đông hải hữu thánh nhân xuất yên, thì tâm đồng dã, thì lí đồng dã. Tây hải hữu thánh nhân xuất yên, thì tâm đồng dã, thì lí đồng dã. Nam hải, Bắc hải hữu thánh nhân xuất yên, thì tâm đồng dã, thì lí đồng dã. Thiên bách thế chi thượng hữu*

thành nhân xuất yên, thủ tâm đồng dã, thủ lí đồng dã. Thiên bách thể chi hạ hữu thánh nhân xuất yên, thủ tâm đồng dã, thủ lí đồng dã).

Tâm là cái lí của vũ trụ, vũ trụ có một thì tâm cũng chỉ có một. Rồi ông dẫn những câu «Ngô đạo nhất dĩ quán chi» của Khổng Tử, «Phù đạo nhất nhi dĩ hĩ» của Mạnh Tử mà báo cái đạo ở trong hai câu đó là cái lí, là cái tâm; vậy lí và tâm là nhân, nghĩa, lễ, tri.

Điểm thứ nhì: ông phản đối sự phân biệt đạo tâm và nhân tâm của Hối Am:

“Kinh Thư nói: “Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi”.¹⁷⁴ Có nhiều người giải thích: nhân tâm là nhân dục, đạo tâm là thiên lí. Thuyết đó sai. Tâm chỉ là một, người ta sao lại có hai tâm được?” (*Thư vân: Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi. Giải giả đa chi nhân tâm vi nhân dục, đạo tâm vi thiên lí, thủ thuyết phi thị.*¹⁸⁰ - Ngữ lục).

Học thuyết của Lục Tượng Sơn sau được *Vương Dương Minh* tiếp tục. Vương cũng nghĩ như Chu Hi rằng đặc tính của tâm là tri giác rằng tâm là chúa tể của thân.

“Tâm không phải là một khối huyết nhục... Chỗ nào có tri giác, chỗ đó có tâm. Như tai mắt biết trông biết nghe, tay chân biết đau biết mỏi, cái tri giác ấy là tâm.”

Và:

“Chủ của thân là tâm. Mắt tuy nhìn mà sở dĩ nhìn thấy là nhờ tâm. Tai tuy nghe mà sở dĩ nghe thấy là nhờ tâm, miệng và tay chân tuy nói năng cử động mà sở dĩ nói năng cử động là nhờ tâm.”

Ông lại giống Lục Tượng Sơn ở chỗ cho “tâm tức tinh, tinh tức lí” và ở chỗ không phân biệt đạo tâm và nhân tâm.

Trong bức thư đáp Cố Đông Kiều ông viết:

“Lí của vật không ở ngoài tâm ta. Tim lí của vật ở ngoài tâm ta thì thấy lí của vật... Cái thể của tâm là tinh, tinh tức là lí. Cho nên có lòng hiếu với cha mẹ tức là có cái lí của hiếu... không có lòng hiếu với cha mẹ là không có cái lí của hiếu... lí có ở ngoài cái tâm của ta đâu?” (*Phù vật lí bất ngoại vu ngô tâm, ngoại vô tâm nhi cầu vật lí, vô vật lí hĩ (...)* Tâm chi thể, tinh dã, tinh tức lí dã. Cố hữu hiếu thân chi tâm, tức hữu hiếu chi lí; vô hiếu thân chi tâm, tức vô hiếu chi lí hĩ (...); lí khởi ngoại vu ngô tâm da?)¹⁸¹

Đạo tâm và nhân tâm chỉ là một. Nhân tâm mà chính thì là đạo tâm, đạo tâm mà không chính thì là nhân tâm.

Quan trọng nhất là câu này của ông: “Không thiện, không ác là cái thể của tâm, có thiện có ác là ý phát động; biết thiện biết ác là lương tri, làm thiện

bỏ ác là cách vật”. (*Vô thiện vô ác thị tâm chi thể; hữu thiện hữu ác thị ý chi động; tri thiện tri ác, thị lương tri; vi thiện khứ ác, thị cách vật*).¹⁸²

Vậy về điểm do Vương chi tập đại thành tư tưởng của người trước chứ không phát minh thêm được gì. Công của ông là thuyết minh tâm mà chúng tôi sẽ xét trong đoạn dưới. Ông chú trọng vào sự giữ thiên lý mà bỏ nhân dục, ông giống Chu và khác Lục ở điểm đó, vì Lục phản đối sự phân biệt ra thiên lý và nhân dục, như chương trên chúng ta đã thấy.

SỰ PHẢN ĐỐI Ở ĐỜI THANH

Tâm học tới cuối đời Minh bắt đầu suy. Qua đầu đời Thanh, *Vương Thuyền Sơn* chú trọng về những cảm quan, có phần thiên về duy vật. Ông vẫn cho tâm là chủ tri giác, là thần minh, nhưng phải nhờ ngũ quan và ngũ tạng, nếu ngũ quan không có cảm giác thì tâm cũng không có tri giác. Ông viết:

“Cái thần minh của tâm, nương tựa ở khắp ngũ tạng, trông chờ vào cảm giác của ngũ quan. Can tì phế thận là nơi chứa hỗn phách, ý chí, tư tưởng. Một nơi chứa nào đó mà thất lý thì cái linh của tâm đã bị tổn rồi. Không có mắt thì tâm không phân biệt được màu sắc không có tai thì tâm không biết được thanh âm, không có tay chân thì tâm không thể chi trỏ, sai khiến. Một trong ngũ quan mà thất dụng thì cái linh của tâm mất rồi.” (*Tâm chi thần minh, tán kí vu ngũ tạng, dãi cảm vu ngũ quan. Can tì phế thận, hỗn phách chi tư chi tạng dã. Nhất tạng thất lý nhi tâm chi linh dĩ tổn hĩ. Vô mục nhi tâm bất hiện sắc, vô nhĩ nhi tâm bất tri thanh, vô thủ túc nhi vô năng chi sử. Nhất quan thất dụng, nhi tâm chi tinh dĩ phế hĩ*. 183 - Thượng thư dẫn nghĩa).

Đài Đông Nguyên phản đối cả Chu Hối Am và Lục Tượng Sơn, đã không nhận tính là lý cũng không nhận tâm là lý, mà bảo lý ở sự vật, không phải ở tâm, nhưng tâm có thể biết được lý. Về điểm đó, ông giống Nhan Tập Trai. *Nhan Tập Trai* cũng bảo lý ở sự vật, đừng cầu lý ở tâm.

Đài Đông Nguyên viết:

“Nghĩa lý ở sự mà tiếp xúc với tâm tri của ta... Tâm phân biệt được nghĩa lý... Tâm soi xét mà không lầm thì là nghĩa lý, chứ có gì khác đâu. Sao mà không lầm? Không lầm là nhờ cái thần minh của tâm.” (*Lý nghĩa tại sự nhi tiếp vu ngã chi tâm tri... Tâm năng biện phủ lý nghĩa... Lý nghĩa phi tha, sở chiếu, sở sát giả chi bất mậu dã. Hà dĩ bất mậu? Tâm chi thần minh dã*. 184 - Mạnh Tử tự nghĩa sớ chúng).

Muốn hiểu rõ sự khác nhau trong tư tưởng của Chu, Lục và Đài, ta nên phân biệt hai nghĩa của tiếng lý: Một nghĩa là lý của vũ trụ, cũng gọi là “vật lý” (lý của vạn vật); một nghĩa nữa là luận lý cũng gọi là “nhân luận chi lý”. Cái lý của vũ trụ là cái lý tự nhiên, còn cái luận lý là cái lý đương nhiên.

Hiếu lí là cái lí của vũ trụ, Chu Hối Am bảo tính tức lí, nghĩa là bảo tính của người với lí của vũ trụ là một; Lục Tượng Sơn bảo tâm tức lí, tức là bảo cái lí của vũ trụ ở trong cái tâm chứ không ở ngoài cái tâm của con người; còn Đái Đông Nguyên bảo lí ở sự vật, tức là bảo cái lí của vũ trụ ở khắp vạn vật, mà tâm của con người có thể khảo sát mà thấy được.

Còn như hiếu lí là cái lí của nhân luân, thì thuyết của Chu Hối Am có nghĩa là đạo đức gốc ở tính người, trời sinh ra người có tính, là có cái gốc của đạo đức; thuyết của Lục Tượng Sơn có nghĩa là đạo đức do tâm của con người mà ra; thuyết của Đái Đông Nguyên có nghĩa là nhân luân gốc ở sự tính, ta phải phân tích, khảo sát sự tính rồi mới tìm được cái lí đó.

Chu Hối Am cho rằng tâm không phải là lí, tính mới là lí, nhưng tính ở trong tâm thì lí cũng ở trong tâm. Lục Tượng Sơn bảo tâm tức là lí, lí tức là tâm. Đái Đông Nguyên bảo lí không có sẵn ở trong tâm mà ở sự vật, ở ngoài tâm; sự vật có qui luật tự nhiên của nó, tâm phải tìm ra rồi mới thấy. Thuyết của Chu và của Lục có vẻ huyền bí, nếu hiếu lí theo cái nghĩa lí của vũ trụ; nhưng nếu hiếu lí theo cái nghĩa của nhân luân thì thuyết của Chu Hối Am có vẻ khách quan, cho đạo đức là gốc ở cái tính đặc biệt của loài người, cái tính nó làm cho chúng ta khác với loài vật, ý đó chấp nhận được; còn thuyết của Lục và Đái có chỗ gần giống nhau, một bên cho lí tại tâm, một bên cho lí do tâm tìm ra, chung qui cũng là nhờ ở tâm cả.

Xét ra thì thuyết của Đái có phần hợp sự thực hơn hết.

Chúng ta nhận thấy rằng các triết gia Trung Hoa nghiên cứu về *tính*, *tinh*, *dục*, *tâm*, không phải vì những cái đó mà vì mục đích giáo dục, chính trị, cho nên không chú trọng đến nội dung thực tế của những cái đó mà chú trọng đến sự tu dưỡng, và hầu hết, trừ một số rất ít có tư tưởng phóng túng, đều chú trọng phải dùng nhân nghĩa để bồi dưỡng cái tính, đạo dẫn cái tính, tiết bớt cái dục và làm sáng cái tâm.

Ta có thể nói đó là những vấn đề căn bản trong nhân sinh luận của Trung Hoa.

MINH TÂM

Ở trên, chúng tôi đã trình bày qua quan niệm về cái tâm của mỗi phái triết gia từ Chiến Quốc tới Thanh. Dưới đây, chúng tôi trình bày riêng về thuyết minh tâm * của phái tân học mà hai nhà tiêu biểu là Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh.

* Vấn đề *minh tâm* có thể đặt vào thiên sau: *Đạo làm người*; nhưng chúng tôi trình bày luôn ở đây cho độc giả tiện so sánh với vấn đề *cùng lí* ở cuối chương trước mà đề lĩnh hội được học thuyết của Tống và Minh nhỏ.

Chu Hi nói đến *cùng lí*, Lục Tượng Sơn cũng nói đến *cùng lí*. Lục Tượng Sơn nói *minh tâm*, Chu Hi cũng nói *minh tâm*. Học thuyết của hai nhà tựa như giống nhau mà thực ra thì trái ngược nhau vì Chu Hi chủ trương *cùng lí để minh tâm*. Lục Tượng Sơn thì lại chủ trương *minh tâm để cùng lí*. Chu Hi cho rằng do hiểu rõ sự vật rồi mà lòng mới tự giác; Lục Tượng Sơn nghĩ phải tự giác rồi mới suy ra vạn vật. Chu Hi cũng bảo trong tâm có đủ các lí, nhưng tâm bị cái khí chất che lấp, không thể tự nó làm sáng cái lí ở trong được, nên phải cách vật trí trí rồi sau cái lí trong tâm mới sáng, tóm lại là phép minh tâm ở chỗ cùng lí. Lục Tượng Sơn thì bảo tâm tức là lí rồi, chỉ cần phát huy cái tâm là cái lí ở mọi sự vật biết được hết; vậy phép cùng lí là ở chỗ minh tâm. Hai nhà trái ngược nhau ở đó; vì vậy mà người ta gọi cái học của Chu Hi là *lí học*, cái học của Lục là *tâm học*.

Lục Tượng Sơn, chủ trương phải minh tâm trước hết. Nhưng làm sao để minh tâm được? Ông bảo phải tự lập, mà “lập” thì “lập” cái lớn trước, hết, tức lập cái tâm; muốn vậy phải *thành*, phải trọng *liêm sỉ*.

Chúng tôi sẽ lần lượt trình bày ba điểm đó.

Chữ *tự lập* ông dùng khác với nghĩa chúng ta dùng ngày nay. Ngày nay tự lập thiên về công danh, sự nghiệp, nghĩa gần như tay trắng làm nên, không phải nhờ cậy ai. Tự lập của Lục thì nói về đạo đức, có nghĩa làm chủ cái tâm mà không bị vật sai khiến, vì ông viết:

“Người thời nay có chút khí thế nào là phần nhiều chỉ do dựa vào vật (nghĩa là vào tri thức) vốn không phải là tự lập. Còn ta, dù chẳng biết một chữ nào thì cũng phải trả lại ta cái nó làm cho cá nhân của ta hiện ngang (cái đó là cái tâm).” (*Kim nhân lược hữu ta khí diễm giả, đa chỉ thị phụ vật, nguyên phi tự lập dã. Nhược mỗ tắc bất thức nhất cá tự, diệc tu hoàn ngã đường đường đích tác cá nhân.* ¹⁸⁵ Ngữ lục).

Mà tự lập thì «*tiên lập kì đại*» (lập cái lớn trước hết). Bốn chữ “tiên lập kì đại” là mượn trong câu «*Tiên lập hồ kì đại giả tắc kì tiểu giả bất năng đoạt dã.*» của Mạnh Tử. Lục viết:

“Ta trị cái lớn mà không trị cái nhỏ, cái lớn mà chính thì trăm cái nhỏ đều chính.”

Có người chê ông là trừ câu “Tiên lập hồ kì đại giả”, ông không có ngón gì khác. Ông đáp: “Đúng vậy. Cái đại ấy là cái tâm, gốc của mọi sự vật. Phàm, vật tất có gốc có ngọn. Ta dạy người khiến phải trọng cái gốc, đừng để cái ngọn làm lụy. Nhưng đời nay, những người bàn việc học không thích thế.”

Hễ tận được tâm (nghĩa là phát huy đến cùng cực cái tâm) rồi thì “có thể hòa đồng với trời”, vì cái thể của tâm rất lớn, vạn vật ở trong đó cả; như vậy

đạt được cảnh giới tự nhiên, tự tại, trong không lụy cái gì mà ngoài cũng không lụy cái gì”.

Ông rất chú trọng đến sự *thành* và *si* cho nó là điều kiện để minh tâm. *Thành* ông dùng theo nghĩa trong *Trung dung*: “Thành không phải là tự thành lấy cho mình mà thôi, còn thành lập cho vạn vật nữa”. Thành là cái đức của tinh, cái đạo hợp cả trong lẫn ngoài: “Hễ có lòng thành cầu cái gì thì dầu không tin hẳn cũng không xa”.

Còn *si* là biết hổ thẹn vì nhưng điều xấu: “Cái si mà còn thì cái tâm còn, cái si mà mất thì cái tâm mất.” (*Si tồn tắc tâm tồn, si vong tắc tâm vong*).¹⁸⁶

Vì đã cho tâm là lí, hễ minh tâm thì tự nhiên hiểu được mọi sự vật, nên ông chủ trương lấy trực giác mà lí hội, chứ không ưa cái học chi lí, tỉ mỉ của nhiều học giả khác. Ông gọi trực giác là cái *tinh thức*, tức cái biết rất linh, rất nhạy, không sai, nó giúp ta hiểu được cả những luật chi phối vũ trụ, tức cái lí của vũ trụ.”

Nhưng nó thường bị các học thuật làm mờ tối đi; càng thuyết rõ cái đạo ra thì đạo lại càng hỏng, càng tôn trọng cái danh thì cái thực càng mất. (*Thực vong mạc thậm ư danh chi tôn, đạo tệ mạc thậm ư thuyết chi tường*).¹⁸⁷ Ông giảng tại sao lại như vậy:

“Từ khi cái học không sáng ra, người ta mới tranh nhau dùng tư thuật, thành ra cái danh của trí mới tôn, cái thuyết mới tường. Người ta ai lại không có lòng thị phi. Cái trí của thánh nhân không phải là có điều gì cao xa khác lạ mà không biết được, chi cốt được cái *đồng* nhiều của nhân tâm mà thôi; nhưng việc của thánh nhân thì thiết ra, thì hợp với lí của mọi vật, xứng với cái tinh của mọi sự, bằng phẳng đúng với nhân tâm, kẻ ngu phụ ngu phụ cũng có thể biết được, cần gì phải danh cho tôn, thuyết cho tường. Đến khi cái trí ấy mất đi, cái tư thuật mới dấy lên thì lương tâm càng ngày càng giống ruồi ở khoảng qui quật gian trá, nhưng thực thì vẫn không đủ lừa người ta được. Lúc ấy mới lấy trộm cái danh của trí để dùng cái giá dối của mình, cho nên cái danh không thể không tôn. Không những là chỉ làm cho tôn cái danh mà thôi, lại dùng văn lập ra cái thuyết gán giống, để làm cho danh thành ra thực, cho nên cái thuyết không thể không tường. Cái danh thì tôn, cái thuyết thì tường mà cái thực của trí càng mất đi. Và cái tệ của đạo càng nhiều ra vậy”. (Trần Trọng Kim dịch - *Nho giáo*).

Về điểm đó ông chịu nhiều ảnh hưởng của Lão, Trang và hoàn toàn ngược lại với Chu Hi, làm dư luận đương thời sôi nổi, phản văn. Lữ Đông Lai tức Lữ Tổ Khiêm, một danh nho đương thời, hội cả anh em họ Lục với Chu Hi ở Nga Hổ tự (Giang Tây) để hai bên tranh luận với nhau trong mấy ngày, không ai chịu thua ai. Chu chê Lục là dạy giản dị quá, Lục chê Chu là quá chi li. Sau

Chu bảo: “Mỗi người có một sở kiến, chi bằng để cho hậu thế quyết đoán”.

Chu tuy không theo ý kiến của Lục nhưng vẫn trọng Lục. Về già, cơ hồ như nhận Lục là có li hơn mình, viết thư cho Lục có câu: “Hi bây giờ ngày một già yếu, may rằng ít lâu nay công phu nhật dụng không khó nhọc mấy, không có bệnh chi li như trước nữa. Chi giận không được gặp mặt để thung dung nói chuyện, không biết rồi về sau còn có dị đồng nữa không?” (Trần Trọng Kim - *Nho giáo*).

Tâm học của Lục Tượng Sơn đến Vương Dương Minh thì cực thịnh. Vương cũng nghĩ như Lục rằng: “tâm tức lí”. Cái bản thể của tâm là thiên lí; có “lượng tâm” thì tự nhiên hiểu được thiên lí (tức cái chuẩn tắc của đạo đức”, hiểu được thiên lí là nhờ lương tri. Tu dưỡng sao cho lương tri đừng bị tư dục che lấp để hồi phục được cái minh giác về đạo đức của tâm, là giữ được cái lương tâm.

Ông nói:

“Tri là cái bản thể của tâm, tâm tự nhiên biết tri. Thấy cha thì tự nhiên biết hiếu, thấy anh thì tự nhiên biết đễ, thấy đũa nhỏ ngã xuống giống là tự nhiên biết thương xót. Đó là lương tri. Đừng mất công cầu ở ngoài, nếu lương tri mà phát ra, lại không bị tư ý ngăn cản, thì là khuếch sung được lòng thương xót mà cái nhân dùng không hết.” (*Tri thị lương tâm chi bản thể, tâm tự nhiên hội tri. Kiến phụ tự nhiên tri hiếu, kiến huynh tự nhiên tri đễ, kiến nhũ tử nhập tình tự nhiên tri trắc ẩn. Thủ tiện thị lương tri. Bất hạ ngoại cầu, nhược lương tri chi phát, cánh vô tư ý chướng ngại, tức sở vị sung kì trắc ẩn tri tâm nhi nhân bất khả thăng dụng hi.* ¹⁸⁸ - Truyền tập lục).

Do đó mà ông lập ra thuyết *tri lương tri*, rồi thuyết *tri hành hợp nhất*, hai thuyết căn bản trong đạo của ông.

Thuyết tri hành hợp nhất chúng tôi đã trình bày trong phần tri thức luận, đây chỉ nói về thuyết tri lương tri.

Hai chữ *tri tri* gốc ở *Đại học*: [Muốn làm cho tinh thành cái ý của mình thì trước hết phải “tri tri”, “tri tri” ở “cách vật”.]

Chu Hi giảng “tri tri” là làm cho tri thức đến chỗ thấu đáo, và “cách vật” là xét đến cái lí của sự vật. Ông cho chữ *cách* đó có nghĩa là đến, nên người đương thời hiểu rằng ông khuyên người ta tìm đến mọi sự vật để xét cái lí của nó; dù là một cọng cỏ, một góc tường, một con sâu, một cục đất cũng có cái lí riêng, cứ nay tìm cái lí của vật này, mai tìm đến cái lí của vật khác, dần dần gom góp lại sẽ hiểu thấu mới đạo.

Vương Dương Minh hồi trẻ cũng nghĩ như vậy, có lần bỏ trên một tuần tìm cái “lí” của cây trúc, mà không ra, thất vọng, không theo thuyết của Chu

Hi nữa. Sau ông nhớ ra rằng cách còn có nghĩa là sửa, như trong câu *«đại thân cách quân tâm chi phi»* (bậc đại thân sửa cái tâm chẳng tốt của nhà vua cho ngay lại), và theo nghĩa đó, giảng “cách vật tri tri” là sửa lại sự, ý của mình cho nó chính đáng, nói cách khác là tu dưỡng, làm điều thiện, tránh điều ác, như vậy cái lương tri sẽ khuếch sung đến cùng cực.

Vậy tri tri, theo Vương là tri lương tri. Chữ lương tri này gốc ở câu: *«Nhân chi sở bất học nhi năng giả, kì lương năng dã; sở bất tự nhi tri giả, kì lương tri dã.»*¹⁶⁰ của Mạnh Tử.

Ông giảng rõ nghĩa chữ tri tri:

“Gọi là trí tri, không phải như hậu Nho hiểu là khuếch sung tri thức đâu; trí tri là khuếch sung đến cùng cực cái lương tri ở trong lòng ta vậy. Cái lương tri đó, Mạnh Tử bảo là “cái lòng thị phi mà mọi người đều có”. Cái lòng thị phi đó, không đợi suy nghĩ rồi mới biết, không đợi học rồi mới giỏi, vì vậy gọi là lương tri; nó là cái tinh của thiên mệnh, cái bản thể của lòng ta, tự nhiên minh chiếu linh giác. Phạm ý niệm phát ra, thì cái lương tri của lòng ta không bao giờ không tự biết. Thiện ư? thì cũng chỉ có lương tri của lòng ta là tự biết nó; mà không thiện ư? Thì cũng chỉ có lương tri của lòng ta là tự biết nó.” (*Tri tri vân giả, phi nhược hậu Nho sở vị sung quảng kì tri thức chi vị dã, tri ngô tâm chi lương tri yên nhi. Lương tri giả. Mạnh Tử sở vị «thị phi chi tâm, nhân giai hữu chi» giả dã. Thị phi chi tâm, bất đãi tự nhi tri, bất đãi học nhi năng, thị cố vị chi lương tri; thị nãi thiên mệnh chi tính, ngô tâm chi bản thể, tự nhiên linh chiếu minh giác giả dã. Phạm ý niệm chi phát, ngô tâm chi lương tri vô hữu bất tự tri giả. Kì thiện dư? duy ngô tâm chi lương tri tự tri chi; kì bất thiện dư? diệc duy ngô tâm chi lương tri tự tri chi.*¹⁸⁰ - Đại học vấn).

“Cái học của thánh nhân, chỉ là khuếch sung đến cùng cực cái lương tri đó mà thôi. Tự nhiên mà khuếch sung đến cùng cực được nó là thánh nhân, gắng sức rồi mới được, là hiền nhân; tự mình che lấp mình làm mê muội mình mà không tri lương tri, thì là kẻ ngu, bất hiếu. Kẻ ngu, bất hiếu tuy bị che lấp, mê muội đến cùng cực, nhưng lương tri vẫn còn đó, chưa bao giờ mất; nếu lại biết tri lương tri, thì không khác gì thánh nhân.”

Hơn nữa, ông còn cho cái lương tri là cái lí, cái đạo rất sáng suốt, rất linh diệu, lưu hành khắp vũ trụ mà không bao giờ biến đổi, nên mới nói:

“Cái bản thể của tâm là thiên lí, cái chiếu minh linh giác của thiên lí gọi là lương tri.” (*Tâm chi bản thể tức thiên lí dã, thiên lí chi chiếu minh linh giác sở vị lương tri dã.*¹⁹⁰ - Phụ lục).

Lại nói: “Lương tri là cái tinh linh của tạo hóa. Cái tinh linh ấy sinh trời, sinh đất, thành qui, thành thần, cái gì cũng do đó mà ra, thật là cùng với vật mà không có vật nào sánh ngang với nó được. (*Ngữ lục*). Thật là huyền bí! Vì

huyền bí nên muốn biết nó là có thì trước hết phải tin nó có, và chớ nên tự khi mình dối mình, hễ không tự khi thì không có gì lừa dối được, thế là tâm thành; thành thì minh (sáng), tự tin (trái với tự khi) thì lương tri không có gì cảm dỗ được, thế là minh, minh thì thành. Minh và thành sinh lẫn nhau cho nên lương tri thường chiếu, thường giác (hiểu rõ) như cái gương sáng treo lên, vật gì đến không giấu được cái đẹp cái xấu." (Như trên).

Cũng vì lương tri là đạo, là li lưu hành khắp vũ trụ, cho nên hễ "tri" được lương tri thì tự nhiên coi thiên địa vạn vật là nhất thể, mà coi người cũng như mình, coi nước cũng như nhà, đạt được cái cùng cực của đức nhân, mà xã hội được trị:

"Lương tri ở tại lòng người, không phân biệt thánh ngu, thiên hạ cổ kim đều như nhau. Bậc quân tử ở đời duy gắng trí lương tri thì tự nhiên ai cũng nhận cái này là phải, cái nọ là trái, ai cũng cùng một lòng thích và ghét, (nghĩa là cùng một quan niệm về thị phi, về hiếu ô), coi người như mình, coi nước như nhà, mà cho thiên địa vạn vật là một thể; lúc đó mà muốn cho thiên hạ không trị thì cũng không được."

Bậc nào đạt được cái trình độ coi thiên địa vạn vật là nhất thể, thiên hạ như một nhà, cả nước như một người, bậc đó là đại nhân (cũng như quân tử); trái lại còn lấy hình hài mà phân biệt ta với người thì là tiểu nhân.

Rối Vương lập lại li luận của Mạnh Tử mà mở rộng ra, đại y nói: "thấy đứa nhỏ ngã xuống giếng mà động lòng thương xót, đó là lòng nhân của ta coi đứa nhỏ với ta là một; suy rộng ra thấy loài điểu thú đau khổ, ta cũng động lòng, thế là coi điểu thú với ta là một thể; lại suy ra, thấy cây cỏ héo hon mà thương xót, thế là coi cây cỏ với ta là một thể; cây cỏ còn có sinh ý, đến như đá gạch không có sinh ý mà thấy nó bể nát, ta cũng buồn rầu, thế là coi đá gạch với ta là một thể."

Vậy trí tri là có thể bỏ cái quan niệm "có ta" đi, thắng được tư dục, để nó khỏi che lấp lương tri, mà phục hồi được cái bản tâm coi thiên địa vạn vật là một.

Muốn trí tri thì phải diệt hết vật dục, phải "giới thân khùng cự" nghĩa là răn mình, cẩn thận, lo lắng tự xét lòng mình, mỗi ngày một chút, khuếch sung lương tri lần lần lên: "Hôm nay lương tri hiện ra như vậy, thì cứ tùy cái lương tri của hôm nay mà khuếch sung cho đến cùng; ngày mai lương tri lại mở sáng ra, lại tùy cái lương tri của ngày mai mà khuếch sung cho đến cùng; như vậy mới là cái công phu thuần nhất." (*Kim nhật lương tri hiện tại như thử, chỉ tùy kim nhật sở tri khuếch sung đáo đê; minh nhật lương tri hiện hữu khai ngộ, tiện tòng minh nhật sở tri khuếch sung đáo đê; như thử phương thị tinh nhất công phu.*¹⁹¹ - Truyền tập lục).

Cũng trong phái Tâm học, ngoài Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh, ta nên kể thêm Trần Bạch Sa (tên là Hiến Chương) và môn đệ là Tràm Cam Tuyền (tên là Nhược Thủy).

Trần Bạch Sa sinh sau Lục và trước Vương. Học thuyết của ông không gán học thuyết của Lục, lấy tự nhiên làm căn bản, ông khuyên ta phải tu luyện tới mức “tự đắc”. Chữ “tự đắc” của ông không có nghĩa tự cao, tự đại như ngày nay, mà có nghĩa là tự mình làm chủ được mình, là không có gì làm cho ta động tâm được:

“Quên ta đi mà ta lại lớn lên, không mong thắng vật mà vật không làm nhiều loạn ta được. Mạnh Tử nói: “Ta khéo nuôi cái khí hào nhiên của ta”. Núi rừng, chốn triều đình, đồ thị như nhau, tử sinh, thường hay biến cũng như nhau, phú quý bản tiện, di địch, hoạn nạn như nhau, không có gì làm động tâm ta được, như vậy là tự đắc. Người tự đắc không khốn khổ vì ngoại vật, không lụy vì tai mất, không lụy về sự vội vàng, điên đảo; như con diều hâu bay, con cá nhày, tự mình làm chủ mình” (Tặng Bành Huệ An biệt ngôn).

Hiểu được cái lẽ rằng vũ trụ ở trong ta, rồi thì ta sẽ hóa lớn mà vật là nhỏ, vật có thể hữu tận mà ta thì vô tận. Tư tưởng thần bí đó, với tư tưởng “đữ thiên đồng” (cùng một thể với trời) của Lục Tượng Sơn không khác nhau, mà tâm trạng *tự đắc* của ông cũng như tâm trạng *tự lập, tự tại* của Lục.

Tràm Cam Tuyền có phần gán Vương Dương Minh hơn là Lục Tượng Sơn, cũng nhận rằng thiên lí đã có sẵn trong tâm, không phải tìm nó ở ngoài tâm:

“Hai chữ thiên lí, ai ai cũng có sẵn, không phải do ngoài mà nung thành; không vì vua Nghiêu mà nó còn, không vì vua Kiệt mà nó mất. Cho nên ai cũng có thể thành Nghiêu. Thuấn, người ngoài đường cũng có thể thành vua Vũ, là vì cùng có cái thiên lí đó”. (Ngữ lục).

Nhưng Vương chú trọng về nội tâm, còn Tràm thì không phân biệt nội ngoại, cho rằng thiên lí không có nội, ngoại; thiên lí ở trong tâm, lấy cá nhân mà xét thì gọi là lương tri, lương năng; nhưng đứng về phương diện nội và ngoại là một thì gọi là thiên lí. Cho nên ông nói đến thiên lí nhiều hơn là lương tri; nói đến lương tri như Vương là xét ở trong tâm, nói đến thiên lí như Tràm là gồm được cả nội tâm và ngoại vật.

Tóm lại, tâm học khác li học ở chỗ li học chú trọng đến tri thức, tâm học chú trọng đến sự tu dưỡng nội tâm; li học không ưa những kinh nghiệm thần bí, tâm học trọng những kinh nghiệm thần bí. Những kinh nghiệm thần bí này, các đạo gia đã ghi lại.

Trong tập *Ngữ lục* của Lục Tượng Sơn, môn đệ của Lục là Thiên Phụ Dân chép rằng:

“Thầy bảo: Kẻ học đạo, có thể thường nhắm mắt được mà tâm tư thì cũng tốt. Nghe lời thầy, lúc nào rảnh tôi ngồi yên nhắm mắt, gắng sức giữ vững tâm mình cho khỏi dao động, hết ngày rồi đến đêm. Như vậy nửa tháng. Một ngày nọ tôi xuống lầu, bỗng thấy cái tâm đó đã trở lại, trong sáng, ngay ngắn. Tôi cho là lạ, bèn lại thăm thầy. Thấy liếc thấy, bảo: “Lí đó đã hiện rõ rồi!” Tôi hỏi thầy sao biết được. Đáp: “Nhìn trong con người của trò mà biết.” Rồi hỏi tôi: “Có phải gần tới đạo của ta rồi phải không?” Tôi đáp: “Vâng!”

Trần Bạch Sa cũng có kinh nghiệm như vậy; ông nói hề tĩnh tọa lâu thì thấy cái tâm hiện ra, rồi thường ngày hành động, cứ theo cái ý muốn của mình là không sai đạo chút gì, như con ngựa khớp miệng, buộc dây, đi theo ý người cưỡi vậy.

Một đệ tử của Vương Dương Minh là Nhiếp Song Giang cũng nói có lần ở trong ngục, nhàn cư tĩnh tọa rất lâu rồi bỗng thấy chân thể của tâm hiện ra rục rịch, vạn vật đều có đủ trong đó, mừng rỡ vô cùng, cho rằng bao nhiêu lí trong thiên hạ đều tự tâm phát ra.

Một đệ tử khác là Vương Tâm Trai còn có một kinh nghiệm thần bí hơn nữa. Một đêm ông ta mộng thấy trời rớt xuống đè loài người, mọi người đều chạy tán loạn, kêu la cầu cứu. Ông ta đưa cánh tay lên đỡ trời, thấy mặt trời mặt trăng, các vì tinh tú đảo nghiêng cả, rồi ông lấy bàn tay sắp đặt lại ngay ngắn, Tinh dậy mở hơi đầm đìa, thân thể và lòng bỗng như trống không. Từ đó dù đi hay ngừng, nói hay im đều sáng suốt.

Những trạng thái như vậy, phái thiền học thường có; khoa phân tâm học giảng được chưa, chúng tôi không rõ.

THIEN II

ĐẠO LÀM NGƯỜI

LỜI MỞ ĐẦU

Trong thiên I, chúng tôi đã trình bày những quan niệm của Trung Hoa về bản chất con người: vị trí con người trong vũ trụ ra sao? Giữa người và trời có liên quan gì với nhau không? Có số mạng hay không? Có linh hồn hay không? Tính, tình, tâm, dục của con người ra sao? Người Trung Hoa thời xưa không có danh từ “tâm lí”, danh từ đó họ mới đặt ra hồi gần đây để dịch chữ psychology của người Anh. Họ không phân biệt triết học ra nhiều ngành như ta ngày nay. Một số triết gia của họ xét về trí tri và phương pháp, và phần đó gần giống với luận lí học trong Tây triết. Nhưng về siêu hình học, luân lí học, tâm lí học của họ thì không có ranh giới nào rõ ràng cả; họ nghiên cứu những lẽ huyền bí của trời đất cũng là để rút ra những qui kết về luân lí, mà họ hiểu tâm lí con người cũng là để định những qui tắc về luân lí. Chỉ vì muốn sắp đặt thành một hệ thống để độc giả dễ nhận được những điểm chính, nên chúng tôi dựa theo lối phân biệt của người Âu, chia phần II làm hai thiên: thiên I bàn về bản chất con người, cũng tựa như phần tâm lí học của Âu; thiên II bàn về đạo làm người, tựa như phần luân lí học của Âu.

Chữ đạo trong triết học Trung Quốc có nhiều nghĩa như ở phần II độc giả đã thấy. Đọc thiên II này, độc giả chỉ cần nhớ mấy nghĩa chính dưới đây:

1. Đạo của trời (thiên đạo).
2. Đạo của người (nhân đạo);
3. Bản căn của vũ trụ.

Hai danh từ “thiên đạo” và “nhân đạo” (nghĩa thứ I và thứ II) có rất sớm, từ trước Khổng Tử. Sách *Tà truyện* chép câu này của Tử Sản: «*Thiên đạo viên,*

nhân đạo nhi."¹⁹², (Đạo trời thì xa, đạo người thì gần), mà Tử Sản mất năm 522 trước Tây lịch (Khổng Tử mất năm 479 trước tây lịch).

Thiên đạo trở cái chân lí; nhân đạo trở con đường phải theo để đạt cái chân lí. Còn nghĩa thứ ba: "Bản căn của vũ trụ" thì là nghĩa của Lão Tử. Chúng ta nên để ý mà tùy chỗ hiểu theo nghĩa thứ nhất, nghĩa thứ nhì hay nghĩa thứ ba, thì mới thấu triết được tư tưởng của cổ nhân.

Vi dụ trong câu của Khổng Tử: «*Triêu văn đạo, tịch tử khả hĩ*»¹⁹³ (Sớm được nghe đạo, tối có chết thì cũng được), thì *đạo* đó hiểu là chân lí.

Trong câu: «*Quân tử vụ bản, bản lập nhi đạo sinh; hiếu dễ giả kì vi nhân chi bản dư?*»¹⁹⁴ (Người quân tử chuyên chú vào cái gốc, rễ gốc mà vững thì đạo sẽ phát triển; hiếu, dễ là gốc của đức nhân chăng?) (*Luân ngữ*) thì *đạo* hiểu là con đường mà ta nên theo.

Còn trong câu: «*Đại chi vi vật, du hoàng duy hốt. Hốt hề, hoàng hề, kì trung hữu tượng; hoàng hề hốt hề, kì trung hữu vật.*»¹⁹⁵ của Lão Tử (*Đạo đức kinh*) thì *đạo* trở bản căn của vũ trụ: "Đạo là một cái gì chi mập mờ, thấp thoáng. Thấp thoáng mập mờ mà ở trong vẫn có hình tượng; mập mờ thấp thoáng mà ở trong vẫn có vật thể."

Tuy nhiên, ta cũng nên nhận rằng trong con mắt các triết gia Trung Hoa, mục tiêu (hoặc chân lí) với phương tiện (hay đạo, con đường) chỉ là một: đã nhắm mục tiêu đúng thì phải theo con đường tới mục tiêu đó, mà đã theo con đường đúng thì thế nào cũng tới mục tiêu tốt. Họ không bao giờ nghĩ rằng "mục đích có thể biện hộ cho phương tiện" như một số triết gia phương Tây. Hơn nữa, hình như họ còn cho rằng những bậc hiền triết định mục tiêu thì phải vạch con đường cho thường nhân theo mà thường nhân chỉ cần theo con đường đã vạch là đủ rồi, không cần phải hiểu rõ mục tiêu. Nghĩa là họ rất trọng phương tiện, tất nhiên là những phương tiện chính đáng, cho nên một số học giả phương Tây như Marcel Granet, trong cuốn *La pensée chinoise* (Albin Michel), gọi những lời khuyên của họ là những "recette"; * (recettes de gouvernement, recettes du bien public, recettes de sainteté...) Mới đọc ta thấy tiếng *recette* có cái gì chương chương: những danh ngôn, những tư tưởng thâm trầm mà gọi là *recette* ư? nhưng xét kĩ thì quả thật là Trung Hoa rất có óc thực tế, mà cái "túi khôn" của họ quả thực là đáng quý, giúp ta giải quyết được nhiều vấn đề trong đời sống. Đó là một đặc điểm mà ta nên nhớ khi xét triết học nhân sinh của họ.

Trong thiên này, chúng tôi trình bày về đạo làm người, phần phong phú

* Tức những phép, những thuật.

nhất của triết học Trung Hoa. Từ phép tu thân đến phép xử thế, tiếp vật, các triết gia Trung Hoa đã để lại cho hậu thế biết bao tư tưởng qui báu. Xét cho hết, phân loại cho đủ thực là khó; nên chúng tôi chỉ vạch ít điểm căn bản thôi, và nhấn mạnh vào đức nhân cùng đạo trung dung, hai quan niệm đặc biệt của dân tộc Trung Hoa, rồi tổng hợp lại trong một chương về con người lí tưởng của họ. Nhưng trước hết, chúng tôi cần phác qua hai quan niệm về nhân sinh; quan niệm tự nhiên và quan niệm nhân vi, vì luân lí học của Trung Hoa dung hòa được hai thái cực đó, lần lần gầy được một thể không biết ta có nên gọi là quân bình hay không, mà tạo nên được tâm hồn đặc biệt của người Á Đông chúng ta.

CHƯƠNG I

BA THÁI ĐỘ ĐỐI VỚI THIÊN NHIÊN

KHỔNG TỬ

Xét chung thì dân tộc Trung Hoa cũng như mọi dân tộc khác tin có qui thần và ở trên các qui thần, có một ông Trời, như dưới trần có ông Vua, vì vậy họ gọi Trời là Đế hay Thượng đế.

Thượng đế có ý chí, tri thức, biết mừng, biết giận cũng như người, nghĩa là có nhân cách. Trong *kinh Thi* có những câu tỏ rằng thượng đế có ý chí, tri thức:

“Trời bảo vua Văn”. (*Đế vị Văn vương*).¹⁹⁶

“Lớn thay thượng đế, soi xuống rất rõ ràng, xem xét bốn phương để tìm nỗi khốn khổ của dân mà cứu.” (*Hoàng hi thượng đế, tám hạ hữu hách, giám quan tứ phương, cầu dân chi mịch*).¹⁹⁷

Còn câu dưới đây tỏ rằng thượng đế biết mừng giận và biết làm oai phúc:

“Kinh sợ sự giận ghét của trời, không dám đùa vui”. (*Kinh thiên chi nộ, vô cảm hí dự*).¹⁹⁸

Đó là quan niệm về trời của dân tộc Trung Hoa thời thượng cổ, còn thái độ của họ đối với trời thì theo La Căn Trạch trong cuốn *Chu từ khảo sách*, mỗi thời đại một thay đổi.

Ở đời Thương thì họ *nghe trời* (thính thiên) nghĩa là việc lớn đều hỏi ý trời bằng cách bói mai rùa. Thời đó là thời các vụ hích rất có thế lực. *Vu* là người con gái, *hích* là người con trai làm nghề đóng bóng, lấy cát hung họa phúc, dùng những phương thuật huyền hoặc mà đánh lừa người, đem chuyện thần thánh ma quỷ mà dọa nạt người. Vào thế kỉ 17, 16 trước Tây lịch, có những người tên là Vu Hàm, Vu Hiến, quyền hành rất lớn, và chữ *Vu* trước trở một nghề nghiệp, tới thời đó đã trở một dòng họ, vì nghề nghiệp đó cha truyền con nối như tên họ vậy.

Bất kì việc gì họ cũng coi: cày ruộng, đi săn, đi chơi, đi thăm bà con, cầu mưa, cầu tạnh, bệnh tật, cưới xin, ma chay... nên từ vua chúa đến thường dân đều sợ bọn *vu hích* như thần. *

Qua đời Tây Chu, dân tộc Trung Hoa vẫn nghe mệnh trời mà lại thêm thái độ *cầu trời*. Họ tin trời là vạn năng, biết thưởng phạt, nếu ai kính trời, cầu trời thì trời giáng phúc cho. Trời lại nhân từ, tìm sự khốn khổ của dân mà cứu giúp. Câu: «*Hoàng hĩ thượng đế, tâm hạ hữu hách, giám quan từ phương, cầu dân chi mệnh*» là câu hát ở đời Tây Chu.

Tới đời Đông Chu, xã hội loạn lạc lâu quá, “vương đạo suy, nghĩa lễ bỏ, chính và giáo đều mất”, người Trung Hoa đối với trời, từ hi vọng biến thành thất vọng, rồi đâm ra oán thán; nên thời đó là thời *oán trời*. Trong Đại nhà và Tiểu nhà (kinh Thi), ta thấy có nhiều lời oán đó:

“Ông trời độc ác, gieo vạ lớn ấy” (*Hiệu thiên bất huệ, giáng thù đại lệ*).¹⁹⁹

“Sao ông trời lại nuốt lời, không giữ chữ tin!” (*Như hà hiệu thiên tịch ngôn bất tin*).²⁰⁰

Khi đã oán trời là “bất tin” thì người ta hết tin trời rồi, và thời đại Xuân Thu là thời đại *nghe trời*. Sách *Tả truyện* chép lời của Đâu Liêm:

“Bói là để quyết định khi nghi ngờ, không nghi ngờ thì bói làm gì” (*Bốc dĩ quyết nghi, bất nghi hà bốc?*)²⁰¹

Từ Sân báo: “Đạo trời xa, đạo người gần”.

Phạm Lãi chỉ nói đến “thiên thời” chứ không nói đến “thiên mệnh”: “Thánh nhân tùy thời mà làm, như vậy gọi là giữ thời” (*Thánh nhân tùy thời dĩ hành, thị vị thủ thời*).²⁰²

Những câu đó chứng tỏ rằng thời đó uy quyền của trời đã kém; người ta đã bắt đầu có thái độ “kính nhi viễn chi”.

Thuyết của họ La chưa chắc đã đúng: trích dẫn ít câu, nhất là những câu của vài danh nhân mà báo nó là tư tưởng của cả một thời đại thì chưa đáng cho ta tin hẳn. Chúng tôi cho rằng ít nhất là từ thời Tây Chu trở đi, dân tộc Trung Hoa đã khá văn minh, thì trong dân chúng đối với trời có đủ những thái độ ông đã dẫn: “thịnh thiên”, “cầu thiên” mà đôi khi vẫn có thể “oán thiên”, còn hạng sáng suốt chắc cũng có người “nghe thiên”, “viễn thiên” rồi mà trong thời thái cổ đời Thương, dân chúng “thịnh thiên” thì tất phải “cầu thiên”. Chia ra từng thời đại rõ ràng như ông, e cũng hơi ép.

* Đọc lịch sử Thành Cát Tư Hãn, ta thấy ở thế kỉ 13. Thành Cát Tư Hãn đã chiến trận Xứ Mông Cổ rồi mà còn sợ thầy pháp Kóktchu, suýt nguy vì hẳn. Dân tộc Trung Hoa thời thượng cổ chắc còn sợ bọn *vu hích* hơn nhiều.

Không những vậy, ngay trong thời Chiến Quốc, cũng có những triết gia “viên thiên” như Khổng Tử, “thỉnh thiên”, như Mặc Tử.

Chúng ta hãy xét thái độ của Khổng Tử đã.

THEO THIÊN NHIÊN ĐỂ SỬA ĐỔI THIÊN NHIÊN

Họ Khổng có tư tưởng dung hòa người và trời, trọng sự cải tạo con người, mà cũng trọng cả cái lí tưởng thuận theo đạo trời.

Suốt đời ông nhiệt tâm hành đạo để cải tạo xã hội, cứu vớt đồng bào, đến nỗi có người trách ông là “biết không thể làm được mà cứ làm”. Khi một ẩn sĩ báo ông: “Ừ ừ như nước chảy một chiều, thiên hạ đều thế cả, ai mà theo mình để sửa đổi việc loạn ra trị?” Ông đáp: “Thiên hạ có đạo thì Khâu này còn dự đến việc thiên hạ làm gì?” (*Thao thao giả thiên hạ giai thị dã, nhi thủy dĩ dịch chi? - Thiên hạ hữu đạo, Khâu bất dự dịch dã.* 203 - Vi Tử).

Vậy là ông chủ trương phải sửa đổi xã hội, chứ không theo tự nhiên.

Nhưng chỗ khác ông lại nói:

“Lớn thay cái đức làm vua của vua Nghiêu! Vội vội thay! Chỉ có trời là lớn mà chỉ có vua Nghiêu theo được trời. Lông lộng thay! Dân không thể khen cái đức của ông thế nào cho xiết! Vội vội thay, sự thành công của ông! Văn hóa của ông rực rỡ thay!” (*Đại tai Nghiêu chi vi quân dã! Nguy nguy hồ! Duy thiên vi đại, duy Nghiêu tắc chi. Đãng đãng hồ! Dân vô năng danh yên. Nguy nguy hồ, kì thành công dã! Hoàn hồ kì hữu văn chương.* 204 Thái Bà).

Trong đoạn đó, ông có ý cho theo phép trời (tác thiên) là chuẩn tắc cao nhất. Cái phép của trời đó không phải là tính, không làm gì cả; trái lại, trời tuy không nói mà không lúc nào không vận hành, không sinh dưỡng vạn vật, chẳng qua là nó chỉ “vô thanh vô xử” mà thôi. Chính ông cũng muốn theo phép đó, có lần bảo học trò:

- Thầy muốn không nói.

Từ Cống hỏi:

- Thầy mà không nói thì bọn chúng con làm sao truyền đạo của thầy cho đời sau được?

Ông đáp:

- Trời có nói gì đâu? Bốn mùa qua lại, trăm vật sinh sản. Trời có nói gì đâu?”

(*Từ viết: Dư dục vô ngôn. Từ cống viết: Từ nhi vô ngôn, tắc tiểu từ hà thuật yên? Từ viết: Thiên hà ngôn tại? Từ thời hành yên, bách vật sinh yên. Thiên hà ngôn tại?* 205 - Dương Hóa).

Lê trời đó ra sao, ông không nói rõ, nhưng cứ xét câu “Từ thời hành yên, bách vật sinh yên” thì ta cũng đoán được rằng nó là trật tự và đức nhân. Người phải theo trời, vậy phải có nhân và lễ. Ở bậc vua chúa thì lễ tức là đức “cung kí”. Chương *Vệ Linh Công* có đoạn: “Không làm gì mà thiên hạ được trị, đó là vua Thuấn chăng? Ông làm gì đâu? Ông chỉ cung kính giữ mình, ngự trên ngôi mà quay mặt về hướng nam thôi” * (*Từ viết: Vô vi nhi trị giả, kì Thuấn dã du? Phù hà vi tai? Cung kì chinh nam diện nhi dĩ hi*).²⁰⁶

Lần đó có lẽ là lần đầu tiên đối với triết học Trung Quốc quan niệm *vô vi* xuất hiện; *vô vi* của Khổng Tử, khác với *vô vi* của Lão Tử ** ở chỗ: Lão Tử cho *vô vi* là không làm một chút gì trái với tự nhiên, còn Khổng Tử chỉ cho *vô vi* là không phải gắng sức.

Tóm lại Khổng Tử cho rằng con người và xã hội không được thực tốt, cần phải dạy dỗ, cải tạo; mà người có trách nhiệm phải theo cái trật tự của trời, cái đức nhân của trời để giáo hóa quần chúng, theo được vậy thì chẳng cần khó nhọc cũng thành công, vì trên ra sao thì dưới như vậy.

Mạnh Tử chủ trương tình thiện, phát huy được thuyết lương tri, lương năng, tồn tâm, dưỡng khí, có những tư tưởng rất mạnh bạo về chính trị (như: *dân vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh*), nhưng cũng như Khổng Tử ít chú ý về siêu hình học, ít bàn về trời, và thái độ của ông đối với trời cũng như thái độ của Khổng Tử.

Ông bảo: “Phát huy đến cùng cực cái tâm của mình thì biết được cái tính của mình, biết được cái tính của mình thì biết được trời. Tồn tâm, dưỡng tính là để thờ trời.” (*Tận kì tâm giả, tri kì tính dã; tri kì tính tắc tri thiên hi. Tồn kì tâm, dưỡng kì tính, sở dĩ sự thiên dã. Tận tâm*).

Trời với người tuy hợp nhất, nhưng con người chỉ có cái mầm thiện thôi, không thể tự nhiên mà hoàn toàn được, phải tu dưỡng, tồn tâm, dưỡng khí nghĩa là phải “thuận thiên”, nhưng cũng phải có “nhân vi” nữa.

Thái độ của *Mạnh Tử* cũng tương tự thái độ của Khổng Tử, mà có phần mạnh mẽ hơn.

Đời của ông là một đời hi sinh triệt để cho xã hội; không ai không khen ông là “người tốt ở gấm trời, mòn trán lông gót, thấy cái lợi cho thiên hạ là làm; ở đời không tìm được người thứ hai như ông nữa”.

Có lần một người quen thấy ông vất vả quá, ái ngại khuyên ông:

- Thiên hạ thời này chẳng ai làm nghĩa, sao bác cứ một mình làm nghĩa cho khổ cái thân, chi bằng thôi đi.

* Thời xưa các vua Trung Hoa ngồi trên ngôi thì bao giờ cũng quay mặt về phương nam.

** Cõi chương sau.

Ông đáp:

– Nay một nhà có mười đứa con, một đứa đi cày, chín đứa ngồi không thì đứa đi cày không thể không làm việc gấp thêm, vì người ăn vì nhiều, người cày thì ít. Thiên hạ thời này chẳng ai làm nghĩa, thì bác khuyên tôi nên gắng sức thêm mới phải, chứ sao lại ngăn tôi?

Vậy thì còn hơn Khổng Tử nữa, ông chủ trương phải tận lực cải tạo con người và xã hội. Và cũng như Khổng Tử, ông khuyên ta phải theo chí trời, hơn nữa phải “tán đồng với trời”. Chủ trương đó được phò bày trong hai thiên *Thiên chí* và *Thượng đồng*.

Trong thiên *Thiên chí*, ông nói:

“... Lấy gì làm khuôn phép cho việc chính trị mới phải? Rằng: Không chi bằng cứ bắt chước trời. Sự làm việc của trời rộng rãi mà không riêng tây; sự làm ơn của trời hậu hi mà không hờn hình, sự sáng láng của trời lâu bền mà không suy. Cho nên các đấng thánh vương mới bắt chước trời. Đã lấy trời làm khuôn phép thì cái nhắc việc gì cũng phải so đo với trời, cái gì trời muốn thì làm, cái gì trời không muốn thì thôi.” (... *Hề dĩ vi trị pháp nhi khả? Viêt: Mạc nhược pháp thiên. Thiên chi hành quảng nhi vô tư; kì thí hậu nhi bất đức, kì minh cửu nhi bất suy, cổ thánh vương pháp chi. Kí dĩ thiên vi pháp, động tác hữu vi tất dục vu thiên; thiên chi sở dục tắc vi chi; thiên chi sở bất dục tắc chi*).²⁰⁷

Hai chữ “pháp thiên” của Mạc Tử cũng đồng nghĩa với hai chữ “tác thiên” của Khổng Tử. “Pháp thiên” là theo cái chí ý của trời. “Ta có chí trời như thợ đóng bánh xe có thước tròn, thợ đóng quan tài có thước vuông. Thợ đóng bánh xe, thợ đóng quan tài cầm cái thước tròn thước vuông để đo hình vuông hình tròn trong thiên hạ, nói rằng: hề đúng thì phải, không đúng thì không phải.” (*Ngã hữu thiên chí, thì nhược luân nhân chi hữu qui, tượng nhân chi hữu cử Luân tượng chấp kì qui cũ dĩ dục thiên hạ chi phương viên, viêt: trùng giá thị dã, bất trùng giả phi dã*).²⁰⁸ - Thiên chí).

Hành vi của con người cũng vậy, đúng với chí trời là phải, không đúng là quấy, làm thuận ý trời thì được thưởng, làm trái ý trời thì bị phạt: “Xưa các đấng thánh vương đời Tam đại: vua Vũ, vua Thang, vua Văn, vua Võ là những người làm thuận ý trời mà được thưởng; xưa các bạo vương đời Tam đại: vua Kiệt, vua Trụ, vua U, vua Lệ là những kẻ làm trái ý trời mà bị phạt.”

Trong thiên *Thượng đồng*, ông lại khuyên nhân dân tán đồng với vua, “vua lại gồm cả điều nghĩa trong thiên hạ mà tán đồng với trời” (*Thiên tử hựu tổng thiên hạ chi nghĩa, dĩ thượng đồng vu thiên*).²⁰⁹ “Thượng đồng” với trời nghĩa là hợp nhất với trời, tuân lệnh của trời, thuận ý trời.

Mà thế nào là thuận ý trời, là trái ý trời? Ông nói: “Vua Vũ, vua Thang,

vua Văn, vua Võ... làm việc, trên thì tôn trời, giữa thờ qui thần, dưới yên lòng người, cho nên ý trời bảo rằng “Người này gồm yêu hết thảy những kẻ mà ta yêu, làm lợi cho hết thảy những kẻ ta muốn làm lợi...”. Bởi vậy trời mới khiến cho sang thì làm đến thiên tử, giàu thì có cả thiên hạ, cơ nghiệp để lại con cháu muôn đời. Vua Kiệt, vua Trụ, vua U, vua Lệ... làm việc: trên thì chèn trời, giữa chèn qui thần, dưới rẻ người, nên ý trời bảo rằng: “Người này đã phân biệt những kẻ ta yêu ra để mà ghét, còn những kẻ ta muốn làm lợi cho thì hẳn gom cả lại mà làm hại...” Bởi vậy trời mới khiến cho không hết tuổi thọ, không được trót đời”. (*Vũ, Thang, Văn, Võ... kì sự: thượng tôn thiên, trung sự qui thần, hạ ái nhân. Cổ thiên ý viết: «Thù nhân, ngã sở ái, kiêm nhi ái chi; ngã sở lợi, kiêm nhi lợi chi...» Cổ sự qui vi thiên tử, phủ hữu thiên hạ, nghiệp vạn thế tử tôn... Kiệt, Trụ, U, Lệ... kì sự: thượng cấu thiên, trung cấu qui, hạ tiện nhân. Cổ thiên ý viết: «Thù nhân, ngã sở ái, biệt nhi ó chi, ngã sở lợi, giao nhi tặc chi...» Cổ sự bất đắc chung kì thọ, bất một kì thế.*²¹⁰ - Thiên chi).

Tóm lại, yêu hết thảy mọi người, đó là ý trời; chủ trương đó cũng tương tự với chủ trương của Khổng Tử * Chỉ khác điều này: Trời của nhà Nho không phải là một vị thần có nhân cách; còn trời của Mặc gia thì thực là một vị tối cao, tối linh, mà cũng có nhân cách như người.

HOÀN TOÀN THEO THIÊN NHIÊN

Tới *Lão Tử*, thuyết hoàn toàn theo tự nhiên mới bắt đầu xuất hiện ở Trung Hoa.

Ở trên chúng tôi đã nói Khổng Tử không cho rằng trời có nhân cách, mặc dầu ông tin là có trời. Ông không bàn tới, mà hình như còn muốn tránh, vấn đề trời có tai có mắt như ta không, mà chỉ thường xét đến thiên lí.

Mặc Tử thù cụ hơn Khổng Tử về điểm đó, không phải chỉ “kinh nhi viễn chi” mà còn thờ trời và qui thần, coi trời có nhân cách, cũng có ý chí, tri thức như người.

Tới *Lão Tử* thì trời mất cái địa vị chủ tể. Chương XVI *Đạo đức kinh*, ông viết: “Công bình thì là bao khắp (nghĩa là làm chủ tể), bao khắp thì là trời, trời là đạo, đạo thì lâu dài.” (*Công nãi vương, vương nãi thiên, thiên nãi đạo, đạo nãi cửu*).²¹¹

Chương XXV, ông lại viết: “Người bắt chước đất, đất bắt chước trời, trời bắt chước đạo, đạo thì tự nhiên mà thế.” (*Nhân pháp địa, địa pháp thiên, thiên pháp đạo, đạo pháp tự nhiên*).

Vậy trời tuy ở trên loài người, trên vua chúa, nhưng còn ở dưới đạo và

* Coi về đạo nhân và đạo kiêm ái ở những chương sau.

phải bắt chước đạo, trời là một thể ở dưới đạo; vận hành theo luật tự nhiên, không có ý chi, tri thức, người không phải theo trời mà phải theo tự nhiên.

Cho nên ông bảo:

“Thánh nhân muốn mà không muốn, không qui của khó được, học mà không học, giúp mọi người ăn năn vì lỗi lầm mà trở về cái tự nhiên, giúp vạn vật sống theo tự nhiên mà không dám mó tay vào.” (*Thánh nhân dục bất dục, bất qui nan đắc chi hóa, học bất học, phục chúng nhân chi sở quá, dĩ phụ vạn vật chi tự nhiên nhi bất cảm vi.* ²¹² - Hạ thiên. Chương LXIV).

Từ “bất cảm vi” tới “vô vi” chỉ có một bước. “Vô vi” * không phải là không làm gì mà là không làm gì trái với tự nhiên mà phải bỏ nhất thiết tri thức, đức hạnh, kĩ thuật, trở về sống một đời thật chất phác (*phục qui vu phác*) để cho nhân loại được yên ổn, thái bình: “Dứt thành, bỏ trí, dân lợi gấp trăm phần; dứt nhân bó nghĩa, dân lại hiếu từ; dứt xảo bỏ lợi, trộm cướp không có. Dứt ba cái đó, vẫn là chưa đủ, còn phải làm cho dân chuyên chú vào cái này: sống đời chất phác, ít riêng tấy, ít dục vọng”. ⁸³

Nhân sinh quan của Lão Tử gồm trong hai chữ “chất phác” đó. Chất phác là tự nhiên, tự nhiên là đạo, mà đạo sinh ra trời, đất, vạn vật; vậy thì theo tự nhiên cũng có nghĩa là theo thiên nhiên, theo trời.

Trang Tử cũng chủ trương hoàn toàn theo tự nhiên như Lão Tử, ý tưởng của ông rõ ràng hơn và mạnh hơn.

Chữ *thiên* ông dùng có hai nghĩa: nghĩa thứ nhất trỏ cái vòm trời xanh xanh trên đầu ta, như trong câu: “Màu xanh xanh của trời kia, phải là màu chính của trời không?” (*Thiên chi thương thương, kì chính sắc da?*) ²¹³; nghĩa thứ nhì trỏ lẽ tự nhiên: “Không làm mà làm, thì gọi là trời (tự nhiên).” (*Vô vi vi chi vị thiên.* ²¹⁴ - Thiên địa).

“Thế nào gọi là trời? Thế nào gọi là người? ... Trâu ngựa bốn chân, thế gọi là trời (tự nhiên); buộc đầu ngựa, xỏ mũi trâu, thế gọi là người (nhân vi).” (*Hà vị thiên, hà vị nhân?... Ngưu mã tứ túc, thị vị thiên; lạc mã thủ, xuyên ngưu tị, thị vị nhân.* ²¹⁵ Thu thủy). Vậy trời của ông là trời tự nhiên không phải là trời thiêng liêng của Mặc Tử mà hai chữ “thiên địa” và “nhân đạo” của ông cũng khác của Nho gia: “Có đạo trời, có đạo người. Không làm mà được kính là đạo trời; có làm mà bị lụy là đạo người”. (*Hữu thiên đạo, hữu nhân đạo. Vô vi nhi tôn giả, thiên đạo dã; hữu vi nhi lụy giả, nhân đạo dã.* ²¹⁶ - Tại hựu).

Cái thiên nhiên đó có lực lượng cực lớn, người không thể chống nổi: “Từ

* Coi chương sau.

hỏi nào tới giờ, vật không thắng được trời". (*Vật bất thắng thiên cừu hĩ*.²¹⁷ - Đại tòn sư).

Đã không thắng được trời thì chỉ nên tuân lệnh trời như tuân lệnh cha mẹ: "Cha mẹ sai con đi đông, tây, nam, bắc thì con phải nghe theo. Đối với người, âm dương còn hơn cha mẹ".

Ông nghĩ rằng đã không thể thắng nổi trời, càng gắng sức cải tạo thiên nhiên, sửa đổi xã hội thì chỉ càng thêm loạn, bất nhược là sống ngày nào thì tiêu điều ngày đó. "Thuận cái chính của trời đất, nương theo cái biến của lục khí mà qua lại trong cõi vô cùng." (*Thừa thiên địa chính nhi ngự lục khí chi biến, dĩ du vô cùng giả*).²¹⁸ "Thuận cái chính của trời đất" tức là thuận theo cái tính tự nhiên của vạn vật, mà "nương theo cái biến của lục khí" tức là theo con đường biến hóa của mỗi vật; như vậy là người "chi đức".

Vậy là ông theo thiên nhiên đến triệt để.

CHẾ NGỰ THIÊN NHIÊN

Sinh sau ông khoảng ba chục năm, một triết gia khác, Tuân Tử, lật ngược lại vấn đề, đứng hẳn về một thái cực khác. Tuân Tử không rõ thuộc phái nào trong Nho giáo, có lẽ là học trò phái Tử Cung, nhưng Tử Cung là ai thì sử không chép rõ. Ông cũng hằng hái lo việc đời như các nhà Nho thời Chiến Quốc, cũng đi chu du nhiều nước: Tề, Tấn, Sở làm quan ở Sở một thời gian nhưng không được trọng dụng.

Ông chỉ trích Mạnh Tử, Tử Trương, Tử Hạ, Tử Du, nêu lên thuyết tính ác và thuyết đạo trời không quan hệ đến đạo người nên các nhà Nho nhưng thời sau (trừ Tử Mã Thiên) chê ông là không phải chính phái của Khổng học, và thường công kích ông. Gần đây người ta mới nhận rằng ông là một nhà có tư tưởng sâu sắc.

Ông triệt để chú trọng *nhân vi*, không thuận theo thiên nhiên mà trái lại phải cải tạo thiên nhiên. Trang Tử mạt sát "người"; ông trái lại hoàn toàn bài xích thuyết theo "trời" mà đề cao "người", chê Trang Tử là "mê muội về trời và không biết người".

Ông cũng tin có trời, song cho rằng đạo trời không cần phải biết (chỉ bậc thánh nhân - tức bậc đại trí, là không cần biết trời. «*Duy thánh nhân vi bất cần tri thiên*»). Có lẽ ông cho rằng trời là cái tự nhiên vô ý chí, vô ý thức, cho nên mới nói:

"Việc trời diễn tiến, có qui luật thường không chủ ý làm cho vua Nghiêu còn, không chủ ý làm cho vua Kiệt mất".

Người đương thời tin rằng sao sa, nhật thực, nguyệt thực là những điềm xấu, tỏ rằng trời bất bình mà sắp phạt loài người. Ông bác những dị đoan đó:

“Sao mà sa, cây mà kêu... đó là cái biến hóa của trời đất, âm dương, là sự ít khi xảy ra của vạn vật; cho là quái lạ thì nên, mà lo sợ thì không nên. Mặt trời mặt trăng có khi ăn lẫn nhau, mưa gió có khi không hợp thời, những ngôi sao lạ có khi hiện từng chùm, những cái đó không thời nào không thấy. Người trên sáng suốt mà chính trị phải lẽ thì dù tất cả những cái quái lạ đều xuất hiện cũng không sao. Người trên mờ ám mà chính trị hiểm ác, thì dù không có quái lạ nào xuất hiện cũng không hay gì”. (*Tĩnh trụ, mộc minh... thị thiên địa chi biến, vật chi hãn chi giả dã: quái chi khả dã, nhi úy chi phi dã. Phù nhật nguyệt chi hữu thực, phong vũ chi bất thời, quái tinh chi đặng kiến, thị có thể nhi bất thường hữu chi.*)

Thượng minh nhi chính bình, tuy tịnh thể khởi, vô thương dã. Thượng ám nhi chính hiểm, tắc thị tuy vô nhất chi giả, vô ích dã. ²¹⁹ - Thiên luận).

Trời không có ý chí, nên không sinh ra con người: “Vạn vật tự được sự hòa hợp của cái khí mà sinh ra, tự được sự nuôi dưỡng mà thành.” (*Vạn vật các đắc kì hóa dĩ sinh, các đắc kì dưỡng dĩ thành.*) ²²⁰ Không làm mà nên, không cầu mà được, gọi là cái chức vụ của trời. Như vậy, đạo trời tuy thâm viển, nhưng bậc chi nhân không hề để ý lo nghĩ đến; thế là “không tranh cái chức vụ của trời”.

Không tranh cái chức của trời nghĩa là không cần biết việc trời, chỉ gắng sức làm việc của người, cái tạo vạn vật để mà dùng.

“Tôn trọng trời mà mến trời, sao bằng để cho vật súc tích nhiều, ta tài chế nó mà dùng? Theo trời mà ngợi khen trời, sao bằng tài chế mệnh trời mà dùng? Trông mong thời mà đợi thời đến, sao bằng ứng thời mà điều khiển trời? Nhân những vật đã có sẵn mà mong cho nhiều ra, sao bằng dùng tài trí của mình mà biến hóa ra cho nhiều? Nghĩ đến những vật đã sẵn có mà dùng nó, sao bằng trị vật cho hợp lí, không để mất những vật ấy? Mong cho vật sinh ra, sao bằng làm cho thành tựu các vật ấy? Cho nên bỏ người mà nghĩ đến trời thì sai mất cái tình thật của vạn vật”. ²⁴

Trang Tử và Tuân Tử tương phản nhau về điểm đó, nhưng cũng có chỗ giống nhau; cả hai đều đem người đối lập với trời, chứ không như Khổng, Mạnh, cho rằng trời và người là một. Tuân Tử nói: “Gọi là đạo, không phải là cái đạo của trời, không phải là cái đạo của đất, mà là cái đạo do người đặt ra”. (*Đạo giả phi thiên chi đạo, phi địa chi đạo, nhân chi sở dĩ đạo dã.* ²²¹ - Nho hiệu).

Câu đó có một giá trị rất lớn và tóm tắt được cả thuyết của ông.

Môn đệ của Tuân, Hàn Phi và Lí Tư không phát huy thêm được học thuyết của thầy, chỉ áp dụng vào chính trị, kết quả là trọng hình pháp hơn giáo hóa, mà học thuyết của Tuân cũng mai một luôn.

TỪ HÁN TỚI THANH

Từ đời Hán trở đi hầu hết các triết gia đều có thái độ giống Khổng, Mạnh không hoàn toàn theo thiên nhiên như Lao, Trang, cũng không hoàn toàn chế ngự thiên nhiên như Tuán Tử.

Đổng Trọng Thư tin rằng “thiên nhân hợp nhất” mà con người có nhiệm vụ “kế thiên”, nối chí trời nghĩa là hoàn thành công việc của trời:

“Trời sinh ra, đất nuôi nấng, người hoàn thành cho. Trời lấy hiệu để mà sinh ra. Đất lấy y thực mà nuôi nấng, người lấy lễ nhạc mà hoàn thành cho.”

Lại nói:

“Làm tăng lên hay làm tổn đi đều là do người. Người kế tiếp công việc của trời chăng?” (*Phù tổn ích giã, giai nhân. Nhân kế thiên chi kế du?*²²². Đại ý là phải theo đạo trời mà lập cái đạo của người; “*Thánh nhân pháp thiên nhi lập đạo*”; đạo trời và đạo người cùng tiến, thì mới gọi là chấp trung: “*Thiên nhân chi đạo kiêm cử, thủy vị chấp kỳ trung*.”²²³

Đời Tống, các đạo học gia cũng chủ trương “theo trời mà hành động”. Đạo trời làm chuẩn tắc con người, mà muốn theo chuẩn tắc đó phải gắng sức nhiều. Chú trọng đến việc của người hơn cả là Trương Tải. Ông bảo:

“Khi với chí, trời với người, đều có thể thắng lẫn nhau được.” (*Khi dữ chí, thiên dữ nhân, hữu giao thắng chi lý*.²²⁴ - Chính móng).

Lại nói:

“Cái trời làm ra được là cái tinh, cái người mưu toan được là cái tài. Bậc đại nhân (tức hạng người hiền tài) tân phát cái tinh của mình, không lấy cái việc làm của trời làm cái tài của mình, mà lấy sự mưu tính của người làm cái tài của mình.” (*Thiên năng vi tinh, nhân mưu vi năng. Đại nhân tận tinh, bất dĩ thiên năng vi năng, nhi dĩ nhân mưu vi năng*.²²⁵ - Chính móng).

Ông muốn nói có công của trời mà cũng có công của người; bậc thánh nhân không ý vào cái trời phú bẩm cho mình mà chỉ trông vào nhân lực thôi.

Qua đầu đời Thanh, *Vương Thuyền Sơn* còn trọng “nhân vi” hơn nữa. Làm người thì phải tận nhân đạo, nếu chỉ theo tự nhiên thì không khác nào cầm thú. Đại ý ông bảo: Loài quạ cũng biết yêu cha mẹ; loài kiến cũng biết trọng con chúa của nó; loài người mà chỉ hiểu với trung thôi thì hơn gì con kiến con quạ, phải biết cầu cái “nghĩa” nữa, phấn phát làm việc nghĩa nữa.

Đái Đông Nguyên cũng cho rằng chỉ theo tự nhiên thì chưa đủ, phải từ cái tự nhiên mà phát triển thêm cho tới cái “tất nhiên”, nghĩa là cái lẽ phải theo:

“Người mà khác với cầm thú là do người hiểu rõ được cái tất nhiên”; “tự nhiên với tất nhiên không phải là hai cái khác hẳn nhau. Từ cái tự nhiên mà

hiếu rõ cho đến cùng cực, không bỏ mất một chút nào, thì là đạt được cái tất nhiên; được vậy rồi sau mới không có gì ân hận, mới được yên tâm; cái tất nhiên là cái chuẩn tắc cùng cực của tự nhiên. Nếu chỉ hoàn toàn theo cái tự nhiên mà sinh ra lầm lỗi thì là ngược lại làm mất cái tự nhiên đi, không còn là tự nhiên nữa. Cho nên nhắm về cái tất nhiên chính là theo đúng được cái tự nhiên”. (*Tự nhiên chi dữ tất nhiên, phi nhị sự dã. Tự kì tự nhiên minh chi tận, nhi vô kì vi chi thất yên, thị kì tất nhiên dã; như thị nhi hậu vô hãm, như thị nhi hậu an, thị nãi tự nhiên chi cực tắc. Nhược nhiệm kì tự nhiên nhi lưu vu thất, chuyển tàng kì tự nhiên, nhi phi tự nhiên dã. Cố qui vu tất nhiên, thích hoàn kì tự nhiên.* ²²⁶ - Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).

Nghĩa là phải sửa đổi cái tự nhiên thì cái tự nhiên mới hoàn toàn; nếu chỉ theo cái tự nhiên thôi, thì có khi lầm lẫn mà không biết và như vậy là phản tự nhiên, làm mất cái tự nhiên.

Vậy Vương và Đái đều chủ trương “thiên nhân hợp nhất”, tuy trọng nhân vi mà không có ý “chế ngự thiên nhiên”, theo Khổng Tử, Mạnh Tử chứ không theo Tuân Tử.

Tóm lại, giữa hai thái cực: hoàn toàn theo thiên nhiên, và chế ngự thiên nhiên, đa số các triết gia Trung Hoa có thái độ dung hòa. Đặc biệt là thuyết chế ngự thiên nhiên chỉ được một vài nhà nêu ra mà không gây ảnh hưởng gì lớn về phương diện triết học. Hàn Phi và Li Tư môn đệ của Tuân Tử dùng thuyết đó mà giúp vua Tần thống nhất Trung Quốc, nhưng các học giả đời sau không nhắc tới họ. Phải chăng vì lẽ đó mà khoa học Trung Hoa không phát đạt?

CHƯƠNG II

VÔ VI

TRƯỚC LÃO TỬ

Thái độ hoàn toàn theo thiên nhiên đưa tới chủ trương vô vi, còn hai thái độ sửa đổi thiên nhiên và chế ngự thiên nhiên đưa tới chủ trương hữu vi.

Chủ trương vô vi tuy chỉ thịnh trong một thời nhưng đã ảnh hưởng khá lớn tới các triết gia đời sau và tới tâm hồn của người phương Đông. Lão Tử đã đề xướng nó trong *Đạo đức kinh*, nhưng thực ra Lão Tử không phải là người đầu tiên có tư tưởng đó.

Đương thời Khổng Tử đã có nhiều ẩn sĩ chỉ trích thái độ bôn tẩu để cứu đời của ông tổ đạo Nho. Trong *Luận ngữ* có chép tên những nhà đó: Thân Môn, Hà Qui, Tiếp Du, Hà Điều Trọng Nhân, Trương Thư, Kiệt Nịch, Chính Thân Môn đã chê Khổng Tử là “biết không thể làm được mà cứ làm.”

Đời sau, Mặc Tử cũng bị một người trách là chẳng ai làm điều nghĩa mà cứ một mình làm, cho khổ cái thân.

Những ẩn sĩ chê Khổng và Mặc đó đều có thể coi là ông tổ của thuyết “việc đời bó ngoài tai”, nhưng họ chỉ lưu lại cái tên thôi. Dương Chu mới là người đầu tiên lưu lại một học thuyết.

Dương sinh sau Mặc và trước Lão, không để lại công trình trước tác nào. Ta sờ di biết tên ông là nhờ có nhiều sách nhắc đến ông, như sách *Mạnh Tử*, chương *Tân tâm* có câu: “Dương Tử lựa thuyết vị mình, nhờ một chiếc lông mà lợi cho thiên hạ, cũng không làm!” (*Dương Tử thủ vị ngã, bất nhất mao nhi lợi thiên hạ bất vi dã!*)²²⁷

Lữ Thị Xuân Thu chép: “Dương sinh quý thân mình.” (*Dương sinh quý thân*).²²⁸ Và sách *Hoài Nam Tử* cũng chép: “Giữ vẹn cái tính, cái thiên chân của mình, không cho vật làm lụy cái thân của mình, đó là thuyết Dương Tử dựng lên, Mạnh Tử chỉ trích thuyết đó.” (*Toàn tính bảo chân, bất dĩ vật lụy hình, Dương Tử chi sở lập dã, nhi Mạnh Tử phi chi*).²²⁹

Sách *Tuân Tử*, thiên *Vương Bá* kể chuyện Dương Chu thấy trước mặt có hai ngã đường, nghĩ rằng một con đường là “vi mình”, một con đường là “vi vua”, thiên hạ không biết “vi mình” tự yêu trọng mình, mà hi sinh vô ích cho vua chúa, rồi ông thương hại cho họ mà khóc.

Sách *Mạnh Tử*, chương *Đằng Văn Công*, còn có câu này nữa: “Thuyết của Dương Chu, Mặc Địch dạy thiên hạ, thiên hạ không theo Dương thì theo Mặc.” (*Dương Chu, Mặc Địch chỉ ngón doanh thiên hạ, thiên hạ chỉ ngón bắt qui Dương tắc qui Mặc*).²³⁾

Xét những đoạn đó thì ta biết rằng Dương Chu có ảnh hưởng lớn ở đương thời, trọng chủ nghĩa cá nhân, không muốn làm tay sai cho các vua chúa, vì bọn vua chúa chỉ mưu tư lợi mà bắt dân hy sinh cho họ. Nhưng chủ nghĩa cá nhân của ông không có cái nghĩa phóng túng, ích kỉ hại nhân, mà có nghĩa giữ mình cho trong sạch, bảo tồn được thiên chân, không để cho vật làm lụy thân, và hình như ông nghĩ rằng nếu người nào cũng biết tự cứu mình như vậy thì thiên hạ sẽ bình trị.

Cùng chủ trương, nhưng sinh sau Dương Chu, có Hoa Tử (hay Tử Hoa Tử). Hoa Tử cũng không để lại công trình trước tác nào, nhưng trong *Trang Tử* và *Lữ Thị Xuân Thu* có nhắc đến ông. *Lữ Thị Xuân Thu* chép:

“Nước Hàn, nước Ngụy muốn lấn đất nhau. Tử Hoa Tử đến yết kiến Chiêu Li Hâu nước Ngụy, thấy Chiêu Li Hâu có vẻ lo. Tử Hoa Tử báo: “Nếu các nước trong thiên hạ viết rồi khắc câu này trước mặt vua: “Tay trái lấy được một vật thì tay phải tàn tật; tay phải lấy được thì tay trái tàn tật”. Có thể lấy được thiên hạ miễn là phải tàn tật một cánh tay thì nhà vua lấy hay không?”

Chiêu Li Hâu đáp:

– Nếu vậy thì quả nhân không lấy.

Tử Hoa Tử báo:

– Phải lắm! Cứ như thế mà xét thì hai cánh tay trọng hơn cả thiên hạ. Thân ta lại trọng hơn cánh tay. Nước Hàn so với cả thiên hạ có thấm vào đâu. Miếng đất hai nước tranh nhau so với Hàn lại càng nhỏ hơn nhiều. Thế thì sao chỉ lo không tranh được miếng đất nhỏ ấy mà nhà vua buồn rầu, ưu tư để hại sức khỏe đến như vậy?

Chiêu Li Hâu đáp:

– Phải! Người ta dạy bảo quả nhân đã nhiều mà quả nhân chưa từng bước nghe lời dạy bảo nào như thế.

Dương Chu cho rằng nhờ một cái lông ở bắp vế mà lợi cho thiên hạ thì cũng không làm, còn Hoa Tử thì coi thiên hạ rẻ hơn cánh tay của mình. Một

bên thì “vị ngã”, một bên thì “trọng sinh”, mà “trọng sinh” cũng tức là “trọng ki”.

Đồng thời với Hoa Tử có một ẩn giả nữa tên là Thiêm Hà * mà dặt sự chép trong sách *Lữ Thị Xuân Thu* và sách *Hàn Phi Tử*. Chủ trương của Thiêm Tử phảng phất như của Hoa Tử: việc quan trọng nhất trong đời là bảo toàn sinh mệnh của mình.

LÃO TỬ

Vượt lên cả những triết gia đó là *Lão Tử*. Ông có lẽ nhỏ tuổi hơn Dương Chu, không yếm thế bằng Dương mà tư tưởng rất sâu sắc và có hệ thống. Nhân sinh luận của Lão do vũ trụ luận của ông mà ra. Như trên chúng ta đã nói, ông cho bản căn của vũ trụ là đạo, mà đạo thì tự nhiên nhi nhiên mà vô vi; người phải theo đạo, cũng phải tự nhiên mà vô vi.

Thuyết vô vi do ông lập ra, khác xa thuyết vị ngã của Dương Chu và thuyết trọng ki của Hoa Tử.

Ông khuyên ta nên vô vi vì vô vi hợp với tự nhiên, lại vạn năng, còn hữu vi thì hỏng việc.

Nó hợp với tự nhiên «và vạn năng»: “Thiên hạ có cái khởi thủy, coi như là mẹ (nguồn gốc) của thiên hạ. Giữ được mẹ, thì biết được con; đã biết được con, trở về giữ mẹ, thì đến chết không nguy.” (*Thiên hạ hữu thủy, dĩ vi thiên hạ mẫu. Kì đắc kì mẫu, dĩ tri kì tử; kì tri kì tử, phục thủ kì mẫu, một thân bất đãi.*²³¹ - Chương LII). Trong đoạn đó đại ý ông muốn nói: Mẹ của thiên hạ là đạo, do đạo mà có thể biết được tình của vạn vật. Biết được tình của vạn vật rồi mà lại giữ cái đạo đó thì suốt đời không nguy.

“Mà cái đạo, tức cái luật tự nhiên, là không cần tranh mà hay thắng, không cần nói mà hay ứng nghiệm, không cần mời mà các vật vẫn theo về, lờ mờ mà hay mưu tính.” (*Thiên chi đạo, bất tranh nhi thiên thắng, bất ngôn nhi thiên ứng, bất triệu nhi tự lai, thiên nhiên nhi thiên mưu.*²³²)

Lão Tử nghiệm thấy rằng những cái nhu nhuyễn như khí như nước có thể thắng được những vật rắn vì nó vào được những nơi mà các vật khác không vào được: “Cái “không có” lọt được vào chỗ chẳng có “khoảng trống” (nghĩa là chỗ nào cũng vào được), vì thế ta mới biết vô vi là có ích.” (*Vô hữu nhập vô gián, ngô thị dĩ tri vô vi chi hữu ích.*²³³)

Mà càng hữu vi, càng nhúng tay vào guồng máy thiên nhiên thì càng hỏng, vì cái tự nhiên rất huyền diệu, rất hoàn bị rồi: “Muốn đem thiên hạ mà xoay

* Chính là *Chiêm*, ta thường đọc là *Thiêm*.

xó (nghĩa là muốn thay tạo hóa mà chủ trương mọi việc), ta thấy rằng không thể được. Thiên hạ là một cái khí cụ thần diệu, người ta không thể làm được. Làm thì sẽ thất bại; giữ thì sẽ mất" (*Tuong dục thủ thiên hạ nhi vi chi, ngô kiến kì bất đắc dĩ. Thiên hạ thần khí, bất khả vi dã, vi dã bại chi, chấp giả thất chi*).²³⁴

Nhưng vô vi theo ông, không có nghĩa là tuyệt đối không làm gì, mà chỉ có nghĩa là không làm gì trái với tự nhiên.

Trong phép xử thế, vô vi là không cạnh tranh mà phải khiêm tốn, bỏ thân mình ở sau mà thành ra thân mình ở trước, bỏ thân mình ra ngoài mà thành ra thân mình còn mãi. Minh không tranh với ai thì không ai tranh được với mình." (*Phù duy bất tranh, cố thiên hạ mạc năng dĩ chi tranh*).²³⁵

Ông lấy thí dụ trong thiên nhiên để chứng thực lời đó:

"Sông biển sớm đi làm được vua trăm hang là vì nó khéo ở chỗ thấp mà làm vua được trăm hang. Bởi vậy muốn ngồi trên dân, tất lấy lời mà hạ mình; muốn đứng trước dân, tất lấy mình để ra sau. Vậy nên thánh nhân ở trên mà dân không thấy nặng, ở trước mà dân không thấy thiết. Vì thế thiên hạ không chán mà lại còn đẩy tới trước." (*Giang hải sở dĩ năng vi bách cốc vương giả, dĩ kì thiên hạ chi, cố năng vi bách cốc vương. Thị dĩ dục thượng dân tất dĩ ngôn hạ chi; dục tiên dân tất dĩ thân hậu chi. Thị dĩ thánh nhân xử thượng nhi dân bất trọng, xử tiền nhi dân bất hại. Thị dĩ thiên hạ lạc thời nhi bất yếm*).²³⁶ - Hạ thiên. Chương LXVD).

Lão Tử ghét sự tranh giành, nên rất trọng đức nhu: «Không gì nhu bằng nước mà không gì mạnh bằng nước, công phá được cái cứng thì không gì hơn nước, không gì thể nó được.» (*Thiên hạ nhu nhược, mạc quá ư thủy, nhi công kiến cường giả, mạc chi năng thắng, kì vô dĩ địch chi*).²³⁷ - Hạ thiên).

"Con người sinh ra thì mềm yếu, mà khi chết thì cứng đơ. Vạn vật cây cỏ, mới sinh ra cũng mềm dịu, mà khi chết, thì khô héo. Cho nên cứng và mạnh là cùng bọn với sự chết, mềm và yếu là cùng bọn với sự sống." (*Nhân chi sanh dã nhu nhược, kì tử dã kiên cường. Vạn vật thảo mộc chi sinh dã nhu thúy, kì tử dã khô cảo. Cố kiên cường giả tử chi đồ; nhu nhược giả, sinh chi đồ*).²³⁸

Ông thấy người sinh ra mềm yếu, và ông nghĩ người phải theo tự nhiên, cho nên con người có công tu dưỡng phải như đứa con đò (*Hàm đức chi hậu tỉ vu xích tử*).²³⁹

Đa nhu nhược mà khiêm tốn thì công, chứ không cứng đơ: "Khuất thì được trọn vẹn, công thì lại ngay, trũng thì lại đầy, cũ nát thì lại mới, ít (tư dục) lại được (đạo), nhiều (tư dục) lại mê hoặc". (*Khúc tắc toàn, uổng tắc trực, oa*

tắc doanh, tề tắc tân, thiếu tắc đắc, đa tắc hoặc. ²⁴⁰ - Thượng thiên). Luật tự nhiên hề đầy thì phải vơi, vơi thì được đầy như trăng tròn rồi khuyết, lúc khuyết là lúc sắp tròn; thủy triều lên tới mức cao nhất rồi thì xuống, xuống tới mức thấp nhất thì bắt đầu lại lên, cho nên hề có dư thì nên giảm bớt đi: “Đạo của trời... chỗ cao thì ép xuống, chỗ thấp thì nâng lên, có dư thì bớt đi, không đủ thì bù vào. Đạo của trời bớt chỗ dư bù chỗ thiếu... Bởi vậy thánh nhân làm mà không cậy công, công thành rồi không ở lại, không muốn ai thấy tài hiển của mình.” (*Thiên chi đạo... cao giả ức chi, hạ giả cử chi; hữu dư giả tổn chi bất túc giả bổ chi. Thiên chi đạo, tổn hữu dư nhi bổ bất túc... Thị dĩ thánh nhân vi nhi bất thị, công thành nhi bất xư, kì bất dục kiến hiển.* ²⁴¹ - Hạ thiên).

Vô vi còn có nghĩa là không ham muốn, không chuộng nhưng vật hiếm có, như trong chương về dục chúng tôi đã nói.

Ngay tới thân mình, cũng không nên quý nó; ở điểm ấy ông khác hẳn Dương Chu và Hoa Tử: “... Thánh nhân để thân mình ở sau thành ra thân mình ở trước, bỏ thân mình ra ngoài mà thành ra thân mình còn mãi. (... *Thánh nhân hậu kì thân nhi thân tiên, ngoại kì thân nhi thân tồn.* ²⁴² - Thượng thiên).

“Người ta lo lắng chi vì có cái thân, vì trọng cái thân mình quá, nếu không có thân thì còn lo gì nữa?” (*Ngô sở dĩ hữu đại hoạn giả, vị ngô hữu thân, cập ngô vô thân, ngô hà hữu hoạn?* ²⁴³ - Thượng thiên).

Bàn về sự sống chết, ông còn đoạn này mà mỗi nhà giải thích một khác, chúng tôi xin chép cả lại:

«Xuất sinh nhập tử. Sinh chi đồ thập hữu tam, tử chi đồ thập hữu tam, nhân chi sinh sinh nhi động, động chi tử địa, diệc hữu thập hữu tam. Phù hà cố? Dĩ kì sinh sinh chi hậu.» ²⁴⁴ - Hạ thiên).

Vũ Đông trong *Trung Quốc triết học đại cương* giảng: “Con người ra vào chỗ sinh tử, có thể bảo toàn được cái sống, mười người chỉ có ba, không được sống mà đến nỗi chết, mười người có ba, tuy chưa chết mà hương về cái chết, mười người cũng có ba. Cho nên sống không dễ mà chết dễ, đều do quá mưu tính để sống cái đời mình. Kẻ khéo dưỡng sinh thì không lo sống cái đời mình”. Đại ý là cứ tự nhiên mà sống thì hơn, cho nên ở chương LXXV, Lão Tử lại nói: “Kẻ nào không làm gì cả để sống thì hiền hơn là kẻ quý cái sống nghĩa là cố làm để sống”. (*Phù duy vô dĩ sinh vi giả, thị hiền ư qui sinh.* ²⁴⁵

Nhưng nhiều nhà lại cho “thập hữu tam” là mười ba và giảng rằng: “Đường của sống có mười ba, đường của chết có mười ba, cái sống của con người đi tới chỗ chết cũng có mười ba. Cớ sao vậy? Vì quá lo sống tận độ cái sống của mình”. Rồi chú thích: “Có mười ba phương tiện để đạt đến đạo sống: *hư, vô, thanh, tĩnh, nhu, nhược, từ, kiên, bất cảm vi thiên hạ tiên* (không dám ở trước

thiên hạ), tri túc (biết thế nào là đủ), *tri chi* (biết ngừng ở đâu), *bất dục đắc* (không muốn được), *vô vi*. Trái lại như vậy là đạo chết; cho nên đường chết cũng có mười ba.

Hàn Phi lại bảo mười ba cái đó trở tứ chi và cửu khiếu của thân mình, tức hai tay hai chân và chín lỗ (cộng là mười ba): lỗ miệng, hai lỗ tai, hai lỗ, mắt v.v... Hiểu cách nào cũng được vì đại ý vẫn là khuyên ta đừng quá trọng cái sống.

Đạo của Lão Tử còn khác Dương Chu ở chỗ ông lo đến việc xã hội, tìm cách cứu đời. *

Ông nói:

“Thánh nhân thường khéo cứu người, cho nên không có người bỏ đi; thường khéo cứu vật, cho nên không có vật bỏ đi.” (*Thánh nhân thường thiện cứu nhân, cố vô khí nhân; thường thiện cứu vật, cố vô khí vật.*²⁴⁶ - Thượng thiên). Cứu người nhờ cái đạo vô vi cho nên không lựa cái này bỏ cái khác, như vậy không có người nào, vật nào là bỏ đi; còn như “hữu vi” thì tất có lựa mà có lựa thì có bỏ. Biết theo cái tự nhiên của mỗi vật thì vật nào cũng có chỗ dùng được cả.

Vì vậy Lão Tử bài xích những đức nhân, nghĩa, lễ của nhà Nho. Theo ông nhận định thì qui nhất là đạo, rồi đến đức, rồi mới đến nhân, nghĩa, cuối cùng là lễ.

“Bậc đức cao tốt, vốn có đức sẵn vi (theo tự nhiên) không phải làm ra điều đức, cho nên có đức; bậc đức thấp hơn, vốn không có đức tự nhiên, phải chú ý làm điều đức, cho nên không có đức. Bậc đức cao tốt không cần làm điều đức vì đức đã phổ cập, không vì lẽ gì mà phải làm điều đức nữa; bậc đức thấp hơn phải làm điều đức vì đức thiếu thốn, phải làm cho đầy đủ. Bậc nhân cao tốt tuy làm điều nhân mà là vô tình mà làm. Đến bậc nghĩa cao tốt làm điều nghĩa là đã hữu ý mà làm, song cũng còn hơn bậc lễ cao tốt. Bậc này chẳng những hữu ý làm điều lễ mà không ứng nghiệm (không ai theo) nên phải giơ cánh tay lên (dùng võ lực) mà tiếp theo (bắt người theo). Cho nên mất đạo rồi mới có đức, mất đức rồi mới có nhân, mất nhân rồi mới có nghĩa, mất nghĩa rồi mới có lễ. Lễ chi là cái vô mống của lòng trung tín, mà cũng là mối đầu của hỗn loạn.” (*Thượng đức bất đức, thị dĩ hữu đức; hạ đức bất thất đức, thị dĩ vô đức; thượng đức vô vi nhi vô dĩ vi; hạ đức vi chi nhi hữu dĩ vi. Thượng nhân vi chi nhi vô dĩ vi. Thượng nghĩa vi chi nhi hữu dĩ vi. Thượng lễ vi chi nhi mạc chi ứng, tắc nhượng tí nhi nhượng chi. Cố thất đạo nhi hậu đức,*

* Coi thêm phần Chính trị luận ở sau.

thất đức nhi hậu nhân, thất nhân nhi hậu nghĩa, thất nghĩa nhi hậu lễ. Phù lễ giả trung tín chi bạc nhi loạn chi thù. ²⁴⁷ - Hạ thiên. Chương XXXVIII).

Ở *Thượng thiên*, chương XVIII, XIX ông chê cả cái nhân, cái hiếu, cái trung, cái trí nữa:

“Đạo lớn mất, mới có nhân, nghĩa; trí tuệ sinh mới có dối trá. Lục thân * chẳng hòa, mới có hiếu từ. Quốc gia hỗn loạn, mới có bề tôi trung”. (*Đại đạo phế, hữu nhân nghĩa, tuệ trí xuất, hữu đại ngụy. Lục thân bất hòa, hữu hiếu từ. Quốc gia hôn loạn, hữu trung thân*). Và: “Dứt thánh bỏ trí, dân lợi gấp trăm; dứt nhân bỏ nghĩa, dân lại hiếu từ; dứt xảo bỏ lợi, trộm cướp không có.” (*Tuyệt thánh khí trí, dân lợi bách bội. Tuyệt nhân, khí nghĩa, dân phục hiếu từ. Tuyệt xảo khí lợi, đạo tắc vô hữu*). ²⁴⁸

Đạo của Lão Tử thật có nhiều chỗ sâu sắc, nhưng giữ được cái tự nhiên, cái thiên chân, phải là bậc đại hiền mới làm nổi, mà làm cho cả xã hội trở lại tự nhiên, thì lại càng khó hơn nữa. Đẹp thì thực đẹp, nhưng cao vòi vọi! Đọc *Đạo đức kinh*, chúng tôi nhớ câu này của một học giả Trung Hoa ** đồng thời với Nghiêm Phục: “Về các triết thuyết, có luật chung này là những thuyết nào mà người ta yêu thì người ta không thể tin được, còn những thuyết người ta có thể tin được thì người ta lại không yêu được.”

LÃO TỬ TỚI TRANG TỬ

Đồng thời với Lão Tử, có Quan Doãn và Liệt Ngự Khẩu tức Liệt Tử. Sự tích của Quan Doãn chỉ được chép vào một đoạn ngắn trong *Lữ Thị Xuân Thu* và *Trang Tử*; và chúng ta chỉ biết rằng ông là người qui đức “trong sạch”: “Trong lòng mình không chứa (cái đục) thì hình vật tự nó hiện rõ lên. Khi động thì như nước, khi tĩnh thì như tấm gương, khi ứng thì như tiếng vang. Về ngu đần như không có tinh thần, yên lặng như không hu... Chưa từng trước người mà thường theo người.” (*Tại kì vô cư, hình vật tự trừ. Kì động nhược thủy, kì tĩnh nhược kính, kì ứng nhược hưởng. Hốt hồ nhược vô, tịch hồ nhược thanh... Vị thường tiền nhân nhi thường tùy nhân.* ²⁴⁹ - Trang Tử. Thiên Thiên hạ).

Liệt Tử thì trọng “cái hư”, đại loại cũng như Quan Doãn trọng cái “thanh”. Ngày nay chúng ta còn bộ *Liệt Tử* không phải của ông viết vì trong đó thường thấy có những chữ *Từ Liệt Tử*, nghĩa là thấy Liệt Tử, có lẽ là của người đời

* Túc cha mẹ, anh em, vợ con.

** Wang Kouo Wei (1877 - 1917), một nhà khảo cổ, một sử gia và một văn sĩ nổi danh, dưới 30 tuổi đọc rất nhiều sách triết học rồi sau bỏ môn đó mà chuyên về văn học. (Theo Phùng Hữu Lan trong cuốn *Précis d'Histoire de la Philosophie Chinoise* - Payot - 1952).

Ngụy, Tấn soạn. Ông là một ẩn sĩ vui cảnh nghèo, có khi đói khát nữa, vua nước Trịnh là Tử Dương sai sứ giả lại vời ông ra làm quan, ông từ chối, nghĩ rằng nhận bổng lộc của người, tới khi người mắc hoạn nạn mà không liêu chết giúp người thì là bất nghĩa, mà liêu chết giúp kẻ vô đạo thì cũng lại là bất nghĩa. Quá nhiên sau Tử Dương bị nạn mà chết.

Câu chuyện ngụ ngôn người mắc bệnh quên và người mắc bệnh mê trong *Liệt Tử* cho ta thấy một thái độ cực kì bi quan đối với thế sự.

Một người nước Tống tự nhiên mắc phải bệnh quên, ra đường quên cả đi, ở nhà quên cả ngồi, bao nhiêu việc trước đều quên hết. Sau có người hóa cái tâm tính, biến cái trí lự của anh ta, trong bảy ngày chữa được. Nhưng khi anh ta đã tỉnh như thường, nổi cơn giận, chửi vợ, đánh con, đánh cả ông thầy đã chữa cho mình. Anh ta nói:

“Lúc trước ta có bệnh quên, thì trong lòng ta thần nhiên, khoan khoái, trời đất có hay không, ta cũng chẳng biết. Nay hết bệnh, ta nhớ lại cả những việc vài chục năm về trước, việc còn, việc mất, việc được, việc hồng, việc thương, việc vui, việc yêu, việc ghét trong lòng lại ngổn ngang bồi bồi nổi lên. Ta e sau này những việc đó vướng vít trong lòng ta mãi, muốn quên đi một chút cũng không được.”

Người bị bệnh mê, ở nước Tấn, hồi nhỏ rất thông minh lớn lên bỗng lẫn lộn hết thảy: nghe hát cho là khóc, trông trắng cho là đen, người thoman cho là thối, ăn ngọt cho là đắng. Người cha đi hết nước này nước khác tìm thầy chữa cho con, tới nước Trần gặp Lão Đam. Lão bảo:

“Ngày nay thiên hạ ai cũng ù ở về phải trái, mờ mịt về lợi hại; kẻ mắc phải bệnh mê như con chú rất nhiều, chẳng có ai tỉnh cả. Và lại một mình mê không đủ làm lụy cho một nhà, một nhà mê không đủ làm lụy cho một nước, một nước mê không đủ làm lụy cho thiên hạ. Nếu thiên hạ ai cũng mê cả thì còn ai làm lụy ai được nữa. Giả sử thiên hạ ai cũng mê, như con chú mà chỉ một mình chú muốn chữa bệnh mê thì chính chú hóa ra mê mất... Thôi đừng phí tiền tìm thầy chữa chạy, về đi là hơn.”

Theo những đoạn đó thì Liệt Tử cũng nghĩ như Lão Tử rằng thiên hạ lầm lẫn hết rồi, nhưng ông còn tiêu cực hơn Lão Tử, chỉ khuyên người ta quên đời chứ đừng mất công cứu đời.

Sinh sau Lão Tử và đồng thời với Mạnh Tử có Bành Mông, Thận Đáo và Diển Biền mà ta có thể sắp vào phái “vô vi” được. Họ không trớ tác, chỉ nhờ sách đời sau mà ta được biết rằng cả ba đều trọng “vô vi”, bài xích tri thức, và coi vạn vật ngang nhau: “Không tư lự, không cần biết, không chọn vật (nghĩa là không phân biệt cái này hơn hay kém cái khác), cùng qua lại với vạn vật... coi vạn vật như nhau, đó là điều chính. (Ba nhà đó) bảo: “Trời che được vạn vật mà không chờ được vạn vật, đất chở được vạn vật mà không che được vạn

vật, đạo lớn có thể bao gồm được mọi vật mà không biện biệt được từng vật. Biết rằng vạn vật đều có chỗ phải, có chỗ không phải. Cho nên bảo: “Chọn thì không khắp (nghĩa là phải bỏ bớt đi), dạy thì không đến được (nghĩa là không giảng hết được).” (*Bất cố vu lự, bất mưu vu tri, ư vật vô trách, dữ chi câu vãng...* *Tề vạn vật dĩ vi thủ, viết: «Thiên năng phú chi nhi bất năng tái chi, địa năng tái chi nhi bất năng phú chi, đại đạo năng bao chi nhi bất năng biện chi. Tri vạn vật giai hữu sở khả, hữu sở bất khả. Cố viết: Tuyền tắc bất biến, giáo tắc bất chi.»* ²⁵⁰ - Trang Tử, Thiên hạ).

Thận Đáo còn nói: “Chim bay trên trời, cá lội dưới vực, đó không phải là cái thuật của chúng. Làm chim làm cá thì tự bay tự lội được. Nếu tìm hiểu cái thuật bay lội rồi dụng ý bay lội thì tất phải rớt, phải chìm. Cũng như người, chân đi, tay nắm, tai nghe, mắt thấy, thì trong cái lúc đi, nắm, nghe, thấy, ứng với lúc mà tự có những cử động đó, không đợi suy nghĩ rồi mới làm ra những cử động đó. Nếu phải suy nghĩ rồi sau mới làm được thì mệt mỏi lắm. Cho nên hãy theo tự nhiên thì được lâu, cứ theo cái thường thì nên việc.” (*Điều phi vu không, ngư du vu yên, phi thuật dã. Cố vi điều vi ngư giả, diệc bất tự tri kì năng phi năng du. Cầu tri chi, lập tâm nhi vi chi, tắc tất truy tất nịch. Do nhân chi túc trì thủ tróc, nhĩ thính mục thị, dương kì trì tróc thính thị chi tế, ừng cơ tự chi, hựu bất đãi tư nhi thi chi dã. Cầu tu tư nhi hậu khả thi chi, tắc bì hi. Thị dĩ nhiệm tự nhiên giả cừu, đắc kì thường giả tế.* ²⁵¹ - Thận tử dật vấn).

Về Trần Biền (tức Điền Biền), *Lữ Thị Xuân Thu* chép “*Trần Biền qui tề*” nghĩa là Trần Biền chủ trương vạn vật như nhau, không hơn không kém, không quý không tiện.

Còn về *Bành Mông*, ta chỉ biết rằng ông là thầy của Điền Biền và thường bảo: “Cái đạo của cổ nhân chỉ ở điểm này thôi: không có gì là phải, không có gì là trái.” (*Cổ nhân chi đạo chi vu mạc chi thi, mạc chi phi nhi dĩ hĩ.* ²⁵²

Tóm lại ta thấy ba nhà đó chịu ảnh hưởng của Lão Tử mà đi xa hơn Lão Tử. Lão Tử *bài xích tri xảo* chứ không bảo phải bỏ hẳn *tri thức*. Ông còn nói: “Biết qui luật thường gọi là sáng” (*Tri thường viết minh*); “Không ra khỏi cửa mà biết thiên hạ” (*Bất xuất hộ tri thiên hạ*); còn chủ trương dạy thiên hạ: “Lời ta rất dễ hiểu, rất dễ làm” (*Ngô ngôn thậm dị tri, thậm dị hành*). Còn Bành Mông và Thận Đáo thì hoàn toàn bỏ cái tri, cho vật vô tri là vật li tưởng.

Lão Tử bảo không nên tự cho mình là qui, nên để thân mình ở sau, như vậy nó mới được ở trước, còn Thận Đáo thì bỏ hẳn mình đi (*khử kì*).

Lão Tử dạy ta nên như đứa trẻ theo tự nhiên. Thận Đáo khuyên ta nên như đất, đá, vô tri vô giác.

Lão Tử chủ trương vô vi để cứu đời, giữ gìn thân mình, bảo toàn đời mình; Thận Đáo chủ trương vô vi để thành một khối đồng thể với vạn vật.

Còn tư tưởng “tề vật” của ba nhà đó (sau này ảnh hưởng tới Trang Tử), thì Lão Tử không có. Vậy họ là mối liên lạc giữa Lão và Trang. *

TRANG TỬ

Nhân sinh luận của Đạo gia tới *Trang Tử* thì đại thành: Trang chịu ảnh hưởng thuyết “tự nhiên” và “vô vi” của Lão Tử, thuyết “tề vật” của Điền Biên. Thận Đáo, và thuyết “thiên địa nhất thể” của Huệ Thi, gom cá lại thành một hệ thống phong phú rồi phát huy thêm, đưa tới một cảnh giới huyền bí, chơi vui ở trên không.

Tới ông thì vô vi có nghĩa:

- Để cho mỗi vật theo tính tự nhiên của nó mà đừng giúp đỡ, ngăn cản gì nó, thì nó sẽ sung sướng.

- Đối với mình cũng vậy, cứ theo thuyết tự nhiên mà làm.

- Như vậy thì tuy là làm mà cũng như không làm, mà người khác cũng không hay rằng mình đã làm.

Tuy nhiên vì xã hội thời đó, theo ông, đã mắc cái tật hữu vi mà hư hỏng rồi, phải phá hoại những cái gì trở ngại tự nhiên, nên vô vi tuy là tiêu cực mà cũng có nghĩa tích cực. Thiên *Ứng Đế vương* ông đã nói: “Người phải làm sao cho tâm thích cái điểm đằm, khi hợp với cái điểm tĩnh, thuận theo vật ở chỗ tự nhiên của nó mà không theo tư dục của mình, thì thiên hạ mới trị”, rồi ở thiên *Từ Vô Qui* lại nói: “Cái đạo trị thiên hạ không khác nào việc chăn ngựa, chỉ trừ những cái gì hại cho ngựa mà thôi.”

Vô vi chẳng những giúp mọi vật được phát triển điều hòa mà còn là một thuật dưỡng sinh tồn thân nữa.

“Làm điều thiện thì không khỏi sẽ được khen, làm điều ác thì không khỏi sẽ bị hình phạt. Theo cái khoảng giữa (nghĩa là không làm thiện không làm ác) mà coi nó là đạo thường của mình thì có thể bảo toàn được thân mình, đời

* Đồng thời với họ còn có Huệ Thi. Huệ Thi thuộc phái Mặc gia chứ không phải Đạo gia, không chủ trương vô vi, ngược lại là khác, nhưng cũng theo cái thuyết vạn vật đều như nhau: “Trời với đất đều thấp, núi với chằm đều “phẳng”, “vạn vật đều giống nhau mà cũng đều khác nhau”. Vạn vật đều là “nhất thể” cả, và đã “nhất thể” thì phải yêu khắp vạn vật (xin xem lại chú thích ở, tập I. Riêng về Huệ Thi, chúng tôi theo ý kiến Lương Khải Siêu và Hồ Thích Chi, mà sáp vào Mặc gia). Thực cũng là: cùng một thuyết tề vật mà đưa tới hai qui kết trái ngược hẳn nhau; một bên bỏ hết việc đời, như việc của mình. Coi Mặc Tử ở chương sau.

minh, có thể nuôi được người thân của mình, có thể sống được hết tuổi của mình.” (*Vi thiên vô * cận danh, vi ác vô * cận hình; duyên đức ** dĩ vi kinh, khả dĩ bảo thân, khả dĩ toàn sinh, khả dĩ dưỡng thân, khả dĩ tận niên.* ²⁵³ - Dương sinh chú).

Vô vi sẽ đưa tới vô tri, vô kí; vô kí mới thật là vô vi. Không suy nghĩ mong muốn gì cả, hoàn toàn theo tự nhiên, như vậy là đạt được cái cảnh giới mà ông gọi là “hu”: không nghe bằng tai nữa, mà nghe bằng tâm; không nghe bằng tâm nữa mà nghe bằng cái “khí”, nghe bằng “khí” nghĩa là bỏ hẳn cái “tri” đi mà theo tự nhiên, lấy cái khí của ta mà ứng với cái khí của vạn vật, lúc đó sẽ quên cả mình lẫn vật. Trong *Nội thiên*, Trang Tử bịa ra câu chuyện sau đây để giảng thế nào là “hu”:

“Nhan Hối thưa: Đức của Hối con tâng rồi. Trọng Ni hỏi: Thế nào là tâng? Đáp: Con đã quên nhân nghĩa rồi. Bào: Khả đấy, nhưng chưa đủ! Hôm khác, Nhan Hối lại vào, thưa: Đức con đã tâng. Hối: Thế nào là tâng? Đáp: Con đã quên lễ nhạc rồi. Bào: Khả đấy, nhưng chưa đủ! Hôm khác lại vào thưa: Đức con đã tâng. Hối: Thế nào là tâng? Đáp: Quên hết mọi sự rồi. Trọng Ni ngạc nhiên hỏi: Thế nào là quên hết mọi sự? Nhan Hối đáp: Không thấy chân tay thân thể nữa, thông minh mất cả, dời được mình, bỏ được tri, cùng với vũ trụ hợp nhất, thế là quên hết.”

Tâm hu rồi thì quên hết cả vạn vật, cỏ kim, nhân ngã, đạt tới một cảnh giới mới, rục rờ, vượt được không gian và thời gian, vào được cảnh không sinh không tử, vì đã hòa đồng với vũ trụ, lúc đó thấy vạn vật chỉ là nhất thể, không còn thấy núi Thái Sơn là lớn, ngọn lông tơ là nhỏ nữa, không còn cho cái gì là thọ là yếu nữa, vì lẽ ta với vạn vật là một, vạn vật với ta là một. Đừng vẻ chỗ khác nhau (của vạn vật) mà xét thì gan và mật cách nhau xa như nước Sở cách nước Việt, mà đừng vẻ chỗ giống nhau (của vạn vật) mà xét thì vạn vật chỉ là một; chính cái vũ trụ mới là ta, còn cái ta nhỏ bé này không phải là ta.” (*Thiên địa mạc đại ư thu hào chi mật, nhi Thái sơn vi tiểu; mạc thọ hồ thương tử, nhi Bành tổ vi yếu. Thiên địa dữ ngã tịnh sinh, nhi vạn vật dữ ngã vi nhất. Tê vật luận, Tị kì dị giả thị chi, can đàm Sở Việt dã. Tị kì đồng giả thị chi, vạn vật giai nhất dã.* ²⁵⁴ *** - Đức Sung phù).

Con người mà đồng nhất với vũ trụ, mà “vô kí” (không coi là có mình

* Hai chữ *vô đó*, theo Trương Văn Hồ, nghĩa là *vô nãi*.

** Chữ *đức đó* nghĩa như chữ *trung*.

*** Chắc Tô Đông Pha đã như câu cuối đó: *Tị kì dị giả thị chi...* khi viết câu này trong bài *Tiên Xích bích phú*: “Cái tương tị kì biến giả nhi quan chi, tác thiên địa tâng bất năng dĩ nhất thuận; tị kì bất biến giả nhi quan chi, tác vật dữ ngã tại dã.”

nữa) thì gọi là “chí nhân”; dưới nữa là thân nhân thì không có công lao gì ở đời cả; đến bậc thấp nữa, tức thánh nhân, thì không có tên «*Chí nhân vô ki, thân nhân vô công, thánh nhân vô danh*». ²⁵⁵ (Tiêu dao du). Thánh nhân có công với đời nhưng vì vô vi nên không ai biết, nên vô danh; thân nhân hoàn toàn tự nhiên nên không có công; chí nhân thì hoàn toàn quên mình, nên vô ki.

Chí nhân, cũng gọi là *chân nhân*. Đa vô ki thì không còn động lòng vì một vật gì cả, vì sống chết, còn mất, cùng đạt, giàu nghèo, hiển với chẳng hiển, khen chê, đói khát, nóng lạnh, đều là cái sự thế nó biến, là mạng trời nó lưu hành; cũng như hết ngày tới đêm, hết đêm tới ngày vậy thôi. «*Từ sinh, tồn vong, cùng đạt, bản phú, hiển dữ bất tiếu, hủy dự, cơ khát, hàn thử, thị sự chí biến, mạng chi hành dã*». ²⁵⁶ (Đức Sung Phủ).

Không vui, không buồn, vì lúc nào cũng an thời, xử thuận, như vậy là huyền giải, nghĩa là cởi được cái ách bị treo ngược, nghĩa bóng là cởi được cái khổ nào. Chí “còn cái hình người, chứ không còn cái tinh của người; còn cái hình người nên còn sống chung với người; nhưng không còn cái tinh người nên không còn bị khen chê nữa.” (*Hữu nhân chi hình, vô nhân chi tinh; hữu nhân chi hình cố quần vu nhân; vô nhân chi tinh cố thị phi bất đắc vu thân*. ²⁵⁷ - Như trên).

Vậy vô ki thì chẳng những vô tình mà còn không còn biết cảm xúc nữa: “Bậc chí nhân thật là thần diệu! Châm cháy mà không làm cho thấy nóng, sóng ngời đóng băng cứng lại mà không làm cho thấy lạnh, sấm sét phá núi, gió to dậy biển mà không làm cho sợ.” (*Chí nhân thần hĩ! Đại trạch phân nhi bất năng nhiệt, hà hán hộ nhi bất năng hàn, tạt lôi phá sơn, phiêu phong trấn hải nhi bất năng kinh*. ²⁵⁸ - Tề vật luận).

Không cảm xúc là vì tâm không hề động; tâm không hề động vì hiểu cái li tự nhiên của vạn vật, cái lẽ đầy vơi của trời đất, được cũng không mừng, mất cũng không lo, sống không vui, mà chết cũng không buồn.

Trong *Ngoại thiên* có một đoạn chép lời Liệt Tử hỏi Quan Doãn, tại sao chim trong nước mà không ngạt, dầm lên lửa mà không nóng, đi ở trên vạn vật mà không sợ. Quan Doãn đáp rằng đó thuận là nhờ giữ được cái khí, chứ không phải là trí xảo quá cảm.

Rồi Quan Doãn lấy thí dụ người say rượu, ngã xe đau mà không chết, xương cốt cũng như mọi người mà bị tai nạn thì khác người là nhờ cái thần còn toàn vẹn được; cái thần toàn vẹn nhờ rượu mà còn được vậy, hưởng hổ là chí nhân, cái thần toàn vẹn nhờ trời. Thánh nhân tàng trữ cái thần của mình ở trời, cho nên không có gì làm hại được cả. «*Từ Liệt Tử vấn Quan Doãn viết: Chí nhân tiềm hành bất trất, đạo hỏa bất nhiệt, hành hồ vạn vật chi thượng nhi bất lật, thỉnh vấn hà dĩ chi vu thử. Quan Doãn viết: Thị thuận khí chi thủ dã, phi*

tri xảo quâ cảm chi liệt... Phù túy giá chi trụ xa, tuy tât bất tử, cốt tiết dữ nhân đồng, nhi phạm hại dữ nhân dị, kì thân toàn dã... Bi đắc toàn u tưu, nhi do nhược thị, nhi hưởng đắc toàn vu thiên hồ? Thánh nhân tàng vu thiên, cố mạc chi năng thương dã.” (Đạt Sinh).

Luyện lời cái mức không còn cảm xúc đã là cao thật, nhưng vẫn còn có thể tiến hơn được nữa. Theo Trang Tử, bậc “chi nhân” có thể: “Cười mây khi, cười rồng bay, cười... mặt trời mặt trăng mà tiêu dao ở ngoài cõi bốn bề, ở ngoài cõi lục hợp (trời, đất, đông, tây, nam, bắc), tức ở khắp trong vũ trụ.” (*Thừa vân khí, ngự phi long nhi du hồ tứ hải chi ngoại. Tiêu dao du - Thừa vân khí, kì nhật nguyệt nhi du hồ tứ hải chi ngoại. - Tê vật luận - Xuất tục hợp chi ngoại nhi du Vô hà hữu chi hương.*²⁵⁹ - Ứng đế vương).

Có lẽ trong đoạn đó ông chỉ muốn tả trạng thái tinh thần của một hạng người đã siêu thoát; nhưng nhiều người đời Tần và Hán đã hiểu theo một nghĩa khác và tin rằng khéo tu dưỡng thì có thể thành tiên được, rồi biến đạo giáo thành một môn học huyền bí luyện phép trường sinh. Họ không để ý đến lời khuyên: “Đùng lời để diễn ý, được ý hãy quên lời.” (*Ngôn giả sô dĩ tại ý, đắc ý nhi vong ngôn*). của Trang Tử. Có vẻ thần bí nhất là câu này:

“Ở trên cùng với tạo vật giao du, mà ở dưới thì làm bạn với những cái ở ngoài vòng sinh tử, không có thúy có chung”. (*Thượng dữ tạo vật giả du, nhi hạ dữ ngoại sinh tử vô chung thúy giả vi hữu.*²⁶⁰ - Thiên hạ).

Ông dùng hình ảnh con cá còn, con chim bằng để tả hạng chi nhân tiêu dao trong vũ trụ đó:

“Biển Bắc có loại cá tên là còn. Cá còn lớn không biết mấy ngàn dặm; hóa thành chim, gọi là chim bằng; lưng chim bằng lớn không biết mấy ngàn dặm. Chim bằng giậm mà bay thì cánh nó như đám mây trên trời rủ xuống. Con chim đó, khi biển Bắc động thì dời xuống biển Nam; biển Nam là giếng của trời. Sách *Tê hải* là sách chép chuyện quái dị. Sách ấy nói rằng con bằng dời xuống biển Nam, đập nước ba ngàn dặm, liệng quanh mà bay lên chín vạn dặm, bay một mạch sáu tháng mới nghỉ. Nó bay như vậy mà phải gắng sức không? Không! vẫn thảnh thơi, tiêu dao như đám hơi lơ lửng ngoài đồng, hạt bụi trong không, vì hết thấy đều đo khí của tạo vật thổi mà chuyển dời.”

Tuy nhiên ông không phải là xuất thế như Dương Chu mà là siêu thoát thế tục, cho nên ông nói: “Không ngạo nghễ với vạn vật, không phê bình là phải hay trái để cung với thế tục mà cư xử.”

Không ngạo nghễ với vạn vật vì mình với vạn vật là một, và mọi vật đều ngang nhau, không có qui tiện, tốt xấu: núi Thái Sơn và ngọn lông tơ thì cũng to như nhau, mà Bành Tổ và đứa trẻ chết yếu thì cũng thọ như nhau, vì hết

thầy đều là vũ trụ cả, đứng về phương diện tuyệt đối mà xét thì không hơn không kém nhau.

Không phê bình là phải hay trái vì không có thiện ác, tốt xấu, không có chính xử, không có chính vị, không có chính sắc. “Người ta ở dưới bùn thì đau ốm, con trạch có như vậy không? Người ta ở trên cây thì run sợ, con khỉ có như vậy không? Đâu là chính xử? Người ăn thịt loài ăn cỏ ăn lúa, hươu nai thì ăn cây cỏ, điều quạ ăn chuột... Đâu là chính vị? Mao Tường, Lệ Cơ, người ta cho là đẹp, mà cá thấy thì lặn, chim thấy thì bay cao, nai thấy thì chạy dài, đâu là chính sắc?”.

Cái phải cái quấy cũng vậy. “Phải là một lẽ vô cùng mà quấy cũng là một lẽ vô cùng.” * Cho nên không thể tranh biện về phải quấy được.

Vậy ông siêu thoát nhưng vẫn xử thế. Phép xử thế của ông rất mực “tiêu dao”, biến hóa mà nhơn nhơ. Trong *Trang Tử ngoại thiên* có kể câu chuyện dưới đây:

“Trang Tử đi chơi trong núi, thấy một cây lớn cành lá rườm rà, người đốn cây nghỉ ở bên mà không chặt. Hỏi tại sao? Đáp: Không dùng được việc gì. Trang Tử bảo: Cây này không dùng được việc gì mà sống được mãi.

“Ông ra khỏi núi, vào chơi nhà một người quen. Người quen mừng rỡ, sai đưa nhỏ đem chim nhạn làm thịt. Đứa trẻ hỏi: Một con biết gáy, một con không biết gáy, làm thịt con nào? Chủ nhân đáp: Giết con không biết gáy.

Hôm sau học trò Trang Tử hỏi Trang Tử:

– Hôm qua cây ở trong núi vì bất tài (là thứ gỗ tồi) mà sống mãi được. Rồi con chim nhạn vì bất tài (không biết gáy) mà phải chết. Như thầy thì ở địa vị nào?

Trang Tử cười đáp:

– Ta ở trong cái khoảng giữa tài và bất tài. Cái khoảng giữa tài và bất tài, tựa như được chừa thật chưa phải, cho nên vẫn chưa tránh khỏi lụy. Nếu cưới đạo đức mà bay nhon thì không vậy. Không quản khen chê, lúc như rỗng lúc như rắn, cùng với thời mà biến hóa, mà không quyết chuyên một việc nào cả. Lúc lên lúc xuống, lấy đức hòa làm mực độ. Bay nhon với tổ của vạn vật, sai khiến vật mà không bị vật sai khiến thì làm sao có thể bị lụy được.” (Sơn mộc).

Quan niệm «*vật vật nhi bất vật vu vật*» (sai khiến vật mà không bị vật sai khiến) đó, ông thường diễn đi diễn lại:

“Theo đạo, không để vật tỏa chí mình, gọi là hoàn bị.”

* Coi phần Tri thức luận.

“Để cho vật hoặc thể tục làm mất cái bản tính của mình, thì là hạng người bị đặt ngược” (nghĩa là trái ngược với đạo).

“Thánh nhân (...) không làm hại vật, không làm hại vật thì vật cũng không làm hại mình được.”

(Tuân u đạo chi vị bị, bất dĩ vật tổn chi, chi vị hoàn. Thiên địa. Tàng ki u vật, thất tính u tục giả, vị chi dào trí chi dân. Thiệu tinh - Thánh nhân (...) bất thương vật. Bất thương vật giả vật diệc bất năng thương dã. 261 - Tri bát du).

Vu Đồng phê bình Trang Tử đại ý bảo:

“Dương Chu phản đối vị thiên hạ mà chủ trương vị ngã. Lão Tử thì chủ trương không vị thiên hạ cũng không vị ngã, mà để cái thân ra ngoài xã hội. Đến Trang Tử thì vượt thoát ra khỏi hết thảy, cho sinh tử như nhau, họa phúc cũng như nhau, cho mình với thiên địa vạn vật là nhất thể. Vậy thì tư tưởng của Lão Tử siêu bat hơn tư tưởng của Dương Chu, tư tưởng của Trang Tử lại vượt tư tưởng của Lão Tử, nhưng tựu trung đều chủ trương bảo toàn sinh mệnh mình, đó là chỗ nhất quán của Đạo giáo, vì Dương Chu vị ki tức là để bảo sinh toàn thân, lẽ đó dễ hiểu rồi, mà đến Lão Tử đặt thân ra ngoài xã hội cũng là để tồn thân nữa, mà Trang Tử khuyên ta đừng lụy về vật, đừng để vật làm hại ta, cũng là để toàn sinh bảo thân nữa.”

Đó là điểm Đạo giáo khác hẳn Nho giáo và Mặc giáo. Nho và Mặc có thể “sát thân dĩ thành nhân”, Đạo giáo thì “độc vãng độc lai” “vô vi, bất tác”.

Đạo giáo, về chính trị, chủ trương nhân dân bình đẳng và tự do, phản đối sự chuyên chế và sự can thiệp, phản đối giai cấp. * Ở thời phong kiến và thời quân chủ chuyên chế, thuyết giải phóng đó thực là một thuyết cách mạng rất tiến bộ, nhưng hơn hai ngàn năm trước nó chưa đủ hoàn cảnh để gây được một ảnh hưởng lớn (về chính trị), mà nếu nó gây được một ảnh hưởng lớn thì ảnh hưởng đó chỉ có thể là sự vô trật tự. Cái công lớn nhất của nó là gây được một tinh thần đạt quan trọng giới trí thức Trung Hoa.

SAU TRANG TỬ

Tới Trang Tử, Đạo giáo đã đạt cái mức cao nhất của nó. Sau ông không còn ai phát huy được điều gì mới nữa, tuy nhiên chúng tôi cũng xin giới thiệu qua loa vài nhà ở đời Hán và Ngụy, Tấn.

Thuyết vô vi, nhiều người hiểu lầm là hoàn toàn không làm gì nên *Hoài Nam Vương* đời Hán phải giảng thêm kĩ lưỡng. Ông viết:

“Gọi là vô vi là không làm trước vật”, nghĩa là phải thuận cái xu thế tự

* Coi thêm phần sau.

nhiên của vật mà làm, chứ không phải là “im lặng không nói, không làm, đầy, đất cũng không tiến, lui.” Thí dụ nước và lúa. Cái thể của nước là chảy xuống chỗ thấp, cái thể của lúa là mọc ở mùa xuân, theo cái thể đó mà đào kinh, cày cấy, thì không phải gắng sức cũng có nước mà dùng, có lúa mà ăn. Như vậy là vô vi. Còn như bắt nước chảy ngược lên núi, đương mùa đông mà bắt lúa phải mọc thì gọi là hữu vi. Tóm lại “Chí riêng của mình không được xen vào đạo công (tức luật thiên nhiên), thị dục của mình không được làm khuất cái chính thuật; theo cái li mà làm việc, rồi nhân đó mà lập công, theo cái thể tự nhiên, mà không dung cái gì khuất khúc (tức trái với tự nhiên), như vậy việc thành mà thân không khó nhọc, công lập được mà không có danh tiếng.” (*Tư chí bất đắc nhập công đạo, thị dục bất đắc ủng chính thuật, tuân lí nhi cử sự, nhân tu nhi lập công, quyền tự nhiên chí thể nhi khúc cố bất đắc dong giả, cố sự thành nhi thân phát phạt, công lập nhi danh phát hữu.* ²⁶² - Hoài Nam Vương thư).

Tới đời Ngụy, Tấn, lại loạn lạc, tư tưởng Lão Trang lại thịnh. Hà Ân và Vương Bật đều giảng thuyết vô vi nhưng chẳng cống hiến được bao nhiêu. Sau hai nhà đó, có Nguyễn Tịch và Kê Khang. Nổi tiếng nhất là Nguyễn Tịch, người đã lập lại câu này của Vương Sung: “Con người trong vũ trụ cũng như con rắn ở trong quần.” Địa vị con người trong cặp mắt ông thật khác xa địa vị con người trong con mắt nhà Nho. Nhưng một mặt khác ông cũng chú trọng thuyết vạn vật với ta là một. Ông viết:

“Nếu phân biệt ra mà xét thì râu và lông mày có tên khác nhau. Nhưng họp lại mà xét thì đều là lông ở thân thể cả... Kê hiệu dị (thích tìm những chỗ khác nhau) không xét cái gốc, ai nấy đều chỉ riêng nói đến mình mà thôi, chứ không xét đến cái lẽ cần trông cậy lẫn nhau, chớ nên tàn hại lẫn nhau, thù địch nhau, như cắt đứt chi thể ra mà không biết đau.” (*Biệt nhi ngôn chi, tắc tu mi dị danh; họp nhi thuyết chi tắc thể chi nhất mao dã... Hiếu dị giả bất cố kì bản, các ngôn ngữ nhi dĩ hĩ, hà dĩ vụ bì, tàn sinh hại tính, hoán vi thù địch, đoạn cát chi thể, bất dĩ vi thống.* ²⁶³ - Đạt Trang luận).

Sau Nguyễn Tịch, *Hương Tử* và *Quách Tượng* chú thích chữ “vô vi”, đại ý cũng như Hoài Nam Vương, nhưng đã hơi có khuynh hướng của nhà Nho. Hai ông lấy thí dụ người đánh ngựa, cho ngựa chạy vừa sức nó là vô vi, bắt nó quá sức là hữu vi, vậy thì vô vi vẫn là thuận tính mà làm. Nhưng rồi hai ông lại xét rộng ra: Việc nên như thế nào, làm thế ấy là vô vi, mà vua Thang vua Vũ chinh phạt Kiệt, Trụ cũng là vô vi. “Xét trên dưới, thì vua là tĩnh mà bề tôi là động; như lấy việc xưa nay mà làm thí dụ, thì vua Nghiêu, vua Thuấn vô vi mà vua Thang, vua Vũ hữu vi; nhưng các ông ấy đều thuận cái tính (thuận tự nhiên) mà thiên cơ bí mật phát ra, vậy thì xưa nay, trên dưới (các bậc minh quân, hiền thần) đều vô vi, có ai là hữu vi đâu?” (*Đối thượng hạ tắc quán tính nhi thân động tì cố kim tắc Nghiêu, Thuấn vô vi nhi Thang, Vũ hữu sự. Nhiên các dụng kì*

tính, nhi thiên cơ huyền phát, tất cố kim thượng hạ vô vi, thù hữu vi dã? ²⁶⁴ - Thiên đạo).

Tư tưởng đó đã hơi xa tư tưởng của Lão Trang.

Hai ông còn giảng rõ thuyết “dữ biến hóa vi nhất” (mình với biến hóa là một):

“Lấy biến hóa làm cái bản thể cho nên từ sinh là một.” (*Dữ biến hóa vi thể, cố từ sinh nhược nhất*). ²⁶⁵

“Duy bậc đại thánh không chấp nhất, nên có vẻ như dân độn đi thẳng tới (đạo), mà cùng với biến hóa là một.” (*Duy đại thánh vô chấp, cố độn nhiên trực vãng, nhi dữ biến hóa vi nhất*). ²⁶⁶

Trang Tử chủ trương “vội vạn vật là một”, mà vạn vật đã biến hóa thì qui kết là con người phải biến hóa như vạn vật, nhưng ý đó không diễn rõ ra, nay Hương Tú và Quách Tượng mới diễn ra rành mạch. Đó cũng là một phát huy nhỏ nhỏ của hai ông.

Vậy chủ trương vô vi xuất hiện từ các ẩn sĩ đời Khổng Tử, hoặc sớm hơn nữa, tới Dương Tử mới bắt đầu gây ảnh hưởng, tới Lao Tử thì thành một triết thuyết có hệ thống, tới Trang Tử thì phát đạt cực độ.

Nó là cả một nhân sinh quan: Dương muốn xuất thế nên vô vi, nghĩa là không làm gì lợi cho đời cả. Lao muốn cứu thế mà vô vi, nghĩa là vẫn hành động nhưng hành động theo tự nhiên; Trang muốn trở về “bản căn” mà vô vi, nghĩa là muốn tu dưỡng để đạt tới mức vô tri, vô kí, vô cảm xúc, hoàn toàn siêu thoát.

Vì chủ trương vô vi mà Lao Tử trọng những đức như khiêm, nhu, lôn, tĩnh, vô dục; còn Trang Tử thì đề cao sự bình đẳng (tề vật) sự tự do hoàn toàn (liêu điều), sự hòa đồng với vũ trụ, vạn vật. Trong thiên II này và trong phần sau, chúng tôi sẽ còn nhiều dịp trở lại những điểm đó.

CHƯƠNG III

HỮU VI

TUÂN TỬ

Tư tưởng nhân nghĩa của Khổng và tư tưởng kiêm ái của Mặc đều là những tư tưởng hữu vi, nhưng hồi đó chủ trương vô vi chưa thành một triết thuyết có hệ thống, nên chưa có sự đối lập. Sau nhờ Dương Tử, Lão Tử và Trang Tử, chủ trương này gây nổi ảnh hưởng lớn trong dân chúng nên một số triết gia mới thấy cần phải phản đối lại. Vì vậy thuyết hữu vi mới ra đời.

Triết gia triết để đề cao hữu vi, đối lập hẳn với Lão, Trang là *Tuân Tử*; ông muốn rằng con người không theo thiên nhiên mà phải lợi dụng thiên nhiên, cải tạo thiên nhiên. Ông bài xích dị đoan, dạy ta cái đạo tự cường tự tin: "Người quân tử trọng sự nhờ sức mình mà thành chứ không trọng sự nhờ sức trời; kẻ tiểu nhân bỏ sự nhờ sức mình mà trọng sự nhờ sức trời. Người quân tử trọng sự nhờ sức mình chứ không trọng sự nhờ sức trời cho nên mỗi ngày một tiến; kẻ tiểu nhân bỏ sự nhờ sức mình mà trọng sự nhờ sức trời cho nên mỗi ngày một lùi." (*Quân tử kính kì tại kì giả nhi bất mộ kì tại thiên giả; tiểu nhân thố kì tại kì giả nhi mộ kì tại thiên giả. Quân tử kính kì tại kì giả nhi bất mộ kì tại thiên giả, thị dĩ nhật tiến dã; tiểu nhân thố kì tại kì giả nhi mộ kì tại thiên giả, thị dĩ nhật thoái dã.*²⁶⁷ - Thiên luận).

Muốn lập thuyết hữu vi đó, *Tuân Tử* trước hết đã đảo quan niệm rằng trời hại được người, trời thắng được người, cho ta tin rằng việc trời với việc người không liên quan gì với nhau; rồi sau ông chứng tỏ rằng ta biết sửa đổi thiên nhiên, lợi dụng thiên nhiên thì mới cải thiện được đời sống linh thân và vật chất của ta.

Theo *Tuân*, cái "đạo" không phải là đạo của trời, không phải là đạo của đất mà là cái đạo do con người đặt ra.²²¹

Đạo của người là tham dự với trời đất, để sửa trị trời đất, chế ngự trời, dùng trời:

“Trời có cái thời của trời, đất có của cái của đất, người có quyền làm ra trị, như vậy là có thể tham hợp với trời đất. Trời đất sinh ra người quân tử, quân tử sửa trị trời đất. Người quân tử là người tham hợp trời đất, tổng hợp vạn vật, là cha mẹ của dân. Không có người quân tử thì trời đất không được sửa trị, lễ nghĩa không có đâu mối.” (*Thiên hữu kì thời, địa hữu kì tài, nhân hữu kì trị, phù thị chi vị năng tham. Thiên luận, Thiên địa sinh quân tử, quân tử lí thiên địa. Quan tử giả, thiên địa chi tham dã, vạn vật chi tổng dã, dân chi phụ mẫu dã. Vô quân tử tắc thiên địa bất lí, lễ nghĩa vô thống.* ²⁶⁸ - Vương chố).

Nhờ chế ngự được trời đất, nên người xứ này mới có đủ sản vật của những xứ khác để dùng, người ở biển có cây trên núi, người trên núi có cá ở biển, mạnh như hổ, nhanh như ngựa mà người cũng chế ngự mà dùng được mà cung cấp cho bậc hiền lương, nuôi nấng trăm dân cho dân được an lạc, như vậy gọi là “đại thần”, nghĩa là có tài biến hóa như một vị thần rất thiêng.

Muốn chế ngự được thiên nhiên, con người phải biết hợp quần vì sức một người rất yếu, không đủ chống với vạn vật, nhưng góp sức của nhiều người lại thì rất mạnh. Mà muốn hợp quần thì phải có lễ nghĩa. Không có lễ nghĩa thì sinh loạn, loạn thì yếu.

Theo Tuân Tử, người hơn vạn vật ở chỗ có nghĩa và biết hợp quần:

“Nước và lửa có khi mà không có sinh, cây và cỏ có sinh mà không có tri giác, cầm thú có tri giác mà không có nghĩa, người đã có khi, có sinh, có tri giác mà lại có nghĩa cho nên quý hơn vạn vật nhiều.” ⁴ “Người ta sức không bằng con trâu, chạy không bằng con ngựa, thế mà con trâu con ngựa đều bị người ta dùng được là tại đâu? Tại người ta biết hợp quần mà trâu ngựa không biết hợp quần. Người ta lấy cái gì mà hợp quần được? Đáp: Lấy sự phân biệt trên dưới. Sự phân biệt trên dưới làm sao mà thi hành được? Đáp: Là nhờ có nghĩa. Cho nên lấy nghĩa mà phân biệt trên dưới thì hòa, hòa thì hợp làm một, hợp làm một thì có nhiều sức, có nhiều sức thì mạnh, mạnh thì thắng được vật.” (*Lục bất nhược ngu, túc bất nhược mã nhi ngu mã vi dụng, hà dã? Viêt: Nhân năng quần, bi bất năng quần dã. Nhân hà dĩ năng quần? Viêt: Phân. Phân hà dĩ năng hành? Viêt: Nghĩa. Cố nghĩa dĩ phân tắc hòa, hòa tắc nhất, nhất tắc đa lực, đa lực tắc cường, cường tắc thắng vật.* ²⁶⁹ - Vương chố).

Ông không phân biệt lễ nghĩa, cho cả hai đều là cái đạo để hợp quần, cả hai đều để phân biệt trên dưới, để giữ trật tự trong xã hội, khỏi có sự tranh giành nhau; cho nên ở đoạn trên ông đã nói sở dĩ con người khác thú vật là ở nghĩa, rồi đoạn dưới đây trong thiên Phi tướng, ông lại bảo con người sở dĩ khác thú vật là do có lễ:

“Con người sở dĩ là người, là vì đâu? Là vì biết biện biệt phải trái. Đói mà muốn ăn, rét mà muốn ấm, mệt mà muốn nghỉ, thích cái lợi mà ghét cái hại, nhưng thị dục người ta sinh ra đã có, không đợi lớn lên, (có dạy bảo) rồi mới như vậy, vua Vũ và vua Kiệt đều như nhau (về điểm đó). Nhưng người sở dĩ là người, không phải chỉ vì có hai chân mà không có lòng, mà là vì biết biện biệt phải trái (ông lấy thí dụ con đười ươi, cũng có hai chân, cũng không lòng (!) mà có ai gọi là người đâu). Cầm thú cũng có cha con, nhưng không có tình cha con, cũng có đực cái mà không có đạo phân biệt trai và gái; cho nên đã làm đạo người thì phải có biện biệt mà biện biệt thì không gì lớn bằng phân biệt (biện biệt danh phận), phân biệt thì không gì lớn bằng lễ.”

Thời đại ông người ta tranh giành nhau, kẻ lớn thì tranh thành cướp nước, kẻ nhỏ thì tranh nhà cướp cửa, nên ông ghét sự tranh giành, muốn lập lại an ninh trật tự bằng lễ nghĩa. Trong thiên *Lễ luận*, ông viết:

“Lễ ở đâu mà ra? Đáp: Người ta sinh ra có lòng muốn, muốn mà không được thì không thể không tìm tòi, tìm tòi mà không có chừng mực, giới hạn thì không thể không tranh, tranh thì loạn, loạn thì khốn cùng. Tiên vương ghét cái loạn, cho nên chế định lễ nghĩa để phân ra trật tự, để nuôi cái muốn của con người, cấp cho cái tìm tòi của con người, ¹³⁹ khiến cho cái muốn không đến cùng kiệt các vật (nghĩa là phải có giới hạn), các vật không làm cùng kiệt cái muốn; hai cái đó (muốn và vật) phù tri lẫn nhau mà sinh trưởng, đó là sơ khởi của lễ. Cho nên lễ là nuôi... Bậc quân tử đã được cái nuôi, lại muốn cái phân biệt. Sao gọi là phân biệt? Đáp: Sang hèn có bậc, lớn nhỏ có khác nhau, giàu nghèo sang trọng đều có cái xứng đáng (với địa vị).”

Khổng Tử trọng nhân, Mạnh Tử trọng nghĩa, Tuân Tử trọng nghĩa và lễ, mà nghĩa và lễ của ông đã là một, nên ta có thể nói rằng ông trọng nhất lễ. Có lẽ ông thấy rằng những thuyết nhân, nghĩa của Khổng Mạnh không cứu được đời, nên chủ trương trọng lễ, và như ở chương về tính thiện và tính ác, chúng tôi đã nói, ông phát huy ra thuyết tính ác và lấy đó làm cơ sở cho chủ trương trọng nhân vi, trọng lễ của ông.

Ông không cho lễ nghĩa là nhân tính, mà là cái nhân tính đã được cải biến rồi, cải biến bằng sự dạy dỗ theo những luật và điều li mà cổ nhân đã đặt ra. Tính trời và nhân vi phải hợp với nhau rồi thiên hạ mới trị (*Tính nguy hợp, thiên hạ trị*); không thể theo thiên nhiên được. Thiên nhiên là trời đất, mà trời có thể sinh được vật, chứ không biện biệt được vật; đất có thể chở được người chứ không trị được người; phải đợi có thành nhân rồi sau mới có sự phân biệt, nghĩa là có lễ nghĩa. Ông báo: “Thánh nhân là bậc làm hoàn thiện cái luân thường; vương là bậc làm hoàn thiện được cái pháp độ, làm hoàn

thiện được hai cái đó, đủ làm cho thiện hạ cực trị rồi.” (*Thánh dã giả, tận luận giả dã; vương dã giả, tận chế giả dã, lương tận giả, túc vi thiên hạ cực hĩ.* ²⁷⁰ - Giải tế).

Vậy lẽ của ông nghĩa rộng hơn nghĩa của Khổng Mạnh; nó gồm cả qui luật, điều lí; nó là đạo đức mà là pháp luật nữa.

Một khi mọi người đã theo đúng điều lí, qui luật của thánh nhân đặt ra, mà thành thói quen, trật tự dẫu vào đấy, ai ở địa vị nấy, thì lúc đó sẽ đạt được cái mức “vô vi nhi trị”.

“Người nhân hành đạo thì không làm; thánh nhân hành đạo thì không miễn cưỡng.” (*Nhân giả chi hành đạo dã, vô vi dã; thánh nhân chi hành đạo dã, vô cưỡng dã.* ²⁷¹ - Giải tế). Nghĩa là hữu vi cho tới tinh thuần cùng cực thì tới cảnh giới tự nhiên, vô vi; miễn cưỡng tới cùng cực thì sau sẽ thành không miễn cưỡng. Bỏ nhân vì như Lao, Trang để tới vô vi thì không được, trái lại phải hữu vi (phải theo lẽ nghĩa) rồi mới tới vô vi được.

Trang Tử đem người hợp với trời, cho rằng cái cảnh giới cao nhất của người là hợp nhất với vũ trụ; Tuân Tử đem trời hợp với người, cho rằng cái cảnh giới cao nhất của người là khắc phục được thiên nhiên, lợi dụng thiên nhiên, cải biến thiên nhiên. Trang Tử đề cao cá nhân, Tuân Tử đề cao xã hội, chú trọng vào sự tổ chức xã hội; Trang Tử chủ trương hoàn toàn bình đẳng, người với người bình đẳng với nhau mà người với vật cũng bình đẳng với nhau nữa; Tuân Tử chủ trương bất bình đẳng, lớn nhỏ phân biệt, sang hèn giàu nghèo cũng phân biệt; Trang Tử chủ trương hoàn toàn phóng nhiệm. Tuân Tử chủ trương ức chế.

Vũ Đồng khen Tuân Tử có tinh thần cương cường, chiến đấu với ngoại giới và cả với nội tâm, nhất là có tinh thần khắc phục thiên nhiên như các nhà khoa học phương Tây; nhưng lại chê Tuân Tử là không trọng tri thức, không tán thành sự nghiên cứu thiên nhiên. Họ Vũ dẫn hai câu này trong chương *Thiên luận*:

“Không làm mà thành, không cầu mà được, cái đó gọi là thiên chức. Như vậy tuy là thâm áo thật, nhưng chẳng suy nghĩ về nó (tức là thiên chức) làm gì; tuy là to lớn thật, nhưng chẳng thêm sức vào đó làm gì; tuy là tinh tế thật, nhưng không xét thêm về nó làm gì; như vậy gọi là không tranh cái chức của trời.” (*Bất vi nhi thành, bất cầu nhi đắc phù thị chi vị thiên chức. Nhu thị giả tuy thâm, kì nhân bất gia tự yên; tuy đại bất gia năng yên; tuy tinh, bất gia sát yên; phù thị chi vị bất dĩ thiên tranh chức.* ²⁷²

Và:

“Duy bậc thánh nhân là không cần biết trời.” (*Duy thánh nhân vi bất cầu tri thiên.* ²⁷³

Chúng tôi nghi những câu đó không đủ chứng thực rằng Tuân Tử không muốn nghiên cứu thiên nhiên, vì khi đã chủ trương nghiên cứu thiên nhiên, tìm biết thiên nhiên ra sao rồi mới có thể lợi dụng được; mà lại càng không chứng thực được rằng ông không trọng tri thức, vì như trong phần III bộ này, khi xét về tri thức luận, độc giả đã thấy ông có tinh thần khoa học: trọng tinh thần khách quan. (Trong thiên *Giải tế*, ông khuyên để cho lòng “hư nhất nhi tinh” nghĩa là đừng có thành kiến, đừng vì tình cảm mà xét vật); và tinh thần chứng nghiệm (Thiên *Tính ác* có câu: “Biện luận thì phải trọng sự hợp với chứng nghiệm (như hai phần của một con dấu chia đôi đem hợp lại).” (*Phàm luận giả qui kì hữu biện hợp, hữu phù nghiệm*).²⁷⁴

Chẳng qua ở thời ấy khoa học thực nghiệm chưa phát đạt cho nên đối với những cái huyền bí trong vũ trụ, chưa ai dám mong gì có thể tìm hiểu được (như sao sa, nhật thực, nguyệt thực) thì ông cho rằng không cần phải biết đến, còn những việc thường có thể dùng vào đời sống được, như nước chảy về chỗ thấp, cây cối đâm chồi vào mùa xuân... (những cái này cũng là thiên nhiên) thì ông đâu có khuyên người là không cần tìm hiểu.

Vậy chữ *thiên* trong hai câu dẫn ở trên, theo ý chúng tôi, trở cái huyền bí của vũ trụ, và tư tưởng của ông trong hai câu đó cũng tựa tư tưởng của Khổng Tử trong câu: *Vị tri sinh, yên tri tử*, hoặc câu: *Vụ dân chi nghĩa, kinh qui thần nhi viễn chi*.

Chúng tôi còn muốn nói rằng câu: “Không cầu biết trời” của ông có nghĩa là không nên dựng lên những giả thuyết về vũ trụ mà không có chứng cớ; nếu quả thực như vậy thì đó là một điểm đáng quý nữa trong học thuyết của Tuân Tử.









DỊCH HỌC PHÁI

Học thuyết của Tuân Tử chỉ được Hàn Phi và Li Tư theo (nhưng không đúng), rồi từ Đường trở đi, ít ai nhắc tới. Ngoài Mạnh Tử và Tuân Tử, còn một phái nữa là Dịch học phái, cũng chủ trương hữu vi và cũng có ảnh hưởng lớn đến đời sau.

Ở trên chúng tôi đã nói dân tộc Trung Hoa hồi xưa dùng cách *bốc* (bói bằng mai rùa) và *phệ* (bói bằng có thi) để “hỏi trời” (*vấn thiên*) về sự cát hung và quyết định công việc của mình.


Tương truyền vua Phục Hi (4477 - 4363 trước tây lịch) nhân thấy trong sông Hoàng Hà có con long mã xuất hiện, trên lưng có vẽ nét từ số một đến số mười, bố trí như một bức đồ, mới phỏng theo những nét đó mà vạch ra bát quái. Ông lấy vạch liền ——— mà biểu thị lẽ *duyang*, vạch đứt — — mà biểu thị lẽ *âm*. Dương là lẽ, âm là chặn. Mỗi vạch liền hay đứt gọi là một


hào, xếp ba hào (tức ba vạch) lên nhau, thành một quẻ (quái): có cả thầy tám quẻ: *


Kiến		là trời
Đoài		là chàm.
Li		là lửa.
Chấn		là sấm
Tốn		là gió.
Khâm		là nước.
Cấn		là núi.
Khôn		là đất.


Tám quẻ đó xếp theo thứ tự như thế gọi là *tiên thiên bát quái*.

Lấy một quẻ trong tám quẻ đó chồng lên một quẻ khác được sáu mươi bốn quẻ, mỗi quẻ sáu hào. Chẳng hạn:

Quẻ kiến lại chồng lên quẻ kiến thành  quẻ *kiên*.

Quẻ khôn chồng lên quẻ khôn thành  quẻ *khôn*.

Quẻ li chồng lên quẻ khâm thành  quẻ *hỏa thủy vị tể*.

Quẻ chấn chồng lên quẻ tốn thành  quẻ *lôi phong hồng*.

Sáu mươi bốn quẻ, mỗi quẻ sáu hào, tổng cộng thành: $64 \times 6 = 384$ hào.

Ngày xưa người ta dùng mai rùa và cò thi để bói; ngày nay, không biết từ thời nào, người ta dùng ba đồng tiền, gieo xuống, nếu một đồng sấp thì là dương, là lẻ; hai đồng sấp thì là âm, là chẵn; cả hai trường hợp đó gọi là tĩnh, nếu ba đồng sấp cả thì cũng là dương, ba đồng ngửa cả cũng là âm, nhưng hai trường hợp này đều gọi là *động*, mà hễ hào nào động thì dương biến ra âm, âm biến ra dương.

Mỗi khi có một hào động mà biến như vậy thì lại thành một quẻ khác, thành thử chỉ từ hai quan niệm âm và dương mà người Trung Hoa tìm được cách sắp đặt, kết hợp, mà diễn được sự biến hóa đến vô cùng, vì ý nghĩa mỗi hào còn tùy thuộc vào ngày và tháng nữa.

* Có sách chép rằng Thái Hạo 太皞 đặt ra bát quái (không rõ ở đời nào).

Xét trong sách *Chu lễ* thì đời nhà Chu có quan thái bosc coi ba loại dịch: Liên sơn dịch, tức dịch của nhà Hạ, lấy quẻ Cấn làm đầu; Qui tàng dịch, tức dịch của nhà Thương, lấy quẻ Khôn làm đầu, và Chu Dịch, tức dịch của nhà Chu, lấy quẻ Càn làm đầu. Về sau Liên sơn dịch và Qui tàng dịch đều mất, chỉ còn lại Chu Dịch tức là kinh Dịch ngày nay.

Tương truyền vua Văn Vương nhà Chu, khi bị giam ở ngục Dư Li (1144-1142) diễn lại các quẻ dịch, theo hình từng quẻ mà cắt nghĩa toàn li cả quẻ, gọi là *Thoán từ*, để định nghĩa cát hung trong mỗi quẻ. Đến đời con là Chu Công Đán lại cắt nghĩa từng hào trong quẻ, gọi là *Hào từ*. Lúc đó ý nghĩa về bói chiêm phần lớn; ý nghĩa về đạo lý nếu có thì cũng rất ít. Tới Khổng Tử, mới chú trọng về đạo lý.

Ông theo Thoán Từ của Văn Vương và Hào Từ của Chu Công, giải nghĩa thêm, thành ra *Thoán truyện* và *Tượng truyện* (giải cái tượng cả quẻ, gọi là đại tượng, giải cái tượng một hào, gọi là tiểu tượng). Rồi ông lại viết thêm những thiên *Hệ từ truyện*, *Thuyết quái truyện*, *Tự quái truyện*, *Tap quái truyện*, gồm tất cả mười thiên gọi là *Thập lục* hay là *Truyện*.

Nhưng các học giả gần đây chứng minh rằng đó chỉ là một truyền thuyết vô bằng, cũng như truyền thuyết nói rằng "bát quái" (tám quẻ) của dịch là do vua Phục Hi vạch ra vậy (xem: *«Dịch đồng từ vấn»* của Âu Dương Tu; *«Thù từ khảo tín lục»* của Thôi Đông Bích; *«Cổ sử biên»* của Cố Hiệt Cương; *«Khổng Tử tại Trung Quốc lịch sử trung chí địa vị»* của Phùng Hữu Lan...) Sự thực thì từ đời Thương trở về trước, chưa có bát quái. Người đời Thương chưa biết bói có thi mà chỉ biết bói rùa mà thôi. Phép bói có thi là do người đời Chu tìm ra để thay thế hoặc bổ trợ phép bói rùa. "Quái" và "hào" của Dịch giống như "triệu" (vết hiện ra trên mai rùa khi mai rùa bị hơ lửa) trong phép bói rùa. "Quái từ" và "hào từ" của Dịch giống như điều từ (hay do từ) trong phép bói rùa. Điều từ là lời đoán quẻ, do các "thầy bói" (chương bosc) căn cứ vào vết rùa (qui triệu) mà lập. Gặp quẻ giống quẻ cũ thì có thể dùng lời đoán (điều từ) đã có sẵn; nếu không, thì phải đặt lời đoán quẻ (điều từ) mới. Hình vết hiện trên mai rùa rắc rối khó biện giải, lời đoán quẻ bói rùa cũng lời thôi khó nhớ. Phép bói có thi đặt ra là để giải quyết những cái khó khăn đó. "Quái" và "hào" là phỏng theo vết hiện trên mai rùa, số lại có hạn. Dưới mỗi "quẻ" mỗi "hào" có kèm một lời đoán nhất định. Khi bói (có thi) gặp "quẻ" nào, "hào" nào, thì cứ chiếu lời đoán sẵn (quái từ, hào từ) ở dưới mà suy luận, công việc giản dị hơn nhiều. *

Tóm lại, tám quẻ của Dịch là do người đời Chu đặt ra chứ không phải do vua Phục Hi vạch.

* Theo Phùng Hữu Lan: *«Trung Quốc triết học sử»*, trang 457 - 458.

Còn về tác giả Dịch truyện thì có ba thuyết chính: Thuyết của Hán Thư, thuyết của Sử Kí và thuyết của Đông Điều Nhất Đường.

Theo Hán Thư (Nho lâm truyện) thì Dịch truyện là do bọn Đổ Điền Sinh (chính tên là Điền Hà), Đông Võ, Vương Đông, Tử Trung, Chu Vương Tôn, Đinh Khoan, Phục Sinh làm ra.

Sử Kí thì chép: "Thương Cù (hay Cồ) là người nước Lỗ... Khổng Tử truyền sách Dịch cho Thương Cù. Cù truyền cho người nước Sở là Hàn Ti Tử Hoảng, (có sách chép là Hàn Ti Tử Cung). * Hoảng truyền cho người ở Giang Đông là Kiều Tử Dung Ti; Ti truyền cho người nước Yên là Chu Tử Gia Thu; Thu truyền cho người ở Thuận Vu là Quang Tử Thừa Vũ; Vũ truyền cho người nước Tề là Điền Tử Trang Hà..." «*Trung Quốc triết học đại cương*» (trang 326) của Vũ Đông dẫn câu này của Sử kí và thêm rằng: "Mười thiên Dịch truyện, còn lại ngày nay đại khái là tác phẩm của bọn người này. Trong Thập lục, Thoán truyện (thượng, hạ) có sớm hơn cả, nhưng cũng là viết sau thời Mạnh Tử; Tượng truyện (thượng, hạ) muộn hơn, viết vào sau thời Thân Tử một chút, Hệ từ truyện (thượng, hạ), Văn ngôn truyện, muộn hơn nữa, có khi là tác phẩm của thời Tần, sau khi thiên hạ đã thống nhất; Thuyết quái truyện, Tự quái truyện và Tập quái truyện, muộn hơn nữa, đại khái là do người thời Hán viết."

Còn nhà học giả Nhật Bản Đông Điều Nhất Đường thì nghĩ rằng Dịch truyện có lẽ viết vào lúc nhà Tần đang cấm Thi, Thư. Ông viện lẽ rằng trong Dịch truyện không hề thấy dẫn một câu Thi, Thư nào cả, chỉ chuyện do nơi Dịch mà lập luận.

Hồ Thu Nguyên, tác giả «*Cổ đại Trung Quốc văn hóa sử*» (quyển thượng, trang 203) nhắc lại ý Đông Điều Nhất Đường và nhận kiến giải của nhà học giả Nhật Bản này là xác đáng.

Tóm lại, Dịch là tác phẩm của một học phái. Có lẽ Khổng Tử chỉ phát huy những giáo lí cốt yếu (chứ không viết nhưng thiên Dịch truyện hay Thập lục), rồi trong ba trăm năm sau, mỗi nhà thêm một chút, tới đời Hán mới hoàn thành. Nếu kể từ thời Chu Công thì nó là một tác phẩm cấu tạo lán lán trong mười thế kỉ nên gom được rất nhiều kinh nghiệm của dân tộc Trung Quốc và nhiều tinh hoa của Khổng, Lão. Mới đầu là sách bói, sau mới thành sách triết lí, chứa đựng nhiều tư tưởng sâu sắc về vũ trụ và nhân sinh; và cho tới ngày nay, trừ một số học giả đọc nó như đọc một môn triết lí, còn đa số vẫn coi nó là loại sách bói.

Như trên chúng tôi đã nói, mỗi quẻ, mỗi hào đều chứa một ý nghĩa.

* Coi trang sau.

Dùng 64 quẻ và 384 hào, Dịch học phái đã ràn giăng nhiều luật tự nhiên và vạch ra nhiều phương xử thế.

Để giúp những độc giả tân học có một khái niệm về nội dung đặc biệt của kinh Dịch, chúng tôi xin lấy một quẻ làm thí dụ, quẻ *kỉ tế*.

Quẻ này gồm hai quẻ *khâm* và *li*, chồng lên nhau, khâm ở trên, *li* ở dưới:

$5 \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{---} \\ \text{---} \end{array} \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{---} \\ \text{---} \end{array} \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{---} \\ \text{---} \end{array}$ Khâm là nước (ngoại quái).

$2 \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{---} \\ \text{---} \end{array} \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{---} \\ \text{---} \end{array} \begin{array}{c} \text{---} \\ \text{---} \\ \text{---} \end{array}$ Li là lửa (nội quái).

Quẻ *li* gồm hai vạch liền ở trên và dưới (1 và 3) và một vạch đứt ở giữa (2). Nhìn hình quẻ đó, ta thấy có một khoảng trống ở giữa như một cái miệng lò; Dịch học phái dùng nó để tượng hình lửa vì lửa phải ở chỗ trống mới cháy được.

Quẻ *khâm* ngược lại với quẻ *li*, gồm hai nét đứt ở trên và dưới (4 và 6) và một vạch liền ở giữa (5). Nhìn hình quẻ đó, ta thấy một chỗ đặc ở giữa, và Dịch học phái dùng nó để tượng hình nước vì trong nước không có khoảng trống, hễ có chỗ trống thì nước ứa vào liền và cũng vì nước trái với lửa (hình hai quẻ đã ngược nhau thì ý nghĩa nó biểu hiện cũng trái nhau).

Quẻ *li* đặt ở dưới gọi là nội quái, quẻ *khâm* đặt ở trên gọi là ngoại quái.

Lửa đặt ở dưới nước có nghĩa thuận vì tính cách của lửa là bốc lên trên. Nó ở dưới thì mới đốt nóng được nước ở trên (nhìn quẻ *kỉ tế*, ta nghĩ tới một nồi nước đặt trên bếp lửa); vì vậy ý nghĩa của quẻ là “đã nên việc, đã xong việc, đã qua sông (*kỉ tế*)”.

Nếu ngược lại, khâm (nước) để ở dưới mà li (lửa) để lên trên thì là trái với thiên nhiên, nước ở dưới sẽ không nóng được, lửa ở trên sẽ bốc lên một cách vô ích. Như vậy ta sẽ được quẻ *vị tế*, mà ý nghĩa ngược lại với quẻ *kỉ tế*: vị tế là chưa nên việc, chưa xong, chưa sang sông.

Ta lại nhận thấy trong quẻ *kỉ tế*, những hào dương (vạch liền) đều ở số lẻ (1, 3, 5), những hào âm (vạch đứt) đều ở số chẵn (2, 4, 6) như vậy là hợp chỗ, là dương vị. Trong quẻ *vị tế*, trái lại các hào dương đều ở âm vị (số chẵn), các hào âm đều ở dương vị (số lẻ), như vậy là không hợp chỗ, là bất dương vị...

* Quách Mat Nhược dẫn trong “*Thanh đồng thời đại*”. Nhân dân xuất bản xã 1954. Theo họ Quách thì có lẽ chính là Hàn Ti Từ Quang. Hàn là tên họ, Ti Từ là tên tự, Quang là tên húy (Thời Tiên Tán có tục gọi tên tự trước rồi mới tới tên húy). Quang là khoảng từ bàn tay đến cổ tay; *H* là cánh tay, từ cổ tay đến vai; như vậy do tên húy là Quang mà đặt tên tự là Ti Từ thì hợp lắm. Sau người ta viết làm *Quảng ra Hoàng*, rồi *Hoàng* lại viết làm ra *Cung*; rồi từ đó quen gọi là Hàn Ti Từ Cung.

Đó là đại lược ý nghĩa của toàn quẻ: kí tế thì tốt, vị tế thì xấu.

Bây giờ chúng tôi theo giải thích của Trình Di và Chu Hi mà tóm tắt ý nghĩa của từng hào trong quẻ kí tế.

Hào 1. (tức vạch ở dưới thấp nhất), * nó là hào dương (vì là vạch liền), nó ở chỗ dưới cùng, nó lại ở trong quẻ lí, là có cái thể của lửa (lửa bốc mạnh) cho nên có chí tiến lên mạnh; nó lại ở trong quẻ kí tế, có nghĩa là đã qua sông rồi, thì nó lại càng muốn tiến lên không ngừng; như vậy là chí mạnh quá, nên cẩn thận mới khỏi có lỗi.

Hào 2. - Nó là hào âm (vì là vạch đứt), tượng trưng sự vắng vẻ. Nó ở chính giữa quẻ lí có nghĩa là trung chính. Nó tương ứng với hào 5 là hào dương, mà hào này ở vào cái thời đã sang rồi (*kí tế*), không đoái hoài tới nó; nên hào 2 có ý nghĩa là đừng chạy theo vật khác, vô ích. Nhưng vì nó trung chính mà đạo trung chính không bị bỏ lâu bao giờ, nên rốt cuộc hào 2 có nghĩa “đừng theo đuổi, cứ đợi rồi tự nhiên sẽ được”.

Hào 3. Nó là hào dương ở ngôi dương (ngôi thứ 3) như vậy là cứng đến tột bực; dễ hóa ra khinh suất mà hỏng việc. Lời khuyên của hào này là phải thận trọng.

Hào 4. Nó là hào âm, ở ngôi âm (ngôi thứ 4, chẵn) trở kẻ biết dự bị lo sợ. Nó ở ngay dưới hào 5 (mà ngôi thứ 5 trở ngôi chí tôn) nên nó còn trở kẻ gánh vác trách nhiệm nặng, gánh vác trách nhiệm nặng thì càng nên dự bị, thận trọng.

Hào 5. Nó ở giữa quẻ khảm, tượng hình sự đặc ở giữa, như vậy là có đức tin. Nó ở ngôi chí tôn, nhưng ý nghĩa của toàn quẻ là đã qua rồi, đã sang rồi, nó tiến đến mức chót rồi, đã cùng cực thì không trở lại được nữa; vậy ý nghĩa của hào này là trước tốt, sau thế nào cũng xấu (thịnh cực thì suy).

Hào 6. Hào âm là tiểu nhân ở cái ngôi cùng cực (tức ngôi 6) thế tất nguy, phải răn sợ.

Chỉ xét riêng quẻ kí tế này ta cũng thấy Dịch học phái thường khuyên ta phải thận trọng: (sáu hào thì có tới năm diễn ý nghĩa đó) phải tùy thời tùy địa vị mà hành động; nhưng cũng phải trung chính: hào 2 được cái thể trung chính, tốt nhất, tốt hơn cả hào 5, vì hào 5 “cương” quá.

Ta lại nhận thấy rằng ý nghĩa của mỗi hào rất dễ áp dụng vào việc bói để đoán cát hung. Chẳng hạn gieo được quẻ kí tế mà hào 2 động * (bói thì người ta thường dùng những hào động để đoán), thì người ta đoán rằng cứ đợi trong

* Coi hình trang ...

* Nghĩa là ba đồng tiền đều sấp hay ngửa cả.

ít lâu, rồi việc sẽ được như ý muốn...; vì vậy ma kinh Dịch từ xưa vẫn được rất nhiều người dùng làm sách bói.

Đọc hết cả bộ, ta thấy trong cái mê hỗn trần có lẽ độc nhất trên thế giới là kinh Dịch đó, có một số quan niệm về nhân sinh nổi bật lên trên những quan niệm khác. Dưới đây chúng tôi xin giới thiệu những quan niệm chính đó.

Biến mà bất biến.

Dịch có nghĩa là biến hóa (mọi vật trong vũ trụ đều luôn luôn thay đổi), nhưng trong cái biến vẫn có cái bất biến, vì tạo hóa có những qui luật: vạn vật biến mà không bao giờ rối loạn, biến mà vẫn theo luật phản phục (điều đó chúng tôi đã giảng ở phần II), biến mà vẫn theo luật tôn ti (*Thiên tôn địa ti, căn khôn định hĩ*), nghĩa là vẫn giữ một địa vị phân minh.

Hòa hợp với trời đất.

Trang Tử chủ trương hoàn toàn theo thiên nhiên, Tuân Tử chủ trương chế dục thiên nhiên, cả hai đều là cực đoan, Dịch học phải chiết trung muốn điều hợp với thiên nhiên, một mặt “làm thành cái đạo của trời đất, giúp đỡ cái thích nghi của trời đất” (*Tài thành thiên địa chi đạo, phụ trợ thiên địa chi nghi*) “một mặt thuận trời an mạng” (*Thuận thiên hưu mạng*).

Trong *Văn ngôn truyện* có câu:

“Bậc đại nhân (cùng như thánh nhân) đức hợp với trời đất, sáng suốt hợp với mặt trời mặt trăng, tuân tự hợp với bốn mùa, cát hung hợp với qui thần. Làm trước trời mà không trái với trời, làm sau trời mà theo thời của trời. Trời còn không trái, hướng hồ là người, hướng hồ là qui thần!” (*Phù đại nhân giá, dữ thiên địa hợp kì đức, dữ nhật nguyệt hợp kì minh, dữ tứ thời hợp kì tự, dữ qui thần hợp kì cát hung. Tiên thiên nhi thiên phát vi, hậu thiên nhi phụng thiên thời. Thiên thá phát vi nhi hướng vu nhân hồ! Nhi hướng vu qui thần hồ!*)²⁷⁵

Làm trước trời nghĩa là cái chế tự nhiên, như đảo kính, đắp đê, nuôi tằm, bón phân cho cây mau lớn...; làm trước trời mà không trái với trời, nghĩa là vẫn theo luật tự nhiên mà sửa đổi tự nhiên; làm sau trời là thuận theo thời mà làm. Như vậy là điều hợp tự nhiên, một phần giống Tuân Tử, một phần giống Trang Tử.

Hệ từ truyện cũng có câu:

“Đạo Dịch theo phép tác của trời đất, cho nên “di luân được đạo trời đất cùng giống với trời đất, cho nên không trái trời đất, biết đạt tới khắp vạn vật mà giúp thiên hạ, cho nên không làm... vui theo trời, biết mạng nên không lo, yên với đất mà làm dày đức nhân cho nên yêu người. Làm cho sự biến hóa của trời đất thành khuôn mẫu mà không làm, uốn thành vạn vật mà không sót,

thông hiểu được cái đạo hết ngày đến đêm.” (*Dịch dữ thiên địa chuẩn, cố năng di luân thiên địa chi đạo... dữ thiên địa tương tự cố bất vi, tri chu hồ vạn vật nhi đạo tế thiên đạo, cố bất quá... lạc thiên tri mệnh cố bất ưu, an thổ đôn hồ nhân, cố năng ái. Phạm vi thiên địa chi hóa nhi bất quá, khúc thành vạn vật nhi bất di, thông hồ trú dạ ch đạo nhi trí*).²⁷⁶

“Di luân thiên địa chi đạo”: *di* có nghĩa là tung hợp khắp cả, *luân* có nghĩa là phân tích, so sánh, di luân đạo của trời đất tức như ngày nay ta nói phân tích rồi tổng hợp để trông thấy được cái nhất quán mà vẫn không bỏ sót một điểm nào trong cái đạo thiên nhiên.

Phạm vi hồi xưa có nghĩa là khuôn mẫu và chu vi, *phạm vi thiên địa chi hóa* tức là tài chế sự biến hóa tự nhiên. Biết quán thông được đạo trời đất rồi lại khiến cho sự biến hóa của trời đất chịu sự phạm vi của người, như vậy một mặt là thuận thiên lạc thiên, một mặt là tài chế thiên, tóm lại là điều hợp với trời đất.

Thời và Biện.

Thoán truyện rất chú trọng đến thời.

Quê Đại hưu:

“Ứng với trời mà làm theo thời, như vậy là hơn cả, tốt”. (*Ứng hồ thiên nhi thời hành, thị dĩ nguyên danh*).²⁷⁷

Quê Tồn:

“Bớt, thêm, dầy, rỗng, cùng với thời mà lưu hành.” (*Tồn ích doanh hư, dư thời giai hành*).²⁷⁸

Quê Cấn:

“Thời ngưng thì ngưng, thời hành thì làm. Động tĩnh không thất thời, đạo đó sáng sửa.” (*Thời chi tắc chi, thời hành tắc hành. Động tĩnh bất thất kì thời, kì đạo quang minh*).²⁷⁹

Văn ngôn truyện cũng một chủ trương đó:

“Bạc quân tử tiến đức tu nghiệp là muốn cho kịp thời.” (*Quân tử tiến đức tu nghiệp, dục cập thời dã*).²⁸⁰

Muốn kịp thời thì phải *biến cách*, thay đổi. *Thoán truyện* có câu:

“Đổi mà tin đó, vẫn về sáng sửa và đẹp lòng, rất tốt và chính; đổi mà xứng đáng, thì ăn năn phải mất. Trời đất đổi mà bốn mùa nên, vua Thang vua Vũ đổi mạng, (cách mạng - tức diệt Kiệt, Trụ mà lên làm vua), thuận với trời mà ứng với người. Cái thời của quê *cách* lớn thay!” (*Cách nhi tín chi, vân minh dĩ duyệt, đại hành dĩ chính. Cách nhi đáng, kì hồi nãi vong. Thiên địa cách nhi từ thời hành. Thang, Vũ cách mệnh, thuận hồ thiên nhi ứng hồ nhân. Cách chi thời đại hĩ tai!*)²⁸¹

Cách thì có biến. Cả vũ trụ là một sự biến đổi không ngừng, con người cũng phải biến đổi, mỗi ngày một mới:

Hệ từ truyện viết:

“Mỗi ngày một mới, gọi là đức lớn.” (*Nhật tân chi vị thịnh đức*).²⁸²

“Biến mà thông, để được hết cái lợi.” (*Biến nhi thông chi dĩ tận lợi*).²⁸³

“*Công nghiệp thấy ở chỗ biến*” nghĩa là có biến cách thì mới làm nên việc. (*Công nghiệp kiến hồ biến*).²⁸⁴

“Làm thông cái biến cho dân khỏi mệt. Thần thông biến hóa cho hợp với dân. Đãi tới cùng thì biến, biến thì thông, thông thì lâu bền.” (*Thông kì biến, sử dân bất kiệt. Thần nhi hóa chi, sử dân nghi chi. Dịch cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu*).²⁸⁵

Văn ngôn truyện cũng có câu:

“Biết tiến thoái tồn vong mà không mất cái đường ngay, duy thành nhân mới được vậy chăng!” (*Tri tiến thoái tồn vong nhi bất thất kì chính giả, duy thành nhân hồ!*)²⁸⁶.

Cương nhu.

Từ thời thượng cổ, từ khi có quan niệm âm và dương người Trung Hoa đã cho hai đức cương và nhu đều là cần thiết, nhưng Khổng Mạnh trọng đức cương hơn, mà Lão Trang trọng đức nhu hơn. Dịch học phái dung hòa cả hai. Họ đề cao đức cương:

“Sự vận chuyển của trời mạnh, người quân tử tự cường mãi không nghỉ.” (*Thiên hành kiện, quân tử dĩ tự cường bất tức*²⁸⁷ - Cần khôn).

“Dưới núi có suối chảy ra là què *mông*, người quân tử quá cảm hành động để nuôi cái đức.” (*Son hạ xuất tuyền, mông, quân tử dĩ quá hành dục đức*).²⁸⁸ - Mông quái). Què Mông gồm què cần là núi ở trên, và què khám ở dưới là nước, biểu tượng cho sức mạnh của nước vọt từ chân núi ra.

Què chấn là sấm đặt trên què tổn là gió, là què *hằng*; quân tử tự lập mà không đổi “phương”, nghĩa là không thay đổi ý chí. (*Lôi phong hằng quân tử dĩ lập bất dịch phương*).²⁸⁹ - Hằng quái).

“Cương kiện (cứng mạnh) mà không hãm (nghĩa là thông đạt) thì không khôn cùng.” (*Cương kiện nhi bất hãm, kì nghĩa bất khôn cùng hĩ*).²⁹⁰ - Nhu quái).

“Đức cương kiện mà sáng suốt, ứng với trời mà tùy thời thì hành.” (*Kì đức cương kiện nhi văn minh, ứng hồ thiên nhi thời hành*).²⁹¹ - Đại hữu).

“Cứng mạnh, dày đặc, sáng sủa mỗi ngày làm mới thêm cái đức đó; cứng lên (ở trên ngôi tôn, nghiêm nghị) mà chuộng người hiền, ngăn được sự mạnh,

nhu vậy là bậc đại chính.” (*Cương kiện, đốc thực, huy quang, nhật tân kì đức, cương thượng nhi thượng hiền, năng chi kiện, đại chính dã.* 292 - Đại súc).

Tuy nhiên, đức “nhu” cũng được trọng mà như vậy không phải là mâu thuẫn vì Dịch học phái chủ trương phái tùy thời, phải biết biến đổi, không cố chấp.

Cương là ý nghĩa của quẻ càn thì nhu là ý nghĩa của quẻ khôn; cương là dương mà nhu là âm.

“An tĩnh là đức tốt của đất, đức đó không giới hạn.” (*An trĩnh chi cát, ứng địa vô cương.* 293 - Khôn).

“Nhu, thuận, lợi, trĩnh, nhờ bốn đức đó mà quân tử đi được xa.” (*Nhu, thuận, lợi, trĩnh, quân tử du hành.* 294 - Khôn).

Quẻ hằng cũng có câu:

“Hằng nghĩa là lâu dài; cứng lên mà mềm xuống, sấm gió cùng hiện với nhau (vì quẻ hằng gồm quẻ chấn là sấm và quẻ tốn là gió, sấm thì cương mà gió thì nhu) nhún mà động, cứng mềm đều ứng nhau, là quẻ hằng.” (*Hằng cửu dã. Cương thượng nhi nhu hạ, lợi phong tương dữ, tổn nhi động, cương nhu giai ứng, hằng.*) 294

Quẻ tùy cũng có ý nghĩa là phải cương mà phải nhu:

“Quẻ tùy, cứng đến mà ở dưới mềm, động mà đẹp lòng là quẻ tùy.” (*Tùy cương lai nhi hạ nhu, động nhi duyệt, tùy.*) 296.

Rõ ràng nhất là câu này trong *Thuyết quái truyện*:

“Ngày xưa thánh nhân đặt ra Dịch, là để diễn cái lí phải thuận tính mạng. Cho nên lập ra đạo của trời thì là âm và dương, lập ra đạo của đất thì là nhu và cương, lập ra đạo của con người thì là nhân và nghĩa.” (*Tích giả, thánh nhân chi tác dịch dã, tương di thuận tính mạng chi lí. Thị dĩ lập thiên chi đạo viết âm dữ dương, lập địa chi đạo viết nhu dữ cương, lập nhân chi đạo, viết nhân dữ nghĩa.*)

Trung chính.

Dịch học phái đề cao đức tùy thời, có lúc nên cương có lúc nên nhu, nhưng tùy thời mà phải trung chính chứ không được a dua. Có nhiều quẻ nói đến đức trung chính, nghĩa là đức ngay thẳng không được thiên lệch. *

Quẻ tụng có câu:

“Chuộng sự trung chính.” (*Thượng trung chính dã.*) 217

Quẻ đồng nhân cũng viết:

* Coi thêm chương VIII, Trung dung.

“Trung chính mà ứng (nghĩa là đối xử với mọi việc) đó là cái đức của người quân tử.” (*Trung chính nhi ứng, quân tử chính dã*).²⁹⁸

Những quẻ khác nhắc đến đức đó là: *quan, li, ích, cẩu, tiết, đại hữu...*

Ngoài ra còn những chỗ khuyên cả hai đức cương kiện, trung chính, mà gọi là đức kiên trung, như quẻ *mông*:

“Lấy cương trung.” (*Dĩ cương trung dã*).²⁹⁹

Quẻ *sư*:

“Cương trung mà ứng.” (*Cương trung nhi ứng*).³⁰⁰

Quẻ *tiểu súc*:

“Cương trung và có chí làm thì tốt.” (*Cương trung nhi chí hành, nãi hanh*).³⁰¹

Quẻ *lâm*:

“Cương trung mà ứng, rất tốt mà chính, là đạo của trời.” (*Cương trung nhi ứng, đại hanh dĩ chính, thiên chí đạo dã*).³⁰²

Trọng cả đức, trí, dũng.

Trong kinh Dịch có rất nhiều câu khuyên ta phải trọng đức, sửa đức, không sao chép lại cho hết được. Chẳng hạn có cả một quẻ *khiêm* để giảng về đức khiêm tốn:

“Đạo trời giúp xuống mà sáng láng, đạo đất thấp mà đi lên, đạo trời làm voi chỗ đầy mà thêm chỗ khiêm, đạo đất biến đổi chỗ đầy mà trôi vào chỗ khiêm, quí thần làm hại chỗ đầy mà làm phúc cho chỗ khiêm, đạo người ghét chỗ đầy mà yêu chỗ khiêm. Sự khiêm cao mà sáng, thấp mà không thể vượt qua, đó là mức cuối cùng của đấng quân tử.” (*Thiên đạo hạ tế nhi quang minh, địa đạo ti nhi thượng hành, thiên đạo khuy doanh nhi ích khiêm, địa đạo biến doanh nhi lưu khiêm, quí thần hại doanh nhi ích khiêm, nhân đạo ó doanh nhi hiếu khiêm. Khiêm tôn nhi quang, ti nhi bất khả du, quân tử chí chung dã*).

Còn nhiều chỗ khác nữa, chẳng hạn:

“Bậc quân tử khiêm khiêm, ở dưới thấp để nuôi đức của mình.” (*Khiêm khiêm quân tử, ti dĩ tự mục dã*).³⁰³

“Bậc quân tử khiêm khiêm, dùng đức đó mà qua được sông lớn (nghĩa là qua được tai nạn).” (*Khiêm khiêm quân tử, dụng thiệp đại xuyên*).³⁰⁴

“Bậc quân tử cần mẫn mà khiêm thì vạn dân đều theo.” (*Lao khiêm quân tử, vạn dân phục chi*).³⁰⁵

Những đức cương, nhu, trung chính ở trên đã xét rồi, những đức khác như nhân, nghĩa, thành, tín, dũng... đều được nhắc tới trong kinh Dịch.

Rãi rác khắp nơi ta thấy những câu nhắc ta tiến đức như: “Bậc quân tử tiến đức... trung tín là để tiến đức...” (*Quân tử tiến đức... trung tín sở dĩ tiến đức dã.*³⁰⁶ - Văn ngôn truyện).

“Quân tử phải kính cẩn để cho lòng được ngay; theo nghĩa để cho ngoài được ngay.” (*Quân tử kính dĩ trực nội, nghĩa dĩ phương ngoại.*³⁰⁷ - Văn ngôn truyện).

“Quân tử lấy cái đức dày mà chở mọi vật.” (*Quân tử dĩ hậu đức tải vật.*³⁰⁸ - Quê càn).

“Quân tử không có lễ thì không làm.” (*Quân tử dĩ phi lễ phát lí.*³⁰⁹ - Quê đại trắng).

“Quân tử tự xét mình để sửa đức.” (*Quân tử dĩ phản thân tu đức.*³¹⁰

“Quân tử thuận đức, chưa cái nhỏ rồi dần dần cao lớn.” (*Quân tử dĩ thuận đức, tích tiểu dĩ cao đại.*³¹¹ - Quê thăng).

“Quân tử lo lắng về việc tu tính.” (*Quân tử dĩ khủng cụ tu tính.*³¹² - Quê chán).

Đó là về sùng đức; về trọng tri thức, chúng tôi xin dẫn vài câu:

“Ngẩng lên để coi ở thiên văn, cúi xuống để xét ở địa lí cho nên biết được nguyên do sâu tối và rõ ràng, xét cho ra chỗ vạn vật bắt đầu, hiểu rõ cái lẽ vạn vật trở lại chỗ hết thì biết được thuyết về sinh tử.” (*Ngưỡng dĩ quan vu thiên văn, phủ dĩ sát vu địa lí, thị dĩ tri u minh chi có, nguyên thủy phản chung, cố tri tử sinh chi thuyết.*³¹³ - Hệ từ truyện).

Chỗ khác, cũng trong *Hệ từ truyện*:

“Đạo Dịch thánh nhân đặt ra là suy nghĩ cực sâu mà nghiên cứu cái sắp sửa thành hình (chứ chưa hiện hiện). Vì suy nghĩ sâu nên suốt được cái chí của thiên hạ; vì nghiên cứu cái sắp sửa thành hình của tạo vật nên có thể làm thành được việc của thiên hạ.” (*Phủ Dịch, thánh nhân chi sở dĩ cực thâm nhi nghiên cơ dã. Duy thâm dã, cố năng thông thiên hạ chi chí; duy cơ dã, cố năng thành thiên hạ chi vụ.*³¹⁴

Dịch học phái đã chú trọng đến sự quan sát để tìm hiểu vũ trụ, và diễn tả một cách rõ ràng hơn Tuán Tử; điều đó cũng có thể cho ta nghĩ rằng thiên Hệ từ truyện viết sau thời Tuán Tử. Hai chữ *u minh* trong câu 313 có người giải thích rằng: *minh* là hiện ra mà ta có thấy được, *u* là ẩn mà ta không thấy được. Bốn chữ *cực thâm nghiên cơ* trong câu sau nghĩa cũng như chữ *cùng thân tri hóa* chúng tôi đã dẫn ở một đoạn trên.

Vậy thì trẻ lắm là đời Hán, tinh thần khoa học đã mạnh nha ở một số triết gia Trung Hoa rồi, tiếc rằng những đời sau chỉ chuyên xét về đạo lí, tệ nhất là đời Tống, mà không dùng tinh thần đó vào sự nghiên cứu khoa học.

Chúng tôi nói Họ có tinh thần khoa học vì Dịch học phái đã chú trọng tới tri thức mà còn đề cao sự lợi dụng thiên nhiên nữa.

Hệ từ truyện có câu:

“Trông thấy thì gọi là *tượng*; có hình thì gọi là *khí* (vật cụ thể, đồ vật). Cái chế mà dùng *tượng* và *khí* thì gọi là *pháp*, lợi dụng mà hành động làm cho mọi người đều dùng được, thì gọi là *thần*.” (Kiến nãi vị chi tượng, hình nãi vị chi khí, chế nhi dụng chi, vị chi pháp; lợi dụng xuất nhập * dân hàm dụng chi, vị chi thần).³¹⁵

Rõ ràng nhất là câu này:

“Đủ vật mà dùng hết, tạo thành đồ dùng, làm lợi cho thiên hạ, thì thánh nhân là lớn nhất.” (Bị vật tri dụng, tập thành khí dĩ vi thiên hạ lợi, mạc đại hồ thánh nhân).³¹⁶

Tư tưởng trong những đoạn đó thực trái ngược với tư tưởng của Trang Tử trong *Ngoại thiên*:

“Có máy móc thì tất có việc máy móc, có việc máy móc thì tất có lòng cơ xảo, lòng cơ xảo mà còn ở trong bụng thì không có sự trong sạch, sự trong sạch không đủ thì tinh thần không định, tinh thần không định thì đạo không chờ được. Không phải là ta không biết cơ xảo, ta xấu hổ mà không làm đấy thôi.” (Hữu cơ giới giả tất hữu cơ sự, hữu cơ sự giả tất hữu cơ tâm, cơ tâm tồn vu hung trung, tắc thuận bạch bất bị; thuận bạch bất bị, tắc thần sinh bất định. Thần sinh bất định giả, đạo chi sở bất tại dã. Ngô phi bất tri, tu nhi bất vi dã).

Tóm lại Dịch học phái chủ trương nhân vi, vẫn là theo Khổng Tử, nhưng phát huy thêm được, chịu thêm ảnh hưởng của Lão, Trang và hơi gần với Tuân Tử. Nhân sinh luận của phái đó gồm những điểm chính dưới đây:

- Người điều hợp với trời đất (tức thiên nhiên).
- Đạo trời là biến đổi luôn luôn, nên người cũng phải tùy thời mà biến cách.
- Đạo trời là cương kiện nhưng trung chính, nên người cũng phải cương kiện trung chính.
- Phái sùng đức, tất nhiên, nhưng cũng trọng tri thức, quan sát thiên nhiên, suy nghĩ rất kĩ để hiểu vạn vật, cái chế vạn vật mà lợi dụng nó giúp cho đời sống xã hội, nghĩa là trọng cả đức, tri, dụng.

Ta có thể nói kinh Dịch là đại thành của nhân sinh quan Trung Hoa vào thời đầu đời Hán. Nhân sinh quan đó sau này không thay đổi gì nhiều: nó giúp

* Chữ *xuất nhập* ở đây có nghĩa vãng lai, làm nghi.

cho dân tộc Trung Hoa có một thái độ, một tính tình mà nhiều triết gia phương tây phải nhận là hiền (sage). Thế giới chỉ nói tới "sagesse" của phương Đông tức là của Trung Hoa, Ấn Độ, nhất là của Trung Hoa chứ không nói đến cái "sagesse" của phương Tây. Bỏ cái phần bói toán đi mà nghiên cứu kĩ phần triết lí trong kinh Dịch sẽ suy ngẫm được nhiều điều sâu sắc, lại có thể vạch được sự tiến triển của tư tưởng Trung Hoa từ đời Khổng Tử cho đến đời Hán, vì chủ trương hữu vi trong bộ đó đã dung hòa chủ trương vô vi của Lão, Trang với chủ trương hữu vi hoặc cực hữu vi của Khổng, Mạnh, Tuân. *

TỪ HÁN TỚI THANH

Đời Hán, đa số triết gia không theo Lão thì theo Khổng, chỉ có Từ Cán là khen Tuân Tử rằng: "Sinh ở thời Chiến Quốc mà có cái tài trí thâm thúy, tổ thuật Nghiêu Thuấn, coi vua Văn vua Vũ làm pháp độ, tôn Trọng Ni làm thầy, làm sáng cái đạo đẹp loạn; nhưng vua các nước cho ông là vu khoát, không hợp với thời biến, mà rốt cuộc không được dùng." Lạ chưa! Tuân Tử, mà còn cho là vu khoát! Chả trách chỉ bọn Tô Tần, Trương Nghi mới được trọng dụng! Chẳng qua, như René Grousset đã nói, nhân loại hiện nay chỉ mới "chấp chửng văn minh", ** vẫn phải giải quyết mọi sự xung đột bằng võ lực, cho nên thời xưa cũng như thời nay, học thuyết của các bậc thánh hiền đồng, tây mới bị coi là vu khoát.

Từ Cán rất trọng nghề và tri thức. Trọng nghề, tức là chịu ảnh hưởng của Tuân Tử, mà trọng tri thức là phát huy thêm tư tưởng của Tuân Tử. Chữ nghề ở đây trỏ "lục nghệ" sáu môn học chính của người xưa, tức lễ, nhạc, xạ (bắn cung), ngự (đánh xe), thư (viết chữ), số (toán pháp).

Ông viết:

"Nghề mà thịnh được là nhờ dân có tri thức chăng? Tạo ra nghề là có lí chăng? Nghề là để phát biểu cái tri, tổ điểm cái tài, gồm thâu việc mà chế ngự dân chúng, thánh nhân không thể bỏ được. Nghề là để hoàn thành cái đức. Đức là lấy đạo đốc suất cái thân. Nghề là cành lá của cái đức, đức là cái thân cái rễ của con người. Hai cái đó không đi riêng, không độc lập bao giờ. Cây không có cành lá thì rễ thân không tốt được, gọi là cây trụi. Người không có nghề không thể có đức được, cho nên gọi là què mùa. Muốn làm bậc quân tử thì phải kiêm hai cái đó (nghề và đức) chẳng... Nghề là dụng của tâm, là tiếng nói của điều nhân, hình tượng của điều nghĩa." (*Nghề chi hưng dã, kì do dân tâm chi hữu trí hồ? Tạo nghệ giả, tương dĩ hữu lí hồ? (...) Nghệ giả, sở dĩ tính trí*

* Về Kinh Dịch, coi thêm chương Ích, Tổn, chương Trung dung ở sau và cuốn *Kinh Dịch Đạo của người quân tử* ở sau.

** Coi *"L'homme et son histoire"*, - Plon 1954.

sức năng, thông sự ngự quân dã, thánh nhân chi sở bất năng dĩ dã. Nghệ giả, sở dĩ thành đức giả dã. Đức giả dĩ đạo suất thân giả dã. Nghệ giả, đức chi chi diệp dã; đức giả, nhân chi căn căn dã. Tư nhị vật giả, bất thiên hành, bất độc lập. Một vô chi diệp tắc bất năng phong kì căn căn, cố vị chi hồi. Nhân vô nghệ tắc bất năng thành kì đức, cố vị chi dã. Nhược đức vi phù quân tử, tất kiêm chi hồ? (...) Nghệ giả, tâm chi sử dã, nhân chi thanh dã, nghĩa chi tượng dã.³¹⁷ - Trung luận (nghệ kĩ).

Đọc triết học Trung Hoa, nghe bàn về nhân nghĩa, lẽ... mà... mà thỉnh thoảng gặp được một đoạn như vậy cũng lí thú. Ta có cảm tưởng đó là lời của phái "tân giáo dục", phái chủ trương phải "dùng sự làm việc để giáo dục" của Âu Mỹ hiện nay. Nhà Nho vẫn thường nói: «*Nhất nghệ bất tri, nho giả sở si*» (không biết lấy một nghề là cái nhục của nhà Nho), nhưng đề cao sự học nghề thì không ai bằng Tử Cán. Những câu: «*Nghệ giả, sở dĩ thành đức giả dã*» và «*Nghệ giả đức chi chi diệp dã*» thực là mới mẻ. Ông đã hợp nhất đức và nghệ. Ông còn viết: "Tiên vương lập chức giáo quan, cho năm việc dạy trẻ trong nước, dạy cho chúng sáu đức tức: trí, nhân, thánh, nghĩa, trung, hòa; sáu hạnh tức: hiếu, hữu (tốt với bạn), hòa thuận, thương yêu (giữa vợ chồng), thành thực, thương người; sáu nghệ tức: lễ, nhạc, xạ, ngự, thư, số. Dạy đủ ba thứ đó tức là hết cái đạo làm người rồi." (*Tiên vương lập giáo quan, chương giao quốc tử; giáo dĩ lục đức, viết: trí, nhân, thánh, nghĩa, trung, hòa, giáo dĩ lục hạnh, viết: hiếu, hữu, mục, nhân, * tuất; giáo dĩ lục nghệ, viết: lễ, nhạc, xạ, ngự, thư, số. Tam giáo bị nhi nhân đạo tất hĩ.*³¹⁸ - Trị học).

Độc giả nhận thấy ông đặt trí trên nhân, chắc không phải là không có dụng ý vì ông vốn trọng trí hơn hành. Cũng trong *Trung luận nghệ kĩ*, ông viết:

"Có người hỏi: Kẻ sĩ một là minh triết cùng lí, hai là chi hạnh thuần đức, hai cái mà không có cả hai được, thì thánh nhân lựa cái nào? Đáp: Lựa minh triết chăng? Cái ích lợi của minh triết là làm cho dân thịnh, lợi tăng, khiến cho vạn vật đều hết cái cùng cực của nó. Thánh nhân hơn hết mọi người, không phải chỉ do việc làm mà thôi đâu, còn do cái trí nữa. Vua Phục Hi đặt ra bát quái, vua Văn Vương giáng thêm, đều là cùng thân tri hóa, há phải chỉ làm điều thiện mà thôi đâu? ... Chi bậc thánh nhân mới thông minh đến cùng cực..." (*Hoặc vấn viết: Sĩ hoặc minh triết cùng lí, hoặc chi hạnh thuần đức, nhị giả bất khả kiêm, thánh nhân tương hạ thủ? Đối viết: Kì minh triết hồ! Phù minh triết chi vi dụng dã, nãi năng an dân phụ lợi, sử vạn vật vô bất tận kì cực giả dã. Thánh chi bất khả cập, phi đồ không hành dã, tri dã. Phục Hi tác bát quái. Văn Vương tăng kì từ, tư giai cùng thân tri hóa, khởi đồ đặc hành thiện nhi dĩ hồ?... Thông minh duy thánh nhân năng tận chi...)*³¹⁹

* Như chữ *nhâm*

Đến đời Ngụy Tấn, vì xã hội loạn lạc, tư tưởng Lão Trang lại thịnh lên, chỉ có mỗi *Bùi Ngõ* là phản đối lại, lập luận của ông đại loại như sau:

Người ta sinh ra, ai cũng quý sống, muốn bảo tồn đời sống. Cơ thể phải tiếp xúc với ngoại giới mà tồn tại, vậy thì phải lựa cái nào thích nghi với mình. Nghĩa là phải thích ứng với hoàn cảnh. Phải tiếp xúc với vật mà lòng dục của ta không thể diệt được, nhưng nếu muốn cầu thỏa mãn cái lòng dục quá độ thì làm hại cho đời sống, vậy thì phải giảm bớt cái dục đi. Cái đạo của người ở chỗ “dùng cái đạo của trời, dùng cái lợi của đất”, và lấy nhân luân đạo đức cùng lễ chế để định các tương quan giữa người với người.

Tư tưởng của ông không khác Tuân Tử là mấy.

Đời Đường thịnh về văn học chứ không phát huy được gì về triết học. * Triết học đời Tống và Minh tuy chịu ảnh hưởng của Lão Trang và Phật nhưng cũng vẫn là thiên về hữu vi, vì vẫn khuyên người ta luyện những đức căn bản của đạo Nho như nhân, nghĩa, lễ, trí, dùng để thành người hiền mà giúp đời, chỉ khác là phái Lí học trọng sự trí tri cùng lí, phái Đạo học trọng sự phát huy bản tâm. Trọng lí thì khinh việc, trọng tâm thì khinh hình, đó là chỗ sơ đặc mà cũng là chỗ sơ thất của hai phái đó.

PHÁI TIẾN HÌNH

Cuối đời Minh và đầu đời Thanh, Trung Quốc lại trải qua một thời suy vong, đau khổ; một số triết gia thấy rằng chỉ “cùng lí, dưỡng tâm” không đủ để cứu nước, phải tích cực hoạt động, một cách thực tế, nên thiên về học thuyết của Tuân Tử, cho lương năng quan trọng hơn lương trí, và cho hình thể cũng đáng trọng như cái tâm, thành thử triết học Trung Hoa thời đó từ duy tâm, chuyển qua một thứ duy vật. Đó là một phản ứng tự nhiên.

Người mở đầu cho thuyết trọng hình thể đó là *Vương Thuyền Sơn*. Hai điểm quan trọng trong học thuyết của ông là “tôn nhân đạo” và “tiền hình”. **

“Tôn nhân đạo” có nghĩa là phải triệt để phát triển cái nó làm cho con người khác cảm thú, cái mà ông gọi là “nhân chi độc”, tức như ngày nay ta bảo cái đặc điểm của con người, cái mà chỉ riêng con người mới có.

Ông viết:

“Lập ra đạo của người là nhân và nghĩa; nhân và nghĩa là cái đạo của trời ở trong con người. Do nhân nghĩa mà làm là lấy cái đạo của người đốc suất đạo của trời. (Còn) làm nhân nghĩa thì là đợi thiên cơ phát động rồi sau mới làm, (như thế) không đủ phát hết được cái nó làm cho người khác cảm thú. Là vì

* Trừ Phật học, nhưng Phật học không thuộc về hệ thống Trung Quốc.

** Coi nghĩa ở trang 196

cái thiên đạo thì ở nơi cảm thú cũng có, còn cái nhân đạo thì chỉ riêng con người mới có. Vua Thuấn theo nhân nghĩa mà làm, nên giữ được nhân đạo, cái học của ông là cái học của bậc thánh, có phải tự nhiên đâu?" (*Lập nhân chi đạo viết nhân dã nghĩa, tại nhân chi thiên đạo dã. Do nhân nghĩa hành, dĩ nhân đạo suất thiên đạo dã. Hành nhân nghĩa tắc dĩ thiên cơ chi động nhi hậu hành, phi năng tận phù nhân chi sở dĩ dĩ vụ cảm thú giả hĩ. Thiên đạo bất dĩ vụ cảm thú, nhi nhân đạo tắc dĩ nhân chi độc. Do nhân nghĩa hành, đại Thuấn tôn nhân đạo, thánh học dã. Tự nhiên vân hồ tại?*³²⁰ - Tư vấn lục).

Đoạn đó hơi khó hiểu vì quá vắn tắt. Ông phân biệt: "Do nhân nghĩa mà làm" thì là nhân đạo, "làm nhân nghĩa" thì là thiên đạo. Ý ông muốn nói: cảm thú cũng có nhân nghĩa (ông khác Mạnh Tử ở chỗ đó), chẳng hạn loài chó cũng biết thương yêu nhau, loài chim cũng biết nhường nhịn nhau, đó là cái đạo trời, nếu làm điều nhân nghĩa mà chỉ theo cái bản năng thì chỉ mới là theo cái đạo trời mà người cũng chỉ như cảm thú thôi. Phải phân biệt được cái nào là nhân nghĩa, là những điều đáng làm, dù khi làm ta phải hy sinh thì cũng làm, như vậy mới là theo cái nhân đạo (đạo của người), mới là khác với cảm thú, vì vậy mới có mấy chữ "dĩ nhân đạo suất thiên đạo"; chữ *suất* đây có nghĩa là đốc suất, lãnh đạo, chứ không phải là tuân theo. Đọc đoạn dưới đây ta hiểu rõ thêm ý đó:

"Trí, nhân và dũng, những đức đó loài người được trời cho một cách hậu hĩnh mà lại biết dùng nó đến rất mực, nhưng cảm thú cũng có những đức đó; cái mà cảm thú và người cùng có, thì gọi là thiên đạo, hiểu học thì gần được trí, gắng làm thì gần được nhân, biết xấu hổ thì gần được dũng, nhưng cái chỉ loài người mới có, cảm thú không có đó là nhân đạo, cho nên biết ba cái đó có thể dùng để sửa mình, trị người, trị thiên hạ, quốc gia."

Vậy theo ông, nhân đạo, cái nó làm cho người khác cảm thú là ở "hiếu học, lực hành, tri sĩ" nghĩa là biết suy nghĩ, gắng sức và biết xấu hổ. "Hiếu học, lực hành", đại khái cũng như chữ "ngụ" (tức nhân vi) của Tuân Tử. Ông cũng như Tuân Tử, không trọng tự nhiên.

Người ngang với trời chứ không kém: "Trời có đức nhân của trời mà đem thi hành đức nhân đó với người, thì người đối với trời, với vạn vật cũng vậy, có đức nhân của người mà đem thi hành đức nhân đó trong vũ trụ. Nếu chỉ dựa vào đức nhân của trời mà lia cái đức nhân của mình, thì không khác gì cảm thú." (*Thiên hữu dĩ nhân nhân, nhân dĩ đức hữu dĩ nhân thiên. nhân vạn vật. Thị thiên chi nhân nhi vi kì nhân, khứ cảm thú bất viễn hĩ.*³²¹ - Tư vấn lục).

Người có phần còn hơn trời nữa: "Trời đất chỉ là tự nhiên, còn người biết quản lí tự nhiên." (*Tự nhiên giả thiên địa, chủ trì giả nhân.*³²² - Chu Dịch ngoại truyện).

Trọng nhân vi, tất nhiên Vương Thuyền Sơn trọng sự sống, nhưng sống phải hợp với nghĩa thì mới đáng sống; nếu trái với nghĩa thì có thể xả sinh mà thủ nghĩa. Về điểm đó ông cũng như các nhà Nho mọi thời, nhưng ông khác họ ở chỗ ông rất đề cao “hình sắc” như ngày nay ta nói đề cao vật chất:

“Thân “thể” của người ta chỉ là cái tinh, cái “dụng” của người ta chỉ là cái chất. Tinh ngưng đọng lại thì thành hình, chất bày ra thì thành sắc... Xét đạo ở đâu? Ở trời đất. Tinh hiện ở đâu? Ở hình sắc, có hình rồi gọi cái đó là thân. Hình không có gì là không thiện, thân không có gì là không thiện.” (*Nhân chi thể duy tinh, nhân chi dụng duy tái... Hình giả tinh chi ngưng, sắc giả tài chi soạn dã... Đạo ở hồ sát? Sát vu thiên địa. Tinh ở hồ trú? Trú vu hình sắc. Hữu hình tư vị chi thân. Hình vô hữu bất thiện, thân vô hữu bất thiện.* ³²³ - Thượng thư dân nghĩa).

Vậy theo ông “hình” là thiên tính, nếu khinh cái hình thì tất khinh cái tinh, khinh cái tinh thì tất khinh đời sống, khinh đời sống thì tất khinh nhân nghĩa, khinh nhân nghĩa thì tất rời bỏ cái sống, rời bỏ cái sống thì tất bảo “vô” là “chân”, mà bảo sống là bậy.” (*Tiên hình tất tiện tinh, tiện tinh tất tiện sinh, tiện sinh tất tiện nhân nghĩa, tiện nhân nghĩa tất ly sinh, ly sinh tất vị vô vi chân, nhi vị sinh vi vong.* ³²⁴ - Chu Dịch ngoại truyện).

Trong câu đó, ông chỉ trích Phật và Lão:

“Hình đã là nhân tính mà nhân đạo phải đốc suất thiên đạo, thì hình tuy là trọng, nhưng không thể không làm chủ nó, điều khiển nó được. Điều khiển hình sắc, ông gọi là “tiên hình”.

Theo ông, phải làm chủ hình sắc, phát triển tâm tư, khiến cho ngũ hành vạn vật đều được chỗ dùng của nó để cho đạo vua tôi, cha con, lễ nhạc, hình pháp, chính lệnh đều được hoàn toàn; nếu bỏ những cái đó thì chỉ là bản sướng không ích gì.

Ý đó là phát huy nghĩa câu này trong Mạnh Tử: “Hình sắc của người ta là tính trời hiện ra, chỉ bậc thánh nhân mới điều khiển được hình sắc của mình một cách hoàn toàn.” (*Hình sắc thiên tính dã, duy thánh nhân nhiên hậu khả dĩ tiên hình.* ³²⁵ - Tận tâm thượng).

Tiên hình có hai nghĩa: một là điều khiển hình sắc (vật chất) cùng các cơ năng để phát triển đến tận độ cái tính mà hình sắc biểu hiện; hai là khiến cho các bộ phận của hình thể hành động hợp với đạo lí.

Ông còn bảo khắp vũ trụ cái gì cũng là vật, gió chớp mây mưa là vật, gò núi, sông rạch là vật, âm dương, ngũ hành là vật, cây cỏ, cầm thú nó nuôi ta là vật, tới sự đặc thối, thiện ác cũng là vật, cha mẹ, anh em cũng là vật, ngôn

Vương Dương Minh trọng tâm thì tất quý trí; Vương Thuyền Sơn trọng hình nên qui năng, lẽ đó rất tự nhiên. Nhưng Thuyền Sơn không phải là khinh trí; ông cũng khuyên ta phải biết vật, biết trời:

“Chỉ có cách biết cho rõ những vật trong thiên hạ rồi hợp chúng lại, tách chúng ra, làm giảm chúng đi, làm tăng chúng lên mới thành vật dụng cho ta, nếu không vậy thì vẫn còn là vật, mà không ích gì cho ta cả.” (*Duy vu thiên hạ chi vật tri chi minh, nhi hợp chi, li chi, tiêu chi, trường chi, nãi thành ngô dụng. Bất nhiên, vật các tự vật nhi phi ngã sở đắc dụng.*³²⁸ - Như trên).

Ông đề cao những đức nhẫn nại, bao dung và kiên trì.

Tóm lại, học thuyết của ông khởi từ Mạnh Tử mà đưa tới Tuân Tử. Ông cũng nhận như Mạnh Tử rằng con người có chỗ khác cảm thú; những chỗ khác đó không phải vì con người có nhân, nghĩa, lễ... mà vì con người biết suy xét, biết gắng sức đốc suất, lợi dụng thiên nhiên. Về điểm này ông giống Tuân Tử. Ông mượn quan niệm “tiên hình” của Mạnh Tử để đưa tới cái qui kết là phải trọng thân thể vật chất, bồi dưỡng nó chứ không khinh miệt nó mà muốn bồi dưỡng nó thì mình phải làm chủ được mình và làm chủ được vật; muốn làm chủ được vật thì phải biết vật và luyện cái lương năng. Biết mà không làm được thì cũng như không biết; tư tưởng đó có một chút duy vật như Tuân Tử.

Luân lí của ông không khác đạo Nho là mấy, ông chỉ là một nhà Nho biết trọng thực tế, không khinh vật chất thôi, nhưng có lẽ vì ông dùng những lời táo bạo qua, như: “*Thực sắc giả, lễ chi sở lệ dã, lợi giả dân chi sở y dã*”, hoặc: “*Dân chi phụ mẫu huynh đệ diệc vật dã*”, các nhà Nho nghe có thể thấy chướng tai, nên trong các sách viết về Nho giáo, ít cuốn ghi tên ông.

Đồng thời Vương Thuyền Sơn, nhưng nhỏ tuổi hơn, *Nhan Tập Trai* tuy không phải là môn đệ của Vương mà cũng có nhân sinh quan như Vương.

Ông còn tiến xa hơn Vương; Vương chỉ công kích tâm học của Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh. Nhan phản đối cả lí học của hai anh em họ Trình và Chu Hi.

Ba điểm chính trong học thuyết của Nhan Tập Trai là: bài xích sự không đảm, chủ trương “tiên hình”, trọng thực dụng và sự làm việc.

Thấy Nho học ở cuối đời Minh bỏ hẳn thực tế mà chỉ bàn những huyền lí mà phàn đông chẳng ai hiểu gì cả, nên ông bảo:

“Tôi thường nói cần rằng những cái huyền lí về tính mệnh, chẳng cần giảng làm gì. Dù có giảng người ta cũng chẳng chịu nghe, dù có nghe chẳng nữa người ta cũng chẳng hiểu được, dù có hiểu chẳng nữa người ta cũng chẳng thực hành được.” (*Bộc vọng vị tính mệnh chi lí bất khả giảng dã. Tuy*

hạnh của thánh nhân cũng là vật, đến nhân nghĩa lễ nhạc cũng là vật. Ta có vật cho nên vật không thể tuyệt được, vật có ta nên không nên tuyệt nó. Ta có vật mà muốn tuyệt vật thì tức là giết hại cái ở trong ta; vật có ta mà muốn tuyệt vật thì tức là làm hại cái vật ở ngoài ta. Vật và ta mà giết hại lẫn nhau thì là cái hại lớn nhất trong thiên hạ... Lúc ngủ, lúc ăn, lúc cử động, nói năng, có rời vật được đâu, đều là phải dựa vào vật cả. Vậy thì tại sao lại muốn tuyệt vật? Huống hồ thanh sắc không làm hại ta. Ngũ sắc có làm cho ta mù đâu, ngũ âm có làm cho ta điếc đâu. Tại lòng ta loạn nên bị những cái đó sai khiến, nếu ta biết dùng nhân nghĩa mà điều khiển nó thì nó chỉ có lợi cho đời ta thôi. “Mắt cứ nhìn màu đen màu vàng, tai cứ nghe tiếng chuông tiếng trống, miệng cứ nếm vị béo vị ngọt mà đạo vẫn thi hành, tinh vẫn được đúc suốt, là tại sao? Tại mắt không mù, tai không điếc, miệng không lầm thì tiếp thanh, sắc, vị trong thiên hạ mà vẫn trung chính.”

Ta thấy trong đoạn đó ông chỉ trích Phật giáo. Ông không hiểu thật đúng quan niệm *ngã* và chủ trương “phá ngã chấp” của Phật nên còn bảo:

“Kẻ nói vô ngã thì chính kẻ đó ở cái chỗ có ngã mà nói vô ngã đấy. Nếu thật không có ta thì ai vào đấy mà nói vô ngã? Ở ngã mà nói là vô ngã, dù rõ lời đó là lời không chính đáng, láo khoét rồi.” (*Khôn vô ngã giả, diệc vu ngã nhi ngôn vô ngã nhi. Như phi hữu ngã, cánh thực tông nhi vô ngã khổ? Vu ngã nhi ngôn vô ngã, kì vi dâm dôn chi từ khả tri.* ³²⁶ - Tư vấn lục).

Minh phủ nhận cái “ngã” tức thị là có “ngã rồi”. Tức như ý Descartes khi nói: *«Je pense donc je suis.»*

Ông chủ trương phải khỏe mạnh, phải hoạt động, ghét sự mềm yếu, sự yên tĩnh: khỏe mạnh để bảo tồn sự sống, hoạt động để thuận lẽ sống. Vì vậy ông trọng lương năng:

“Mạnh Tử nói đến lương tri, lương năng, mà Trương Tử (tức Trương Tải) thích nói lương năng. Trời đất lấy sự thần hóa vận hành làm đức, chứ không chỉ dựa vào cái thể hư không trong sáng; thánh nhân lấy sự làm trọn luân thường và hoàn thành sự vật làm đạo, chứ không phải chỉ trông vào sự giác ngộ hư linh mà thôi. Vì vậy cái trí tuy tốt, nhưng cái năng không kịp cái trí thì cũng bằng bất trí. (Nghĩa là biết mà không làm được thì cũng như không biết). Gần đây cái học của họ Vương (tức Vương Dương Minh) bỏ năng mà chỉ nói riêng đến trí, tháo nào cái học của ông chẳng dễ thành tà thuyết.” (*Mạnh Tử ngôn lương tri lương năng, nhi Trương Tử trọng ngôn lương năng. Cái thiên địa dĩ thần hóa vận hành vi đức, phi dãn thị kì không tinh chi thể; thánh nhân dĩ tận luân thành vật vi đạo, ức phi dãn thị kì hư linh chi ngộ. Cổ tri tuy lương nhi năng bất dãi, do nhi phát tri. Cận thế vương thị chi học, xả năng nhi cô ngôn trí, nghi kì tất nhập vu dị đoan dã.* ³²⁷ - Chính mông chú).

giảng, nhân diệc bất năng tinh dã, tuy tinh nhân diệc bất năng tinh dã, tuy tinh, nhân diệc bất năng hành dã).³²⁹

“Cái li không, tinh (của Phật và Lão) càng bàn càng mê hoặc; cái công không tinh (công tu luyện cho thành không tinh) càng kì diệu thì càng sai. Ta nguyện cầu đạo là tận cái tinh mà thôi; tận tinh là đem chứng thực ra ở thân ta mà thôi.” (*Không tinh chi lí, dũ dâm dũ hoặc; không tinh chi công dũ diệu dũ vọng. Ngô nguyên cầu đạo giả, tận tinh nhi dĩ hĩ; tận tinh giả, thực trung chi ngô thân nhi dĩ hĩ.*³³⁰ - Tôn nhân bản).

Ông cho cái học của Trinh, Chu và của Lục, Vương đều là xa cái học của nhà Nho: “Xưa nhà Nho dạy người học lục nghệ, là cốt để từ luyện tập những điều thực sự, có bao giờ chỉ mấy câu học vấn ở đầu miệng mà thôi đâu. Dạy cho bằng sự thiết thực, tập cho ở sự thiết thực, rồi sau mới thể nghiệm được chắc chắn, đó mới là hữu ích. Cho nên học trò Khổng Tử đều có thể ở trong xã hội gánh vác nổi một mặt công việc. Nếu cứ như học vấn ở đầu miệng thì chỉ là tử học, cái học chết, chứ có ích gì?” (Phan Bội Châu - *Khổng học dặng*).

Ông cho tinh với hình là một, cho nên không khinh hình sắc, và cũng chú trọng “tiên hình”, làm hoàn toàn được cái hình trời cho. Ông bảo:

“Vua Nghiêu, vua Thuấn, ông Chu Công, ông Khổng Tử nói đến tinh là nhập với thân mà nói (nghĩa là không tách rời hai cái ra). Cho nên bảo hễ có một giống gì thì tất có khuôn mẫu cho giống ấy, vua Nghiêu, vua Thuấn theo cái tinh; vua Thang, vua Vũ theo cái thân. * Vua Nghiêu, vua Thuấn suất tinh mà làm ra, thân mình làm điều gì đều là tinh cả; vua Thang, vua Vũ sửa thân mình mà phục được tinh, cứ ở nơi tinh mình hiện ra mà sửa sang tinh. Sau đời Khổng Tử, chỉ có Mạnh Tử biết được thế, cho nên nói: “Hình và sắc là tinh trời hiện ra, duy thánh nhân mới hoàn toàn được tinh trời cho.” Cái hình là gốc ở tinh mà hiện ra, cái tinh là làm tinh cho cái hình; nếu bỏ hình thì không có gì là tinh; bỏ tinh cũng không có gì là hình. Mất cái tinh thì phải căn cứ ở cái hình mà tìm, muốn tận tinh thì phải tận hình (muốn phát triển hết cái tinh, phải phát triển hết cái hình), làm hại cái hình là làm hại cái tinh.”

“Nếu ta được như Khổng Tử, cái gì không phải là lẽ thì không nhìn, không nghe thì tai mắt có làm hại được đâu... Tuyệt được cái sắc phi lẽ trong thiên hạ để dưỡng cái mắt ta, cái hại ở sắc chứ không phải ở mắt; hơn nữa cái

* Câu này cụ Phan Bội Châu chỉ dẫn mà không giảng nghĩa. Chúng tôi nghĩ rằng Nhan Tập Trai muốn nói: Vua Nghiêu, vua Thuấn (nhường ngôi) chú trọng đức suất tinh trời, vua Thang, vua Vũ (diệt Kiệt và Trụ) chú trọng trọng tu thân; cả bốn ông đều là bậc thánh, vậy tinh và thân cũng như nhau. Coi câu sau thì hiểu rõ thêm.

hại ở cái sắc phi lễ chứ không phải ở sắc. Bỏ cái sắc phi lễ đi thì mắt thấy được hết cái sắc bốn phương, làm cho thích nghi mà mở rộng cái công dụng của mục tính của ta. Tuyệt cái thanh phi lễ trong thiên hạ, để dương tai ta, cái hại ở cái thanh chứ không phải ở tai, hơn nữa cái hại ở cái thanh phi lễ chứ không phải ở cái thanh. Bỏ cái thanh phi lễ thì tai đạt được cái thanh ở bốn cõi; làm cho ngay và tỏ được cái công dụng của nhĩ tính của ta. Suy rộng ra miệng mũi, tay chân, tâm ý đều như vậy.

Cái sở đắc đáng khen nhất của Nhan Tập Trai ở chỗ ông đề cao sự lao động. Cái học bằng lạng lẽ mà ưa nói suông đưa đến sự chán việc đời, rồi bỏ việc đời, làm hại nhân tài, làm nát thiên hạ, ông biết vậy, nên khuyên người ta phải làm việc. Chính ông làm nghề thuốc rồi sau mới làm nghề nông, nên thấy ích lợi của sự lao động và thường nói: “Ta hết sức theo đuổi việc cày cấy, không kịp ăn, không kịp ngủ, mà tám lòng ta vọng không thể nào nảy ra được.” (*Ngô lục dụng nông sự, bất hoàng thực tâm, tà vọng chi niệm diệc tự bất khởi*).³³¹

Lại nói:

“Nếu dùng hết tâm lực, thường theo lẽ trời mà làm việc thì nhân dục ở chỗ nào sinh ra được?” (*Nhuộc dụng thập phần tâm lực thời thời vãng thiên li thượng tổ, tắc nhân dục hà tự sinh tại?*)³²².

Chỉ đọc sách không thì hại. Ông chủ trương học thì phải làm, mà làm việc chính là học, hơn nữa, ngoài làm việc ra, không có gì là học vấn. Câu này của ông đáng coi là một châm ngôn:

“Còn sống một ngày thì còn phải một ngày làm việc cho cuộc sống.” (*Nhất nhật sinh tồn, đương vị sinh mệnh biện nhất nhật chi sự*).³³³

Ông còn những câu, lời lẽ rất mạnh, đề cao sự vật, và tinh thần thực tiễn:

“Con người mà học, suy nghĩ trong lòng, đàm luận trong miệng, khắp cả trăm nghìn nghĩa lý, không bằng thi hành một cái lý ở thân mình mới là thực.” (*Nhân chi vi học, tâm trung tư tưởng, khẩu nội đàm luận, tận hữu bách thiên nghĩa lý, bất như thân thượng hành nhất lý chi vi thực dã*).³³⁴ - Ngôn hạnh lục).

Lí Thứ Cốc phê bình học thuyết của Nhan, có câu:

“Cái học của thánh nhân đời xưa là phát triển hoàn toàn cái hình để phát triển hết cái tính, tai mắt thông minh là hoàn toàn được cái hình của tai mắt; chân tay thận trọng là hoàn toàn được cái hình của thân tâm. Hoàn toàn được cái hình thì phát triển được hết cái tính nhân nghĩa lễ trí. Ngày nay, nhà Nho khinh cái hình để làm sáng cái tính, tai mắt chỉ dùng vào việc tụng, đọc, như vậy là cái sở dụng của tai mắt tới sáu, bảy; tay chỉ dùng để viết chữ, thì cái sở dụng của tay mắt tới bảy tám; chân ghét động tác, thì cái dụng của chân mắt tới chín; tính tọa mà xét tâm mình, thân không thích việc thì cái sở

dụng của thân và tâm cũng mất tới chín. Hình mà không phát triển hoàn toàn, thì tính do đâu mà hoàn toàn được? Hai cái đó, một là thực, một là hư, một hữu dụng, một vô dụng; một cái là chính học, một cái là hãm vào chỗ dị đoan, (dị đoan hiểu theo nghĩa gốc là tín tưởng không chính đáng, khác với cái học chân truyền), không thể không biện biệt được.”

Cái học “lấy thực học thay hư học, lấy động học thay tĩnh học, lấy hoạt học thay tử học” * đó hợp với lối giáo dục hiện nay. Những tư tưởng của Nhan về kinh tế và xã hội đến nay cũng vẫn còn có giá trị, như trong phần sau chúng tôi sẽ bàn. Cho nên ta không ngạc nhiên rằng Phan Bội Châu rất trọng họ Nhan. Trong *Khổng học đặng*, ông viết:

“Tài thực dụng kinh quốc của thầy (*tức Nhan*) há phải như những bọn trống sơn bánh vẽ đâu!

“Những điều mà nhà Nho của Tống, Minh đương còn thiếu kém nhờ thầy mà bổ cứu được rất nhiều... Câu: *Nhất nhật sinh tồn, đương vị sinh mệnh biến nhất nhật chi sự...* in như câu: *Không lao động thì không được ăn cơm* của nhà xã hội chủ nghĩa.” Mà ta nên nhớ Nhan Tập Trai sinh ở thế kỉ XVII (1635 - 1704).

Nhan mất được mười chín năm thì *Đái Chấn* sinh để tiếp tục cái học của ông.

Họ Đái cho rằng cái tất nhiên ở cái tự nhiên mà ra, mà cái đạo là để cho con người thỏa lòng, thỏa dục, miễn là phải bỏ cái tư tình tư dục đi, đừng để nó che lấp lòng mình.

Ông viết trong *Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng*:

“Do cái tự nhiên là khí huyết mà xét cho kĩ thì biết được cái tất nhiên, như vậy gọi là lí nghĩa. Tự nhiên và tất nhiên không phải là hai cái khác nhau. Hiểu rõ được tận cùng cái tự nhiên mà không sai cái tự nhiên một chút nào cả, thì là cái tất nhiên. Như vậy thì sau không ân hận, như vậy thì sau mới yên, đó là cái phép tắc cùng cực của tự nhiên. Nếu theo cái tự nhiên mà trôi vào chỗ làm lỡ thì chuyển lại làm mất cái tự nhiên, mà không phải là tự nhiên. Cho nên theo cái tất nhiên thì mới hoàn thành được cái tự nhiên.” (*Do huyết khí chi tự nhiên, nhi thâm sát chi dĩ tri kì tất nhiên, thị chi vị lí nghĩa. Tự nhiên chi dĩ tất nhiên, phi nhị sự dã. Tự kì tự nhiên minh chi tận nhị vô kì vi chi thất yên, thị kì tất nhiên dã. Như thị nhi hậu vô hãm, như thị nhi hậu an, thị nãi tự nhiên chi cực tắc. Nhược nhiệm kì tự nhiên, nhi lưu vu thất, chuyển tạng kì tự nhiên, nhi phi tự nhiên dã. Cố qui vu tất nhiên, thích hoàn kì tự nhiên*).³³⁵

* Lời của Lương Khải Siêu.

Vậy theo ông cái tự nhiên là khí huyết, là tình dục còn tất nhiên là lý nghĩa, tức nhân nghĩa lễ trí; phải do cái tự nhiên của tình dục mà qui về cái tất nhiên là nhân nghĩa lễ trí.

“Việc trong thiên hạ là khiến cho cái dục được thỏa, cái tình được đạt, có thể thôi. Duy có cái trí của người ta, việc nhỏ có thể biết đến chỗ cùng cực của sự xấu đẹp, việc lớn có thể biết đến chỗ cùng cực của sự phải trái; rồi sau đem cái dục đã thỏa của mình mở rộng ra thì mới có thể làm thỏa được cái dục của người; đem cái tình đã đạt của mình mở rộng ra thì mới đạt được cái tình của người. Đạo đức rất thịnh là làm cho người ta ai cũng thỏa được cái dục, đạt được cái tình, chỉ có thể thôi. Cái dục mà làm là vì riêng tư, riêng tư thì hóa ra tham tà; cái tình mà làm là vì thiên lệnh, thiên lệnh thì hóa ra trái ngược; cái trí mà làm là vì bị che lấp, che lấp thì hóa ra sai bậy.

“Không riêng tư thì cái dục đều là nhân cá, đều là lễ nghĩa cá; không thiên lệch thì cái tình tất hòa thứ mà bình dị; không bị che lấp thì cái trí được gọi là thông minh thánh trí.” (*Thiên hạ chi sự, sử dục chí đắc toại, tình chí đắc đạt, tư dĩ hĩ. Duy nhân chi trí, tiểu chi năng tận mĩ xứ chi cực trí, đại chi năng tận thị phi chi cực trí; nhiên hậu toại kì chi dục giả, quang chi năng toại nhân chi dục; đạt kì chi tình giả, quang chi năng đạt nhân chi tình. Đạo đức chi thịnh, sử nhân chi dục vô bất toại nhân chi tình vô bất đạt, tư dĩ hĩ. Dục chi thất vị tư, tư tắc tham tà tùy chi hĩ; tình chi thất vị thiên, thiên tắc quai lệ tùy chi hĩ; trí chi thất vị tế, tế tắc sai mậu tùy chi hĩ. Bất tư tắc kì dục giai nhân dã, giai lễ nghĩa dã; bất thiên tắc kì tình tất hòa dĩ nhi bình thứ dã; bất tế tắc kì trí nãi sở vị thông minh thánh trí dã. - Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).*

Ông lại nói:

“Người ta có lòng dục, thông được cái dục của thiên hạ là nhân; người ta có trí giác, thông cái đức trong thiên hạ là trí. Ghét cái riêng tư nó làm hại cái nhân, ghét cái che lấp nó làm hại cái trí; không riêng tư, không che lấp thì lòng trong sáng, như vậy là thần minh.

Nhân gốc ở cái đức sinh hóa của đạo trời, nghĩa, lễ gốc ở cái thứ tự của đạo trời; ba cái đó làm tiêu chuẩn cho đạo người mà đạt cái tiêu chuẩn đó thì chỉ cần giữ cái dục cho khỏi riêng tư, cái tình cho khỏi thiên lệch, cái trí cho khỏi bị che lấp, không cần phải vô dục. Đã hữu dục tức là hữu vi, nên ông bài xích thuyết vô vi. Nhân đạo theo ông là cái “nhân luân nhật dụng”, tức là cư xử, âm thực, động tác, ngôn ngữ, từ thân mình mà lan ra đến người thân của mình, bao quát hết thảy”. Quan niệm đó khác hẳn quan niệm của các nhà Nho thời cổ.

Nhược điểm của ông là không chú trọng đến sự xung đột do tình dục gây ra. Làm sao cho cái dục của con người được thỏa hết, cái tình của con người được đạt hết, đó là điều khó.

Sở đặc của ông chỉ ở trong mấy câu này:

“Người ta ăn uống để nuôi khí huyết mình; người ta học hỏi mới nuôi được óc khôn... Huyết khí sẵn đồ nuôi, thời tuy yếu hèn cũng hóa ra mạnh; óc khôn sẵn đồ nuôi thời tuy ngu ám cũng hóa ra sáng.” (*Nhân chi ẩm thực dã, dưỡng kì huyết khí; nhi kì học vấn dã, dưỡng kì tâm trí. Khí huyết đắc kì dưỡng, tuy nhược tất cường; tâm trí đắc kì dưỡng, tuy ngu tất minh*).³³⁶ Nghĩa là ông trọng cả thể chất lẫn tinh thần. Tư tưởng đó đời Tống và Minh ít ai nói tới.

Tóm lại thì từ Nam Tống đến Thanh, triết học Trung Hoa chia làm ba phái lớn: *Lí học*, *tâm học* và *«sự» học*, nghĩa là học về sự vật, nhất là nhân sự. Nhân sinh lí tưởng của lí học là mọi hành vi của con người phải hợp với thiên lí; nhân sinh lí tưởng của tâm học là phát huy cái bản tâm; còn nhân sinh lí tưởng của sự học là làm hoàn toàn cái hình sắc của người. Ưu điểm của lí học là làm nổi bật sự quan hệ giữa tri thức và sinh hoạt, ưu điểm của tâm học là đề cao sự tu dưỡng nội tâm, còn ưu điểm của sự học là chú trọng đến thực tế. Sự học hợp với bản chất của người thường; huyền bí nhất là tâm học rồi đến lí học. Phê bình phái Sự học, Phan Bội Châu khen rằng phái đó đã “phá đổ tường vách của Tống Nho, Minh nho mà tiến thẳng vào cung đình Khổng Mạnh. Nên hoàn tuyền chú trọng về thực dụng, thường có ý tiếp cận với công lợi thuyết của Thái Tây. Tuy nhiên công lợi thuyết của Thái Tây là cốt để ủng hộ quyền lực của cá nhân, thực dụng thuyết (của phái đó) thời cốt để bố cứu cho sự đau đớn của xã hội. Hai bên mục đích khác nhau xa, chúng ta nên biết” (*Khổng học đặng*).

Còn Trần Trọng Kim thì chê cái học của Nhan Tập Trai là hẹp hòi vì chỉ chuyên chú về mặt hành động, mà cũng chê cái học của Đái Đông Nguyên là kém phần sâu xa, không đủ phát minh được cái học cao minh hoàng đại của Nho giáo. Ông viết:

“Đái Đông Nguyên chỉ biết có một cái học hình nhi hạ, cho nên cứ chăm chăm công kích Tống Nho, không xét đến chỗ căn đố. Phàm sự học mà không đạt tới cái lí nhất quán, rồi cứ theo cái vật dục mà biện luận thì càng biện luận bao nhiêu, sự lí càng bẽ bộn ra bấy nhiêu, mà dù trong sự biện luận, lời lẽ có tinh vi chẳng nữa, thì cũng chỉ tinh vi về một phương diện mà thôi, chứ không thật hoàn toàn đủ cả các phương diện. Đó là cái đặc sắc của phần nhiều những nhà lí luận ngày nay, mà Đái Đông Nguyên là một nhà học giả có tư tưởng giống như những nhà lí luận ngày nay vậy.” (*Nho giáo*).

Họ Phan phải hay họ Trần phải? Chúng tôi cho rằng không có chân lí nào là tuyệt đối cả và mỗi học thuyết phải đặt vào thời đại của nó mà xét; mà ở thời cuối Minh đầu Thanh, những triết gia như Vương Thuyên Sơn, Đái

Đông Nguyên, Nhan Tập Trai đều là những nhà nhiệt tâm cứu quốc, muốn chống lại cái tệ “không đàm” của người trước để lại, nên phải lập ra thuyết thực dụng; vì vậy mà Phan Bội Châu, một nhà cách mạng cùng nhiệt tâm cứu quốc, mới không tiếc lời tán thưởng, và trích dẫn câu này của Nhan Tập Trai mà chúng tôi cho rằng ở tình trạng hiện thời của nước nhà, vẫn còn đáng cho ta suy nghĩ:

“Tinh thần của con người ta và năm tháng của một đời người, thay là co chùng mực nhất định. Nếu ở trong đám nói không mà qua một ngày tức là bỏ hao mất một ngày ở trong đám thực hành; thêm nhiều một phần công phu ở trên giấy mực, tức là thiếu một phần công phu ở trên chức phận” (*Nhân chi tuế nguyệt tinh thần hữu hạn. Tung thuyết trung độ nhất nhật, tiên tập hành trung thác nhất nhật; chi mặc thượng da nhất phân, tiên thân thế thượng thế nhất phân.* ³³⁷ - *Không học đặng*).

CHƯƠNG IV

ÍCH VÀ TỐN - ĐỘNG VÀ TĨNH

Liên quan với chủ trương vô vi và hữu vi là vấn đề tĩnh và động, tồn và ích. Hệ chủ trương vô vi thì tất nhiên cũng chủ trương tĩnh và tồn; mà chủ trương hữu vi cũng chủ trương động và ích. Tuy nhiên, cũng có một số triết gia, mặc dầu ở trong phái hữu vi mà lúc thì chủ trương động và ích, lúc lại chủ trương tĩnh và tồn.

Dưới đây chúng tôi xét vấn đề ích và tồn trước rồi tới vấn đề động và tĩnh.

ÍCH VÀ TỒN

Hai tiếng *ích* và *tồn* ở đây chúng tôi dùng theo nghĩa: làm tăng lên và làm giảm đi. Tăng và giảm cái gì? Tri thức và đạo đức.

Khổng Tử tuy không đặt ra vấn đề nên ích hay nên tồn, nhưng rõ ràng là chủ trương ích. Ông rất chú trọng đến sự học, mà chữ học của ông có nghĩa là học đạo làm người, luyện tư cách, tri thức để tu thân, rồi tề gia, trị quốc, nên theo ông thì phải phát triển mãi mãi tri thức và đạo đức của ta: đức nhân là quan trọng nhất, nhưng phải có trí rồi nhân mới được hoàn toàn.

Câu sau đây, trong *Luận ngữ* nêu rõ những giai đoạn trong việc học theo quan niệm của ông:

“Đệ tử ở trong nhà thì hiếu, ra ngoài thì lễ, cẩn thận mà chân tình thiện ý, yêu mọi người mà thân thiết với người nhân, làm những việc ấy rồi mà còn dư sức thì học văn (nghĩa là học thi thư và lục nghệ).” (*Đệ tử nhập tắc hiếu, xuất tắc lễ, cẩn nhi tín, phiếm ái nhi thân nhân, hành hữu dư lực, tắc dĩ học văn*).³³⁸

Học thi phải mỗi buổi mỗi tập, để cho thấm nhuần, dù người đời không biết mình, cũng không giận. Ông luôn luôn tìm cơ hội mở rộng tầm con mắt, và nêu gương hiếu học cho môn đệ. Ông nói:

“Trong cái ấp có mười nhà, tất có người trung tín như Khâu, nhưng không

có ai hiểu học như Khâu.” Ông muốn mỗi ngày mỗi tiến về đức hạnh, về học vấn, cho nên lúc nào cũng học như sợ không kịp (*học như bất cập*). Một đệ tử của ông, Tử Hạ, nói câu này diễn đúng tinh thần của nhà Nho: “Ngày ngày biết thêm được cái gì mình không biết, tháng tháng đừng quên những cái mình đã biết, như vậy đủ gọi là hiểu học được rồi.” (*Nhật tri kì sở vô, nguyệt vô vong kì sở năng, khả vị hiểu học dã dĩ hĩ*.³³⁹ - Tử Trương).

Mạnh Tử cũng chú trọng *ích*. Trong một chương trên, chúng tôi đã nói ông cho trong tính người có bốn cái mối của nhân, nghĩa, lễ, trí, và khuyên người ta khuếch sung tức là làm tăng lên, là *ích*.

Ông còn có tinh thần rất mạnh mẽ, không coi nghịch cảnh là đáng buồn mà muốn lợi dụng nó để phát triển khả năng của mình, để dự bị lĩnh những nhiệm vụ lớn sau này. Trong chương *Cáo Tử*, ông viết:

“Cho nên trời định giao phó trách nhiệm lớn lao cho người nào trước hết tất làm cho người ấy phải khó tâm trí, mệt gân cốt, đói khát, nghèo nàn, thiếu thốn, và làm rối loạn hành vi của người ấy, như vậy là để phát động lương tâm, làm kiên nhẫn cái tính mà gia tăng tài đức còn thiếu thốn. Người ta thường có lầm lỗi rồi sau mới sửa đổi; có khốn đốn tâm tư, bị ngang trái day dứt nơi tư lự rồi mới hưng thịnh.” (*Cố thiên tương giáng đại nhiệm ư thị nhân dã tất tiên khổ kì tâm trí, lao kì gân cốt, ngã kì thể phu, không pháp kì thân, hành phát loạn kì sở vi, sở dĩ động tâm nhẫn tính, tăng ích kì sở bất năng. Nhân hằng quá, thiên hậu năng cải; khốn vu tâm, hành vu lự, nhi hậu tác*).³⁴⁰

Tuân Tử triết để chú trọng *ích* vì ông cho tính người ta vốn ác, phải sửa đổi lại, cải hóa nó: *Hóa tính nhi khởi ngụy*. (Biến hóa cái tính mà khởi cái công việc nhân vi). Nhân vi (ngụy) là sáng tạo để dựng lễ nghĩa, chế định pháp độ, mà kiểu sức tính tình người ta, làm cho nó ngay lại, biến hóa tính tình người ta mà dắt dẫn nó.” (*Khởi lễ nghĩa, chế pháp độ, dĩ kiểu sức nhân chi tính tình nhi chính chi, dĩ nhiều hóa nhân chi tính tình nhi đạo chi*.³⁴¹ - Tinh ác).

Đạo gia trái lại, hoàn toàn chú *tôn*. Mạnh Tử muốn khuếch sung cái tính người ta bẩm thụ lúc mới sinh ra, *Tuân Tử* muốn cải hóa cái tính đó. *Lão Tử* và *Trang Tử* muốn trở về cái tính đó vì mỗi nhà hiểu chữ *tính* một khác như một chương trên chúng tôi đã nói.

Trong *Đạo đức kinh*, *Lão Tử* viết:

“Bỏ hẳn cái học đi thì không lo lắng gì cả.” (*Tuyệt học vô ưu*).³⁴²

Lại nói:

“Theo học thì càng ngày càng thêm phiền phức, mà theo đạo thì càng ngày càng bớt, bớt rồi lại bớt, đến mức vô vi”. (*Vi học nhật ích, vi đạo nhật tôn, tôn chi hựu tôn, dĩ chi ư vô vi*).³⁴³

Lại nói:

“Làm tăng cái sự sống (tức hữu vi) thì gọi là hại” (*Ích sinh viết tường*).²⁴⁴

Cho nên “học sự không học (nghĩa là tập bỏ được sự học đi) là giúp chúng nhân hối mà trở về đạo.” (*Học bất học, phục chúng nhân chi sở quá*).³⁴⁵

Trang Tử cũng ghét sự “ích sinh”:

“Thường theo cái tự nhiên mà không làm tăng, sự sống”. (*Thường nhân tự nhiên nhi bất ích sinh*.³⁴⁶ - Đức sung phú).

Chủ trương của ông có tính cách cực đoan vô vi: muốn người ta không nghĩ tới cái gì hết “quên gan mật, bỏ tai mắt đi.” (*Vong kì can dãm, đi kì nhi mục*,³⁴⁷ - Đại tôn sự), “bỏ rơi thân thể chân tay, gạt cái thông minh đi không dùng.” (*Đọa chi thể, truất thông minh*.³⁴⁸ - Như trên). Nghĩa là “rời hình thể của mình, bỏ cái trí đi). (*Li hình khử tri*). Vậy có học là “học để trở về cái tự nhiên mà thôi.” (*Học dĩ cầu phục kì sơ*.³⁴⁹ - Thiện tính).

Trong khoảng Tần, Hán, *Dịch học* phải dung hòa Nho, Lão, chủ trương tùy thời mà ích hay tổn.

Quẻ *tôn*, *Thoán truyện* chép:


“Bớt thêm, đầy rỗng cùng với thời mà lưu hành”.²⁷⁸ Nghĩa là lúc bớt, lúc thêm, lúc đầy, lúc rỗng, chỉ là tùy thời mà thôi, hệ thái quá thì bớt đi, không đủ thì thêm vào.

Lại nói:

“Dưới núi có chằm, là quẻ *tôn*, đáng quân tử coi đó mà răn sự giận, lấp lòng dục.” (*Sơn hạ hữu trạch, tôn, quân tử dĩ trừng phần, chất dục*.)³⁵⁰

Quẻ *Tôn*  gồm:

Quẻ *Cấn*  là núi ở trên và

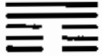
Quẻ *Đoài*  là chằm ở dưới cho nên nói dưới núi có chằm là quẻ *tôn*. Nước ở chằm thấm lên trên, và đào chỗ thấp (chằm) để tăng bề cao (núi), đều là tượng trưng rút bớt, trừ những cái xấu xa thấp kém đi. Trong sự sửa mình, cái nên bớt là sự tức giận, lòng tham muốn, như vậy là hiệu nghĩa của *tôn*.

Nhưng cũng có lúc lại phải ích:

“Quẻ *ích* động mà nhún, ngày một tiến không có giới hạn. Trời ban đất sinh, cái ích đó không hạn lượng.” (*Ích động nhi tôn, nhật tiến vô cương. Thiên thi địa sinh, kì ích vô phương*.³⁵¹ - Quẻ *ích*). Nghĩa là hệ động mà thuận lẽ thì mỗi ngày mỗi tiến, không có bờ nào ngăn cản... Trời đất sinh thành ra vạn vật, nuôi nấng vạn vật, cái “ích” đó không có hạn lượng.

Nhất là câu này:

“Gió sấm là què *ich*, quân tử thấy điều thiện thì đổi, thấy có lỗi thì sửa.”
(*Phong lôi ich, quân tử dĩ kiến thiện tắc thiên, hữu quá tắc cải*).³⁵²

Què *ich*  gồm què *tôn* là gió ở trên, què *chấn* là sấm ở dưới. Gió dữ thì sấm mạnh, sấm động thì gió nổi, hai cái đó giúp lẫn nhau. Người quân tử xem cái tượng gió sấm giúp *ich* lẫn nhau đó mà làm điều *ich* cho mình. Làm điều *ich* cho mình thì không gì bằng thấy điều thiện thì rán tập điều thiện, thấy điều ác thì sửa đổi.

Vậy thì *tôn* và *ich* đều có lợi cho đức, cho nên *Hệ từ hạ truyền* báo:

“*Tôn* là để sửa đức của mình, *ich* là để làm đầy đủ cái đức của mình”.
(*Tôn, đức chi tu dã; ich, đức chi dụ dã*).³⁵³

Đời Tống, *Trương Tải* trọng *ich*, cho rằng người ta phải gắng sức để cầu tiến, luyện thêm tài đức của mình để lợi *ich* cho mình và giúp *ich* cho người. Ông viết:

“Phải biết học rồi mới biết gắng sức, biết gắng sức rồi sau mới mỗi ngày mỗi tiến, mà không bao giờ nghỉ.” (*Duy tri học nhiên hậu năng miễn, năng miễn nhiên hậu nhật tiến, nhi bất tức khả kì hĩ*).³⁵⁴ - Chính móng).

Trái lại với họ *Trương*, họ *Trình*, *Chu*, *Lục*, *Vương* đều chịu ảnh hưởng ít nhiều của *Lão*, *Trang* mà chú trọng *tôn*, nhưng khác *Lão*, *Trang* ở điểm khuyên ta muốn *tôn* thì phải *ich*: muốn bỏ cái hình khí để trở về cái tình nguyên thủy thì phải gắng học, gắng tu luyện.

Trình Minh Đạo nói:

“Bậc học giả ngày nay, không có gì để thêm, mà chỉ có chỗ nên giảm. Giảm cho đến hết thì là hết việc.” (*Học giả kim nhật vô sở thêm, chỉ hữu khả giảm; giảm tận tiện một sự*).³⁵⁵ - *Ngữ lục*).

Giảm đó là giảm những tập quán xấu xa của xã hội, giảm những vật dục để lán lán phục hồi lương tri lương năng.

Trình Y Xuyên nói:

“Thánh hiền ban về đức trời cho, phạm cái mà mình vốn có, tức cái thiên nhiên hoàn toàn tự túc, không bị ô uế hư hỏng thì cứ theo nó mà làm; nếu đã bị ô uế hư hỏng một chút rồi, thì kính cẩn trị nó, để trở lại như cũ - nghĩa là trở lại thiên nhiên.” (*Thánh hiền luận thiên đức, cái tự gia nguyên thị thiên nhiên hoàn toàn tự túc chi vật, nhược vô sở ô hoại, tức đương trực nhi hành chi; nhược thiếu hữu ô hoại, tức kính dĩ trị chi, sử phục kì cựu*).³⁵⁶ - *Ngữ lục*).

Trình Y Xuyên khuyên trở lại cái cũ (*phục kì cựu*), *Chu Hi* nói trở lại lúc ban đầu (*phục kì sơ*) nghĩa cũng như nhau:

“Cái đức sáng, là cái trời phú cho nó hư linh, không tối, nó gồm đủ mọi lẽ và ứng với mọi sự. Nhưng nó bị cái khi bảm câu thúc, bị nhân dục che lấp cho nên có thời hóa tối; tuy nhiên cái bản thể của nó sáng thì không lúc nào nó bị diệt. Cho nên kẻ học giả nên nhân lúc nó phát mà làm cho nó sáng ra, để trở về cái lúc ban đầu của nó.” (*Minh đức giả, nhân chi sở đắc hồ thiên nhi hư tinh bất muội, dĩ cụ chúng lí nhi ứng vạn sự giả dã. Đãn vị khi bảm sở câu, nhân dục sở tế, tắc hữu thời nhi hôn; nhiên kì bản thể chi minh, tắc hữu vị thường tức giả. Cổ học giả đương nhân kì sở phát nhi toại minh chi, dĩ phục kì sơ dã.*³⁵⁷ - Đại học chương cú).

Họ Chu còn chủ trương “bác học ư văn” nghĩa là tăng tiến học thức hoài, cho nên tuy theo tổn mà cũng theo ích, tổn dục mà ích tri; đến Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh rất giống Lao Trang, chỉ *giảm* chứ không *thêm*.

Rõ ràng nhất là lời của *Vương Dương Minh*:

“Bọn chúng ta dùng công, chỉ cần mỗi ngày một giảm, không cần mỗi ngày một tăng. Giảm được một phần nhân dục là lấy được một phần thiên lí. Khoan khoan, thành thời biết bao! Giảm đi biết bao!” (*Ngô bối dụng công, chỉ cầu nhật giảm, bất cầu nhật tăng. Giảm đắc nhất phần nhân dục, tiện thị phục đắc nhất phần thiên lí, hà đẳng khinh khoái, thoát sai, hà đẳng giảm đi!*³⁵⁸ - Truyền tập lục).

Tuy nhiên, ta nên nhận điều này: mấy triết gia đó chủ trương giảm nhân dục và cái tri thức thông tục, chứ không giảm đạo đức, nên họ vẫn là Nho gia mà những nhà Nho như Mạnh Tử, tuy khuyên ta khuếch sung lương tri lương năng, nhưng cũng là để thắng tình dục, vậy thì tuy là ích mà cũng có lúc là tổn. Tự trung hai phái cũng không khác nhau mấy. Chỉ là vấn đề danh từ chứ không có gì khác.

Qua đời Thanh, *Vương Thuyền Sơn* đã đảo thuyết chủ tổn của Đạo, Thích. Ông nói:

“Người quân tử dùng đạo tổn là dùng nó để răn sự giận, nhưng sự giận không bạo phát thì có đâu mà răn được. Dùng nó để lấp lòng dục, nhưng lòng dục chưa tràn thì có đâu mà lấp được... Nếu tính tình chính trung thì không đời nó đi được, không thể thay thế nó được... Nhà Phật và nhà Lão kia đều đặt ra đạo tổn để dạy phép tu thân, nhưng có biết đâu rằng cái gọi là tổn đó... đều là những thị dục trong sáng, những khí chất cương cường, nếu nhất khái làm nó suy đi, thay thế nó đi thì thành biếng nhác mà rơi vào chỗ bế tắc thôi!” (*Quán tử chi dụng tổn dã, dụng chi vu trừng phần, nhi phần phi bạo phát, bất khả đắc nhi trừng dã. Dụng chi vu chất dục, nhi dục phi dĩ lạm, bất khả đắc nhi chất dã... Nhược phù tinh tinh chi bản chính giả, cố bất khả đắc nhi thiên, bất khả đắc nhi thế dã... Bi Phật Lão giả, giai thác tổn dĩ minh kì tu, nhi khởi tri sở*

vị tôn giả... khởi tịnh kỳ thanh minh chi thị đục, cường cố chi khí chất, khái suy thể chi dĩ du, nọa vi bì tắc chi qui dã tai! ³⁵⁹ - Chu Dịch ngoại truyện).

Đái Đông Nguyên cũng bài xích thuyết “phục ki sơ” của Lão Trang và Tống Nho, mà trở về thuyết khuếch sung lương tri, lương năng của Mạnh Tử. Ông so sánh đức tinh với thân thể. Mới sinh, thân thể nhỏ rồi mỗi ngày mỗi lớn; đức tinh cũng vậy, mới sinh thì mờ tối rồi mỗi ngày mỗi sáng. Ta phải ăn uống để nuôi thân thể (chứ đâu có “phục sơ”) thì cũng phải học hỏi để tăng tiến nhân tri; vậy “phục sơ” là vô lí. Ông bảo:

“Chi có học mới tăng bỏ cái bất túc mà tiến lên thành tri, tăng lên hoài không ngừng, cho đến cùng cực, như mặt trăng mặt trời tỏa sáng ra, thì thành thành nhân.” (*Duy học khả dĩ tăng ích kỳ bất túc, nhi tiến vu tri. Ích chi bất dĩ, chi hồ kỳ cực, như nhật nguyệt hữu minh, dung quang tất chiếu, tắc thánh nhân hĩ.* ³⁶⁰ - Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng).

So sánh Mạnh Tử và Tuân Tử, ông bảo:

“Tuân Tử trọng học, cho rằng ở trong bản tính vốn không có mối thiện mà phải lấy ở ngoài; Mạnh Tử trọng học, cho ở trong bản tính đã có mối thiện, mà nhờ cậy thêm ở ngoài, tức ở sự tu dưỡng.” Nhận xét đó gọn mà đúng. (*Tuân Tử chi trọng học dã, vô vu nội nhi thủ vu ngoại; Mạnh Tử chi trọng học dã, hữu vu nội nhi tư vu ngoại.* ³⁶¹ - Như trên).

ĐỘNG VÀ TĨNH

Hữu vi là động mà vô vi là tĩnh; vậy kể ra cũng chẳng cần phải xét thêm vấn đề động và tĩnh, nhưng nhiều học giả phương tây rồi phương đông đã đưa nó lên địa vị quan trọng, cho rằng văn minh phương tây và phương đông khác nhau ở điểm đó, nên chúng tôi không thể bỏ qua được.

Trước Lão Tử, ở Trung Hoa chưa có nhà nào nêu ra vấn đề đó. Khổng Tử và Mặc Tử suốt đời bận ba lo việc thiên hạ tất nhiên chủ trương “động” rồi, nhưng chỉ mặc nhiên chủ trương như vậy, chứ không đặt thành vấn đề, có lẽ vì cho rằng nó tự nhiên quá, chẳng cần bàn tới, «*thế giả như tư phủ, bất xả trú dạ*» (Luận Ngữ), đạo trời như vậy thì đạo người cũng vậy.

Tới Lão Tử ta mới được nghe giảng cái đạo phái tĩnh. Trong *Đạo đức kinh*, *Thượng thiên*, ông viết:

“Không ham muốn để cho được điểm tĩnh, thiên hạ sẽ tự yên.” (*Vô dục dĩ tĩnh, thiên hạ tương tự định.*) ³⁶²

“Nặng là gốc của nhẹ, tĩnh là chủ của xao động.” (*Trọng vi khinh căn, tĩnh vi táo quân.*) ³⁶³ Vương Bật giải thích câu này là: “Vật nhẹ không chờ nặng được, nhỏ không chờ lớn được. Không đi sai khiến sự đi; không động sai

khiến sự động, vì vậy nặng là gốc của nhẹ, tĩnh là chủ của xao động.” Đó là một luật vật lý thông thường, cũng là một qui tắc luân lý rất dễ hiểu: cử động phải thận trọng, không nên khinh suất, phải điềm tĩnh suy nghĩ kĩ, không nên hấp tấp bồn chồn. Lại nói:

“Làm cho trạng thái hư ở nơi ta tới mức cùng cực, giữ cho trạng thái tĩnh ở nơi ta luôn luôn vững, như vậy thì nhìn vào mọi vật tiến triển, ta thấy được cái hiện tượng phản phục. Mọi vật trùng trùng, đều trở về cõi rẻ của nó. Trở về cõi rẻ gọi là “tĩnh”. (*Trí hư cực, thủ tĩnh đắc, vạn vật tĩnh tác, ngô dĩ quan phục. Phù vật vân vân, các phục qui căn. Qui căn viết tĩnh*).³⁶⁴ Đại ý là biết rõ sự lý thì lòng phải hư không, yên tĩnh, nghĩa là bỏ mọi thành kiến; lúc đó sẽ thấy cõi rẻ mọi vật là tĩnh.

Ở *Hạ thiên*, ông cũng viết:

“Xao động thì thắng được lạnh, yên tĩnh thì thắng được nóng, thanh tĩnh thì mới chinh được thiên hạ.” (*Táo thắng hàn, tĩnh thắng nhiệt, thanh tĩnh vi thiên hạ chính*).³⁶⁶ Cử động thì sinh ra nhiệt, yên tĩnh thì sinh ra hàn. Thời đó, ông thấy thiên hạ náo nhiệt, tao động quá nên muốn dùng thanh tĩnh để thiên hạ tự “chinh” lại”.

Trong *Nội thiên*, ta không thấy *Trang Tử* nói đến đức “tĩnh”, nhưng chú trọng tĩnh của ông hiện rõ trong những tiếng như *tọa vong* (ngồi mà quên cả mọi sự), nhất là trong những tiếng *hình như cảo mộc, tâm như tử hôi* (thân hình như cây khô, lòng như tro tàn).

Trong *Ngoại thiên*, có một đoạn về đức tĩnh, đại ý rằng cái tĩnh của thánh nhân là cái tĩnh tự nhiên, chứ không phải miễn cưỡng, lòng mà tĩnh thì như tấm gương soi được mọi vật.

“Cái tĩnh của thánh nhân, không phải là vì cho tĩnh là tốt mà có tâm trạng tĩnh. Có tâm trạng tĩnh là vì vạn vật không có thể quấy nhiễu cái tâm của mình. Nước mà tĩnh thì chiếu rõ được râu mày, làm chuẩn tắc cho sự thăng bằng mà người thợ giỏi dùng nó làm mực. Nước mà tĩnh còn sáng, hướng hồ là tĩnh thần. Cái lòng thanh tĩnh của thánh nhân là tấm gương soát thiên địa, vạn vật. Hư tĩnh điềm đạm tịch mịch vô vi là trạng thái quân binh của vạn vật, là cái đức rất cao của đạo đức.” (*Thánh nhân chi tĩnh dã, phi viết tĩnh dã thiện, cố tĩnh dã; vạn vật vô túc dĩ nạo tâm giả, cố tĩnh dã. Thủy tĩnh tắc minh chức tu mi, bình trung chuẩn, đại tượng thủ pháp yên. Thủy tĩnh do minh, nhi hướng tĩnh thần? Thánh nhân chi tâm tĩnh hồ, thiên địa chi giám dã, vạn vật chi kính dã. Phù hư tĩnh điềm đạm, tịch mịch vô vi giả, thiên địa chi bình nhi đạo đức chi trí*³⁶⁶ - Thiên đạo).

Chúng ta bỏ qua đời Hán và Đường, vì Hán không có triết gia nào xuất sắc, mà Đường chịu nhiều ảnh hưởng của Phật học.

Đời Tống, Chu Đôn Di cho “tĩnh” là một chuẩn tắc căn bản của đời sống li tướng. Ông bảo:

“Thánh nhân lấy trung chính nhân nghĩa mà định (cái đạo), lại trọng tĩnh, để làm tiêu chuẩn cho nhân sinh. (*Thánh nhân định chi dĩ trung chính nhân nghĩa, nhi chú tĩnh, lập nhân cực yên.* ³⁶⁷ - Thái cực đồ thuyết).

Cho nên phải thận trọng những lúc “động”:

“Động mà chính thì gọi là đạo, tác dụng mà trung hòa thì gọi là đức, không phải là lễ, là trí, là tin, thì đều là tà. Cái tà mà động thì nhục, nếu quá thì hại. Cho nên người quân tử phải thận trọng lúc động.” (*Động nhi chính viết đạo, dụng nhi hòa viết đức; phi lễ, phi trí, phi tin, tất là dã. Tà động nhục dã, thậm yên hại dã. Cố quân tử thận động.* ³⁶⁸ - Thông thư).

Động có thể sinh ra cát, hung, tiếc, giận; trong bốn cái đó, chỉ có “cát” là tốt, còn ba cái kia là xấu. Phải thận trọng là vì vậy. «*Cát hung hồi lộn sinh hồ động. Y! Cát nhất dĩ, động khả bất thận hồ?*» ³⁶⁹ - Thông thư). Nghĩa là đã động thì mười lần dễ có bảy, tám lần là ác, là hại, là lầm lẫn; cứ tĩnh mà hơn cả. Ta thấy Chu Đôn Di tuy là nhà Nho mà chịu ảnh hưởng khá nặng của Lão, Trang.

Hai anh em họ *Trình* đều là môn đệ của Chu Đôn Di, cũng có khuynh hướng trọng tĩnh, nhưng nhận rằng tĩnh và động làm căn bản lẫn cho nhau. Khi thất tĩnh chưa phát ra thì là tĩnh, nhưng trong “thể tĩnh nên có vật thì mới được”, nghĩa là phải tìm cái tĩnh ở trong cái động kia, ở lúc thất tĩnh đã phát ra kia, như vậy đến khi thù ứng với sự vật mới thuật được cái qui tắc tự nhiên. Mà muốn giữ được cái tĩnh trong lúc động đó thì phải luyện cái đức *kính*:

“*Kính* thì tự nhiên hư tĩnh, không thể đem hư tĩnh mà gọi là *kính* được. Cư *kính* thì tự nhiên hành *giản*.” (*Kính tắc tự hư tĩnh, bất khả bà hư tĩnh hoàn tổ kính. Cư kính tắc tự nhiên hành giản.* ³⁷⁰ - Ngữ lục của Trình Y Xuyên). Cư *kính* có nghĩa là giữ cho lòng lúc nào cũng có sự *kính*, hành *giản* nghĩa là hành động giản dị, hợp với đạo.

Trong cuối *Nhị Trình di thư* có đoạn này cho ta thấy rõ rằng hai anh em họ *Trình* tuyệt nhiên không chú trọng hoàn toàn tĩnh mà không động:

“Trước kia tư lự rối loạn, đã không có nghĩa lý mà lại không có nguyên do, như vậy chỉ là người cuồng bậy thôi. Muốn chữa tật đó nên cần phải hư tĩnh; nếu cùng cực muốn như cây khô, như tro tàn, thì lại không phải. Vì người là vật sống thì làm sao là cây khô, tro tàn cho được? Đã sống thì nên có động tác, nên có suy nghĩ. Nếu muốn như cây khô, như tro tàn, thì là chết rồi!” (*Tiền nhật tư lự phân nhiễu, hựu phi nghĩa lý, hựu phi sự cố, như thị tắc chi thị cuồng vọng nhân nhi! Trùng thủ dĩ vi bệnh cố yếu đắc hư tĩnh; kì cực dục đắc như cảo*

mộc từ hơi hực khuếch bất thị. Cái nhân hoạt vật dã, hực an đắc vi cáo mộc từ hơi? Kí hoạt tắc tu hữu động tác, tu hữu tư lự. Tất dục vi cáo mộc từ hơi, trừ thị từ dã!).³⁷¹

Chu Hi cũng không hoàn toàn chủ tĩnh. Trong *Ngũ lục*, ông viết đại ý rằng: Phép tôn tâm dưỡng tính không nhất định phải dùng tĩnh. Xưa Khổng Tử đâu có chủ trương như vậy. Ngày nay người ta mới chủ tĩnh, nhưng không phải là bỏ sự vật để mà cầu tĩnh. Đã làm người thì tự nhiên có đạo với vua, với cha mẹ, có sự giao thiệp với bạn bè, phải an ủi vợ con, coi sóc người ở. Nếu bỏ những bốn phận đó đi, chỉ đóng cửa tĩnh tọa, sự vật đến thì bảo: “Đợi ta tôn tâm dưỡng tính đã!”... “Trong lúc động cũng có tĩnh, theo cái lý mà ứng với việc, thì tuy động cũng là tĩnh vậy... Sự vật tới, theo lý mà ứng với việc, thì tuy động cũng là tĩnh vậy... Sự vật tới, không theo cái lý mà ứng, tuy trở ra, không tiếp xúc với vật để cầu tĩnh thì lòng cũng không thể tĩnh được! Chỉ có lúc động mà theo lý được thì lúc vô sự mới tĩnh được; lúc tĩnh mà tôn tâm được thì lúc động mới đắc lực. Vậy lúc động nên có công phu luyện tập, lúc tĩnh cũng có công phu luyện tập. Hai cái phải dựa vào nhau, công phu không lúc nào gián đoạn thì mới được. Nếu không gián đoạn thì lúc tĩnh, tâm vốn là tĩnh rồi mà lúc động, tâm cũng bất động, vậy động mà cũng là tĩnh. Nếu không có công phu thì lúc động, tâm vốn động rồi, mà lúc tĩnh, tuy muốn được tĩnh mà không được, vậy tĩnh cũng tà động.” (*Động thời dã hữu tĩnh, thuận lý nhi ứng, tắc tuy động diệc tĩnh dã... Sự vật chi lai, nhược bất thuận lý nhi ứng, tắc tuy khởi nhiên bất giao vu vật dĩ cầu tĩnh, tâm diệc bất năng đắc tĩnh. Duy động thời năng tuân lý, tắc vô sự thời năng tĩnh; tĩnh thời năng tôn, tắc động thời đắc lực. Tu thị động thời dã tô công phu, tĩnh thời dã tố công phu; lưỡng mạc tương kháo, sử công phu vô gián đoạn thủy đắc. Nhược vô gián đoạn, tĩnh thời cố tĩnh, động thời tâm diệc bất động, động diệc tĩnh dã. Nhược vô công phu, tắc động thời cố động, tĩnh thời tuy dục cầu tĩnh diệc bất khả đắc nhi tĩnh, tĩnh diệc động dã*).³⁷²

Và lại, theo ông có muốn tĩnh cũng không được. Người ta suốt ngày có lúc nào là không có việc: việc tới mà không ứng, cứ tĩnh tọa như vậy là vô lý, là tâm đã chết rồi.

Tuy nhiên ông cũng nhận rằng so sánh tĩnh với động thì tĩnh là gốc:

“Xét lẽ trời thì có động không thể không có tĩnh, cũng như có tĩnh không thể không có động; phải nuôi cái tĩnh cũng như phải xét cái động... Nhưng cái công phu giữ lòng cho kính, thì gồm cả động tĩnh mà tất phải lấy tĩnh làm gốc.” (*Nhược dĩ thiên lý quan chi, tắc động chi bất năng vô tĩnh, do tĩnh chi bất năng vô động dã; tĩnh chi bất khả bất dưỡng, do động chi bất khả bất sát dã... Nhiên kính tự công phu, quản động tĩnh nhi dĩ tĩnh vi bản*).³⁷³ - Đáp Trương Kinh Phu).

Lục Tượng Sơn cũng chú trọng như họ Trình rằng hễ hợp đạo thì tĩnh động đều là phải cả, nếu trái đạo thì tĩnh động đều là trái. Và cũng như hai anh em họ Trình và Chu Hi, ông cho tĩnh tọa là phương tiện hữu hiệu nhất để tu dưỡng.

Tới đời Minh, *Vương Thủ Nhân* (Dương Minh) tiến một bước, hợp nhất tĩnh và động, không khinh động trọng tĩnh, mà cũng không phân biệt tĩnh và động. Ông viết:

“Tâm không phân biệt động tĩnh. Gọi là tĩnh là xét cái thể của nó; gọi là động là xét cái dụng của nó. Cho nên cái học của người quân tử, không cách ngăn động tĩnh ra làm hai... Tâm chỉ là một mà thôi. Tĩnh là cái thể của nó, mà lại cấu tĩnh thể là làm loạn cái thể của nó; động là cái dụng của nó, mà sợ rằng nó dễ động, thể là bỏ cái dụng của nó. Cho nên cái lòng cấu tĩnh tức là đã động rồi, cái lòng ghét động cũng không phải là tĩnh nữa... Cho nên thuận cái lý thì gọi là tĩnh, theo cái dục thì gọi là động... Cho nên hễ thuận lý thì ứng vạn biến đều tĩnh cả.” (*Tâm vô động tĩnh giả dã. Kỳ tĩnh dã giả, dĩ ngôn kỳ thể dã; kỳ động dã giả, dĩ ngôn kỳ dụng dã. Cố quân tử chi học, vô gián vu động tĩnh... Tâm nhất nhi dĩ, tĩnh kỳ thể dã, nhi phục cấu tĩnh yên, thị nạo kỳ thể dã; động kỳ dụng dã, nhi cụ kỳ dĩ động yên, thị phế kỳ dụng dã. Cố cấu tĩnh chi tâm tức động dã, ô động chi tâm phi tĩnh dã, thị chi vị động diệt động, tĩnh diệt động... Cố tuần lý chi vị tĩnh, tông dục chi vị động... Cố tuần lý yên, tuy thù lạc vạn ứng giai tĩnh dã*).³⁷⁴

Ông không phân biệt động tĩnh mà cơ hồ ông còn cho động là rất quan trọng, vì nếu chỉ tĩnh không thôi thì không đủ, phải có những lúc động để luyện cái tĩnh mình, hễ động mà lòng định được thì lúc tĩnh lòng cũng định được (định nghĩa là không rối loạn); trái lại nếu chỉ giữ cho lòng định được trong lúc tĩnh thôi, thì không có cơ hội để diệt những tật của mình; lúc tĩnh, những tật đó không hiện ra, tưởng là không còn, đến khi động nó mới hiện ra mà tác hại, như vậy thì lúc tĩnh tưởng là “thu liễm” (tức hàm dưỡng) được lòng mình mà thực ra là phóng nhiệm nó, làm chìm đắm nó.

Có người hỏi: “Lúc tĩnh thì đều sáng suốt, nghĩ đến điều tốt, lời khi gặp việc (nghĩa là động) thì không vậy nữa, là tại sao?” Ông đáp: “Đó là do chỉ biết nuôi cái tĩnh mà không biết dụng công khắc kỷ, mà luyện cái tĩnh khi tiếp xúc với việc nghĩa là khi động.”

Ông lại nói:

“Lúc tĩnh thì tâm tâm niệm niệm bỏ dục mà giữ lý, lúc động cũng tâm tâm niệm niệm bỏ dục mà giữ lý, chẳng ngại là yên tĩnh hay không yên tĩnh. Nếu chỉ dựa vào sự yên tĩnh (mà dưỡng tâm), thì chẳng những bị cái tệ thích tĩnh ghét động, mà còn cái hại này nữa là trong cái lúc tĩnh, những tật của mình

vẫn tiềm phục trong lòng, không thể tuyệt khử được, tới lúc gặp việc nó lại phát lớn như cũ. Lấy sự theo li làm trọng thì lúc nào mà không yên tĩnh? Lấy sự yên tĩnh làm trọng thì vị tất đã theo li được." (*Tĩnh thời niệm niệm khử dục tồn li, động thời niệm niệm khử dục tồn li, bất quân ninh tĩnh bất ninh tĩnh. Nhược kháo trước ninh tĩnh, bất duy hữu hĩ tĩnh yém động chi tộ, trung gian hủ đa bệnh thống, chỉ thị tiềm phục lại, chung bất năng tuyệt khử, ngô sự y cựu tu trường. Dĩ tuần lí vi chủ, hà thường bất ninh tĩnh? Dĩ ninh tĩnh vi chủ, vị tất năng tuần lí.* ³⁷³ - Truyền tập lục).

Vương Dương Minh cho động là điều kiện để luyện đức hạnh: *Vương Thuyền Sơn* đời Thanh lại tiến một bực nữa, cho động là cái gốc của đức hạnh. Dương Minh tuy trọng động mà vẫn coi tĩnh là cần. *Thuyền Sơn* lại cho tĩnh là trái với sinh lí. Ông viết:

"Người ta không có gì buồn bằng lòng chết; vậy nếu không "động" được thì những điều thiện không sinh ra, mà những điều ác chứa ở chỗ mình không tự biết." (*Nhân mạc bi vu tâm tử; tắc phi kì năng động, vạn thiện bất sinh nhi ác tích vu bất tự tri.* ³⁷⁰ - *Du Dịch* nội truyện). *Thuyền Sơn* dùng ba chữ "bất tự tri" có phải để trò cái mà ngày nay ta gọi là tiềm thức không?

Ông cho rằng lòng dục, lòng ham lợi... là cái khí âm ngưng trệ, làm bế tắc cái "sinh lí" của ta đi. (Sinh lí đây phải hiểu là cái li của đời sống, tức cái đạo sống, chứ không phải là "sinh lí" theo nghĩa ngày nay); nếu ta cứ theo cái dục, cái lợi, không đề nén nó bằng cái động, mà cho như vậy là tĩnh, thì cái thân mình sẽ táng thất mất. Vậy thì cái thuyết hư tĩnh quá là hại lớn. Người trước hiểu tĩnh là đứng để cho lòng dục nổi lên, ông lại cho rằng lòng dục không thể không nổi lên được, nổi lên mà không làm chủ nó, thì là tĩnh; hiểu như vậy thì tĩnh tất nhiên là không nên.

Ông lại viết:

"Biết rằng điều cát, điều hung, sự tiếc, sự giận do động mà sinh ra, rồi bảo rằng không động để cho những cái đó không sinh ra... (Nhưng) nếu không thắng những cái đó mà muốn cho nó không sinh ra thì cứ bảo rằng lúa nếp lúa mì sinh ra sự đói (vì có lúa rồi mới ăn no, có no rồi mới đói). Tơ gai sinh ra sự lạnh, bậc quân sự sinh ra sự loạn, cha mẹ sinh ra sự chết, cũng được lắm chứ?... Nếu bảo không có cát thì không có hung, không có hung thì không có tiếc, giận, thì tốt hơn cả là bỏ quân tử mà làm kẻ què mùa." (*Tri cát hung hồi lận chi sinh hồ động dã, tắc viết bất động bất sinh... Vô dĩ thắng chi, nhi dục kì bất sinh, tắc tương vị đạo mạch sinh phù cơ, ti ma sinh phù hán, quân sự sinh phù loạn, phụ mẫu sinh phù tử, diệc hề vi nhi bất khả?... Như viết vô cát tắc vô hung, vô hung tắc vô hồi lận, tắc mạc như xả quân tử nhi dã nhân.* ³⁷⁷ - *Chu Dịch* ngoại truyện).

“Làm người què mùa vẫn còn cát, hung, sao băng làm chim cá; làm chim cá không có gì là cát mà vẫn còn hung, sao băng làm cục đá, cục đất. Trời đã cho mình sinh ra không phải là cục đá cục đất, đã có tinh thì phải có động; con người có động rồi mới có bậc quân tử, thiên hạ sinh ra hoai mà bậc quân tử phải động hoai.” Vì vậy mà ông bảo động là căn bản của đạo đức con tình chỉ làm cho loài người trở về thời đã man, hơn nữa, thành trợ trợ như cục đất.

Sau ông, *Nhan Tập Trai* tiến thêm một bước nữa, bảo rằng phải động cho nhiều thì đời sống mới lương hảo được:

“Tam Hoàng, Ngũ Đế, Tam Vương, Chu Công, Khổng Tử đều là những bậc thánh nhân lấy cái đạo động mà dạy thiên hạ, dùng cái động mà tạo thành cái đạo ở đời. Tới đời Ngũ Bá, đạo giả dối chính là vì cái động giả dối. Đời Hán, đời Đường theo cái động của cổ nhân được một hai phần để tạo được đời. Đời Tấn, đời Tống cầu an; đạo Phật chủ trương mọi sự đều không hu, đạo Lão chủ trương vô vi, Chu Đôn Di, hai anh em họ Trình, Chu Hi, Thiệu Khang Tiết thì chỉ tinh tọa, làm cái việc suông là nói và viết, hết thầy đều bất động, nên nhân tài không còn, đạo thánh mất, căn khôn suy. Ta thường nói: “Thân mà động thì thân mạnh, nhà mà động thì nhà mạnh, nước mà động thì nước mạnh, thiên hạ mà động thì thiên hạ mạnh.” (*Nhất thân động tắc nhất thân cường, nhất gia động tắc nhất gia cường, nhất quốc động tắc nhất quốc cường, thiên hạ động tắc thiên hạ cường.* ³⁷⁸ - Ngôn hạnh lục).

Ông kết luận rằng: “Đạo dưỡng thân không gì bằng thường động, dậy sớm, thức khuya, chấn khởi tinh thần, kiếm việc ra mà làm! Làm việc cho thường thì không thấy mệt mỏi mà tinh thần mỗi ngày một cường tráng. Nếu bảo yên tĩnh để tu dưỡng thì mỗi ngày mỗi biếng nhác, yếu đi thôi.” “Đời Tống người ta thích bảo phải thường tĩnh, ta cho rằng ngày nay chính là lúc phải thường động.” (*Dưỡng thân mạc thiện vu tập động, tức hưng dạ mị, chấn khởi tinh thần, tầm sự khu tô! Hành chi hữu thường, tĩnh bất khôn bì, nhất ích tinh tráng. Dẫn thuyết tĩnh tức tương dưỡng, tiện nhật tự nọa nhược.* ³⁷⁹ - Ngôn hạnh lục). (*Tống nhân hiếu ngôn tập tĩnh, ngô dĩ vi kim nhật chính dưỡng tập động nhi.* ³⁸⁰ - Niềm phổ).

Vậy ta thấy Khổng, Mặc đều chủ động, tuy không nói ra; Lao, Trang phản đối lại mà chủ tĩnh. Tới Hán, Đường Nho học thịnh, đa số học giả chủ động; nhưng thời đó cũng là thời mà đạo Phật ảnh hưởng mạnh ở Trung Quốc, các học giả bắt đầu nhiệm thuyết chủ tĩnh của Đại Thừa, rồi đến đời Tống, các triết gia đều thiên về tĩnh, mà Chu Đôn Di là người trong tĩnh nhất. Tư trào tĩnh tới ông là cao nhất rồi xuống lần lần. Hai anh em họ Trình, Chu Hi, Lục Tượng Sơn, Vương Dương Minh đều trọng tĩnh, nhưng cũng không khinh động; càng về sau xu hướng động càng tăng lần lần, Dương Minh đã hợp nhất động và tĩnh, mở đường cho phong trào phản lại, tức trọng động ở

đời Thanh: Vương Thuyền Sơn bảo động là căn bản của đạo đức, Nhan Tập Trai bảo tĩnh là chết mà động mới là sống và khuyên người ta phải hoạt động cho thường.

Xét như vậy thì văn minh Trung Hoa không phải là một văn minh thời nào cũng chủ tĩnh, riêng ở đời Thanh thì chúng tôi chắc rằng thuyết chủ tĩnh không còn ảnh hưởng bao nhiêu. Còn dân chúng Trung Hoa, vốn trọng thực tế, vốn phải chiến đấu gay go với thiên nhiên để sinh tồn và khuếch trương đất đai, tất không chủ tĩnh rồi.

CHƯƠNG V

NHÂN VÀ DỪNG - ĐỨC GỒM TRONG NHÂN

QUAN NIỆM NHÂN XUẤT HIỆN

Kinh Thi, trong phần Nha và Tụng, * ngay những bài hát ca tụng đức của các tiên vương đời Chu, cũng tuyệt nhiên không thấy dùng chữ nhân (nhân ái). Sách *Thương thư*, trong các thiên "kim văn" không nói đến đức nhân; trong các thiên cổ văn ** chữ nhân chỉ xuất hiện có bốn, năm lần. Còn trong những sách tài liệu chép về chính trị mà viết trước đời Khổng Tử, ta chỉ thấy dùng chữ khoan, chẳng hạn thiên Thuấn điển khen tổ nhà Ân lấy lòng khoan mà dạy dân, vỗ về dân.

Đọc tới bộ *Luận ngữ*, ta mới thường gặp chữ nhân, mới thấy đức nhân được đưa lên hàng quý nhất, được coi là cái "đạo lớn của nhân sinh" (*nhân sinh chi đạo*). Vậy ta có thể tin rằng nếu Khổng Tử không phát minh ra quan niệm nhân, thì ít nhất ông cũng đã có công bổ túc, hoàn thành nó, làm cho nó thành cái cơ sở của giáo dục, chính trị, và một phần lớn nhờ ông mà triết học Trung Hoa có một sắc thái riêng, không giống Âu Tây, cũng không giống Ấn Độ. Nội một điểm đó cũng đủ cho hậu thế mang ơn ông rồi.

Xét quan niệm *nhân* của Khổng Tử thì ta phải tra cứu trong *Luận ngữ*. Mà trong *Luận ngữ*, đầu chương *Từ Hãn* có câu này làm nhiều người phân vân:

* Kinh Thi gồm ba phần: *phong* (các ca dao của bình dân), *nhã* (các bài hát dùng trong yến tiệc, tế lễ), *tụng* (các bài ca tụng đức các vua đời trước).

** Sau vụ đốt sách ở đời Tần, tới đời Hán, các học giả theo những kinh của bọn bác sĩ nhà Tần truyền lại, gọi là *Kim văn*. Rồi Lỗ Cung Vương, con Cảnh Đế, tìm thấy một bộ kinh Thư viết bằng *cổ văn* ở trong vách nhà cũ của Khổng Tử, Khổng An quốc, cháu 12 đời của Khổng Tử đem so với bộ kinh Thư kim văn mà soan lại, thành ra thêm một phái nữa; phái cổ văn. Đến cuối đời Tây Hán, bọn Lưu Hân đặt ra Thi cổ văn, Lễ cổ văn, Xuân Thu cổ văn, nhưng người ta cho là giả dối, không đáng tin.

“*Từ hãn ngôn lợi dữ mệnh dữ nhân.*”³⁸¹ Các sách xưa thường chấm câu như thế này: “*Từ hãn ngôn lợi, dữ mệnh, dữ nhân.*” Và giảng rằng: “Thầy ít nói về lợi, về mạng trời, về đức nhân.”

Khổng Tử ít nói về lợi, điều đó rất dễ hiểu, vì ông chú trọng về đạo, mà hề theo được đạo thì tự nhiên là có lợi cho bản thân, cho nhân quần rồi. Khổng Tử ít nói về mạng trời vì đạo của ông trọng nhân sinh, không ưa siêu hình học, điều đó chúng tôi đã trình bày ở những chương trên. Còn như về nhân, thì các nhà chú thích *Luận ngữ* thương cho là vì đức nhân rất cao, ít người theo nổi, cho nên Khổng Tử ít nhắc tới, sợ người ta chán. Điều này không đúng. Lật bộ *Luận ngữ* chúng tôi thấy có khoảng bốn chục chỗ nói về đức nhân, như vậy thì làm sao gọi là ít được? Khổng Tử giảng về nhân cũng nhiều như giảng về lễ, hơn là giảng về nghĩa, về dũng, về trí nữa. Bào là đức nhân cao quá, giảng tới sợ nhiều người chán thì cũng không đúng nữa: một đoạn sau chúng tôi sẽ chứng thực rằng Khổng Tử phân biệt hai hạng người, hạng người có đức cao, thì ông giảng chữ nhân theo một nghĩa cao, hạng người tầm thường thì ông giảng chữ nhân theo một cách dễ thực hành.

Vậy thì Khổng Tử ít nói tới *nhân* là nghĩa làm sao? Vũ Đông báo ít đó là ít một cách tương đối. Trong mấy chục năm dạy học, Khổng Tử giảng biết bao nhiêu điều cho môn đệ, giảng về nhân ít hơn về những điều khác, nhưng môn đệ cho nhân là quan trọng hơn cả, nên chép lại hết, còn những điều khác thì bỏ bớt đi, cho nên trong *Luận ngữ* mới có nhiều chỗ chép *nhân* như vậy: nhiều đó không phải là giảng nhiều, mà là chép nhiều. Trong mấy chục năm giảng về nhân mà chỉ có khoảng bốn chục lần, thì có thể bảo là “hãn ngôn” được lắm. Tất nhiên đó chỉ là một thuyết đưa ra, không có chứng cứ, nhưng nghe cũng xuôi tai.

Có người bảo không thể chấm câu như trên mà phải chấm câu như sau đây:

Từ hãn ngôn lợi dữ mệnh, dữ nhân.

và phải giải nghĩa là: “Thầy ít khi nói lợi với mệnh mà kèm kẹp với nhân”, nói cách khác là “không đem chữ nhân nói chung với chữ lợi và chữ mệnh”, vì hề người làm nhân thì không bao giờ tính đến lợi (lợi ích riêng cho mình), nếu còn tính đến lợi, tất là “vi phú bất nhân”, còn làm sao được nhân nữa? Hề người đã làm nhân, tất nhiên phải bỏ sinh tử họa phúc ra ngoài; nếu còn nghĩ tới sinh tử họa phúc, tức đã trói buộc vì chữ mệnh rồi còn lấy gì làm được nhân nữa ru.” *

Chúng tôi không biết lối hành văn của cổ nhân ra sao, không dám chắc

* Phan Bội Châu - *Khổng học đăng*.

rằng “hán ngôn lợi dữ mệnh, dữ nhân” có nghĩa là “không đem chữ nhân nói chung với chữ lợi và chữ mệnh” được không? Và nếu bảo nghĩa nó là “ít nói lợi với mệnh mà kèm kẹp với nhân” thì chúng ta có thể ngầm hiểu rằng: “Cũng có thường nói đến lợi, đến mệnh, nhưng không nói chung với nhân”, điều mà chúng ta cũng chưa dám tin hẳn, vì trong Luận ngữ ta thấy Khổng Tử rất ít nói đến lợi và đến mệnh. Hoặc giả ông nói tới nhiều mà đệ tử chép lại ít chăng?

Vấn đề thực ra không có gì quan trọng, chúng tôi chỉ nêu lên để tôn nghi. * rồi dưới đây đi sâu vào quan niệm *nhân* của Khổng Tử.

NHÂN LÀ GÌ?

Đọc *Luận ngữ* ta thấy môn đệ của Khổng Tử thắc mắc nhất về hai vấn đề này: luyện đức nhân và làm chính trị, nên thường đem ra hỏi ông. Ông tùy hoàn cảnh, tình hình, tái đức của mỗi người mà giảng. Ở chương *Nhan Uyên*, Nhan Uyên và Trọng Cung hỏi về nhân, ở chương *Tử Lộ*, Phàn Trì cũng hỏi về nhân, ở chương *Dương Hóa*, Tử Trương cũng hỏi về nhân, ở chương *Hiển vấn*, Ung dã... cũng có những người hỏi về nhân. Lời giảng của ông mỗi lúc một khác, nhưng gom cả lại mà xét thì không có đoạn nào ý nghĩa đầy đủ bằng đoạn này:

“Tử Cống hỏi: Tỉ như có người thì ăn bố đức cho khắp dân gian mà có thể giúp được cho dân chúng, thì người ấy ra thế nào? Gọi là người nhân được không?”

Khổng Tử đáp: Sao lại chỉ gọi là người nhân thôi? Phải gọi là bậc thánh mới xứng; đến như Nghiêu, Thuấn còn lo làm không nổi nữa là! Người nhân thì mình muốn tự lập mà cũng giúp cho người được tự lập, mình muốn thông đạt mà cũng giúp cho người được thông đạt. Lấy cách đối đãi với mình mà đối đãi với người, làm nhân chỉ có thể thôi.”

(*Tử Cống viết: Như hĩu bác thì ư dân nhi năng tế chúng, như hà? Khả vị nhân hồ?*)

*Tử viết: «Hà sự ư nhân? Tật dã thánh hồ! Nghiêu Thuấn kì do bệnh chư! Phù nhân giả, kì dục lập nhi lập nhân, kì dục đạt nhi đạt nhân. Năng cận thủ thí, khả vị nhân chi phương dã dĩ.»*³⁸² - Ung dã).

Tử Cống là một học trò, công học vấn đã cao, nghiên cứu đạo nhân đã kĩ, lơ mơ nhận thấy rằng công dụng của chữ nhân rất lớn, ảnh hưởng tới quốc gia, xã hội, chứ không phải chỉ tới gia đình và bản thân, nên hỏi thầy như vậy. Khổng Tử biết chí của Tử Cống đáng khen mà sức thì chưa đủ, nên bảo: «*Hĩu*

* Theo ý kiến riêng của chúng tôi thì thuyết của Vũ Đông dễ chấp nhận hơn.

bác thí ư dân nhi năng tế chúng”, phải bậc thánh mới làm nổi, người kha kha như Tử Cống cứ nên từ thấp lên cao, từ gần tới xa, “ki dục lập nhi lập nhân, ki dục đạt nhi đạt nhân” thì cũng là nhân rồi, mà theo đường đó tiến mãi có thể thành thánh được.

Đọc đoạn đó, ta nên để ý nhận xét ba điều này:

1. Khổng Tử phân biệt bậc thánh và bậc nhân: nhân thấp hơn thánh, thánh là người giúp ích được cho cả nhân quần, nhân là người mong được như vậy mà mới biết lấy cách đối đãi với mình mà đối đãi với người thôi. Bốn chữ “năng cận thủ thi” về một phương diện nghĩa cũng như câu: “Kỉ sở bất dục, vật thi ư nhân” ở chương Nhan Uyên. “Năng cận thủ thi” tức là đạo “hiệt cụ”, đạo trung thứ. Đạo đó có hai phần: tích cực và tiêu cực. Tích cực là “ki dục lập nhi lập nhân, ki lục đạt nhi đạt nhân (trung); tiêu cực là “kỉ sở bất dục vật thi ư nhân (thứ)”.

2. Nhân là đạo đối với mình (ki dục lập, ki dục đạt) và đối với người (lập nhân, đạt nhân).

3. Trong những đoạn khác nói về nhân, Khổng Tử không dùng chữ phủ ở đầu câu; chỉ riêng đoạn này dùng chữ đó (phủ nhân giá; phạm là người nhân), nó làm cho ý nghĩa của câu có vẻ bao quát; và nếu so với những đoạn khác nói về nhân, thì ta sẽ thấy ý nghĩa câu này bao quát được hết thảy.

Vậy Khổng Tử đã định cái bản chí, cái cảnh giới của nhân: đối với mình, *nhân* là mong được tự lập, tự đạt, tóm lại là phải tự cường; đối với người, *nhân* là do mình mà suy ra người, giúp đỡ người, tóm lại là yêu người (ái nhân).

Vấn đề tự cường thì không có gì gây sự hiểu lầm được; trái lại ẩn để ái nhân, ta cần phải hiểu rõ ý của Khổng Tử. Yêu người có phải là yêu mọi người như nhau, không phân biệt gì không, người thân cũng như người sơ, kẻ thiện cũng như kẻ ác không? Không. Chương *Lí nhân*, ông nói:

“Chỉ có bậc nhân mới biết yêu người, biết ghét người”. (*Duy nhân giá năng hiếu nhân, năng ó nhân*).³⁸³

Lại khuyên môn đệ:

“(…) *nhập tác hiếu, xuất tác lễ, cẩn nhi tin, phiếm ái chúng nhi thân nhân*.”³⁸⁴ Trong nhà thi hiếu, ra ngoài thì lễ, cẩn thận cung kính mà chân tình thật ý, yêu cả mọi người mà thân thiết với người nhân. Như vậy là ông có phân biệt, thân với những người nhân hơn những kẻ khác. Rõ ràng nhất là lời ông đáp Tử Cống trong chương *Dương Hòa*, khi Tử Cống hỏi ông: “Người quân tử có ghét ai chăng? - Có ghét. Ghét kẻ bêu chuyện xấu của người; ghét kẻ dưới mà nói gièm người trên; ghét kẻ có sức mạnh mà không biết lễ phép; ghét kẻ quả quyết làm liều để đến chỗ bế tắc.” (*Tử Cống viết: Quân tử diệc*

hữu ố hồ? Từ viết: Hữu ố. O xưng nhân chi ác giả; ố cư hạ lưu nhi sản thượng giả; ố đông nhi vô lễ giả; ố quả cảm nhi trất giả). ³⁸⁵

Vậy là có phân biệt kẻ thiện và kẻ ác. Nhưng ghét là ghét cái ác của kẻ đó, chứ không phải ghét con người, cho nên ghét mà vẫn muốn sửa tính của kẻ đó (ki dục lập nhi lập nhân, ki dục đạ nhi đạ nhân). Và khi kẻ kia muốn sửa mình thì ông vui lòng dạy cho, không phân biệt gì cả (hữu giáo vô loại).

Ông lại phân biệt thân và sơ, cho rằng người con trước hết phải hiếu, bề tôi trước hết phải trung, mà vua tôi, cha con, vợ chồng, anh em, bầu bạn là năm bậc quan hệ của đời sống; nhưng ông cũng coi người trong thiên hạ như anh em trong một nhà.

Chương *Nhan Uyên* chép:

"Tư Mã Ngưu lo buồn than rằng: "Người ta đều có anh em, chỉ có một mình tôi là không." Từ Hạ (bạn học của Tư Mã Ngưu) khuyên: "Thương này từng nghe thầy dạy rằng: ... Bậc quân tử lúc nào cũng thành kính tự tu, không phạm đến lỗi lầm; đối với người thì khiêm cung và hợp lẽ. Người trong bốn biển đều là anh em cả. Vậy bậc quân tử lo chi chẳng có anh em?" (*Tư Mã Ngưu viết: «Nhân giai hữu huynh đệ, ngã độc vô». Từ Hạ viết: «Thương văn chi hi... Quân tử kính nhi vô thất, dĩ nhân cung nhi hữu lễ; tứ hải chi nội giai huynh đệ dã. Quân tử hà hoạn hồ vô huynh đệ dã?»*) ³⁸⁶

Thiên *Hiếu sinh* trong *Khổng Tử gia ngữ* còn chép đoạn này:

"Một hôm vua Cung Vương nước Sở đánh rơi mất cái cung, các quan tâu xin sai người đi tìm. Vua nói rằng: "Vua nước Sở mất cung, người nước Sở nhặt được, mất đi đâu mà phải tìm". Có người đem chuyện ấy nói với Khổng Tử. Ngài nói rằng: "Tiếc thay cái ý còn hẹp! Sao không nói: người rơi mất cái cung, người bắt được, hà tất phải nói là người nước Sở." (*Nho giáo - Trần Trọng Kim*).

Câu chuyện đó không chắc có thực và nhiều người còn nghi ngờ những tài liệu trong *Khổng Tử gia ngữ*, nhưng tư tưởng của Khổng Tử trong đoạn đó phù hợp với đoạn trên.

Coi mọi người như anh em. Dù kẻ nào thù oán, làm hại mình thì cũng lấy sự ngay thẳng mà đáp lại, còn người nào lấy đức mà đối với mình thì lấy đức mà đối lại (*dĩ trực báo oán, dĩ đức báo đức*). Chủ trương đó đối với hạng đại đức thì quả thực là không cao lắm, nhưng hợp với nhân tình.

Vậy bản thể của *nhân* là tự cường và ái nhân, tự cường để ái nhân. Nó gồm tất cả đạo làm người vì đạo làm người tuy có cả ngàn điều mà chỉ có hai phương diện: đối với mình và đối với người.

Nó quan trọng như vậy, nên không lúc nào quên nó được. "Người quân tử

mà bỏ nhân thì làm sao được gọi là người quân tử? Người quân tử không bao giờ lia bỏ đức nhân, dầu trong khoảng rất ngắn là ăn xong một bữa ăn, trong con vôi vàng cũng phải giữ nhân, trong lúc ngựa nghiêng cũng phải giữ nhân." (*Quân tử khứ nhân, ô hồ thành danh? Quân tử vô chung thực chi gian vi nhân, thảo thú tất ư thị, diên bất tất ư thị.* ³⁸⁷ - Li nhân).

Nhưng ông buồn rầu nhận rằng không có ai trọn ngày dùng hết sức mình mà làm nhân, mặc dầu ai cũng đủ sức làm nhân. Nói vậy sợ mình bị quan quá, nên sửa lại: "Hoặc có người trọn ngày làm nhân chẳng mà ta chưa thấy." (Như trên).

Đạt được đức nhân thì không còn lo gì cả, lòng sẽ khoan khoái thành thang. (*Nhân giả bất ưu.* - Tử hân): có thể ở lâu được trong cảnh nghèo túng, trong cảnh vui vẻ; kẻ bất nhân thì không vậy. (*Bất nhân giả bất khả dĩ cửu xử ước, bất khả dĩ trường xử lạc.* ³⁸⁸ - Như trên).

Chính Khổng Tử đã đạt được trạng thái tâm hồn thành thoi đó. "Diệp công hỏi Tử Lộ: Khổng Tử là người thế nào? Tử Lộ không đáp. Khổng Tử bảo Tử Lộ: "Sao anh không đáp như thế này: Ấy là người phán phát (suy nghĩ về đạo lý) đến quên ăn (khi được đạo thì) vui sướng đến quên lo, mà không hay rằng cái già nó sắp đến?"

Vi nhân là đức căn thiết nhất, quan trọng nhất của con người nên người ta có thể vì nhân mà sát thân, chứ không thể vì sinh mạng của mình mà hại (điều) nhân. (*Chỉ sĩ nhân nhân vô cầu sinh dĩ hại nhân, hữu sát thân dĩ thành nhân.* ³⁸⁹ - Vệ Linh Công). Câu đó đã đưa đạo Khổng lên cái mức rất cao, ngang hàng với tất cả các tôn giáo của nhân loại.

Nhưng muốn luyện cái đức nhân đó thì phải làm sao? Như trên chúng tôi đã nói, Khổng Tử tùy trình độ, nhược điểm của từng người mà giảng.

Nhan Uyên có công tu luyện cao nhất, cẩn mẫn, thận trọng, không làm lỗi tới hai lần, Khổng Tử khen là: "*Giữ tâm mình đúng đức nhân có khi được luôn ba tháng. Còn những học trò khác thì cái ý làm nhân chỉ hiện một ngày một lần hoặc một tháng một lần thôi.*"

Nhan Uyên hỏi về đức nhân, Khổng Tử đáp: "Làm nhân là khắc kỷ, phục lễ (nghĩa là phải thắng tư dục vọng niệm của mình, theo về lễ nghĩa). Ngày nào mình khắc kỷ phục lễ thì ngày đó mọi người trong thiên hạ cảm hóa mà theo về đức nhân, vậy làm nhân là do nơi mình, chứ đâu phải do ở người."

"Nhan Uyên lại hỏi: (Đó là chỗ cương yếu), xin hỏi về điều mục". Khổng Tử đáp: "Cái gì không hợp lễ thì đừng ngó, cái gì không hợp lễ thì đừng nghe, cái gì không lễ thì đừng nói, cái gì không hợp lễ thì đừng làm." Nhan Uyên thưa: "Hỏi (tên của Nhan Uyên) tuy không cẩn mẫn cũng xin vâng lợi thầy dạy."

(Nhan Uyên vấn nhân. Từ viết: «Khắc ki phục lễ, vi nhân. Nhất nhật khắc ki phục lễ, thiên hạ qui nhân yên. Vi nhân do ki, nhi do nhân hồ tai?»

Nhan Uyên viết: «Thỉnh vấn kì mục». Từ viết: «Phi lễ vật thị, phi lễ vật thỉnh, phi lễ vật ngôn phi lễ vật động. Nhan Uyên viết: «Hồi tuy bất mãn, thỉnh sự tư ngữ hĩ.»³⁹⁰ - Nhan Uyên).

Vậy nhân là khắc ki theo lễ:

“Phản Tri, cũng là môn đệ của Khổng Tử, hỏi về đức nhân. Khổng Tử đáp: “Khi ở nhà thì giữ gìn cho khiêm cung, khi làm việc thì kính cẩn, khi giao thiệp với người thì trung thành. Dù đi tới các rợ Di, Địch, cũng không thể bỏ ba cái đó.” (Phản Tri vấn nhân. Từ viết: «Cư xù cung, chấp sự kính, dữ nhân trung. Tuy chi Di Địch bất khả khí đã.»³⁹¹ - Từ Lộ).

Ở đây nhân là cung kính (tức cũng như lễ) và trung.

“Lân khác, cũng Phản Tri hỏi về nhân. Ông đáp rất gọn: “Yêu người” (Phản Tri vấn nhân. Từ viết: «Ái nhân.»³⁹² - Nhan Uyên).

Trọng Cung hỏi về nhân, ông đáp: “Khi ra khỏi cửa thì kính cẩn như gặp khách quý, khi sai dân thì kính cẩn như thừa hành một cuộc tế lớn; điều mình không muốn thì đừng làm cho người. Trong nước chẳng ai oán mình, trong nhà chẳng ai oán mình.” Trọng Cung thưa: “Ung (tên Trọng Cung) tuy chẳng cần mãn, cũng xin nghe lời thầy dạy.” (Trọng Cung vấn nhân. Từ viết: «Xuất môn như kiến đại tân, sử dân như thừa đại tế. Ki sở bất dục, vật thị ư nhân. Tại bang vô oán, tại gia vô oán.» Trọng Cung viết: «Ung tuy bất mãn, thỉnh sự tư ngữ hĩ.»³⁹³ - Như trên).

Nhân ở đây vừa là kính, là thứ vi ở chương Vệ Linh Công, Khổng Tử đã giảng “thứ” là “ki sở bất dục vật thị ư nhân”.

“Từ Cống hỏi: “Có một lời để có thể suốt đời theo đó mà làm được không?” Khổng Tử đáp: “Là đức thứ chẳng! Cái gì ta không muốn thì đừng làm cho người.” (Từ Cống vấn viết: «Hữu nhất ngôn nhi khả dĩ chung thân hành chi giá hồ?» Từ viết: «Ki thứ hồ! Ki sở bất dục, vật thị ư nhân»),³⁹⁴

Chữ thứ gồm chữ như ở trên, chữ tâm ở dưới, nghĩa là suy lòng mình mà biết được lòng người, mình muốn cái gì thì người cũng muốn cái đó, vậy nên làm cho người những cái mà mình muốn, và đừng làm cho người những cái mà mình không muốn.

Chỗ khác, ở chương Li nhân, Khổng Tử lại như muốn nhắc đến đức “thứ” nữa, vì ông cho nó là rất quan trọng:

Ông bảo: “Sấm này! Đạo ta tóm thâu thành một mối, có mạch lạc thông suốt.” Tăng Tử “dạ”. Khổng Tử ra, môn đệ hỏi Tăng Tử: “Thấy muốn nói gì vậy?” Tăng Tử đáp: “Đạo của thầy chỉ có trung thứ mà thôi.” (Từ viết: «Sấm

hồ! Ngô đạo nhất dĩ quán chi! Tãng Tử viết: Duy! Tì xuất, môn nhân vấn viết: Hà vị dã? Tãng Tử viết: Phu Tử chi đạo, trung thứ nhi dĩ hĩ. ³⁹⁵

Chữ Trung gồm chữ *trung* ở trên, chữ *tâm* ở dưới, nghĩa là ngay thẳng một lòng, không dối mình, không dối người, hễ giúp ai thì tận tâm.

Phản Tri đức thi không cao, có phần nặng về tư lợi, mà lại rất hay hỏi về nhân. Chương Ung Đà chép thêm một lần hỏi nữa:

“Phản Tri hỏi về nhân. Khổng Tử đáp: “Người nhân trước phải làm những điều khó rồi mới thu hoạch kết quả, như vậy có thể gọi là nhân.” [(Phản Tri) vấn nhân. (Tù) viết: Nhân giả tiên nan nhi hậu hoạch. * Chữ “tiên” và “hậu” ở đó, có người đọc là tiến và hậu. khả vị nhân hĩ.] ³⁹⁶

Phan Bội Châu, trong *Khổng học dāng*, phê bình câu đó như sau:

“Câu “Nhân giả tiên nan nhi hậu hoạch”, đạo lý rất hay nhưng ý nghĩa thật khó giải; giải cho đến nơi thật có thú vị. Học giả cần phải giải cho ra nghĩa chữ “nan” với chữ “hoạch”.

“Việc trong thiên hạ hề đúng với nghĩa lý, thường trái với hoàn cảnh; hợp với thánh hiền, thường chống với thế tục. Đa trái với hoàn cảnh, chống với thế tục, tất nhiên là việc khó làm, nên gọi bằng nan. Việc đã nan như thế thì chỉ vì nghĩa lý mà làm, chứ không phải vì công lợi mà làm. Nếu việc ấy làm mà chắc có công lợi thì gọi bằng hoạch. Nhưng cái phần nan với phần hoạch, không có thể chắc được lương toan; nếu nghĩ có phần hoạch mà sau mới chịu làm, e cái nan đó phải sợ mà không dám làm. Duy nhân giả, thời không thế; thấy cái việc nan đó là việc nên làm thời cố làm lấy trước, mà cái hoạch kia chờ sau mới nghĩ tới, như thế là “tiên nan nhi hậu hoạch. Đó là lý của nhân giả...”

Xét về việc cải tạo xã hội, “bac thì ư dân, nhi năng tế chúng” thì nghĩa chữ nhân như vậy; mà xét về việc tự cường, khắc kỷ thì nhân có nghĩa là kiên nhẫn lực hành, đứng cầu mau có kết quả.

Trung Dung cũng dẫn lời này của Khổng Tử: *Lực hành cận hồ nhân.* (Gắng sức mà làm là gần được nhân).

Chương *Nhan Uyên* còn chép một đoạn nữa trong đó Khổng Tử khuyên phải gắng sức. Tư Mã Ngưu vốn nói nhiều mà lằng lằng, một hôm hỏi về nhân, Khổng Tử đáp: “Người nhân phải biết nhịn lời” (nghĩa là phải cẩn thận trước khi nói).

Tư Mã Ngưu có vẻ hoài nghi, chắc nghĩ rằng đạo nhân cao rộng mà sao lại dễ dàng như vậy, nên hỏi thêm: “Chỉ biết nhịn nói mà thành người nhân sao?” Ông đáp: “(Nói thì dễ mà) làm thì khó, vậy thì khi muốn nói chẳng nên nhịn sao?”

Tư Mã Ngưu vấn nhân. Tử viết: «Nhân giả, kì ngôn dã nhân. Viêt: Kì ngôn dã nhân, tư vị chi nhân hĩ hồ? Tử viết: Vi chi nan, ngôn chi đắc vô nhân hồ?»³⁹⁷

Gắng sức sửa được tật của mình, đó là bước đầu của nhân.

Sau cùng chúng tôi xin dẫn thêm một đoạn nữa mà ý nghĩa có thể gồm cả những đoạn trên:

“Tử Trương hỏi Khổng Tử về nhân. Khổng Tử đáp: “Làm được năm điều trong thiên hạ thì là nhân.” - “Xin thầy cho biết những điều gì?” - Đáp: “Năm điều ấy là cung kính, khoan hồng, tin, cần mẫn và thi ân bố đức (huệ). Nếu mình cung kính nghiêm trang thì chẳng ai dám khinh mình nếu mình khoan hồng thì phục được lòng người, nếu mình có đức tin thì người ta tin cậy mình, nếu mình cần mẫn thì làm được việc; nếu mình thi ân bố đức thì đủ sai khiến được người.” (*Tử Trương vấn nhân ư Khổng Tử. Khổng Tử viết: «Năng hành ngũ giả ư thiên hạ, vi nhân hĩ. «Thỉnh vấn chi» Viêt: «Cung, khoan, tín, mẫn, huệ. Cung tắc bất vũ, khoan tắc đắc chúng, tín tắc nhân nhiệm yên, mẫn tắc hữu công, huệ tắc tức dĩ sử nhân.»³⁹⁸ - Dương Hóa).*

Cung ở đây tức là khác ki, theo lẽ trong câu trả lời Nhan Uyên; *cung* cũng là lời khuyên Phàn Tri và Trọng Cung.

Khoan và *huệ* tức là *thứ* trong lời khuyên Trọng Cung, Tử Cống, Tăng Sâm.

Tin và *mẫn* là *ngôn nhân* trong lời khuyên Tư Mã Ngưu.

Mẫn cũng có nghĩa là “tiên nan hậu hoạch”. Trong lời khuyên Phàn Tri), và có nghĩa là “lực hành” trong câu ở *Trung dung*.

Nay lại đối chiếu năm thứ đó: *cung*, *khoan*, *tín*, *mẫn*, *huệ* với câu: «*Phù nhân giả, kì dục lập nhi lập nhân, kì dục đạt nhi đạt nhân. Năng cận thủ thí, khả vị nhân chi phương dã dĩ*», thì ta thấy *cung*, *mẫn*, *tín* là *kì dục lập*, *kì dục đạt*, mà *khoan*, *tín*, *mẫn*, *huệ* là *lập nhân*, là *đạt nhân*. Vậy thì câu Khổng Tử đáp Tử Cống đó đã qui định được cảnh giới của đức nhân. Nhân tuy có nhiều phương diện, phạm vi rất rộng, nhưng không ngoài điều này là “kì dục lập nhi lập nhân, kì dục đạt nhi đạt nhân” và “kì sở bất dục, vật thi ư nhân.”

NHÂN VỚI DŨNG VÀ TRÍ

“Dục lập, dục đạt” thì phải “lực hành” mà muốn lực hành thì phải có dũng. Cho nên ở chương *Hiển vấn*, Khổng Tử đã nói: “Kế nhân tất hữu dũng” (*Nhân giả tất hữu dũng*).³⁹⁹

Có dũng mới khác ki, tự làm chủ mình được; có dũng mới làm điều nghĩa được, mới “lập nhân, đạt nhân” được. Nhân không phải là hiền lành, thấy ai

phải ai xấu cũng mặc, gặp việc hoạn nạn, bất bình thì cầu được yên thân, bó tay ngồi nhìn.

Nhân mà tới một mức cao, để có thể giúp đời được thì lại cần phải có trí; có sáng suốt thì mới biết làm lợi cho đức nhân của mình. (*Tri giả lợi nhân*.⁴⁰⁰ - Li nhân). Nếu không sáng suốt thì đã chẳng giúp được người mà còn hại cho mình nữa.

Tế Ngã không hiểu lẽ đó, có lần hỏi Khổng Tử: Nếu có kẻ lại cho hay rằng có người ngã xuống giếng, thì người nhân có nhảy xuống theo để vớt không? - Ông đáp: Sao lại như vậy được? Người quân tử có thể cứu người chứ không thể chết theo người được, có thể bị gạt vì những việc có lí, chứ không thể bị lừa vì những việc vô lí được." (*Tế Ngã vấn viết: Nhân giả, tuy cáo chi viết: Tinh hiếu nhân yên, kì tông chi dã? - Tử viết: Hà vi kì nhiên dã? Quân tử khả thế dã, bất khả hãm dã, khả khi dã, bất khả vãng dã*.⁴⁰¹ - Ung dã).

Có người ngã xuống giếng thì phải đứng trên giếng tìm cách cứu người ta, chứ nhảy theo xuống thì chết luôn cả, như vậy là ngu chứ không phải là nhân. Vậy nhân phải có kinh, có quyền, biết sáng suốt nhận định lợi hại cho người và cho mình.

Một lần khác, ông kêu tên thật của Tử Lộ, hỏi:

"Này Do, anh có nghe sâu đức, tốt bị sâu mỗi hại che lấp không? - Đáp: Thừa thầy chưa - Ngồi xuống, ta nói cho nghe: Ưa làm điều nhân mà không ưa học thì cái mỗi hại che lấp là sự ngu muội; ưa trí xảo mà không ưa học thì cái mỗi hại che lấp là sự phóng đảng, lầm lạc; ưa giữ tin mà không ưa học thì cái mỗi hại che lấp là sự thiệt thòi, ưa ngay thẳng mà không ưa học thì cái mỗi hại che lấp là tình gắt gao; ưa dưng cảm mà không ưa học thì cái mỗi hại che lấp là sự phân loạn; ưa cương cường mà không ưa học thì cái mỗi hại che lấp là sự cuồng bạo." (*Tử viết: Do dã, nhữ văn lục ngôn lục tế hĩ hồ? - Đồi viết: Vĩ dã. - Cư, ngô ngữ nhữ. Hiếu nhân, bất hiếu học, kì tế dã ngu; hiếu tri bất hiếu học, kì tế dã đặng; hiếu tín bất hiếu học, kì tế dã tật; hiếu trực bất hiếu học, kì tế dã giáo; hiếu dũng bất hiếu học, kì tế dã loạn, hiếu cương bất hiếu học kì tế dã cuồng*).⁴⁰²

Ở chương *Tử Trương*, Tử Hạ hiểu được đạo của thầy, nên viết: "Học cho rộng mà chí cho bền, chú trọng vào sự hỏi han mà suy nghĩ về mình (để có thể do ki cập nhân), như vậy là có đức nhân rồi." (*Bác học nhi đốc chi, thiết vấn nhi cận tư, nhân tại kì trung hĩ*).⁴⁰³

Chính Khổng Tử là một người rất hiếu học. Ông tự xét mình như thế này: "Trong xóm mười nhà ắt có người trung hậu, tin thật như Khâu này, nhưng chẳng có ai ham học như Khâu này."

Chương *Thuật nhi* còn chép những lời này của ông nữa: “Thâm lạng nghi ngại mà biết mọi lẽ, học mà không chán, dạy người mà không mỏi, ba điều ấy ta có điều gì là hơn người đâu?” “Có người chẳng biết rõ nghĩa lý gì đã làm, ta thì không thế. Nghe nhiều rồi chọn điều hay mà theo, thấy nhiều để xét cho rõ cái hay cái dở, mà nhớ lấy, đó là điều quan trọng vào bậc nhi để trở thành trí giả.” (*Cái hữu bất tri nhi tác chi giả, ngã vô thị dã. Đa văn, trạch kì thiện giả nhi tòng chi, đa kiến nhi chi chi, tri chi thú dã*).⁴⁰⁴

Vậy Khổng Tử rất trọng trí - biết nhiều, biết sâu mà không cố chấp, cho nó là điều thiện để tu thân, rồi giúp người, để tự lập rồi lập nhân, để tự đạt rồi đạt nhân.

Tóm lại, ông cho nhân là đức quan trọng nhất, nó gồm lễ, nghĩa, trung, thứ, tín; mà muốn nhân thì phải dũng và trí. Ông thường cho nhân, trí, dũng, đi liền nhau, như trong chương *Tử hân*:

“Bậc trí thì không mê hoặc; bậc nhân thì không lo lắng, bậc dũng thì không sợ sệt.” (*Trí giả bất hoặc, nhân giả bất ưu, dũng giả bất cự*).⁴⁰⁵

Và trong chương *Hiển vấn*:

“Đạo quân tử có ba điều mà ta chưa làm được: bậc nhân thì không lo lắng, bậc trí thì không mê hoặc, bậc dũng thì không sợ sệt”.

Tất nhiên lời đó là lời nói khiêm để khuyến khích môn đệ phải gắng sức.

Đời sau, Mạnh Tử bớt dũng đi, thêm lễ và nghĩa thành ra bốn đức: nhân, nghĩa, lễ, trí; rồi tới đời Hán, Đông Trạng Thư thêm đức tín nữa, thành năm đức gọi là *ngũ thường*: nhân, nghĩa, lễ, trí, tín; chứ thời Khổng Tử chỉ có nhân, trí, dũng.

NHỮNG MẪU NGƯỜI NHÂN *

Đã biết Khổng Tử quan niệm đức nhân ra sao rồi, ta cũng nên biết thêm những người nào được ông khen là nhân.

Như trên, chúng tôi đã dẫn, ông cho những người như Nghiêu, Thuấn, Văn Vương, Chu Công, tài đức rất cao, cứu giúp được quần chúng, là những bậc thanh, trên bậc nhân. Thanh là cung cụ của nhân và trí.

Hạng dưới như Bá Di, Thúc Tề, Vi Tử, Cơ Tử, Tĩ Can, Quán Trọng, đáng gọi là nhân.

Bá Di và Thúc Tề là người cuối đời Thương, đầu đời Chu, con vua nước Cô Trúc (một nước chư hầu). Bá Di là anh cả, Thúc Tề là em út. Khi vua Cô Trúc còn ở ngôi, rất yêu Thúc Tề, muốn truyền ngôi cho, đến khi gần chết, di

* Đoạn này và đoạn sau mượn tài liệu trong *Khổng học tàng*.

mệnh lại, bảo đặt Thúc Tế lên ngôi. Quốc dân tuân di mệnh, muốn đặt Thúc Tế, nhưng Thúc Tế nhường cho anh là Bá Di, lấy lẽ rằng ngôi vua phải truyền cho con lớn. Bá Di không chịu, bảo mệnh cha đã truyền, con không thể cãi. Hai người cứ nhường lẫn cho nhau, rồi đều trốn vào núi, người trong nước phải lập người con giữa. Thế là đều coi đạo nghĩa làm trọng mà khinh cảnh phú quý, cho nên Khổng Tử khen là “cầu nhân mà được nhân” (*cầu nhân nhi đắc nhân*). Ở đây ông không xét trách nhiệm của hai người đó đối với dân và chỉ muốn ngầm chê công tử nước Vệ một kẻ cướp ngôi của cha, lại đem quân ra cự cha, không cho về làm vua, để giải một mối ngờ cho môn đệ của ông là Nhiễm Hữu.

Vi Tử, Cơ Tử và Tỉ Can đều là người nhà Ân. Khi nhà Ân sắp mất nước, Vi Tử là con cháu, sợ nhà Ân tuyệt tự, nên bỏ nước ra đi, mong giữ được tông tự cho nhà Ân; Cơ Tử giả làm người cuồng không chịu làm tôi nhà Chu, mong giữ thân mình để chờ ngày khôi phục nhà Ân; còn Tỉ Can, nghĩ mình là đại thân của nhà Ân, can vua Trụ mà chịu chết. Ba người đó hành vi khác nhau mà đều là tận trung với tổ quốc, nên được Khổng Tử khen là nhân. (*Ân hữu tam nhân yên*).

Còn Quán Trọng thì được ông khen là nhân vì đã nhờ tài kinh tế, chính trị, mà lưu lại sự nghiệp cho Tế và cả Trung Quốc.

Quán Trọng và Thiệu Hốt đều làm gia thần cho công tử Cú, em vua Tế Hoàn Công; đến khi Hoàn Công giết công tử Cú thì Thiệu Hốt chịu chết theo thầy, mà Quán Trọng thì không. Tử Lộ nghi rằng như vậy Quán Trọng không phải là người nhân, hỏi Khổng Tử:

“Hoàn Công giết công tử Cú. Thiệu Hốt chết theo. Quán Trọng không chết. Như vậy phải là chưa được nhân không?”

Khổng Tử đáp: “Vua Hoàn Công nhóm họp các nước chư hầu, chẳng cần dùng đến binh xa, là nhờ sức Quán Trọng. Ai nhân được như người ấy, ai nhân được như người ấy?” (*Hiển vấn*).

Lân khác, Tử Cống cũng thắc mắc về điều đó, hỏi: “Quán Trọng không phải là người nhân chăng? Vua Hoàn Công giết công tử Cú, đa chẳng có gan chết theo mà lại còn giúp Hoàn Công.”

Khổng Tử đáp: “Quán Trọng giúp Hoàn Công làm bá chư hầu, bình định được thiên hạ, dân đến nay còn mang ơn ông. Nếu không có ông thì chúng ta đã thành mọi rợ, đầu gióc tóc, áo gài nút bên trái hết rồi. * Ông há như bọn thất phu thất phụ kia, tự thất cổ mình ở ngôi, rãnh (ý nói chết theo công tử Cú) mà chẳng ai thèm biết đến.” (*Như trên*).

* Vì Quán Trọng có công dẹp các rợ phương Bắc như rợ Sơn Nhung ở nước Linh Chi, rợ Cô Trúc.

Trong số môn đệ, ông khen Nhan Hối nhất (giữ được nhân luôn ba tháng) rồi tới Tăng Sâm. Chúng tôi đã giới thiệu Nhan Hối rồi, đây chỉ xin chép tư cách của Tăng Sâm: “Học thức của ông đầy mà không tràn, chắc chắn mà không rỗng, biết quá rồi mà vẫn cho là chưa kịp, làm được những điều thánh hiền cho là khó; dẫu mặt bao giờ cũng cung kính, đức bao giờ cũng đôn hậu, nói với ai điều gì cũng tin, tình người rất thật thà.” (Trần Trọng Kim - *Nho giáo*).

KHÔNG PHẢI LÀ NHÂN

Người nhân thì như vậy, còn kẻ không phải là nhân thì ra sao? Khổng Tử cũng thường xét tới hạng này:

Trước hết có bọn giả nhân; tức bọn “Xảo ngôn lệnh sắc”, nói năng ngọt xớt, vẻ mặt hơn hờ ra vẻ thân thiết lắm mà lòng thì không thực thà. Khổng Tử ghét hạng đó mà rất ưa những người thực thà, mộc mạc, cho nên đã nói: «*Xảo ngôn lệnh sắc, tiến hĩ nhân*», lại nói: «*Cương nghị mộc nột cận nhân*.”⁴⁰⁶

Rồi tới hạng ẩn sĩ.

“Độc thiện” chưa phải là nhân, vì “độc thiện” chỉ là giữ cho bản thân được thanh khiết, không làm hại ai, chứ không giúp được ai, chỉ mới là “ki dục lập, dục đạt” chứ chưa “lập nhân, đạt nhân”.

“Nguyễn Hiền hỏi: “Người nào đẹp được lòng hào thẳng, khoe khoang, oán giận và lòng dục, (*khắc phạt oán dục bất hành yên*) có thể gọi là người nhân được rồi?” Khổng Tử đáp: “Giữ được như vậy là khó rồi đấy, nhưng bảo là nhân thì ta chưa dám chắc.”¹³⁴

Chữ “dục” trong “dục bất hành yên”, các nhà chú thích *Luận ngữ* thường giảng là không có vật dục; nhưng ta cũng có thể hiểu là không ham muốn cái gì cả, việc đời bỏ ngoài tai, như các nhà ẩn sĩ ở thời Khổng Tử và phái Trang Tử sau này, mà hiểu như vậy thì trong mắt Khổng Tử cũng vẫn không phải là nhân vì nhân thì phải “ki dục lập, ki dục đạt” rồi “lập nhân, đạt nhân”.

Chính vì có quan niệm nhân là phải cứu đời, nên Khổng Tử bị bọn ẩn giả chê nhiều lần mà vẫn giữ vững chí hướng.

Một lần Tử Lộ tá túc ở Thạch Môn (nước Tề). Sáng ra, người giữ cửa thấy Tử Lộ hỏi: Ở đâu lại? Tử Lộ đáp: “Từ nơi họ Khổng.” Người giữ cửa hỏi: “Phải con người biết rằng làm không được mà vẫn cứ làm đấy chăng?” (Như trên).

Lần khác ông gõ khánh ở nước Vệ. Có người gánh củ đi qua trước cửa ông, nghe tiếng khánh báo: “Người gõ khánh kia có bụng lo đời thay!” Rồi lại chê: [Vụng về thay tiếng sang sáng ấy. Đời chẳng biết mình thì thôi cho

xong”. (Như câu trong Kinh Thi): “Qua rạch nhằm chỗ sâu thì vén áo; gặp chỗ cạn thì xắn quần.”] Khổng Tử nghe nói vậy: “Lời gât thật! Nếu chẳng lo việc đời thì sống có khó gì?”

Chương Vi Tử còn kể hai chuyện li thú nữa:

“Tràng Thư và Kiệt Nịch cùng chung sức làm ruộng. Khổng Tử đi ngang qua sai Tử Cống lại hỏi thăm bên đó. Tràng Thư hỏi: “Này, người cầm cương trên xe là ai đó?” Tử Lộ đáp: “Là ông Khổng Khâu.” Hỏi: “Có phải Khổng Khâu ở nước Lô chăng?” - “Phải.” - “Nếu phải thì ông ta biết bên đó rồi mà” (có ý nói Khổng Tử đã đi khắp nơi thì tất biết đường).

Tử Lộ lại hỏi Kiệt Nịch. Kiệt Nịch hỏi lại: “Thầy là ai?” - “Tôi là Trọng Do” - “Có phải là đệ tử Khổng Khâu nước Lô chăng?” - “Phải” - “Ừ ừ như nước chảy một chiều, thiên hạ đều thế cả. Ai mà theo mình để sửa đổi việc loạn ra trị? Thầy chỉ theo bậc sĩ trốn người mà thôi, (ám chỉ Khổng Tử đi hết nước này, nước khác, trốn những vua quan vô đạo, để tìm người cầm quyền hữu đạo), như vậy sao bằng theo bậc sĩ trốn đời?” rồi tiếp tục gieo mạ chẳng ngừng tay.

“Tử Lộ kể lại với Khổng Tử. Khổng Tử ngậm ngùi than: “Người ta không thể làm bạn với loài cầm thú! Nếu chả sống chung với người đời thì sống với ai? Và lại nếu thiên hạ mà thái bình thì ta cần gì phải sửa đổi?”

Lần khác, Tử Lộ đi theo Khổng Tử, lạc ở phía sau, gặp một ông già quày giò trên vai nơi đầu gậy. Tử Lộ hỏi: “Cụ thấy thấy tôi không?” Ông già đáp: “Tay chân không siêng năng, không phân biệt được năm giống lúa. Thấy anh là ai, ta đâu có biết.” Nói xong ông lão cầm gậy xuống đất mà bừa cò.

Tử Lộ cung kính đứng chờ. Ông lão mời Tử Lộ ở lại nghỉ đêm. Ông giết gà nấu cơm đãi, dắt hai người con trai ra giới thiệu.

Rạng ngày, Tử Lộ ra đi, thuật chuyện lại với Khổng Tử. Khổng Tử bảo: “Đó là một ẩn sĩ”, rồi sai Tử Lộ trở lại thăm ông già. Đến nơi, ông lão đi vắng. Tử Lộ nói: “Có tài đức mà không ra làm quan là thiếu nghĩa vua tôi. Cái nghĩa giữa người lớn kẻ nhỏ còn không bỏ được, huống hồ nghĩa vua tôi, sao lại nỡ bỏ đi? Nếu muốn giữ cho thân thanh khiết thì làm loạn mới lớn (tức đạo vua tôi đứng đầu trong ngũ luân). Người quán tử ra làm quan là để làm tròn cái nghĩa vậy. Còn đạo mà chẳng làm được thì chúng ta đã biết rồi.”

Phải giúp đời được việc gì kia, chứ chỉ thanh khiết thôi, chưa được gọi là nhân vì vậy Khổng Tử không dám chắc rằng Trần Văn Tử đã là nhân.

“Thôi Tử giết vua Tề. Trần Văn Tử (làm quan nước Tề) có mười cỗ xe bốn ngựa, thấy sự phản nghịch của Thôi Tử, bỏ phú quý mà đi. Đến nước khác thì lại nói: “Quyền thần ở đây cũng như quan đại phu Thôi Tử ở nước ta.” Lại bỏ

đi. Từ Trương hỏi người như vậy thế nào? Khổng Tử đáp: “Là người thanh khiết.” - “Có thể gọi là nhân chăng?” - “Chưa biết lấy gì mà chắc rằng nhân được.” (Thôi Tử thi Tề quán, Trần Văn Tử hữu mã thập thặng, khí nhi vi chi. Chí u tha bang, tác viết: «Do ngô đại phu Thôi Tử dã.» Vi chi. Hà như? Tử viết: «Thanh hĩ.» - Viết: «Nhân hĩ hồ?» - Viết: «Vị tri yên đắc nhân.»⁴⁰⁷ - Công Đà Trạng).

Hơn nữa, mới làm hết bốn phạm của mình thôi thì cũng chưa đáng gọi là nhân:

“Ông lệnh doãn Từ Văn ba lần được bổ làm lệnh doãn mà không tỏ vẻ vui, ba lần bị phế cũng không tỏ vẻ buồn. Ông đem việc chính trị trong địa hạt mình chỉ báo cho quan lệnh doãn mới. (Từ Trương hỏi): «Người như vậy thế nào?» - Khổng Tử đáp: «Là người trung với nước. Có thể gọi là nhân được chăng? Chưa biết lấy gì mà chắc rằng nhân được.» (Lệnh doãn Từ Văn tam sĩ vi lệnh doãn, vô hỉ sắc; tam dĩ chi, vô uẩn sắc. Cựu lệnh doãn chi chính tât dĩ cáo tân lệnh doãn. «Hà như?» - Tử viết: «Trung hĩ.» - Viết: «Nhân hĩ hồ?» - Viết: «Vị tri yên đắc nhân.»⁴⁰⁸ - Như trên).

Nhưng có lần ông chê Quán Trọng lúc về già, quá xa xỉ, là tiếm phạm, là không biết lễ.

“Ông nói: “Khi lương của Quán Trọng nhỏ thay!” Có người hỏi lại: “Hay là người tiết kiệm chăng?” Đáp: “Vua Hoàn Công sai đắp một cái đài cao ba tầng gọi là đài tam qui, họ Quán cũng cất đài tam qui”, * việc quan thì không giao cho một người kiêm nhiều việc, thành ra tổn lương, sao gọi là tiết kiệm được?” Người kia lại nói: “Tiêu xài như vậy là Quán Trọng biết lễ chăng?” Đáp: “Vua chư hầu dựng cái tắc môn trước cung để kẻ qua đường không nhòm thấy trong cung, họ Quán cũng dựng cái tắc môn; vua chư hầu có lễ phán điểm tức là khi hai vua chư hầu dự yến thì dùng cái bực đắp để úp chén, họ Quán cũng có lễ phán điểm. Họ Quán mà biết lễ thì ai mà không biết lễ?”

Có tài chưa chắc đã là nhân.

Có lần Mạnh Võ Bá hỏi: “Thấy Tử Lộ có phải là người nhân không? Khổng Tử đáp: “Tôi không biết.” Lại hỏi. - Đáp: “Anh Do có thể điều khiển quân đội cho một nước chư hầu có ngàn cỗ binh xa, chứ tôi không biết anh ấy có chân hay không.” Hỏi tiếp: “Thấy Cầu (tức Nhiễm Hữu) như thế nào?” Đáp: “Anh Cầu có thể làm quan tể (coi việc tài chính) cho một ấp có một ngàn nhà, hoặc làm chức tể cho một bậc đại gia có một trăm cỗ binh xa, chứ tôi không biết anh ấy có nhân hay không.” - “Thấy Xích (tức Tử Hoa) thế nào? - “Anh Xích có

* Dựng đài tam qui có ý tỏ rằng ba hạng người qui phục mình: dân qui phục, chư hầu qui phục, các rợ qui phục.

thể mặc lễ phục, buộc đai đứng ở triều đình mà tiếp đãi tân khách, chứ tôi không biết anh ấy có nhân hay không.” (Mạnh Võ Bá vấn: “Tử Lộ nhân hồ?” Tử Lộ viết: “Bất tri dã”. Hưu vấn. Tử Lộ viết: “Do dã, thiên thặng chi quốc, khả sử tri kì phú dã, bất tri kì nhân dã.” “Cầu dã hà như?” - Tử Lộ viết: “Cầu dã, thiên thặng chi ấp, bách thặng chi gia, khả sử chi tế dã, bất tri kì nhân dã.” “Xích dã hà như?” Tử Lộ viết: “Xích dã, thục đãi lập u triều, khả sử dư tán khách ngôn dã, bất tri kì nhân dã.”⁴⁰⁹

Vậy thì có tài cảm quân như Tử Lộ, có tài kinh tế như Nhiễm Hữu, có tài ngoại giao như Tử Hoa, cũng chưa chắc đã là nhân; phải biết dùng cái tài mà giúp nước giúp dân như Quán Trọng thì có thể khen là nhân được.

ĐỨC NHÂN ÁI CŨNG LUYỆN ĐƯỢC

Chính vì dữ kiện đó mà nhân tuy là một đức rất cao (chẳng những môn đệ của ông ít người học được) nhưng đồng thời lại có tính cách thực tiễn, người tâm thường cũng có thể luyện được.

Ở trên, chúng tôi đã dẫn những câu: “*Cương nghị, mộc nột cậ nhân*” và “*Nhân viễn hồ tại? Ngã dục nhân, tư nhân chi hi*” chứng tỏ rằng nhân không phải là một li tưởng xa vời, quá sức phân đòng chúng ta. Hễ gắng sức luyện nhân thì không ai là không đủ sức. Ngay trong làng xóm, cũng có những người có nhân rồi. Muốn tập đức nhân thì nên lựa xóm nào có phong tục nhân hậu mà ở.

“Trong xóm có phong tục nhân hậu là đẹp rồi, chọn chỗ mà không biết lựa xóm có nhân thì sao được là khôn?” (*Li nhân vi mỹ, trạch bất xê nhân, yên đắc tri?* - Li nhân).⁴¹⁰

Lại nên lựa bạn để giao du:

“Tặng Tử báo... Nhờ bạn giúp cho mình về đức nhân.” (*Tặng Tử đáp... dĩ hựu phụ nhân*).⁴¹¹

Và trước hết phải hiểu đẽ, vi hiếu đẽ là cái gốc của nhân: đừng làm cho cha mẹ, anh em buồn lòng, biết đón sẵn ý muốn của người thân, thì lâu thành thói quen, đối với người ngoài, mình cũng đẽ có thái độ “Do kí cậ nhân”. Cho nên Hữu Tử nói:

“Người quân tử làm việc gì cũng lo cái gốc, cái gốc mà vững thì đạo nảy nở; hiếu đẽ là cái gốc đẽ làm nhân đó mà!” (*Hữu Tử viết: Quân Tử vụ bản, bản lập nhi đạo sinh; hiếu đẽ dã gia kì vi nhân chi bản dư!*)⁴¹²

Một lần môn đệ là Tể Dư hỏi Khổng Tử rằng cha mẹ mất mà để tang ba năm thì lâu quá, một năm tương cũng đủ; ông cho Tể Dư là không có lòng thương cha mẹ nên mắng là bất nhân. (*Dư chi bất nhân dã.* - Dương Hóa).

Ông lại thường gắn liền chữ hiếu với chữ trung. (*Hiếu từ tác trung*. - Vi chính); cho nên nhân cũng gồm cả trung nữa; vì vậy mà ông khen Vi Tử, Cơ Tử, Tỉ Can là nhân. *

Mà khi người quân tử đã hết lòng với cha mẹ, anh em, hết lòng với nhân dân, đã thi hành được đức nhân thì dân chúng sẽ hăng hái làm việc nhân. (*Quân tử đức u thân, tắc dân hưng u nhân*).⁴¹³

Ngoài ra, còn những điều ông khuyên các môn đệ mà chúng tôi đã dẫn ở trên, như khuyên Trọng Cung, Phàn Trì phải biết kính cẩn, khuyên Tư Mã Ngưu phải thận trọng trong lời nói...

Vậy nhân là cái đức rất cao trong đời sống, bản thể của nó là "ái nhân", nhưng hàm cái nghĩa tự cường, tu thân để hiếu người, giúp người; nó mệnh mông, làm tiêu chuẩn cho tất cả những hành vi của ta, nhưng đường lối để tới nhân do Khổng Tử vạch ra có tính cách giản dị, người nào cũng theo được, chứ không huyền vi, không huyền bí. Nó khác với bác ái của đạo Ki Tô; vì Khổng Giáo mặc dầu coi người bốn biển là anh em, nhưng không chủ trương yêu kẻ thù như bạn. Nhân là "đi trực báo oán" chứ không "đi đức báo oán" như đạo Lão; là phân biệt kẻ thiện, kẻ ác, người thân với người sơ. Nhân lại khác xa đạo từ bi của Phật, vì Phật chủ trương phá chấp mà Khổng thì chủ trương "do ki cập nhân"; Phật thương người hơn là yêu người, Phật chẳng những thương loài người mà còn thương cả vạn vật, nhất là lòng thương của Phật có một nỗi buồn vô hạn, buồn cho sự mê muội, cho cái kiếp sống của tất cả các sinh linh, tìm cách giải thoát mọi sinh linh ra khỏi vòng sinh, lão, bệnh, tử, còn Khổng thì yêu người mà hăng hái, vui vẻ tìm cách giúp người sống một đời vui vẻ hơn, có nghĩa lí hơn, kiếm hạnh phúc ngay trên cõi trần chứ không phải ở trên Thiên đàng hay ở cảnh giới Niết Bàn.

Trung dung có nói: "đạo không xa người" ta có thể nói thêm "đạo (Khổng) không xa trần thế".

MẠNH TỬ: NHÂN VỚI NGHĨA, KHÍ

Mạnh Tử theo đạo Khổng nhưng vì sinh sau Mặc Tử và Dương Chu, nên có chịu ít ảnh hưởng của hai nhà này mặc dầu ông đã kịch họ kịch liệt.

Ông phát huy tư tưởng của Khổng Tử, giảng về nhân cũng giống Khổng Tử, cũng coi đức đó là quan trọng nhất của con người, là cái đạo của con người (*nhân giả nhân dã*), nhưng cũng như Mặc Tử, ông rất trọng *nghĩa*.

Khổng Tử rất ít nói đến nghĩa, không bao giờ cho nhân và nghĩa đi chung

* Cõi trang 312.

với nhau, mà chỉ cho nhân, trí, dũng đi với nhau, trái lại, Mạnh Tử gộp nhân nghĩa làm một.

Trước hết ta nên xét quan niệm nhân và nghĩa của ông đa. Ông đứng về phương diện tâm tính mà xét nhân, đó là một phát minh của ông. Chúng ta còn nhớ đoạn: *«Nhân giai hữu bất nhân nhân chi tâm...»* Ở chương *Công Tôn Sửu* mà chúng tôi đã dẫn trong chương xét về tính. Trong đoạn đó ông đã bảo rằng ai cũng có lòng trắc ẩn, vì khi thấy một đứa nhỏ sắp té xuống giếng thì ai cũng có lòng bồn chồn thương xót, tự nhiên mà thương xót chứ không một chút vì lợi, như muốn được tiếng khen, hoặc muốn cầu thân với cha mẹ đứa nhỏ. Lòng trắc ẩn đó là mối đầu của nhân. Cái mối đầu đó khuếch sung ra thì người thương cũng có thể thành bậc thành, nếu không khuếch sung mà lại làm cho nó tiêu ma đi thì người chẳng khác gì vật cả.

Nhân gốc ở tính thiện, mà tính là do trời phú cho mọi người, vậy thì nhân cũng là một đức do trời phú. Điểm đó Khổng Tử chưa bàn tới.

Ông cũng nghĩ rằng muốn luyện nhân thì do gần mà tới xa, nghĩa là khuếch sung lòng ái của mình từ những người thân của mình, lan dần dần ra những người không thân. Câu: “Bậc nhân từ những người mình yêu mà lòng yêu lan ra tới những người mình không yêu; kẻ bất nhân thì từ những người mình ghét, ghét lan ra cả những người mình yêu”. (*Nhân giả dĩ kì sở ái, cập kì sở bất ái; bất nhân giả, dĩ kì sở bất ái, cập kì sở ái*); nói cách khác, thì người nhân yêu cha mẹ, vợ con, anh em rồi yêu cả mọi người, còn kẻ bất nhân thì ghét những kẻ thù rồi dần dần ghét cả những người thân của mình. (*Tận tâm*).⁴¹⁴

“Dĩ kì sở ái cập kì sở bất ái”, nghĩa cũng giống giống bốn chữ “Năng cận thù thì” của Khổng Tử.

Ông cũng nhận rằng “nhân” là “thứ”, gắng sức làm thì được. “Hằng làm theo cái lòng thứ thì không có gì gắng đức nhân bằng nữa.” (*Cương thứ nhi hành, cầu nhân mạc cận yên*).⁴¹⁵ - Như trên).

Đức nhân cần thiết cho mọi người, muốn khỏi bị diệt vong thì phải có nó:

“Thiên Tử mà bất nhân thì mất cả bốn bề; chư hầu mà bất nhân thì mất cả xã tắc; khanh, đại phu mà bất nhân thì mất cả tôn miếu; sĩ, thứ nhân mà bất nhân thì mất cả tay chân. Ghét sự từ vong mà lại thích làm việc bất nhân thì cũng như ghét say mà lại uống rượu vậy.” (*Thiên Tử bất nhân, bất bảo tứ hải; chư hầu bất nhân, bất bảo xã tắc; khanh, đại phu bất nhân, bất bảo tôn miếu; sĩ, thứ nhân bất nhân, bất bảo tứ thể. Kim ố tử vong nhi lạc bất nhân, thì do ố túy nhi cương từ*).⁴¹⁶

Trong con mắt ông thì kẻ bất nhân là kẻ bỏ đi, không còn mong nói gì với

họ được nữa, vì họ yên lòng ở chỗ nguy, làm lợi cho tai họa, vui nhưng cái làm cho họ mất. Nếu còn có thể nói với họ được thì làm gì còn có cảnh vong quốc, bại gia!

Giọng ông thật khác giọng Khổng Tử, ghét bọn bất nhân ra mặt, nhiệt liệt đả kích họ.

Nghĩa cũng là một đức trời phú cho, nó cũng do tính thiện của loài người; vì ông cho ai cũng có lòng tu ó (thẹn, ghét) mà lòng đó là đầu mối của nghĩa.

Khổng Tử cho nghĩa là cái đương nhiên, như trong câu: “Quân tử đối với việc đời, không có việc gì là cố ý làm, việc gì là cố ý bỏ, hề hợp nghĩa thì làm.” (*Quân Tử chi u thiên hạ dã, vô thích dã, vô mặc dã, nghĩa chi dữ tĩ*. - Lí nhân).

Mạnh Tử cho nghĩa là điều người ta phải làm không kể lợi hại cho mình. Cho nên ông khuyên người ta “xả sinh thú nghĩa”:

“Cá là món ta thích, cẳng gấu cũng là món ta thích, hai món đó không thể có cùng một lúc thì ta bỏ cá mà lấy món cẳng gấu. Sống là điều ta thích, nghĩa cũng là điều ta thích, nếu hai điều đó không thể có cùng một lúc thì ta bỏ cái sống để giữ cái nghĩa. Sống là điều ta vẫn muốn, nhưng có những điều muốn khác còn quan trọng hơn sự sống, cho nên ta không làm điều cầu thả để sống. Chết là điều ta vẫn ghét, nhưng có những điều khác mà ta còn ghét hơn sự chết, cho nên hoạn nạn có khi ta không tránh.” (*Ngũ ngữ sở dục dã, hùng chương diệc ngã sở dục dã, nhị giả bất khả đắc kiêm, xả ngư nhi thủ hùng chương giả dã. Sinh diệc ngã sở dục dã, nghĩa diệc ngã sở dục dã, nhị giả bất khả đắc kiêm, xả sinh nhi thủ nghĩa giả dã. Sinh diệc ngã sở dục, sở dục hữu thậm u sinh giả, cố bất vi cầu đắc dã. Tử diệc ngã sở ố, sở ố hữu thậm u tử giả, cố hoạn hữu sở bất tị dã.* ⁴¹⁸ - Cáo Tử).

Độc giả so sánh đoạn đó với đoạn dưới đây của Khổng Tử trong chương *Lí nhân*:

“Giàu với sang ai lại chẳng muốn? Nhưng chẳng phải đạo mà được giàu sang thì người quân tử chẳng thèm. Nghèo với hèn, ai lại chẳng ghét? Nhưng nếu chúng đến với mình mà mình chẳng lỗi đạo thì người quân tử chẳng từ bỏ. Là vì nếu người quân tử mà bỏ mất lòng nhân thì làm sao được là người quân tử?” (*Phú dữ quý, thị nhân chi sở dục dã; bất dĩ kì đạo đắc chi, bất xừ dã. Bần dữ tiện, thị nhân chi sở ố dã, bất dĩ kì đạo đắc chi, bất khứ dã. Quân tử khứ nhân, ô hồ thành danh?*) ⁴¹⁹

Nghĩa đã được đưa lên ngang hàng với nhân. Cho nên ta thấy Mạnh Tử hề nói đến nhân thì cũng nói đến nghĩa:

“Nhân là cái nhà yên ổn của con người, nghĩa là con đường chính của con người, bỏ hoang cái nhà yên ổn mà chẳng ở, bỏ con đường chính mà không

theo, buồn thay!" (*Nhân, nhân chi an trách dã; nghĩa, nhân chi chính lộ dã. Khoáng an trách nhi phát cu, xâ chính lộ nhi bất do, ai tai!*⁴²⁰ - Li lâu).

Nhân là lòng người; nghĩa là con đường của người. Bỏ đường của mình mà chẳng theo, thà mất cái lòng mà không biết tìm nó, buồn thay!" (*Nhân, nhân tâm dã, nghĩa, nhân lộ dã. Xâ kì lộ nhi phát do, phóng kì tâm nhi bất tri cầu, ai tai!*⁴²¹ - Cáo Tử).

Có lần một vị vương tử tên là Diêm hỏi ông: "Làm người si cần những việc gì?" Ông đáp: "Cần lập chí cho cao thượng". Hỏi: "Thế nào là lập chí cho cao thượng?" Đáp: "Lập chí ở nhân và nghĩa mà thôi. Giết một kẻ vô tội, là phi nhân; không phải của mình mà cướp lấy, là phi nghĩa. Chỗ ở là chỗ nào? Là cái nhà nhân đó. Đường đi là đường nào? Là cái đường nghĩa đó. Ở vào đức nhân, theo con đường nghĩa, là đủ công việc của bậc đại nhân rồi." (*Vương tử Diêm vấn viết: «Sĩ hà sự?» Mạnh Tử viết: «Thượng chí.» Viết: «Hà vị thượng chí? Viết: «Nhân nghĩa nhi dĩ hĩ. Sát nhất vô tội, phi nhân dã phi kì hữu nhi thủ chi, phi nghĩa dã. Cư ở tại? Nhân thị dã? Lộ ở tại? Nghĩa thị dã. Cư nhân do nghĩa, đại nhân chi sự bi hĩ.*⁴²²

Khổng Tử cho thành là bậc cực nhân, cực trí. Mạnh Tử cho thành là bậc cũng có trí, nhưng nhất là theo nhân nghĩa:

Vua Thuấn biết rõ mọi vật, xét rành nhân luân; theo nhân nghĩa mà làm chứ chẳng phải là làm điều nhân nghĩa." (*Thuấn minh u thú vật, sát u nhân luân, do nhân nghĩa hành, phi hành nhân nghĩa dã.*⁴²³ - Iy lâu). Ý ông muốn nói bậc thánh luyện tinh đến cùng cực theo nhân với nghĩa, nên nhất cử nhất động đều hợp với nhân nghĩa, không phải là cố ý làm cho được nhân với nghĩa.

Ông còn có một quan niệm mới về con người lí tưởng mà ông gọi là hạng *đại trượng phu*, hạng có công tu dưỡng thâm thúy, có tư cách vĩ đại. Ông bảo:

"Ở cái chỗ ở rộng trong thiên hạ, đứng giữa cái ngôi chính trong thiên hạ (tức chỗ nhân), đi con đường lớn trong thiên hạ (tức đường nghĩa). Đắc chí thì cùng với dân mà theo đạo, không đắc chí thì một mình mình theo đạo; giàu sang không thể làm phóng đảng được cái lòng của mình, nghèo hèn không thể thay làm đổi được cái chí của mình, uy quyền vô lực không làm khuất được cái khí của mình, thế mới gọi là đại trượng phu." (*Cư thiên hạ chi quảng cư, lập thiên hạ chi chính vị, hành thiên hạ chi đại đạo. Đắc chí dữ dân do chi, bất đắc chí độc hành kì đạo, phú quý bất năng dâm, bần tiện bất năng di, uy vũ bất năng khuất, thủ chí vị đại trượng phu.*⁴²⁴ - Đổng Văn Công).

Tinh thần ông quả thực là mạnh mẽ. Ông nhắc lại những lời Thành Nghiễn bảo Tề Cảnh Công: "Thánh hiền là trượng phu, ta là trượng phu, ta sợ gì không được như thánh hiền!" (*Bi trượng phu dã, ngã trượng phu dã, ngô hà*

úy bi tai!) và lời Nhan Hối: “Vua Thuấn là người nào, ta là người nào, ai theo đạo mà làm thì cũng thế cả.” (*Thuấn hà nhân dã, dư hà nhân dã, hữu vi giả nhược thị.* ⁴²⁵ - Như trên).

Sở dĩ có tình thần đó là vì ông tin rằng ai cũng nắm thụ cùng một cái tinh khí của trời, hề có công tổn tâm dưỡng khí thì không kém người nào cả. Hai chữ “dưỡng khí” là do ông đặt ra, Khổng Tử rất ít nói đến khí, mà khí theo Khổng Tử chỉ là huyết khí, còn theo Mạnh Tử thì là lí khí. Ông bảo: “Cái chí là tương soái của cái khí; cái khí là cái làm cho thể phách sung mãn.” (*Phụ chí, khí chí soái dã, khí, thể chí sung dã.* ⁴²⁶ - Công Tôn Sửu).

Cái khí đó có thể nuôi cho mỗi ngày thêm mạnh, thành cái khí *hạo nhiên*. Chữ *hạo* có nghĩa là rộng lớn. Muốn hiểu thế nào là cái khí *hạo nhiên*, thì nghe ông giảng:

Ta khéo nuôi được cái khí *hạo nhiên* của ta. Xin hỏi thế nào là cái khí *hạo nhiên*? - Đáp: “Khó nói lắm. Cái khí đó rất lớn, rất mạnh, cứ lấy đạo lí ngay thẳng mà nuôi nó, chớ làm tổn hại nó, thì nó càng ngày càng nảy nở mà nó tràn trề lấp cả khoảng trời đất. Cái khí đã được như vậy rồi thì giúp đỡ được nghĩa, với đạo; nếu không có nó thì đạo nghĩa sẽ hóa hèn kém! Nó là góp vào số việc nghĩa mà nảy nở ra, nếu chí tinh cõ làm được vai việc nghĩa thì không có được nó; nếu việc mình làm có điều trái lí không vừa lòng thì khí đó cũng hóa ra yếu kém đi. Tất phải thường dụng công mà chớ nghĩ trước đến bao giờ là xong việc, lòng đừng lúc nào quên tu luyện đó, đừng mong cho nó mau lớn.” (*Ngã thiện dưỡng ngô hạo nhiên chi khí (cảm vấn hà vi hạo nhiên chi khí. Viêt: Nan ngôn dã. Kỳ vi khí dã, chí đại chí cương, dữ trực dưỡng nhi vô hại, tắc tắc vu thiên địa chi gian. Kỳ vi khí dã, phối nghĩa dữ đạo vô thị nổi dã. Thị tập nghĩa sở sinh giả, phi nghĩa tập nhi thủ chi dã. Hành hữu bất khiếm ư tâm tắc nổi hi... Tất hữu sự yên, nhi vật chính, tâm vật vong, vật trợ trường dã.* ⁴²⁷ - Như trên).

Chúng ta không hiểu được cái khí đó ra sao, nó có vẻ như huyền bí. Hay tại ta chưa luyện được cái khí đó nên chưa biết được nó. Nhưng ta phải nhận rằng lối tu luyện của ông dạy cho ta thực là đúng cách: phải kiên nhẫn, đừng bỏ một ngày, đừng quên một lúc, đừng làm gì trái với nghĩa, và đừng mong mau thành công, đừng định trước một ngày nào phải xong, cứ tiếp tục mãi, chính là lối khắc kỉ, lực hành của Khổng Tử, mà được phát huy thêm; và khi luyện được cái “*hạo nhiên chi khí*” đó mà thành bậc đại tượng phu, thì có đủ cả nhân và dũng.

Ông rất đề cao con người, vì con người là tinh hoa của vũ trụ, nhất là bậc đại tượng phu đã luyện được cái *hạo nhiên chi khí*, cho nên khuếch sung ra đầy cả vũ trụ, thì “*vạn vật đều có đủ ở trong bản tâm*” (*Vạn vật giai vị vu ngã*).

Tới đâu cũng cải hóa được, cái giữ được trong tâm linh điều như thần, ảnh hưởng khắp trên dưới, lưu thông dung hiệp với trời đất.” (*Phù quân tử sở quá giả hóa, sở tồn giả thần, thượng hạ dữ thiên địa đồng lưu.*⁴²⁸ - Tận tâm).

Vậy ông rất chú trọng đến bản ngã, đến cá nhân, có lẽ là do ảnh hưởng của Dương Chu.

Tóm lại, Khổng Tử rất trọng nhân mà không giáng về tâm, về khí; Mạnh Tử trọng nhân và nghĩa ngang nhau mà giáng về tâm, về khí; Mặc Tử trọng nghĩa mà cho nghĩa với lợi là một, Mạnh Tử tách rời hẳn nghĩa và lợi (tư lợi), Dương Chu trọng cá nhân, Mạnh Tử cũng trọng cá nhân nhưng lo bồi dưỡng tư cách để giúp đời, cải hóa người khác.

TUÂN TỬ ÍT GIẢNG VỀ NHÂN

Thấy thời thế mỗi ngày mỗi loạn thêm, giảng nhân nghĩa không ai chịu nghe, nên Tuân Tử chú trọng đến lễ và nhạc hơn * mà ít giảng về nhân nghĩa.

Ông bảo: «*Nhân là yếu, nghĩa là li... Người nhân yêu người, người nghĩa theo lí.*⁴²⁹

Trong hai đức đó, ông chú trọng đến nghĩa hơn nhân. Đại đế tư tưởng của ông về nghĩa cũng không khác gì Mạnh Tử. Ông phân biệt nghĩa và lợi, khuyên ta bỏ lợi mà theo nghĩa:

“Nghĩa và lợi, người ta ai cũng có hai cái đó... Nghĩa thắng được lợi là đời trị; lợi để được nghĩa là đời loạn.” (*Nghĩa dữ lợi giả, nhân chi sở lưỡng hữu dã... Nghĩa thắng lợi giả vi trị thế, lợi khắc nghĩa giả vi loạn thế.*⁴³⁰ - Đại lược).

“Hễ nghĩa trước mà lợi sau là vinh, lợi trước mà nghĩa sau là nhục.” (*Tiên nghĩa nhi hậu lợi giả vinh, tiên lợi nhi hậu nghĩa giả nhục.*⁴³¹ - Vinh nhục).

Cho nên ông cũng chủ trương “kiến lợi tư nghĩa” như Khổng Tử: “Người quân tử có thể lấy công nghĩa mà thắng được tư dục.” (*Quân tử chi năng dĩ công nghĩa thắng tư dục dã.*⁴³² - Tu thân).

Cũng trong chương *Tu thân*, ông còn nói:

“Minh khó nhọc mà bụng yên thì cứ làm; lợi ít mà nghĩa nhiều thì cứ làm; thờ loạn quân mà thông đạt (nghĩa là được giàu sang) thì không bằng thờ ông vua cùng khốn mà thuận hành được đạo.” (*Thân lao nhi tâm an, vi chi; lợi thiếu nhi nghĩa đa, vi chi; sự loạn quân nhi thông bất như sự cùng quân nhi thuận yên.*⁴⁴³

Sau cùng, ông cũng nói đến trí và dũng, nhưng cho nó đi kèm với nhân, và không coi trọng bằng lễ, nghĩa.

* Coi thêm phần V, chương V.

Trong chương *Tính ác*, ông viết:

“Có cái tri của thánh nhân, có cái tri của kẻ sĩ và quân tử, có cái tri của tiểu nhân, có cái tri của đũa dịch phu (tức như đày tớ).

“Nói nhiều thì có văn vẻ và thống loại, nghị luận suốt ngày về những điều mình nói, thiên cử vạn biến, mà cái thống loại vẫn là một, ấy là cái tri của thánh nhân.

“Nói ít thì dễ dàng mà rõ rệt, nghị luận có khuôn phép, không có phóng túng, như kéo thẳng cái dây, ấy là cái tri của kẻ sĩ quân tử.

“Lời nói thì siểm, việc làm thì trái với lời nói, làm việc thì nhiều sự khinh nhờn, ấy là cái tri của kẻ tiểu nhân.

“Liển thoảng, bộp chộp mà không có thống loại, kì quặc, viên vòng mà không dùng được, gãy gọn, tinh tường mà không vụ lầy thiết thực, không kể việc phải trái, không luận đến điều công điều thẳng, chú ý chỉ muốn tranh thắng với người cho được, ấy là cái tri của đũa dịch phu.”

(Hữu thánh nhân chi trí giả, hữu sĩ quân tử chi trí giả, hữu tiểu nhân chi trí giả, hữu dịch phu chi trí giả.

Đa ngôn tắc hữu văn nhi loại, chung nhật nghị kì sở dĩ ngôn chi, thiên cử vạn biến, kì thống loại nhất dã, thị thánh nhân chi trí dã.

Thiểu ngôn tắc kinh nhi tinh, luận nhi pháp, nhược dật chi dĩ thành, thị sĩ quân tử chi trí dã.

Kì ngôn dã siểm, kì hành dã bội, kì cử sự đa hồi, thị tiểu nhân chi trí dã.

Tề cấp tiện mãn nhi vô loại, tạp năng bàng phách nhi vô dụng, chiết túc túy thực nhi bất cấp, bất tuất thị phi, bất luận khúc trực, dĩ kì thắng nhân vi ý, thị dịch phu chi trí dã.

Đoạn đó không có giá trị gì nhiều, sở dĩ chúng tôi chép lại để đêc giả thấy Tuân Tử chú trọng đến biện luận, không như Khổng Tử hiểu chữ tri là sáng suốt, mà cho nó cái nghĩa là tài biện luận chặt chẽ, có mạch lạc, hệ thống, thiết thực, không vu khoát. Trí của ông có tính cách luận lí hơn là minh triết.

Về *dùng*, ông phân biệt ba hạng: “Có thượng dùng, có trung dùng, có hạ dùng.

“Khi thiên hạ có đạo trung thì mình quả cảm giữ cái thẳng của mình không nương dựa vào đâu cả; đấng tiên vương có đạo thì mình quả cảm theo cái ý mà làm, trên không theo ông vua đời loạn, dưới không theo dân đời loạn; chỗ có nhân thì không biết có sự bản cùng, chỗ không có nhân thì không biết có sự phú quý. Thiên hạ biết tới thì cùng vui khổ với thiên hạ;

thiên hạ không biết tới thì chùng chạc đứng một mình trong khoảng trời đất mà không sợ, ấy là thượng dũng.

“Lễ thi cung mà ý thi kiệm. Chính tế ở sự tin mà khinh bị tài hóa. Ai là người hiền thi dám suy tôn mà kinh chuộng, ai là kẻ hư hỏng thi dám đẩy ra mà bỏ đi, ấy là trung dũng.”

“Rè mình mà trọng của cái, yên mình ở chỗ hoạn nạn mà hay dùng lời bông lỏng mà giải quyết mọi điều, cầu thả mà không kể điều phải điều trái, chỉ muốn tranh thắng với người ta, ấy là hạ dũng.”

(Hữu thượng dũng giả, hữu trung dũng giả, hữu hạ dũng giả. Thiên hạ hữu trung, cảm trực kì thân, tiên vương hữu đạo, cảm hành kì ý, thượng bất tuân u loạn thế chi quân, hạ bất tục u loạn thế chi dân; nhân chi sở tại, vô bản cùng, nhân chi sở vô, vô phú quý; thiên hạ tri chi tắc dụng dữ thiên hạ đồng khổ lạc chi, thiên hạ bất tri chi tắc khôi nhiên độc lập thiên địa chi gian, nhi bất úy, thị thượng dũng dã.

Lễ cung nhi ý kiệm, đại tế tin yên nhi khinh hóa tài, hiền giả cảm suy nhi thượng chi, bất tiểu giả cảm viện nhị phế chi, thị trung dũng dã.

Khinh thân nhi trọng hóa, diêm họa nhi quảng giải, cầu miễn bất tuất thị phi nhiên bất nhiên chi tinh, dĩ kì thắng nhân vi ý, thị hạ dũng dã. - Tinh ác).

Ý tưởng cũng giống Mạnh Tử. Hạng thượng dũng của ông tức như hạng đại trượng phu của Mạnh.

Tuy ít nói đến nhân, Tuân Tử vẫn trọng nhân, cho nó là một đức quan trọng của nhà cầm quyền: “... Cho nên bậc nhân có ở trên cao rồi nông phu mới tận lực cấy ruộng, người đi buôn mới đem hết sự sáng suốt trong việc tiền nong (tức buôn bán), người thợ mới đem hết tài khéo léo ra làm các khí cụ, từ kẻ sĩ, đại phu trở lên tới công hầu, không ai không dám đem cái nhân hậu tài tri ra làm tròn chức phận; như vậy gọi là rất bình trị.” *(Cổ nhân nhân tại thượng tắc nông dĩ lực tận điền, cổ dĩ sát tận tài, bách công dĩ xảo tận khí giới, sĩ đại phu dĩ thượng chi công hầu mạc bất dĩ nhân hậu tri năng tận quan chức, phủ thị chi vị chí bình. - Vinh nhục).*

TỬ HÁN TRỞ ĐI

Sau Tuân Tử chỉ có *Đổng Trọng Thư* đời Hán là bàn nhiều và minh bạch về nhân và nghĩa.

Khổng Tử chỉ nói đến nhân, ít nói đến nghĩa, trong nhân gồm có ta và có người. Mạnh Tử nói đến cả nhân lẫn nghĩa, trong nhân và nghĩa đều có ta và có người. *Đổng Trọng Thư* tách biệt hẳn nhân và nghĩa, cho nhân là đối với người, nghĩa là đối với ta, nhân là yêu người, nghĩa là để làm ngay thẳng cái lòng ta.

Ông viết trong *Xuân thu phồn lộ*:

“Sách Xuân Thu chỉ cách để sửa trị người với ta. Cái để sửa trị người với ta là nhân và nghĩa. Lấy nhân mà yêu người lấy nghĩa mà chính ta (làm ngay thẳng lòng ta). Cho nên đặt ra chữ *nhân* 仁 thì dùng chữ *nhân* 人, đặt ra chữ *nghĩa* 義 mà thì dùng chữ *ngã* 我. Gọi cái tên ra là để phân biệt. Nhân là đối với người, nghĩa là đối với mình, lẽ đó, không thể không xét kĩ. Mọi người không xét lẽ đó, phân lại lấy nhân để làm khoái thân mình, lấy nghĩa để xét xử người, làm sai chỗ mà trái lẽ, như vậy mà không loạn là ít cơ... Cho nên phải lấy sách Xuân Thu làm khuôn phép cho nhân nghĩa: cái khuôn phép của nhân ở chỗ yêu người, không phải ở chỗ yêu mình; cái khuôn phép của nghĩa ở chỗ làm ngay cái lòng ta (chính ngã) không phải ở chỗ sửa lòng người cho ngay (chính nhân). Ta không tự chính thì đâu có chính được người cũng không cho là nghĩa; người không được nhờ cái ơn của ta thì dù ta có yêu ta cũng không phải là nhân... Từ cái cốt yếu là yêu dân mà suy xuống dưới như điều thú, cón trùng, không loài nào không yêu, không yêu sao đủ gọi là nhân? Nhân là cái tên để chỉ lòng yêu người... Nghĩa là chỉ điều nên làm ở ta. Nên làm ở ta rồi sau mới gọi là nghĩa. Cho nên, nghĩa là gồm *ngã* (ta) và *nghi* (nên) mà thành một tiếng... Nhân là chủ ở người, nghĩa là chủ ở ta... Người quân tử nên phân biệt nhân nghĩa, để định cái mối giữa nhân (người) và ngã (ta), rồi sau phân biệt trong và ngoài (tức đối với ta và đối với người) mà rõ được cái chỗ thuận nghịch (tức phải đạo hay trái đạo).

*(Xuân Thu chi sở trị, nhân ngã dã. Sở dĩ nhân dĩ ngã giả, nhân dĩ nghĩa dã. Dĩ nhân an nhân, dĩ nghĩa chính ngã. Cố nhân chi vi ngôn nhân dã; nghĩa chi vi ngôn ngã dã. Ngôn danh dĩ biệt hi. Nhân chi vu nhân, nghĩa chi dĩ ngã giả, bất khả bất sát dã. Chúng nhân bất sát, nãi phân dĩ nhân tự dụ, nhi dĩ nghĩa thiết nhân, qui kì xử nhi nghịch kì lí, tiện bất loạn hi... Thị cố Xuân Thu vi nhân nghĩa pháp: nhân chi pháp tại ái nhân, bất tại ái ngã; nghĩa chi pháp tại chính ngã, bất tại chính nhân. Ngã bất tự chính, tuy năng chính nhân phát dĩ vi nghĩa, nhân bất bị kì ái, tuy hậu tự ái, bất dĩ vi nhân... Chất vu ái dân dĩ hạ, chi vu điều thú cón trùng mạc bất ái, bất ái hề tức vi nhân? Nhân giả, ái nhân chi danh dã... Nghĩa giả, vị nghi tại ngã giả. Nghi tại ngã giả, nhi hậu khả dĩ xưng nghĩa. Cố nghĩa giả, hợp ngã dĩ nghi dĩ vi nhất ngôn... Nhân chủ nhân, nghĩa chủ ngã... Quân tử cầu nhân nghĩa chi biệt, dĩ kì nhân ngã chi gian, thiên hậu biện hồ nội ngoại chi phân, nhi trừ vu thuận nghịch chi xử dã.)*⁴³⁴

Ý đó cũng mới mẻ; mới ở chỗ ông muốn dùng khoa từ nguyên, phân tích chữ nhân, nhất là chữ nghĩa (mà ông cho là gốc ở chữ ngã, lại gồm cả chữ ngã và chữ nghi); và ở chỗ ông nhấn mạnh vào việc phải “chính” mình trước (ngày nay ta nói là chính thân mình) rồi mới được “chính” người. Ông lại mở rộng phạm vi chữ nhân tới lòng yêu vạn vật như điều thú, cón trùng; nhưng tách

nhân với nghĩa ra như vậy thì nhân không còn đủ cái tinh cách bao quát các đức khác như quan niệm của Khổng Tử nữa.

Ông còn phát huy thêm được sự liên lạc chặt chẽ giữa nhân và trí; nếu nhân mà không trí thì tuy yêu người mà kết quả là có thể hại người, vì không phân biệt được họa phúc, lợi hại; nếu chỉ có trí mà không nhân thì tuy biết điều phải điều trái, họa phúc lợi hại, mà không động lòng, cũng chẳng giúp được ai cả.

Ông viết:

“Không có gì thiết yếu bằng nhân, không có gì khẩn cấp bằng trí... Nhân mà không trí thì yêu người mà không phân biệt được (phải trái, họa phúc). Trí mà không nhân thì biết mà không làm: cho nên nhân là để yêu nhân loại, trí là để trừ cái hại cho nhân loại.” (*Mạc cận vu nhân, mạc cấp vu trí... Nhân nhi bất trí, tắc ái nhi bất biệt dã. Trí nhi bất nhân, tắc trí nhi bất vi dã. Cố nhân giả sở dĩ ái nhân loại dã, trí giả sở dĩ trừ kì hại dã.* - Xuân thu phần lộ).

Mà trí theo ông là trước khi làm phải định cái qui tắc (*tiên qui nhi hậu vi chi*), là “sớm đoán trước được họa phúc, lợi hại, trông thấy vật động mà biết được nó sẽ biến hóa ra sao, thấy việc dấy lên mà biết nó sẽ đưa đến đâu, trông thấy lúc bắt đầu mà biết được lúc hết... Trước sau không trái nhau, phân biệt đầu đuôi... lời nói ít mà đủ, gọn mà rõ, giản mà sâu xa... tuy ít mà không thể thêm được, tuy nhiên mà không thể bớt được, hành động trùng với luân thường, lời nói xứng với công việc.”

Nghĩa chữ trí của ông đầy đủ hơn của Tuân Tử.

Tới đời Tống, nhà Nho chịu ảnh hưởng của đạo Lão, coi thiên địa vạn vật đều là một thể, đều do một khí mà biến hóa ra, cho nên quan niệm về *nhân* mở rộng thêm. Hai nhà bàn kĩ đến đức nhân là Trương Tải và Trình Minh Đạo.

Trương Hoành Cừ từ vũ trụ luận (vạn vật nhất thể) dựng nên một nhân sinh luận mà cơ sở là phiếm ái (yêu khắp mọi vật). Ta với vũ trụ vạn vật đều do một khí mà ra thì không nên phân biệt ta và vạn vật, đã yêu thì yêu cho hết, ông bảo:

“Tinh là gốc chung của vạn vật, không phải chỉ riêng ta có nó; chỉ bậc đại nhân (tức thánh nhân) mới có thể thực hiện được tận cùng cái đạo. Cho nên đã tự lập thì tất mọi vật đều tự lập, đã biết thì tất biết cho khắp, yêu thì tất yêu cho đủ mọi vật, thành đạo thì không riêng mình thành.” (*Tinh giả vạn vật chi nhất nguyên, phi hữu ngã chi đặc tư dã, duy đại nhân vi năng tận kì đạo. Cố lập tất câu lập, tri tất chu tri, ái tất kiêm ái, thành bất độc thành.* ⁴³⁵ - Chính môn thành minh).

Mà đã yêu mọi vật thì phải yêu như yêu chính mình, mới gọi là cùng cực cái lòng nhân: “*Dĩ ái kì chi tâm ái nhân tắc tận nhân.*” ⁴³⁶

Đã coi trong vũ trụ không có vật nào không phải là ta, tức là có quan niệm vô ngã. Cái mối lớn của đạo là hợp trong với ngoài (nghĩa là mình với vật), coi vật với mình ngang nhau. Họ Trương coi trời đất là cha mẹ của vạn vật, vua là một con người quý của trời, mọi người là anh em với nhau, vạn vật cũng như người vậy, nhưng kẻ nghèo hèn tàn tật là những anh em vô phúc, phải yêu hết thái, phải có lễ độ, kính nhường, nghĩa là phải có *lễ*, như vậy mới là *nhân*. Ông cho *lễ* chính là cái thực tiễn của nhân.

Thuyết phiếm ái của ông gần giống thuyết kiêm ái của Mặc Tử, mà về điểm trời với người là một, phải coi vạn vật như mình, thì lại tựa như thuyết của Trang Tử. Nhưng xét cho kĩ thì không giống hẳn Mặc Tử vì ông còn phân biệt thân sơ, cũng không giống hẳn Trang Tử vì ông muốn dùng đức hạnh để cải hóa vạn vật (*lập tất cấu lập*) nghĩa là không chủ trương "tê vật" (mọi vật đều như nhau, không có thiện có ác).

Trình Minh Đạo cũng cho người với vật là đồng thể, cho nhân là không phân biệt ta và người và vật. Ông bảo: "Người học đạo trước hết nên nhận thức thể nào là nhân. Nhân là hỗn nhiên cùng với vật là một thể. Nghĩa, lễ, trí, tin đều là nhân cả." (*Học giả tu tiên thức nhân. Nhân giả hỗn nhiên dữ vật đồng thể. Lễ, nghĩa, trí, tin, giai nhân dã.*⁴³⁷ - Ngũ lục).

Khổng Tử cho rằng nhân gồm trí, tin, lễ, nghĩa, thêm dũng nữa, cho nhân là nghĩ tới người như nghĩ tới mình, mình muốn tự lập thì thành lập cho người, mình muốn thành đạt thì thành đạt cho người; nhưng trong lòng nhân đó, ta vẫn thấy có cái gì do lí trí, nhân vẫn chỉ là một đạo lí mà ta nên có. Mặc Tử cũng vậy, cho kiêm ái là cái đạo lợi cho mọi người; đến *Trình Minh Đạo* thu lòng nhân chẳng những phải thi hành cho cả vạn vật mà lại còn không cần suy nghĩ, tính toán như vậy có nên hay không, có lợi hay không, thì lúc đó ta mới có đức nhân. Như vậy, phải chăng ông đã bỏ cái quan niệm sai đấng trong khi thực hành đức nhân?

Ông lấy một thí dụ về y học để giảng đức nhân. Một người mà chân tay tê bại, cấu không thấy đau nữa, y học bảo rằng chân tay người đó "bất nhân"! Gọi như vậy rất đúng! Nhân là coi thiên địa vạn vật như một cơ thể, bộ phận này liên can với bộ phận khác, hễ đau một bộ phận thì những bộ phận khác đều chịu ảnh hưởng. Chân tay mà tê bại, cấu không thấy đau nữa, tức như tách ra khỏi thân thể rồi, không liên lạc với bộ thần kinh của toàn thân nữa, nên gọi là "bất nhân". Người nào không coi cái vui khổ của kẻ khác là cái vui khổ của mình thì cũng tự mình tách ra khỏi xã hội như chân tay người bị chứng tê bại.

Cho nên ông lại nói:

"Bậc chí nhân thì coi trời đất là một thân thể, mà trong khoảng trời đất, vạn vật như tứ chi và các bộ phận. Há lại có người nào nhìn tứ chi và các bộ

phận của mình mà không yêu nó ư?” (*Nhược phù chi nhân tắc thiên địa vi nhất thân, phi thiên địa chi gian, phẩm vật vạn hình, vi tứ chi bách thể. Phù nhân khởi hữu thị tứ chi bách thể nhi bất ái giả tại?*⁴³⁸ - Như trên).

Nhân là nguyên tắc sinh hóa của trời đất. Nếu bất nhân thì là ngăn cản luật đó, không nhận được cái sinh ý trong vạn vật, tự tách ra khỏi vũ trụ mà tự làm cho mình hóa nhỏ đi.

“Cái đức lớn của trời đất là đức sinh... Sinh tức là cái tính. Sinh ý của vạn vật rất dễ thấy. Cái đức lớn đầu tiên đó là cái tối cao của thiện, gọi nó là nhân. Người với trời đất là một vật, mà riêng người tự làm cho mình tự nhỏ đi, là tại sao?” (*Thiên địa chi đại đức viết sinh... Sinh chi vị tính. Vạn vật chi sinh ý tối khả quan, thủ nguyên giả thiên chi trường dã; tư sở vị nhân dã. Nhân dữ thiên địa nhất vật dã, nhi nhân đặc tự tiểu chi, hà tại?*⁴³⁹ - Như trên).

Tới cuối đời Thanh, triết học Trung Hoa chịu ảnh hưởng ít nhiều của phương Tây, và quan niệm về nhân của nhà Nho cũng thay đổi, nhất là trong nhóm Khang Hữu Vi.

Khang cũng dùng chữ nhân, không dùng chữ kiêm ái của Mặc, chữ phiếm ái của Tống Nho mà lại dùng thêm chữ bác ái. Ông cho rằng loài người đồng tình ở điểm này: ai cũng tìm cái vui mà tránh cái khổ. Vậy cái đạo làm người, đạo bác ái là gây hạnh phúc và tránh khổ não cho mình và cho người. Mà tìm nguyên nhân ông thấy rằng khổ não chỉ tại con người còn phân biệt nước này và nước khác, giai cấp này và giai cấp khác, chủng tộc này và chủng tộc khác, phân biệt trai và gái, nhà mình và người, chủ và người làm công. Diệt trừ được những phân cách đó đi thì nhân loại sẽ sung sướng, là thực hiện được bác ái. Do đó ông muốn thiết lập một thế giới đại đồng trong đó mọi người hoàn toàn bình đẳng, tự do, coi nhau như anh em một nhà. Trong phần sau, bàn về chính trị, chúng tôi sẽ xét thêm thuyết đại đồng của ông.

Một môn đệ mà cũng là chiến hữu của ông, Đàm Tự Đồng cũng rất trọng đức nhân, báo nhân có nghĩa là “thông”, trên dưới thông với nhau, trong (nước) ngoài (nước) thông với nhau, trai gái thông với nhau, ta và người thông với nhau; có bốn cái thông đó thì đạo nhân hoàn thành mà toàn cầu được hợp nhất. Tư tưởng cũng in hệt của Khang; Khang nói phá những ngăn cách, thì Đàm nói là thông, chỉ có danh từ là đổi. Cả hai nhà đó đều thiên về phương diện chính trị mà bàn về đạo nhân.

Vậy quan niệm về nhân xuất từ Khổng Tử. Ông cho nó là đức quan trọng nhất của con người, gồm dũng, trí, nghĩa, lễ, là một bốn phận đối với mình và với người. Tới Mạnh Tử, địa vị của nhân đã hơi giảm, nghĩa được đứng ngang hàng với nó. Tới Tuân Tử, lễ được trọng cũng như nhân. Đời Hán, Đổng Trọng

Thư tách nhân ra khỏi nghĩa, mở rộng phạm vi của nhân tới lòng yêu cá điều thú, côn trùng.

Đời Tống, tư tưởng Nho, Lão Phật dung hòa với nhau mà đối tượng của nhân lan ra khắp vũ trụ. Trình Minh Đạo đưa lên một cảnh giới cao nhất, coi nó là một thái độ hỗn nhiên vô ngã, hợp nhất với thiên nhiên, vạn vật.

Đời Thanh, Khang Hữu Vi và Đàm Từ Đồng, chịu ảnh hưởng của Âu Tây, cho nhân là bác ái, để phá tất cả các ngăn cách giữa các quốc gia các dân tộc, các giai cấp để thành lập một thế giới đại đồng hoàn toàn bình đẳng và tự do. *

* Chu Hi cũng có bàn đến đức nhân trong thiên *Nhân thuyết*, chủ trương không khác gì các nhà Nho từ đời Hán trở về trước, đại ý rằng nhân là nguyên tác sinh dưỡng vạn vật của trời đất. Trời sinh dưỡng muôn loài, đó là nhân; người và vật do trời đất sinh cũng bẩm thụ cái đức nhân đó của trời đất. Phải bỏ hết tư dục, phát huy được thiên lý ở trong lòng, thì thành người nhân, rồi có được mọi đức khác, mà muốn bỏ được tư dục thì phải theo lễ. Ý đó chỉ là ý “khắc kỉ phục lễ vì nhân” của Khổng Tử. (Coi * trang sau).

CHƯƠNG VI

KIÊM ÁI - KIÊM VÀ ĐỘC

Gắn với đức nhân của đạo Nho, có đức kiêm ái của đạo Mặc. Học thuyết của Mặc Tử rất thịnh hành được độ trăm rưỡi năm (thế kỉ thứ tư, thứ ba trước T.L) bành trướng mạnh, đến nỗi Mạnh Tử phải lo lắng mà than rằng:

“Ngày nay những kẻ nói đạo ở thiên hạ, chẳng theo họ Dương thì theo họ Mặc... Thuyết của họ Dương, họ Mặc mà không tất thi đạo của Khổng Tử không thực hiện được.”

Đến cuối đời Chiến Quốc, Mặc học thắng được Dương học mà đứng ngang hàng với Nho học, và Hàn Phi đã nói: *«Đạo học rõ rệt ở đời, có phái Nho và phái Mặc.»*

Rồi thì tất luôn hơn ngàn năm, gần đây mới được một số học giả chú ý tới, cực kì tán thưởng. Nhưng bọn người này chia làm hai phe, phe nào cũng muốn giành Mặc Tử về mình: một phe bảo ông là tiên khu của Kì tô giáo, so sánh ông với những nhà tiên tri trong Thánh kinh, so sánh quan niệm “nghĩa” của ông với quan niệm bác ái trong *Tân ước*, rồi kết luận rằng tôn giáo của ông như chị em sinh đôi với Kì Tô giáo; một phe lại bảo rằng ông là người đầu tiên có những tư tưởng duy vật và xã hội ở Trung Quốc; duy vật vì ông chủ trương phi mệnh, xã hội vì ông chủ trương kiêm ái; và ông muốn dắt nhân loại đến một thế giới đại đồng, bình đẳng, thống nhất.

Sở dĩ vậy là vì học thuyết của Mặc Tử có đủ cả hai phần tôn giáo và xã hội. Nó như tấm gương ai soi vào cũng thấy hình ảnh của mình trong đó. Chúng tôi cố giữ tinh thần khách quan nhưng không dám chắc là nắm được chân tướng của Mặc giáo.

Ở chương này chúng tôi hãy xét về thuyết kiêm ái.

KIÊM ÁI

Ái cũng nhận rằng Mặc Tử chú trọng đến sự ích lợi thực tế. Trong thiên *Kiểm ái*, ông nói:

“Dùng mà không được, dầu như ta đây, cũng sẽ công kích. Và lại khi nào lại có cái “phải” mà không dùng được.” (*Dụng nhi bất khả, tuy ngã diệc tương phi chi. Thả, yên hữu thiện nhi bất khả dụng giả*).⁴¹⁷ Ông cho sự hữu dụng, hữu ích là tiêu chuẩn của cái thiện. “Dầu như ta đây, cũng sẽ công kích” nghĩa là thuyết của ông đặt ra, nếu thấy không dùng được thì tự ông, ông cũng phải bỏ. Tinh thần đó rất đáng quý.

Trong thiên *Phi nhạc*, ông lại nói:

“Thánh vương thời xưa cũng đã thu liễm nhiều của muôn dân để làm thuyền và xe. Lúc đã thành rồi, tự hỏi: “Ta sẽ dùng nó làm gì?” Đáp: “Thuyền dùng ở nước, xe dùng ở cạn, quân tử được nghỉ chân, tiểu nhân * được nghỉ vai, lưng. Cho nên muôn dân đem của lại cho, không dám oán giận. Sao vậy? Vì nó trúng vào chỗ lợi của dân.” (*Cổ giả thánh vương diệc thường hậu thố liễm vu vạn dân, dĩ vi chu xa. Kì dĩ thành, viết: «Ngô tương ô hử dụng chi?»* Viết: «*Chu chi dụng thủy, xa chi dụng lục, quân tử túc kì túc yên, tiểu nhân hưu kì kiên bối yên*”. *Cổ vạn dân xuất tài, tế nhi dữ chi, bất cảm dĩ vi thích hận giả. Hà dã? Dĩ kì phân trúng dân chi lợi dã*).

Mục đích của ông là lo cái lợi cho dân. Triết gia nào cũng lo cái lợi cho dân, nhưng Khổng Tử nói nhiều đến nhân nghĩa hơn là lợi, vì theo ông trong nhân, nghĩa tự nó có lợi cho mình và cho người rồi, và có lẽ cũng vì giảng đến lợi e nhiều người hiểu lầm rồi chỉ tìm cái lợi cho mình mà quên cái lợi của người. Mặc Tử thì có lẽ nghĩ rằng đem nhân nghĩa ra nói, người ta ít nhận ra được cái lợi mà chỉ thấy sự khắc kỉ, không bằng đem cái lợi ra giảng, người ta dễ hiểu mà hiểu được thì sẽ thi hành nhân, nghĩa.

Cho nên hẳn đến nhân nghĩa là ông kèm lợi vào. “Người nhân sơ đi làm việc là tất để hưng cái lợi của thiên hạ, trừ khử cái hại của thiên hạ, vì vậy mà làm việc” (*Nhân nhân chi sơ dĩ vi sự giả, tất hưng thiên hạ chi lợi, trừ khử thiên hạ chi hại, dĩ thi vi sự giả dã*).⁴⁴¹ - *Kiểm ái*).

Đó là *nhân đi với lợi*; đây là *nghĩa đi với lợi*: “Ngày nay dùng nghĩa làm chính trị ở quốc gia, thì nhân dân tất đông lên, hình chính tất được sửa trị, xã tắc được yên ổn. Người ta quý của báu tốt là vì nó có thể làm lợi cho dân. Mà nghĩa có thể làm lợi cho người, nên bảo rằng: nghĩa là vật tốt, của báu của thiên hạ vậy.” *«Kim dụng nghĩa vi chính vu quốc gia, nhân dân tất chúng, hình*

* Ở đây quân tử trở hạng cảm quyền, tiểu nhân trở hạng bị trị.

chính tất trị, xã tắc tất an. Sở vì qui lương bảo giã, khả dĩ lợi dân dã. Nhi nghĩa khả dĩ lợi nhân, cố viết: nghĩa thiên hạ chi lương bảo dã. ⁴¹² - Canh Trụ).

Mà lợi cho người thì không gì bằng kiêm ái. *Kiểm* là gồm hết thảy, trái với *biệt*. *Kiểm* ái là yêu hết thảy mọi người như mình, không phân biệt thân sơ, đẳng cấp. Yêu người ngoài cũng như người trong thân thích, hơn nữa như chính mình; không có người làng mình, người làng khác, người nước mình, người nước khác, trên dưới, sang hèn gì cũng yêu như nhau. *Kiểm* ái gồm nhân và nghĩa, nó là cái thực tế của nhân, cái nội dung của nghĩa, ái là nhân, mà *kiếm* là nghĩa.

Muốn giảng cho ta thấy rõ *kiếm* ái lợi nhất cho thiên hạ, ông vạch ra rằng: vì thiên hạ không yêu nhau mới sinh loạn, và ngược lại nếu yêu nhau thì thiên hạ sẽ trị. Ông nói:

“Nhưng điều hại cho thiên hạ là gì? Nay nước nọ đánh lẫn nước kia, nhà nọ cướp lẫn nhà kia, người nọ hại lẫn người kia, vua không tuệ, tôi không trung (huệ là gia ơn cho dân, trung là hết lòng với vua), cha không từ, con không hiếu, anh em không thuận hòa, đó là cái hại của thiên hạ. Thế thì những cái hại đó ở đâu mà ra? Vì không yêu nhau mà ra... Cho nên các nước chư hầu không yêu nhau thì tất tranh cướp lẫn nhau; người nọ với người kia không yêu nhau thì tất hại lẫn nhau; vua tôi không yêu nhau thì không huệ, không trung; cha con không yêu nhau thì không từ không hiếu; anh em không yêu nhau thì không thuận không hòa; người trong thiên hạ đều không yêu nhau thì kẻ mạnh tất bắt kẻ yếu, kẻ giàu tất khinh kẻ nghèo, kẻ sang tất ngạo kẻ hèn, kẻ khôn lành tất lừa kẻ ngu độn. Những sự vạ loạn oán hận ở thiên hạ sở dĩ nổi lên đều là vì không yêu nhau. Cho nên bậc nhân giả chê cái đó. Đã chê nó thì lấy gì thay nó? Lấy cái phép mọi người yêu lẫn nhau cùng làm lợi cho nhau mà thay nó. Muốn vậy thì phải làm ra sao? Phải coi nước khác như nước mình, coi nhà khác như nhà mình, coi thân người khác như thân mình.” (*Thiên hạ chi hại giả hà dã?... Kim nhược quốc chi dữ quốc chi tương công, gia chi dữ gia chi tương thoán, nhân chi dữ nhân chi tương tặc, quân thân bất huệ trung phụ tử bất từ hiếu, huynh đệ bất điều hòa, thử tắc thiên hạ chi hại dã. Nhiên tắc sùng thử hại diệc hà dụng sinh tại? Dĩ bất tương ái sinh... Thị cố chư hầu bất tương ái tắc tất dã chiến, gia chủ bất tương ái tắc tất tương thoán, nhân dữ nhân bất tương ái tắc tất tương tặc, quân thân bất tương ái tắc bất huệ trung, phụ tử bất tương ái tắc bất từ hiếu, huynh đệ bất tương ái tắc bất điều hòa, thiên hạ chi nhân giai bất tương ái, cường tất chấp nhược, phú tất vũ bần, qui tất ngạo tiện, trã tất khi ngu, phạm thiên hạ họa thoán oán hận kì sở dĩ khởi giả, dĩ bất tương ái sinh dã. Thị dĩ nhân giả phi chi. Kí dĩ phi chi, hà dĩ dịch chi?... Dĩ kiêm tương ái giao tương lợi chi pháp dịch chi. Nhiên tắc kiêm tương ái, giao tương lợi chi pháp, tương nại hà tại?... Thị nhân chi quốc nhược thị kì quốc, thị*

nhân chi gia nhược thị kì gia, thị nhân chi thân nhược thị kì thân. ⁴⁴³ - Kiềm ái).

Không kiềm ái nên thiên hạ loạn, kiềm ái thì thiên hạ trị:

“Nếu thiên hạ cùng yêu nhau, ai ai cũng yêu người như yêu thân mình, thì còn kẻ bất hiếu nữa chăng? Coi cha anh và vua như thân mình thì làm gì còn kẻ bất hiếu? Còn kẻ bất từ nữa chăng? Coi con em và bề tôi cũng như thân mình thì làm gì còn kẻ bất từ? Cho nên sự bất hiếu bất từ sẽ không còn nữa. Còn có trộm giặc nữa chăng? Đã coi nhà người như nhà mình thì còn ai ăn trộm? Đã coi thân người như thân mình thì còn ai làm giặc? Cho nên trộm giặc sẽ không có nữa. Còn có đại phu làm loạn nhà nhau, chư hầu đánh lẫn nước nhau nữa chăng? Đã coi nhà người như nhà mình thì còn ai làm loạn? Đã coi nước người như nước mình thì còn ai đánh nhau? Cho nên cái nạn đại phu làm loạn nhà nhau, chư hầu đánh lẫn nước nhau sẽ không còn nữa. Nếu thiên hạ đã gồm yêu nhau, nước nọ nước kia không đánh lẫn nhau, nhà nọ nhà kia không làm loạn nhau, trộm giặc không có, vua tôi cha con đều hiếu từ, như thế thì thiên hạ trị.” (*Nhược sử thiên hạ kiềm tương ái, ái nhân nhược ái kì thân, do hữu bất hiếu giả hồ? Thị phụ huynh dữ quân nhược kì thân, ô thị bất hiếu? Do hữu bất từ giả hồ? Thị đệ tử dữ thân nhược kì thân, ô thị bất từ? Cố bất hiếu bất từ vô hữu. Do hữu đạo tặc hồ? Thị nhân chi thất nhược kì thất, thù thiết? Thị nhân thân nhược kì thân, thù tặc? Cố đạo tặc vô hữu. Do hữu đại phu chi tương loạn giả, chư hầu chi tương công quốc giả hồ? Thị nhân gia nhược kì gia, thù loạn? Thị nhân quốc nhược kì quốc, thù công? Cố đại phu chi tương loạn gia, chư hầu chi tương công quốc giả vô hữu. Nhược sử thiên hạ chi kiềm tương ái, quốc dữ quốc bất tương công, gia dữ gia bất tương loạn, đạo tặc vô hữu, quân thân phụ tử giai năng hiếu từ, nhược thử tắc thiên hạ trị.* ⁴⁴⁴ - Như trên).

Vì vậy kiềm ái thành cái đức căn bản, gồm tất cả những đức khác như huệ, trung, từ, hiếu, hũu, để:

“Kiềm là cái đạo của thánh nhân, bậc vương công đại phu nhờ nó mà yên, sự ăn mặc của vạn dân nhờ nó mà đủ. Cho nên bậc quân tử không gì bằng xét kĩ đức kiềm mà gắng thi hành nó. Thi hành nó thì làm vua chúa tất có lòng huệ, làm bề tôi tất có lòng trung, làm cha mẹ tất có lòng từ, làm con tất có lòng hiếu, làm anh tất có lòng thương em, làm em tất có lòng kính anh... Đó là cái đạo của thánh vương mà là cái lợi lớn của vạn dân.” (*Kiểm giả, thánh vương chi đạo dã, vương công đại phu chi sở dĩ an dã, vạn dân y thực chi sở dĩ túc dã. Cố quân tử mạc nhược thâm kiềm nhi vụ hành chi. Vi nhân quân tất huệ, vi nhân thân tất trung, vi nhân phụ tất từ, vi nhân tử tất hiếu, vi nhân huynh tất hũu, vi nhân đệ tất để... Thứ thánh vương chi đạo, nhi vạn dân chi đại lợi dã.* ⁴⁴⁵ - Như trên).

Tất nhiên, yêu nhau mà làm lợi lẫn nhau, giúp đỡ lẫn nhau, chia cơm xé

áo với nhau, chứ không phải yêu suông; “Phải đem cái tai tinh mắt sáng trông nghe cho nhau, đem cái chân tay khỏe mạnh làm lưng cho nhau, mà kẻ có đạo thì cùng dạy bảo lẫn nhau. Cho nên, những người già nua mà không vợ con thì có kẻ hầu nuôi cho trọn tuổi thọ, những kẻ nhỏ yếu mồ côi không cha mẹ thì có chỗ nương tựa cho lớn cái thân. Nếu quen cho kiêm là phải thì cái lợi như thế.” (*Thị dĩ thông nhĩ minh mục tương vi thị thánh hồ? Thị dĩ cố quăng tất cường tương vi động tế hồ? Nhi hữu đạo từ tương giáo hời? Thị dĩ lão nhi vô thể từ già, hữu sớ thị đương dĩ chung kì thọ; ấu nhược cô đồng chi vô phụ mẫu già, hữu sớ phóng y dĩ trường kì thân. Kim duy quán dĩ kiêm vi chính, tức nhược thị kì lợi dã.* ⁴⁴⁶ - Như trên).

Đã giảng cho ta thấy cái công dụng lớn lao của kiêm ái rồi, ông còn sợ thuyết của mình không được mọi người chấp nhận một cách dễ dàng vì cho nó là khó thực hành như “kẹp núi Thái Sơn trong cánh tay mà nhảy qua sông Hoàng Hà”, nên ông lấy chuyện cụ để chứng thực cho ta rằng đã có người thực hành được. Vua Vũ nhà Hạ, vua Thang nhà Thương, vua Văn vua Võ nhà Chu đều là những bậc kiêm ái, coi dân như thân mình. Vua Vũ trong mấy năm trị thủy đã làm việc ngày đêm, đi ngang qua nhà mà cũng không vào thăm người thân, chẳng phải kiêm ái thì là gì? Vua Thang trong lúc đại hạn đã cầu xin Trời nhận mình làm vật hy sinh chuộc tội mà tha dân chúng khỏi họa. Vua Văn, vua Võ đã hy sinh lợi lộc bà con mình cho lợi lộc của dân chúng, cũng là kiêm ái cả đấy chứ. Ông dẫn chứng rằng trong Thái Thệ có khen vua Văn như mặt trời mặt trăng, chiếu sáng bốn phương, cời; như vậy là báo cái đức kiêm ái của vua Văn rộng lớn, sánh được với mặt trời, mặt trăng, chiếu khắp thiên hạ, không phải riêng một chỗ nào cả. Vậy là vua Văn theo đạo kiêm đầy.” (*Thái Thệ viết: Văn vương nhược nhật nguyệt, sạ chiếu quang vu tứ phương, vu từ thổ. Tức thư ngôn Văn vương chi kiêm ái thiên hạ chi bác đại dã, thi chi nhật nguyệt kiêm chiếu thiên hạ chi chi vô hữu tư dã. Tức thư Văn vương kiêm dã.* ⁴⁴⁷ - Như trên).

Hễ người trên, tức vua chúa, làm thì dân chúng làm theo. “Tôi những việc khó như đánh thành, đánh đồng, tự giết thân mình để giữ danh tiếng, mà khi ông vua đã thích thì dân cũng làm được, hướng hồ cái việc yêu lẫn nhau, làm lợi lẫn cho nhau. Yêu người thì người theo mà yêu mình, làm lợi cho người thì người theo mà làm lợi cho mình, cái đó có khó gì đâu? Chỉ vì người trên không đem cái kiêm ái ra làm chính trị, kẻ sĩ không coi nó làm nét của mình, thế thôi.” (*Kim nhược phủ công thành dã chiến, sát thân vi danh, sớ thiên hạ bách tính chi sớ nan dã; cấu quân duyệt chi, tắc sĩ chúng năng vi chi, hướng u kiêm tương ái, giao tương lợi tắc dữ thư dị? Phủ ái nhân giả nhân tất tông nhi ái chi, lợi nhân giả, nhân tất tông nhi lợi chi, thư ha nan chi hữu? Đắc thương phát dĩ vi chính, sĩ bất dĩ vi hạnh, cố dã.* ⁴⁴⁸ - Như trên).

Rồi ông lại dẫn việc đời xưa để chứng rằng người trên muốn cái gì thì người dưới muốn cái đó:

Văn Công nước Tần thích những kẻ sĩ áo xấu, mà bề tôi đều ăn mặc rất giản dị. Linh Vương nước Sở thích những kẻ sĩ lưng thon mà bề tôi đều ăn mỗi ngày có một bữa, chưa đầy một năm ai nấy đều xanh xao, phải vịn tường mới đứng dậy được. Câu Tiễn nước Việt thích những kẻ sĩ dùng cảm, sau khi luyện tập cho bề tôi rồi, đốt một chiếc thuyền, bảo: “Bảo vật của nước Việt ở cả trong đó”, rồi đánh trống đốc thúc kẻ sĩ cứu chữa, kẻ sĩ xông vào túi bụi, chết thiếu hơn một trăm người. Hơn nữa, lòng dân ai cũng thích *kiêm*. Xem như hai việc này thì đủ rõ: một người sắp đi xa, tất muốn đem vợ con gửi người *phái kiêm* hơn là người *phái biệt*; trong nước có tật dịch, nhiều người đói rét, chết lẫn xuống ngôi rạch, thì tất người ta muốn theo ông *vua kiêm* hơn là ông *vua biệt*.

Kẻ sĩ *kiêm* ai là kẻ coi bạn như thân mình, người thân của bạn như người thân của mình: kẻ sĩ *biệt* ai trái lại, thấy bạn đói không cho ăn, rét không cho mặc, ốm đau không thăm nuôi, chết không chôn cất. Ông vua *kiêm* hy sinh cho muôn dân, còn ông vua *biệt*, trái lại chỉ nghĩ tới mình, không nghĩ tới dân, dân đói không cho ăn, rét không cho mặc, đau ốm không thăm nuôi, chết không chôn cất. Vậy thì dẫu kẻ ngu cũng thích *phái kiêm*, mà lại có những người chê bai *phái kiêm*, thì quả là lời nói và việc làm của họ mâu thuẫn với nhau.

Tiến lên một bước, ông còn bảo *kiêm* ai chẳng những thuận với lòng người, mà còn thuận với ý chí của trời nữa, vì trời thương yêu mọi người, không phân biệt mà ban ơn cho hết thảy: trời chiếu sáng cho mọi người, nuôi nấng mọi người, trời xoay vần bốn mùa, sinh ra sương, mưa, tuyết, các thứ cây cối, động vật, kim loại để cung cấp thực phẩm, y phục cho mọi người, trời lại đặt ra các vị Vương, Hầu để lập trật tự trong xã hội, thương người lành, phạt người dữ, như vậy thì đạo trời là *kiêm* ai.

Sự cúng lễ trời, theo Mặc Tử, là bằng chứng tỏ rằng trời yêu người, vì trời nhận lễ tức thì là đã tự cho mình làm chủ loài người (!), cũng như các vị quốc vương có cho mình làm chủ nhân dân mới nhận lễ của dân.

Và như một chương trên chúng tôi đã nói, người *phái* theo ý trời, theo đúng thì được trời thương, không theo đúng thì bị trời phạt. Vua Kiệt, vua Trụ, vua U, vua Lệ nghịch ý trời mà bị phạt.

Ông cho trời cũng có nhân cách như người và ông bảo trời đã khen các vua Vũ, Thang, Văn, Võ, là đã gồm yêu hết thảy mọi người, làm lợi cho mọi người, và đã chê vua Kiệt, vua Trụ, vua U, vua Lệ là đã ghét và làm hại những người mà trời yêu.²¹⁰

It có triết gia nào của Trung Quốc cho trời thốt ra lời như vậy. Trời đã nói như chúng ta, trời không phải chỉ là cơ ý chí mà thôi.

Vì tin rằng trời thưởng phạt công minh tùy hành động của ta, nên Mặc Tử đã đảo thuyết định mạng như một chương trên chúng tôi đã trình bày.

Ông đem thực hành thuyết kiêm ái với một tinh thần hy sinh cò kìm hy hữu, càng thấy thiên hạ ít người theo mình lại càng găng sức làm. (Câu: "Trong nhà có mười đứa con, chín đứa ô không, một đứa lam ruộng thì đứa này lại càng phải làm gấp bội" quả là bất hủ). Ta không rõ vợ con ông ra làm sao chỉ biết sử chép rằng bếp ông không lúc nào nóng vì ông thương để vắng lạnh, đi thuyết phục thiên hạ, và sống một đời khổ hạnh, đêm ngày không nghỉ (*Nhật hạ bất hưu, dĩ tự khổ vi cực*), đến "mòn trán, lỏng gót", gầy ốm tiêu tụy, "bắp chân, bắp vế không còn cái lông". Ông lại đảo tạo được một số đệ tử cũng có tinh thần siêu việt như ông. Sách *Hoài Nam tử* chép: "Mặc Tử có một trăm tám mươi người phục dịch ông, đều có thể khiến nhảy vào lửa, đạp chân lên lưỡi dao, chết mà không quay gót."

Vậy ông có tinh thần một giáo chủ mà phái của ông có kỉ luật như một giáo hội. Nếu thêm quan niệm Thiên đường và Địa ngục, thêm ít nghi lễ cầu nguyện để cho đó đẽ cảm thông với Trời, thì chắc đạo của ông đã thành một tôn giáo phát sinh trước đạo Kì Tô mấy trăm năm rồi; chu trương "tôn kính trời, phụng sự thần linh, thương yêu mọi người" không khác chủ trương của Kì Tô. Nhưng có lẽ vì ông quá lo về mặt chính trị, suốt đời bốn ba thuyết phục các nhà cầm quyền mọi nước; lại có chút tinh thần duy lí, * tuy tin Trời mà không như Kì Tô, cho mình là con của trời, cho nên không dựng nổi một cơ sở bền vững, mà sau khi ông mất những cao đệ của ông càng ngày càng thiên về triết học hơn, bỏ cái phần tin ngưỡng cần thiết cho một tôn giáo. Chẳng hạn Huệ Thi không nói đến ý chí của trời mà giảng thuyết kiêm theo khoa học, đại ý bảo rằng "nhưng sự cắt xẻ, phân tách về không gian và thời gian đã không phải là sự thực có những sự giống nhau, khác nhau lại không phải là sự tuyệt đối, thể là trời đất cũng là một thể với nhau, hướng chi người với muôn vật, há lại không phải một thể với nhau; vì thế phải yêu cả muôn vật, đã yêu muôn vật thì tất phải yêu người khác như mình, không nên phân biệt."

Vậy về tôn giáo, đạo Mặc suy là phái, nhưng tại sao cả về triết lí, cũng suy luôn, từ đời Hán rất ít người nhắc tới?

Các học giả gần đây, như Hồ Thích đưa ra những nguyên nhân này:

1. Bị Nho giáo phân đối dữ quá.

* Coi phép "ba biểu" của ông trong phần *Tri thức luận*.

2. Bị đa số quần chúng không hiểu nổi vì những lời biện thuyết của Mặc gia lớp sau vì điệu quá.

3. Bị các chính khách ngờ ghét: thời Chiến Quốc chính khách nào mà ưa thuyết phi công, thuyết bái binh? Rồi khi Trung Quốc thống nhất thì có ông vua nào chịu “mòn trán lông gót” vì dân đen bao giờ?

Có lẽ cũng nên thêm nguyên nhân này nữa: học thuyết của Mặc ra đời sớm quá; nhân loại thời đó chưa có thể tổ chức thành đại đồng được, mà ông cũng không tìm cách tổ chức xã hội ra sao để đi tới đại đồng, chỉ đưa li thuyết ra thôi. Muốn làm một cách mạng ghê gớm như vậy, cần có một uy quyền rất mạnh, bắt mọi người phải theo, để thống nhất đất đai, thống nhất tư tưởng, mà ở thời đó không dùng võ lực thì làm sao thống nhất nổi? Ngày nay, một số tri thức Âu châu, không theo Nga, không theo Mĩ, nhận rằng nhân loại sắp tới cái lúc hợp nhất, bỏ những sự bất quân đi, mà cùng mưu sự ích lợi chung, tiến tới một trật tự chung * tức là muốn đem đạo Mặc Tử ra thực hành đấy. Không biết đã tới lúc thực hiện được chưa đây?

NHỮNG LỜI CHỈ TRÍCH

Học thuyết của Mặc Tử đã gây nhiều sự phản đối trong thời Chiến Quốc, mặc dầu tư cách của ông thì ai cũng trọng. Thóa mạ dữ nhất là Mạnh Tử. Họ Mạnh bảo thuyết kiêm ái là không nhận có cha, là giống cảm thụ, mà “người nào có thể chống họ Dương, họ Mặc tức là môn đồ thánh nhân”. Tuân Tử cũng trách Mặc là đem lòng bội bạc mà thờ cha mẹ” là “đèo người chết để phụ vào cho người sống” (vì Mặc Tử chủ trương tiết tang và đoán tang), ** Mạnh và Tuân đứng về phương diện luân lí; có kẻ lại đứng về phương diện lí luận, bẻ Mặc Tử rằng làm sao có thể yêu cho hết mọi người được, vì số người vô cùng hay hữu cùng, chưa ai biết được mà.

Trong *Kinh thuyết (Mặc kinh)*, có chép:

“Phương nam nếu hữu cùng thì có thể hết được, nếu vô cùng thì không thể hết được. Hữu cùng hay vô cùng, ta chưa biết được (ý nói ở phương nam đất đai, hữu cùng hay vô cùng, ta chưa biết, thời đó người Trung Hoa chỉ mới biết rõ phương bắc). Vậy thì yêu hết được hay không hết được, ta cũng chưa biết. Người có ở khắp phương nam hay không, ta chưa biết được, vậy thì số người có thể hết được hay không hết được, ta cũng chưa biết được. Mà lại bảo rằng có thể yêu hết được mọi người thì là trái lẽ.” (Đáp): “Nếu người mà không đầy phương nam, thì nhân số hữu cùng rồi, yêu hết số người hữu cùng

* Cõi cuốn *Xung đột trong đời sống quốc tế*. - Viện Đại học Huế xuất bản.

** Cõi phần Chính trị luận.

đó không phải là khó. Nếu người mà đầy phương nam, thì cái phương nam vô cùng * kia cũng có chỗ hết, số người cũng là hữu cùng, yêu hết số người đó cũng không phải là khó". Nghĩa là vô luận người đầy phương nam hay không, yêu hết đi, cũng không phải là khó. Vô cùng không làm hại sự kiếm ái. (... ** *Nam già, hữu cùng tắc khả tận, vô cùng tắc bất khả tận. Hữu cùng vô cùng vị khả tri, tắc khả tận bất khả vị khả tri. Nhân chi doanh phù vị khả tri, nhi tất nhân khả tận bất khả tận diệc vị khả tri. Nhi tất nhân chi khả tận ái dã, bội. Nhân nhược bất doanh, tiên cùng, tắc nhân hữu cùng dã; tận hữu cùng vô nan. Doanh vô cùng, tắc vô cùng, tận dã; tận hữu cùng, vô nan*).⁴⁴⁹

Có người lại hỏi không biết kẻ kia ở đâu, làm sao mà yêu được. Đáp: Không hại. Người cha có đứa con lạc mất, không biết nó ở đâu, mà sao vẫn yêu nó được.

Nhưng lời vận lý đó, không có giá trị gì cả, nhưng có điều này thì khó đáp, mà hình như đương thời Mặc Tử không nghĩ tới: "Kiếm ái là yêu mọi người, không phân biệt xa hay gần, thân hay sơ, trên nguyên tắc là đồng luật hết. Nhưng trên thực tế, phải phân biệt trước sau chứ? Chẳng hạn trong miền đói kém, cả tính thiếu ăn, mình có dư lúa, họ hàng và người xa lạ tới xin, mình không thể giúp hết được, thì có nên giúp ai trước hay không? Mình phân phát hết hay là giữ lại một ít cho cha mẹ, vợ con và chính mình?" Đó là nhược điểm của Mặc học. Một là phải tổ chức xã hội, thì hành kiếm ái ở khắp nơi rồi cả nhân mới thi hành được; hai là trong một xã hội chưa tổ chức để kiếm ái, mà cá nhân muốn kiếm ái thì phải đừng có gia đình nữa. Mặc Tử chắc chỉ nghĩ rằng hễ thuyết phục được các vua chúa kiếm ái thì xã hội sẽ tổ chức lại, không ngờ các vua chúa chẳng ai chịu nghe, mà người trên không nghe thì người dưới tất cũng không nghe.

SỬA LẠI THUYẾT KIEM ÁI

Tới thời Mạnh Tử, bị Mạnh Tử chỉ trích dữ quá, chê là không có cha con, như cảm thù cả, nên một môn đệ Mặc gia tên là Di Chi mới tìm cách sửa lại thuyết kiếm ái.

Trong sách *Mạnh Tử*, chương Đằng Văn Công có chép: "Di Chi cho rằng kiếm ái không có phân biệt đẳng cấp, nhưng bắt đầu từ người thân." (*Chi tắc dĩ vi ái vô sai đẳng, thi do thân thủy*),⁴⁵⁰ nghĩa là ai cũng yêu ngang cả, không yêu cha mẹ mình hơn người, nhưng yêu cha mẹ mình trước đã. Từ đó Mặc học mới đem thuyết "luân liệt", nghĩa là phân biệt theo thứ tự. Thuyết này được chép trong chương *Đại thủ* sách *Mặc Tử*:

* Chữ *vô cùng* đây, theo thiên kiến nên hiểu là: chưa biết tới đâu là hết.

** Chúng tôi lược chữ *vô*, mà chúng tôi không hiểu nghĩa gì ở đây.

“Nghĩa đáng dày thì cho dày; nghĩa đáng mỏng thì theo mỏng, như vậy gọi là “luân liệt”. Bạc đức hạnh, bạc vua và bề trên, bạc lão trưởng, bạc thân thích, đó đều là cái nghĩa đáng dày. Nên hậu với bạc già, không nên bạc với bạc trẻ (nghĩa là những người già và trẻ con đáng giúp trước hết); bạc thân mà gần thì nên hậu, thân mà xa thì nên bạc hơn, thân thì nên đến cùng cực, bạc thì không nên đến cùng cực.” (*Nghĩa khả hậu, hậu chi; nghĩa khả bạc, bạc chi, vị luân liệt. Đức hạnh, quân thượng, lão trưởng, thân thích thì giai sở hậu dã. Vị trưởng hậu, bất vị ấu bạc, thân hậu hậu, thân bạc bạc, thân chi, bạc bất chi*).⁴⁵⁴

Cùng chương đó, có chỗ còn nói: “Yêu thì không có hậu bạc” (*Ái vô hậu bạc*). Dem câu này đặt cùng với đoạn trên thì ta biết rằng Mặc gia thời đó đã phân biệt ái và nghĩa. Yêu thì yêu như nhau, không vì tư ý, tư tình mà phân biệt ra hậu hay bạc, nhưng cái nghĩa thì nên phân biệt ra hậu và bạc. Nghĩa đáng hậu thì hậu, đáng bạc thì bạc. Vậy gặp trường hợp đòi kèm chúng tôi đưa làm thí dụ ở trên thì Mặc gia cứu người thân trước, người có đức hạnh trước, rồi mới tới người sơ, người kém đức hạnh.

Tôi đó Mặc học đã hơi quay về Khổng học. Tuy nhiên, kèm ái vẫn khác nhân.

Nhân vẫn phân biệt nhân và ngã, do ki cấp nhân, lấy mình làm khởi điểm khuếch sung lán lán tới người, có phân biệt xa gần, giai cấp. Kiêm thì không phân biệt nhân ngã, coi ai cũng như mình, không vì mình một chút nào cả, không có riêng tư, với mọi người cùng vui cùng khổ. Ngay đến thuyết luân liệt của Mặc gia thời sau cũng không phân biệt người này người khác trong tình yêu, có phân biệt trong sự giúp đỡ thì chỉ vì phương tiện không đủ (nên giúp người thân trước, người sơ sau) và cũng chỉ mưu cái lợi chung (nên giúp kẻ có đức trước, kẻ kém đức sau) chứ thương yêu thì đồng đều cả. Vì vậy lòng hy sinh của Mặc gia cao hơn của Nho gia: “Dù chặt ngón tay, chặt cánh tay mà có lợi cho thiên hạ thì cũng không do dự, đầu chết mà lợi cho thiên hạ thì cũng không do dự!” (*Đoạn chi đoạn uyển, lợi ư thiên hạ tương nhược, vô trạch dã; tử sinh lợi nhược nhất, vô trạch dã*).⁴⁵² - Đại thụ). Tinh thần đó thật là vĩ đại.

Kiểm ái lại còn khác nhân ở điểm này nữa, bạc nhân chú trọng đến sự xúc tiến đạo đức của người khác, còn bạc kiêm giả thì chú trọng đến sự cứu giúp vật chất nhiều hơn.

SAU MẶC TỬ - QUÂN NGÃ NHẤT THỂ

Sau Mặc Tử có Tống Kiên cũng chú trọng hi sinh triệt để cho nhân quần. Sách của Tống đã mất, học thuyết của ông chỉ còn chép ít hàng trong

những sách của Mạnh Tử, Trang Tử, Tuân Tử, Hàn Phi. Trang Tử (chương *Thiên hạ*) Tuân Tử (thiên *Phi thập nhị tử*) đều viết là Tống Kiên, Mạnh Tử (chương *Cáo Tử*) viết là Tống Khang, Trang Tử (chương *Tiêu dao du*) và Hàn Phi (chương *Hiển học*) viết là Tống Vinh.

Tuân Tử cho Tống Kiên cùng một phái với Mạnh Tử; Trang Tử lại cho là cùng một phái với Doãn Văn. Hàn Phi cũng không sắp Tống vào một phái với Mặc Tử. Đại khái Tống không phải là môn đệ của Mặc Tử, nhưng tư tưởng giống Mặc Tử.

Theo Trang Tử thì Tống Tử chủ trương cầu cái lợi cho mọi người, cái gì không lợi cho thiên hạ thì đừng bàn tới, mà thiên hạ muốn cái gì? Muốn được yên ổn, được đủ ăn, đủ mặc. Ông khuyên người ta “kiến vũ bất nhục” (bị người ta làm nhục cũng thản nhiên), và “tinh dục quá thiếu” (rút bớt tinh dục đi). “Kiến vũ bất nhục” để người ta khỏi tranh nhau, đánh nhau, mà khỏi có chiến tranh, thiên hạ được yên ổn, quá dục cũng để người ta bớt tranh nhau, và để đời sống giản dị mà xã hội dễ đủ ăn, đủ mặc. Ông cũng đi khắp nơi thuyết giáo, chịu đói chịu cực để giúp đời, bao giờ cũng lo cho người trước rồi lo cho mình sau.

Qui kết của thuyết kiêm ái là “quản ngã nhất thể” (cá nhân với xã hội là một) mà qui kết của “quản ngã nhất thể” là thế giới “đại đồng”. Mặc Tử không dùng hai tiếng “đại đồng”, nhưng chắc ông đã lơ mơ nghĩ đến một thế giới như vậy, khi ông nói: «*Lão nhi vô thể tử giả hữu sở thị dương dĩ chung kì thọ, ấu nhược cô đồng nhi vô phụ mẫu giả, hữu sở phóng y dĩ trường kì thân*» (coi số⁴⁴⁶); và có lẽ tư tưởng của ông đã ảnh hưởng đến tác giả đoạn bàn về đại đồng và tiểu khang ở kinh Lễ. *

Lần đó là lần đầu tiên ta thấy xuất hiện quan niệm quản ngã nhất thể trong triết học Trung Hoa.

Tới đời Hậu Hán, *Tuân Duyệt* (thế kỉ thứ II sau tây lịch) phát huy thêm tư tưởng đó. Trong cuốn *Thân giám*, ông viết: “Từ thiên tử xuống tới dân thường, lòng yêu ghét, buồn vui đều nên một loạt như nhau. Giàu hay nghèo, kẻ lao động hay kẻ nhàn nhả, đều có qui chế... Thiên hạ quốc gia là một cơ thể. Vua là cái đầu, bề tôi là bắp đùi, cánh tay, dân là bàn tay bàn chân. Dưới mà có người dân lo lắng thì trên không tận lực được; dưới có dân đói, thì trên không đầy bữa; dưới có dân rét thì trên không bận áo... cho nên chân lạnh thì đau tim, dân lạnh thì nước bị thương tổn.” (*Tự thiên tử đạt vu thứ nhân, hiếu ố ai lạc, kì tu nhất dã; phong ước lao đạt, các hữu kì chế... Thiên hạ quốc gia nhất thể dã. Quản vi nguyên thủ, thân vi cổ quăng,*

* *Coi chương Quốc gia lí tưởng ở cuối phần Chính trị luận.*

dân vi thù tặc. Hạ hữu ưu dân, tắc thương bất tận lạc, hạ hữu cơ dân, tắc thương bất bị thiên, hạ hữu hàn dân, tắc thương bất cụ phục... Cố tặc hàn thương tâm, dân hàn thương quốc). 453

Cũng trong cuốn đó, ông lại nói:

“Bạc ở trên cùng coi người xưa và người nay là một, bạc ở dưới một chút, coi người trong nước là một. Người nào có cái chi coi thiên hạ là một người đó thịnh thay!” (*Thái thượng bất dị cổ kim, kì thứ bất dị hải nội. Đồng thiên hạ chi chí giả, kì thịnh đức hồ!*) 454

“Bất dị cổ kim” (coi người xưa và người nay là một) tức là ý của Mạnh Tử trong câu: «*Ái thương thế dữ hậu thế nhất nhược kim chi thế*»; còn “bất dị hải nội” (coi người trong nước là một) tức là ý kiêm ái của Mặc Tử.

Tiếc thay! Sau Tuân Duyệt, các triết gia từ Hán tới Minh ít nhà nào phát huy thêm thuyết quân ngã nhất thể. Nhất là các triết gia đời Tống chỉ bàn lẽ thiên địa nhất thể, thiên nhân hợp nhất, vạn vật nhất thể. Những thuyết này có thể cao xa hơn thuyết quân ngã nhất thể, gồm cả quân ngã nhất thể nhưng vì nó cao xa quá, hư huyền quá mà thiếu cái ích lợi thực tế, nên không bổ ích gì mấy cho quần chúng. Sau Mặc Tử và Tống Kiên, Trung Quốc không còn một bậc vĩ nhân nào đau khổ vì cảnh lầm than của quần chúng mà bỏn ba đến mòn gót để hô hào đạo kiêm ái nữa.

Tuy nhiên tư tưởng của Mặc vẫn còn một chút dư âm yếu ớt ở đời Tống.

Từ Hán tới Thanh, Nho học được coi là độc tôn, các triết gia hầu hết đều theo chủ trương của Khổng Mạnh: «*Cùng tắc độc thiên kì thân, đạt tắc kiêm thiên hạ*. Duy có Trương Tải và Hồ Hoảng là chịu chút ít ảnh hưởng của Mặc Tử.

Trương Tải nói: “Lập thân thì tất cùng nhau lập thân, biết thì tất khắp mọi người cùng biết, ái thì tất kiêm ái, thành tựu thì đừng một mình mình thành tựu” (Chính mông). 435

Lại nói: “Dân là đồng bào của ta.”

Tuy ông vẫn phân biệt tôn ti, nhưng cũng cho rằng phải đem lòng bác ái mà ở với nhau như người một nhà: “Vua là con trưởng của trời đất, quan đại thần là gia tướng của người con trưởng ấy. Tôn người gia cả là tỏ lòng kính trọng kẻ tôn trưởng; yêu mến kẻ trẻ dại là để tỏ lòng bênh vực kẻ nhỏ yếu, tôn kẻ hợp đức với trời đất làm bậc thánh nhân và kẻ có tài đức hơn người làm bậc hiền. Còn những người tàn tật, quan quá cô độc đều là anh em cả. Như thế thì người ta tuy có tôn ti khác nhau, nhưng ai ai cũng phải đem lòng bác ái mà ở với nhau như con một nhà” (Như trên).

Thuyết “lí nhất phân thù”, lí chỉ có một nhưng khi chia ra cho vạn vật thì có khác nhau * cũng tựa như thuyết “luân liệt” của Di Chi.

Còn *Hồ Hoằng* thì nói:

“Gặp cảnh cung thì giữ riêng thân mình được thiện, gặp cảnh đại thì làm cho khắp thiên hạ được thiện, đó là phận của bậc đại hiền. Gặp cảnh đại thì làm cho khắp thiên hạ được thiện, mà gặp cảnh cung thì làm cho vạn đời được thiện, đó là cái phận của bậc thánh.” (*Cùng tắc độc thiện kì thân, đại tắc kiêm thiện thiên hạ, cùng tắc kiêm thiện vạn thế giả, thánh nhân chi phận dã.*⁴⁵⁵ - Tri gôn).

Thánh nhân mà gặp bước cùng, nghĩa là hoàn cảnh, thời thế không cho mình thì hành đạo để giúp người thì trước tác để lưu lại đời sau, như vậy công giáo hóa sẽ vô cùng, nên bảo rằng “kiêm thiện vạn thế”. Ý đó, Khổng Tử, Mạnh Tử đều có, cả hai cùng đã thì hành mà chữ “kiêm thiện” cũng là chữ của Mạnh Tử (Tận tâm) không có gì là mới mẻ, nhưng chúng tôi cũng chép lại, để độc giả thấy rằng ông cũng trọng cái đức kiêm, cũng có chỗ gần Mặc gia được.

KIÊM VÀ ĐỘC

Tôi đây ta có thể ngưng một chút để ôn lại những quan niệm của triết gia Trung Hoa về vấn đề *kiêm* và *độc*, một vấn đề liên quan mật thiết đến vấn đề *hữu vi* và *vô vi*: có thể nói rằng *hữu vi* và *vô vi* là thái độ qui kết của chủ trương *kiêm* và *độc*.

Kiểm và độc là hai thái cực, ở giữa có chủ trương dung hòa nhưng gần kiêm hơn là độc. Nói là dung hòa có phần không đúng vì thực ra chủ trương thứ ba, vừa kiêm vừa độc, lúc kiêm lúc độc, xuất hiện trước hết, tức chủ trương của Khổng Tử, rồi khoảng trăm năm sau mới xuất hiện thuyết *kiêm* của Mặc Tử và thuyết *độc* của Dương Tử. Mặc và Dương đồng thời với nhau, Mặc sinh trước Dương khoảng bốn chục năm, vậy có lẽ thuyết *kiêm* xuất hiện cũng trước thuyết *độc*.

Khổng Tử là một người tích cực cứu tế, mấy chục năm bôn tẩu, biết rằng đạo không thì hành được mà vẫn răn thuyết phục các vua chư hầu, biết rằng đời loạn lạc, không ai theo mình nhưng không thể ẩn với cảm thụ được, đã sống chung với người thì phải giúp đời, chính vì thiên hạ vô đạo mới phải tìm cách sửa đổi xã hội, phong tục; nhưng về già, tinh thần suy, có lúc thất vọng, bảo Tử Lộ: “Đạo ta, không ai chịu thì hành, hay là bỏ hết mà đi, thả bè lênh

* Khác nhau vì lí ấy hợp với khí thành ra tính; mà khí có trong có đục, cho nên người có kẻ quý kẻ tiện.

dênh trên mặt biển còn hơn? Theo ta, phải chăng là anh Do?" (*Đạo bất hành, thừa phù vu hải. Tùng ngô gia, kì Do dư?*⁴⁵⁶ - Công Dã Trùng).

Lời đó có thể là lời nói đùa, nhưng quả thật là ông đã chán ngán việc mình sắp mất, than thở rằng: «*Ngò đạo cùng hỉ?*»⁴⁵⁷

Thái độ của ông là làm được thì làm, không làm được thì thôi, nhưng trước khi thôi, phải tận lực đã, chưa tận lực thì không thể nói là "bất khả vi" được. Cho nên ông báo Nhan Uyên: "Được dùng thì hành đạo, bị bỏ thì ở ẩn với đạo mình, chỉ có thấy với anh được như vậy mà thôi." (*Dùng chi tắc hành, xả chi tắc táng, duy ngô dư nhĩ hữu thị phù?*⁴⁵⁸ - Thuật nhi).

Nghĩa là mục đích vẫn là kiêm thiện đấy, nhưng nếu không kiêm thiện được thì độc thiện.

Mạnh Tử cũng nghĩ như ông, đời sống cũng y như đời sống của ông, và cũng viết:

"Đắc chí (nghĩa là thi hành được chí của mình) thì ơn huệ ban bố cho nhân dân, không đắc chí thì sửa mình, làm cho rạng danh ở đời. Gặp lúc cùng thì độc thiện kì nhân, gặp lúc đạt thì kiêm thiện thiên hạ." (*Đắc chí trạch gia u dân, bất đắc chí, tu thân hiện u thế. Cùng tắc độc thiện kì thân, đạt tắc kiêm thiện thiên hạ.*⁴⁵⁹ - Tận tâm).

Mặc Tử với Tống Kiên có tinh thần hy sinh hơn, mạnh mẽ hơn, dù biết là không làm được cũng làm, kiệt lực mà làm, làm cho đến chết, không bao giờ nản chí, quả thực là "hạng người ở gầm trời muốn tìm cũng không thể được."

Vậy thì chí hướng của Khổng Tử, Mạnh Tử không khác của Mặc Tử, Tống Kiên đều là muốn cứu đời cả; còn xét về tư cách, thì chúng tôi chắc, dầu còn sống, Khổng Tử cũng phải trọng Mặc Tử, vậy mà Mạnh Tử không tiếc lời mạt sát Mặc Tử. Theo ý chúng tôi, có lẽ chỉ vì Mặc đã kích chính sách tế lễ phiền phức của nhà Nho như trong một chương sau độc giả sẽ thấy.

Mặc Tử hăng hái kiêm, Dương Tử thì cương quyết độc, dầu nhớ một cái lông của mình mà lợi cho thiên hạ cũng không làm. Ông cho rằng ai cũng tự yêu mình thôi thì thiên hạ tự nhiên thái bình. Chúng ta không rõ ông lý luận ra sao để đến kết luận đó, nhưng Trang Tử, một triết gia theo thuyết độc đó, bảo rằng kiêm ái tuy mục đích là làm lợi cho thiên hạ mà hậu quả là làm hại thiên hạ, chứ độc ái, vị ngã thì chẳng có hại cho ai cả, vì số người thực nhân nghĩa mà hy sinh thì ít, số người lợi dụng nhân nghĩa để làm lợi cho mình, hại cho người thì nhiều, do đó sự phân biệt nhân nghĩa thành cái công cụ để người ta làm điều ác, mà có hại cho thiên hạ. Trang viết:

"Yêu dân là nguồn gốc của sự hại dân. Vị nghĩa mà dứt việc bình là cái gốc của sự dấy binh. Bậc vua tuy nói là làm nhân nghĩa, thực là đòi tra!" (*Ái dân,*

*hại dân chi thủy dã; vị nghĩa yển binh tạo binh chi bản dã. Quân tuy ngôn nhân nghĩa cơ thả nguy tai!*⁴⁶⁰ - Từ vô qui).

Ông trách Nghiêu, Thuấn là đặt ra nhân nghĩa nên Kiệt, Trụ mới nổi, mới có học thuyết của Nho, Mặc; hai họ này ca tụng Nghiêu, Thuấn, thêm loạn thiên hạ. “Cái gốc của đại loạn, sinh từ Nghiêu, Thuấn cái ngọn nó (tức ảnh hưởng) sẽ còn mãi đến ngàn đời sau; ngàn đời sau tất có hạng người ăn thịt lẫn nhau!”. (*Đại loạn chi bản, tất sinh ư Nghiêu, Thuấn chi gian, kì mạt tôn hồ thiên thế chi hậu, thiên thế chi hậu tất hữu nhân dữ nhân tương thực gia dã.*⁴⁶¹ - Canh tang sớ).

Rồi ông kết luận rằng người nào thực yêu thì không yêu người, nghĩa là không phân biệt người này với người khác, đối với ai cũng vậy, yêu người mà chính mình cũng không biết là mình yêu người:

“Bạc chí lễ (nghĩa là lễ đến cùng cực) thì không phân biệt người này người khác, bạc chí nghĩa thì không phân biệt việc phải việc trái, bạc chí trí thì không mưu tính gì cả, bạc chí nhân không thân với ai cả...” (*Chi lễ hữu bất nhân, chi nghĩa bất vật, chi trí bất mưu, chi nhân bất thân...*⁴⁶² - Như trên).

Như vậy là từ hai chủ trương trái nhau, hữu vi và vô vi, Mặc và Trang đã cùng tới một thái độ là “vô kĩ”, nhưng “vô kĩ” của Mặc khác xa “vô kĩ”, của Trang: một bên quên mình đi, tận tâm cứu đời; một bên thân nhiên, không biết có mình, có người.

CHƯƠNG VII

NGHĨA VÀ LỢI

NGHĨA VÀ LỢI KHÔNG THÀNH VẤN ĐỀ

Trước hết chúng tôi xin nhắc qua thái độ của Đạo gia. Đọc chương Vô vi độc giả đã thấy họ chê lợi mà cũng khinh cả nghĩa.

Lão Tử đã xem việc sống ở đời như một nghĩa vụ, không yếm thế không lạc quan, coi chết như là phục tùng luật tự nhiên, không muốn chen vai thích cánh với đời, chỉ muốn hồn nhiên, vô ưu, vô dục, vô kiến thức, thì tất không coi lợi là điều đáng làm. Ông còn có nhắc đến nghĩa, nhưng cũng coi nó là thấp; chỉ quý Đạo và Đức.

Đến *Trang Tử*, thì chẳng những “bất tự lợi, bất vi hại” (chẳng tìm tới cái lợi, chẳng trốn tránh cái hại, cứ thân nhiên, nó tới thì tới), mà còn không phân biệt nhân nghĩa, thị phi nữa. Trong *Tề vật luận*, ông viết:

“Cái mối của nhân nghĩa, cái đường của phải trái, lộn xộn, rối loạn, làm sao ta phân biệt được?” (*Nhân nghĩa chi doan, thị phi chi đồ, phần nhiên hào loạn, ngô ô năng tri kì biện*).⁴⁶³ Cho nên chỉ mong “quên tuổi mình, quên cái nghĩa” (vong niên, vong nghĩa).

Đạo gia cho lợi và cả nghĩa đều là nhân vi, không tự nhiên, không bản tới, vậy đời với họ không có vấn đề nghĩa và lợi. Chỉ có Nho và Mặc mới quan tâm tới vấn đề đó.

Ở chương trên chúng tôi đã nói Mặc Tử rất chú trọng đến lợi con Khổng Tử rất ít nói đến lợi. Mạnh Tử không muốn nói đến lợi mà chỉ nói đến nghĩa. Mặc và Mạnh và hai thái cực, cuối thời Chiến quốc Tuân Tử dung hợp cả hai, tuy trọng nghĩa mà không tuyệt đối bài xích lợi, có khuynh hướng qui cả nghĩa lẫn lợi, muốn trở về gần với Khổng Tử. Từ Hán đến đầu đời Tống, các nho gia như Đổng Trọng Thư, đều giữ thái độ trung hòa. Rồi một vài nhà như Li Thái Bá, nổi lên công kích Mạnh Tử để nhắc nhà cầm

quyền lo đời sống cho dân chúng trong một quốc gia suy nhược bị ngoại nhân lấn áp.

NGHĨA HƠN TƯ LỢI

Khổng Tử thường dùng chữ lợi để chỉ tư lợi, và tất nhiên ông chê tư lợi. Trong chương *Lí nhân* ông nói:

“Quân tử hiểu rõ về nghĩa, tiểu nhân hiểu rõ về lợi.” (*Quân tử dụ vu nghĩa, tiểu nhân dụ vu lợi*).⁴⁶⁴

Lại nói:

“Buông thả (long minh) theo cái lợi mà làm thì bị nhiều người oán.” (*Phóng vu lợi nhi hành, đa oán*).⁴⁶⁵ Vì vậy mà đệ tử ông bảo «*Từ hân ngôn lợi*.”⁴⁶⁶ (Từ hân).

Ông hay khuyên điều nghĩa, cho nghĩa là một điều căn bản để lập thân, việc gì hợp với nghĩa thì làm không hợp thì bỏ:

“Người quân tử lấy điều nghĩa làm cái chất (tức căn bản) rồi theo lẽ mà làm điều nghĩa, khiếm tốn phát biểu nó ra, và hoàn thành nó nhờ đức tin, như vậy thật là quân tử!” (*Quân tử dĩ nghĩa vi chất, lễ dĩ hành chi, tín dĩ xuất chi, tín dĩ thành chi, quân tử tai!*)⁴⁶⁷ - Vệ Linh Công).

Ông trọng dũng, nhưng dũng phải hợp nghĩa, nếu không thì thành loạn, thành đạo tặc, cho nên khi Tử Lộ hỏi: “Quân tử có trọng dũng không?” Ông đáp: “Quân tử lấy nghĩa làm trên cả. Quân tử hữu dũng mà vô nghĩa thì loạn, tiểu nhân hữu dũng mà vô nghĩa thì thành đạo tặc.” (*Tử Lộ viết: «Quân tử thượng dũng hồ?» Tử Lộ viết: «Quân tử nghĩa dĩ vi thượng. Quân tử hữu dũng nhi vô nghĩa vi loạn, tiểu nhân hữu dũng nhi vô nghĩa vi đạo»*).⁴⁶⁸ - Dương Hóa).

Ông suốt đời bốn tẩu mong ra làm quan là vì nghĩa, mặc dầu biết rằng đạo không thì hành được. Tuy nhiên ông vẫn coi nhân trọng hơn nghĩa mà mẫu người nhân của ông gồm những vị có công lao với xã hội, vậy thì tất là ông rất trọng công lợi rồi.

CHỈ CÓ NGHĨA

Mạnh Tử đề cao nghĩa và bài xích lợi mạnh hơn Khổng Tử nhiều.

Khi ông qua nước Lương, Lương Huệ Vương hỏi:

“Ông có điều gì làm lợi cho nước tôi không?”

Ông hùng hồn thuyết luận một hơi:

“Nhà vua hà tất phải nói lợi. Chỉ có nhân nghĩa mà thôi. Nếu ông vua nói: “Làm thế nào cho lợi nước ta?” thì quan đại phu cũng nói: “Làm thế nào cho lợi nhà ta?”, kẻ sĩ và thứ dân cũng nói: “Làm thế nào cho lợi thân ta?”, mà trên

dưới ai nấy đều tranh nhau về lợi thì nguy mất. Trong một nước vạn cỗ xe, kẻ giết vua tức là nhà có trăm cỗ xe. Vua có vạn, bầy tôi có ngàn, vua có ngàn, bầy tôi có trăm, như vậy không phải là không nhiều rồi. Nếu chỉ nghĩ đến lợi trước, đến nghĩa sau thì kẻ dưới không chiếm được của người trên, không cho là đủ (...) Nhà vua chỉ nên nói đến nhân nghĩa, hà tất nói tới lợi." (*Vương hà tất viết lợi, diệc hữu nhân nghĩa nhi dĩ hĩ. Vương viết: «Hà dĩ lợi ngô quốc?» đại phu viết: «Hà dĩ lợi ngô gia?», sĩ, thứ nhân viết: «Hà dĩ lợi ngô thân?», thượng hạ giao chỉnh lợi, nhi quốc nguy hĩ. Vạn thặng chi quốc, thì kì quân giả, tất thiên thặng chi gia, thiên thặng chi quốc, thì kì quân giả, tất bách thặng chi gia. Vạn thù thiên yên, thiên thù bách yên, bất vi bất đa hĩ. Cầu vi hậu nghĩa nhi tiên lợi, bất đoạt bất yếm (...)* Vương diệc nhân nghĩa nhi dĩ hĩ, hà tất viết lợi! ⁴⁶⁾ - Lương Huệ Vương).

Nếu Lương Huệ Vương không hỏi cách làm lợi cho nước, mà hỏi cách làm lợi cho dân, thì có lẽ Mạnh Tử cũng trả lời như vậy. Không phải Mạnh không phân biệt tư lợi và công lợi nhưng ông rất ghét nói đến lợi, mà chỉ muốn nói đến nghĩa, sợ giáng đến lợi thì ít ai phân biệt được tư lợi và công lợi, mà do tình, do đục chỉ tìm tư lợi; và chắc ông cũng nhận rằng hề làm đúng nghĩa thì tự nhiên có lợi rồi.

Như ở chương V thiên này chúng tôi đã nói, ông đề cao nghĩa, coi nó ngang với nhân, nên các đức khác phải tùy thuộc nó cả. Chẳng hạn, đức tin, đức quả quyết cũng phải hợp nghĩa: *«Đại nhân giả, ngôn bất tất tin, hành bất tất quả, duy nghĩa sở tại.»* ⁴⁷⁾ (Li Lâu).

Ông hiểu nghĩa là điều nên làm thì làm, điều không nên làm thì đừng làm: "Người ta ai cũng biết có điều không nên làm, đem điều ấy mà thực hành ở điều mình làm, thế là nghĩa: *«Nhân giai hữu sở bất vi, đạt chi u kì sở vi, nghĩa dã.»* ⁴⁷⁾ (Tận tâm).

Nhưng thế nào là điều nên làm, là điều không nên làm thì ông không giảng kĩ. Ông chỉ báo lòng tu ố (xấu hổ, ghét) là đầu mối của nghĩa, tức như nói thấy điều gì mà ta ghét, ta xấu hổ thì điều đó là phi nghĩa. Mà như vậy là nhận rằng chỉ có lương tâm và lương tri là phân biệt được nghĩa với phi nghĩa, và sự tu dưỡng cần nhất và khuếch sung cái lương tâm và lương tri.

CHỈ CÓ LỢI

Mặc Tử cũng rất trọng nghĩa, nhưng khác Mạnh Tử ở chỗ hiểu chữ lợi theo cái nghĩa lợi chung của trời, qui thần và người, như vậy coi nghĩa với lợi là một.

Theo ông, muốn xét một hành vi nào thì lấy cái công lợi làm tiêu chuẩn, nếu có lợi cho mọi người thì là nên làm, thì là nghĩa, mà nghĩa là điều qui nhất

trong thiên hạ. (*Thiên hạ mạc qui vu nghĩa*). Giảng về nghĩa ông luôn luôn cho kèm với lợi:

“Nghĩa là cái gì chính đáng. Sao biết được nghĩa là chính đáng? Thiên hạ có lợi thì trị, vô nghĩa thì loạn. Ta lấy đó mà biết rằng nghĩa là chính đáng”. (*Nghĩa giả chính dã. Há dĩ tri nghĩa chi vì chính dã? Thiên hạ hữu lợi tắc trị, vô nghĩa tắc loạn. Ngã dĩ thủ tri nghĩa chi vì chính dã.*⁴⁷² - Thiên chi).

Độc giả nhận thấy trong câu đó, ông không phân biệt nghĩa và lợi cho nên mới nói: *Có lợi thì trị, vô nghĩa thì loạn.*

Rõ ràng nhất là câu nay ở *Mặc kinh*:

“Nghĩa là lợi.” (*Nghĩa, lợi dã*).

Lại nói:

“Nghĩa thì lợi, bất nghĩa thì hại.”

Ngay đến lòng hiếu cũng là có mục đích làm lợi cho cha mẹ, hễ làm lợi cho cha mẹ là hiếu. *«Hiếu, lợi thân dã.»*

Nhưng thế nào là lợi, hại? “Lợi là cái gì ta được mà thục, hại là cái gì ta được mà ghét.” (*Lợi, sở đắc nhi hi dã, hại sở đắc nhi ố dã*).⁴⁷³

Tuy nhiên phải phân biệt cái lợi nhỏ và cái lợi lớn, phải hy sinh cái lợi nhỏ để giữ cái lợi lớn, bỏ cái hại lớn mà nhận cái hại nhỏ:

“Chặt ngón tay để giữ cánh tay, lợi thì lấy cái lợi lớn, hại thì lựa cái hại nhỏ. Lựa cái hại nhỏ không phải là lựa cái hại mà là lựa cái lợi đấy... Hai cái lợi lựa cái lớn, không phải là bất đắc dĩ; hai cái hại, lựa cái nhỏ, là bất đắc dĩ. Cái mình chưa có mà lựa lấy là trong cái lợi, lựa cái lớn đấy; cái mình đã có rồi mà bỏ đi, là trong cái hại lựa cái nhỏ đấy.” (*Đoạn chi dĩ tổn uyển, lợi chi trung thủ đại, hại chi trung thủ tiểu dã. Hại chi trung thủ tiểu dã, phi thủ hại dã, thủ lợi dã... Lợi chi trung thủ đại, phi bất đắc dĩ dã; hại chi trung thủ tiểu, bất đắc dĩ dã. Sở vĩ hữu nhi thủ yên, thị lợi chi trung thủ đại dã; vu sở ki hữu nhi khí yên, thủ hại chi trung thủ tiểu dã.*⁴⁷⁴ - Đại thụ).

Mà so tư lợi với công lợi thì công lợi lớn hơn vì mình hy sinh lợi của mình mà làm lợi cho thiên hạ thì nước sẽ trị mà do đó mà mình được lợi; lại thêm người cũng hy sinh lợi của người mà làm lợi cho mình nữa.

THÁI ĐỘ DUNG HÒA

Tuân Tử khác Mặc Tử, phân biệt rõ ràng nghĩa và lợi, mà cũng khác Mạnh Tử, không khinh hãn lợi. Ông trọng nghĩa:

“Làm việc mà vì lợi, tranh hóa vật tiền tài, chỉ thấy cái lợi thôi, là cái dung của con buôn, của đạo tặc. Chỉ theo cái nghĩa, không hướng về quyền, không ngó tới lợi, trọng sự chết mà nắm vững cái nghĩa, không loạn, đó là cái dung

của bậc sĩ, quân tử.” (Vi sự lợi, tranh hóa tài, duy lợi chi kiến, thì cố đạo chi dưng dã. Nghĩa chi sở tại, bất khuynh vu quyền, bất cố kì lợi, trọng tử nhi trì nghĩa bất nhiều, thị sĩ quân tử chi dưng dã. ⁴⁷⁵ - Vinh nhục).

Lại nói:

“Không có học vấn, không có chính nghĩa, coi sự giàu sang, lợi lộc là cái lớn, là hạng người tục.” (Bất học vấn, vô chính nghĩa, dĩ phú lợi vị long, thị lục nhân giả dã. ⁴⁷⁶ - Nho hậu).

Tuy nhiên ông nhận rằng ai cũng có lòng hiếu lợi, không thể hoàn toàn bỏ được nó, quân tử, tiểu nhân chỉ khác nhau ở chỗ nghĩa thắng được lợi hay không:

“Thích lợi, ghét hại, thì quân tử, tiểu nhân cũng như nhau nhưng cái đạo cầu cái lợi thì quân tử khác tiểu nhân.” (Hiếu lợi ố hại thị quân tử tiểu nhân chi sở đồng dã; nhưng kì sở dĩ cầu chi chi đạo tác dị hĩ. ⁴⁷⁷ - Vinh nhục).

Hơn nữa, ông còn báo dẫu bậc thánh nhân như Nghiêu, Thuấn cũng không thể làm cho dân mất cái lòng thích lợi được; chỉ có thể khiến cho lòng thích lợi của dân không thắng được lòng thích nghĩa mà thôi. Nghĩa mà thắng lợi thì nước trị, trái lại là loạn:

“Nghĩa dư lợi giả, nhân chi sở lưỡng hữu dã, tuy Nghiêu Thuấn bất năng khử dân chi dục lợi, nhiên nhi năng sử kì dục lợi bất khắc kì hiếu nghĩa dã... Có nghĩa thắng lợi vì trị thế, lợi khắc nghĩa giả loạn thế.” ⁴⁷⁸ (Đại lược).

Ông nhấn mạnh về điều đó, hầu như chương nào cũng nhắc đến. Ở chương Vinh nhục.

“Nghĩa trước rồi lợi sau thì vinh, lợi trước rồi nghĩa sau là nhục.” (Tiên nghĩa nhi hậu lợi giả, vinh; tiên lợi nhi hậu nghĩa giả, nhục.) ⁴⁷⁹

Chương Vương bá:

“Người trị nước, dùng cái lớn thì hóa lớn, dùng cái nhỏ thì hóa nhỏ. Dùng cái lớn là coi nghĩa trọng hơn lợi; dùng cái nhỏ là coi lợi trọng hơn nghĩa.” (Quốc giả, cự dụng chi tắc đại, tiểu dụng chi tắc tiểu. Cự dụng chi giả, tiên nghĩa nhi hậu lợi; tiểu dụng chi giả, tiên lợi nhi hậu nghĩa.) ⁴⁸⁰

Ta nhận thấy ông nói: “Nghĩa trước lợi sau”, “nghĩa trọng hơn lợi”, chứ không báo. “Hà tất phải nói lợi, chỉ có nhân nghĩa mà thôi.”

CÔNG LỢI VÀ TƯ LỢI

Qua đời Hán, bàn về lợi, *Đổng Trọng Thư* mới phân biệt rõ ràng lợi và nghĩa, lợi để nuôi thân thể, nghĩa để nuôi cái tâm. Lòng tư lợi là tự nhiên, nhưng phải để cái nghĩa trên cái lợi.

“Trời sinh ra người, khiến người sống ở cái nghĩa với cái lợi (nghĩa là

sống nhờ cả hai cái đó). Lợi để nuôi thân thể, nghĩa để nuôi cái tâm. Tâm không có nghĩa không thể vui được, mà thân thể không có lợi không thể yên được. Nghĩa là cái nuôi tâm, lợi là cái nuôi thân thể. Thân thể không gì qui bằng tâm, cho nên cái nuôi không gì qui bằng cái nghĩa. Cái nghĩa nuôi người ta sống, lớn hơn cái lợi... Người có nghĩa tuy nghèo mà có thể tự vui được, còn người đại bất nghĩa tuy giàu mà không giữ được thân. Xem đó thì biết rõ rằng cái nghĩa nuôi sự sống của người lớn hơn cái lợi và hậu hơn của cái. Người thường dân không thể biết được và hay làm trái lại, bỏ quên cái li mà đấm đuôi cái tà, để hại thân, hại nhà. Như thế, nếu không phải là những người ấy tự tính toán cho mình không hết lòng thì là cái biết của họ không sáng sủa.” (*Thiên chi sinh nhân dã, sử nhân sinh nghĩa dĩ lợi. Lợi dĩ dưỡng kì thể, nghĩa dĩ dưỡng kì tâm. Tâm bất đắc nghĩa bất năng lạc, thể bất đắc lợi bất năng an. Nghĩa giả, tâm chi dưỡng dã, lợi giả, thể chi dưỡng dã. Thể mạc qui vu tâm, cố dưỡng mạc trọng vu nghĩa. Nghĩa chi dưỡng sinh nhân, đại vu lợi... Phù nhân hữu nghĩa giả, tuy bán năng tự lạc dã; nhi đại vô nghĩa giả, tuy phù mạc năng tự tồn. Ngô dĩ thủ thực nghĩa chi dưỡng sinh nhân đại vu lợi nhi hậu vu tái dã. Dân bất năng tri nhi thường phản chi, giai vong nghĩa nhi tuấn lợi, khê li nhi tẩu tà, di tặc kì thân nhi họa kì gia. Thủ phi kì tự vi kế bất trung dã, tắc kì tri chi sở bất năng minh dã.*⁴⁸¹ - Xuân thu phồn lộ).

Vi “lợi là cái nuôi thân thể” của dân, cho nên trị dân phải lo cái lợi cho dân, như vậy gọi là “Vi thiên hạ mà dấy cái lợi lên” (*Vi thiên hạ hưng lợi*):

“Thánh nhân vì thiên hạ mà làm dấy cái lợi lên, cũng như khi xuân làm cho cỏ mọc, nhân cái sống lớn hay nhỏ mà lượng cái lợi nhiều hay ít. Thánh nhân vì thiên hạ trừ hại, như sông ngòi chảy ra biển, thuận cái thế nó nghiêng đổ mà đưa nó về phía nam, phía bắc.”

Học thuyết của ông có chỗ hơi giống Mặc Tử, Mặc nói kiêm ái thì ông nói kiêm lợi:

“Thánh nhân đời xưa thấy được ý trời là hậu hi với loài người cho nên muốn quay mặt về phía nam mà làm vua thiên hạ; thì tất phải kiêm lợi cho dân.” (*Cổ chi thánh nhân kiến thiên ý chi hậu vu nhân dã, cố nam diện nhi quân thiên hạ, tất dĩ kiêm lợi chi.*⁴⁸² - Như trên).

Tuy nhiên đối với bản thân, người quân tử không thích cái lợi riêng cho mình. Ông có một câu bất hủ mà mỗi sách chép một khác. *Xuân thu phồn lộ* chép: “Bậc nhân làm chính cái đạo mà không mưu cái lợi, sửa cái lễ, chẳng vội lo cái công. Nhân nhân giả, chính kì đạo bất mưu kì lợi, tu kì li bất cấp kì công).⁴⁸³

Sách *Hán Thư* chép:

“Bậc nhân làm chính cái nghĩa mà không mưu cái lợi, làm sống cái đạo mà không kể cái công.” (*Phù nhân giả chính kì nghị bất mưu kì lợi, minh kì đạo bất kể kì công*).

Chưa rõ bản nào đúng, nhưng đại ý trong hai bản đều là trọng đạo nghĩa hơn tư lợi.

Đời Tống, đa số triết gia phân biệt nghĩa và lợi; tư lợi thì là lợi mà công lợi thì là nghĩa. Chẳng hạn *Trương Tải* viết:

“Nghĩa là cái lợi dụng cho cả thiên hạ.” (*Nghĩa công thiên hạ chi lợi*.⁴⁸⁵ - *Chính Mông*).

Và *Trình Minh Đạo* viết:

“Phàm ra khỏi nghĩa thì là vào lợi, ra khỏi lợi thì là vào nghĩa. Việc thiên hạ chỉ có nghĩa và lợi mà thôi.” (*Đại phạm xuất nghĩa tắc nhập lợi, xuất lợi tắc nhập nghĩa Thiên hạ chi sự, duy nghĩa lợi nhi dĩ*.⁴⁸⁶ - *Ngũ lục*). Lợi đây là tư lợi. Cũng chẳng có gì mới.

Trình Y Xuyên phân biệt rõ ràng nhất, cho công lợi là nghĩa, tư lợi là lợi. Ông viết:

“Nghĩa là lợi, chỉ là công và tư mà thôi. Hễ ra khỏi nghĩa thì gọi là lợi... Lợi với hại là cái thường tình của thiên hạ, ai cũng biết tìm tới cái lợi mà trốn tránh cái hại, nhưng thánh nhân không tính lợi hại (lợi hiểu theo nghĩa tư lợi) chỉ xét cái nghĩa nên làm hay không nên làm...” (*Nghĩa dữ lợi chi thị cá công dữ tư dã. Tài xuất nghĩa, tiện dĩ lợi ngôn dã... Lợi hại giả, thiên hạ chi thường tình dã; nhân giai tri xu lợi nhi tị hại, thánh nhân tắc cảnh bất luận lợi hại, duy khán nghĩa đương vi bất đương vi...*⁴⁸⁷ - *Ngũ lục*).

VẤN ĐỀ VẤN CÒN NGUYÊN VẬN

Lí Thái Bá đồng thời với *Thiệu Khang Tiết*, tiến một bước nữa, cực lực phản đối thái độ quý nghĩa khinh lợi. Ông viết:

“Kẻ ngu này trộm xét li luận của các nhà Nho, ít nhà không quý nghĩa mà khinh lợi, các nhà ấy mở miệng nói ra đều là những điều đạo đức, giáo hóa. Nhưng trong thiên *Hồng phạm* (kinh *Thu*) kể tám việc chính trị thì việc thứ nhất là lo sự ăn uống cho dân, thứ hai là lo cho dân có đủ hóa vật mà dùng. *Khổng Tử* nói: “Đủ ăn, đủ binh, dân tin ở ta.” Vậy thì cái thực tế của việc trị quốc tất gốc ở chỗ của cái... Cho nên những bậc vua, thánh hiền đời xưa, những bậc sĩ kinh bang tế thế, tất làm cho nước giàu trước hết đã.” (*Ngũ thiết quan Nho giả chi luận, tiến bất quý nghĩa nhi tiện lợi, kì ngôn phi đạo đức giáo hóa tắc bất xuất chư khẩu hĩ. Nhiên Hồng phạm bất chính, nhất viết thực, nhị viết hóa. Khổng Tử viết: «Túc thực, túc binh, dân tin chi hĩ.» Thị tắc trị quốc chi*

thực, tất bản vụ tài dụng... Thị cố hiền thành chi quân, kinh tế chi sĩ, tất tiên phú kì quốc yên. ⁴⁸⁸ - Văn tập).

Lại bảo:

Có nên nói tới lợi không? Đáp: Người ta không có lợi thì không sống, thế thì tại sao không nên nói tới lợi? Có nên nói tới lòng dục không? Đáp: Lòng dục là cái tinh của người, thế thì sao lại không nên nói tới? Nói mà không có lẽ, thì là tham và dâm, là có tội. Không tham, không dâm mà lại bảo không nên nói, chẳng phải là làm hại sự sống, làm trái cái tinh của dân ư? Người đời không thích Nho là vì vậy. Mạnh Tử bảo “Hà tất nói lợi!” là nói quá. Làm gì có nhân nghĩa mà lại không lợi bao giờ? *Lợi khả ngôn hồ? Viêt: Nhân phi lợi bất sinh, hạt vi bất khả ngôn? Dục khả ngôn hồ? Viêt: Dục giả nhân chi tinh, hạt vi bất khả ngôn? Ngôn nhi bất dĩ lễ, thị tham dũ dâm, tội hi. Bất tham bất dâm, nhi viêt bất khả ngôn, vô nãi tặc nhân chi sinh, phân nhân chi tinh? Thế tục chi bất hi Nho, dĩ thử. Mạnh Tử vị “Hà tất viêt lợi”, kích dã. Yên hữu nhân nghĩa nhi bất lợi giả hồ.* ⁴⁸⁹ - Như trên).

Vậy chủ trương của Lí Thái Bá đã ngược lại chủ trương của Mạnh Tử.

Đời sau, Chu Hi và Lục Trọng Sơn lại trở về Mạnh, phân biệt nghĩa và lợi, cho rằng theo nghĩa là cái đạo của bậc vương giả, mưu lợi là chính sách của bọn bá gia; nghĩa là những nhà kinh bang tế thế như Quán Trọng làm cho Tế hùng cường, bá chủ được chư hầu, chỉ lo đến cái lợi, dù là cái lợi của dân, cũng không đáng gọi là bậc nhân giả, bậc hiền.

Nhưng đồng thời với Chu và Lục, có Trần Đông Phủ và Diệp Thủy Tâm tán thành ý kiến của Lí Thái Bá. Diệp viết:

“Câu “Chính nghị bất mưu lợi, minh đạo bất kế công” của Đông Trọng Thư, mới xét thì rất hay, xét kĩ thì hoàn toàn viển vông. Cổ nhân làm lợi cho người mà không tự khoe công của mình, vậy nên đạo nghĩa sáng sủa. Nếu không mưu cái lợi (cho dân) thì đạo nghĩa chỉ là những tiếng rỗng vô dụng mà thôi.” (*Chính nghị bất mưu lợi, minh đạo bất kế công sơ khản cực hảo, tế khản toàn sơ khoát. Cổ nhân dĩ lợi dĩ nhân, nhi bất tự cư kì công, cố đạo nghĩa quang minh. Kì vô công lợi, tắc đạo nghĩa nãi vô dụng chi hư ngữ nhi.* ⁴⁹⁰ - Tập học kì ngôn).

Đầu thời Thanh cũng có hai phái: Một phái trong đó có Vương Thuyền Sơn theo Trình Y Xuyên, bài xích tư lợi, cho rằng mưu tư lợi thì thế nào cũng có sự xung đột trong xã hội, mà lợi bất cập hại, còn nếu theo nghĩa thì tránh được hại mà không bao giờ không có lợi. Ông bảo:

“Dụng nên cái đạo của người là nghĩa, sinh ra cái vật dụng của người là lợi. Ra khỏi nghĩa mà vào lợi, thì đạo người không dụng nên được; ra khỏi lợi

mà vào hại, thì vật dụng của người không sinh ra được. Bậc tri giả hiểu điều đó... Giữa cái lợi và cái nghĩa, có sự cách biệt lớn, giữa cái lợi và cái hại, cái nguyên nhân sinh ra nhau rất nhỏ (nghĩa là nguyên nhân chỉ thay đổi một chút thì đáng lẽ lợi mà hóa hại). Ai hiểu được rằng nghĩa thì tất có lợi, mà lợi thì không nhất định là có lợi (vì nó có thể biến ra hại)? Ai biết được rằng lợi thì tất có hại mà nghĩa thì không thể sinh hại? Nếu thực biết điều đó thì có thể không gọi là đại tri được chăng?" (*Lập nhân chi, đạo viết nghĩa, sinh nhân chi dụng viết lợi Xuất nghĩa nhập lợi, nhân đạo bất lập; xuất lợi nhập hại, nhân dụng bất sinh. Tri giả tri thù giả dã... Lợi nghĩa chi tế, kì vi biệt dã đại; lợi hại chi tế, kì tương nhân dã vi. Phù thực tri nghĩa chi tất lợi, nhi lợi chi phi khả dĩ lợi giả hồ? Phù thực tri lợi chi tất hại, nhi nghĩa chi bất túc dĩ hại giả hồ? Thành tri chi dã, nhi khả bất vị đại tri hồ?*⁴⁹¹ - Thượng Thư dẫn nghĩa).

Một phái nữa, trong đó có *Nhan Tập Trai*, trọng cả nghĩa và lợi. Nhan báo:

"Lấy nghĩa làm lợi, thành hiền nhờ đó mà làm cho đạo li hóa bình chính. Mạnh Tử cực lực bài xích chữ lợi, là ghét sự hà khắc thu liễm cho nhiều, kì thực cái lợi ở trong cái nghĩa là điều mà quân tử quý. Hậu Nho noi: "Chính cái nghĩa không mưu cái lợi" là quá. Người đời Tống thích giảng câu đó để tô vẽ cái học vu khoát vô dụng." (*Đĩ nghĩa vi lợi, thành hiền bình chính đạo lí dã... Mạnh Tử cực bác lợi tặc, ó phù bồi khắc tỵ liễm giả nhi, kì thực nghĩa trung chi lợi, quân tử sở quý dã. Hậu Nho nãi vân chính kì nghị bất mưu kì lợi, quá hĩ; Tống nhân hi đạo chi, dĩ vân kì không sơ vô dụng chi học.*⁴⁹² - Từ thư chính ngộ).

Rồi ông đổi câu: "Chính kì nghị bất mưu kì lợi, minh kì đạo nhi kế kì công" ra "Chính kì nghị dĩ mưu kì lợi, minh kì đạo nhi kế kì công".

Trong *Ngôn hạnh lục*, môn đệ của ông còn chép đoạn này:

"Xin hỏi: Hai câu chính nghị minh đạo của Đổng Tử (tức Đổng Trọng Thư), tựa như có nghĩa mưu đạo mà không mưu việc ăn, thấy không nhận là phải là tại sao? Đáp: "Ở đời có ai cây cầy trồng trọt mà không mưu sự thu hoạch không? Ở đời có ai giăng lưới buông câu mà không tính chuyện được cá không? Hay là cung kính với người mà không oán trách người ta khinh mình, khoan hồng với người mà không tính việc được lòng dân chúng? Hai chữ *bất* trong *bất mưu, bất kế đồ*, gốc ở thuyết "vô" của Lão, thuyết "không" của Thích." (*Vấn: Đổng Tử chính nghị minh đạo nhị cú, tặc tức mưu đạo bất mưu thực chi chi, tiên sinh bất thù, hà dã? Viết Thế hữu canh chừng nhi bất mưu thu hoạch giả hồ? Thế hữu hà vong tri câu nhi bất kế đắc ngư giả hồ? Ưc tương cung nhi bất vọng kì vũ, khoan nhi bất kế kì đắc chúng hồ? Giá bất mưu bất kế lương bất tỵ, tiện thị Lão vô Thích không chi căn.*)⁴⁹³

Trách Đổng là theo gót Lão, Phật thì cũng oan. Cái thuyết không bàn đến lợi, không nghĩ đến lợi, xuất phát từ Mạnh Tử mà Đổng co chịu ảnh hưởng thì là chịu của Mạnh. Tất nhiên Mạnh cũng hiểu rằng đã thi hành đạo, đã trị dân thì không thể không nghĩ tới lợi của dân được, chẳng qua ông sống ở một thời loạn, vua chúa nào cũng mưu cái lợi riêng cho mình, cho nước mình, nên phải nói quá như vậy với Lương Huệ Vương đó thôi.

Tóm lại về vấn đề nghĩa và lợi, tư tưởng của triết gia Trung Quốc thiên về nghĩa, mà chẳng có gì đặc sắc.

Từ đời Hán trở đi, người ta chỉ lặp lại ý của Khổng. Mạnh hay Tuân mà sửa đổi đôi chút, không phát huy thêm được mấy tí, thành thử càng đọc ta càng thấy chán. Ấy là chúng tôi đã bỏ bớt đi biết bao lời vô vị.

Nhưng đọc chương này độc giả càng nhận thấy rõ thêm rằng các triết gia đều tùy thời mà trị bệnh: thời Chiến Quốc quá vụ lợi, thì Mạnh Tử bài xích lợi; thời Tống Minh, Nho gia mắc cái tật thanh đàm, nên Lí Thái Bá đề cao lợi; sự thực họ chỉ khác nhau ở bề ngoài, hết thấy đều cho là lợi đều không thể rời khỏi nghĩa được. Như vậy vấn đề tuy vẫn còn nguyên vẹn nhưng cũng coi như đã giải quyết xong.

CHƯƠNG VIII

TRUNG DUNG

SÁCH TRUNG DUNG VIẾT VÀO THỜI NÀO?

Ba bốn chục năm trước, một học giả Trung Hoa, Thái Nguyên Bối, nói: khắp thế giới chỉ có dân tộc Hy Lạp và dân tộc Trung Hoa là trọng thuyết trung dung. Lời đó có phần đúng. Tất nhiên dân tộc nào cũng có một số luân lý gia khuyên ta đừng thái quá, đừng bất cập; nhưng bàn về đạo trung dung một cách thấu đáo hơn cả, thì chúng ta phải kể dân tộc Trung Hoa, nói cho đúng hơn, phải kể các Nho gia trước hết.

Theo sách *Luận ngữ* (thiên *Nghiêu viết*) thì hai chữ *chấp trung* (giữ đạo trung) xuất hiện từ đời vua Nghiêu. Vua Nghiêu truyền cho vua Thuấn như sau:

“Này Thuấn ơi, số trời đã ở tại thân anh (nghĩa là trời đã cho anh trị dân) thì anh nên tin chắc mà giữ lấy đạo trung (để cho dân trong bốn bể được thái bình); nếu dân trong bốn bể mà khốn cùng thì cái lộc trời cho anh sẽ mất luôn đấy. Vua Thuấn cũng lấy lời đó truyền lại cho vua Vũ.” (*Nghiêu viết: Tu nhi Thuấn, thiên chi lịch số tại nhĩ cung, doãn chấp kì trung; tú hải khốn cùng, thiên lộc vĩnh chung. Thuấn diệc dĩ mệnh Vũ*).⁴⁹⁴

Không biết truyền thuyết đó có đúng không; điều chắc chắn là người đầu tiên đề cao đạo trung dung là Khổng Tử. Đạo đó truyền cho Tăng Tử nên được chép trong *Luận ngữ*, rồi Tăng Tử lại truyền cho Khổng Cấp, tức Tử Tư (cháu đích tôn của Khổng Tử), sau cùng Mạnh Tử bàn cho rộng thêm.

Tu Ma Thiên trong bộ *Sử kí* báo rằng sách *Trung dung* do Tử Tư viết và các học giả thời xưa đều tin như vậy. Nhưng gần đây, một số học giả xét nội dung hiện nay của sách đó ngờ rằng nếu có thực là do Tử Tư chép thì cũng có một số triết gia ở vào cuối thời Chiến Quốc và đầu đời Hán sửa đổi, khuếch sung thêm, và phần sau của sách bàn về đức *thành* nhất định không phải là của Tử Tư.

Chúng tôi theo thuyết đó, nên ở dưới đây, lần lượt xét quan niệm trong *Luận ngữ* trước hết, rồi tới quan niệm trong *Mạnh Tử*, sau cùng mới tới quan niệm trong *Trung dung*; và độc giả sẽ thấy rằng quan niệm phát huy lần lần tới *Trung dung* thì mới đầy đủ.

TỬ KHÔNG TỬ*

Trong *Luận Ngữ* chỉ có ít đoạn nói về đạo trung dung. Ngoài đoạn chép lời vua Nghiêu đã dẫn ở trên, chúng tôi còn thấy mấy đoạn dưới đây nữa:

*Tử viết: «Sư dã quá, Thương dã bất cập; quá do bất cập.»*⁴⁹⁵ nghĩa là: Thấy bèo: “Anh Sư kia thì thái quá, anh Thương kia thì bất cập, thái quá và bất cập, cái tẻ như nhau.”

*Bất đắc trung hành nhi dã chi tất dã cuồng quyền hồ: cuồng giả tiến thủ, quyền giả hữu sở bất vi dã.*⁴⁹⁶ (Không được hạng người đứng với đạo trung mà tác thành cho, thì ta lựa hạng người cuồng, quyền cũng tạm được: hạng người cuồng chỉ biết một cách tiến thủ, hạng người quyền chỉ biết giữ khi tiết mà có điều chẳng chịu làm).

Hạng người cuồng có chí rất cao, nhưng hay thái quá, hạng người quyền thường bất cập nhưng có khi tiết; hai hạng đó chưa đúng bậc trung, cho nên gọi là tạm được.

Xét ba đoạn đó, ta thấy Không Tử cho rằng *trung* là không thái quá, không bất cập, rằng trong số đệ tử của ông, rất ít người có được đức đó, và kẻ làm vua phải biết *chấp trung* thì dân trong nước mới khỏi khốn cùng mà địa vị của mình mới được vững.

Trong đoạn dưới đây, ông không nói đến chữ *trung*, nhưng nói đến chữ *quyền*, mà đức biết *quyền biến* cũng liên quan với đức *trung*. Ông bảo:

“Có người có thể cùng với mình mà học được, nhưng chưa có thể cùng với mình mà tới đạo được; có người có thể cùng với mình mà tới đạo được, nhưng chưa thể hứa cho tự lập được; có người có thể hứa cho tự lập được, nhưng chưa có thể hứa cho quyền biến được.” (*Tử viết: Khả dữ cộng học, vị khả dữ thích đạo; khả dữ thích đạo, vị khả dữ lập; khả dữ lập, vị khả dữ quyền*).⁴⁹⁷

Nghĩa là trong việc tu luyện, có ba bậc: bậc thứ nhất, ở dưới thấp, là học để tới đạo; bậc giữa, tới đạo để tự lập, bậc cao nhất, tự lập để biết quyền biến. Có biết quyền biến thì mới không chấp nhất mà giữ được đạo trung, biết lúc nào nên làm, lúc nào không nên, làm tới mức nào, không làm tới mức nào.

* Đoạn này và đoạn sau dùng một số tài liệu của cụ Phan Bội Châu trong *Khổng học đăng*.

Sau cùng: còn một đoạn nữa nói về chữ *thì* (tùy thời) ở trong thiên *Hương dương*:

“Con chim trĩ mái ở nơi cầu, bên cạnh núi, nó thấy vẻ mặt của người mà biết rằng có điều chẳng lành cho nó, nên nó bay đi liền; khi nó muốn đậu thì nó bay liệng chung quanh vài vòng rồi sau mới đậu. Thấy thấy con chim như vậy, bảo: “Đừng thời lắm! Đừng thời lắm!” (*Sắc * tự cử hi; tương nhi hậu tập. Tử viết: «Sơn lương thụ trĩ. Thì tai! Thì tai!»*)⁴⁹⁸ Khi nên bay thì bay, nên liệng thì liệng, nên đậu thì đậu, như vậy là biết tùy thời.

Vậy Khổng Tử tuy không nói rõ ra, nhưng chủ trương rằng muốn giữ đạo trung thì phải biết quyền biến và tùy thời, điều mà ít người theo được. (*Trung dung chi vi đức dã, kì chi hi hồ, dân tiến cửu hi*). Đọc tiểu sử của ông, ta thấy ông đã theo đúng thuyết đó, khi nên nói thì nói, khi nên im thì im, lúc nên đi thì đi, lúc nên dừng thì dừng, nên đi nhanh thì đi nhanh, nên đi chậm thì đi chậm, lúc nên làm quan thì làm, không nên thì thôi. Cho nên môn đệ phục ông là thánh về đạo tùy thời. (*Khổng Tử giả, thánh chi thì giả dã.* - Vạn chương).

TỐI MẠNH TỬ

Mạnh Tử bàn về đạo trung, không thêm được gì trừ ý kiến nay là kẻ nào đạt được đạo trung rồi thì phải giáo hóa người cho cùng đạt được đạo đó, như vậy mới là hiền. Ông bảo:

“Người trung (nghĩa là đạt được đạo trung dung) phải dạy dỗ người bất trung (người chưa đạt được đạo trung dung), người tài phải dạy dỗ người bất tài... nếu người trung mà bỏ người bất trung, người tài mà bỏ người bất tài thì người hiền và người bất tiểu có xa gì nhau, cách nhau e không đầy một tấc.”

Ý đó cũng chẳng có gì mới, cũng như câu: *Kỉ dục lập nhi lập nhân* của Khổng Tử vậy thôi.

Nhưng bàn về chữ *quyền* và chữ *thì*, Mạnh Tử đưa ra nhiều thí dụ giúp ta hiểu rõ được quan niệm của nhà Nho về đạo trung dung.

Về chữ *quyền*, ông viết:

“Có bắc cân lên rồi mới biết được nặng nhẹ, nhất thiết sự vật đều như vậy, mà lòng người lại càng phải như vậy lắm.” (*Quyền nhiên hậu tri khinh trọng; vật giai nhiên, tâm vi thâm*).⁴⁹⁹ Nghĩa là trong việc xử thế, phải dẫn đo, cân nhắc nên hay không rồi mới làm. Có biết *quyền* rồi mới giữ được *trung*.

“Chấp trung mà không biết quyền biến thì là chấp nhất. Ghét cái chấp

* Chữ *sắc* này có người hiểu là con chim kinh hải. Quả là tối nghĩa, hình như thiếu một đoạn ở trên.

nhất là vì nó làm hại đạo lý, chỉ làm nổi một việc mà bỏ hết trăm việc khác.” (Chấp trung vô quyền do chấp nhất dã Sở ở chấp nhất giả, vị kì tặc đạo dã, cử nhất nhi phế bách dã).⁵⁰⁰

Ông đưa một thí dụ về cái đạo quyền biến: trọng người lớn tuổi mà vẫn giữ được tinh thần sơ:

“Người trong làng lớn hơn anh mình một tuổi, thì mình kính ai? Đáp: Kính anh mình. Khi rót rượu ở lúc hương ẩm thì rót cho ai trước? Đáp: Rót cho người làng hơn tuổi anh mình trước. Lòng kính luôn luôn đề ở anh mình (đó là tinh thần) mà việc kính ở trong một chốc lát thì để ở người làng hơn tuổi anh mình (đó là trọng tuổi.)”

Trường hợp dưới đây còn rõ hơn nữa. Tục “Nam nữ thụ thụ bất thân” là tục mà người Trung Hoa cho tới đầu thế kỉ này còn trọng, ai làm trái tục đó thì mang tiếng là vô lễ: Thuần Vu Khôn viện tục đó ra rồi hỏi Mạnh Tử: “Nếu thấy chị dâu sắp chết đuối thì có lấy tay mà vớt lên không?” Ông đáp: “Chị dâu sắp chết đuối mà không vớt lên thì là giống sài lang. Nam nữ thụ thụ bất thân là lễ; còn chị dâu sắp chết đuối lấy tay mà vớt lên là quyền biến”. (Thuần Vu Khôn viết: «Nam nữ thụ thụ bất thân, lễ du?» Mạnh Tử viết: «Lễ dã.» Viết: «Tẩu nịch tắc viên chi dĩ thủ hồ?» Viết: «Tẩu nịch bất viên chi, thị sài lang dã. Nam nữ thụ thụ bất thân, lễ dã; tẩu nịch viên chi dĩ thủ giả, quyền dã».)⁵⁰¹

Thuần Vu Khôn hỏi như vậy không phải là không hiểu lễ quyền biến trong trường hợp ấy, mà chú ý là muốn biết Mạnh Tử sao không ra làm quan nên hỏi tiếp:

“Nay thiên hạ chìm đắm cả rồi, mà thấy không cứu với thiên hạ là tại sao?” Đáp: “Thiên hạ chìm đắm thì phải dùng đạo mà cứu vớt, còn chị dâu mà sắp chết đuối thì phải lấy tay mà vớt. Anh muốn tôi vớt thiên hạ bằng tay hay sao?” Viết: «Kim thiên hạ nịch hĩ, phu tử chi bất viên, hà dã?» Viết: «Thiên hạ nịch, viên chi dĩ đạo, tẩu nịch viên chi dĩ thủ. Tử dục thủ viên thiên hạ hồ?»⁵⁰¹

Biết quyền biến là biết cân nhắc nặng nhẹ. Sự ăn uống, sự lập gia đình vốn là cần, mà lễ cũng là cần. Nhưng có trường hợp sự ăn uống và sự lập gia đình nhẹ hơn lễ, phải bỏ những cái đó mà theo lễ, trái lại, có trường hợp những cái đó nặng hơn lễ, nên bỏ lễ mà giữ những cái đó.

Đọc những đoạn đối thoại dưới đây, chúng ta sẽ thấy Mạnh Tử cân nhắc ra sao trong những trường hợp hơi rắc rối để giữ được đạo trung.

“Có người đất Nhâm hỏi Ốc Lô Tử: “Lễ với ăn cái nào trọng hơn?” Đáp: “Lễ trọng hơn”. Hỏi: “Lễ với sắc cái nào trọng hơn?” (sắc ở đây có nghĩa là sắc dục mà cũng có nghĩa là sự cưới vợ, lấy chồng). Đáp: “Lễ trọng hơn”. Hỏi: “Nếu muốn cho đúng lễ mới ăn thì phải nhịn đói; không cần đúng lễ mà cứ ăn, thì được ăn, lúc đó phải theo lễ chăng? Thân nghinh (tức làm lễ đón dâu)

thì không được vợ, chẳng thân nghinh thì được vợ, lúc đó phải thân nghinh chẳng?” Ốc Lô Tử bị không đáp được.

“Hôm sau Ốc Lô Tử qua nước Trâu, đem lời hỏi của người đất Nhâm mà thưa với Mạnh Tử. Mạnh Tử bảo: “Trả lời câu đó có khó gì? Nếu chẳng do từ gốc mà cứ so sánh ở ngọn thì cây vuông chừng một tấc có thể đưa cao hơn cái lều trên đỉnh núi; bảo kim thuộc nặng hơn lông, đâu phải là một miếng kim thuộc nhỏ mà nặng hơn một xe lông. Lấy phân lượng nặng thuộc về cái ăn với phân lượng nhẹ về cái lẽ mà so sánh với nhau thì nào phải cái ăn là trọng mà thôi, e còn hơn cả lẽ nữa kia. Lấy phân lượng nặng thuộc về cái sắc với phân lượng nhẹ thuộc về cái lẽ mà so sánh với nhau thì nào phải cái sắc là trọng mà thôi, e còn hơn cả lẽ nữa kia. Anh qua nói với kẻ đó rằng: “Nếu phải vận trái cánh tay của anh mà cướp đồ ăn thì được ăn; không vận trái cánh tay thì không được ăn, vậy thì có vận trái cánh tay của anh mà không? Phải treo qua tường nhà láng giềng phía đông mà cướp con gái chưa chồng của người ta thì được vợ, không cướp thì không được vợ, vậy thì có cướp con gái người ta không?”

«Nhâm thân hữu vấn Ốc Lô Tử viết: Lễ dữ thực thực trọng? Viêt: Lễ trọng. Viêt: Sắc dữ lễ thực trọng? Viêt: Lễ trọng. Viêt: Dĩ lễ thực tắc kì nhi tử; bất dĩ lễ thực tắc đắc thực, tất dĩ lễ hồ? Thân nghinh tắc bất đắc thê, bất thân nghinh tắc đắc thê; tất thân nghinh hồ? Ốc Lô Tử bất năng đối.

Minh nhật chi Trâu dĩ cáo Mạnh Tử, Mạnh Tử viết: «đáp thị giả, hà hữu? Bất suy kì bản nhi tề kì mạt, phương thốn chi mộc khả sử cao ư sấm lâu; kim trọng ư vũ giả, khởi vị nhất câu kim dữ nhất dư vũ chi vị tại! Thủ thực chi trọng giả dĩ lễ chi khinh giả nhi tì chi, hề si thực trọng? Thủ sắc chi trọng giả, dĩ lễ chi khinh giả nhi tì chi, hề si sắc trọng? Vãng ứng chi tiết: Chấn huynh chi tì nhi đoạt chi thực tắc đắc thực; bất chấn tắc bất đắc thực, tắc tương chấn chi hồ? Du đông gia tường khi lâu kì xư nữ, tắc đắc thê, bất lâu tắc bất đắc thê, tắc tương lâu chi hồ?»

Vận tay anh để cướp đồ ăn của anh, treo qua tường để cướp con gái người ta, đó là những trường hợp cái ăn và cái sắc nhẹ hơn lẽ, cho nên không được làm.

Trái lại có trường hợp cái ăn trọng hơn lẽ. Mạnh Tử đưa một thí dụ. Ông bảo:

“Đạo làm quan của người quân tử thời xưa, có ba lẽ để tới giúp vua, có ba lẽ để bỏ vua mà đi. Lẽ thứ nhất: Vua nước mình hết lòng kính mà có lễ, mình nói điều gì thì vua toan làm điều đó, như vậy thì nên lại với vua; lẽ mạo tuy chưa thiếu kem nhưng mình nói điều gì vua cũng chẳng làm, như vậy thì nên bỏ mà đi. Lẽ thứ nhì thấp hơn: Vua tuy chưa làm được những lời mình nói nhưng đón rước mình thì hết lòng kính mà có lễ thì cũng nên tới với vua, nếu

lễ mạo sứt kém thi bỏ đi. Lễ thứ ba thấp nhất: Minh gặp cảnh khôn cùng, sáng chẳng được ăn, chiếu chẳng được ăn, nhịn đói sắp chết, không thể bước ra khỏi cửa được, vua nghe thấy tình cảnh đó bảo: “Xét về điều lớn thì ta chẳng làm được đạo quân tử, lại chẳng theo được lời nói của quân tử: bây giờ để cho quân tử nhịn đói mà chết ở nước ta, ta lấy làm thẹn lắm.” Rồi vua cung cấp cho mình, thì mình cũng nên nhận, đó là để cho khỏi chết mà thôi.” (Mạnh Tử viết: *Cổ chi quân tử, sở tỵ tam sở khư tam. Nghinh chi tri kính dĩ hữu lễ, ngôn tương hành kì ngôn dã, tắc tỵ chi; lễ mạo vị suy, ngôn phát hành dã, tắc khư chi. Kì thú: Tuy vị hành kì ngôn dã, nghinh chi tri kính dĩ hữu lễ, tắc tỵ chi; lễ mạo suy, tắc khư chi. Kì hạ: Triệu bất thực, tịch bất thực, cơ ngã bất năng xuất môn hộ. Quán văn chi viết: Ngô đại gia bất năng hành kì đạo, hữu bất năng tòng kì ngôn dã, sử cơ ngã ư ngã thổ địa, ngô si chi. Chu chi, diệc khả thụ dã; miễn tử nhi dĩ hĩ.*)⁵⁰²

Và đây là trường hợp sắc trọng hơn lễ:

Vạn Chương hỏi: “Kinh Thi có nói: “Lấy vợ thì phải ra sao? Phải thưa với cha mẹ.” Nếu quả lời đó là phải, thì nên không làm như vua Thuấn. Vua Thuấn chẳng thưa với cha mẹ mà lấy vợ, là sao vậy?”

Mạnh Tử đáp: “Nếu vua Thuấn thưa với cha mẹ thì cha mẹ ngăn cấm mà chẳng lấy được vợ. Trai gái sống chung với nhau làm vợ chồng đó là một đại luân (luân thường quan trọng) trong đạo người; nếu thưa với cha mẹ thì phải bỏ cái đại luân của đạo người, mà để tiếng chê trách cho cha mẹ; vì thế mà vua Thuấn không thưa với cha mẹ.”

Vạn Chương lại hỏi: “Lúc ấy vua Nghiêu gả con cho vua Thuấn mà cũng không cho cha mẹ vua Thuấn biết, là tại sao?” Đáp: “Vua Nghiêu cũng biết nếu cho hay, thì cha mẹ vua Thuấn cũng sẽ ngăn cản mà vua Nghiêu không thể gả con cho vua Thuấn được.” (Vạn Chương vẫn viết: *Thi vân: Thụ thê như chi hà? Tất cáo phụ mẫu. Tín tư ngôn dã, nghi mạc như Thuấn. Thuấn chi bất cáo nhi thụ, hà dã? Mạnh Tử viết: «Cao tắc bất đắc thụ. Nam nữ cư thất, nhân chi đại luân dã, như cáo tắc phế nhân chi đại luân, dĩ dĩ * phụ mẫu, thị dĩ bất cáo dã.» Vạn Chương viết: Để chi thể Thuấn nhi bất cáo, hà dã? Viết: Để diệc tri cáo yện tắc bất đắc thể dã.*)⁵⁰³

Trường hợp đó thật đặc biệt. Nhà nho vốn trọng đức hiếu, coi nó là đức căn bản của con người vì có hiếu thì mới có nghĩa, có trung, có tín, có nhân; vậy mà khi cha tàn bạo như Cổ Tấu, (cha của vua Thuấn), con hiền minh như vua Thuấn, thì con có thể không nghe lời cha, hơn nữa có thể làm trái ý cha

* Chữ này cũng đọc là *truy*.

nữa. Như vậy, theo Mạnh Tử là quyền biến, là trung dung, thế thì trung dung của nhà Nho cũng đôi khi dẫm “cách mạng” lắm. Lại xem việc Mạnh Tử khen Y Doãn là “thành chi nhậm” (nghĩa là thành trong việc gánh vác việc thiên hạ) vì Y Doãn đã giúp Thành Thang mà giết vua Kiệt, đánh đổ cái thường lệ vua tôi từ đời Thương về trước, thì ta càng rõ trung dung không phải là lưng chừng. Nhà Nho của ta hỏi xưa khi giảng về Y Doãn, về vua Thuấn, không hiểu có ai dám đưa những hành động của hai ông đó lên làm qui tắc không; nếu có thì sao cái quan niệm về trung, về hiếu của các cụ thường hẹp hòi làm vậy?

Mạnh Tử còn kể một thí dụ nữa: Tăng Tử làm khách dạy học ở đất Vô Thành, giặc nước Việt tới; Tăng Tử bỏ nhà ra đi, còn dặn kĩ đừng cho người la vô nhà mà phá phách cây gỗ, giặc lui rồi Tăng Tử lại trở về nhà.

Tử Tư làm quan nước Vệ (không phải nước của ông) giặc nước Tề tới, Tử Tư ở lại, cùng với vua Vệ chống giặc.

Mạnh Tử bảo: Tăng Tử và Tử Tư chung nhau một đạo li, dời địa vị cho nhau thì hành động cũng như nhau; là vì Tăng Tử làm thầy học không có bốn phận đẹp giặc cho nước mình ở đậu, nên không cần ở lại; còn Tử Tư làm bề tôi, có trách nhiệm giữ giặc thì phải ở lại.

Tóm lại chữ *quyền* để bố túc cho chữ *kinh*. Phải cân nhắc việc khinh việc trọng, việc thương việc biến, lại cân nhắc địa vị bốn phận mình nên hi sinh hay không, miễn hợp đạo li, không cố chấp là trung dung.

Hề quyền biến thì phải tùy thời. Thí dụ chúng ta mới dần về Tăng Tử và Tử Tư có thể dùng để giải thích chữ *quyền* (cân nhắc xem ở địa vị của mình, nên làm hay không) mà cũng có thể dùng để giải thích chữ *thời* (xét xem ở lúc đó mình nên hành động ra sao). Trung, quyền và thời đều không thể rời nhau được.

Mạnh Tử rất trọng chữ *thời*. Trong việc cư xử ở đời phải tùy thời:

“Không phải vì đờ dối mà làm quan, nhưng có lúc vì nghèo mà phải làm quan, cưới vợ để sinh con chứ không để có người nuôi nấng săn sóc mình, nhưng cũng có lúc cưới vợ để được nuôi nấng săn sóc.” (*Sĩ phi vị bản dã, nhi hữu thời hồ vị bản; thú thê phi vị dưỡng dã, nhi hữu thời hồ vị dưỡng*).⁵⁰⁴

Tất nhiên tùy thời không có nghĩa là hùa theo đời, gió chiều nào che chiều nấy: “Gặp lúc thiên hạ có đạo thì cho đạo theo thân mình (nghĩa là mình hiểu đạo, thì hành được đạo thì đạo cũng phát triển); gặp lúc thiên hạ vô đạo thì cho thân mình theo đạo (nghĩa là giữ chắc lấy đạo, đạo không thì hành được thì mình cũng ẩn), chưa nghe nói ai lấy đạo mà hùa theo với người.” (*Thiên hạ hữu đạo, dĩ đạo tuận thân, thiên hạ vô đạo, dĩ thân tuận đạo; vị vãn dĩ đạo luận hồ nhân giá dã*).⁵⁰⁵

Câu này cũng tựa như câu: “Cùng tắc độc thiện kì thân, đạt tác kiêm thiện thiên hạ” cũng của ông. Tuy nhiên phải làm hết sức của mình đã, rồi mới có thể nói được rằng đạo thì hành được hay không; cho nên Mạnh Tử cũng như Khổng Tử mấy chục năm bôn ba để cứu đời, khi về già mới chịu ngồi dạy học và viết sách. “Đi đạo tận thân” là trường hợp Nhan Hối trong đoạn dưới đây trích ở thiên *Li Lâu*:

“Ông Vũ, ông Tác, đang thời thái bình (vì lo trừ nạn lụt cho dân), ba lần qua cửa nhà mình mà chẳng ghé. Đức Khổng khen là hiền. Thấy Nhan đang thời loạn ở trong ngõ hẹp, một giỏ cơm ăn, một bầu nước uống, người khác thì chẳng chịu nổi buồn rầu đó mà thấy Nhan thì chẳng đổi điều vui của mình, đức Khổng cũng khen là hiền. Mạnh Tử bảo: Ông Vũ, ông Tác và thầy Nhan Hối đều chung một đạo. Ông Vũ nghĩ rằng thiên hạ có người chết đuối là do mình làm cho người ta chết đuối vậy (vì mình không cứu được người ta); ông Tác nghĩ rằng thiên hạ có người đói là do mình làm cho người ta đói vậy, nên mới gấp cứu người như thế. Ông Vũ, ông Tác và thầy Nhan đối địa vị cho nhau thì cũng hành động như nhau.”

Nhưng theo Mạnh Tử thì ba ông đó cũng không hơn được Khổng Tử về đức trung dung. Ông bảo:

“Khi đức Khổng Tử bỏ nước Tề ra đi, vì đi gấp quá, chẳng chờ nấu xong cơm, gạo vừa vo rồi chắt nước hốt lấy gạo mà đi, gấp như thế là theo cái đạo bỏ nước khác ra đi. Khi ngài bỏ nước Lỗ ra đi, lại nói: “Chậm chậm khi ta đi”; chậm như vậy là theo cái đạo bỏ nước cha mẹ ra đi. Nên chóng thì chóng, nên chậm thì chậm, nên ở nhà thì ở nhà, nên ra làm quan thì ra làm quan, đức Khổng là như thế đấy. Ngài là bậc thánh về đạo tùy thời.” (*Mạnh Tử viết: Khổng Tử chi khứ Tề, tiếp tịch nhi hành, khứ tha quốc chi đạo dã. Khứ Lỗ, viết: «Tri tri ngô hành dã»; khứ phụ mẫu quốc chi đạo dã. Khả dĩ tốc nhi tốc, khả dĩ cứu nhi cứu, khả dĩ xù nhi xù, khả dĩ sĩ nhi sĩ, Khổng Tử dã. Khổng Tử thánh chi thì giả dã*).⁵⁰⁶ *

SAU CÙNG LÀ SÁCH TRUNG DUNG

Vậy trung theo Khổng Tử và Mạnh Tử là một qui tắc hành động của bậc hiền minh, hợp với lẽ đương nhiên, không thái quá, không bất cập, biết quyền biến, biết tùy thời, “biết vô khả, vô bất khả”, tùy cảnh ngộ, tùy địa vị mà xử sự, lúc nên làm thì làm, lúc không nên làm thì không làm, lúc này phải làm như thế này, lúc khác cũng hoàn cảnh đó, có thể làm thế khác. Tóm lại là phải cho hợp tình hợp lý chứ không chấp nhất. Cái trung đó không có vị trí nhất định

* Từ đầu chương tới đây, chúng tôi tham khảo *Khổng học cương* của Phan Bội Châu.

mà thay đổi luôn luôn, nó khó ở chỗ đó, cho nên Khổng Tử nói rằng ít người theo nổi, và không kiếm được người biết đạo trung để mà dạy thì đành tạm dùng hạng cuồng và quỵến vậy.

Từ khi có sách *Trung dung* (sách này như chúng tôi đã nói, xuất hiện vào khoảng đầu đời Hán), thì tiếng *trung dung* mới được định nghĩa rõ ràng, và thuyết trung dung mới được coi là quan trọng trong phép xử thế, rồi lần lần ảnh hưởng lớn tới đời sống người Trung Hoa. Định nghĩa: “Không thiên lệch gọi là *trung*, không thay đổi gọi là *dung*; trung là đường chính trong thiên hạ, dung là lẽ nhất định trong thiên hạ.” (*Bất thiên chi vị trung, bất dịch chi vị dung; trung giả thiên hạ chi chính đạo, dung giả thiên hạ chi định lý.*)⁵⁰⁷ là của Trình Tử đời Tống, mà Chu Hi chép lại khi chú thích sách đó.

Ta cần hiểu chữ *dung*. *Dung* là *bất dịch*, là không thay đổi nghĩa là nhất định, lúc nào cũng phải giữ, *chứ không phải là không được tùy thời, không quyền biến*. Có sách Pháp dịch danh từ trung dung ra *L'Invariable milieu*, cho chữ *dung* cái nghĩa *invariable*, chúng tôi e rằng như vậy không thật đúng, có lẽ phải dịch dài dòng ra là: *Le milieu dont on ne doit pass'écarter*, vì *dung* tức là “bất khả tu đa lệ” (không lúc nào được rời ra) theo Tống Nho. (*Đặc dã giả, bất khả tu đa lệ dã; khả lệ phi đạo dã!*⁵⁰⁸ - *Trung dung*).

Gần đây có một số học giả như Phùng Hữu Lan trong *Trung Quốc triết học sử*, cho “*dung*” cái nghĩa là gián dị vì căn cứ vào câu này: “*Đạo bất viễn nhân, nhân chi vi đạo nhi viễn nhân, bất khả dĩ vi đạo.*” mà chúng tôi sẽ phân tích ý nghĩa trong một đoạn dưới. Chủ trương đó không phải là vô lý mà có phần sâu sắc nữa vì tác giả *Trung dung* quả có gọi trung dung là *trung thứ*, mà *trung thứ* là một nguyên tắc gián dị, hợp nhân tình.

Từ khi có sách *Trung dung* thì quan niệm *trung* của Khổng Tử thêm phần hình nhi thượng (đạo trung thanh đạo căn bản ở trời mà sẵn có trong người) và được phân tích rất kĩ, thành cả một triết lí, chứ không phải chỉ là một qui tắc xử thế mà thôi.

Dưới đây chúng tôi sẽ trình bày tư tưởng của tác giả sách *Trung dung* về những điểm:

- *Trung dung* về phần hình nhi thượng;
- *Trung dung* rất khó theo được đúng;
- Muốn theo được *trung dung* thì phải có ba đức: trí, nhân và dũng;
- Cái gì không phải là *trung dung*;
- Cái dụng rộng rãi của đạo *trung dung*, nó gián dị mà mẫu nhiệm.

Mở đầu sách *Trung dung* là một đoạn hình nhi thượng rất quan trọng bàn

về tinh, đạo và trung hòa, cho trung hòa có sẵn trong cái tinh và là cái gốc, cái đạo của thiên hạ. Đoạn đó như sau:

“Nguyên lý tự nhiên trời phú cho, gọi là tinh; thuận * theo cái theo tinh, gọi là đạo; sửa cho hợp đạo, gọi là giáo. Đạo là cái không thể dời được một chốc lát nào, hễ dời được thì không phải là đạo nữa (...). Mừng, giận thương, vui khi chưa phát ra thì gọi là trung, phát ra mà đúng chừng mực thì gọi là hòa. Trung là cái gốc lớn của thiên hạ, hòa là cái đường thông thân trong thiên hạ; hễ trung hòa rất mực thì trời đất được yên vị, muôn vật được sinh nở phồn thịnh”. (15. 508 và 120)

Có lẽ tác giả sách *Trung dung* nhận thấy rằng trong vũ trụ có luật trung hòa, hễ quá thì giảm đi, không đủ thì tăng lên, chẳng hạn trời hạn lâu rồi thì mưa, mùa hè nóng tới mức nào đó rồi thì mát, chuyển qua mùa thu, mát dần rồi tới lạnh, lạnh tới mức nào đó ở mùa đông thì ấm trở lại vào mùa xuân, nhờ vậy vạn vật mới sinh trưởng được, rồi rút ra qui tắc này là người cũng phải theo luật trung hòa của trời đất.

Mừng, giận, thương, vui chưa phát ra thì là tinh không thiên lệch bên nào, nên gọi là trung; trung là cái thể của đạo. Khi phát ra mà đúng mực, nghĩa là đáng mừng thì mừng, đáng giận thì giận, đáng thương thì thương, đáng vui thì vui, nhiều ít đều hợp lẽ, thì gọi là hòa; hòa là cái dụng của đạo. Vì vậy mà trung là cái bản thể của thiên địa vạn vật, hòa là đường thông thân của thiên địa vạn vật. Có thể bảo trung hòa là luật điều hòa, luật quân bình chi phối vũ trụ, hễ người ta theo được thì xã hội sẽ yên vui; mà phải gắng theo được hoài, đừng lúc nào quên nó, xa nó, cả trong khi mình ngồi một mình, suy tưởng một mình, vì những lúc đó tinh cảm có trung hòa thì gặp việc, hành động mới trung hòa được. Đó là cái phần hình nhi thượng của *Trung dung*. *Trung dung* không phải chỉ là một qui tắc xử sự mà thành một luật căn bản ở trời mà có sẵn trong con người. Vì người được nắm thụ cái tinh của trời, thì sẵn có cái đức trung, nó là cái trạng thái của thất tình khi chưa phát ra. Bốn phận của người là phải giữ sao cho thất tình phát ra mà vẫn được điều hòa.

Giữ được như vậy là điều rất khó. Sách *Trung dung* dẫn những lời dưới đây của Khổng Tử:

“Đạo trung dung thực cao xa, đã từ lâu ít ai theo được.” (*Trung dung kì chi hi hồ! dân tiển năng cửu hi.* 569 - Ung dã).

* Chúng tôi dịch như vậy vì cho rằng tác giả *Trung dung* trong đoạn này chịu ảnh hưởng của Mạnh Tử mà Mạnh Tử chủ trương tính thiện, ta chỉ cần thuận theo tinh trời. Có người dịch là thông suốt, nghĩa là điều khiển, dắt dẫn, như vậy hợp với thuyết tinh ác của Tuân Tử, cũng không phải là vô lý, vì coi chương sau, đọc giả sẽ thấy hình như tác giả *Trung dung* cũng chịu ảnh hưởng của Tuân nữa.

“Chi những bậc quân tử, tức những bậc hiền minh, mới theo được đạo trung dung, còn kẻ tiểu nhân thì làm trái đạo đó, cái trung dung của người quân tử là đã có cái đức của người quân tử mà còn biết tùy thời cư xử cho hợp lẽ trung; còn kẻ tiểu nhân trái lẽ trung dung là đã tiểu nhân mà không kiêng sợ gì cả.” (*Quân tử trung dung, tiểu nhân phản trung dung, quân tử chi trung dung dã, quân tử nhi thời trung; tiểu nhân chi phản * trung dung dã, tiểu nhân nhi vô kị đạo dã.*)⁵¹⁰ **

Ngũ đã đành là không theo được đạo trung dung, mà trí cũng không chắc theo được vì một bên thì bất cập, một bên thì thái quá. Kẻ bất tiểu và kẻ hiền cũng vậy. Hiền thu cho rằng trung dung thường quá, chưa đủ, muốn làm những việc khác thường kia, kẻ bất hiền thì không gắng sức, không tìm hiểu được đạo. (*Từ viết: «Đạo chi bất hành dã, ngã trí chi hĩ, trí giả quá chi, ngu giả bất cập dã; đạo chi bất minh dã, ngã trí chi hĩ, hiền giả quá chi, bất tiểu giả bất cập dã.*)⁵¹¹

Hạng trí và hiền ở trong đoạn này tức hạng *cuồng* trong một câu ở *Luận ngữ* mà chúng tôi đã dẫn ở trên; còn hạng ngu và bất tiểu tức là hạng *quyến* trong đoạn đó.

Đạo đó khó đến nỗi “Thiên hạ, quốc gia, có thể cai trị cho công bằng được, tước lộc có thể từ chối được, mũi nhọn có thể giầy xéo lên được mà trung dung thì không thể làm nổi.” (*Thiên hạ quốc gia khả quân dã, tước lộc khả từ dã, bạch nhạn khả đạo dã, trung dung bất khả năng dã.*)⁵¹²

Khổng Tử nhận thấy rằng: “Ai cũng nói là “ta khôn” mà chọn được đạo trung dung, thì giữ không được đây thàng). (*Nhân giai viết «du trí», trạch hồ trung dung, nhi bất năng cơ nguyệt thủ dã.*)⁵¹³

Sở dĩ nó khó như vậy là vì muốn theo được nó phải có đủ ba đức nhân, trí, dũng.

Như vua Thuấn mới là theo được đạo trung dung. Ông là bậc đại trí. Ông ưa hỏi, ưa xét những lời nói gán, giấu lời ác, biểu dương lời thiện, nắm hai đầu mối, lấy cái chính giữa mà làm cho dân: «*Thuấn kì đại trí dã dư! Thuấn hiếu vấn nhi hiếu sát nhi ngôn, ân ác nhi dương thiện, chấp kì lưỡng đoan, dụng kì trung ư dân...*»⁵¹⁴

“*Nhi ngôn*” (những lời nói gán) nghĩa là lời nói của người tâm thường hay những lẽ thiện cận. Đã ham hỏi mà lại xét cả những lời thiện cận, thì mới biết đâu là phải, đâu là trái, như vậy là trí. Lời nào ác thì giấu, lời thiện thì biểu dương, như vậy là nhân. Nắm lấy hai mối, mỗi thiện bên này mỗi thiện bên

* Có bản không chép chữ *phản* này.

** Từ đây đến cuối chương, nhưng lời trích dẫn không ghi xuất xứ đều lấy ở *Trung dung*.

kia rồi cần nhắc, lựa cái đạo li ở giữa mà thi hành với dân, mưu hạnh phúc cho dân, như vậy là trung và nhân.

Muốn được như vua Thuấn trước hết phải tốn công tu luyện như Nhan Hối. Trong hết thầy các môn đệ, Khổng Tử chỉ khen có mỗi Nhan Hối là nhân và trung dung. Ông bảo:

"Cách làm người của Nhan Hối như thế này: Chọn đạo trung dung, thấy một điều thiện thì giữ bo bo trong lòng, không để cho nó mất đi." (*Hối chi vi nhân dã, trạch hồ trung dung, đắc nhất thiện tắc quyền quyền phục ưng, nhi phát thất chi hĩ.* - Trung dung, chương VIII).

Sau cùng phải dùng nữa, không phải cái dùng về khi huyết không sợ chết của người phương Bắc, cũng không phải cái dùng về tình cảm, khoan dung như thuận của người phương Nam, phải là cái dùng của người biết tự chủ, tự lập, giữ được tiết tháo.

Một lần Tử Lộ hỏi cái đạo cường (tức như dùng) ra sao, Khổng Tử đáp: "Cái cường mà anh hỏi đó là cái cường của người phương Nam chăng? Cái cường của người phương Bắc chăng? Hay là cái cường mà anh phải có? Lấy lòng khoan dung như thuận mà dạy người, kẻ kia có vô đạo mình cũng không trả thù lại, đó là cái cường của người phương Nam, người quân tử thường cư xử theo cách ấy. Nằm trên gươm giáo, giáp trụ, chết cũng không chán, đó là cái cường của người phương Bắc, kẻ mạnh về khi huyết thường cư xử theo cách ấy!"

Hai lối cường đó, Khổng Tử cho là chưa đúng với trung dung: một lối thì thiên về nhu hòa, dung cách hòa bình mà để kháng; một lối thì thiên về cường bạo, dùng cách kịch liệt mà để kháng. Cho nên ông nói tiếp:

"Người quân tử, hòa với mọi người mà không hòa theo thời tục, mạnh thay cái cường đó! Trung lập mà không thiên về bên nào, mạnh thay cái cường đó! Lúc nước có đạo thì không đổi cái chí của mình hỏi chưa đạt, mạnh thay cái cường đó! Lúc nước vô đạo dầu chết cũng không đổi cái chí bình sinh của mình, mạnh thay cái cường đó!"

"*Tử Lộ vấn cường. Tử viết: Nam phương chi cường dư? Bắc phương chi cường dư? Ưc nhi cường dư? Khoan như dĩ giáo, bất báo vô đạo. Nam phương chi cường dã, quân tử cư chi. Nhiệm kim cách, từ nhi bất yếm. Bắc phương chi cường dã, nhi cường giả cư chi. Cố quân tử hòa nhi bất lưu, cường tại kiêu! Trung lập nhi bất ý, cương tại kiêu! Quốc hữu đạo, bất biến tắc yên, cường tại kiêu! Quốc vô đạo, chí từ bất biến, cường tại kiêu!*"⁵¹⁵ - Chương X)

Chữ *Trung lập* ở đây không có cái nghĩa mà ta thường dùng ngày nay. Trung lập theo Khổng Tử là tự lập một cách trung chính, cứ theo cái lẽ phải mà xử sự, không bị ai lung lạc.

Trong *Luận ngữ* chính Tử Lộ đã có lần hỏi: “Người quân tử có ham chuộng sức mạnh không?” Ông đáp: “Quân tử cốt giữ đạo nghĩa là hơn. Quân tử có dũng mà không có nghĩa thì sẽ làm loạn, tiểu nhân có dũng mà không có nghĩa thì sẽ làm giặc.”

So sánh chữ *dũng* ở đoạn này với chữ *cường* ở đoạn trên nghĩa cũng như nhau, nhưng chữ quân tử trong đoạn dưới (đoạn trong *Luận ngữ*) trở hạng mà ngày nay ta gọi là thượng lưu, tức hạng cai trị những người khác.

Trong *Trung dung* còn chép một câu nữa của Khổng Tử nhắc lại sự quan trọng của ba đức đó: nhân, trí, dũng:

“Ham học là gần được đức trí, gắng sức mà làm là gần được đức nhân, biết thẹn là gần được đức dũng. Biết ba điều ấy là biết cách sửa mình, biết cách sửa mình, thì biết cách trị người, biết cách trị người thì biết cách trị thiên hạ, nước nhà.” (*Từ viết: Hiếu học cận hồ trí, lực hành cận hồ nhân, tri sỉ cận hồ dũng. Trí tư tam giả, tắc tri sở dĩ tu thân, tri sở dĩ tu thân, tắc tri sở dĩ trị nhân, tri sở dĩ trị nhân, tắc tri sở dĩ trị thiên hạ, quốc gia hĩ.*)⁵¹⁶

Đây là thái độ của người theo được trung dung: “Người quân tử cứ theo địa vị mình mà ăn ở, không cần ở ngoài; địa vị giàu sang thì ăn ở theo cách giàu sang; địa vị nghèo hèn thì ăn ở theo cách nghèo hèn; ở nơi mọi rợ thì ăn ở theo cách mọi rợ; ở vào lúc hoạn nạn thì ăn ở theo cảnh hoạn nạn. Người quân tử ở vào cảnh nào cũng tự đắc (nghĩa là vui vẻ, thái nhiên). Ở địa vị cao không khinh lấn kẻ dưới, ở địa vị thấp không cầu cạnh người trên. Chỉ giữ cho mình được chính mà thôi, không cầu gì ở người thì không oán hận, trên không oán trời, dưới không trách người, cho nên người quân tử cứ êm thuận nghe theo chân lý; kẻ tiểu nhân thì làm sự nguy hiểm để cầu may.” (*Quân tử tó kị vị nhi hành, bất nguyện hồ kị ngoại; tó phú qui hành hồ phú qui; tó bản tiện hành hồ bản tiện; tó di dịch hành hồ di dịch; tó hoạn nạn hành hồ hoạn nạn, quân tử vô nhập nhi bất đắc yên. Tại thượng vị bất tăng hạ, tại hạ vị bất viên thượng. Chánh kị nhi bất cầu ư nhân, tắc vô oán; thượng bất oan thiên, hạ bất ưu nhân, cố quân tử cư dị dĩ sĩ mệnh, tiểu nhân hành hiểm dĩ kiêu hãn.*)⁵¹⁷

Vậy “hành hiểm” không phải là trung dung. Chỗ khác, ông lại nhắc rằng tìm tòi những lẽ huyền bí, làm những việc quái lạ để cho người sau thuật lại, không phải là trung dung. (*Sách ẩn hành quái, hậu thế khả thuật yên, ngô phát vi chi hĩ.*)⁵¹⁸

Tóm lại thái quá, bất cập, không biết tùy thời, không nhân trí dũng, mà làm những điều quái dị, đều không phải là trung dung.

Trung dung tuy ít người theo được đến nơi và lâu, nhưng không phải là xa vời, nó rất hợp với mọi người.

“Đạo của người quân tử rộng rãi mà kín nhiệm, hạng đàn ông, đàn bà ngu

đần cũng dự biết được (nghĩa là biết được một phần), nhưng đến chỗ cùng tột của nó thì tuy bậc thánh nhân cũng có chỗ không biết; hạng đàn ông đàn bà bất tiểu hư hỏng cũng có thể làm được nhưng đến chỗ cùng tột độ của nó thì thánh nhân cũng có chỗ làm không nổi.” (*Quán từ chi đạo, phi nhi ản, phu phụ chi ngu khả dĩ dự tri yên, cập kì chí dã, tuy thành nhân diệc hữu sở bất tri yên; phu phụ chi bất tiểu khả dĩ năng hành yên, cập kì chí dã, tuy thành nhân diệc hữu sở bất năng yên*).⁵¹⁹

Dù bất tiểu cũng có thể làm được là vi trung dung là một cái đạo, mà đạo thì không thể xa người để ai cũng thực hành được hoặc nhiều hoặc ít.

Khổng Tử nói: “Đạo vốn không xa cách người, kẻ nào muốn làm theo đạo mà lại xa cách người thì không thể làm theo đạo được.” (*Đạo bất viễn nhân, nhân chi vi đạo nhi viễn nhân bất khả dĩ vi đạo*).⁵²⁰ Nghĩa là không nên nghĩ đến chuyện cao xa, quá sức của mọi người. Sửa lỗi cho người cũng như đeo cái cán búa; người đeo cán búa phải nhìn cái cán búa trong tay mình mà làm kiểu, thì người quán tử muốn sửa người cũng phải xét bản thân của mình mà suy kĩ cập nhân, điều gì mình muốn thì làm cho người, điều gì mình không muốn thì đừng làm cho người. Khổng Tử tự xét mình thấy rằng có bốn điều mà chưa làm được điều nào: hiếu, trung, cung kính với anh, thành tin với bạn. Vậy thì chỉ cầu người khác thực hành được bốn điều căn bản đó cũng đã là nhiều rồi mà nếu người ta không theo được hết cũng đừng trách người ta quá.

Như thế là đạo không xa người, nó gần gũi, nó chỉ là trung thư, là nhân mà thôi.

Hiếu điều đó rồi cứ từ từ từng bước mà tiến thì mỗi ngày sẽ cải thiện được, tí như muốn đi xa thì từ chỗ gần, muốn lên cao thì từ chỗ thấp: «*Quán từ chi đạo thí như hành viễn, tất tự nhi, thí như dăng cao, tất tự ti*».⁵²¹ Vì hai lẽ đó đạo không cao xa, và ai cũng có thể theo được, nên mới gọi là trung dung: dung có nghĩa là khó khăn, là thương dùng.

Cũng vì vậy mà cái dụng của đạo trung dung thật rộng rãi, từ việc cư xử trong nhà tới việc trị nước, đều có thể áp dụng nó được cả. Không có một việc gì nó không bao gồm.

Sách *Trung dung* còn dẫn một đoạn bàn về chân lí qui thần, cơ hồ như tác giả cho rằng theo Khổng Tử thì hệ thấu đạo (trung dung) là có thể hiểu được cái thâm vi của qui thần. Đoạn đó như sau:

“Cái đức của qui thần thịnh lắm thay! Trông mà chẳng thấy, lắng tai nghe mà không được, thâm nhập vào mọi vật không thiếu sót vật nào... đầy đầy khắp nơi như ở trên đầu mình, ở bên tả bên hữu mình.” (*Từ viết: Qui thần chi vi đức, kì thịnh hĩ hồ! Thị chi nhi phát kiến, thính chi nhi phát văn, thể vật nhi bất khả di... dương dương hồ như tại kì thượng như tại kì hạ*.)⁵²²

Chúng ta đã biết rằng Khổng Tử ít nói tới qui, muốn tranh không nói tới qui (*Vị năng sự nhân, yên năng sự qui*); cho nên dù có giảng như Chu Hi rằng qui thần là do khí âm, khí dương mà thành (khí dương phát ra là thần, khí âm thu lại là qui) thì chúng tôi cũng không tin rằng đoạn đó diễn đúng chủ trương của Khổng Tử, có lẽ là do người cuối đời Chiến Quốc phụ họa để tỏ cái mâu nhiệm của đạo trung dung.

Cuối sách, như chúng tôi đã nói, tác giả bàn về đức *thành*, đức làm cơ sở cho nhiều đức khác, và điều kiện để tu thân cho được tới đạo trung dung, nhưng chúng tôi để riêng đức đó ra và sẽ xét trong chương sau.

NHỮNG NHÀ KHÁC NÓI ĐẾN TRUNG DUNG

Ngoài sách *Trung dung* ra, ta thấy kinh *Dịch* cũng thương bàn đến đạo trung. Đời Hán và Đường, các nhà Nho hình như bỏ quên *Trung dung* và *Đại học*, mãi đến đời Tống mới có Trình Di và Chu Hi giải thích *Trung dung*, nhưng không phát huy thêm được gì.

Dưới đây chúng tôi xét qua ý nghĩa chữ trung trong kinh *Dịch* và trích thêm một đoạn của Trình Di bàn về sự trung hòa.

Ngay quẻ Càn, quẻ đầu trong kinh *Dịch*, cũng đã diễn cái thuyết trung dung rồi. Quẻ đó gồm sáu hào dương cả, mỗi hào ở vào một địa vị riêng mà đều có một cái trung riêng. Như hào 1, ở dưới cùng, nói rằng: *«Tiềm long vật dụng.»*⁵²³ Rồng đang chìm ở dưới nước thì không nên làm gì. “Không nên làm gì” đó là cái “trung” của hào đó. Hào 2, nói: *«Hiện long tại điền, lợi kiến đại nhân.»*⁵²⁴ Rồng đã hiện lên mặt đất, nên ra mà thi hành mọi việc. “Ra mà thi hành mọi việc” là “trung” của hào này. Mấy hào khác cũng có một cái trung riêng như vậy.

Trung theo kinh *Dịch* là biết tùy hoàn cảnh, là biết cương và nhu, biết tồn và ích, biết có thời, có biến như ở chương III và IV chúng tôi đã trình bày, ở đây chúng tôi chỉ xin trích thêm hai câu này nữa:

Thoán hạ truyện chép:

“Bớt thêm đây rộng, cùng với thời mà lưu hành”. (*Tồn ích doanh hư, dữ thời giai hành.*)²⁷⁸

Hệ từ thượng truyện cũng có một câu diễn cái nghĩa tùy thời:

“Thánh nhân có khi thấy cái động trong thiên hạ mà xét vận hội thông biến, để thi hành điển lễ”. (*Thánh nhân hữu dĩ kiến thiên hạ chi động, nhi quan kì hội thông, dĩ hành kì điển lễ.*)⁵²⁵ Nghĩa là người làm chính trị phải biết tùy thời, vận, chứ không nên cố chấp.

Còn Trình Y Xuyên thì khi xét về dục và li (chương VI, thiên I phần này)

chúng tôi đã nói ông cho trung dung là cái lí bao trùm vạn vật (trang trên); ở đây chúng tôi chỉ dẫn thêm một đoạn ông bàn về sự trung hòa, sự động tĩnh của tình cảm. Theo sách *Ngũ lục*, Tô Bình tự là Qui Minh hỏi ông như sau:

“Cái đạo trung cũng với cái trung lúc hi nộ ai lạc chưa phát ra, có phải là một không? Ông đáp: Không phải. Khi hi nộ ai lạc chưa phát ra ấy là nói cái nghĩa trong đạo trung. Chỉ có một chữ trung mà dùng ra khác nhau.

Qui Minh: Có người hỏi rằng: Lúc hi nộ ai lạc chưa phát ra, câu cái trung có được không?

Y Xuyên: Không được. Đã nghĩ đến cái trung trước khi hi nộ ai lạc chưa phát ra, là nó đã phát ra rồi. Khi nó đã phát ra rồi thì gọi là hòa, chứ không gọi là trung được.

Qui Minh: Quan học sĩ họ Lữ (tức Lữ Tố Khiêm) nói rằng nên tìm cái trung ở trước khi hi nộ ai lạc chưa phát ra. Tin lời ấy chỉ sợ không có gì chắc chắn. Vậy thì thế nào là phải?

Y Xuyên: Hãy xem lời ấy nói vào chỗ nào. Nếu nói phải tồn dương ở lúc hi nộ ai lạc chưa phát ra thì phải, nếu nói câu cái trung ở trước khi hi nộ ai lạc chưa phát ra, thì không phải.

Qui Minh: Học giả đối với lúc hi nộ ai lạc phát ra, nên cố sức tài ức ở lúc trước chưa phát ra, phải dụng công thế nào?

Y Xuyên: Lúc hi nộ ai lạc chưa phát ra thì còn có gì mà cầu. Chỉ bình nhật hàm dưỡng là phải. Hàm dưỡng lâu thì hi nộ ai lạc phát ra, là trúng tiết.

Qui Minh: Thế là có cái trung lúc chưa phát ra và cái trung lúc đã phát ra à?

Y Xuyên: Không phải. Đã phát ra là hòa. Phát ra mà trúng tiết vẫn có thể gọi là trung, nhưng đem cái trung với cái hòa phân ra mà nói thì gọi là hòa”. *

Tóm lại Trình Y Xuyên cũng chủ trương như tác giả *Trung dung* rằng hi nộ ai lạc chưa phát ra thì gọi là *trung*, phát ra rồi mà trúng tiết thì gọi là *hòa*; ông chỉ nói thêm rằng phải tồn công hàm dưỡng thường ngày thì theo được trung hòa. Mà muốn hàm dưỡng thì phải “cư kính”, thành thực và chuyên nhất.

Chúng tôi đã trích dẫn gần đủ những tư tưởng của Khổng Tử, Mạnh Tử, tác giả *Trung dung*, Dịch về đạo trung dung. Xét kĩ rồi gom lại một mối, chúng tôi thấy rằng trung dung chỉ là biết xử sự cho hợp với đạo lí, bất kì đức nào, dù là nhân, nghĩa, lễ, tín, dũng, hiếu, trung, để... mà không hợp đạo lí,

* Trần Trọng Kim - *Nho giáo*.

nghĩa là thái quá hoặc bất cập, không hợp thời thế, cảnh ngộ thì cũng là hồng; có thể trung dung là tiêu chuẩn cho tất cả mọi đức, tất cả mọi hạnh vi. Nhưng thời thế và hoàn cảnh thay đổi luôn luôn, biết thế nào là xử sự cho hợp lẽ, đó là điều rất khó. Trong những việc thường mà ta không bị tư dục che lấp thì ai cũng có thể hiểu được đâu là trung dung; trái lại gặp những trường hợp khó khăn, mà trong lòng lại có tư dục ta thấy có lợi mà cũng có hại có lẽ nên làm lại, có lẽ không nên làm, thì biết hành động thế nào cho phải? Thành thử dùng trung dung làm tiêu chuẩn mà chính cái tiêu chuẩn đó cơ hồ không có gì là tiêu chuẩn cả, cho nên tác giả Trung dung mới đem đạo trung thứ, tức đạo nhân ra làm tiêu chuẩn, thực là chí lí. Và nhà học giả Nhật Bản Vũ Đà Triết Nhân thật đã am hiểu trung dung khi viết rằng đạo nhất quán của Khổng Khâu lấy nhân làm nội dung và trung dung làm hình thức.

Trung dung tuyệt nhiên không phải là thái độ lung chùng. Nó có công dụng điều hòa nhân, tri, dũng mà phải dựng trên cơ sở nhân, tri, dũng thì không thể là lung chùng được! Chính Khổng Tử hằng hải cứu đời đến nỗi bị chê là “tri kì bất khả nhi vi chi”, chính ông khuyên ta “sát thân dĩ thành nhân”, lại có lần ở nước Tề, ham mê học nhạc Thiệu ba tháng đến nỗi không biết mùi thịt, chính ông “học nhi bất yếm, hối nhân bất quiện” thì đâu phải là lung chùng. Việc mà hợp với đạo nhân, phải làm thì làm, cương quyết sáng suốt mà làm; còn việc không đáng làm thì thôi. Cẩn “thành nhân” thì cứ “sát thân”, nếu “sát thân” mà không phải để “thành nhân” thì là sát thân một cách vô ích.

Nhưng phải là bậc hiền minh, tồn công hàm dưỡng lâu năm, kinh nghiệm già dặn (Khổng Tử bảy chục mới “tòng tâm sở dục” được!) mới hành động gần đúng đạo trung dung, mười lần lầm lẫn độ một hai. Có lẽ Khổng Tử vì biết rằng nó khó như vậy, nên chỉ “vi ngôn” cho một số môn đệ thôi, như Tử Tư đã nói; còn đối với đa số thì chỉ đem dạy những cách cư xử trong từng hoàn cảnh một, tùy tư cách của mỗi người. Ông sợ rằng giảng mà người ta không hiểu thì câu “vô khả vô bất khả” dễ gây hại hơn là lợi chăng?

Từ khi đạo Trung dung được chép riêng thành một cuốn, phát huy rồi truyền bá thì số nhà Nho theo được vẫn ít mà số người hoặc vô tình hoặc cố ý hiểu sai nó để mà không hành động trong những trường hợp kho xử, hoặc hành động theo tư dục của mình thì rất nhiều, mà câu “vô khả vô bất khả” thành một lời biện hộ cho bất kì thái độ, hành vi nào cũng được; đến nỗi gần đây một số học giả Trung Quốc đã lớn tiếng trách đạo trung dung và Khổng Tử là làm cho dân tộc họ suy đồi, là đưa tới “chủ nghĩa cơ hội”, rồi coi nó là một cái tệ lớn trong triết học Trung Hoa, cần phải nhổ cho hết rễ. Như vậy là thiên kiến: đáng trách là hạng người không hiểu nổi đạo trung dung hoặc cố ý hiểu lầm nó, chứ tự nó vẫn đẹp và cao (vì nó là nhân, là nghĩa, là tri), mà

Khổng Tử vẫn đang cho hậu thế mang ơn: ông đã cho triết học Trung Quốc một sắc thái riêng, đã thấy chỗ vi diệu của đạo mà không truyền bá ra rộng rãi, sợ nhiều người hiểu lầm và quả thực đã có nhiều người hiểu lầm.

Nhưng chính những người đã chỉ trích thuyết trung dung có lẽ cũng đã biết vậy mà vẫn phải mặt sát như thế kia để cứu cái tệ của một thời. Nếu lời chúng tôi đoán mà đúng thì họ cũng biết tùy thời, nghĩa là cũng đã áp dụng thuyết trung dung một phần nào rồi đấy.

CHƯƠNG IX

THÀNH

TỪ KHỔNG TỬ TỚI TUÂN TỬ

Khổng Tử có thái độ rất nghiêm cẩn, bao giờ cũng giữ lễ: *Phi lễ vật thi, phi lễ vật thính, phi lễ vật ngôn, phi lễ vật động*³⁹⁰ (Nhan Uyên); không dối mình dối người, điều gì không biết thì nhận là không biết: *Tri chi vi tri chi, bất tri vi bất tri, thị tri dã*⁵²⁶ (Vi chính); sửa mình thực công phu, dù lúc đi ngoài đường cũng chọn người hay để bắt chước, người dở để sửa mình: *Tam nhân hành tất hữu ngã sư yên, trạch kì thiện giả nhi tông chi, kì bất thiện giả nhi cải chi*⁵²⁷ (Thuật nhi); lúc nào cũng lo có điều dở mà không đổi: *Bất thiện bất năng cải, thị ngô ưu dã*⁵²⁸ (Thuật nhi); dạy học trò thì tận tâm mà không giấu điều gì, không làm điều gì mà không cho môn đệ biết: *Ngô vô ẩn hồ nhĩ, ngô vô hành nhi bất dữ nhĩ tam tử giả*⁵²⁹ (Thuật nhi); tóm lại ông là một người rất thành.

Nhưng ông rất ít nói đến đức *thành*. Mạnh Tử bắt đầu nói đến đức đó, bảo: “Thành thực là cái đạo của trời, luyện tập để nên thành thực là cái đạo của người. Hễ tri thành mà không cảm động được thiên hạ, thì chưa hề có; không thành thực thì chẳng cảm động được ai cả.” (*Thành giả, thiên chi đạo dã, tự thành giả, nhân chi đạo dã. Tri thành nhi bất giã, vị chi hữu dã: bất thành vị hữu năng động giả dã*⁵³⁰ - Li Lâu).

Sau Tuân Tử cũng trọng đức thành, cho nó là cái đạo của trời đất, thánh nhân, nó cảm hóa được vạn vật, vạn dân:

“Quân tử dương tâm thì không gì tốt bằng luyện đức thành; hễ trí (rất) thành rồi thì không còn việc gì làm hại được tâm nữa. Chỉ thành tâm giữ lấy điều nhân, chỉ thành tâm làm theo điều nghĩa. Hễ thành tâm giữ điều nhân thì niềm thành tâm tất hiện ra ngoài mà tất có hiệu lực thần diệu, thần diệu thì cảm hóa được người; hễ thành tâm làm điều nghĩa thì tất thấu lí, thấu lí thì tất sáng, sáng thì tất biến đổi được lòng người (...) Trời đất lớn thật, nhưng

nếu không thành thực thì không cảm hóa được vạn vật; thành nhân sáng suốt thật nhưng nếu không thành thực thì không cảm hóa được vạn dân; tinh cha con thân thật, nhưng nếu không thành thực thì hóa sơ, bạc vua và bề trên là đáng tôn thật, nhưng nếu không thành thực thì hóa thấp. Thành là cái người quân tử phải giữ, và là cái gốc của chính trị.” (*Quân tử dưỡng tâm mạc thiện vu thành, trí thành tắc vô tha sự hĩ. Duy nhân chi vi thủ, duy nghĩa chi vi hành. Thành tâm thủ nhân tắc hình, hình tắc thần, thần tắc năng hóa hĩ; thành tâm hành nghĩa tắc lí, lí tắc minh, minh tắc năng biến hĩ (...)* Thiên địa vi đại hĩ, bất thành tắc bất năng hóa vạn vật; thành nhân vi trí hĩ, bất thành tắc bất năng hóa vạn dân; phụ tử vi thân hĩ bất thành tắc sơ; quân thượng vi tôn hĩ, bất thành tắc ti. Phù thành giả, quân tử chi sở thủ dã, nhi chính sự chi bản dã. ⁵³¹ - Bất câu).

THÀNH TRONG TRUNG DUNG

Tới cuối đời Chiến Quốc, đức thành mới được tôn trọng đặc biệt, hơn cả những đức khác, được bàn tới kĩ lưỡng trong *Đại học* và *Trung dung* (nhất là *Trung dung*). và được coi là cảnh giới tối cao về nhân sinh.

Non nửa bộ *Trung dung* xét về đức thành. Ở chương trên chúng tôi đã nói, theo tác giả sách đó, thanh là điều kiện để tu thân cho đạt được đạo trung dung. Muốn trị thiên hạ, nước nhà thì trước hết phải có lòng thành:

“Phàm trị thiên hạ, nước nhà có chín phép thường là: sửa mình, trọng người hiền, yêu người thân, kính các đại thần, thể tất (hiếu mà lượng thứ cho) các bề tôi, coi dân như con, với người có tài nghề khéo vẽ với mình, không quên chiếu cố người ở xa đến, yêu vì các nước chư hầu... Trị thiên hạ nước nhà có chín phép ấy, mà thi hành được chín phép là nhờ có một điều (lòng thành). (*Phàm vi thiên hạ quốc gia hữu cửu kính, viết: tu thân dã, tôn hiền dã, thân thân dã, kính đại thần dã, thể quần thần dã, tử thứ dân dã, lai bách công dã, nhu viễn nhân dã, hoài chư hầu dã... Phàm vi thiên hạ quốc gia hữu cửu kính, sở dĩ hành chi giả, nhất dã.*) ⁵³²

Tác giả *Trung dung* chắc đã chịu ảnh hưởng của Mạnh Tử và có lẽ của Tuân Tử nữa, cũng cho thanh là cái đạo của trời, mà người phải đạt tới, và hệ thành thì có thể cảm hóa được muôn vật.

Sơ sánh hai đoạn dưới đây với những đoạn đã trích ở trên, độc giả sẽ thấy rõ điều đó:

“Thành là đạo trời, học cho trở nên thành là đạo người.” (*Thành giả thiên chi đạo dã, thành chi giả, nhân chi đạo dã.*) ⁵³³

Thành là phép tác tự nhiên của sự vận hành của vũ trụ, là nguyên động lực của sự biến hóa của vũ trụ; sự sinh hóa của trời đất chỉ do một li là chỉ

thành, thiên lí ấy lưu hành khắp nơi, vạn vật đều bị nó chi phối: “Đạo chi thành (hoạt động) không nghỉ, không nghỉ thì được lâu, được lâu thì hiện ra ngoài, hiện ra ngoài thì truyền được xa, truyền được xa thì rộng mà dày, rộng mà dày thì cao mà sang. Rộng và dày là để chở muôn vật, cao và sang là để che muôn vật, xa xôi lâu dài là để làm thành muôn vật.” (*Cổ chí thành vô tức, bất tức tắc cửu, cửu tắc trung, trung tắc du viễn, du viễn tắc bác hậu, bác hậu tắc cao minh. Bác hậu sở dĩ tải vật dã, cao minh sở dĩ phủ vật dã, du cửu sở dĩ thành vật dã.*)⁵³⁴

Như vậy thì công dụng của thành rất lớn; cho nên người thành không cần gắng sức mà cũng nhằm, không nghĩ mà cũng được, cứ thung dung mà trúng đạo: “*Thành giả, bất miễn nhi trúng, bất tư nhi đắc, thung dung trúng đạo.*”⁵³⁵

Hơn nữa, người thành còn có thể phát huy đến cùng cực cái bản tính của mình; có thể phát huy đến cùng cực cái bản tính của mình thì có thể phát huy đến cùng cực cái bản tính của người; có thể khiến người phát huy đến cùng cực cái bản tính của người thì có thể khiến vật thực hành đến cùng cực cái bản tính của vật; có thể khiến vật thực hành đến cùng cực bản tính của vật, thì có thể giúp vào việc hóa dục của trời đất; có thể giúp vào việc hóa dục của trời đất thì có thể sánh cùng trời đất”. (*Duy thiên địa chi thành vi năng tận kì tính; năng tận kì tính tắc năng tận nhân chi tính; năng tận nhân chi tính tắc năng tận vật chi tính; năng tận vật chi tính tắc khả dĩ tán thiên địa chi hóa dục, khả dĩ tán thiên địa chi hóa dục tắc khả dĩ dữ thiên địa tham hĩ.*)⁵³⁶

Bậc chí thành cực kì sáng suốt, “có thể biết trước mọi việc: nước nhà sắp hưng thịnh, tất có điềm lành; nước nhà sắp mất tất có điềm gở... cho nên chí thành như thần.” (*Chí thành chi đạo khả dĩ tiên tri: quốc gia tương hưng tất hữu trình tường; quốc gia tương vong, tất hữu yêu nghiệt... cố chí thành như thần.*)⁵³⁷

Tác giả *Trung dung* nhận rằng có hạng người sinh ra mà đã biết, có hạng người học rồi mới biết, vì bẩm thụ khác nhau, nhưng hạng người sau mà tu dưỡng đến nơi thì cũng như hạng người trước. Hạng người trước là hạng “tự thành mình”; hạng người sau là hạng “tự mình thành”.

“Tự nhiên mà được đức thành, rồi rõ điều thiện, đó là nhờ tinh; rõ được điều thiện rồi mới hóa ra thành, đó là nhờ giáo. Đã thành thì sáng suốt, đã sáng suốt thì thành.” (*Tự thành mình vị chi tinh, tự mình thành vị chi giáo; thành tắc minh hĩ, minh tắc thành hĩ.*)⁵³⁸

Muốn luyện đức thành thì phải:

“Học cho rộng, hỏi cho rõ, nghĩ cho kĩ, phân biệt cho rành, dốc lòng mà làm. Có điều không học, nhưng đã học mà không đến nơi thì không chịu bỏ; có điều không hỏi, nhưng đã hỏi mà không biết rõ thì không chịu bỏ; có điều không phân biệt, nhưng đã phân biệt mà không rõ ràng thì không chịu bỏ; có

điều không làm nhưng đã làm mà không dốc lòng thì không chịu bỏ; người ta làm một lần mà được, mình làm trăm lần, người ta làm mười lần mới được, mình làm nghìn lần. Nếu quả theo được cách ấy thì ngu cũng hóa sáng, yếu cũng thành mạnh.” (*Bác học chi, thẩm vấn chi, thận tư chi minh biện chi, đốc hành chi. Hữu phát học, học chi phát năng, phát thổ dã; hữu phát vấn, vấn chi phát tri, phát thổ dã; hữu phát tư, tư chi phát đắc, phát thổ dã; hữu phát biện, biện chi phát minh, phát thổ dã; hữu phát hành, hành chi phát đốc, phát thổ dã; nhân nhất năng chi kì bách chi; nhân thập năng chi, kì thiên chi. Quả năng thủ đạo hi, tuy ngu tất minh, tuy nhu tất cường.*)⁵³⁹

Nhưng điều quan trọng nhất là phải “thận độc” nghĩa là phải giữ gìn cẩn thận khi chỉ có một mình mình, đừng nuôi những ý không chính đáng.

Sách Tuân Tử có câu: “Không phải là người chỉ thành thì không hay thận độc (giữ gìn cẩn thận khi ở một mình); không thận độc thì đức không hiện ra ngoài được!” (*Bất thành tắc bất độc, bất độc tắc bất hình.*)⁵⁴⁰

Không hiểu tác giả *Trung dung* có chịu ảnh hưởng của câu đó không, mà ở đầu sách đã nhấn mạnh về đức thận độc, cuối sách lại nhắc lại nó nữa.

Đầu sách chép:

“Đạo là cái không thể dời được một chốc lát nào, hề dời được thì không phải là đạo nữa; cho nên người quân tử phải cẩn thận về những điều mình chưa thấy rõ, e sợ ở những điều mình chưa nghe chắc. Chẳng có gì to hơn những chỗ mờ tối, chẳng có gì rõ hơn những điều nhỏ bé, cho nên người quân tử giữ gìn cẩn thận trong khi chỉ có một mình mình.” (*Đạo dã giả, bất khả tu du lị dã, khả lị phi đạo dã; thị cố quân tử giới thận hồ kì sở bất đồ, khủng cụ hồ kì sở bất văn. Mạc hiện hồ ẩn, mạc hiển hồ vi, cố quân tử thận kì độc dã.*)⁵⁴¹

Cuối sách chép:

“Biết việc xa là ở việc gần mà ra, biết làn gió chuyển là bắt đầu từ chón gió phát khởi, biết cái rõ rệt là tự cái kín nhiệm mà ra, người như thế là có thể đưa vào khuôn đạo đức rồi. Kinh Thi nói: “Cá tuy lặn tuy núp cũng thấy rõ ràng”, cho nên người quân tử xét lại trong mình chẳng có tí vết thì mới không thẹn với lòng mình. Cái không thể theo kịp được người quân tử là điều mà người ta không thấy được đó. Kinh Thi nói: “Xem nơi tâm địa của mây, sao cho khói thẹn ở chỗ buồng kín”, cho nên người quân tử chưa cử động mà vẫn kinh cẩn, chưa nói mà vẫn tin thật.” (*Tri viễn chi cận, tri phong chi tự, tri vi chi hiển, khả dữ nhập đức hi. Thi vân: «Tiềm tuy phục hi, điệp không chi chiêu». Cố quân tử nội tỉnh bất cứu, vô ó ư chi. Quân tử chi sở bất khả cập giả, kì duy nhân chi sở bất kiến hồ. Thi vân: «Tuông tại nhĩ thất, thượng bất qui vu ốc lậu.» Cố quân tử bất động nhi kính, bất ngôn nhi tin.*)⁵⁴²

Chữ “thất” ở đây, Phan Bội Châu giảng là “buồng tim” tức tâm địa của mình, nhưng có học giả lại giảng là cái buồng, cái phòng “ốc lậu” trổ góc tây bắc nhà ở, tức chỗ buồng kín. Dù hiểu chữ “thất” ra sao thì câu “Tướng tại nhi thất, thượng bất qui vu ốc lậu”, cũng có nghĩa là “thận độ” để cho trong tâm không có một phút nào nảy cái ý niệm làm điều ác, mà luôn luôn chỉ thành, như vậy mới đạt được trung dung. “Bất động nhi kinh, bất ngôn nhi tin”, sự tu dưỡng của người quân tử, trong đạo Nho thực đã tới cái mức sâu sắc, tinh vi, Phật giáo, Ki tô giáo cũng không dạy hơn vậy.

Đức Thành cũng được đề cao trong sách *Đại học*. Sách này với sách *Trung dung* xưa vốn là hai thiên chép trong *Lễ记*, đến đời Tống, Trình Minh Đạo và nhất là Trình Y Xuyên khảo duyệt lại, sưu tập mà in riêng, để cùng với *Luận ngữ*, *Mạnh Tử*, *Trung dung* thành bộ Tứ thư. Sách cũng do Chu Hi chú thích kĩ.

Tương truyền Tăng Tử viết cuốn đó để giải diên những lời hấp thụ được của Khổng Tử, nhưng theo ý kiến một số học giả gần đây thì sách có lẽ do một số Nho gia ở cuối đời Chiến Quốc soạn, hoặc sửa đổi, thêm bớt, vì các học giả đó nhận thấy rằng tư tưởng trong *Đại học* là tổng hợp tư tưởng của *Mạnh Tử* và *Tuân Tử*. Mạnh Tử thường nói: “Cái gốc thiên hạ là ở nước, cái gốc của nước là ở nhà, cái gốc của nhà là ở thân.” *Đại học* cũng bảo có tu thân rồi mới tề gia được, có tề gia rồi mới trị quốc được, có trị quốc rồi mới bình thiên hạ được. Đó là phản ảnh hưởng của Mạnh. Ảnh hưởng của Tuân thì có lẽ là ở chỗ tác giả *Đại học* cũng như Tuân Tử chú trọng vào sự biết tới đâu thì ngưng (*tri chi*), nghĩa là biết rõ mục đích. Tuân Tử trong thiên *Giải tế* có câu: “Học là học cái cách ngưng lại. Ngưng ở đâu? Đáp. Ngưng ở chỗ rất đủ (nghĩa là ở cái đạo của thánh vương.” (*Học dã giả, cố học chi chi dã. Ở hồ chi chi? Viêt chi chi túc*), mà đầu *Đại học* cũng có câu: “*Tri chi nhi hậu định*.” (Có biết phải ngưng ở đâu rồi chỉ mình mới định).

Vậy có thể nói *Đại học* và *Trung dung* là sự kết tinh của tư tưởng Nho gia ở cái khoảng đời Chu và đời Tần; sau này các nhà đạo học đời Tống và Minh phần lớn căn cứ vào hai cuốn đó mà bàn về nhân sinh.

Đại học không uyên áo như *Trung dung* mà thực tế hơn, không qui cả công phu học vấn vào một quan niệm là *thành*, để đạt được *trung* mà dựng nên một hệ thống gọn gàng, minh bạch. Hệ thống đó gồm ba cương lĩnh và tám điều mục.

Ba cương lĩnh là: 1. Làm sáng cái đức sáng; 2. Thương yêu dân; 3. Ngưng ở mục chí thiện.

“*Đại học chi đạo tại minh minh đức, tại thân dân, tại chí ư chi thiện.*”⁵⁴³

Còn tám điều mục là: 1. Cách vật; 2. Trí tri; 3. Thành ý; 4. Chính tâm; 5. Tu thân; 6. Tế gia; 7. Trị quốc; 8. Bình thiên hạ:

“Vật có gốc ngọn, việc có đầu đuôi, biết được cái trước cái sau thì gần được đạo rồi. Người xưa muốn làm sáng cái đức sáng ở trong thiên hạ thì trước phải trị nước; mình muốn trị nước mình thì trước phải tế nhà mình; muốn tế nhà mình thì trước phải tu thân (sửa thân mình); muốn tu thân thì trước phải thành cái ý mình; muốn thành cái ý mình thì phải trí tri; trí tri ở chỗ cách vật (Trí tri là biết cho đến nơi đến chốn; cách vật là cân nhắc sự vật để biết rõ cái nào trước cái nào sau, coi cái nào gốc cái nào ngọn nghĩa là để hiểu cái tương quan của mọi sự vật). Vật xét kĩ rồi sau cái trí mới được đến nơi đến chốn (trí tri), trí tri rồi sau ý mới thành, ý thành rồi sau tâm mới chính, tâm chính rồi sau thân mới tu, thân tu rồi sau gia mới tế, gia tế rồi sau nước mới trị, nước trị rồi sau thiên hạ mới bình. Từ thiên tử cho đến người thường, nhất loạt đều phải lấy sự tu thân làm gốc.” (*Vật hữu bản末, sự hữu chung thủy, tri sở tiên hậu, tắc cận đạo hĩ. Cổ chi dục mình mình đức vu thiên hạ giả, tiên tri kì quốc; dục trị kì quốc giả, tiên tế kì gia; dục tế kì gia giả, tiên tu kì thân; dục tu kì thân giả, tiên chính kì tâm; dục chính kì tâm giả, tiên thành kì ý; dục thành kì ý giả, tiên trí kì tri; trí tri tại cách vật. Vật cách nhi hậu tri tri, tri tri nhi hậu ý thành, ý thành nhi hậu tâm chính, tâm chính nhi hậu thân tu, thân tu nhi hậu gia tế, gia tế nhi hậu quốc trị, quốc trị nhi hậu thiên hạ bình. Tự thiên tử dĩ chí u thứ nhân, nhất thị giai dĩ tu thân vi bản.*)⁵⁴⁴

Đoạn đó tuy ngắn mà ý có đức, thâm trầm, tóm tắt được hết cái phép tu dưỡng của nhà Nho. Tác giả có tinh thần rất khoa học, biết phân tích việc lớn, việc nhỏ, việc lớn như trị quốc, bình thiên hạ, việc nhỏ như tu thân, chính tâm; biết tuần tự từ việc nhỏ đến việc lớn, khuyên ta muốn trị cái toàn thể (quốc gia, thiên hạ) thì phải trị bộ phận đã (nhà và thân mình); trọng cả tâm hồn lẫn trí thức, hình như lại có tinh thần khảo nghiệm nữa, nên cho rằng muốn trí tri thì phải cách vật. Lời văn đi xuôi rồi lại đi ngược, lấy đi lấy lại để khắc vào trí não ta, mà rất sáng sủa. Sau này Vương Dương Minh * lấy ý riêng mà giảng nghĩa bốn chữ *trí tri cách vật* ra rằng: muốn khuếch sung cái lương tri đến cùng cực (trí tri) thì phải làm cho chính đáng cái sự, cái ý, nghĩa là làm điều thiện, tránh điều ác (cách vật), tuy có sửa được cái tệ phóng dăng, truy lạc, bỏ tâm theo vật của đương thời, nhưng thực cũng đã làm hẹp cái nghĩa trong *Đại học*.

Nhưng Vương Dương Minh đã nhận đúng khi ông bảo:

* Coi phần này, thiếu I, chương VII.

“Cái ý chính trong *Đại học*, chỉ ở chỗ thành ý ma thôi” (*Đại học chi yếu, thành ý nhi dĩ hĩ.* 515 - *Đại học* cô bản tự).

Quả vậy, trong tám điều mục kể trên thì thành ý là quan trọng hơn cả, không có nó thì tu thân, tề gia, trị quốc... đều không có kết quả tốt đẹp được.

Tác giả *Đại học* đã thích nghĩa hai chữ đó: “Cội là thành cái ý của mình, tức là không tự dối mình, (ghét điều ác) như ghét hơi thối, (yêu điều thiện) như thích sắc đẹp, như vậy là tự thành thực với mình, cho nên người quân tử tất cần thận trọng khi chỉ có một mình mình.” (*Sở vị thành kì ý giả, vô tự khi dã, như ở ác xú, như hiếu hảo sắc, thù chi vị tự khiếm; cố quân tử tất thận kì độc dã.*) 516

Rồi tác giả lại vạch cái bệnh *tự khi* của bọn tiểu nhân: “Bọn tiểu nhân ở không thì làm điều bất thiện, chẳng việc gì bày mà chẳng làm. Khi gặp người quân tử thì làm la làm lét, che giấu điều xấu của mình mà phô bày điều tốt ra. Nhưng người ta nhìn nó như thấy được gan phổi nó rồi, như vậy có ích lợi gì đâu? Đó tức là: cái gì đã thật có ở trong thì tất hiện ra ngoài. Cho nên người quân tử tất cần thận trọng khi chỉ có một mình mình.” (*Tiểu nhân nhân cư vi bất thiện, vô sở bất chi: kiến quân tử nhi hậu yếm nhiên; yếm kì bất thiện nhi trí kí thiện. Nhân chi thị kì như kiến kì phế can nhiên, tắc hà ích hĩ? Thử vị thành ư trung hình ư ngoại. Cố quân tử tất thận kì độc dã.*) 517

Ta nhận thấy tác giả nhắc lại một lần nữa câu: “Cố quân tử tất thận kì độc dã.”

Tiếp đó, tác giả dẫn một câu của Tăng Tử để khuyên ta phải “thận độc” tới cái mức nào. Tới cái mức ngồi một mình mà như có mười mắt trông vào mình, mười tay trở vào mình: “*Thập mục sở thị, thập thủ sở chỉ.*”

Cuối cùng tác giả dùng những hình ảnh, so sánh ta với căn nhà:

“Người giàu thì trang hoàng nhà cửa, người có đạo đức thì trau giồi cái thân, lòng mà rộng rãi (chính đại mà sáng suốt) thì cơ thể nở nang khỏe khoắn. Vì vậy người quân tử (muốn chính tâm) tất phải “thành ý”. (*Phù nhuận ốc, đức nhuận thân, tâm quảng thể bản, cố quân tử tất thành kì ý.*) 518

Tác giả như đã thấy rõ sự hỗ tương ảnh hưởng của đức hạnh và đức khốc, của tâm hồn và thể chất.

THÀNH THEO PHẢI ĐẠO HỌC

Tóm lại, đức thành thực với người, nhất là với mình, Mạnh Tử nêu ra. Tuân Tử bàn thêm rồi các tác giả *Trung dung* và *Đại học* phát huy, đề cao thành một điều kiện căn bản không thể thiếu được trong sự tu dưỡng. Đời Hán và Lục Triều, ít triết gia chú trọng đến đức đó. Mãi đến đời Đường ta mới

thấy có Li Cao, đời Tống có Chu Đôn Di, rồi Trương Tải đem ra bàn thêm. Dưới đây chúng tôi xét qua tư tưởng của mấy nhà đó; còn tư tưởng của hai anh em họ Trình và Chu Hi đều nằm trong phần chú thích Trung dung và Đại học, không cần phải ghi thêm.

Lí Cao là nhà Nho chịu ảnh hưởng của đạo Phật, nhận rằng tình con người vốn thuần túy chí thiện, vì bị tình dục che lấp mà không xuất hiện ra được, cho nên phải đuổi bỏ tình đi để phục hồi cái tình, khi phục hồi được tình rồi thì tới được cái mức *thành*.

Ông cho thành là tâm yên lặng không động, tuy nghe thấy tiếng, trông thấy vật ở bên mà cứ thái nhiên an định, tâm không bị nhiễu loạn, như vậy cái sáng trong tâm chiếu khắp được mọi vật, cái gì cũng thấy được. Vậy theo ông, muốn thành thì phải nhập định như nhà Phật; quan niệm về *thành* đã khác quan niệm trong *Trung dung*, *Đại học*.

Chu Đôn Di, cho thành là cái bản tính thuần nhiên tốt đẹp mà trời bẩm phú cho người; nó làm cơ sở cho nhất thiết đạo đức:

“Thành, chỉ là thành mà thôi. Thành là gốc của ngũ thường (tức nhân, nghĩa, lễ, trí, tín) là nguồn của trăm đức hạnh, tình thì không mà động thì có, rất ngay thẳng mà sáng suốt, đại được khắp. Ngũ thường và trăm đức hạnh, mà không thành thì là bặt hết, là tà, là tối tăm, bẻ tác.” (*Thành, thành nhi dĩ hĩ. Thành ngũ thường chi bản, bách hạnh chi nguyên dã, tình vô nhi động hữu, chí chính nhi minh đạt dã. Ngũ thường bách hạnh, phi thành phi dã, tà âm tác dã.*⁵⁴⁰ - Thông thư).

Muốn luyện được đạo thành, theo Chu Đôn Di, phải cương quyết lập hoài không ngừng, phải rắn lòng giản và lấp lòng dục, đem cái lòng thiện mà thay cái làm rồi sau mới đạt được đạo thành.” (*Quân tử cần cần bất tức vu thành nhiên tất trừng phần trất dục, thiên thiện cái quá nhi hậu chí.*⁵⁵⁰ (Như trèn).

Trung dung cho thành là đạo trời, chứ không bảo nó là thiên tính. Lí Cao bảo hễ chí thành thì có thể phát được cùng cực cái tính trời cho, rồi tới Chu Đôn Di thì bảo thành chính là cái tính trời cho. Càng ngày ta càng thấy xa thuyết trong *Trung dung*; nhưng xét cho kĩ thì cũng không phải là trái với *Trung dung* vì sách này đã bảo suốt tình thì gọi là đạo, mà lại cho đạo cần nhất là thành, vậy suy diễn ra thì tất phải đến qui kết này: Thành với Tình là một.

Trương Hoàn Cừ tiến lên một bậc nữa, bảo *thành mình* là không phân biệt mình với vũ trụ, vạn vật; vì tình của mình đã là thiên đạo thì người với trời là một. Theo ông, trời cũng như cha của người, đất cũng như mẹ của người, khắp trong khoảng trời đất là cái *khí*, loài người nhận được cái khí đó mà thành thân thể, biến hóa khí chất mà trở về thiện, để giữ được bản tính của

trời đất, đồng hóa với vũ trụ, thì gọi là thành. Đạt được đức thành thì thấy những người khác cũng là con của trời đất, cũng là anh em của ta cả, còn vạn vật thì cũng là giống với ta: vua như người con quý của trời, đại thần cũng như gia tướng, người nào mà đức cao là thánh, tài cao là hiền; kẻ bán cũng tàn tật là những đồng bào xấu số của ta. Vậy thì ta phải kiêm ái, chẳng những yêu người mà còn yêu cả vật nữa (*Ái tất kiêm ái*). Tóm lại, "thành" là "hợp nội ngoại, bình vật ngã", là không phân biệt mình với vạn vật, tức là kiêm ái.

Rốt cuộc, chương trên ta đã thấy *trung dung* thành ra trung thứ, tức nhân, chương này ta lại thấy *thành* hóa ra kiêm ái, cũng là nhân nữa, và ta có thể bảo rằng tất cả nhân sinh quan của Khổng học gồm trong chữ nhân, nhà Nho nào bàn đến bất kì đức gì cũng kéo nó về qui tắc "suy kĩ cập nhân" hết.

KẾT

Tới đây là hết phần *Nhân sinh luận*. Chúng tôi đã bàn về *bản chất con người* (vị trí con người trong vũ trụ và tâm tính con người...) về *đạo làm người* (nên vô vi hay hữu vi, muốn vô vi thì cần những đức tính nào, muốn hữu vi thì phải tu dưỡng ra sao...)

Thực ra chúng tôi chưa xét hết những vấn đề liên quan đến đạo làm người, vì chưa bàn đến lễ, kính, tin, quan niệm con người lí tưởng, thánh nhân, quân tử mà chúng tôi muốn dành lại cho phần sau: phần *Chinh trị luận*.

Đem mười mấy vấn đề, mỗi vấn đề có mấy chục người bàn, mà sắp thành một hệ thống, quả thực là khó khăn. Nhất là vấn đề nọ chẳng chịt vấn đề kia, muốn sắp cách nào cũng được, mà cách nào cũng có nhược điểm, có vẻ gò bó. Chẳng hạn ở thiên I phần này chúng tôi xét vị trí con người trong vũ trụ, rồi ở thiên II chúng tôi xét thái độ con người đối với trời. Hai điểm đó có liên quan chặt chẽ với nhau. (Vi quan niệm của mỗi triết gia về vị trí con người trong vũ trụ quyết định thái độ của triết gia đó đối với thiên nhiên) đáng lẽ phải xét chung, vậy mà chúng tôi tách riêng cho vào hai thiên vì nghĩ rằng thái độ đối với thiên nhiên mà đặt vào thiên *Bản chất con người* thì quá ép.

Rồi đến vấn đề *cùng lí và minh tâm* đáng lẽ phải đặt vào thiên II (Đạo làm người) mà chúng tôi đã ghép vào thiên I ở cuối những chương bàn về lí và tâm chỉ là để giúp độc giả dễ quán thông được vấn đề, chứ không có lí do gì khác.

Vậy chúng tôi nhận rằng sự sắp đặt của chúng tôi không luôn luôn nhất trí, mà chỉ nghĩ đến sự tiện lợi của độc giả trong khi đọc sách và sự tiện lợi của chúng tôi trong khi biên soạn. Nguyên tắc đáng quý thật, nhưng khi nó bỏ ta quá thì cũng nên tạm tránh nó đi. Tất nhiên không khi nào chúng tôi dám nghĩ rằng không có cách xếp đặt nào khác hợp lí hơn, tiện lợi hơn. Nhất định là có đấy, mà chúng tôi chưa kiếm ra được.

Tuy phần II này gồm mười sáu chương mà tổng hợp lại thì chỉ có bốn vấn đề căn bản:

- Vị trí con người trong vũ trụ
 - Tâm lý con người
 - Nên vô vi hay hữu vi
 - Những đức quan trọng
- } Thiên I
} Thiên II

Trừ vấn đề thứ nhất (con người trong vũ trụ), mà hầu hết các triết gia Trung Hoa đều đồng ý với nhau rằng người và trời liên quan chặt chẽ với nhau, hợp nhất với nhau (chỉ có Tuân Tử và Vương Sung là nghĩ khác); còn ba vấn đề sau xét chung đều gồm ba thuyết: một thuyết trung đạo và hai thuyết cực đoan; chẳng hạn:

- Về tính con người, có thuyết tính thiện của Mạnh Tử, có thuyết tính ác của Tuân Tử (hai cực đoan); lại có thuyết tính không thiện không ác của Cáo Tử, có thiện có ác của Đổng Trọng Thư, Dương Hùng, Vương Sung... siêu thiện ác của Lão, Trang, những thuyết sau này tuy khác nhau mà đều có thể sắp chung vào chủ trương trung đạo được.

- Về tính, Khổng Mạnh chủ trương hữu tính, Đạo gia chủ trương vô tính (hai cực đoan), Vương Bật và hai anh em họ Trình giảng thuyết hữu tính mà vô tính thì cũng là trung đạo nữa, mặc dù qui kết cũng giống Khổng Mạnh: phải biết tính. Vì vậy mà khi xét vấn đề, để cho sự trình bày được tiện, chúng tôi chỉ chia làm hai phái: *Tiết tính* và *Vô tính*.

- Về dục, Nho gia chủ trương *tiết dục* (trung đạo) Mặc gia chủ trương *khổ hạnh* mà Đạo gia chủ trương *vô dục* (hai cực đoan). Xét riêng phái Nho thì các triết gia đời cổ đứng vào hạng trung đạo, mà tới đời Tống, Minh, Thanh lại chia làm hai phái cực đoan: Trình, Chu khinh dục giảng phép tôn lý khử dục, còn Đái Đông Nguyên ngược lại trọng dục, bảo lý nằm ở trong dục.

- Về vô vi và hữu vi, Đạo gia chủ trương *vô vi*, Tuân Tử, Mặc Tử cực lực chủ trương *hữu vi* (hai cực đoan), Nho gia như Khổng Mạnh giữ đạo trung.

- Về kiêm và độc, Nho gia hễ lúc gặp đạo không thì hành được thì *«độc thiện kì thân»*, gặp lúc đạo thì hành được thì *«kiêm thiện thiên hạ»*, thế là theo đạo trung; Dương Tử giảng đạo *vị ngã*, Mặc Tử giảng đạo *vị thiên hạ*, là đứng ở hai cực đoan.

- Về nghĩa và lợi, Nho gia *trọng nghĩa*, Mặc Tử *trọng lợi* (hai cực đoan), cũng có một số nhà Nho vừa trọng cả nghĩa và lợi như Diệp Thủy Tâm, Nhan Tập Trai... nhưng sự mâu thuẫn giữa Nho và Mặc chỉ ở bề ngoài, thực ra lợi của Mặc là *công lợi* (lợi chung cho mọi người) thì cũng không khác gì nghĩa

của Nho. (Đạo gia tuyệt nhiên không bàn đến vấn đề đó vì chủ trương phải bỏ cả nghĩa lẫn lợi, cả hai đều có hại.)

Những vấn đề khác như *tôn* và *ích*, *động* và *tĩnh*, có mạng trời hay không... cũng có ba chủ trương như vậy.

Có điều này ta nên để ý là có khi hai cực đoạn phát ra trước rồi sau mới nảy ra trung đạo, nói cách khác là do lập định, rồi có phủ định, rồi lại có phủ định của phủ định để quay về hợp, tức có *chính*, *phản* rồi *hợp*. Chẳng hạn Khổng Tử là chính, Mặc Tử là phản, Mạnh Tử là hợp. Đứng về một phương diện khác, Nho và Mặc là chính, Đạo gia là phản, Tuân Tử là hợp. Lại phân tích ra nữa thì Mạnh Tử là chính, Tuân Tử là phản, các nhà Nho cuối Chu và đầu Tần (tức tác giả Đại học, Trung dung) là hợp. Lại đứng về một phương diện khác nữa, tư tưởng của Trung Quốc là *chính* tư tưởng của Phật giáo du nhập Trung Quốc là *phản*, tư tưởng Đạo học ở Tống Minh là *hợp*.

Có khi trái lại (tùy vấn đề mà cũng tùy cách ta nhận xét) trung đạo xuất hiện trước rồi hai cực đoạn xuất hiện sau, chẳng hạn: thuyết "tinh tương cận, tập tương viễn" của Khổng Tử xuất hiện (trung đạo), rồi sau mới có thuyết *tinh thiện* của Mạnh Tử và *tinh ác* của Tuân Tử (hai cực đoạn); như vậy thì *co hồ* như hợp trước mà sau mới có chính và phản; chúng tôi nói *co hồ* vì ta cũng có thể coi Khổng Tử là chính, nhưng chưa tới cùng cực, Mạnh đẩy cái chính đó tới cùng cực để đủ gây ra phản (Tuân Tử) và những đời sau mới có hợp.

Một thí dụ khác: vấn đề *kiêm* và *độc*. Ta có thể bảo tư tưởng nhân ái trung hiếu của Khổng Tử là hợp (xuất hiện trước); rồi sau phát sinh ra chính và phản, tức tư tưởng của Dương Tử (độc) và của Mặc Tử (kiêm). Vấn đề *tĩnh*, *đục* cũng thế, có hợp trước rồi sau có chính và phản. Nhưng như vậy, dùng danh từ hợp có lẽ không đúng vì chưa có chính và phản thì làm sao gọi là hợp được; chỉ nên dùng những tiếng *trung đạo* và *cực đoạn* thôi.

Tổng quan lại như vậy, ta càng nhận thấy rõ địa vị của Khổng Tử và ảnh hưởng rất lớn của ông đến đời sau. Ông có tinh thần thực tiễn, hiểu thấu tâm lý con người, đưa ra những giáo điều hợp với bản chất thường nhân, thành thử mở đường cho trung đạo. Trung đạo thì dễ theo nên học thuyết của ông được lâu bền hơn cả. Nhưng trung đạo gây ra phản động mà phản động trung đạo tất là những thuyết cực đoạn, *cho nên bao nhiêu vấn đề người ta nêu ra sau này, khởi điểm đều là ở đạo Khổng*.

Chúng tôi mới nói phần Nhân sinh luận trong triết học Trung Hoa có thể thu lại thành bốn vấn đề: *con người trong vũ trụ, tâm lý con người, vô vi hay hữu vi, những đức quan trọng*, tất cả những vấn đề đó đều xoay chung quanh vấn đề sự tương quan giữa trời và người. Hầu hết các triết gia đều chủ trương thiên nhân hợp nhất, và cùng một chủ trương đó mà đưa tới hai thuyết tương

phân nhau hữu vi và vô vi; vài ba triết gia chú trọng thiên nhân bất tương dư và chú trọng này tất nhiên đưa tới thuyết hữu vi. Vậy rốt cuộc chỉ có hai thuyết *hữu vi* hay *vô vi*. Xét lịch sử triết học Trung Hoa, ta thấy hai phong trào “thực tế” và “huyền học” thay phiên nhau lên xuống, song song với hai phong trào “tái đạo” và “duy mi” trong văn học sử. Hán là thực tế và tái đạo, Lục triều là huyền học và duy mi, thịnh Đường là thực tế và tái đạo, văn Đường và Ngũ Đại là huyền học và duy mi, đời Tống cũng vậy: cư thời nào thịnh thì người ta trọng thực tế, thời nào suy cực thì người ta chán nản, quay về huyền học (trừ cuối đời Thanh). Biết được một triết gia thuộc về phái nào trong hai phái hữu vi và vô vi do là ta có thể hiểu được tinh, đục, li, tâm ra sao, và trọng những đức nào: *nhu* hay *cương*, *động* hay *tĩnh*, *kiêm* hay *độc*...

Phái nào cũng có những phát kiến sâu sắc và đều gop công trong sự đào tạo nên tâm hồn dân tộc Trung Hoa, nói chung là tâm hồn con người phương Đông chúng ta: vô vi đưa ta tới một li tưởng siêu thoát, một đời sống thanh tĩnh, khiêm nhu, tự do và bình đẳng; hữu vi cống hiến được những quan niệm rất ích lợi cho nhân quần như *trung hòa*, *thành tín*, *nhân ái*.

Chúng ta phải nhận rằng ảnh hưởng của phái hữu vi tới đời sống chính trị xã hội rộng hơn, bền hơn, vì chú trọng của họ hợp tâm lí phần đông hơn; đem triết học đối chiếu với lịch sử ta thấy chỉ những thời cực loạn, thuyết vô vi mới phát triển mạnh trong một giới nào đó, còn những thời bình thì thuyết Khổng Mạnh vẫn thường thắng thế, nghĩa là được trọng dụng hơn. Vì vậy mà người phương Tây nói đến Trung Hoa thì nghĩ ngay đến Khổng Tử trước hết. Kể ra thì cũng đáng, những lời dạy bảo của ông về đức nhân, đức thành, đạo trung dung thật là đặc sắc. Nhưng xét về phương diện tâm lí dân tộc Trung Hoa, thì ảnh hưởng của phái vô vi cũng ngấm ngấm và mạnh, nhất là trong giới trí thức và ta có thể nói rằng một tâm hồn quân bình theo người Trung Hoa là một tâm hồn biết theo Nho mà cũng vẫn trọng Lão.

PHẦN THỨ NĂM

CHÍNH TRỊ LUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

CHÍNH TRỊ GIỮ MỘT ĐỊA VỊ QUAN TRỌNG TRONG TRIẾT HỌC TRUNG HOA

Chính trị cũng thuộc về nhân sinh và đáng lẽ phần này phải sắp chung với phần trước, nhưng chúng tôi đã tách ra chỉ vì muốn nhấn mạnh vào tính cách quan trọng của những tư tưởng chính trị trong triết học Trung Hoa.

Ở Pháp chỉ có thế kỉ XVIII là hầu hết các văn sĩ đều bàn về chính trị. Ở Trung Hoa thì từ thời Chiến Quốc cho tới sau cuộc cách mạng Tân Hợi, nghĩa là trong khoảng non 2.500 năm, hầu hết các văn nhân, thi sĩ đều bàn về chính trị. Người ta có cảm tưởng rằng không có dân tộc nào cho chính trị là quan trọng bằng dân tộc Trung Hoa, rằng đối với họ việc trị dân, trị nước phải là sứ mạng của kẻ sĩ, mà nếu không gặp thời, bất đắc dĩ phải “độc thiện” thì kẻ sĩ ít nhất cũng phải truyền cái đạo của tiên vương, tiên thánh cho đoàn hậu sinh. Tiến vi quan, thoái vi sư.

Cả một thời Chiến Quốc, luôn mấy trăm năm, người ta chỉ bàn về chính trị (tất nhiên còn bàn về giáo dục nữa nhưng chính, giáo vẫn là một): Khổng Tử mở đầu cho phong trào, tiếp theo là Mặc Tử, Lão Tử, Thương Ương, Mạnh Tử, Trang Tử, Tuân Tử... trước sau mười mấy nhà đại danh. Từ Hán trở đi, nhà văn nào có tên trong văn học sử thì cũng có tên trong chính trị triết học sử: Giả Nghị, Đổng Trọng Thư (Hán); Hàn Dũ, Liễu Tôn Nguyên (Đường); Vương An Thạch, Tô Đông Pha (Tống); Lưu Cơ, Phương Hiếu Nhụ, Vương Thủ Nhân (Minh); Hoàng Tôn Hi, Vương Thuyền Sơn, Khang Hữu Vi, Lương Khải Siêu (Thanh)... không sao kể hết được.

Mà không phải chỉ những nhà trong phái “văn dĩ tải đạo”; mới bàn về chính trị, ngay một số văn nghệ sĩ trong các phong trào duy mỹ (như Cát Hồng đời Lục Triều, Nguyên Kết, Vô Năng Tử đời Ngũ Đại...) cũng bàn về phép trị nước, chỉ khác là họ không theo chủ trương nhân vi của Nho gia, hoặc chủ trương pháp trị của Pháp gia, mà theo chủ trương phóng nhiệm, trọng bình đẳng tự do cá nhân của Đạo gia.

Đó là một đặc điểm của văn hóa Trung Quốc. Tìm nguyên nhân, chúng tôi thấy có ba:

1. Triết học Trung Hoa phát sinh trong một thời biến chuyển lớn, thời Xuân Thu Chiến Quốc và các triết gia Trung Hoa mỗi người đưa ra một giải pháp để cứu quốc, những giải pháp đó tất nhiên bàn về chính trị.

Nho giáo xuất hiện đầu tiên, có tính cách chính trị rõ rệt. Xét từ thư và ngũ kinh, ta thấy bộ nào cũng bàn về chính trị; ngay trong kinh Thi, một tập ca dao, mà ý tưởng chính trị cũng tiềm tàng, có khi lộ liễu (*Đại nhã, Tiểu nhã*).

Những ông thánh của Nho giáo, không phải là những nhân vật lí tưởng, xuất thế như Thích Ca hoặc nhân nhục hi sinh cho nhân loại như Kì Tô, mà đều là những vị nhập thế, làm chính trị, tức như vua Nghiêu, vua Thuấn, vua Văn, vua Vũ, Chu Công, Khổng Tử.

Quan niệm về trời của Nho gia mà có lẽ của chung dân tộc Trung Hoa nữa, cũng rất đặc biệt. Người Trung Hoa cho trời là ông vua của vũ trụ, nên gọi trời là Đế, là Thượng Đế, và cho loài người là dân của trời. Trong câu: "*Hoàng hi Thượng Đế, lâm hạ hữu hách, giám quan tế phương, cầu dân chi mịch*",⁵¹⁷ ta nhận thấy tác giả đã dùng chữ *dân* chứ không dùng chữ *nhân* là người. Đọc ngũ kinh, tứ thư ta thường thấy chữ *dân* dùng thay cho chữ *nhân*: "*Trời sinh dân đó, trời yêu dân lắm. Cái đạo của đại học ở chỗ làm sáng cái đức, ở chỗ thân yêu dân. Hỏi xưa dân có ba tật.*" Sách *Tả truyện* cũng viết: "*Trời sinh dân mà đặt ra vua để làm lợi cho dân (Văn công năm 13). Trời sinh dân mà đặt ra vua, sai các quan chăn nuôi dân (Tương Công năm 14).*"

Đạo đức, theo Nho giáo, có mục đích chính trị, tức như ý trong những câu "Hiếu là để thờ vua." (*Hiếu sở dĩ sự quân dã*.⁵⁵¹ - Đại học). "Đạo người thi chính trị là lớn" (*Nhân đạo, chính vi đại*.⁵⁵² - Lễ kí - Ai Công vấn); nhất là trong đoạn đầu *Đại học* mà chúng tôi đã dẫn ở chương cuối phần IV⁵⁵³: "Người xưa, muốn làm sáng đức sáng trong thiên hạ thì trước hết phải trị nước mình; muốn trị nước mình thì trước hết phải tề nhà mình; muốn tề nhà mình thì trước hết phải sửa thân mình."

Nghĩa là tu thân để tề gia, rồi trị quốc, bình thiên hạ, rồi cuộc là để làm chính trị. Vì có quan niệm đó, nên các nhà Nho đều cầu được làm chính trị: Khổng Tử bôn ba non hai chục năm, chu du các nước, tìm một ông vua biết dùng mình để hành đạo, về già mới về Lỗ soạn sách, dạy học; còn Mạnh Tử cũng đi khắp Tế, Lương, Tống, Đằng, đem tài hùng biện thuyết phục các vua, không được dùng mới về nhà dạy học.

Vậy ta có thể bảo Nho giáo là một triết lí chính trị. Thấy Khổng Tử

không thành công trong việc lập lại trật tự xã hội, Lão Tử rồi Mặc Tử đưa ra những giải pháp khác, hoặc chống hẳn Khổng giáo (như Lão giáo), hoặc chống một vài điểm của Khổng giáo (như Mặc giáo); cho nên trong *Đạo đức kinh* ta cũng thấy bàn nhiều về chính trị (như chính sách vô vi, bất thượng, hiển, thực phúc, làm cho dân no, vô tri, vô dục); còn Mặc Tử thì ba phần tư triết học của ông gồm những thiên *Thiên chí, Kiêm ái, Thượng qui, Phi mệnh, Tiết tắng, Phi nhạc, Quý nghĩa, Thượng hiền, Tiết dụng*, nhất là thiên *Thượng đồng* có tính cách chính trị rõ rệt.

Sau Mặc và Lão, Thương Ương thấy những thuyết của những nhà đó cũng không công hiệu, đưa ra một thuyết mới là trọng hình pháp; và nhà Tần một phần nhờ thuyết này, một phần nhờ võ lực, thống nhất được Trung Quốc, dẹp được loạn trong một thời gian.

Vậy nguyên nhân thứ nhất là thời thế bắt các triết gia phải lưu tâm tới chính trị.

2. Chỉ dùng võ lực và hình pháp thôi, thì tuy thống nhất được đất đai, nhưng không giữ được lâu, cho nên Tần sụp rất mau, nhường chỗ cho Hán. Mới đầu Hán vẫn theo đúng chính sách của Tần. Tương truyền Hán Cao Tổ (206-195) vốn là người võ học, khinh nhà Nho là vô dụng mà hay giảng luận lí, có lần dúi vào mũi họ, sau được Thúc Tôn Thông, Giả Nghị giác ngộ cho mới lần lần biết ích lợi của đạo Nho (Thúc Tôn Thông đặt ra triều nghi, làm cho ngôi vua tôn nghiêm, trên dưới có trật tự).

Tới đời Hán Vũ Đế (140-87), nhờ một danh Nho là Đổng Trọng Thư, ảnh hưởng Khổng học càng mạnh, Vũ Đế nghe lời Đổng đặt ra nhà Đại học, nhưng vẫn không tin dùng hẳn Đổng. Từ lúc đó, Hán nửa dùng hình pháp của Thương Ương, Hàn Phi, nửa dùng nhân chính của Khổng, Mạnh. Chúng ta cần nhớ điều đó, vì từ trước người ta thường tin lầm rằng từ Hán cho tới Thanh, Trung Hoa chỉ dùng chính sách chính trị của Khổng Tử. Sự thực đời Hán đã có sự dung hòa sau nhiều cuộc tranh luận giữa hai phái Nho, Pháp. Theo *Sử kí* của Tư Mã Thiên thì sự tranh biện bắt đầu trẽ lắm là từ đời Cảnh Đế (156-140 trước T.L.), theo *Hán thư* và *Nghệ văn chí* thì cuộc tranh biện hăng hái nhất vào thời Tuyên Đế (73-46 trước T.L.). Mở đầu cho cuộc tranh biện là bài *Diêm thiết luận* (Bàn về phép đánh thuế muối và thuế khai thác mỏ sắt) của Hoàn Khoan. Bài đó, bị Nho gia phản đối, nhưng được Pháp gia bênh vực. Sử gọi phái Nho là phái văn học (cũng như phái học giả ngày nay), còn phái Pháp là phái đại phu (cũng như phái cầm quyền ngày nay, vậy lúc đó Pháp vẫn còn được trọng dụng); cả hai phái gồm trên sáu chục người. Đại loại, họ cãi nhau về bốn vấn đề này: 1. Dùng văn giáo hay dùng vũ lực; 2. Lấy

nông làm gốc hay lấy công thương làm gốc; 3. Dùng nhân nghĩa hay chỉ nghi đến lợi; 4. Dùng đạo đức hay dùng hình pháp.

Phái đại phu chủ trương dùng vũ lực, hình pháp, lấy lẽ rằng xưa “nhà Chu sửa lễ, trọng văn mà nước suy yếu đến nỗi tự vong”; còn “Tần thống nhất được đất đai, mở mang được bờ cõi, được các rợ qui phục, đâu có phải là nhờ cái đức của Tần mà là nhờ cái uy của Tần đấy. Hễ sức mình mạnh thì người ta triều phục mình, sức mình yếu thì mình phải triều phục người ta.” Phái văn học đáp lại rằng chính vì chỉ làm cho người ta sợ uy chứ không phục, nên Tần mới sụp đổ mau như vậy.

Rốt cuộc hai bên chẳng bên nào thắng, các vua Hán dung hòa cả hai và những đời sau, về đại cương, chính sách không thay đổi gì mấy. Nhưng nói là theo Nho mà không theo đúng học thuyết của Khổng, chỉ là theo một thứ Nho giáo đã do các học giả chính khách đời Hán biến đổi đi ít nhiều. Càng về sau, tư tưởng của Khổng càng sai lạc: đời Hán người ta còn giữ chính sách tế tướng và bá quan chi trị, vua kiểm soát: từ đời Đường nhất là tới đời Nguyên, đời Thanh, vua càng hóa độc tài mà tế tướng càng mất quyền, và tính cách dân chủ, qui dân của Khổng học không còn giữ được nữa, gây nhiều sự hủ bại về chính trị. Nhưng điều đó, chúng ta không thể qui lỗi cho Khổng, Mạnh được.

Ta phải nhận rằng ở thời đó không có giải pháp nào hơn giải pháp dung hòa, nhưng kết quả không có gì rực rỡ; loạn lạc vẫn xảy ra thường, suốt từ Hán tới Thanh, trung bình mười triều vua thì may lắm được một hai triều tương đối bình trị, còn thì đều phải dung đến binh đao nếu không phải là để dẹp những cuộc nổi loạn của nông dân thì là để chống với ngoại xâm, mà dân tộc Trung Hoa bị rất nhiều nạn ngoại xâm trong những thời gian rất lâu: rợ Ngũ Hồ ở cuối đời Tần (từ thế kỉ thứ III tới cuối thế kỉ thứ VI), rợ Kim và rợ Mông Cổ ở đời Tống và sau đời Tống (từ thế kỉ XII tới hậu bán thế kỉ XIV); rồi rợ Mãn Châu (từ giữa thế kỉ XVII đến đầu thế kỉ XX).

Loạn lạc thường như vậy vì đất đai mệnh mỏng quá, mà những rợ ở phía Bắc và phía Tây đều là những dân tộc du mục, rất hiếu chiến. Đó là một lẽ; lẽ nữa là giải pháp dung hòa về chính trị của họ có nhược điểm. Dùng hình pháp mà không có một chính sách kinh tế rất công hiệu và những phương tiện thông tin, tuyên truyền, đàn áp dựa trên những luật tâm lí và khoa học như ngày nay thì không thể nào giữ nổi trật tự trong một nước rộng lớn như vậy. Họ rất lo đến kinh tế, thời nào cũng khuyến khích canh nông, lâu lâu lại bàn cách hạn chế điền địa, chia lại ruộng nương, nhưng không có cách cải thiện canh nông, thủy lợi, nên dần thời nào cũng đói. Mà dùng lễ giáo, nhân nghĩa, thì họ lại không dùng đến nơi đến chốn, vì chế độ chuyên chế của họ.

Không Tử dạy vua phải làm tròn bốn phận của vua rồi bề tôi mới làm tròn bốn phận của bề tôi, dân mới làm tròn bốn phận của dân. Lời khuyên đó, trong hai ngàn năm, từ Hán tới Thanh chỉ được áp dụng có một chiều; kẻ dưới phải làm tròn bốn phận của kẻ dưới, chứ người trên thì có hiến pháp nào đâu mà bắt buộc họ phải làm tròn bốn phận của họ. Cho nên mười ông vua thì chín ông là dâm loạn, ngu muội, tàn ác.

Vậy là hình pháp đã không có phương tiện áp dụng được triệt để, mà nhân chính chỉ là những tiếng ở đầu lưỡi, thành thử xã hội vẫn lâm than mà các nhà trí thức, các văn nhân, triết gia Trung Hoa thời nào cũng phải xét lại vấn đề, tìm cách giữ được trật tự trong nước, nghĩa là phải bàn về chính trị. Đó là nguyên nhân thứ nhì.

3. Nguyên nhân thứ ba là dân tộc Trung Hoa coi chính giáo là một. Nhà Hán dung hòa Nho và Pháp. Nhưng *bề ngoài* vẫn phải trọng Nho hơn Pháp. Lễ ấy tất nhiên: hình pháp tự nó không đủ công hiệu, phải mượn nhà Nho tuyên truyền trong dân chúng cái đạo trung quân mới mong có kết quả được; cho nên các vua chúa phải cho dạy đạo Nho (mà đạo Nho là tứ thư và ngũ kinh, những sách bàn về chính trị) và khi dùng khoa cử để tuyển quan lại, phải hỏi về đạo Nho, thành thử chính và giáo chỉ là một và trong hai ngàn năm từ những trẻ em năm sáu tuổi, tới những ông già năm sáu chục tuổi, chỉ học thuộc lòng những sách về đạo đức, chính trị, óc họ được nhồi trong cái khuôn đạo đức chính trị đó, rồi khi viết lách, sáng tác, người nào cũng bàn về chính trị.

Đó là ba nguyên nhân chính cho ta hiểu tại sao triết học, văn học Trung Hoa nặng về phần chính trị hơn hết thảy các nước khác.

CÁC CHẾ ĐỘ TỪ TRƯỚC TỚI NAY

Để đọc giả dễ nắm được tư tưởng chính trong phần này, chúng tôi nghĩ nên lược thuật lịch trình các chế độ và các phong trào chính trị ở Trung Hoa từ thời Thượng Cổ đến đầu thế kỉ XX.

Về *chế độ* thì cũng như các nước khác, có:

- Chế độ bộ lạc (không có tín sử).
- Chế độ phong kiến (từ đây có tín sử).
- Chế độ quân chủ chuyên chế.
- Chế độ dân chủ.

Chế độ bộ lạc. Sách *Thượng thư* chép rằng lịch sử Trung Quốc bắt đầu từ đời Đường (vua Nghiêu: 2357-2255 trước T.L) và Ngu (vua Thuấn 2255-2205 trước T.L).

Sử kí của Tư Mã Thiên cho là bắt đầu từ đời Hoàng Đế (Hiên Viên thị), từ 2698 trước T.L.

Nhưng đó chỉ là truyền thuyết, không đáng tin. Theo các nhà khảo cổ thời nay, thì trước đời Thương (sau đổi quốc hiệu là Ân) nghĩa là trước năm 1766 trước T.L, Trung Hoa chỉ có chế độ bộ lạc, gia đình theo mẫu hệ, nhiều nhà họp lại thành một *tông*, nhiều *tông* họp lại thành một *tộc*, nhiều *tộc* đồng minh với nhau, bầu một nguyên thủ, tức là tù trưởng; và vua Nghiêu, vua Thuấn nếu là những nhân vật có thực thì chỉ là những tù trưởng. Thời đó, dân Trung Hoa sống bằng du mục và nông nghiệp, đồ dùng bằng đá mài. Tới đời Thương, người Trung Hoa mới có văn tự, * có những đồ dùng bằng đồng. Hình như ở thời đó, vẫn còn chế độ công xã nguyên thủy. Rồi sau, nông nghiệp dần dần phát đạt, mẫu hệ đổi ra phụ hệ, người ta bắt đầu có tư sản, dùng nô lệ, và do đó giai cấp phát sinh.

Theo Quách Mạt Nhược thì Chu là thời thanh đồng khí.

Chế độ phong kiến có lẽ bắt đầu từ đời Thương hay Chu, Dân Trung Hoa chế tạo được những đồ bằng sắt (đời Xuân Thu), rồi đồ gang (đời Chiến Quốc), nông nghiệp phát triển. Vua Chu làm thiên tử, chỉ huy các chư hầu.

Nhà Chu được yên ổn từ 1134 đến 770 trước T.L., sau sợ rợ Tây Nhung, dời đô sang Lạc Ấp, từ đó gọi là Đông Chu và cũng từ đó loạn lạc liên miên.

Đông Chu kéo dài từ 770 tới 256 trước T.L, chia làm hai thời kì: Xuân Thu (722-481) và Chiến Quốc (480-221). Sự phân chia này chỉ do một cuốn sách của Khổng Tử chứ không dựa trên một biến cố quan trọng nào cả, vì suốt năm thế kỉ đó, các chư hầu tranh giành nhau đất đai, thôn tính lẫn nhau, chiến tranh không lúc nào ngừng. Mới đầu số chư hầu tới trên một ngàn, họ thôn tính lẫn nhau, sau chỉ còn độ một trăm; nhưng đời Xuân Thu chỉ có Tề, Sở, Tấn, Tần, Lỗ, Tống là mạnh; đời Chiến Quốc sức mạnh chuyển về các chư hầu Tề, Hán, Ngụy, Triệu, Tần, Sở, Yên.

- Sau cùng, Tần dẹp được các chư hầu kia, diệt nhà Chu thống nhất Trung Quốc, đổi phong kiến thành quận huyện, thành lập chính thể quân chủ chuyên chế. Sự thực chế độ phong kiến và chế độ quận huyện không được phân biệt rõ ràng lắm, vì ngay trong đời Chu, đất đai cũng chia ra *huong*, *toại*, *huyện*, *bì* (huong là làng, toại là khu đất ngoài thành thị, huyện cùng nghĩa với huyện các thời sau, bì là khu đất ở gần biên giới); mà từ đời Tần trở đi, khi đã thiết lập chế độ quận huyện rồi, vẫn có thời dùng cả chế độ phong kiến, tức như đời Hán có phong đất cho các vương, đời Đường đặt ra phiên

* Theo truyền thuyết,ương Hiệt là người phát minh ra văn tự, nhưng nhân vật này cũng như Thần Nông, không có thực.

trấn. Chỉ khác là từ Tần, Hán, sự trung ương tập quyền có mạnh hơn, mà các vua lại dùng hình pháp một cách có hệ thống hơn, nên sự chuyên chế rõ hơn, do đó mà chúng tôi không gọi chế độ thứ ba là chế độ *quận huyện* mà gọi là chế độ *quân chủ chuyên chế*.

– Chế độ này kéo dài hai ngàn năm, tới năm 1911 cuộc cách mạng Tân Hợi lật đổ được nhà Thanh mới thành lập chế độ *dân chủ*. Trong phần V này, chúng tôi chỉ trình bày những tư tưởng chính trị đến cuối đời Thanh thôi.

CÁC PHONG TRÀO CHÍNH TRỊ

Các phong trào chính trị tất nhiên thay đổi tùy theo lịch trình tiến hóa của xã hội.

Theo các nhà bác học gần đây thì xã hội Trung Hoa ở đời Xuân Thu và Chiến Quốc dao động mạnh vì nguyên nhân kinh tế, nhờ công việc trị thủy ở đời Hạ, cách nấu đồng (có lẽ từ đời Ân), nấu sắt ở đời Chu mà nông nghiệp lần lần thịnh, công thương cũng bắt đầu phát đạt, một bọn tân hữu sản bột hưng, một số cựu quý tộc phá sản, bọn thường dân và nô lệ theo bọn tân hữu sản mà đòi được thêm quyền làm người. Muốn cho uy thế được mạnh để lấn áp lẫn nhau bọn vua chư hầu phải dựa vào sức của bọn tân hữu sản và nông dân đó, nên cất nhắc bọn thường dân mà có tài như Bách Li Hề, Quản Trọng, Nịnh Thích, do đó sự đòi hỏi của những giai cấp dưới càng tăng. Họ thấy trong nước chia làm nhiều tiểu bang quá, mỗi nơi có luật lệ riêng, bất tiện cho sự giao thông và sự trao đổi nông phẩm và hóa phẩm, nên mong có sự thống nhất, và các triết gia đều tìm những giải pháp để thống nhất đất đai, quyền hành.

Đại loại có hai chủ trương:

Một chủ trương muốn giữ lại chế độ cũ, chế độ phong kiến, tăng uy quyền cho Thiên tử, bắt các chư hầu phải phục tùng.

Một chủ trương muốn đập đổ chế độ cũ vì biết rằng nó không thể tồn tại được lâu nữa, mà lập chế độ mới.

Theo chủ trương thứ nhất có Nho gia và Mặc gia. Mới đầu Khổng Tử muốn cứu vãn nhà Chu. Rồi sau, Mặc Tử, Mạnh Tử, Tuân Tử thấy nhà Chu suy quá, không thể cứu được, mong có một vị minh quân khác thay nhà Chu để thống nhất Trung Quốc mà thi hành chế độ cũ. Rõ nhất là chủ trương của Mạnh Tử. Một lần Lương Tương Vương hỏi ông: “Khi nào thiên hạ yên định được?” Ông đáp: “Khi nào thống nhất thiên hạ thì định được...” và ai không thích giết người thì thống nhất được... Hiện nay trong thiên hạ chẳng có một bậc chân dân nào mà chẳng ham giết người. Nếu có một vị vua có lòng nhân chẳng ham giết người hại chúng thì mọi người trong thiên hạ sẽ quay đầu

ngưỡng cổ trông về vị ấy. "Định vu nhất... bất thị sát nhân giả năng nhất chi... Kim phủ thiên hạ chi nhân mục, vị hữu bất thị sát nhân giả dã. Như hữu bất thị sát nhân giả tắc thiên hạ chi dân giai dẫn lãnh nhi vọng chi hĩ." ⁵⁵³ (Luong Huệ Vương). Nghĩa là ông không trọng gì nhà Chu nữa, mong gặp bất kỳ một nhân quân nào biết theo đạo của ông để ông phò tá mà thống nhất thiên hạ.

Theo chủ trương thứ nhì có Đạo gia và Pháp gia (chúng tôi không kể phái Chủ nông là Hứa Hành và phái Âm Dương là Trâu Diên vì hai phái này không còn tác phẩm để lại mà ít ảnh hưởng đến đương thời). Đạo gia muốn dùng chính sách phóng nhiệm, giảm thiểu chính quyền, cứ theo tự nhiên như thời sơ khai, * họ tin rằng như vậy không còn giai cấp nữa mà sẽ hết loạn, chẳng thống nhất mà cũng như thống nhất; Pháp gia trái lại muốn dùng chính sách độc tài, dùng vũ lực lật đổ chế độ phong kiến mà lập chế độ chuyên chế.

Xét về ảnh hưởng tới quần chúng thì Nho và Mặc mạnh nhất rồi tới Lão, nhưng xét về sự thành công thì chính Pháp gia mới đạt được mục đích. Từ Tần trở đi, Mặc gia suy luôn chỉ còn Nho, Pháp và Lão. Nho và Pháp dung hòa với nhau mà được trọng dụng trong các đời sau. Tuy nhiên, Lão chưa mất ảnh hưởng. Gặp những thời cực suy, phái cầm quyền ngu hèn, dân gian loạn lạc, quốc gia bị nạn ngoại xâm thì đa số trí thức chán nản thất vọng, không tin ở lối trị quốc theo Nho và Pháp; một số quay về với Lão, mong cời bỏ được chế độ chuyên chế, theo chính sách phóng nhiệm hoặc chính sách vô chính phủ, để cao tình thân cá nhân và chế độ tự do; một số nữa hoàn toàn thất vọng, mượn thuyết của Âm Dương gia để tự an ủi, cho rằng thịnh suy có định kì, sức người không sao chống lại sức trời mà tốt hơn cả là hưởng thụ hoặc tu tiên. Tuy nhiên phái Lão Trang không ảnh hưởng gì tới chính trị và dù ở thời Lục Triều hay Ngũ Đại thì chính sách của nhà cầm quyền vẫn là chính sách Nho, Pháp. Những tác phẩm của Hoài Nam Tử, Cát Hồng, Nguyên Kết, Vô Năng Tử không hề làm thay đổi phép trị dân của các vua Trung Hoa, còn những nhà Nho chịu ảnh hưởng của Đạo giáo như nhị Trình, Chu, Lục đời Tống, Vương Dương Minh đời Minh thì về chính trị vẫn theo chính sách của Nho, chỉ chú trọng tới cá nhân sinh hoạt, tới phép tu dưỡng hơn một chút.

Đạo Phật vào Trung Quốc từ đời Tần, tới đời Hán, ảnh hưởng con it; qua đời Đông Tấn và Nam Bắc triều, nhân xã hội Trung Hoa đã hủ bại, tư tưởng đã căn cỗi, văn hóa Ấn Độ mới xâm nhập dễ dàng và do đó đạo Phật bỗng phát triển mạnh mẽ. Nhưng Phật vốn không bàn về chính trị, nên không có ảnh hưởng gì tới chính trị cả.

Phái đời tới khi văn minh Âu châu xâm nhập làm lung lay nền tảng xã

* Như vậy thì phái này đã đảo một cái cụ (chế độ phong kiến) chỉ để trở về một cái cụ hơn nữa (chế độ bộ lạc).

hội Trung Hoa ở cuối đời Thanh, một phong trào chính trị mới nổi lên. Mọi đầu người ta còn coi dân tộc phương Tây là man rợ; sau Nha chiến tranh, liên tiếp trong nửa thế kỉ phải kí kết nhiều điều ước nhục nhã nhường lẫn lẫn chủ quyền và kinh tế cho người Âu, giới trí thức mới bỉnh tỉnh thấy cần phải cải cách theo Âu để tồn tại. Phong trào Duy tân nổi lên, do Khang Hữu Vi và Lương Khải Siêu cầm đầu, tuy thất bại (vụ chính biến năm Mậu Tuất - 1898) nhưng đã gây được ảnh hưởng lớn trong quần chúng. Hồi đó người ta còn muốn dung hòa cũ và mới, lấy cũ làm thể, lấy mới làm dụng; rồi dần dần một số thấy rằng đã theo mới thì phải theo triệt để, cả về chính trị, học thuật chứ không thể chỉ theo khoa học của Âu Tây mà đủ; và phong trào Âu hóa này đưa tới cuộc cách mạng Tân hội mà chủ nghĩa tam dân (dân tộc, dân quyền, dân sinh) của Tôn Văn là nguyên lí căn bản. Dân tộc Trung Hoa từ nay đã bỏ hẳn những tư tưởng chính trị của tổ tiên mà dùng chính sách Anh, Mi, Pháp, Nga.

Tóm lại trong hơn hai ngàn năm, từ đời Hán tới cuối Thanh, chính thể của Trung Hoa không thay đổi, vẫn là chính thể quân chủ chuyên chế, nhưng tư tưởng chính trị của các triết gia Trung Hoa thay đổi từng thời đại theo bảng thứ nhì dưới đây: *

Không có sự sắp đặt nào hoàn toàn được, vì có những triết gia thuộc về hai tư trào; chẳng hạn Chu Hi bàn về chính trị thì rõ ràng theo Nho và Pháp, mà bàn về li và khí, tinh thi lại chịu ảnh hưởng của Trình Di, có được chút tư tưởng của Lão. Khó sắp nhất là Thiệu Ung, sách nào cũng cho ông là một nhà

**BẢNG THỨ NHẤT
TRƯỚC ĐỜI TÂN**

TƯ TRÀO THỜI ĐẠI	Nho	Đạo	Mặc	Pháp	Âm dương	Chủ nông
XUÂN THU	Khổng Tử		Mắc Tử			
CHIẾN QUỐC	Mạnh Tử	Lão Tử Trang Tử		Thương Ưởng		Hứa Hành
TÂN				Hàn Phi	Trâu Diễn	

* Coi trang sau.

BẢNG THỨ NHỊ
TỬ HÁN ĐẾN THANH

TƯ TRÀO THỜI ĐẠI	Nho ÷ Pháp	Đạo	Nho ÷ Đạo	Âm dương	Trung ÷ Âu	Âu (Pháp trị)
HÁN	Giả Nghi Đổng Trọng Thư	Hoài Nam Vương (Lưu An) Cát Hồng				
LỤC TRIỀU						
ĐƯỜNG	Hàn Dũ Liễu Tôn Nguyên					
NGŨ ĐẠI		Nguyên Kế Vô Năng Tử				
TỔNG	Vương An Thạch Tam Tô			Thiệu Ung		
	Chu Hi		Chu Đôn Di Lục T Sơn Nhị Trình			
NGUYỄN	Hứa Hành					
MINH	Lưu Cơ					
THANH	Phương Hiếu Nhụ		Vương Đương Minh Li Chất Hoàng Tôn Hi Vương Phụ Chi		Khang. Luong. Đàm Tự Đồng	Nghiêm Phục. Chương Bính Lân

Nho, nhưng ông rất chú trọng đến tượng số, đến âm dương; phần này xét về chính trị, nên chúng tôi phải đặt ông vào phái Âm dương gia vì ông chủ trương quốc gia thịnh suy có thời vận, không thể dùng sức người mà sửa được, thực khác xa tinh thần Khổng Mạnh.

Đã phác qua lịch trình tư trào chính trị của Trung Quốc, từ trang sau, chúng tôi bắt đầu bàn đến tư tưởng của mỗi nhà về từng vấn đề một, và chúng tôi chỉ lựa những vấn đề chính vì sách này không khác riêng về chính trị.

CHƯƠNG I

QUỐC GIA VÀ DÂN TỘC

QUỐC GIA

Theo quan niệm ngày nay thì một quốc gia lí tưởng là một cộng đồng thống nhất về chính trị gồm những công dân có chung một nền văn hóa và đồng lòng sống chung trong một chế độ tự trị. Lí tưởng đó hiện nay nhiều xứ chưa thực hiện được (ta vẫn còn thấy nhiều dân tộc bắt buộc phải sống chung với nhau dưới một chính thể, lại thấy cùng là một dân tộc mà một phần phải sống dưới chế độ này, một phần phải sống dưới chế độ khác), nói gì tới Trung Hoa thời thượng cổ. Nhưng như vậy không phải là ngày xưa Trung Hoa không có quan niệm quốc gia. Chắc là trễ lắm vào khoảng đầu đời Đông Chu, quan niệm quốc gia của họ đã rõ rệt, và quốc gia Trung Hoa thời đó là một cộng đồng thống nhất về chính trị gồm những công dân đa số có chung một nền văn hóa, sống chung dưới một chế độ mà họ phục tùng chứ không được lựa chọn. *

Tuy có quan niệm về quốc gia mà hình như họ ít lưu tâm về nguồn gốc của quốc gia. Khổng Tử, Mạnh Tử tuyệt nhiên không đề cập tới vấn đề đó. Ta không biết rõ tư tưởng các nhà đó ra sao, chỉ đoán được rằng có lẽ họ cho rằng trời đất, âm dương sinh vạn vật, trong đó có loài người; có loài người thì có vợ chồng, có cha con, thế là có gia đình, rồi nhiều gia đình hợp lại thành quốc gia.

Trời sinh dân, nuôi dân, thương dân, đặt ra vua để làm lợi cho dân, chăn nuôi dân, cai trị dân; do đó có vua tôi. Có vua tôi là có trên dưới, tôn ti. Muốn giữ cái trật tự có lợi cho dân đó thì phải đặt ra lễ nghĩa cho dân theo, theo đúng thì thưởng, không theo đúng thì phạt, do đó có pháp luật. Tóm lại quốc

* Theo Phạm Văn Lan trong cuốn *Trung Quốc thông sử giản biên* thì chữ *quốc* hồi đầu (khác trên các giáp cốt: xương loài vật) gồm chữ *khẩu* và chữ *qua*, có nghĩa là dùng binh khí để bảo vệ người; sau thành ra 國, có nghĩa là dùng binh khí để bảo vệ người và đất đai; sau cùng thêm chữ *vi* ở chung quanh mà thành 國 như ngày nay, chữ *vi* đó có nghĩa là lúc đó là phân định bờ cõi rồi.

gia như một đại gia đình mà gia đình như một tiểu quốc gia. Cho nên nhà Nho cho đức hiếu là đức quan trọng nhất của con em, có hiếu thì không phạm thượng, có hiếu thì mới có trung; còn nhân là đức quan trọng nhất của nhà cầm quyền vì nhà cầm quyền mà không nhân từ thì không làm tròn nhiệm vụ trời ủy thác cho mình là nuôi dân, đàn con của trời được.

Theo sách *Lễ kí*, Khổng Tử có nói:

“Dụng lòng ái, khởi đầu từ cha mẹ, là dạy dân hòa mục. Dụng lòng kính, khởi đầu từ người huynh trưởng, là dạy dân kính thuận. Lấy từ ái, hòa mục mà dạy dân thì dân biết qui có cha mẹ; lấy kính người huynh trưởng mà dạy dân thì dân biết qui sự theo lệnh người trên. Hiếu là để thờ cha mẹ, thuận là để vâng mệnh người trên, đem những điều ấy mà thi thố ra thiên hạ thì không có điều gì là không làm được.” (*Lập ái tự thân thủy, giáo dân mục dã. Lập kính tự trưởng thủy, giáo dân thuận dã. Giáo dĩ từ mục, nhi dân qui hữu thân; giáo dĩ kính trưởng nhi dân qui dụng mệnh. Hiếu dĩ sự thân, thuận dĩ thính mệnh, thố chư thiên hạ vô sở bất hành.*)⁵⁵⁴

Lại nói ở *Luận ngữ* (Chương Thái Bá):

“Người quân tử hết đạo với cha mẹ thì dân phát khởi lòng nhân.” (*Quân tử đốc ư thân, tắc dân hưng ư nhân.*)⁵⁵⁵

Hai câu đó nói rằng người trên phải dạy dân đức hiếu thuận. Câu dưới đây bào người trên phải làm điều nhân, coi dân như con:

“Người trên thích điều nhân thì người dưới tranh nhau làm trước điều nhân. Cho nên người cai trị dân phải làm cho sáng rõ sự hiếu ở của mình cho dân biết, lập cái đạo cho chính đĩnh, tôn qui điều nhân để yêu dân như con.” (*Thượng hiếu nhân tắc hạ chi vi nhân, tranh tiên nhân. Cổ trưởng dân giả, chương chi, trình giáo, tôn nhân, dĩ từ ái bách tính.*)⁵⁵⁶ - *Lễ kí*).

Xét vậy ta có thể kết luận rằng Khổng Tử có lẽ cho nguồn gốc của quốc gia là gia đình, nguyên lí của quốc gia là giữ trật tự trong xã hội mà mưu lợi cho dân.

Quan niệm của Mặc Tử và Tuân Tử cũng giống Khổng Tử ở chỗ cho cái lợi của nhân dân là cứu cánh của quốc gia; chỉ khác là muốn thực hiện được mục đích đó, Khổng đề cao đức nhân, Mặc đề cao kiêm ái và thượng đồng (nghĩa là thống nhất tư tưởng), còn Tuân trọng lễ, phân công để hợp quần. Do đó Mặc sùng thượng Thượng đế và quý trọng dân hơn Khổng (ông cho dân cái quyền bầu cử người lên làm vua), * còn Tuân chú trọng vào nhân sự, cho rằng trời và người không liên quan gì với nhau.

* Coi thêm chương III ở sau.

Lão Tử không bàn đến nguồn gốc của quốc gia, có lẽ vì cho nó là một tổ chức loài người đặt ra chứ không tự nhiên, nên mới chủ trương trở lại tự nhiên bằng cách:

“Dứt thánh bỏ trí, dân lợi gấp trăm; dứt nhân bỏ nghĩa, dân lại hiếu từ, dứt khéo bỏ lợi trộm cướp không có. Sự làm cho rõ điều lành sợ điều ác của trời ở sự làm cho rõ điều lành, sợ điều ác của dân ta; trên trời dưới dân thông đạt với nhau, cho nên làm vua phải kính cẩn.”²⁴⁸

Xét quan niệm về quốc gia, ngoài nguồn gốc và cứu cánh, còn một vấn đề nữa là yếu tố của quốc gia. Quốc gia có ba yếu tố là dân chúng, chính phủ và đất đai. Trong ba yếu tố đó, dân chúng là trọng nhất, chính phủ cũng là trọng nhưng phải theo ý dân chúng vì trời với dân là một.

“Cái sáng suốt của trời ở cái sáng suốt của dân ta” (*Thiên thông minh tu ngã dân thông minh, thiên minh úy tự ngã dân minh úy, đạt vu thượng hạ, kính tai hữu thọ.*⁵⁵⁷ - Cao Dao mô). - “Trời thương dân, dân muốn điều gì trời cũng theo”. (*Thiên cũng vu dân, dân chi sở dục, thiên tất tòng chi.*⁵⁵⁸ - Như trên).

Còn đất đai thì Khổng Tử cho là không quan trọng lắm. Cò lần Tử Cống hỏi về chính trị, nếu cần phải bỏ một trong ba điều: dân đủ ăn, đủ binh lính, dân tin cậy thì nên bỏ điều nào trước, ông đáp là nên bỏ binh lính trước, mà binh lính chính là để bảo vệ đất đai.

Mạnh Tử cũng cho dân chúng là yếu tố quan trọng nhất (*dân vi quý*) rồi tới đất đai (*xã tắc thứ chi*) mà chính quyền là tương đối ít quan trọng hơn cả (*quân vi khinh*); Pháp gia trái lại, cho chính quyền là đáng tôn nhất, rồi tới đất đai, mà dân là đáng khinh. Điểm này chúng tôi chỉ thuật sơ qua ở đây, sẽ bàn kĩ lại trong nhiều chương sau.

Suốt từ Hán cho đến Thanh, những tư tưởng về nguồn gốc và nguyên lí của quốc gia đều xuất nhập Khổng, Lão, đa số triết gia theo Khổng, không có ý kiến gì lạ.

Mãi tới cuối Thanh, Lương Khải Siêu chịu ảnh hưởng của phương Tây nhất là của Montesquieu và J.J. Rousseau (Pháp), mới bỏ quan niệm cổ truyền mà bảo rằng quốc gia chỉ là một công ty và các nhà cầm quyền chỉ là những người mà dân chúng (chứ không phải là trời) ủy thác cho quyền quản lí công ti đó.

Ông viết:

“Loài người sơ dị quý hơn những loài vật khác là vì biết quản tự. Nếu tro trọi một mình trên trái đất, thì bay không bằng loài chim, chạy không bằng loài thú mà bị tiêu diệt từ lâu rồi. Cho nên đứng về nội giới (tức việc trong nước) mà xét thì đời thái bình, chung nhau trao đổi công việc, phân công giúp

đờ lẫn nhau, vì một người tất không thể làm đủ được trăm việc; đứng về ngoại giới (tức việc giao thiệp, chống đỡ với nước ngoài), thì trong lúc nguy cấp góp ý kiến, góp sức với nhau mà giữ thành trì, chống sự xâm lăng, nếu trợ trợ một mình thì lại càng không giữ gìn được cái thân bầy thước của mình. Do đó mà bắt đầu có quốc gia. Quốc gia thành lập là việc bất đắc dĩ. Ai cũng biết rằng chỉ trông cậy ở một mình mình không được mà phải tính cái đạo đoàn kết với người khác, bổ túc, giúp đỡ lẫn nhau, bảo vệ, cứu nguy cho nhau, giúp ích lẫn nhau. Mà muốn cho sự đoàn kết được lâu bền không tan rã, sự bổ túc giúp đỡ lẫn nhau được lâu bền, không làm lẫn, sự giúp ích lẫn nhau được lâu bền không lúc nào hết, thì tất mỗi người đều phải hiểu rằng ở trên cái bản thân của ta, còn có cái gì lớn và thiết yếu nữa (tức đoàn thể)... Quốc gia như một công ti, mà kẻ nắm quyền của triều đình là viên giám đốc của trụ sở... Trụ sở vì công ti mà lập, điều đó chẳng cần phải bàn cũng rõ... Nếu như có một vị giám đốc công ti bảo: "Công ti tức là ta đây", thì những người có cổ phần trong công ti có chấp nhận lời đó được không?... Cho nên người có tư tưởng quốc gia ai cũng yêu triều đình, nhưng người yêu triều đình vị tất đều có tư tưởng quốc gia. Triều đình mà được thành lập một cách chính thức thì triều đình là đại biểu của quốc gia, yêu triều đình tức là để yêu quốc gia. Triều đình mà được thành lập một cách không chính thức thì triều đình là sâu một của quốc gia mà thay đổi triều đình cho chính đáng mới là yêu quốc gia." (*Nhân chi sở dĩ quý ư tha vật giả, dĩ kì năng quản nhĩ. (...) * Quốc gia như nhất công ti, triều đình tắc công ti chi sự vụ sở, nhi ác triều đình chi quyền giả tắc sự vụ sở chi tổng biện dã (...) Phủ sự vụ sở vị công ti nhi lập hồ? Bất dĩ biện nhi tri hĩ (...) Thị chi hữu nhất công ti chi tổng biện nhi viết: "Ngã tức công ti" (...), thì tư công ti chi cổ đông, năng thụ chi phủ da? (...) Cố hữu quốc gia tư tưởng giả diệc đương ái triều đình, nhi ái triều đình giả vị tất giai hữu quốc gia tư tưởng. Triều đình do chính thức nhi thành lập giả, tắc triều đình vi quốc gia chi đại biểu, ái triều đình tức sở dĩ ái quốc gia dã. Triều đình bất dĩ chính thức nhi thành lập giả, tắc triều đình vi quốc gia chi màu tặc, chính triều đình nãi sở dĩ ái quốc gia dã.*⁵⁶⁹ - Tân dân thuyết).

Quan niệm đó khác xa quan niệm "Trời sai vua trị dân" của Khổng học, và đã đưa tới cuộc cách mạng Tân Hợi, lật đổ nhà Thanh để thành lập chế độ dân chủ sau này.

CHUNG TỘC VÀ DÂN TỘC

Trở lên trên là quan niệm về quốc gia. Bây giờ chúng ta xét đến quan niệm về dân tộc. Thời Xuân Thu và Chiến Quốc, Trung Hoa gồm nhiều nước

* Chúng tôi lược bỏ dăm hàng.

chư hầu chịu mệnh lệnh của nhà Chu, đất đai nằm trên lưu vực hai con sông Hoàng Hà và Dương Tử. Tất cả khu vực rộng lớn đó có chung một nền văn minh dựng nên nông nghiệp. Chung quanh là các dân du mục con dã man, mà họ gọi chung là Di Địch hoặc Cửu Di (chín rợ). Chắc chắn rằng khi tự so sánh với những rợ đó, người Trung Hoa có một quan niệm về chủng loại, tự cho mình là một dân tộc riêng biệt. Nhưng họ ít nghĩ đến huyết thống mà thường chỉ nghĩ đến trình độ văn hóa (trong khi phân biệt Hoa Hạ (tức họ) và Di Địch, vì trong các sách cổ, ta chỉ thấy có một vài câu như câu này trong *Tả truyện* là nói đến tộc loại: “Không phải là tộc loại của ta lòng tất khác.” (*Phi ngã tộc loại kì tâm tất dị*).

Khổng Tử khi luận về Di và Hạ hình như bỏ hẳn tiêu chuẩn chủng loại mà chỉ dùng tiêu chuẩn văn hóa.

Ở một chương trên (bản về đạo nhân), chúng tôi đã dẫn một đoạn ông khen Quản Trọng là có công lao rất lớn với hậu thế, không có Quản Trọng thì người Trung Hoa đã thành mọi rợ, giốc tóc, áo gai nút bên trái cả rồi. Điều đó tỏ rằng ông có phân biệt Di và Hạ, cho Di là dã man. Hạ là văn minh.

Nhưng ông lại nhận rằng Di có thể đồng hóa với Hạ được. *Luận ngữ* chép có lần ông chán nản, vì thấy đạo mình không vua nào chịu thi hành, muốn bỏ nước mà đến ở với các rợ, để khai hóa các rợ. Học trò có người báo: “Các rợ bị lậu lắm, ở sao cho được?” Ông đáp: “Người quân tử đến đó ở thì còn gì bị lậu nữa?” (*Từ dục cư cửu Di. Hoặc viết: “Lậu, như chi hà?” Từ viết: “Quản tử cư chi, hà lậu chi hữu?”*⁵⁶⁰ - Từ hân).

Lần khác ông bảo Phàn Trì rằng cư xử cho cung, giữ việc cho kính, đối với người thì trung, những đức đó dù ở với Di, Địch cũng không thể bỏ được. Vậy ông coi Di, Địch cũng như người Hoa Hạ, họ chỉ không văn minh bằng đồng bào của ông mà thôi, chứ không có gì đáng khinh cả.

Có lúc ông còn khen họ là có vua có tôi, có trên dưới chứ không loạn như Hoa Hạ: “*Từ viết: Di Địch chi hữu quân, bất như chư Hạ chi vô dã.*”⁵⁶¹ (Bát dật).

Có thể nói quan niệm đó của ông là quan niệm chung của các triết gia Trung Hoa thời Xuân Thu Chiến Quốc. Họ tự cho là văn minh hơn hết và có bốn phận cải hóa các dân tộc ở chung quanh. Lúc đó họ chưa biết thế giới còn có Ấn Độ, Ba Tư, Châu Âu, Châu Phi... tin rằng dưới gầm trời chỉ có họ với các rợ chung quanh và họ gọi chung những người dưới gầm trời là thiên hạ. Họ như người anh cả, các rợ như đàn em, cùng do trời sinh ra cả (*từ hải giai huynh đệ*), anh cả phải dạy dỗ các em; rợ nào văn minh rồi, sống như họ rồi thì huyết thống có khác, họ cũng coi là Hoa Hạ. Khắp thiên hạ chỗ nào cũng là đất của vua. Vua phải lấy đức mà phục các dân tộc, đối với họ khoan hồng

mà nhìn nhận, chứ không được dùng thói bóc lột các dân tộc khác như chính sách đế quốc của châu Âu thời gần đây. Sách *Trung dung* khuyên:

“Đưa kẻ đi, đón kẻ đến, khen người thiện mà thương kẻ yếu kém, là để vỗ về người phương xa; dùng vua nào tuyệt thì tìm người để nối, nước nào đã suy đổ thì phục hưng lại; trị cảnh loạn, giúp kẻ nguy, việc triều sinh * phải tùy lúc liên lợi cho người, bắt người ta triều sinh thì ít, mà tặng lại người ta thì nhiều: như vậy để chư hầu có lòng yêu nhớ mình.” (*Tổng vãng nghinh lai, gia thiện nhi cãng bất năng, sở dĩ nhu viễn nhân dã; kế tuyệt thế, cử phế quốc, trị loạn, trị nguy, triều sinh dĩ thời, hậu vãng nhị bạc lai, sở dĩ hoài chư hầu dã.*)⁵⁶²

Theo sử thì cách cư xử đó là cách vua Thang đối với nước Cát, một nước nhỏ, dân tộc còn dã man.

“Vua Thang ở bất Bạc, nước láng giềng là Cát. Cát Bá - tức vua nước Cát, bỏ bê việc tế tự. Vua Thang sai sứ sang hỏi tại sao? Cát Bá đáp: “Vi không có súc vật để cúng.” Vua Thang sai người đem bò dê qua. Cát Bà mổ thịt ăn mà không cúng. Vua Thang lại sai người qua hỏi tại sao không cúng. Đáp: “Không có xôi để cúng.” Vua Thang sai dân sang cấy cấy cho Cát Bà để Cát Bà có xôi mà cúng. Sau Cát Bà xúi dân sang cướp bóc những người sang cấy cấy giúp mình, nên vua Thang mới bắt buộc dĩ phải diệt Cát Bá.” (*Mạnh Tử - Đằng Văn Công*).

Không rõ chuyện đó có thực không, nhưng đó là chính sách mà Nho giáo muốn áp dụng với những dân tộc khác; chính sách mà người ta gọi là “dùng Hạ biến Di” (dùng Hoa Hạ mà cải hóa Di Địch). *

Lão Tử không bàn đến vấn đề chủng tộc, theo quan niệm thiên đạo của ông thì không có sự phân biệt giữa các chủng tộc.

Mặc Tử chủ trương kiêm ái, tất đối với Di Địch cũng trọng nhân nghĩa như Khổng Tử, nếu không hơn Khổng Tử.

* Ta để ý thời đó chưa dùng chữ *triều cống*: sinh có ý binh đảng hơn *cống*.

* Có người cho rằng chính sách đối với các rợ, chép trong đoạn chúng tôi mới dẫn ở *Trung dung* là cả một chính sách ngoại giao của người Trung Hoa thời cổ. Nói như vậy cũng được, nhưng ta cũng phải nhận rằng chữ “ngoại giao” trong lời đó không đúng với ý nghĩa ngày nay: nhận chủ quyền của một dân tộc khác và tôn trọng những luật quốc tế. Đã đành thời xưa chưa có luật quốc tế, nhưng ngay đến chủ quyền của dân tộc khác, đến ý niệm về dân tộc mình và dân tộc khác, đời Xuân Thu và Chiến Quốc cũng chưa được minh bạch; cho nên chúng tôi muốn nghĩ rằng, chính sách đó chỉ là nội chính thôi: họ coi cả thiên hạ (tức họ và Di Địch) là dưới quyền vua nhà Chu hết, dân tộc nào chưa thuộc quyền vua nhà Chu thì chỉ là những dân tộc dã man mà họ chưa kịp khai hóa, nhưng rồi cũng sẽ khai hóa, thế thôi.

Từ đời Hán, Trung Hoa được biết nhiều dân tộc khác ở châu A và cả ở châu Á nữa (La Mã), nhưng quan niệm về thiên hạ của họ vẫn không thay đổi, nghĩa là họ vẫn coi những dân tộc đó là Di, Địch, mặc dầu có vài dân tộc văn minh rất cao; thậm chí đến thế kỉ XIX, người phương Tây đem súng ống qua, muốn ép họ phải mở cửa bể để thông thương mà họ vẫn dùng cái giọng "thiên triều" để đáp lại, coi Anh Pháp cũng như rợ Hồ, rợ Mông Cổ thôi.

Khi họ mạnh, (đời Han, Đường) họ cũng đi chinh phục các nước khác nhưng chưa biết tổ chức sự bóc lột tàn nhẫn như Âu Tây, vì kĩ nghệ của họ chưa phát triển, và họ vẫn theo triết học Khổng Mạnh. Khi họ yếu bị các rợ phương Bắc và phương Tây xâm chiếm như ở thời Lục Triều, thời Ngũ Đại, thời Nguyên, chắc chắn là họ cũng tủi nhục và nổi lên ý niệm chủng tộc, nhưng ý niệm này vẫn căn cứ vào trình độ văn minh hơn là vào huyết thống, cho nên khi kẻ thắng họ đồng hóa với họ, thì họ quên hết cái nhục cũ, có phần còn tự hào đã cải hóa được ngoại nhân nữa và cũng trung thành với triều đình Kim, Nguyên, Thanh... như đã trung thành với các triều đình Hán, Đường, Tống của họ. Sách *Xuân thu Công Dương truyện* có những câu minh chứng quan niệm đó: "Di Địch tiến lên được chức tước của triều đình." "Trung Quốc cũng là Di Địch, nay mới thành Trung Quốc." (*Di Địch tiến chi u tước - Trung Quốc diệc tân Di Địch.* ⁵⁶³ - Chiêu Công thập tam niên).

Tóm lại, quan niệm về chủng tộc của họ vẫn dựa trên văn minh nhiều hơn là trên huyết thống. Xét về một phương diện thì như vậy họ văn minh hơn các dân tộc phương Tây gần đây, họ dễ ưa những tư tưởng đại đồng; nhưng xét về một phương diện khác thì đó cũng là một nhược điểm của họ: họ dễ nhận sự cai trị của các dân tộc khác, hàng mấy thế kỉ bị các rợ Hồ, rợ Kim, rợ Nguyên, rợ Mông Cổ chinh phục mà lần nào cũng chỉ phản kháng kịch liệt trong lúc đầu, rồi sau rất trung thành với triều đình mới.

Nhưng ở cuối Minh, đầu Thanh, quan niệm bắt đầu thay đổi trong giới triết gia. Người đầu tiên có tư tưởng dân tộc, theo nghĩa chúng ta hiểu ngày nay, có lẽ là *Vương Thuyền Sơn*. Ông cho rằng hợp quần là cái tình tự nhiên, ai cũng có lòng yêu người đồng loại với mình hơn những người khác; lập ra vua là để bảo vệ quần chúng, vậy thì chính quyền của một dân tộc phải do người trong dân tộc đó nắm, nói cách khác là quốc gia, dân tộc, chính quyền mà vào tay người chủng tộc khác thì nhất định chỉ có hại. Ông xét lịch sử, thấy rằng từ Tần đến Tống, Trung Hoa bị bao nhiêu cái họa đều do không có tinh thần dân tộc, từ vua cho đến dân, người nào cũng chỉ mưu cái lợi cho chính mình và nhà mình chứ không nghĩ đến dân tộc.

Ông đã kích quan niệm lấy văn hóa làm tiêu chuẩn trong sự phân biệt

chúng tộc; mà chú trọng vào huyết thống, vì theo ông dân tộc khác nhau mà xâm phạm lẫn nhau, lại nhau thì bất lợi cho cả hai, bên nào cũng mất bản sắc của mình đi.

Ông có thái độ miệt thị Di Địch là dã man, đến nỗi thốt ra lời tàn nhẫn này: Quân Di Địch, giết cho hết đi cũng không phải là bất nhân, chiếm đoạt đi cũng không phải là bất nghĩa, lừa dối họ đi cũng không phải là bất tín.” (*Di Địch giả tiêm chi bất vi bất nhân, đoạt chi bất vi bất nghĩa, dụ chi bất vi bất tín.* ⁵⁶¹ - Độc thông giám luận).

Lại bảo:

“Tín nghĩa là cái đạo cư xử giữa người và người với nhau, chứ không phải là thi hành với Di Địch.” (*Tín nghĩa giả, nhân dữ nhân tương u chi đạo, phi di thi chi Di Địch.*) ⁵⁶⁵

Nghĩa là ông coi Di Địch không phải là loài người nữa. Sở dĩ ông bất công như vậy vì ông rất oán nhà Thanh đã chiếm Trung Quốc, lại muốn Hán hóa Hán tộc, bắt phải bím tóc, ăn bận như họ. Không khôi phục được giang sơn, ông giấu tông tích, vào ẩn trong núi, tuyệt giao với bọn sĩ phu, viết sách khuyên người theo thực học và nuôi ý niệm về dân tộc để tự cường.

Sau cuộc Nha phiến chiến tranh, tư tưởng về dân tộc và thiên hạ của các học giả Trung Hoa lại thay đổi. Thấy người phương Tây hùng cường hơn mình nhiều quá, họ bỏ thái độ tự cao tự mãn, nhận rằng không phải chỉ họ mới văn minh mà trên thế giới có nhiều dân tộc đáng cho họ học hỏi. Năm thứ tư đời Đồng Trị (1865) họ lập những xưởng chế tạo hóa phẩm, phái sinh viên đi du học Âu Mỹ. Năm thứ sáu đời Quang Tự (1880) họ đặt sở điện báo, đặt đường xe lửa, bắt chước kĩ thuật phương Tây để khai mỏ. Lúc đó họ mới có một ý niệm đúng về dân tộc của họ, mà cái quan niệm về “thiên hạ” đã mở rộng ra: thiên hạ không phải chỉ gồm họ và các rợ chung quanh, mà gồm các dân tộc trên thế giới. Họ đã nghĩ phải có một chính sách ngoại giao theo nghĩa ta hiểu ngày nay, nhưng khôn thay, đế quốc Tây phương tàn nhẫn quá, mà chính cái lúc họ muốn hòa hảo với Tây phương thì Tây phương lại bắt họ phải nuốt biết bao tủi nhục.

Thành thử mới có một ý niệm đúng về chúng tộc thì họ thấy ngay rằng ý niệm đó không có lợi gì cho họ cả. Họ là nạn nhân của tinh thần chủng tộc, bị các dân tộc Tây phương khinh thị, coi là lạc hậu, thấp hèn mà tha hồ bóc lột. Khang Hữu Vi nghĩ rằng muốn thoát khỏi cảnh áp bức đó, một mặt phải Âu hóa để mạnh như người phương Tây và mặt khác, phải trừ bỏ tinh thần kì thị chủng tộc, cho nên ông hô hào chính sách duy tân và chủ nghĩa đại đồng, vì chỉ khi nào thế giới đại đồng thì sự kì thị chủng tộc mới không còn mà mọi dân tộc mới được bình đẳng với nhau.

Chủ nghĩa đại đồng của ông sẽ được xét trong một chương sau, ở đây chúng tôi hãy giới thiệu những ý kiến của ông về phương pháp làm sao cho các chủng tộc được bình đẳng.

Ông cho rằng có hai phương pháp: tiêu cực và tích cực.

Tiêu cực là cứ để cho có sự tự nhiên đảo thái: giống mạnh lấn giống yếu, rồi tiêu diệt lẫn lẫn giống yếu. Đại ý ông bảo:

“Khắp thế giới mệnh mông, nhân loại mỗi nơi tự phát sinh, chủng tộc vô số, mà do lẽ ưu thắng liệt bại, sụp đổ lẫn lẫn, tới ngày nay chỉ còn lại bốn giống người: giống trắng ở Âu châu, giống vàng ở Á châu, giống đen ở Phi châu và giống xanh (?) ở Thái bình dương, Nam Dương quần đảo. Bốn giống đó chỉ còn giống trắng và giống vàng là mạnh nhất, hai giống kia sẽ bị tiêu diệt.”

Nhưng phương pháp tiêu cực đó lâu quá, muốn cho mau thì phải dùng phương pháp tích cực, nghĩa là dùng những biện pháp dưới đây để cải lương nhân chủng:

1. Dời dân đi nơi khác, như đem các dân da đen và da xanh ở Ấn Độ, Phi châu qua Gia Nã Đại, hay Nam Mĩ. Khí hậu đã khác thì sắc da cũng tự nhiên biến đổi. *

2. Cho lai nhau, chỉ ít đời sau là màu da sẽ biến đổi.

3. Đổi cách ăn uống. Ông tin rằng cho giống da đen ăn uống như người da trắng và da vàng, lâu rồi họ cũng thành người da trắng, da vàng. **

Cùng dùng cả ba cách đó thì trong vòng vài trăm năm người da đen ở Phi Châu sẽ tiến lên thành người da đen ở Ấn Độ, người da đen ở Ấn Độ sẽ tiến lên thành người “da xanh”, người da xanh cũng sẽ tiến lên thành người da vàng, và người da vàng sẽ tiến lên thành người da trắng. Nghĩa là mau thì độ bảy trăm năm, chậm thì độ ngàn năm, người da đen sẽ thành người da trắng hết. (*Đại đồng thư*).

Thuyết ông thiếu căn bản khoa học, nhưng lòng nhiệt thành muốn có một thế giới đại đồng, bình đẳng thì đáng khen. Có lẽ vì không có tinh thần kì thị chủng tộc, nên mới đâu ông nghĩ không cần lật đổ nhà Thanh, mà chỉ cần duy tân thôi.

Tới khi cuộc cách mạng Tân Hợi thành công. Tôn Văn xưng lên chủ nghĩa tam dân, trong đó có chủ nghĩa dân tộc. Theo chủ nghĩa này dân tộc nào cũng được tự do, bình đẳng, không được xâm phạm đến tự do của dân tộc

* Ý kiến này sai. Màu da không do khí hậu mà có.

** Ý kiến này cũng sai.

khác. Mà dân tộc Trung Hoa gồm cả Hán, Mãn, Mông... (chứ không phải chỉ gồm người Hán) bị đế quốc Âu Mỹ đè nén, bóc lột, nên đoàn kết với nhau để giải thoát Trung Hoa rồi giải thoát các dân tộc bị áp bức khác. Thế là thời cổ, người Trung Hoa, vì văn minh và hùng cường, coi các dân tộc chung quanh như anh em một nhà, tới khi họ yếu, bị Mãn Thanh áp bức quá, họ mới ki thị chủng tộc, rồi sau cùng trước cái họa chung do phương Tây gây ra, họ lại kéo các dân tộc chung quanh về với họ để thêm sức mạnh.

CHƯƠNG II

XÃ HỘI

TRƯỚC MẠNH TỬ

Dưới chế độ bộ lạc thời Thượng cổ, mỗi nhà có một gia trưởng, nhiều nhà hợp thành một tông, có một tông trưởng nhiều tông hợp thành một tộc, có một tộc trưởng. Tộc trưởng hồi đó gọi là hậu, tức vua một xứ nhỏ. Mọi đâu chắc có hàng ngàn hàng vạn xứ nhỏ như vậy, nên mới gọi là vạn bang. Các ông hậu ấy lại chọn một ông hậu khác có tài, có đức, lập lên làm đế tất cả các nước, gọi là nguyên hậu; sau đó gọi là đế. Trong kinh Thư có câu: “Những người hiền trong vạn xứ đều làm bề tôi của vua.” (*Vạn bang lễ hiền cộng duy đế thân*) là trở thời đại đó.

Vậy nguyên hậu mới đầu do các bậc hậu đề cử. Sau này chắc là từ khi bắt đầu có chế độ phong kiến, một nguyên hậu nào đó hoặc nhờ tài năng đức độ được dân chúng coi như thần thánh, hoặc muốn củng cố địa vị của mình, tự cho mình là thần thánh, là do trời sai xuống trị dân, mà được dân gọi là thiên tử hoặc tự gọi mình là thiên tử.

Dần dần thành ra tín ngưỡng này: “Trời sinh ra dân, tất nuôi dân và bảo hộ dân, giữ trật tự cho dân khỏi loạn. Về việc nuôi dân, trời có thể tự đảm đương: sinh ra các loài vật, cây cỏ để dân dùng mà thỏa mãn nhu cầu, điều hòa mưa gió, khí hậu cho dân... còn việc bảo hộ, giữ trật tự cho dân, trời không thể làm lấy, phải giáng sinh quân chủ để thay trời giúp dân.”

Trong kinh *Thư*, ta thấy nhiều câu diễn ý đó:

– “Trời sai người thay mình.” (*Thiên công nhân đại chi*.⁵⁶⁶ - Cao Dao mô).

– “Trời giúp dân, đặt ra vua, đặt ra thầy để giúp trời mà yêu mến người bốn phương.” (*Thiên hựu hạ dân, tác chi quân, tác chi sư duy kì khắc tướng Thượng đế, sùng tuy tứ phương*.⁵⁶⁷ - Thái thệ).

Vậy vua là đại biểu của Thượng đế ở trên đất, làm trung gian giữa Thượng đế và nhân dân. Người Trung Hoa gọi là Thiên tử, tức có nghĩa là chữ không có nghĩa vua là con của Thượng đế về phương diện nhục thể.

Nhưng vua không làm được hết công việc trị dân, phải có các quan giúp sức. Ở đầu đời phong kiến, các quan đều lựa trong giai cấp quý tộc, và nếu có tội thì không bị nhục hình như người dân. *

Ở dưới là thường dân, hầu hết là nông dân mà tình cảnh có lẽ cũng giống tình cảnh nông nô ở châu Âu thời trung cổ. Ở dưới nữa, chắc có giai cấp nô lệ, gồm những thường dân bị hình phạt nặng và những tù binh và dân của nước bại trận. Tôi đời Đường mà ta còn thấy bọn quý phái muốn cướp thiếu nữ trong đám dân thường thì cướp, muốn bán hay cho không các nô tì thì tùy ý, như vậy đủ biết ở đời Chu, chế độ nô lệ cũng tàn nhẫn như chế độ trong đế quốc La Mã thời thượng cổ, chứ không kém. Xã hội nào ở thời đó cũng vậy.

Nhưng như chúng tôi đã nói trong lời mở đầu phần này, tới đời Đông Chu, do kinh tế phát triển, do sự suy vi của một số quý phái, do sự tranh giành đất đai của nhau giữa các chư hầu, một số thường dân có tư sản khá khá, một số khác thông minh, tài giỏi, được bọn quý phái lợi dụng hoặc trọng dụng, và bắt đầu có một sự chuyển biến trong trật tự: Bách Li Hề, Nịnh Thích, Quán Trọng... trong giới bình dân (người thi chân dê, người làm nông dân, người bán dầu) đã được giao phó những chức vụ quan trọng nhất trong triều đình các vua chư hầu.

Khổng Tử sinh trong một gia đình quý phái đã suy tàn, có cảm tình với bình dân, tuy là muốn giữ lại chế độ phong kiến, muốn tôn Chu, muốn duy trì trật tự cũ trong xã hội, nhưng đã chú trọng đến sự giáo hóa quân chúng, đào tạo trong giới quân chúng những người có tài có đức để họ giúp nước. Mỏm dề của ông đa số trong giới bình dân, có những người rất nghèo như Nhan Hối, Nhiễm Ung, Nguyên Hiến, được ông coi ngang nhau hết, không phân biệt quý tiện, được ông dạy cho lục nghệ (những môn mà trước kia chỉ dạy cho con cái nhà quý phái), rồi khi thành tài đi khắp các nước để thi thố tài năng, như Tề Dư làm đại phu nước Tề, Tử Cống làm quan nước Lỗ, nước Vệ, Trọng Do làm đại phu nước Vệ...

Nâng cao trí thức của bình dân, để bình dân có thể cải thiện địa vị trong xã hội, đó là công lớn của họ Khổng. Câu "*Dân khả sử do chi, bất khả sử trị chi*" (Thái Bá)⁵⁶⁸ (Có thể khiến cho dân theo lẽ phải mà không thức khiến họ biết

* "Hình bất thương đại phu." Nếu có tội, họ có thể bị đuổi ra khỏi xã hội, hoặc bị giam, hoặc được phép tự tử, chứ không bị chém, bêu... Tất nhiên nếu phạm tội phạm quốc thì họ cũng bị giết.

nguyên lí được) không phải là trò hết giới bình dân mà trò riêng hạng người kém thông minh trong giới đó thôi.

Tuy nhiên ông vẫn tôn trọng sự tôn ti, cho rằng sự bất bình đẳng trong xã hội là tự nhiên, mặc dầu ông ít khi bàn tới.

Mặc Tử cũng chủ trương bất bình đẳng. Ta có thể lấy hình một kim tự tháp mà so sánh với cơ cấu chính trị của ông: trên ngọn tháp là trời, rồi lần lần xuống đến thiên tử, tam công, tướng quân, đại phu, sĩ và dưới cùng là thứ dân. Tuy nhiên ông bênh vực dân nghèo, có lẽ vì chính ông ở trong giới cần lao. Nếu theo đúng chính sách của ông thì ai cũng thương yêu nhau, mặc dầu người dưới vẫn phải theo ý chỉ người trên, miễn là ý chỉ đó không phải là tư ý vụ lợi của một cá nhân nào mà là ý chỉ kiêm ai của Thượng đế: dân phải theo ý các quan, các quan phải theo ý vua, vua lại theo ý của trời.

Dương Chu chỉ nhận cá nhân chứ không nhận đoàn thể, phản đối lại chính sách thống nhất ý chí của *Mặc* mà đề cao chủ nghĩa cá nhân, vị ngã. Tư tưởng của ông không được chép lại, ta không được biết rõ ông quan niệm xã hội ra sao.

Lão Tử chủ trương trở về đạo, về tự nhiên, không trọng lễ nghi, tri thức, thì tất nhiên không chấp nhận cái trật tự nhân tạo của xã hội.

Đến *Trang Tử*, tư tưởng bình đẳng mới phát huy triệt để. Trong hai thiên *Tiên dao du* và *Tê vật luận* ông cho lớn nhỏ, thọ yếu, phải trái, tốt xấu như nhau cả, đều là tương đối hết, vậy thì vạn vật đều bình đẳng với nhau. Nhưng quan niệm bình đẳng của ông khác quan niệm bình đẳng của chúng ta. Chúng ta nói đến bình đẳng là nói đến địa vị, quyền lợi; còn ông hiểu bình đẳng là về bản thể, không có cái gì qui, cái gì tiện, mọi vật đều được tự do sống theo bản tính của mình; bình đẳng của ông là tự do cá nhân, tự do hoàn toàn, không chịu một luật lệ nào ai đặt ra cả, không có xã hội do người tổ chức. Vạn vật đều sống đời sống của mình, được theo ý mình, không thể lấy một tiêu chuẩn nào mà bảo lối sống này đẹp hơn, hay có lợi hơn, dù là có lợi cho cả nhân quần, mà bắt người khác sống theo ý mình được. Về điểm đó ông chịu ảnh hưởng của *Dương Tử*.

Đương thời, một triết gia, *Hứa Hành*, cũng chủ trương mọi người đều bình đẳng, không có vua có quan, ai cũng cấy lấy ruộng, nấu lấy cơm mà ăn, không có ai trị ai, có ai nuôi ai nữa. Họ *Hứa* hiểu chữ bình đẳng theo một nghĩa khác họ *Trang*, nhưng qui kết của cả hai nhà đều là xã hội đã quá loạn không vãn cứu được thì phải hủy bỏ nó đi cho rồi.

BA TIÊU CHUẨN CỦA MẠNH TỬ

Manh Tử cho rằng những thuyết đó không thực hành được, chủ trương

trái lại rằng phải duy trì xã hội, cứu vãn trật tự trong xã hội theo ba tiêu chuẩn này: mọi người sinh ra vốn bất bình đẳng; trong xã hội cần có sự tôn ti, mà đáng tôn nhất là đức, chỉ những người nào có đức mới đáng được địa vị cao; tuy nhiên những người ở địa vị thấp cũng được bình đẳng về pháp luật.

Sau đây chúng tôi sẽ lần lượt bàn tới ba tiêu chuẩn đó:

Trần Tương, một môn đệ của Hứa Hành, đem thuyết “mọi người phải cày ruộng lấy, không có ai trị ai, không có ai nuôi ai” của thầy ra hỏi Mạnh Tử. Mạnh Tử đáp:

“Có việc của người lớn, có việc của người nhỏ (...) Người thì lao tâm, người thì lao lực. Người lao tâm thì trị người, người lao lực thì để người ta trị mình. Kẻ để người ta trị mình thì phải nuôi người ta, kẻ trị người thì được người ta nuôi lại. Nghĩa thông thường trong thiên hạ là thế.”

Trần Tương bèn vực đạo của thầy báo:

“Cứ theo cái đạo của Hứa Tử thì chợ không có hai giá, trong nước không có sự giả dối. Dù sai đũa trè ra chợ, cũng không ai bị lừa đảo. Dù vải hay lụa mà dài ngắn bằng nhau thì cũng bán một giá; dù gai sợi hay tơ bông mà nặng nhẹ bằng nhau thì cũng bán một giá; ngũ cốc nhiều ít bằng nhau thì cũng bán một giá; giày hay dép lớn nhỏ bằng nhau thì cũng bán một giá.”

Nghĩa là thuyết của Hứa Hành không phân biệt quý tiện, tốt xấu, cứ dài ngắn, nặng nhẹ bằng nhau là đồng giá hết. Chủ trương phân biệt lượng mà không phân biệt phẩm đó, Mạnh Tử công kích kịch liệt:

“Vật không đều nhau là lẽ tự nhiên của vật. Có cái lớn gấp đôi, gấp năm, có cái hơn gấp mười, gấp trăm, có cái hơn gấp ngàn, gấp vạn, ông cho bằng nhau cả, tức là làm loạn thiên hạ. Nếu dép lớn dép nhỏ bán cùng giá thì ai còn làm dép nữa. Vậy thì theo đạo của Hứa Hành tức là bảo nhau làm điều giả dối. Như vậy trị quốc sao được?”

Ý Mạnh Tử muốn nói rằng: đã nhận dép lớn dép nhỏ khác nhau, phải bán giá khác nhau, thì cũng phải nhận rằng dép tốt dép xấu khác nhau, cũng phải bán giá khác nhau; nghĩa là đã phân biệt về lượng thì cũng phải phân biệt về phẩm.

(Hưu đại nhân chi sự, hữu tiểu nhân chi sự... Hoặc lao tâm, hoặc lao lực; lao tâm giả trị nhân, lao lực giả trị ư nhân: trị ư nhân giả, trị nhân, trị nhân giả, tu ư nhân, thiên hạ chi thông nghĩa dã. ⁵⁰⁹ - Đằng Văn Công).

(Tông Hứa tử chi đạo, tắc thị giá bất nhị, quốc trung vô nguy. Tuy sự ngũ xích chi đồng thích thị mạc chi hoặc khi. Bó, bạch trường đoàn đồng, tắc giá tương nhưc. Ma, lữ, ti, như khinh trọng đồng, tắc giá tương nhưc. Ngũ cốc đa quả đồng, tắc giá tương nhưc. Lữ đại tiểu đồng tắc giá tương nhưc).

(Viết: *Phù vật chi bất tề, vật chi tình dã. Hoặc tương bội tì, hoặc tương thập bách, hoặc tương thiên vạn. Tì tì nhi đồng chi, thị loạn thiên hạ dã. Cự lữ, tiểu lữ đồng giá, nhân khởi vi chi tai? Tông Hứa Tề chi đạo, tương suất nhi vi nguy giá dã. Ô năng trị quốc?*⁵⁷⁰ - Như trên).

Mạnh Tử đã đứng trên phương diện luân lý mà bênh vực thuyết bất bình đẳng. Sau này *Tuân Tử* đứng trên phương diện công ích về chính trị, bảo rằng sự phân biệt ra tôn ti là cần thiết cho trật tự, để bắt người ta phải giữ phận mình, không tranh đoạt nhau như vậy mới quản tụ được mà xã hội khỏi loạn.

Vì vậy ông trọng lễ nhạc và hình pháp:

"Lễ là hèn sang có bực, già trẻ có phân biệt, giàu nghèo khinh trọng đều phải xứng đáng. Cho nên thiên tử bận áo cổ thêu rồng đỏ, chư hầu bận áo cổ thêu rồng đen, đội mũ miện, đại phu đội mão thường, kẻ sĩ đội mão bằng da con hươu. Đức phải xứng với vị, vị phải xứng với lộc, lộc phải đủ dùng. Từ kẻ sĩ trở lên, tất dùng lễ nhạc mà tiết chế, thứ dân bách tính thì dùng hình pháp mà tiết chế." (*Lễ giả quý tiện hữu đẳng, trường ấu hữu sai, bản phu khinh trọng giai hữu xứng giá dã. Cố thiên tử chu côn ý miện, chư hầu huyền côn ý miện, đại phu tì miện, sĩ bì biên phục. Đức tất xứng vị, vị tất xứng lộc, lộc tất xứng dụng. Do sĩ dĩ thượng tắc tất dĩ lễ nhạc tiết chi, chúng thứ bách tính tắc tất dĩ pháp sở chế chi.*⁵⁷¹ - *Phù quốc*).

Ta nhận thấy trong câu cuối, chế độ "quân tử dụng lễ, tiểu nhân dụng hình" của thời đại phong kiến; đối với bọn quý tộc (quân tử) thì lấy lễ mà trách, mà răn, không bắt họ chịu hình phạt, (nếu là tội nhẹ), chỉ bọn bình dân (tiểu nhân) mới chịu hình phạt.

Trong đoạn trên ta còn để ý tới những chữ: "Đức phải xứng với vị". Đó là chủ trương chung của nhà Nho. Tất cả thuyết chính danh của Khổng Tử cũng là ý đó mà diễn cái ý đó một cách mạnh mẽ nhất là Mạnh Tử.

Phải có trật tự trong xã hội, nhưng trật tự đó phải xây dựng trên những qui tắc nào? Mạnh Tử đề nghị:

"Thiên hạ có ba bậc đáng tôn: tước, tuổi và đức. Ở triều đình không gì đáng tôn bằng tước, ở hương đảng không gì đáng tôn bằng tuổi, giúp đời mà trị dân không gì bằng đức." (*Thiên hạ hữu đạt tôn tam: tước nhất, xỉ nhất, đức nhất. Triều đình mạc như tước, hương đảng mạc như xỉ, phụ thế trường dân mạc như đức.*)⁵⁷²

Qui tắc thứ nhất là tước cơ hồ không hợp lý vì tước mà Mạnh Tử nói đó là tước thế tập, cha truyền con nối. Nhưng ta nên nhớ dân tộc Trung Hoa thời đó tin rằng tổ tiên và con cháu liên đới mật thiết với nhau, hề tổ tiên có công lao đức hạnh thì con cháu cũng được hưởng lấy sự tôn kính (ngày nay con cháu được hưởng gia tài của ông cha cũng vẫn là lẽ đó), vậy sự trọng tước ở triều

định cũng là dễ hiểu, miễn là những người được tước thế tập mà muốn trị dân thì phải có đức. *

Qui tắc thứ nhì có phần công bình hơn vì tuổi tác không có tính cách thế tập mà trọng tuổi tác tức là trọng kinh nghiệm, kinh nghiệm bao giờ mà không đáng qui.

Qui tắc thứ ba là tùy đức hạnh mà giao quyền hành, hợp lý hơn cả, và Mạnh Tử trọng qui tắc này nhất, có khi tuyên bố thẳng ra rằng tước không qui bằng đức.

Trong chương *Cáo Ti*, ông nói:

“Có tước của trời, có tước của người. Nhân, nghĩa, trung, tín, vui làm điều thiện mà không thấy mệt, đó là tước của trời. Công khanh, đại phu đó là tước của người. Người đời xưa sửa tước của trời (tức sửa đức hạnh) mà tước của người tự nhiên tới; người đời này sửa cái tước của trời để cầu cái tước của người; đã được cái tước của người rồi lại bỏ cái tước của trời đi, mà muội đến vậy là cùng, thế nào rồi cũng mất mà thôi.” (*Hữu thiên tước giả, hữu nhân tước giả. Nhân nghĩa trung tín, lạc thiện bất quyện, thì thiên tước dã. Công khanh đại phu, thì nhân tước dã. Cổ chi nhân tu kì thiên tước nhi nhân tước tòng chi, kim chi nhân tu kì thiên tước dĩ yêu nhân tước, kì đắc nhân tước nhi khí kì thiên tước, tắc hoặc chi thậm giả dã, chung diệc tất vong nhi dĩ hĩ.* ⁵⁷³)

Có lần ông liền ngang mắng những kẻ tước cao mà đức thấp:

“Kẻ kia cậy ở sự giàu có của nó, ta đây cậy ở cái nhân của ta; kẻ kia cậy ở cái tước của nó, ta đây cậy ở cái nghĩa của ta; ta có điều gì thua kém đâu?” (*Bì dĩ kì phú, ngã dĩ ngô nhân; bì dĩ kì tước, ngã dĩ ngô nghĩa; ngô hà khiếm hồ tai?* ⁵⁷⁴ - Công Tôn Sửu).

Lần khác ông cũng tuyên bố:

“Thiên hạ có đạo thì kẻ đức nhỏ hầu hạ kẻ đức lớn, kẻ hiền ít hầu hạ kẻ hiền nhiều; thiên hạ vô đạo thì kẻ nhỏ hầu hạ kẻ lớn, kẻ yếu hầu hạ kẻ mạnh.” (*Thiên hạ hữu đạo, tiểu đức dịch đại đức, tiểu hiền dịch đại hiền; thiên hạ vô đạo, tiểu dịch đại, nhược dịch cường.* ⁵⁷⁵ - Li Lâu).

Ông lại dẫn lời Tử Tư nói với Mục Công: “Lấy đức mà xét thì ông phải thờ tôi, đâu được làm bạn với tôi.” (*Dĩ đức, tắc tử sự ngã giả dã, hề khả dĩ dĩ ngã hữu?* ⁵⁷⁶ - Vạn Chương).

Sử Trung Quốc còn truyền giai thoại này chứng tỏ quan niệm trọng đức hơn tước của nhà Nho:

* Coi qui tắc thứ ba dưới.

“Vua Tề gọi một kẻ sĩ là Nhan Súc: Súc lại đây!” Nhan Súc ngạo mạn gọi lại: “Vua lại đây!” Vua Tề mắng: “Ta là bậc chí tôn nên có quyền gọi kẻ sĩ như vậy, còn kẻ sĩ gọi vua như vậy thì còn đâu là kì cương?” Nhan Súc đáp: “Vua gọi Súc như vậy mà Súc tới thì Súc mang tiếng nịnh quyền thế, còn Súc gọi vua mà vua tới, thì vua được tiếng kính hiển trọng sĩ, một đằng mang tiếng xu nịnh, một đằng được tiếng kính hiển, đằng nào hơn?”

Không biết chuyện đó có đúng không, nhưng quả thực là đời Chiến Quốc, giới bình dân có tài đức đã nhận thức được giá trị của mình và đòi được một địa vị xứng đáng, mà trọng tôn ti nhất là Nho giáo cũng cho rằng sự đòi hỏi đó có lí.

Vậy trọng đức là tiêu chuẩn thứ nhì của Mạnh Tử để duy trì xã hội.

Tuy chủ trương bất bình đẳng trong xã hội, nhưng Nho giáo cho mọi giai cấp được bình đẳng về phương diện pháp luật vì sự công bằng đó cần thiết cho trật tự. Đó là tiêu chuẩn thứ ba của họ Mạnh.

Khi một môn đệ là Đào Ưng hỏi:

“Vua Thuấn làm thiên tử, ông Cao Dao coi về hình phạt, nếu ông Cổ Tấu là cha vua Thuấn giết người thì xử cách nào?”

Mạnh Tử đáp:

– Cứ theo phép mà thi hành chớ có gì đâu?

– Vậy vua Thuấn không cảm ư?

– Vua Thuấn cảm sao được? Phép truyền thụ từ đời nọ qua đời kia là phép công mà.” *

(Đào Ưng vấn viết: “Thuấn vi thiên tử, Cao Dao vi sĩ. Cổ Tấu sát nhân, tắc như chi hà? Mạnh Tử viết: “Chấp chi nhi dĩ hĩ.” “Nhiên tắc Thuấn bất cảm dư?” “Viết: “Phù Thuấn ồ đắc nhi cảm chi? Phù hữu sở thụ chi dã.”⁵⁵⁷ - Tận tâm).

Vậy trên hai ngàn năm trước, Mạnh Tử muốn đề nghị chủ nghĩa tam

* Đào Ưng lại hỏi thêm:

“Thế vua Thuấn phải làm sao?”

Mạnh Tử dùng một giải pháp dung hòa để giải sự mâu thuẫn do giữa quốc gia và gia đình, và đáp rằng vua Thuấn sẽ bỏ ngôi cao, vào ngục công cha đi trốn nơi nào đó cho trọn đạo làm con.

Chúng ta có thể cho rằng giải pháp đó không được ổn, vì như vậy quốc dân sẽ mất một minh quân. Nhưng nếu quốc dân muốn giữ lại vua thì xin với ông Cao Dao để tha cho Cổ Tấu, lúc đó vua Thuấn có thể về ngôi được.

Đu sao quyền tư pháp vẫn không được vẹn, vì việc vua Thuấn công cha đi trốn cũng là sai phép rồi.

quyền phân lập, chủ nghĩa bình đẳng trước pháp luật và tinh thần lập hiến trong chính thể quân chủ, chỉ khác hiến pháp đó không do dân đặt ra mà do những người hiền đời trước đặt ra rồi truyền lại cho đời sau.

THUYẾT TAM THỂ CỦA HÀN PHI

Tới cuối đời Chiến Quốc, một triết gia, Hàn Phi, tuy là học trò của Tuân Tử mà lại chịu nhiều ảnh hưởng của nhóm pháp gia (Thần Bất Hại và Thương Ương) triệt để tôn quân, trọng pháp chứ không trọng hiền.

Trong thiên *Khai tác*, Hàn đại ý bảo rằng:

“Trời đất dựng lên mà sinh ra dân (tức người). Đương lúc (khái mông) đó, dân chỉ biết có mẹ mà không có cha, đạo (tức tinh tự nhiên) của dân là thân với người thân mà yêu riêng cái gì của mình.

“Thân với người thân thì sinh ra phân biệt, yêu riêng cái gì của mình thì tham độc. Dân đông mà ai cũng lo phân biệt và tham độc thì sinh loạn. Lúc đó người ta sinh ra cái lòng muốn thắng kẻ khác mà dùng sức mạnh để xâm lấn. Muốn thắng thì phải tranh nhau, dùng sức để xâm lấn thì sinh ra kiện nhau. Kiện mà không có phép nào làm chính thì không yên được lòng mọi người. Cho nên bậc hiền giả lập đạo trung chính, đặt phép vô tư mà dân vui với đạo nhân. Lúc đó, bỏ sự thân với người thân mà lập ra chính sách trọng người hiền... Nhưng rồi bậc hiền giả tranh nhau thi hành thuyết của mình... rồi dẫn lại sinh loạn, mà bậc thánh nhân phải phân định đất đai, tiền của, trai gái. Phân định rồi mà không hạn chế thì không được, phải đặt ra nhưng điều cấm. Lập điều cấm rồi mà không có ai cai quản thì không được, cho nên phải đặt ra quan. Quan đặt ra rồi mà không có ai làm chủ thì không được, nên phải đặt ra vua. Đã đặt ra vua thì bỏ chính sách thượng hiền mà dùng chính sách quý những chức cao (nghĩa là bất tất phải là qui tộc, phải có đức, hễ được vua cất nhắc lên chức cao thì dân phải kính trọng). Vậy: “Đời ở trên hết là thân với người thân và yêu riêng, đời ở giữa là thượng hiền mà vui với đạo nhân, đời ở sau cùng là trọng chức cao quý mà tôn quân.” (*Thượng thế thân nhân nhi ái tư, trung thế thượng hiền nhi duyệt nhân, hạ thế quý quý nhi tôn quân*).⁵⁷⁸

Thuyết “tam thể” (ba thời đại) đó đối chiếu với môn nhân loại tiến hóa sử thời nay thì không đúng hẳn nhưng gần đúng với sự diễn tiến của xã hội Trung Hoa thời cổ. Đầu thời Xuân Thu, là thời kì qui tộc chính trị tức là “thượng thế”, thân với người thân, mà do lòng yêu riêng, vua giao các chức lớn cho bà con họ hàng; rồi sau giai cấp bình dân đặc thế, những thuyết Nho, Mặc lưu hành, người ta giảng thuyết phiếm ái, thân với người nhân, và trọng người hiền, đó là thời “trung thế”; cuối cùng các triết gia và chính khách tranh hùng với nhau, không ai chịu phục ai, nên sinh loạn; và đến cuối đời

Chiến Quốc, Tần được Hàn Phi, Lí Tư giúp, chủ trương trọng chức cao, quý mà tôn quân, đó là “hạ thế”.

Thương Ưống và Hàn Phi cho rằng muốn giữ được trật tự thì phải “nhất hình pháp”. “Nhất hình pháp” nghĩa là không phân biệt đẳng cấp, từ khanh tướng, tướng quân cho đến đại phu thứ nhân, nếu phạm quốc cấm, làm loạn qui chế ở trên thì đều phải tử tội, không tha.” (*Sở vị nhất hình giả, hình vô đẳng cấp. Tự khanh tướng, tướng quân dĩ chí đại phu thứ nhân, hữu phạm quốc cấm, loạn thượng chế giả, tội tử bất xá.*”⁵⁷⁹ - Thiên *Thương hình* của Thương Ưống).

Như vậy là xóa bỏ hẳn tục lệ thời trước, tục: “hình bất thương đại phu” (bậc đại phu không bị nhục hình dù có tội).

Nhưng vua đã là bậc chí tôn thì địa vị ở trên cả pháp luật, cho nên vua có giữ pháp hay không, không thành vấn đề. Chỉ có thể bắt triều thần giữ phép nước mà thôi. Ngay đến thái tử phạm tội, cũng không bị trị tội, mà sư phó tức thầy dạy thái tử phải chịu trách nhiệm về hành vi của thái tử.

Xét chung thì từ Hán đến Thanh, triều đại nào cũng theo chủ trương đó của Thương, Hàn; vì không có chính sách nào hợp chế độ chuyên chế hơn. Tóm lại là có sự bất bình đẳng trong xã hội, nhưng trước pháp luật, ai cũng bình đẳng hết trừ nhà vua và họ hàng nhà vua.

PHẢI GIẢM BỚT SỰ BẤT BÌNH ĐẲNG

Tới đời Minh ta mới lại thấy *Phương Hiếu Nhụ* bàn về vấn đề bất bình đẳng trong xã hội; tư tưởng của ông có hơi khác của Mạnh Tử. Đại ý ông bảo nhân loại sinh ra tự nhiên có sự bất bình đẳng, mà cái công dụng của chính trị là sửa đổi cho sự bất bình đẳng đó khỏi tai hại quá, khiến cho người dân nào cũng toại nguyện được phần nào, như vậy mới là giúp trời đất trong việc hóa dục nhân dân. Trong thiên *Thế nhân*, ông viết:

“Trời sinh ra người sao chẳng muốn cho mỗi người được toại ý; nhưng có chỗ trời làm không được, nên phải giao phó cho người (tức bậc vua và thầy) làm thay, lấy chỗ thừa bỏ vào chỗ thiếu. Kẻ trí người ngu, kẻ giàu người nghèo khác xa nhau, là do khí vận xung đột lẫn nhau mà thành. Trời không muốn có sự chênh lệch như vậy nhưng rồi cũng không tránh khỏi... Kẻ khôn thì có người thống trị được cả nước mà kẻ ngu thì không lo nổi cho thân mình, kẻ giàu thì có người đủ ăn tới trăm đời, mà kẻ đói thì không có một miếng cơm để ăn. Trời không phải là không muốn ai ai cũng khôn và giàu mà không được là vì cái thế nó vậy. Cái thế nó như vậy, trời không cứu được mà người thì có thể cứu được. Cho nên lập ra quân và sư để trị dân, khiến cho kẻ nào được trời phú cho hậu hĩ thì không thể tự chuyên dùng một mình, kẻ nào bị trời

phủ cho bạc bèo thì có chỗ trồng cấy mà dung thân được. Như vậy cái y của trời đất được thánh nhân đem tài ra mới thì hành được, mà thuyết chính và giáo mới phát sinh.” (*Thiên chi sinh nhân, khôi bất dục sử chi các đắc kì sở tại. Nhiên nhi hữu sở bất năng, cố thác chư nhân dĩ nhiệm chi, tì hữu dư bố bất túc. Trị ngu chi tương huyền, bản phú chi tương thù, thủ xuất ư khí vận chi tương kích nhi thành giả. Thiên phi dục kì như thủ bất tề dã, nhi tót bất năng miễn yên... Trí hoặc khả dĩ tổng hạch hải nội, nhi àm giả vô dĩ mưu kì cung, tài hoặc khả dĩ cấp bách thế, nhi nổi giả vô nhất xuyết chi túc. Thiên phi bất dục nhân nhân giai trí thà phú dã, nhi bất năng giả, thế bất khả dã. Thế chi sở tại, thiên bất năng vi, nhi nhân giả dĩ vi chi. Cổ lập quân sự dĩ trị, sử đắc ư thiên hậu giả bất tự chuyên kì dụng, bạc giả hữu sở ngưỡng dĩ dung kì thân. Nhiên hậu thiên địa chi ý đắc thánh nhân chi dụng dĩ hành, nhi chính giáo chi thuyết khởi.*⁵⁸⁰ - Tôn chí trai tập).

Đại ý ông cho sự bất bình đẳng (về khí chất) là tự nhiên nhưng nếu không giảm nó đi mà để cho có những kẻ ngu muội quá, nghèo đói quá trong khi có những kẻ khôn ngoan, tích lũy của cải ăn cả trăm đời không hết, là điều bất nhân, và nhà cầm quyền phải dùng chính trị và giáo hóa để cải thiện tình trạng đó bằng cách tiết chế tình dục, duy trì cương thường, trật tự.

Ông bảo hỏi mới có loài người thì không có vua. Loài người tự hợp nhau mà muốn mỗi ngày mỗi mạnh thêm lên, tình dục bùng lên mà sinh ra tranh nhau. Tranh nhau mà không tự quyết được, như vậy bậc tài trí xuất hiện mà được dân bầu làm vua, làm chủ. Thời càng đổi, việc càng nhiều, một người không coi sóc đủ được, mới phải đặt ra quan. Vậy lúc đầu không có sự bất bình đẳng về sang hèn, khi sang hèn đã phân biệt, thì kẻ sang cầm quyền đặt ra lễ nghi, tam cương ngũ luân mà ai nấy an phận không tranh nhau nữa. Thế là loài người đặt ra sự bất bình đẳng về sang hèn. Nhưng tất nhiên là kẻ sang phải thay trời mà nuôi dân, dạy dân, chứ không được dung uy quyền mà áp chế dân. Cái đáng tôn là cái chức phận của vua, chứ không phải cái bản thân của vua, mà vua làm trọn chức phận của mình cũng không có gì đáng khen là có công lao với dân; trái lại nếu không làm trọn chức phận thì là thất chức.

Vậy theo ông, sự bất bình đẳng là sự cần thiết cho trật tự xã hội, mà kẻ tài đức đáng có địa vị cao, nhưng phải thì hành thiên chức của mình thì mới đáng giữ địa vị, như vậy thì sự bất bình đẳng của người đặt ra về địa vị bố cứu được sự bất bình đẳng tự nhiên của hóa công (về khí chất).

ẢNH HƯỞNG CỦA ÂU TÂY

Tôi Lương Khải Siêu chịu ảnh hưởng tư tưởng Âu Tây, ta mới thấy trong triết học Trung Hoa, xuất hiện quan niệm giai cấp đấu tranh. Mới chỉ lộ ra một chút thôi.

Trong bài *Trung Quốc chuyên chế tiến hóa luận* (1902), ông viết: “Chính trị sở dĩ mà phát đạt được đều do đa số tranh đấu với thiểu số mà thắng. Qui tộc so với binh dân là thiểu số, mà so với quân chủ lại là đa số. Cho nên qui tộc có thể tài chế quân chủ mà đòi được quyền lợi tương đương, như vậy mà cái căn bản về quốc bản mới thành lập được một cách thô sơ. Rồi sau binh dân cũng lấy đó làm cái khuôn, làm cái khiên, dùng cái thuật qui tộc tài chế quân chủ để tài chế lại qui tộc, mà được quyền lợi tương đương.” (*Phàm chính trị chi phát đạt, mạc bất do đa số giả dữ thiểu số giả chi tranh nhi thắng chi. Qui tộc chi đối ư binh dân, có thiểu số dã, kì đối ư quân chủ, tắc đa số dã. Cô qui tộc năng tài ức quân chủ nhi yêu cầu đắc tương đương chi quyền lợi, ư thị quốc hiến chi căn bản tức dĩ thô lập. Hậu thử binh dân diệc năng dĩ chi vi hình, dĩ chi vi thuẫn, dĩ bì chi tài ức quân chủ chi thuật hoãn tài ức chi, nhi phân đắc tương đương chi quyền lợi.*)⁵¹⁸

Theo ông, từ Tần, Hán giai cấp qui tộc không còn, quan lại triều đình đều tuyển trong dân gian bằng khoa cử, người dân bị ức hiếp thì nhẫn nhục chịu và cảm đầu luyện lối văn “tám vẽ”, hi vọng “cá vượt vũ môn” mà hôm qua là hàn nho, hôm nay đã ông cống, ông nghệ, đã hết bị ức hiếp, lại còn ức hiếp được kẻ khác nữa.

Do đó không có giai cấp đấu tranh mà luôn mấy ngàn năm, vẫn còn chế độ chuyên chế. Như vậy ta tưởng ông sẽ hờ hào sự đấu tranh, không hiểu sao ông chỉ cố xúi chế độ quân chủ lập hiến chứ không nghĩ cách san phẳng các giai cấp; rồi về già lại đổi ý bênh vực sự chuyên chế. Ông chỉ là một nhà văn có nhiều nhiệt huyết, tài hoa và hoạt bát chứ không thực là một nhà tư tưởng sâu sắc.

Sau cuộc cách mạng Tân Hợi, thuyết giai cấp đấu tranh của phương Tây mới thực có ảnh hưởng sâu xa vào tâm tư một số học giả Trung Quốc.

Hồi xưa chế độ phong kiến lập sự tôn ti trên huyết thống, ngày này chế độ dân chủ lập sự tôn ti trên tài năng chức vụ hoặc trên sự tín nhiệm của dân chúng. Chúng ta công bằng hơn cổ nhân, nhưng chính sách dân chủ có một nhược điểm là nhiều khi vì quyền lợi lâu dài của quốc gia mà nhà cầm quyền phải làm ngược lại ý muốn của đại chúng, và muốn cho đại chúng theo, phải tuyên truyền, nhồi sọ đại chúng để đại chúng có cảm tưởng rằng chính quyền chỉ thực hiện những nguyện vọng thiêng liêng của họ. Như Raymond Aron đã nói, tất cả các chính thể dân chủ đều giả dối, không nhiều thì ít. Nó còn có thể biến thành một chế độ độc tài ghê gớm hơn cả chế độ phong kiến nếu có những kẻ như Hitler, khéo áp dụng thuật tuyên truyền để “hiếp quần chúng” (*Le viol de la foule par la propagande politique* của Serge Tchakhotine). Vậy cho tới nay loài người vẫn chưa tìm được một chế độ nào hoàn hảo cả, mà chế độ dân chủ vẫn phải sửa đổi mãi tùy hoàn cảnh và thời đại.

CHƯƠNG III

QUÂN VÀ THẦN

QUYỀN HÀNH VÀ CÁCH NHẬN QUYỀN CỦA ÔNG VUA

Trong chương này chúng tôi chú trọng vào tư tưởng của Nho, Mặc và Pháp, nhất là Nho, vì các môn phái khác cho vua là không quan trọng, ít bàn đến đạo của quân và thần.

Lão Tử chủ trương phóng nhiệm theo tự nhiên, xóa bỏ những văn hóa, chính thể đương thời, vua chỉ cần giữ đạo thuận phác, rồi xã hội sẽ điều hòa. Dương Tử và Trang Tử tôn trọng tự do cá nhân, cho hiền ngu cũng như nhau, như vậy vua thành một chức vô dụng, họ muốn tiến đến chính sách vô quân. *

Phái chủ Nông, Hứa Hành bảo ai nấy đều phải cày ruộng lấy mà ăn, không có ai nuôi ai, không có ai trị ai nữa, như vậy là vua đã không có mà triều đình cũng không có.

Còn phái Âm dương (Trâu Diên) thiên về số mạng, cho rằng thịnh suy do trời cả, vậy dầu có minh quân cũng không cứu được thời thế, thành thử vua không có trách nhiệm; và lại từ Hàn trở đi phái đó nhập với Nho gia mà đại biểu là Thiệu Ung, nên có thể xét chung với Nho được.

Quan niệm về quân, thần tùy đời thay đổi.

Trước Khổng Tử, dân Trung Hoa tin rằng vua thay mặt Thượng đế, được Thượng đế giao cho quyền trị dân để làm lợi cho dân.

Tới thời Xuân Thu, nhiều ông vua không làm tròn nhiệm vụ, không đủ tư cách để đến nỗi quốc gia loạn lạc, dân tình khổ sở, nên trong kinh Thi đã có

* Coi thêm chương VII ở sau.

lời oán trách vua và một số chính trị gia và triết gia tuy vẫn tôn quân nhưng đã lên tiếng bênh vực dân.

Theo sử thì *Quần Trọng* là một trong những nhà lấy dân làm gốc. Lấy dân làm gốc nghĩa là coi vua không đáng trọng bằng dân. Ông bảo Tề Hoàn Công:

“Nhà vua muốn làm Vương Bá, dựng nghiệp lớn trong thiên hạ thì phải theo từ gốc mà trăm họ là gốc của quốc gia.”

Khổng Tử tiến một bước nữa, bảo vua phải làm tròn nhiệm vụ của mình trước, rồi bề tôi mới làm tròn nhiệm vụ của bề tôi (*Quần quân, thần thần*) và ông vua nào không làm tròn nhiệm vụ của mình thì không đáng được giữ chức vua, do đó ông đưa ra thuyết chính danh mà chúng tôi sẽ trình bày ở một đoạn sau.

Mặc Tử chủ trương rằng vua do dân bầu cử lên để lo lợi cho dân:

“Biết rõ thiên hạ rối loạn là do không có người chính trưởng cho nên mới kèn lấy người hiền khá trong thiên hạ để lập làm thiên tử.” (*Minh hồ thiên hạ chi sở dĩ loạn giả, sinh ư vô chính trưởng, thị có tuyển thiên hạ chi hiền khá giả, lập dĩ vi thiên tử.*⁵⁸² - Thượng hiền).

Được bầu rồi, vua có quyền rất lớn, có thể bắt dân phải theo ý mình, để thống nhất tư tưởng trong nước:

“Cái gì quốc quân cho là phải, tất cũng cho là phải, cái gì quốc quân cho là trái, tất cũng cho là trái.” (*Quốc quân chi sở thị tất diệc thị chi, quốc quân chi sở phi tất diệc phi chi.*⁵⁸³ - Thượng đồng).

Nhưng ý của vua phải hợp với ý trời thì mới đáng được tôn trọng:

“... Cho nên thánh vương đời xưa biết cái trời quý vẫn muốn, mà tránh cái trời quý ghét, để tìm đường dấy lợi cho thiên hạ, trừ hại cho thiên hạ.” (*Cổ cổ giả thánh vương minh thiên quý chi sở dục, nhi tị thiên quý chi sở tưng, dĩ cầu hưng thiên hạ chi lợi, trừ thiên hạ chi hại.*⁵⁸⁴ - Như trên).

Lại nói:

“... Lấy gì để làm khuôn phép cho việc chính trị mới phải? Đáp: Không gì bằng cứ bắt chước trời. Sự làm việc của trời rộng rãi mà không riêng tây, sự làm ơn của trời hậu hi mà không hẹp hĩnh, sự sáng láng của trời lâu bền mà không suy giảm. Cho nên các đấng thánh vương mới bắt chước trời. Đã lấy trời làm khuôn phép thì tất việc gì cũng phải so đo với trời, cái gì trời muốn thì làm, cái gì trời không muốn thì thôi.”²⁰⁷

Vậy địa vị của vua tuy là cao, quyền của vua tuy là lớn, bắt gì dân cũng phải theo, nhưng vua có bốn phận phải theo ý trời, mà ý trời là làm lợi cho

dân. Nếu vua không theo ý trời thì trời sẽ phạt. * So với chính sách của Khổng Tử thì chính sách của Mặc có phần chuyên chế hơn, nhưng có điều là không hiểu, ông đã cho dân cái quyền bầu người lên làm vua thì tại sao không cho dân quyền truất ngôi vua mà chỉ bắt vua chịu trách nhiệm riêng với trời thôi?

Mạnh Tử bàn về quân quyền rõ ràng hơn và tiến bộ hơn cả, ông trọng dân mà khinh vua.

Trước hết, về sự nhận quyền trị dân, ông phân biệt ba cách:

- Nhận quyền do vua trước nhường lại.
- Nhận quyền do cha truyền lại.
- Nhận quyền do cách mạng.

Ông giải thích ba cách đó trong thiên *Vạn Chương thượng*. Học trò của ông là *Vạn Chương* hỏi:

“Vua Nghiêu đem thiên hạ cho vua Thuấn, việc ấy có không?”

Ông đáp:

- Không. Thiên tử không đem thiên hạ cho người khác được.
- Vậy vua Thuấn được thiên hạ là do ai cho?
- Do trời cho.
 - Trời cho, nghĩa là trời báo rõ ràng ra hay sao?”

Câu này rất quan trọng, có ý hỏi Thượng đế của Nho giáo có trực tiếp ra mệnh lệnh như Thượng đế của Do Thái không, và Nho giáo có phải là một tôn giáo không?

“*Mạnh Tử* đáp:

- Không, trời không nói, lấy đức hạnh và sự nghiệp mà tỏ ra thôi.

Vạn Chương lại hỏi:

- Lấy đức hạnh và sự nghiệp mà tỏ ra là làm sao?
- Thiên tử có thể tiến cử một người nào với trời, không thể buộc trời đem thiên hạ cho người đó được, cũng như chư hầu có thể tiến cử một người nào với Thiên tử mà không thể buộc Thiên tử cho người đó làm vua chư hầu được, cũng như đại phu có thể tiến cử một người nào với vua chư hầu mà không thể buộc vua chư hầu cho người đó làm đại phu được.

Xưa vua Nghiêu tiến cử ông Thuấn với trời, mà trời nhận, giới thiệu với

* Điểm này chúng tôi sẽ trình bày ở chương sau.

dân mà dân nhận, cho nên ta bảo: trời không nói, chỉ lấy đức hạnh cùng sự nghiệp mà tỏ ra thôi.

Vạn Chương lại hỏi:

- Tiến cử với trời mà trời nhận, giới thiệu với dân mà dân nhận là làm sao?

Đáp:

- Sai người đó làm chủ tế mà bách thần hưởng, thế là trời nhận; sai người đó chủ trương công việc mà việc thành, trăm họ vừa ý, thế là dân nhận (...). Ông Thuấn giúp vua Nghiêu hai mươi tám năm (...), khi vua Nghiêu băng, đoạn tang ba năm, ông Thuấn lánh con vua Nghiêu mà ra phía nam Nam Hà, chụ hầu trong thiên hạ không theo con vua Nghiêu mà theo ông Thuấn (...), cho nên mới gọi là trời cho (...). Còn như nếu xâm chiếm cùng vua Nghiêu, áp bức con vua Nghiêu thì gọi là cướp ngôi, chứ không gọi là trời cho được."

(Vạn Chương viết: "Nghiêu dĩ thiên hạ dữ Thuấn hữu chư?"

Mạnh Tử viết:

-Phủ. Thiên tử bất năng dĩ thiên hạ dữ nhân.

- Nhiên tắc Thuấn hữu thiên hạ dã, thực dữ chi?

Viết:

- Thiên dữ chi.

- Thiên dữ chi giả, truân truân nhiên mệnh chi hồ.

Viết:

- Phủ. Thiên bất ngôn, dĩ hành dữ sự thị chi nhi dĩ hĩ.

Viết:

- Dĩ hành dữ sự thị chi giả, như chi hà?

Viết:

- Thiên tử năng tiến nhân ư thiên, bất năng sử thiên dữ chi thiên hạ. Chu hầu năng tiến nhân ư thiên tử, bất năng sử thiên tử dữ chi chu hầu. Đại phu năng tiến nhân ư chu hầu, bất năng sử chu hầu dữ chi đại phu. Tích giả, Nghiêu tiến Thuấn ư thiên, nhi thiên thụ chi; bộc chi ư dân nhi dân thụ chi, cố viết thiên bất ngôn, dĩ hành dữ sự thị chi nhi dĩ hĩ.

Viết:

- Cầm vấn tiến chi ư thiên nhi thiên thụ chi, bộc chi ư dân nhi dân thụ chi, như hà?

Viết:

– *Sử chi chủ tế nhi bách thần hưởng chi, thị thiên thụ chi. Sử chi chủ sự nhi sự trị, bách tính an chi, thị dân thụ chi dã (...)* Thuần tướng Nghiêu nhị thập hữu bát tãi; Nghiêu băng, tam niên chi tang tất, Thuần tị Nghiêu chi tử ư Nam hà chi nam; thiên hạ chư hầu triều cận giả, bát chi Nghiêu chi tử, nhi chi Thuần, cố viết Thiên dã (...). Nhi cư Nghiêu chi cung, bực Nghiêu chi tử, thị thoán dã, phi thiên dã dã.)⁵⁸⁵

Việc nhường ngôi đó có đúng sự thực không, đó là vấn đề khác; đây chúng tôi chỉ bàn về quan niệm nhường ngôi của Mạnh Tử thôi. Quan niệm đó rất rõ rệt: Thiên tử không thể lấy ngôi báu làm của riêng, và khi nhường ngôi cho ai thì phải trọng ý chí của dân, mà ý chí của dân là ý chí của trời.

Muốn được trao ngôi cách đó cần bốn điều kiện:

– Có tài đức, như vua Thuấn nổi tiếng là có hiếu, vua Vũ có công trị thủy trong chín năm.

– Có kinh nghiệm: trước khi được làm Thiên tử, ông Vũ đã làm tể tướng mười bảy năm, ông Thuấn làm tể tướng hai mươi tám năm.

– Được chư hầu và nhân dân ngưỡng mộ, như ông Thuấn, ông Vũ.

Ba điều kiện ấy đều hợp lý cả, nhưng chưa đủ. Người ta có thể hỏi rằng sao một người như Khổng Tử có những điều kiện ấy mà không được trời trao ngôi Thiên tử. Để đáp câu ấy, Mạnh Tử thêm điều kiện thứ tư: Được một Thiên Tử tiến cử với trời.

Khổng Tử sờ đi không được ngôi vua là vì không được Thiên tử nào tiến cử.

Đó là cách thứ nhất, cách nhận ngôi do vua trước nhường lại.

Cách thứ nhì là nhận ngôi do cha truyền lại. Cách này có vẻ không hợp lý, Mạnh Tử phải giải thích.

“Vạn Chương hỏi:

– Có người nói rằng tời vua Vũ thì đức suy, cho nên vua Vũ không truyền ngôi cho người hiền nữa mà truyền cho con, điều đó có không?

Mạnh Tử đáp:

*Vạn Chương vấn viết: “Nhân hữu ngôn: “Chi ư Vũ nhi đức suy, bất truyền ư hiền nhi truyền ư tử.” Hiếu chu?” Mạnh Tử viết: “Phù. Bất nhiên dã. Thiên dã hiên tắc dã hiên, thiên dã tắc dã tử.”*⁵⁸⁶

Đại ý Mạnh Tử giảng rằng vua Vũ có tiền cứ một đại thần là ông Ích với trời, nhưng khi ông Vũ băng rỗi, dân không theo ông Ích mà theo con ông Vũ,

là ông Khải cho nên ngôi vua mới về ông Khải, mà sở dĩ vậy vì hai lẽ:

- Ông Ích mới làm tế tướng cho ông Vũ được ít năm (7 năm), thì ăn cho dân chưa được lâu, dân chưa tin nhiệm.

- Ông Khải có tiếng là hiền, kế thừa được đạo của cha.

Vậy Thiên tử muốn tự ý nhường ngôi cho con đã không được, mà muốn nhường ngôi cho người ngoài cũng không được nữa. Muốn nhường phải thuận ý dân, thuận ý trời. Cho nên Khổng Tử nói: "Các đời Đường, Ngu thì truyền ngôi, các đời Hạ Hậu, Ân, Chu thì nối ngôi (của cha), ý nghĩa như nhau." (*Khổng Tử viết: Đường, Ngu thiên, Hạ hậu, Ân, Chu kế, kì nghĩa nhất dã.*⁵⁸⁷ - Mạnh Tử dẫn lời Khổng Tử, Vạn Chương thượng).

Cách thứ ba là do cách mạng mà nhận ngôi, như vua Thang giết vua Kiệt, vua Vũ diệt vua Trụ, hai ông đó thay trời trừ bạo chúa nên được làm thiên tử. Cách này cũng vẫn hợp lí nếu đủ ba điều kiện như sau:

1. Phải theo ý dân. Dân phải tỏ lòng oán chính sách tàn ngược của bạo chúa và mong mỏi người giải phóng, như khi vua Thang thảo phạt vua Kiệt thì nhân dân đâu đâu cũng ta thán: "Vua, tức vua Kiệt không thương chúng ta, bỏ việc ruộng nương của chúng ta mà chính trị thì bạo ngược."

2. Phải theo mệnh trời, nghĩa là việc mình làm thuận ý trời, như khi vua Thang giết vua Kiệt, có nói: "Đạo trời giáng tai ương cho Kiệt để tỏ rõ tội hắn (...), ta theo mệnh trời mà tỏ rõ uy của trời, nên không dám tha hắn." Mệnh trời hiện trong ý dân và trong những tai ương trời giáng cho quốc gia nào có bạo quân, như núi đổ, sông tràn, sấm to, bão lớn, mất mùa...

3. Phải là người có đức, được dân tin nhiệm, như vua Thang trước khi khởi quân giết vua Kiệt, đã nổi danh là khoan đại, nhân nghĩa; vua Vũ trước khi giết vua Trụ cũng được tiếng là người hiền.

Có đủ ba điều ấy mà giết vua thì là *cách mạng* (nghĩa là đổi mệnh vua) và được lên ngôi thay.

Ba cách đó tuy đều hợp lẽ, nhưng cách thứ ba bị nhà Nho chê là thấp hơn cách thứ nhất. Khổng Tử so sánh nhạc vũ của vua Vũ với nhạc Thiệu của vua Thuấn, có câu: "Nhạc Thiệu tận mĩ, tận thiện, nhạc vũ tận mĩ mà chưa được tận thiện" (*Thiệu tận mĩ hĩ, hựu tận thiện hĩ; vũ tận mĩ hĩ, vị tận thiện dã.*⁵⁸⁸

- Bất đạt), là ý cho rằng đức độ và chính sách của vua Thuấn (người được nhường ngôi) cao hơn đức độ và chính sách của vua Vũ (người diệt Trụ mà lên ngôi). Theo ông, đức độ và chính sách của nhà cầm quyền ra sao thì hiện rõ trong nhạc như vậy. Như vậy, ta thấy Khổng Tử vốn không ưa cách mạng, cho nó là việc bất đắc dĩ. Mạnh Tử trái lại đã nghĩ cần phải có cách mạng, nhưng đọc chương sau chúng ta sẽ thấy ông vẫn chưa cho hạng bình dân cái quyền

làm cách mạng, chỉ hạng “thiên lại” mới được làm cách mạng, mặc dầu ông vẫn chủ trương ý dân là ý trời.

QUÂN VI KHINH

Được nhận quyền rồi, ông vua có bốn phận rất nặng đối với quốc dân. Bốn phận đó theo Khổng Tử có thể tóm tắt ở hai điểm: bảo vệ dân và giáo hóa dân.

Trong những chương sau chúng tôi sẽ trình bày vấn đề dưỡng dân, giáo dân và chiến tranh. Ở đây hãy nêu ra sự tương dị này giữa tư tưởng của Khổng Tử và Mạnh Tử:

Khổng cho rằng vua phải ngay thẳng, làm gương cho dân, một ông vua gương mẫu thì đồng thời cũng là thầy của dân; Mạnh Tử thì không tin ở khả năng giáo hóa, không tin ở đạo đức các ông vua nữa, bảo vua phải có những bậc hiền thân chỉ bảo, khuyên răn mình; vì có tước không nhất định là có đức, mà tước phải trọng đức.

Chúng tôi xin chép lại ít câu của hai nhà để dẫn chứng. Khổng Tử bảo: “Làm chính trị mà dùng đức nhân thì như ngôi sao bắc đẩu, ở một chỗ mà các sao khác châu cả về.” (*Vi chính dĩ đức, thì như bắc đẩu, cư kì sở, nhi chung tinh cùng chi.*)⁵⁸⁹

Lại bảo Qui Khang Tử:

“Sở dĩ gọi bằng chính trị, là cốt cho trung chính (ngay) mà thôi. Nếu ông lấy trung chính mà khiến người thì ai mà dám không trung chính.” (*Chính giả, chính dã, từ suất dĩ chính, thực tâm bất chính.*)⁵⁹⁰

Vua phải làm gương trước hết. *Quân quân, thân thân.*

Từ Lộ một lần hỏi về chính trị, ông đáp: “Việc gì mình muốn dân làm thì mình phải làm trước đi, việc gì mình sai dân làm thì phải chịu khó nhọc với việc ấy.” Từ Lộ thấy lời nói đó đơn giản quá, muốn được nghe thêm, ông bảo: “Không bao giờ chán nản, mỏi mệt.” (*Từ Lộ vấn chính. Từ viết: “Tiên chi, lao chi.” Thỉnh ích. Viết: “Vô quyên.”*)⁵⁹¹

Mạnh Tử cũng nhận những lời đó là phải, nhưng không trọng, không tin các bậc quân chủ gì lắm:

“Vua coi bề tôi như chân tay thì bề tôi coi vua như lòng dạ; vua coi bề tôi như cho ngựa thì bề tôi coi vua như người dung trong nước, vua coi bề tôi như đất cỏ thì bề tôi coi vua như kẻ thù quân giặc”. (*Quân chi thị thân như thủ túc, tắc thần thị quân như phúc tâm; quân chi thị thân như khuyển mã, tắc thần thị quân như quốc nhân; quân chi thị thân như thổ giới, tắc thần thị quân như khấu thù.*⁵⁹² - Li Lâu).

“Nếu vua có lỗi lớn thì can ngăn, can nhiều lần mà không nghe thì đi.”
(*Quân hữu đại quá tắc gián, phân phúc chi nhi bất thính tắc khứ.*)⁵⁰⁵

Vậy Khổng Tử muốn rằng có đức thì mới có vị. Ở thời ông, có lẽ còn có thể mong như vậy được, ông còn lạc quan. Đến thời sau, Mạnh Tử thấy không thể thực hiện li tướng đó được nữa, chỉ cầu có những ông vua biết trọng bậc đạo đức, nghe lời dạy của bậc hiền thời.

Mạnh Tử có thái độ rất gắt gao với bậc quân chủ gàn như nói thẳng ra rằng vua là nô bộc của dân.

Có lần ông bảo Tề Tuyên Vương rằng: “Nếu kẻ bề tôi của nhà vua người đem vợ con lại gửi bạn để qua chơi nước Sở rồi khi trở về nhà thấy vợ con đói và rét, thì nên xử trí cách nào?” Vua đáp: “Tuyệt giao với người bạn đó đi.” Mạnh Tử bảo: “Nếu có vị quan sĩ sư (quan đứng đầu ti hình pháp) mà chẳng đủ sức cai quản thuộc hạ của mình thì nên xử cách nào?” Vua đáp: “Nên cách chức đi.” Mạnh Tử tiếp: “Nếu có một vị vua cai trị mà để cho bốn phương rối loạn, thì nên xử trí cách nào?” Vua Tuyên Vương nhìn hai bên tả hữu, nói lảng qua chuyện khác.” (*Mạnh Tử vị Tề Tuyên Vương viết: “Vương chi thần hữu thác kì thể tử u kì hữu nhi chi Sở du giả, tị kì phân dã, tắc đồng nổi kì thể tử, tắc như chi hà?” Vương viết: “Khi chi.” Viết: “Sĩ sư bất năng trị sĩ, tắc như chi hà?” Vương viết: “Dĩ chi.” Viết: “Tư cảnh chi nội bất trị, tắc như chi hà?” Vương cố tả hữu nhi ngôn tha.*⁵⁰⁴ - Lương Huệ Vương).

Từ trước người ta vẫn tin kinh Thư do Khổng Tử san định, nhưng một số học giả thời nay, đã ngờ thuyết đó, mà cho là của người đời sau (Chiến Quốc) viết. Có lẽ như vậy nên nhiều đoạn trong sách đó tư tưởng giống tư tưởng của Mạnh Tử, cho vua chỉ là một công bộc, chịu hết trách nhiệm với dân, dân dù phạm tội cũng không có lỗi, lỗi hoàn toàn về vua:

“Nước loạn là tội của ta, riêng ta chịu phạt.” (*Bàng chi bất tàng, duy du nhất nhân hữu dật phạt.*⁵⁰⁵ - Thượng thư - Bàn Canh).

“Muôn phương các người có tội là tại một mình ta, cho nên một mình ta chịu tội, không lụy gì đến muôn phương các người cả.” (*Kì nhi vạn phương hữu tội, tại dư nhất nhân; dư nhất nhân hữu tội, vô dĩ nhi vạn phương.*⁵⁰⁶ - Thượng thư, Thang cáo).

Hơn nữa, vua mà làm tròn trách nhiệm thì cũng không có công gì cả. *Thượng thư, Bàn Canh* có câu: “Nước nhà bình trị là công của dân.” (*Bàng chi tàng duy nhữ chúng.*)⁵⁰⁷

QUÂN VI TRỌNG

- Không. Không phải vậy. Trời trao ngôi cho người hiền thì về người

hiền, trao cho con thu ngôi về con, Tuân Tử chủ trương tính ác, phải sửa đổi tính của con người. Loài người sỗ dĩ hơn loài vật ở chỗ biết hợp quán thì phải có tôn ti, phải trọng lễ và phép tắc. Có nhân quân thì phải có nhân quân để giữ trật tự cho xã hội. Vì chú trọng vào điểm đó, nên ông trọng vua hơn Mạnh Tử, và ý tưởng về quản đạo của ông có vẻ thụt lùi mà giống với tư tưởng Khổng Tử hơn.

Ông bảo:

“Vua là người khéo hợp quán.” (*Quân giả, thiện quán dã.* ⁵⁹⁸ - Vương chế).

“Vua làm khuôn phép cho thiên hạ, như cái nêu, cái nêu ngay thì bóng ngay, như cái mâm, cái mâm tròn thì nước tròn, như cái chậu, chậu vuông thì nước vuông.” (*Quân giả nghi dã, nghi chính nhi ảnh chính; quân giả, bàn dã, bàn viên nhi thủy viên; quân giả vu dã, vu phương nhi thủy phương.* ⁵⁹⁹ - Quân đạo).

Lại nói: “Vua là cái nguồn của dân, cái nguồn trong thì dòng nước trong, cái nguồn đục thì dòng nước đục.” (*Quân giả, nhân chi nguyên dã, nguyên thanh tắc lưu thanh, nguyên trọc tắc lưu trọc.*) ⁶⁰⁰

Vì vậy mà phải trọng vua. Nhưng tư tưởng của ông cũng giống Mạnh Tử ở điểm ông cho rằng trời sinh dân không phải là vì vua, mà trời lập vua lên là vì dân”. (*Thiên chi sinh dân phi vì quân dã, thiên chi lập quân dĩ vì dân dã.* ⁶⁰¹ (Đại lược)

Tới *Hàn Phi*, tư tưởng tôn quân còn mạnh hơn nữa, triệt để áp chế dân. Tuân Tử bảo tính người vốn ác nhưng còn có thể sửa được, Hàn Phi tin rằng không thể nào sửa được. Ông đưa việc này ra để chứng minh: Cha mẹ sinh được con trai thì mừng, phải con gái thì giết, như vậy là chỉ tính toán, nghĩ đến sự tiện lợi của mình sau này. Đối với con còn vậy huống hồ là đối với người ngoài.

Hàn cũng không tin sự sáng suốt của dân, bảo: “Xưa kia, vua Vũ khơi sông đào ngôi mà dân hợp lại ném gạch ném đá vào ông. Tử Sản vỡ ruộng trồng dâu mà người nước Trịnh chê bai chỉ trích; vua Vũ làm lợi thiên hạ, Tử Sản giữ cho Trịnh khỏi mất mà đều bị chê bai. Như vậy cái sáng suốt của dân không đủ dùng, lẽ ấy rõ ràng.” (*Tích Vũ quyết giang tuấn hà nhi dân tụ ngô thạch, Tử Sản khai mẩu thụ tang, Trịnh nhân báng tí; Vũ lợi thiên hạ, Tử Sản tôn Trịnh, giai dĩ thụ báng, phù dân trí chi bất túc dụng diệc minh hĩ. - Hiển học).*

Dân đã bạc ác, ngu muội như vậy thì giáo hóa làm sao nổi, chỉ có cách dùng chính sách chuyên chế, do đó vua phải có uy quyền tuyệt đối, hình pháp phải nghiêm, trong nước ai cũng phải theo, chỉ trừ vua ra.

Ông bảo Khổng Tử hiền đức như vậy mà số người khâm phục chỉ có bảy chục, còn Ai Công tâm thường mà hiệu lệnh cả nước phải tuân, vậy thì dân vốn chi phục cái thế mạnh mà rất ít người có thể thích điều nghĩa. *(Dân giả cố phục ư thế, quả năng hoài ư nghĩa.)*⁶⁰²

Sau Hàn Phi, người có tư tưởng tôn quân hơn cả là Tư Mã Quang đời Tống. Tư Mã dẫn lời trong kinh Dịch: “*Thiên tôn, địa ti; cần khôn định hĩ.*” mà bác hẳn thuyết “đức có thể chống với tước” của Mạnh Tử. Ông cho rằng cái địa vị vua tôi, do trời đã định, không thể thay đổi.

“Cái nghĩa vua tôi là cái đại luân của con người. Xét theo cái đức mà Mạnh Tử đề cao thì không ai bằng Chu Công, mà xét tuổi cũng không ai lớn tuổi hơn vua bằng Chu Công so với Thành Vương, Thành Vương còn nhỏ, Chu Công giúp cho để chừa hầu triều phục. Rồi khi Thành Vương lớn lên, cầm quyền thì Chu Công qui mọp, hết lễ mà thờ, như thờ vua Văn vua Vũ chứ không khác. Há có thể nói được rằng: “Kẻ kia có tước thì ta có đức, có tuổi” mà khinh kẻ kia được ư?” *(Quân thân chi nghĩa, nhân chi đại luân dã. Mạnh Tử chi đức thực dữ Chu Công, kì chi trưởng, thực dữ Chu Công chi dữ Thành Vương. Thành Vương ấu, Chu Công phụ chi dĩ triều chư hầu; cập trưởng nhi quy chính, bắc diện khể thủ úy sự chi, dữ sự Văn, Vũ vô dị dã. Khởi dắc vấn bì hữu tước ngã hữu đức, xỉ, khả mạn bì tại. - Nghi Mạnh).*

Còn như Mạnh Tử bảo những bậc khanh (như chức thượng thư ngày nay) trong họ vua có thể thay đổi ngôi vua, thì làm càng lớn nữa. * Làm chức Khanh thì không kể là người trong hoàng tộc hay ở ngoài hoàng tộc, đều là bề tôi cả, cái nghĩa của bề tôi là răn vua mà vua không nghe thì có thể từ chức mà đi, có thể chết được, chứ sao lại lấy cái lễ là người trong họ vua mà có thể thay ngôi vua được.

Hơn nữa, ông còn bảo “cha truyền ngôi cho con là từ hỏi có loài người đến nay vẫn vậy”, nghĩa là ông bác thuyết “Trời cho người hiền, thì người hiền được ngôi” của Mạnh Tử.

RỐI LẠI QUÂN VI KHINH

Từ đời Hàn trở đi, trừ một số ít như Tư Mã Quang còn hầu hết các triết gia bàn về vua thường dung hòa chủ trương của Khổng và Tuân. Tôi đời Minh,

* Ở cuối chương Vạn Chương hạ.

Tế Tuyên Vương hỏi về chức quan khanh, Mạnh Tử phân biệt hạng khanh đồng nhà vua và hạng khanh khác họ với vua. Hạng trên, nếu “Thấy vua có lỗi thì phải can, can nhiều lần mà vua chẳng nghe thì tôn người khác trong họ lên thay.” *(Quân hữu đại quá tắc gián, phân phục chi nhi bất thính, tắc dịch vị).* Còn hạng dưới, can nhiều lần mà vua chẳng nghe thì từ chức mà đi *(Phân phục chi nhi bất thính, tắc khứ).*

thấy chính sách chuyên chế tối bại quá, không vua nào theo đúng đạo Nho, mười triều đại thì có tới chín bất lực và bất nhân, làm cho nước suy bại, *Phương Hiếu Nhụ* nổi lên phản đối nhân quyền, có cái giọng của Mạnh Tử.

Trong *Tôn chí trai tập*, ông viết:

“Trời sở dĩ lập ra vua cũng chỉ vì dân tự mình không thể làm cho yên đời sống và sáng đức tính của mình được, nên phải sai vua trị dân; dân sở dĩ phải vâng mệnh vua cũng chỉ vì không thể tự trị và tự làm sáng đức tính của mình được, nên phải nhờ cậy ở vua. Nếu dựng vua mà vô ích cho dân, thì vua còn dùng để làm gì. Từ công khanh, đại phu (tức bọn quan) đến những người chấp sự (tức bọn lại), ai cũng có chức nếu không sửa (làm tròn) cái chức của mình được, tội nhỏ thì cách chức, tội lớn thì giết, phạt. Chức của vua trọng hơn chức của bọn công khanh, đại phu và bọn chấp sự nhiều, biếng nhác mà không tự sửa mình, lại còn chiếm lấn làm loạn dân, tuy không bị phép nước giết phạt, cách chức, nhưng còn trời kia, không sợ ư? Vua nhân mệnh của trời; bẻ tội thụ mệnh của vua. Bẻ tội mà không làm tỏ cái chức của mình thì vua cho rằng không phải là bẻ tội. Vua không sửa cái chức của mình, thì trời cho vua là gì?” (*Thiên chí tập quân giả hà dã? Diệc dĩ bất năng tự an kì sinh nhi minh kì tính cố sử quân trị chi dã. Dân chí phụng hồ quân giả hà dã? Diệc dĩ bất năng tự trị tự dữ minh nhi hữu tư hồ quân dã. Như sử lập quân nhi vô ích ư dân, tắc ư quân dã hà thủ tại? Tự công khanh đại phu chí ư bách chấp sự, mạc bất hữu chức, nhi bất năng tu kì chức, tiểu tắc tước, đại tắc tru. Quân chí chức trọng ư công khanh đại phu bách chấp sự viễn hĩ. Đãi nhi bất tự tu, hựu tòng xâm loạn chi, tuy tru tước chi điển mạc chi gia, kì hạt bất úy hồ thiên dã? Thụ mệnh ư thiên giả quân dã, thụ mệnh ư quân giả thần dã. Thần bất cung kì chức, tắc quân dĩ vị bất thần. Quân bất tu kì chức, thiên vị chi hà?*)⁶⁰³

So sánh đoạn đó với đoạn Mạnh Tử hỏi Tề Tuyên Vương nếu chức sĩ sư mà không cai quản được thuộc hạ của mình thì nhà vua xử trí ra sao, ý nghĩa rất giống nhau, đều ám chỉ rằng vua chỉ là một chức cao hơn bá quan, một hạng người phải phục vụ cho dân, nếu không phục vụ cho dân thì đáng mất chức.

Tới cuối đời Minh, đầu đời Thanh, giọng của *Hoàng Tôn Hi* còn gay gắt hơn nữa, cũng vì cái tệ chuyên chế càng tăng:

“Đời xưa cho thiên hạ (tức nhân dân) là chủ, vua là khách, suốt đời vua kinh doanh (mưu tính mọi việc) là vì thiên hạ. Ngày nay cho vua là chủ, thiên hạ là khách, trong thiên hạ không có đất nào được an ninh là vì vua. Cho nên khi chưa được (thiên hạ) thì giết hại gan não của thiên hạ, li tán con gái của thiên hạ, để làm cho sản nghiệp của một mình mình rộng lớn thêm, chẳng hề thương xót gì cá, bảo: “Ta vốn dựng nghiệp cho con cháu ta mà.” Khi được

(thiên hạ) rồi, thì bóc lột cốt tủy của thiên hạ, li tán con gái của thiên hạ, để cung phụng sự dâm lạc của một mình mình, coi đó là việc đương nhiên, bảo: “Đó là hoa lợi sản nghiệp của ta mà.” Thế thì làm hại lớn cho thiên hạ, tức là vua mà thôi. Nếu không có vua, ai ai cũng được tự tư, tự lợi. Than ôi! Cái đạo đặt ra vua há phải như vậy ư?” (Nguyên quân).

Từ đầu đời Thanh trở đi, vua Trung Quốc là một ngoại nhân, nhất là sau khi bị Âu châu ức hiếp, mà các vua Thanh phải nhường hết quyền lợi này tới quyền lợi khác, thì trong mắt những học giả tân tiến, địa vị của vua càng bị khinh rẻ, kết quả là họ đổi chính sách chuyên chế ra chính sách lập hiến, sau cùng lật đổ nhà Thanh để lập chính sách dân chủ.

NHỮNG ĐỨC CẦN CHO ÔNG VUA

Vua là người được Trời giao phó cho chức vụ bảo vệ dân, nuôi dân và giáo hóa dân, thì phải có đức và phải sáng suốt mới làm tròn nhiệm vụ của mình được.

Theo Lão thì vua cần khiêm hạ, khoan dung:

“Thánh nhân không có tâm nhất định một mực mà lấy lòng trăm họ làm lòng mình.” (*Thánh nhân vô thường tâm, dĩ bách tính tâm vi tâm.*)⁶⁰⁴

“Không dám ở trước thiên hạ”. (*Bất câm vi thiên hạ tiên.*)⁶⁰⁵

“Muốn ngồi ở trên dân thì tất phải lấy lời mà hạ mình; (nghĩa là đối với dân phải nhưn nhường trong lời ăn tiếng nói), muốn đứng ở trước dân, tất phải lấy mình để lại sau dân.” (*Dục thượng dân tất dĩ ngôn hạ chi, dục tiên dân tất dĩ thân hậu chi.*)⁶⁰⁶

Đó là đức khiêm hạ. Về đức khoan dung thì có những câu: “Người thiện thì ta khen mà người không thiện thì ta cũng khen; người có đức tin thì ta tin, mà không có đức tin thì ta cũng tin.” (*Thiện giả ngô thiện chi, bất thiện giả, ngô diệc thiện chi. Tin giả ngô tin chi, bất tin giả ngô diệc tin chi.*)⁶⁰⁷ Nghĩa là phải khoan dung, không bắt lỗi ai cả, đừng nghĩ việc sửa đổi tính tình của ai cả, cứ để cho họ tự nhiên, vì Lão Tử tin rằng theo tự nhiên là tốt nhất.

Rõ ràng nhất là câu “*Bảo oán dĩ đức.*” và câu “*Chấp tà kế nhi bất trách u nhân.*”⁶⁰⁸ Cảm ơn kẻ ước bên trái mà không trách điều gì ở người. *

Pháp gia không bàn đến đức, chỉ bàn đến hình pháp, vua chỉ cần uy quyền và tin với dân; tin nghĩa là có công thì thưởng, có tội thì phạt. Chủ trương phái này trái hẳn với phái trên.

* Xưa kẻ ước chép làm hai bản, cùng trên một tờ, một bản bên phải, một bản bên trái, rồi chia hai, mỗi người giữ một nửa. Tục xưa trọng bên phải, khinh bên trái; giữ tờ kẻ ước bên trái, là có ý nhường người.

Mặc Tử cho rằng vua phải nghĩ đến lợi chung, phải khiêm ái.

Duy có Nho là buộc vua phải có nhiều đức hơn cả: nhân, tri, khiêm tốn (khiêm tốn với người hiền thôi, chứ không quá khiêm tốn như Lão), tin và thêm đức kính cẩn nữa.

Nhân là đức quan trọng nhất. Đức này chúng tôi đã bàn kĩ ở một chương trên, đây chỉ xin dẫn câu của Mạnh Tử. Trong chương *Li Lâu*, ông viết “Ba đời Hạ, Thương, Chu được thiên hạ nhờ đức nhân, mà mất thiên hạ cũng vì bất nhân.” (*Tam đại chi đắc thiên hạ dã dĩ nhân, thất thiên hạ dã dĩ bất nhân.*)
609

Khi Lương Tương Vương hỏi: “Khi nào thiên hạ yên định được?” Ông đáp: “Khi nào thống nhất thì thiên hạ định được, và ai không thích giết người thì thống nhất được.” Ý ông muốn bảo hễ nhân thì sẽ làm thiên tử mà các chư hầu phải qui phục.

Đức thứ nhì là kính cẩn. Khổng Tử nói: “Ai với kính là gốc của chính trị chăng?” *Ái dĩ kính, kì chính chi bản dư? - Lễ kí*. Vua phải kính cẩn để giữ cho mọi hành động khỏi khinh suất mà làm gương cho kẻ dưới. Trên không kính thì dưới tất loạn, như vậy làm sao giữ trật tự trong xã hội được. Nho đã chú trọng tôn ti, thì tất phải trọng đức kính cẩn.

Đức thứ ba là khiêm tốn. Tuy ở địa vị cao quý, thiên tử không bao giờ được quên rằng mình chỉ là một người thừa hành nhiệm vụ của Thượng đế mà muốn làm tròn nhiệm vụ đó, cần có nhiều người giúp sức, nếu không khiêm tốn thì bậc hiền tài không chịu hợp tác với mình. Theo *Thuong Thư*, (một phần trong kinh Thư), những minh quân như Nghiêu, Thuấn đều khiêm nhượng. Tương truyền Chu Công có khi đang gội đầu mà ba lần bỏ dở, búi tóc lại để ra đón người hiền, khi khác đang ăn mà ba lần “nhả cơm” ra để tiếp kẻ sĩ, luôn luôn sợ mất người hiền năng trong thiên hạ.

Đức thứ tư là tin. Nếu người trên không giữ lời thì dân không tin cậy, ra lệnh dân không theo, việc nước sẽ loạn. Có lần Tử Cống hỏi về chính trị, Khổng Tử đáp:

“Làm chính sự cần dân đủ ăn, có đủ binh lính, và dân tin ở ta.

Tử Cống lại hỏi:

– Nếu bất đắc dĩ phải bỏ một trong ba điều đó thì bỏ điều nào trước?

– Bỏ binh lính.

– Nếu bất đắc dĩ phải bỏ một trong hai điều còn lại thì bỏ điều nào?

– Bỏ điều đủ ăn. Từ xưa dân vẫn có chết, còn thiếu đức tin thì không đứng vững được.”

Ý ông muốn nói Dân chết đói là chuyện thường xảy ra từ trước, quốc gia không vì vậy mà mất, con làm vua mà không được dân tin thì nước sẽ nguy.

(Từ Công vấn chính. Từ viết: "Túc thực, túc binh, dân tin chí hĩ." Từ Công viết: "Tất bất đắc dĩ nhi khứ, u tư tam giả hà tiên?" Viết: "Khử binh." Từ Công viết: "Tất bất đắc dĩ nhi khứ, u tư nhi giả, hà tiên?" Viết: "Khử thực. Tự cổ giai hữu tử dân, vô tín bất lập."⁶¹⁰ - Nhan Uyên).

Cần bốn đức kể trên, lại có óc sáng suốt nữa thì mới gọi là minh quân. Không sáng suốt thì không biết đường phải, không biết cách trị nước, không biết dùng nhân tài. Cho nên Khổng Tử rất chú trọng đến trí (nhân cũng cần phải có trí), mà chương đầu *Đại học* cũng đề cao sự tu dưỡng trí thức: muốn tề gia, trị quốc, bình thiên hạ thì trước hết phải cách vật tri tri.

BỀ TÔI, ĐỨC TRUNG

Xét bốn phạm của vua rồi, chúng tôi nghĩ cũng nên xét qua bốn phạm của bề tôi và quan niệm về chữ trung (trung quân) theo đạo Nho.

Một việc rất quan trọng của vua là kiếm người giúp việc cho mình. Trước đời Tần, sự tuyển lựa đại phu đều do nhà vua đảm nhiệm lấy. Đầu đời Chu nhưng chức ở triều đình, đều giao cho giới quý tộc, đời Xuân Thu và Chiến Quốc đã có một số binh dân được trọng dụng. Tới đời Hán, mới dùng phép đề cử. Số người được đề cử tùy theo nhân số mỗi miền nhiều hay ít. Nhưng người được đề cử chia làm ba hạng: hạng hiền lương có tài và có đức, hạng hiếu liêm có đức, hạng bác sĩ có học. Theo nguyên tắc ai đề cử người xứng đáng thì được khen, đề cử người bất tài vô hạnh thì bị khiển trách, có khi bị tội lây nữa. Từ đời Lục triều trở đi, có lẽ vì phương pháp đó không đủ cung cấp số quan lại cần thiết nên phải dùng khoa cử để lựa người và lần lần phép đề cử bị bãi.

Về việc xét người, Khổng Tử khuyên:

"Dân chúng đều ghét người nào, thì ta phải xét (chớ vội cho người đó là ác); dân chúng đều ưa người nào thì ta cũng phải xét (chớ vội cho người đó là hiền)." (*Chúng ố chi, tất sát yên: chúng hiếu chi, tất sát yên.*)⁶¹¹

Lần khác Từ Công hỏi "Có người kia trong làng ai cũng ưa thòi thế nào?" Khổng Tử đáp: "Chưa chắc người ấy đã tốt." Lại hỏi: "Có người kia, trong làng ai cũng ghét, thòi thế nào?" Đáp: "Cũng chưa chắc người ấy đã xấu. Không bằng kẻ mà những người thiện trong làng đều ưa, những người bất thiện đều ghét." (*Từ Công viết: "Hương nhân giai hiếu chi, hà như? Từ viết: "Vị khả dã" - "Hương nhân giai ố chi, hà như? Từ viết: "Vị khả dã, bất như hương nhân chi thiện giả hiếu chi, kì bất thiện giả ố chi."*)⁶¹²

Xét người để giao trách nhiệm thì càng phải thận trọng hơn nữa. Mạnh Tử bảo:

“Làm vua một nước mà muốn đặt người hiền ở dưới thấp lên cao thì phải cẩn thận lắm, như bị quốc dân bắt buộc vậy. Muốn dùng một người nào mà hỏi tà hữu bên mình, ai cũng bảo người đó hiền, như vậy chưa được; hỏi các đại phu, các đại phu đều bảo người đó hiền, như vậy vẫn chưa được; khi hết thấy quốc dân đều bảo người đó hiền, lúc đó mới xét, xét xong mà thấy người đó quả là hiền thì mới dùng.” (*Quốc quân tiên hiền như bất đắc dĩ. Tà hữu giai viết hiền, vị khả dã; chư đại phu giai viết hiền, vị khả dã; quốc nhân giai viết hiền, nhiên hậu sát chi, kiến hiền yên, nhiên hậu dụng chi.*)⁶¹³

Sở dĩ phải lựa cẩn thận như vậy vì nhiệm vụ của hạng đại phu rất quan trọng; vua mà sang suốt hay hôn ám một phần là do họ; họ có quyền và có bốn phận khuyên vua làm điều thiện, ngăn vua làm điều ác, nếu ngăn không được thì phải thôi ngay, không giúp vua nữa. (*Sở vị đại thần giả, dĩ đạo sự quân, bất khả tắc chi*). Làm được đủ bốn phận như vậy mới là cung kính vua, nếu chỉ luôn cúi bợ đỡ thì là loạn thần. Nhắc điều khó cho vua làm gọi là cung; bày tỏ điều thiện, ngăn cản điều tà gọi là kính; còn bảo vua ta không làm được điều thiện thì gọi là tặc. (*Trách nan ư quân vị chi cung, trần thiện hế tà vị chi kính, ngô quân bất năng, vị chi tặc.*⁶¹⁴ - Mạnh Tử - Li Lô).

Quan niệm “trung” xuất hiện từ đời Xuân Thu. Hết lòng với người khác mà ngay thẳng thì gọi là trung: Dân trung với vua, mà vua nghĩ cách làm lợi cho dân cũng là trung với dân, như trong *Tả truyện* có câu: “*Thương tư lợi dân, trung dã.*”⁶¹⁵ Bề tôi không nhất định phải chết theo vua mới là trung. Quán Trọng và Thiệu Hốt đều thờ công tử Cù; sau công tử Cù bị giết. Thiệu Hốt than: “Làm tôi nên vì vua mà chết, mới là kẻ có đạo nghĩa.”, rồi đập đầu vào cột tự tử; Quán Trọng không muốn giữ tiết đó, nhẫn nhục bước vào tù xa, nộp mình cho Tề Hoàn Công, mong Hoàn Công biết dùng tài mình mà làm cho nước Tề hùng cường. * Khổng Tử không chê lại còn khen Quán Trọng là có công với Tề, cả với Trung Quốc nữa. Vậy trung thời đó không nhất định là “bất sự nhị quân”, chỉ có nghĩa là tận tâm, thành thật giúp người; cho nên Khổng Tử nói: “Tù, hiếu thì trung”; còn Tăng Tử, khi tự xét mình, thường hỏi: “Mưu việc cho người mà có trung không?” (*Vị nhân mưu nhi bất trung hồ?*⁶¹⁶ - Luận ngữ - Học nhi).

Mạnh Tử cho kẻ làm tôi phải hết sức khiến vua theo đạo nhân nghĩa mà

* Yến Anh cũng có thái độ như vậy. Vua Tề bị đại phu là Thôi Trử giết. Yến Anh không chết theo, bảo: “Làm quan không phải vì bổng lộc mà vì dân. Vua mà chết vì xa tấc thì chết theo, vua chết vì cá nhân của vua thì không nên chết theo.”

trị nước trị dân, mới là trung: “*Quân tử chi sự quân dã, vụ dân kì quân dĩ dương đạo, chi u nhân nhi dĩ.*”⁶¹⁷ (Cáo Tử). Vua đã gần như là nô bộc của dân, thì trung với dân mới là trung với vua.

Lại nói:

“Vua không theo đạo phải, không để chi làm điều nhân mà (bê tôi) lại theo giúp làm giàu cho vua, là làm giàu cho tên Kiệt vậy.” (*Quân bất hướng đạo, bất chi u nhân, nhi cầu phú chi, thị phú Kiệt dã.*⁶¹⁸ - Cáo tử).

Rõ ràng nhất là ý kiến của Tuân Tử. Ông chia bê tôi làm bốn hạng:

“Có bậc đại trung, có bậc thứ trung, có bậc hạ trung, có kẻ quốc tặc. Lấy đức mà báo đáp vua để cải hóa được vua là bậc đại trung. Lấy đức mà sửa lỗi vua và giúp vua là bậc thứ trung. Lấy điều phải mà can ngăn vua làm cho vua giận là bậc hạ trung. Không lo đến sự vinh nhục của vua, không lo đến nước trị hay loạn, chỉ gom góp của cải, dung túng kẻ can đở để giữ lợi lộc, nuôi bè đảng là kẻ quốc tặc.” (*Hữu đại trung giả, hữu thứ trung giả, hữu hạ trung giả, hữu quốc tặc giả. Dĩ đức phục quân nhi hóa chi, đại trung dã. Dĩ đức điều quân nhi bổ chi, thứ trung dã. Dĩ thị gian phi nhi nộ chi, hạ trung dã. Bất tuất quân chi vinh nhục, bất tuất quốc chi tàng bí, thâu hợp ấu dong, dĩ chi trì lộc dương giao nhi dĩ nhi, quốc tặc dã.*⁶¹⁹ - Thân đạo).

Hàn Phi, môn đệ của Tuân Tử, vì chủ trương pháp trị, * nên có quan niệm trái ngược hẳn về chữ trung. Trung theo Hàn là tuyệt đối tuân lệnh vua, chẳng những không được can ngăn vua mà còn không được gián tiếp phê bình vua nữa, “không được khen Nghiêu, Thuấn là hiền, khen Thang, Vũ là đã giết bạo chúa, không được bảo đức của hạng liệt sĩ là cao, cứ tận lực giữ phép, chuyên tâm thờ chúa.” (*Nhân thần vật xưng Nghiêu, Thuấn chi hiền, vật dụ Thang, Vũ chi phạt, vật ngôn liệt sĩ chi cao, tận lực thủ pháp, chuyên tâm u sự chủ giả vi trung thần.* - Trung hiếu).

Từ Tần, Hàn trở đi, Nho dung hòa với Pháp, chính thể hóa ra chuyên chế mà quan niệm về trung thay đổi hẳn, chỉ còn có một chiều là người dưới đối với người trên, dân đối với vua. Đầu đời Tống, xuất hiện cuốn *Trung kinh*, phỏng theo *Hiếu kinh*, cũng chia làm mười tám chương. Tác giả chưa rõ là ai, có người bảo là Mã Dung đời Hán soạn ra, rồi Trịnh Huyền chú thích, nhưng không chắc.

Đại ý cuốn đó là phục hưng lại quan niệm trung của đời Tiên Hán, phát huy thêm, cho nó là đạo lớn trong vũ trụ, qui tắc của nhân luân:

“Trong cái khoảng trời che đất chờ và người giám lên (nghĩa là trong vũ

* Cõi chương VI.

trụ), không gì lớn bằng đạo trung. Trung là trung chính, cực công mà không riêng. Trời không riêng tư, bốn mùa qua lại. Đất không riêng tư, vạn vật sinh trưởng. Người không riêng tư nên mới rất thịnh và ngay thẳng. Trung là chỉ có lòng chuyên nhất." "Đạo trung phát ở thân mình, nảy nở ở nhà, thành tựu ở nước; ở thân mình, ở nhà, hành động chỉ là một."

Nghĩa là từ vua cho tới dân, ai cũng phải luyện lòng trung đó tùy địa vị của mình mà giúp nhà giúp nước. Vua mà trung thì "trên thờ trời, dưới thờ đất, ở giữa thờ tôn miếu mà thi ân xuống đến dân." (*Thượng sự u thiên, hạ sự u địa, trung sự u tôn miếu, dĩ lâm u nhân.* ⁶²⁰ - (Chương II).

Bê tôi mà trung thì "vào triều thì dâng mưu, ra làm quan ở ngoài thì thi hành chính trị, ở nhà thì nghỉ đến đạo... nếu lợi cho xã tắc thì không kể đến thân mình." (*Nhập tắc hiến kì mưu, xuất tắc hành kì chính, cư tắc tư kì đạo... cầu lợi xã tắc, bất cố kì thân.* ⁶²¹ - Chương IV).

Dân mà trung thì "theo pháp lệnh của vua, ở nhà làm điều hiếu đễ, chăm lo việc cày bừa, gặt hái để đóng thuế cho vua." (*Chi thừa quân chi pháp độ, hành hiếu đễ u kì gia, phục cần giá sắc dĩ cung vương phú.* ⁶²² - Chương XVIII).

Nhưng quan niệm của tác giả Trung kinh còn hẹp hơn quan niệm cổ, vì tuy chú trọng rằng đạo trung là của mọi giới, mà vẫn có ý tôn quân, nên mới nói: "Đức của vua mà hiển minh thì trung thần được vinh, đức của vua mà không đủ thì trung thần bị nhục." (Chương VIII), chứ không như Mạnh Tử, cho bê tôi cái quyền bỏ vua, giết vua.

Qua đời Minh, *Hoàng Tôn Hi*, bàn về đạo vua tôi, có chỗ hợp với Mạnh Tử, quét sạch tư tưởng chuyên chế: "Vua là chủ của bê tôi." Trong thiên *Nguyên thần*, ông viết:

"Có kẻ thờ vua theo cái lối đoán ý vua, không đợi vua phát biểu ý ra hình sắc, tiếng nói mà đã làm thỏa mãn ý vua rồi, như vậy có thể gọi là bê tôi được không? Đáp: Không. Sát thân để thờ vua, có thể gọi là bê tôi không? Đáp: Không. Hỏi: Chưa phát biểu ra hình sắc, tiếng nói mà đã thấy được, là hơn cái đạo thờ cha, sát thân là cái cực điểm của sự vô tư, như vậy mà không đủ để là bê tôi, thì thế nào mới là bê tôi? Đáp: Xét rằng thiên hạ rộng lớn, một người không thể trị được, phải có nhiều người chia công việc cho nhau mà trị. Cho nên ta ra làm quan là vì thiên hạ chứ không phải vì vua, vì vạn dân chứ không phải vì một họ. Ta lấy thiên hạ vạn dân làm khởi điểm, thì cái gì không phải đạo, dù vua dùng hình sắc tiếng nói mà ép ta, ta cũng không dám theo, huống hồ là không phát biểu ra bằng hình sắc tiếng nói. Nếu không phải đạo thì dù nhận chức ở triều, ta cũng chưa dám hứa, huống hồ là sát thân. Nếu không vậy, lấy một cái thân, một dòng họ mà làm khởi điểm, vua có những thị dục không phát biểu bằng hình sắc, tiếng nói, ta cũng theo mà vâng, thì là có cái

lòng của bọn hoạn quan, cung nữ. Vua vì bản thân mà chết, nếu ta chết theo, đó là việc riêng tư lên lút trong nhà với nhau chứ không phải là việc công.”
*(Hữu nhân yên thị ư vô hình, thính ư vô thanh dĩ sự kì quân, khả vị chi thân hồ? Viêt: Phủ Sát kì thân dĩ sự kì quân, khả vị chi thân hồ? Viêt: Phủ Phủ thị ư vô hình, thính ư vô thanh, tư ư sự phụ dã: sát kì thân giả vô tư chi cực tắc dã, nhi do bất túc dĩ đương chi, tắc thân đạo như hà nhi khả? Viêt: Duyên phủ thiên hạ chi đại, phi nhất nhân chi sở năng trị, nhi phân trị chi dĩ quân công. Cố ngã chi xuất nhi sĩ dã, vị thiên hạ phi vị quân dã, vị vạn dân, phi vị nhất tinh dã. Ngộ dĩ thiên hạ vạn dân khởi kiến, phi kì đạo, tức quân dĩ hình thanh cương ngã, vị chi cảm tông dã, hướng ư vô hình vô thanh hồ? Phi kì đạo, tức lập thân ư triều, vị chi cảm hứa dã, hướng ư sát kì thân hồ? Bất nhiên nhi dĩ quân chi nhất thân nhất tinh khởi kiến, quân hữu vô hình vô thanh chi thị dục, ngộ tông nhi thị chi thính chi, thử hoạn quan cung thiếp chi tâm dã. Quân vị kì tử nhi vị kì vong, ngộ tông nhi tử chi, vong chi, thử kì tu nặc giả chi sự dã).*⁶²³

Cuối đời Thanh, Đàm Tự Đồng nhắc lại tư tưởng của Hoàng Tôn Hi và tôn trọng dân quyền, đại ý bảo khi mới có loài người thì không có vua tôi, chỉ có dân thôi; dân không thể cai trị lẫn nhau được, phải cùng nhau để cử một người làm vua để cai trị, hễ làm việc đắc lực thì giữ, không thì phế. Trung là lòng trung chính, người yêu ta thì ta mang ơn, kẻ ngược đãi ta thì là kẻ thù của ta, không thiên vị, như vậy là trung. Vua làm hại dân mà bề tôi trung với vua, thì là trung với tên Kiệt, tên Trụ, lòng như vậy sao gọi là trung chính được.

“Vua cũng chỉ là một người dân, mà so với dân thường thì vua chỉ có cái ngọn (ý nói dân mới là gốc). Dân đối với dân không có cái lẽ chết cho nhau, gốc với ngọn lại càng không có lẽ chết cho nhau. Vậy thì người xưa từ tiết vì vua đều là không phải ư? Xin lớn tiếng quyết đoán một lời rằng: Chỉ có cái lẽ chết vì việc chứ tuyệt nhiên không có cái lẽ chết vì vua. Chết vì vua là cái lòng yêu của bọn hoạn quan, cung nữ, là cái tình thân của bọn thất phu thất phụ.”
*(Chi hữu tử sự đích đạo lí, quyết vô tử quân đích đạo lí. Tử quân giả hoạn quan cung thiếp chi vi ái, thất phu thất phụ chi vi lượng dã.*⁶⁹⁴ - Nhân học).

Tóm lại, bản về đạo vua tôi thì tới Mạnh Tử và Tuân Tử là cận kề rồi, sau không phát huy thêm được gì cả. Nhưng trên hai ngàn năm, từ trên xuống dưới ít ai theo được lời Mạnh Tử, chỉ hiểu nghĩa chữ trung theo một chiều, nên dân mới lâm than. Chẳng phải riêng vua quan Trung Hoa như vậy, vua quan nước nào cũng vậy.

CHƯƠNG IV

DÂN

QUÍ DÂN

DÂN Ý

Đọc chương trên chúng ta đã thấy vua có quyền hành, nhưng cũng có trách nhiệm và để làm tròn trách nhiệm đó phải có đủ tư cách. Nếu vua không làm tròn trách nhiệm, không có đủ tư cách thì dân phải làm sao? Chính trị gia nào cũng phải giải quyết vấn đề đó.

Có hai quan niệm. Một là vua chỉ chịu trách nhiệm với Thượng đế, như vậy là chỉ có tội với Thượng đế, chỉ có Thượng đế mới được trừng trị. Đầu đời Chu, có lẽ dân Trung Hoa chỉ biết có quan niệm đó, cho nên tin rằng vua mà dâm loạn thì trời giáng tai ương để cảnh cáo, như hạn hán, hồng thủy, mất mùa, sấm to, sét lớn, núi đổ, sao băng, nhật thực, nguyệt thực... Cảnh cáo mà vua không sửa tính, sửa chính thì Thượng đế sẽ cắt chức mà giao quyền cho người khác. Tư tưởng đó là tư tưởng của những dân tộc bản khai, còn nặng mê tin.

Quan niệm thứ nhì là vua phải chịu trách nhiệm với dân, như vậy là còn có tội với dân. Vua phải trọng ý dân, và dân có quyền của dân. Quyền này phải hiện bằng hai cách tiêu cực và tích cực: tiêu cực là phát biểu dư luận, tức khen hoặc chê; tích cực là ủng hộ hoặc lật đổ vua tùy cái danh của vua chính hay bất chính. Quan niệm thứ nhì này có từ đời Xuân Thu và bắt đầu được phát biểu mạnh mẽ nhờ Mạnh Tử, Tuân Tử.

Dưới đây chúng tôi sẽ trình bày hai vấn đề đó: dân ý với dư luận, cách mạng với chính danh, rồi phác qua những phong trào tức dân, quý dân từ Hán trở đi.

Sử chép rằng các vua đời Chu đã chú trọng đến dân ý, mỗi năm phải

những vị quan * đi khắp trong nước thu lượm ghi chép những ca dao để tìm hiểu dân ý. Sau Khổng Tử lựa chọn lại những ca dao đó mà san định thành kinh *Thi*.

Đọc kinh *Thi* ta thấy dân chúng thời đó đã nghĩ rằng vua quan phải theo ý dân.

Thiên *Tiểu nhã* có bài:

*Lạc chi quân tử, dân chi phụ mẫu,
Dân chi sở hiếu, hiếu chi,
Dân chi sở ố, ố chi,
Thử chi vị dân chi phụ mẫu.* ⁶²⁵

"Vui vẻ hóa thuận thay người quân tử ** ấy, thực đáng làm cha mẹ cho dân!

Dân thích cái gì, mình thích cái đó,
Dân ghét cái gì, mình ghét cái đó,
Như thế nên bảo rằng đáng làm cha mẹ cho dân."

Hễ vua chưa làm mất lòng dân thì chưa mất nước, vì gốc của nước là nhân dân, thiên *Đại nhã* dẫn việc nhà Ân để chứng điều đó:

*Án chi vị táng sư,
Khắc phối Thượng đế,
Nghị giám vu Ân,
Tuấn mệnh bất di.*

*Đạo: Đắc chúng tắc đắc quốc.
Thất chúng tắc thất quốc.* ⁶²⁶

"Khi nhà Ân chưa mất nước chính là khi chưa mất dân.
Vì chưa mất dân nên vua nhà Ân còn phối hợp với Thượng đế,
Người đời sau nên trông nhà Ân làm gương,
Mệnh trời to lớn kia, chẳng phải là dễ mà đương được đâu,
Cái đạo là: Hễ được lòng dân thì được nước,
Mất lòng dân thì phải mất nước."
Sở dĩ phải theo ý dân là vì ý dân với ý trời là một:
"Trời thương dân, dân muốn điều gì, trời cũng theo." ⁵⁵⁸
Cho nên muốn biết lòng trời thì cứ xem lòng dân:

* Theo Phạm Văn Lan (tác phẩm đã dẫn) thì những ông già bà cả không có con cái.

** Quân tử ở đây trở hạng trị dân.

“Trời trông thấy tự ở dân ta trông thấy, trời nghe thấy tự ở dân ta nghe thấy.” (*Thiên thị tự ngã dân thị, thiên thính tự ngã dân thính.* ⁶²⁷ - Thư - Thái thệ).

Trời với dân đã là một, thì trời dân thông đạt với nhau: “Cái sáng suốt của trời ở cái sáng suốt của dân ta, sự làm cho rõ điều lành sợ điều ác của trời ở sự làm cho rõ điều lành, sợ điều ác của dân ta, trên trời dưới dân thông đạt với nhau. Cho nên người làm vua, làm chúa phải kính cẩn.” ⁵⁵⁷

Mặc dầu một số học giả gần đây ngờ rằng kinh Thư và cả kinh Thi nữa chưa chắc là của Khổng Tử biên chép, san định, ta cũng có thể tin rằng tư tưởng trong các đoạn dẫn trên hợp ý ông vì nó đã phổ biến ở thời đại đó rồi. *

Nhưng ông ít nói đến trời, chỉ khuyên vua nên yêu dân, cư kính, trọng nghĩa thì dân tự nhiên phục, như vậy cơ hồ như ông vẫn coi vua là chủ động, dân chỉ là bị động.

Mạnh Tử tiến một bậc, bảo: “Dân là quý nhất, rồi đến xã tắc (tức là đất đai, lúa gạo), vua là khinh, cho nên được lòng dân rồi mới làm thiên tử.” (*Dân vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh, thị cố đắc hỏ dân nhi vi thiên tử.*)

Ta nhận thấy ông bảo: được lòng dân rồi mới làm thiên tử, điều đó Khổng Tử không hề nói tới. Theo *Mạnh Tử* thì trời muốn trao quyền cho ai cũng phải trọng ý dân, vua muốn trao quyền cho ai cũng phải trọng ý dân, điểm này chúng tôi đã trình bày ở chương trên.

Chẳng những vậy, ý dân phải được tôn trọng trong mọi hành động của vua: muốn dùng người, phải theo ý dân; ** muốn cách chức ai, giết ai cũng phải theo ý dân:

“Có người mà kẻ tà hữu đều bảo là người ác, thì đừng nghe, các đại phu đều bảo là người ác, đừng nghe; dân trong nước đều bảo là người ác, lúc bấy giờ mới xét; xét mà thấy rằng người đó ác thì sau mới bỏ, không dùng nữa.

“Có người mà kẻ tà hữu đều bảo là đáng giết, thì đừng nghe, các đại phu đều bảo là đáng giết, đừng nghe; dân trong nước đều bảo là đáng giết, lúc bấy giờ mới xét; xét rồi mà thấy là đáng giết thì sau mới giết.”

(Tà hữu giai viết bất khả, vật thính; chư đại phu giai viết bất khả, vật thính; quốc nhân giai viết bất khả, nhiên hậu sát chi; kiến bất khả yên, nhiên hậu khứ chi.

* Tới đời Đông Chu, tư tưởng trong dân càng phổ biến: *Quy Iarong* nước Tỳ bảo: “Dân là chủ của thần” (*Phù dân, thần chi chủ dã*), nghĩa là thần phải (theo ý dân) (*Thần y nhân chi hành*); còn *Sử Ngân* nước *Quốc* thì nói: “Nước sắp thịnh (thì vua) nghe lời dân, nước sắp mất thì nghe lời thần” (*Quốc tương hưng, thính ư dân, tương vong, thính ư thần*).

** Coi chương trên.

Tả hữu giai viết khê sát, vật thính; chư đại phu giai viết khê sát, vật thính, quốc nhân giai viết khê sát, nhiên hậu sát chi; kiến khê sát yên, nhiên hậu sát chi.)⁶²⁸

Trọng ý dân trong nước mình đã đành rồi, mà còn phải trọng ý dân của nước khác nữa. Nếu có dân nước nào bị cái hại bạo quân, bắt đả dĩ phải dùng binh đao để cứu dân nước đó, thì phải xét lòng dân nước đó ra sao. Cho nên khi Tề Vương muốn đánh Yên, ông bảo:

“Đánh nước Yên mà dân nước Yên vui lòng thì nên đánh, đánh nước Yên mà dân nước Yên không vui lòng thì đừng đánh.”

Vua đã là người của dân, thì gần như không còn đòi tư nữa, phải vui cái vui của dân, lo cái lo của dân.

Nghे nói Tề Tuyên Vương ham nhạc và săn bắn, ông bảo:

“Vua chơi nhạc ở đây, bách tính nghe tiếng trống, tiếng chuông, tiếng sáo, tiếng tiêu của nhà vua, đều vui vẻ có sắc mừng mà bảo nhau: “Vua ta hẳn là mạnh khỏe, cho nên mới chơi nhạc được.” Vua săn bắn ở đây, bách tính nghe tiếng xe ngựa của vua, thấy cờ xí đẹp đẽ, đều vui vẻ có sắc mừng mà bảo nhau: “Vua ta hẳn là mạnh khỏe, cho nên mới đi săn được như vậy.” Có lẽ gì khác đâu, chỉ do lẽ cùng vui với dân mà thôi.” (*Kim vương cố nhạc ư thủ, bách tính văn vương chung cổ chi thanh, quân thuộc chi âm, cử hân hân nhiên hữu hỉ sắc nhi tương cáo viết: “Ngô vương thứ cơ vô tật bệnh dư, hà dĩ năng cố nhạc dã?” Kim vương điển liệt ư thủ, bách tính văn vương xa mã chi âm, kiến vũ mao chi mĩ, cử hân hân nhiên hữu hỉ sắc nhi tương cáo viết: “Ngô vương thứ cơ vô tật bệnh dư, hà dĩ năng điển liệt dã?” Thủ vô tha, dữ dân đồng lạc dã.*⁶²⁹ - Lương Huệ Vương).

Cùng vui với dân, cùng lo với dân thì dân không bao giờ bỏ mình:

“Người nào vui cái vui của dân thì dân cũng vui cái vui của người ấy; người nào lo cái lo của dân thì dân cũng lo cái lo của người ấy. Vì thiên hạ mà vui, vì thiên hạ mà lo, thế mà không làm vua thì chưa có vậy.” *Lạc dân chi lạc giả, dân diệc lạc kì lạc; ưu dân chi ưu giả, dân diệc ưu kì ưu. Lạc dĩ thiên hạ, ưu dĩ thiên hạ, nhiên nhi bất vương giả, vị chi hữu dã.*⁶³⁰ - Như trên).

Nếu vua biết vui chung với dân, biết theo ý dân thì tốn kém đến đâu, dân cũng không cho là xa xỉ. Tề Tuyên Vương hỏi Mạnh Tử:

“- Vườn của vua Văn Vương vuông bảy chục dặm, điều đó có không?

Đáp:

- Theo truyện thì có.

- Sao mà lớn thế?

- Vậy mà dân còn cho là nhỏ đấy.

- Còn vườn của quả nhân rộng có bốn chục dặm mà dân cho là lớn là tại sao?

- Vườn của Văn Vương vuông bảy chục dặm, nhưng người cắt cỏ, kiếm củi vào được, kẻ bắt tri, bắt thỏ vào được. Cho dân cùng chơi trong vườn với mình, cho nên dân cho là nhỏ, cũng là phải chứ? Tôi hỏi mới tới bờ cõi nước Tề, hỏi về những điều đại cảm ở trong nước rồi mới dám vào nước. Tôi nghe nói ở ngoài kinh đô có vườn vuông bốn chục dặm, mà kẻ nào vào đó giết hươu nai thì bị trị tội như giết người, như vậy thì vuông bốn chục dặm, khác gì cái hằm hổ để bầy dân không? Dân cho là rộng cũng là phải chứ?" (*Văn Vương chi hựu phương thất thập lí, số nghiêu già vãng yên, trỉ thố già vãng yên, dĩ dân đồng chi, dân dĩ vi tiểu, bất diệc nghi hồ? Thần thủy chi ư cảnh, văn quốc chi đại cảm, nhiên hậu cảm nhập. Thần văn giao quan chi nội hữu hựu phương tứ thập lí, sát kì mi lộc giả như sát nhân chi tội, tặc thị phương tứ thập lí, vi tình u quốc trung, dân dĩ vi đại, bất diệc nghi hồ?*⁶³¹ - Như trên).

Trái lại nếu chỉ thỏa mãn cái vui riêng của mình, để dân đói khổ thì tội cũng như giết dân:

"Nếu trong bếp nhà vua (Lương Huệ Vương) có thịt béo, trong chuồng ngựa nhà vua có ngựa mập mà dân có sắc đói, trong đồng ruộng có người chết đói, thì là cho thú ăn thịt người. Loài thú ăn thịt lẫn nhau, người ta còn ghét, huống hồ làm cha mẹ dân thì hành chính trị mà lại để cho loài thú ăn thịt người thì sao phải là cha mẹ dân?" (*Bảo hữu phì nhục, cứu hữu phì mã, dân hữu cơ sắc, dã hữu ngã biểu, thú suất thú nhi thực dân dã. Thú tương thực, thú nhân ố chi: vi dân phụ mẫu hành chính, bất miễn ư suất thú thực nhân, ố tại kì vi dân phụ mẫu dã?*⁶³² - Như trên).

Hơn nữa, vua phải hi sinh lợi của mình cho dân, như Tru Văn Công. Khi muốn dời đô qua đất Dịch, ông bói được một quẻ lợi cho dân mà không lợi cho vua. Ông bảo: "Trời đặt ra vua để làm lợi cho dân, dân đã được lợi thì ta cũng được lợi." Kẻ tà hữu ngăn cản vì sợ nguy cho tính mạng ông. Ông đáp: "Mạng trời ở chỗ nuôi dân, còn thọ yếu là do thời (túc số vận). Nếu có lợi cho dân thì cứ dời đó."

Lão, Trang đã chủ trương tự do cá nhân thì tất tôn trọng dân ý đến triệt để. Pháp gia chủ trương chuyên chế thì bất chấp dân ý, lẽ ấy tự nhiên. Mặc chủ trương phải trọng công lợi, từ vua đến dân, ai cũng phải nghĩ đến lợi chung mà hy sinh một phần lợi của mình nếu cần, như vậy cần thống nhất tư tưởng. *

Từ đời Hán trở đi, các nhà Nho đã ủng hộ chế độ chuyên chế, thì dân ý

* Coi đoạn dưới.

không còn được trọng nữa. Chúng ta chỉ cần xét tư tưởng của *Đổng Trọng Thu* là biết được đại cương chủ trương của các đời Hán, Đường.

Đổng gọi gốc của vạn vật là “nguyên” (*Nguyên giả vi vạn vật chi bản. - Xuân thu phồn lộ*), ý nói rằng vật nào cũng có nguồn gốc. Gốc của dân và bề tôi là cha, là vua:

“Vua là gốc của dân”, “Vị quân chủ là gốc của nước.” (*Vương giả nhân chi thủy dã*), (*Quân nhân giả quốc chi nguyên - Vương đạo*). Trời đất lại là gốc của vua và cha. Vậy thì trời là gốc của vạn vật. Đứng về phương diện trời tượng mà xét thì gọi là *nguyên*, đứng về phương diện cụ thể thì gọi là trời đất. Ai cũng phải kính trời, nhưng chỉ riêng thiên tử là được nhận mạng của trời, và dân trong nước cũng phải chịu mạng thiên tử. Và ông muốn trở lại phép đời Xuân Thu, nghĩa là dân phải tùy thuộc vua, vua phải tùy thuộc trời. “*Xuân Thu chi pháp dĩ nhân tùy quân, dĩ quân tùy thiên.*” (Ngọc bội). Không có vấn đề dân ý nữa.

Từ đời Minh trở đi, bắt đầu có sự phản động, chế độ chuyên chế bị tố cáo và đến cuối đời Thanh thì đa số các chính khách tân tiến đều đề cao dân ý mà coi ý vua là không đáng kể.

DỰ LUẬN

Ý của dân phát biểu ra thì thành dự luận. Ở trên, chúng tôi đã nói các vua nhà Chu biết trọng dự luận nên sai người đi thu thập dân ca để hiểu nỗi lòng của dân mà sửa đổi chính sách.

Sử chép chép rằng đời Xuân Thu, một chính khách nước Trịnh là Tử Sản mà Khổng Tử khen là “huệ nhân”, tức người có ân huệ với dân chúng, nhờ biết tôn trọng dự luận mà được dân rất mến và làm cho nước Trịnh thịnh được trên bốn chục năm. Khi ông làm tướng quốc, ông đặt ra cái lệ “huyền thư”. Huyền thư là loại sách treo, tựa như bích báo hiện nay. Tất cả những lệnh của triều đình cùng những thời sự quan trọng đều được khắc lên thẻ tre (hồi đó chưa phát minh ra giấy) treo lên tường, chỗ đông người qua lại, để cho mọi người được đọc. Đọc rồi, tất phát sinh ra lời khen chê.

Phe đối lập ông mà người cầm đầu là Đặng Tích, thường đọc kĩ huyền thư để vạch ra những chỗ sai lầm mà chỉ trích chính sách cầm quyền của ông, khắc lên những thẻ tre khác, rồi cũng treo cho dân chúng đọc. Có người khuyên Tử Sản bỏ huyền thư đi, để bóp nghẹt chế độ đối lập. Ông không nghe, bảo rằng nếu phe đối lập chỉ trích mình mà đúng thì mình nên theo họ mà sửa đổi chính sách của mình, chỉ trích mà không đúng thì mình phải giải thích cho họ hiểu, chứ không nên cấm người ta phát biểu ý kiến. Đặng Tích nhiều khi chàm biếm ông rất cay độc, ông không giận, đích thân đi tìm Đặng Tích để hội đàm, biện luận với nhau về những đặc thất trong chính sách.

Ông lại còn cho thanh niên trong các hương hiệu vừa học vừa bàn luận về việc làng việc nước, nghĩa là thảo luận chính trị. Các quan địa phương tất không ưa chính sách đó, vì bị dân chúng chỉ trích, đề nghị với ông đóng cửa trường, ông cũng không chịu. Chính ông thỉnh thoảng cũng thân đến trường đứng ngoài nghe lời bình luận của thanh niên, nên được dân chúng rất cảm phục.

Thời đó, sự phán đoán của các nhà tri thức, nhất là của các sử quan còn được các vua chúa kiêng sợ, một phần cũng nhờ tư cách của một số sử quan rất công tâm, không sợ uy quyền, chẳng hạn Đông Hồ và hai anh em một quan thái sử nước Tề.

Đông Hồ chép vào sử: "Triệu Thuần giết vua." Triệu Thuần là một vị đại phu có đức, cãi: "Người khác giết vua trong lúc tôi xuất vong mà, mà sao ông chép là tội của tôi?" Đông Hồ đáp: "Sao lúc về nước, ông không thảo tội thí quân của kẻ đó? Như vậy là ông đồng mưu với kẻ giết vua, cũng như ông giết vua."

Tể tướng nước Tề là Thôi Trữ giết vua. Một quan thái sử chép: "Thôi Trữ giết vua.", bị Thôi đem chém. Em người đó linh chức thái sử thay anh, cũng chép như vậy, cũng bị chém. Nước láng giềng có một người hay việc ấy, sợ sau hai người kia bị Thôi giết rồi, không còn ai dám chép sự thực nữa, bèn qua xin làm chức thái sử. Thôi thấy vậy phải than và sợ những quan thái sử.

Khổng Tử chỉ trọng dư luận của hạng tri thức mà không cho người thường cái quyền bàn về chính trị. Tư tưởng của ông về điểm đó hẹp hơn tư tưởng của Tử Sản.

Ông bảo:

"Thiên hạ có đạo thì người thường không bàn bạc, nghị luận việc nước." (*Thiên hạ hữu đạo tắc thứ nhân bất nghị.* ⁶³³ - Qui thi).

Là vì ông cho rằng: "Có thể khiến dân theo đường phải được mà không thể giảng cho dân hiểu được." (*Dân khả sử do chi, bất khả sử tri chi.* ⁶³³)

Hơn nữa ông còn ghét cả những chính đảng! *Luận ngữ (Vệ Linh Công)* chép lời này của ông: "Quân tử kinh mà không tranh, quần tụ mà không có bè đảng." (*Quân tử kinh nhi bất tranh, quần nhi bất đảng.* ⁶³⁴)

Mạnh Tử rất đề cao dân ý như trên ta đã thấy, luôn luôn đứng vào quan điểm của nhân dân mà xét về chính trị, chứ không như Khổng Tử và Tuán Tử, thường đứng vào quan điểm của vua chúa; vậy mà cũng không cho dân cái quyền bàn về việc cai trị, và cũng chú trọng như Khổng Tử: "Ngôi thấp mà bàn những việc cao là có tội." (*Vị ti nhi ngôn cao, tội dã.* ⁶³⁵ - Vạn Chương).

Dân quyền theo ông chỉ là dân hưởng, dân hữu, chứ không có dân trị. Nói cách khác, nhân dân chỉ là mục đích của chính trị, chủ thể của quốc gia, chứ

không được tự động tham dự quốc chính. Quan niệm dân quyền của ông còn hẹp. Dân ý chỉ có tính cách bị động; còn quyền trị dân, quyền tác động đều ở trong tay giai cấp tri thức, giai cấp quân tử, giai cấp “lao tâm”, mà dân là giai cấp “lao lực”, phải nuôi giai cấp trên. Nếu gặp bạo quân thì dân không có quyền làm cách mạng để lật đổ, phải đợi một vị “thiên lại” tức như sứ thần của Thượng đế, thuận ý Thượng đế và thuận ý dân đứng ra phát động phong trào cách mạng rồi dân mới theo được.

Sở dĩ ông có tư tưởng đó là vì hoàn cảnh đương thời hạn chế, dân chúng chưa tiến bộ như dân chúng châu Âu ở thế kỉ XVIII.

Nhưng so với Mặc Tử về một phương diện, ông đã có óc dân chủ hơn. Mặc Tử chủ trương rằng tư tưởng của dân phải thống nhất với tư tưởng của người trên.

Theo Mặc, mỗi người có một lẽ phải, nếu để cho ai cũng được quyền bênh vực lẽ phải của mình mà chê lẽ phải của người thì không thể hòa hợp nhau được mà “rối loạn như cầm thú”. Vậy thì phải lựa người hiền để cai trị dân, tức thiên tử và các công khanh, đại phu v.v... Người hiền đã lập rồi, thì lệnh trên người dưới phải nghe hết. “Cái mà người trên cho là phải, ai cũng phải nhận là phải; cho là trái, ai cũng phải nhận là trái.” (*Thượng chi sở thị tất giai thị chi; sở phi, tất giai phi chi.* 636 - Thượng đồng).

Những bậc lí trưởng, hương trưởng, quốc quân... đều là người nhân của xóm, làng, nước, và dưới phải tán đồng với trên, từng cấp từng cấp một, không được sai.

“Lí trưởng thuận theo chính lệnh của thiên tử mà thống nhất lẽ phải của xóm mình... đem muôn dân xóm mình tán đồng ngược lên với hương trưởng... cái gì hương trưởng cho là phải, tất cũng cho là phải, cái gì hương trưởng cho là trái, tất cũng cho là trái... Hương trưởng đã là người hiền trong làng, người cả làng đều bắt chước hương trưởng, thì làng còn vì lẽ gì mà không “trị”? Hương trưởng “trị” làng, làng đã “trị” rồi, lại đem muôn dân làng mình tán đồng ngược lên với quốc quân, cái gì quốc quân cho là phải, tất cũng cho là phải, cái gì quốc quân cho là trái, tất cũng cho là trái... Quốc quân đã là người hiền trong nước, người cả nước đều bắt chước quốc quân thì còn vì lẽ gì mà nước không “trị”? Quốc quân trị nước, nước đã trị rồi, lại đem muôn dân tán đồng ngược lên với thiên tử, cái gì thiên tử cho là phải, tất cũng cho là phải, cái gì thiên tử cho là trái, tất cũng cho là trái... Thiên tử đã là người nhân của thiên hạ, cả muôn dân bắt chước thiên tử thì thiên hạ còn vì lẽ gì mà không “trị”?... Tán đồng ngược lên với thiên tử mà chưa tán đồng lên với trời thì va trời chưa thôi... Cho nên thánh vương đời xưa biết cái trời quý vẫn muốn (tức cái lợi cho muôn dân) để tìm đường dấy lợi, trừ hại cho thiên hạ.” (*Lí trưởng thuận thiên tử chi chính nhi nhất đồng kì lí chi nghĩa... suất kì lí chi vạn dân dĩ*

thương đồng hồ hương trường, hương trường chi sở thị tất diệc thị chi, hương trường chi sở phi tất diệc phi chi... Hương trường cố hương chi hiền giả dã, cử hương nhân dĩ pháp hương trường, phù hương hà thuyết nhi bất trị tai?... Hương trường trị kì hương, nhi hương kì dĩ trị hi, hựu suất kì hương chi vạn dân dĩ thương đồng hồ quốc quân... quốc quân chi sở thị tất diệc thị chi, quốc quân chi sở phi tất diệc phi chi... Quốc quân cố quốc chi hiền giả dã, cử quốc nhân dĩ pháp quốc quân, phù quốc hà thuyết nhi bất trị tai?... Quốc quân trị kì quốc nhi quốc kì dĩ trị hi, hựu suất kì quốc chi vạn dân dĩ thương đồng hồ thiên tử... Thiên tử cố thiên hạ chi nhân nhân dã, cử thiên hạ chi vạn dân dĩ pháp thiên tử, phù thiên hạ hà thuyết nhi bất trị tai?... Phù kì thương đồng hồ thiên tử nhi vị thương đồng hồ thiên giả, tắc thiên tai tương do vị dĩ dã... Cố cổ giả thành vương minh thiên quý chi sở dục, nhi tị thiên quý chi sở tăng, dĩ cầu hưng thiên hạ chi lợi, trừ thiên hạ chi hại. ⁶³⁷ - Thượng đồng).

"Kẻ trên người dưới tình ý thông đạt; người trên nếu có việc ân, bỏ sót các lợi thì người dưới có thể biết được mà làm lợi cho; kẻ dưới nếu có lòng chứa oán, chứa hại, thì người trên có thể biết mà trừ khử cho. Cho nên ở ngoài ngàn vạn dặm, có kẻ làm điều thiện, người nhà chưa biết khắp, xóm làng chưa nghe khắp, thiên tử đã biết mà thưởng... Có kẻ làm điều bất thiện... thiên tử đã biết mà phạt." (*Thượng hạ thông tình, thượng hữu ân sự dĩ lợi, hạ đắc nhi lợi chi; hạ hữu súc oán tích hại, thượng đắc nhi trừ chi. Thị dĩ sở thiên vạn lí chi ngoại hữu vi thiện giả, kì thất nhân vị biến tri, hương lí vi biến văn, thiên tử đắc nhi thưởng chi... hữu vi bất thiện giả... thiên tử đắc nhi phạt chi. ⁶³⁸* - Như trên).

Vậy Mặc Tử chủ trương thống nhất cái lợi (công lợi), thống nhất tư tưởng (thượng đồng), nhưng vì có kiêm ái, nên vẫn có sự tình ý thông đạt từ dưới lên trên, từ trên xuống dưới, trên vẫn để ý tới dư luận của dưới, hơn nữa vẫn nghe lời khuyên của dưới nếu mình có lỗi, dưới vẫn có quyền phát biểu ý kiến với người trên; như thế chính sách của Mặc Tử khác xa chính sách độc tài. Nhưng muốn thực hiện được thì trên dưới, đều phải là người có đức hết, nhất là càng ở trên cao, đức lại càng phải cao. Chính sách của ông còn có tính cách lí tưởng hơn chính sách của đạo Nho nữa.

Tới đời Tống ta lại thấy *Tô Thức* bàn về vấn đề dư luận. Ông là một văn hào, rất có tài văn thơ, nhưng tư tưởng chính trị của ông không có gì đặc sắc mà ý kiến cũng dễ thay đổi. Thời vua Nhân Tôn (thế kỉ XI), ông viết bài *Tư trị luận* mà tư tưởng cũng giống tư tưởng của Khổng, không trọng dư luận. Ông bảo: "Kẻ sĩ trong thiên hạ, không thể dùng sức mà thắng được; sức đã không thể thắng được thì không gì bằng theo số đông. Nhưng theo số đông không phải là theo cái miệng của số đông (nghĩa là theo dư luận) mà là theo cái gì số đông không nói ra mà đồng ý với nhau, (nghĩa là theo cái lòng của quần

chúng, cái thâm ý của quần chúng), như vậy mới thực là theo số đông."

Không chắc rằng ông đã phát huy được luật tâm lý này là cá nhân khi ở trong đám đông thì tư tưởng bị đám đông lôi cuốn, mà có khi trái hẳn với tư tưởng của mình khi ở nhà. Có lẽ ông chỉ muốn nói rằng nhà cầm quyền cần mưu hạnh phúc cho dân thôi, (hạnh phúc đó, ai cũng nghĩ như ai, chẳng cần phải nói ra), chứ không cần lưu tâm đến nghị luận, tranh biện của dân chúng vì có khi dân chúng chú trọng những điều trái với hạnh phúc của họ mà họ không hay, hoặc chỉ nghĩ tới cái lợi trước mắt mà bỏ cái lợi lâu dài

Khoảng mười năm sau, ông lại dâng thư cho vua Thần Tôn, bô cái nguyên tắc "thứ nhân bất nghị" của Khổng Tử. Ông viết: "Hễ hợp nhau thì thành vua tôi, chia rẽ nhau thì thành cựu thù, từ hợp nhau tới chia rẽ nhau, khoảng cách chỉ là hào li thôi. Cho nên thiên hạ mà qui thuận mình thì gọi là vương, còn ai nấy có lòng riêng thì gọi là kẻ độc phu (độc nghĩa là cô độc). Do đó mà xét thì bậc nhân chủ chỉ trông cậy ở cái nhân tâm mà thôi." Mà muốn đắc nhân tâm thì trọng dư luận, "Cho nên người quân tử khi chưa bàn đến sự phải trái của việc làm, phải xét lòng của dân chúng hướng về đâu, phản đối ở đâu trước đã." "Dân chúng mà cho là phải thì ta làm; dân chúng mà cho là trái thì ta bỏ."

Lần này tư tưởng của ông giống Mạnh Tử. Sở dĩ ông thay đổi như vậy là vì hoàn cảnh: trước, vua Nhân Tôn khoan hậu, nhu nhược, do dự về những lời triều nghị (một phái chủ trương biến pháp theo Vương An Thạch, một phái chủ trương thủ cựu) nên ông khuyên vua cương quyết đừng nghe dư luận, cứ theo đạo cũ của Khổng Tử; rồi sau vua Thần Tôn dùng tân pháp của Vương An Thạch, bất chấp những lời dị nghị của phe thủ cựu, tức phe ông, cho nên ông đề cao tinh thần trọng dư luận của Mạnh Tử.

Trở lên trên là lý thuyết; dưới đây chúng tôi sẽ trình bày trong thực tế, quan niệm "Dân muốn là trời muốn", "Trời nhìn bằng mắt của dân, trời nghe bằng tai của dân" có ảnh hưởng ra sao tới đời sống chính trị dưới chế độ quân chủ.

Chúng ta đã biết từ đời Chu, dân tộc Trung Hoa đã có những người chuyên thu thập các bài ca dao trong nước rồi trình lên vua, để vua biết đời sống và dư luận của dân; họ lại có những vị sử quan mà nhiệm vụ là trung thực ghi lại những cái hay cái dở của mỗi triều đại để răn các nhà cầm quyền; và nhiều vị đã nêu lên một tấm gương bất khuất, vì sự thực mà coi nhẹ cái chết. *

* Đời Minh, Yên Vương sau khi cướp ngôi của cháu Huệ Đế sai một danh sĩ là Phương Hiếu Nhụ thảo chiếu lên ngôi, Nhụ không chịu. Yên Vương dọa giết cả chín họ, Nhụ đáp: "Giết cả mười họ cũng không sao." Yên Vương đi bút vào tay Nhụ, Nhụ viết bốn chữ lớn "Yên tặc thoán vị" (Giặc Yên cướp ngôi), và chín họ của Nhụ bị tru di.

Ngoài chức sử quan còn các chức ngự sử, gián quan có thời gọi là ngôn quan) để can ngăn vua chúa, phê bình hành động của họ. Và trong những thời mà triều đình quá loạn thì dân chúng do các sĩ phu cầm đầu cùng can đảm dâng biểu lên vua để chỉ trích chính sách của triều đình.

Cao nhất là tinh thần của nhà Nho đời Hậu Hán. Lúc đó (thế kỉ I và II sau T.L) các vua Hán phần nhiều là nhỏ tuổi và chết yếu (hai ông chết hồi 2 tuổi, một ông chết hồi 8 tuổi), nên quyền hành về cả tay thái hậu, ngoại thích và thái giám. Các nhà Nho lập phong trào "thanh nghị" để chỉ trích chính quyền, nhất là Quách Thái, Lí Cố, Đỗ Kiêu; hai nhà sau và nhiều người khác trong phong trào phải chết trong ngục.

Đời Hoàn Đế, quan ngự sử Chu Mục, kể tội tên thái giám Triệu Trung. * bị Triệu Trung bắt giam. Mấy ngàn sĩ phu phản đối, dâng biểu lên bênh vực Chu Mục và Hoàn Đế phải tha Chu Mục.

Tới đời sau, Linh Đế (168-189) họa "đăng cổ" ** càng dữ: hằng trăm nhà Nho bị nhốt khám, cả ngàn học sinh bị bỏ tù và năm 176 thì tới cha mẹ, vợ con, thầy học của những học sinh đó cũng bị tội nữa.

Đời Lục Triều, đạo Nho suy, phong trào thanh nghị xuống hẳn và các nhà tri thức, như bọn Trúc Lâm thất hiển, chỉ "thanh đàm" để tỏ thái độ chống đối xã hội một cách tiêu cực, một thái độ coi đời người là phù du, danh lợi là đáng khinh, lễ nghĩa là bó buộc, không gì bằng tận tình hưởng lạc.

Nhưng qua đời Tống và nhất là đời Minh, phong trào thanh nghị lại nổi lên mạnh mẽ. Đời Tống nhiều nhà Nho như Vương An Thạch, Thái Chi Nhuận, Hoàng Khải Bá... thường cầm đầu những đám Nho sĩ một hai trăm người, dâng biểu để chống chính sách của triều đình, nhất là chính sách chủ hòa với rợ Kim.

Đời Minh nhiều sĩ phu can vua Chính Đức đừng bỏ kinh đô đi chơi ở phương nam, họ bị bỏ ngục, có kẻ bị đày bị giết, nhưng vẫn có người tiếp tục dâng biểu chỉ trích trước sau tới mười lần, mà vô hiệu: Chính Đức vẫn cứ "nam tuần" chẳng coi lời họ vào đâu cả.

Cũng dưới triều Chính Đức đó, tên thái giám Lưu Căn hối lộ ghê gớm: chỉ trong sáu bảy năm hắn gây được một gia sản kinh khủng: 2.500.000 (hai triệu rưỡi) lượng vàng, 50.000.000 (năm chục triệu) lượng bạc và vô số châu ngọc, chỉ nhờ thủ đoạn bán quan tước: ai muốn được bổ dụng phải nộp hắn hai vạn lượng, muốn được hắn tiếp phải nộp từ một ngàn tới năm ngàn lượng.

* Triệu Trung chôn cha trong một quan tài bằng ngọc. Sau Chu Mục sai quật mà lên phơi thây ở giữa đám đông.

** Tức họa bắt giam và tra tấn người trong các đảng chống nhà cầm quyền.

Tường Khâm dâng biểu vạch tội hần, hần sai nọc ra đánh ba chục trượng; lại dâng biểu lần nữa lại bị ba chục trượng nữa; tới lần thứ ba, khi biểu đã thảo xong, ông nằm mộng thấy tổ tiên về can: “Thời đi!”, ông biết rằng lần này thì chết, mà cũng vẫn dâng biểu, chửi Lưu Cán và quả nhiên hần thủ tiêu ông.

Một nhà Nho khác, Hứa Thiên Tích còn dùng cách “thi gián”, * tới cửa ngõ môn đánh trống rồi tự ai ngay ở đó, sau khi để lại một tờ biểu và dặn vợ con dâng lên vua.

Tên thái giám gian ác nhất là Ngụy Trung Hiền (đời Minh Hi Tông, 1621-1627). Hần giết các cung tần của vua, nắm hết quyền cả trong lẫn ngoài triều. Hằng trăm tờ biểu dâng lên vua để kể tội hần, hần im đi rồi đàn áp dữ dội: kẻ phải từ quan, kẻ bị giết và bọn quan lại còn lại một mực tôn hót hần, so sánh hần với vua Nghiêu vua Thuấn, đòi dựng sinh tử cho hần (nóc bằng vàng, tượng hần cũng bằng vàng), lại xin thờ hần bên cạnh Khổng Tử trong văn miếu nữa; thậm chí tới nhục nhã gọi hần là “cha”, gọi một mụn nhân tinh của hần, vốn là bảo mẫu của vua là “mẹ”. Thủ hạ hần gồm mười đứa “con nuôi” và bốn mươi đứa “cháu nội” đều là bọn “hùm xám”. Hần bắt các quan phải tung hô hần: “Cửu thiên tuế!”, và ai vào sinh tử của hần mà không qui trước tượng hần thì bị giết.

Đảng Đông Lâm của các nhà Nho khảng khái, hần bắt giam và giết hết. Đến đời vua Tự Tông, hần bị xử trăm, nhưng tay chân của hần vẫn còn lên lút báo thù cho hần và mãi tới cuối đời Minh, những thân thích, bạn bè của đảng viên đảng Đông Lâm mới hết bị họa.

Cuối đời Thanh, bọn Khang Hữu Vi, Lương Khải Siêu, Đàm Tự Đông... cũng giữ được truyền thống của nhà Nho quân tử, kẻ chịu chết để mở đường cho người sau, kẻ tạm lánh ra ngoại quốc để tiếp tục cuộc chiến đấu với triều đình Mãn Thanh.

Vậy ta có thể nói rằng thời nào cũng có những nhà Nho không bỏ sự mạng của mình là bênh vực cho chính nghĩa, cho dân. Trong lịch sử Trung Quốc có hằng vạn người tử vì đạo như vậy. Mới xét qua ta có thể tiếc rằng họ chết một cách vô ích. Dưới chế độ quân chủ chuyên chế thì bất kì ở thời nào, nơi nào, mười ông vua may lắm được một ông có tài đức, ba bốn ông nữa vào hạng tầm thường còn năm sáu ông vào hạng hôn ám, bạo ngược. Hạng mình quân không cần đến cái chức ngự sử, gián quan, còn hạng hôn quân thì lại chỉ muốn ngự sử, gián quan chiếu thị hiếu của họ thôi, chẳng coi tiếng nói của dân vào đâu cả, và các viên ngự sử, gián quan, các sĩ phu muốn chết cho chính nghĩa thì cứ chết, sự tàn bạo của họ, của bọn ngoại thích, bọn thái giám đã

* Lấy thân mình để can vua.

chẳng giảm, có phần lại còn tăng lên nữa. Không có hiến chương, hiến pháp gì bảo đảm quyền bất khả xâm phạm của các viên ngự sử, của các giám quan; không có một tối cao pháp viện như ở Âu Mi hiện nay, không có sự độc lập của quyền tư pháp thì sự hy sinh của họ tất phải là tuyệt vọng. Nhưng chính vì họ chịu hy sinh một cách tuyệt vọng mà hành động của họ càng cao cả, và ai dám bảo rằng phong trào thanh nghị ở đầu đời Hậu Hán đã không gây phần uất trong dân chúng để xúc tiến cuộc cách mạng của bọn Hoàng Cân, ai dám bảo rằng bọn Khang, Lương, Đàm ở đời Thanh đã chẳng có công lớn với cuộc cách mạng Tân Hợi? Vậy thì sự hy sinh của họ đâu phải là hoàn toàn vô ích!

Lâm Ngữ Đường trong cuốn *A history of the press and public opinion in China* (China Institute of pacific relations - Shanghai 1937) tiếc rằng giá các sĩ phu Trung Hoa bớt "thi gian" đi mà tìm ra được một chế độ dân chủ hơn, bảo đảm quyền lợi của dân hơn, như các chế độ dân chủ phương Tây thì có lợi cho Trung Hoa hơn; nhưng lời trách đó e cũng gắt quá chăng. Còn phải xét tình trạng xã hội, kinh tế của Trung Hoa cho tới cuối thế kỉ trước nữa và như vậy thì ta sẽ đi xa vấn đề quá, nên ở đây chúng tôi không bàn tới.

CHÍNH DANH VÀ CÁCH MẠNG

Phát biểu ý kiến, tạo nên một dư luận là một cách tiêu cực để chống đời chính quyền. Cách tích cực là làm cách mạng.

Không Tử không bàn tới cách mạng, nhưng khi ông đưa ra thuyết chính danh và soạn bộ *Xuân Thu* cũng là đã dựng cơ sở về lí thuyết cho những hoạt động cách mạng rồi.

Trong phần Tri thức luận, quyển thượng, chúng tôi đã dẫn đoạn Tử Lộ hỏi ông nếu vua Vệ yêu cầu ông tham chính thì ông làm việc gì trước. Ông đáp phải "chính danh" trước hết.

Muốn hiểu rõ ý nghĩa đoạn đó, ta cần biết trong hoàn cảnh nào ông đã thốt ra lời ấy. Ông là nước Sở đến nước Vệ, nhưng thấy gia đình vua Vệ lộn xộn nên chưa có ý muốn giúp. Nguyên thế từ nước Vệ là Khoái Ngoại * xấu hổ vì mẹ là Nam Tử có tính dâm loạn, định giết mẹ, việc không thành, bị cha là vua Linh Công cắt chức thế tử, và đày đi. Linh Công định lập công tử Đinh lên làm thế tử. Đinh không nhận. Rồi Linh Công mất, nàng Nam Tử tôn Đinh lên ngôi, Đinh cũng từ chối; nàng bèn tôn công tử Triếp là con của Khoái Ngoại, muốn dùng Triếp để chống cự với Khoái Ngoại (bắt con chống với cha). Khoái Ngoại đem binh về đổi ngôi, Triếp tranh cự, lộn xộn như vậy đó.

Ông đáp với Tử Lộ rằng "phải chính danh" là muốn bảo triều đình Vệ, vì

* Có người đọc là Hội.

có chuyện cha con chống nhau đó, mà danh bất chính, không thể trị được. Muốn cho chính danh thì phải thương thuyết với thiên tử, đặt công tử Đinh lên ngôi, vì công tử Đinh không chống lại cha mẹ, còn Khoái Ngoại đã chống lại mẹ, mà công tử Triếp đã chống lại cha. Nếu thiên tử đặt Đinh lên ngôi thì chắc Đinh nhận. (Trước Đinh không nhận có lẽ là vì ngôi đó của Khoái Ngoại, cha mẹ ghét Khoái Ngoại mới đưa mình lên); lúc đó danh phận đã định, thì không còn loạn mà việc chính trị mới thì hành được.

Trả lời Tử Lộ rồi, ông không nói gì thêm nữa, nhưng ta có thể suy rộng ra rằng chính danh theo ông là phải có xứng đáng mới được mang cái danh, giữ cái chức vụ, nếu không xứng đáng thì phải dùng cái tên khác. Vua thì phải làm gương cho dân, vua mà chống với cha với mẹ, thì danh đó không xứng, phải kiếm người khác thay. Đã “quân” thì phải cư xử cho ra “quân”: “thần” thì phải cư xử cho ra “thần”. Nếu vua không ra vua, tàn bạo với dân thì không đáng gọi là vua, cũng như “cái cò” (một loại bình đựng rượu) mà không ra hình cái cò thì không phải cái cò (Ung đã). Vua mà ra vua thì bẻ tôi sẽ ra bẻ tôi, vậy chính danh còn có nghĩa là chính ki, chính nhân nữa.

Cũng vì ông cho chính danh là công việc quan trọng nhất, nên khi mới lên quyền nhiếp tế nước Lỗ được bảy ngày, ông đã giết ngay Thiếu Chính Mão (một vị đại phu cổ động cho những học thuyết bất chính, kết nạp đồng người, có ý gây thế lực để thay đổi chế độ), mặc dầu ông vốn chủ trương rằng làm chính trị cần gì phải giết người (... *vi chính, yên dụng sát*. - Nhan Uyên) *

Ông soạn kinh *Xuân Thu* (một bộ sử biên niên về đời Xuân Thu) ** cũng là áp dụng thuyết chính danh đó. Ông rất thận trọng khi hạ bút, muốn tỏ lòng kính nể ai thì chép cả chức tước (ý muốn tỏ rằng người đó xứng với chức tước,

* Nhưng Chu Hi phủ nhận việc giết Thiếu Chính Mão đó, lấy lẽ rằng *Luận Ngữ, Mạnh Tử, Đại Học, Trung Dung* đều không ghi, ngay đến sách *Tả truyện* cũng không chép, chỉ riêng có *Tuân Tử* nói đến thôi; chắc các nhà Nho nước Lỗ đặt ra thuyết đó để khoa trương quyền của Khổng Tử, khi thấy ông bị mất chức (*Chu Tử toàn thư*).

** Theo một số học giả thì việc Khổng Tử làm ra sách *Xuân Thu* vị tất đã đáng tin vì sách *Luận Ngữ* không chép việc đó, còn sách *Mạnh Tử* (thiên *Đàng Văn Công*) có câu: “Khổng Tử cụ, tác *Xuân Thu*” nhưng chữ tác đó không nhất định có nghĩa là sáng tác mà có thể trở một việc gì khác như giảng, đọc... nói chung là một việc làm nào đó. Chúng tôi nghi thuyết đó ép. Nhưng ta có thể tin rằng công việc viết *Xuân Thu* để răn đời không phải là một sáng kiến đặc biệt của Khổng Tử đương thời nước nào cũng có quan chép sử mà gọi sử nước mình là *Xuân Thu* (chúng cứ trong thiên *Minh quý* sách *Mạc Tử* có nói đến sách *Xuân Thu* nước Chu, nước Tống, nước Yên, nước Tề); mà khi chép việc nước, sử quan nào cũng đặt nguyên tắc: “gợi lời khen chê, phân biệt thiện ác” (Theo *Trung Quốc cổ đại tư tưởng sử* của Dương Vinh Quốc - Bắc Kinh 1955).

Cổ nhân lấy mùa xuân và mùa thu để tiêu biểu cho một năm; vì vậy mà sử biên niên (chép việc theo từng năm) mới gọi là *xuân thu*. *Xuân Thu* là một danh từ chỉ chung các bộ sử thời đó.

thì danh đó là chính); nếu không thì chỉ ghi tên họ, mặc dầu la có chức tước (ý muốn tỏ rằng có chức tước mà không xưng thì danh bất chính, không dùng).

Chẳng hạn trong câu: “Mùa thu tháng tám, ngày giáp ngọ, tên Vạn của Tống giết vua tên Tiệp và quan đại phu Cửu Mục”, ông có ý chê Nam Cung Trường Vạn là kẻ thi chúa, chê vua Tống không nghiêm trang, hay đùa bỡn với bề tôi để phải chết một cách thảm khốc (hai người đó ông chỉ kể tên) và khen quan đại phu Cửu Mục là trung trực, coi thường cái chết, tuy yếu đuối mà dám cầm hốt đánh tên vô phu Nam Cung Trường Vạn (ông ghi cả chức tước của vị đại phu ấy).

Không những vậy ông còn phân biệt: thiên tử mà mất thì chép chữ *băng* 崩, vua chư hầu mà mất thì chép chữ *hoăng* 薨, ông vua đã cướp ngôi mà chết thì chép chữ *tổ* 殂, ông quan liêm chính mất thì chép chữ *tốt* 卒, kẻ gian nịnh mà chết thì chép chữ *tử* 死.

Vậy ông chép sử để kín đáo khen chê người trước, làm gương cho người sau. Đòi sau cho rằng được ông khen một tiếng thì vinh hơn là được tặng mào đẹp, bị ông chê một tiếng thì khổ hơn là bị búa rìu; do đó mà tiếng “búa rìu” dùng để trò cái uy của dư luận.

Mạnh Tử không bàn thêm về thuyết chính danh nhưng cũng biểu đồng tình với Khổng Tử cho nên mới bảo:

“Kẻ làm hại đức nhân, gọi là “tặc” (giặc), kẻ làm hại cái nghĩa gọi là “tàn”. Kẻ tàn tặc thì gọi là một đứa, một thằng quên. Ta nghe nói giết một thằng Trụ, chưa nghe nói giết vua vậy.” (*Tặc nhân giả vị chi tặc, tặc nghĩa giả vị chi tàn. Tàn tặc chi nhân vị chi nhất phu. Văn tru nhất phu Trụ hi, vị văn thi quán dã.* ⁶³⁹ - (Luong Huệ Vương).

Ông lại “chính danh” hai tiếng vương, bá. Hỏi đó người ta gọi vua nước lớn là vương, vua chư hầu là bá. Ông định nghĩa lại, hễ dùng đức thì mới là vương, nếu dùng sức mạnh thì chỉ là bá:

“Người dùng sức mạnh mà mượn tiếng làm điều nhân là bá; người làm bá tất phải có nước lớn. Người lấy đức làm điều nhân, là vương; người làm vương không đợi có nước lớn.” (*Di lực giả nhân giả, bá; bá tất hữu đại quốc. Di đức hành nhân giả, vương; vương bất đãi đại.*) ⁶⁴⁰

Như vậy là ông muốn sửa đổi lại ít từ ngữ về chính trị.

Tuân Tử viết chương *Chính danh* để phát huy thêm thuyết của Khổng Tử.

Ông bảo:

“Bậc vương giả đặt ra “danh”, “danh” đã định thì sự “thực” sẽ rõ ràng, cái

phép đặt danh đúng, thì hành đúng thì sự hiểu biết được suốt khắp (nghĩa là mọi người cùng hiểu như nhau)." (*Vương giả chi chế danh, danh định nhi thực biện, đạo hành nhi chí thông.*⁶⁴¹ - Chính danh).

Lại nói:

"Nếu bậc vương giả sinh ra ở đời thì tất theo cái danh cũ, danh nào mà đúng thì để, nếu sai thì đổi mới." (*Nhược hữu vương giả khởi, tất tương hữu tuần v cữu danh, hữu tác v tân danh.*⁶⁴² - Như trên). *

Nhưng ông không đứng hẳn về phương diện đạo đức, nhằm bợn vua không ra vua, tôi không ra tôi, như Khổng Tử và Mạnh Tử, mà đứng về phương diện luận li, nhằm đả đảo những "đị ngôn", nguy hiểm của một số triết gia đương thời.

Ông cho những thuyết: "bị khinh mà không cho là nhục" (*kiến vũ bất nhục*), "thành nhân không yêu bản thân mình" (*thánh nhân bất ái ki*), "núi và vực cao thấp như nhau" (*son uyên bình*), "tình dục của con người vốn ít" (*tình dục quả*), "thịt loài ăn cỏ ăn lúa không làm cho người ta thêm ngon miệng" (*xô hoạn bất gia cam*), "chuông lớn không làm cho người ta thêm vui" (*đại chung bất gia lạc*), hoặc những thuyết "giết ăn trộm không phải là giết người" (*sát đạo phi sát nhân*), thuyết "ngựa trắng không phải là ngựa" (*bạch mã phi mã*)... tất cả những thuyết đó ông đều cho là vi loạn danh mà có, phải cấm ngặt. Điểm đó chúng tôi đã trình bày ở phần Tri thức luận, ở đây chỉ nhắc qua lại thôi.

Thuyết chính danh có thể đưa tới tư tưởng cách mạng, vì muốn sửa lại cái danh cho chính thì phải lật những ông vua nào mà danh không được chính, nghĩa là làm vua mà không xứng đáng, không đủ tư cách.

Khổng Tử còn ôn hòa, không bàn đến cách mạng, chỉ cho rằng vua không làm điều nhân nghĩa thì quan có quyền bỏ, không những có quyền mà còn có bổn phận phải bỏ nữa, vì nếu không bỏ thì chẳng hóa ra mình làm quan chỉ vì bổng lộc à? Nếu vạn bất đắc dĩ phải vì bổng lộc thì chỉ nên giữ một chức rất nhỏ, đủ để nuôi cha mẹ vợ con thôi, chứ đã giữ trọng trách thì phải có mục đích là đem thi hành đạo mà cứu dân, không thi hành được thì phải từ chức.

Ông đã nhiều lần từ chức một cách rất khéo léo để giữ thể diện cho nhà vua, Tinh thần tôn quân của ông còn mạnh. Chẳng hạn khi ông thấy Lỗ Hâu say mê gái đẹp, ca nhạc, ngựa tốt mà bỏ việc nước, ba ngày không họp triều, ông muốn bỏ đi; nhưng đợi nhà vua làm lễ tế giao, không chia thịt cho các quan, mới xin từ chức, sang nước Vệ, như vậy để vua khỏi mang tiếng là háo

* Coi thêm phần Tri thức luận.

thanh sắc mà bẻ tôi bó. Người ta sẽ không trách Lỗ Hâu mà trách ông vì một việc nhỏ mọn (không chia thịt) mà bỏ việc nước.

Mạnh Tử có thái độ gay gắt hơn nhiều. Ở trên, chúng tôi đã dẫn lời ông hỏi Tề Tuyên Vương, nếu có một ông vua trị nước mà bốn cõi đều loạn thì nên xử trí ra sao; Tề Tuyên Vương làm thinh vì nếu đáp thì chỉ có thể đáp được rằng phải phế bỏ ông vua đó đi, cũng như phải cách chức viên sĩ sư (đứng đầu ti hình pháp) không điều khiển được những quan chức ở dưới quyền mình.

Chúng tôi lại trích những câu "*Văn tru nhất phu Trụ hĩ, vị văn thi quân dã*" và "*Quân chi thị thần như thổ giới tắc thần thị quân như khấu thù*"; như vậy độc giả đủ thấy rằng chẳng những quan có quyền bỏ vua mà còn có quyền khinh vua, thù vua.

Hơn nữa, ông còn đề cao cuộc cách mạng của vua Thang, vua Vũ. *

Tuy nhiên ông cho rằng dân không có quyền làm cách mạng để lật đổ vua, phải có *bạc thiên lại*, tức người được trời sai khiến, mới có quyền trừ bạo chúa.

Chữ *thiên lại* ông dùng ở chương *Công Tôn Sửu*.

Thẩm Đồng, một viên cận thần của vua Tề lấy tình riêng mà hỏi Mạnh Tử rằng có nên đánh nước Yên không. Ông đáp nên đánh, vì Tử Khoái, vua Yên, không có quyền đem nước Yên giao cho Tử Chi (tể tướng của Yên) mà Tử Chi cũng không có điều kiện để nhận, như vậy là không phải phép. Sau đó Tề đánh Yên. Có người hỏi ông: "Có phải ông xui Tề đánh Yên không?" Ông đáp:

"Tôi chưa hề xui như vậy. Chẳng qua ông Thẩm Đồng có hỏi tôi: "Nên đánh nước Yên chăng?" Tôi đáp: "Nên." Nhân đó, vua Tề xua binh đánh Yên. Nếu Thẩm Đồng hỏi thêm rằng: "Ai có quyền đánh nước ấy?" thì tất tôi sẽ đáp: "Chỉ có *bạc thiên lại* mới có quyền đánh phạt nước Yên mà thôi."

"Ti dụ hiện nay có kẻ phạm tội sát nhân. Có người hỏi tôi: "Nên giết kẻ ấy chăng?" tất tôi sẽ đáp: "Nên giết." Nhưng nếu người ấy hỏi thêm: "Ai có quyền giết kẻ ấy?" thì tất tôi sẽ đáp: "Chỉ có quan sĩ sư mới có quyền ra lệnh giết mà thôi."

Ông không giải nghĩa thế nào là *thiên lại*, nhưng ta đoán rằng phải vào *bạc thiên* mới đáng nhận cái danh đó.

"*Tề nhân phạt Yên. Hoặc vấn viết: "Khuyến Tề phạt Yên, hựu chư?" (Mạnh Tử) viết: "Vị dã. Thẩm Đồng vấn Yên khả phạt dư? Ngô ứng chi viết khả. Bì nhiên nhi phạt chi dã. Bì như viết: Thực khả dĩ phạt chi? Tắc tương ứng chi viết:*

* Coi chương III phần này.

Vì thiên lại tắc khả dĩ phạt chi. Kim hữu sát nhân giả, hoặc vấn chi viết: “Nhân khả sát dư”? tắc tương ứng chi viết: “Khả”. Bì như viết: “Thực khả dĩ sát chi?” Tắc tương ứng chi viết: “Vị sĩ sự tắc khả dĩ sát chi.”⁶⁴³

Tuân Tử tuy tôn quân hơn Mạnh Tử, nhưng cũng chỉ tôn cái chức vụ của vua thôi; nếu vua không làm tròn chức vụ đó thì cũng đáng phế, đáng giết. Ông thường bảo:

“Trời sinh dân không phải là vì vua; mà trời lập ra vua là vì dân.” (*Thiên chi sinh dân, phi vị quân dã; thiên chi lập quân, dĩ vị dân dã.*)⁶⁴⁴ Lại bảo: “Thiên hạ qui phục thì gọi là vua, thiên hạ mà bỏ thì gọi là mất cho nên Kiệt, Trụ (bị thiên hạ bỏ thì) không còn thiên hạ nữa, không còn là vua, mà vua Thang, vua Vũ giết Kiệt, Trụ không phải là giết vua”. (*Thiên hạ quy chi, chi vị vương; thiên hạ khứ chi, chi vị vong. Cố Kiệt, Trụ vô thiên hạ, nhi Thang, Vũ bất thi quân.*)⁶⁴⁵

“Giết ông vua tàn bạo một nước cũng như giết một đũa phàm phu.” (*Tru bạo quốc chi quân nhược tru độc phu.*)

“Vua là thuyền, thứ dân là nước; nước chở thuyền nhưng nước lại đánh đắm thuyền.” (*Quân giả chu dã, thứ nhân giả thủy dã; thủy tắc tải chu, thủy tắc phúc chu.*⁶⁴⁶ - Vương chề). Cho nên làm vua mà muốn yên thì không gì bằng trọng lễ và kính kẻ sĩ, muốn lập công danh thì không gì bằng chuộng kẻ hiền, dùng kẻ tài năng.

“Nước có thể đánh đắm thuyền”. Phải chăng ông muốn cho dân cái quyền làm cách mạng?

Vì ở thiên *Vương bá*, ông viết: “Trăm họ khinh bạo quân như khinh lư què quật, ghét như ghét quý, ngày nào cũng muốn dò xét những kẻ hở để ném, đập, đuổi bỏ đi.” (*Bách tính tiện chi như uông * ó chi như quý, nhật dục tứ gián nhi tương đầu tạ chi, khứ trục chi.*)⁶⁴⁷

Giọng ông cũng gay gắt như giọng của Mạnh Tử.

Đầu đời Hán, thấy cái họa độc tài của Tần, một nhà Nho tâm huyết, Giả Nghị, muốn phục hưng lại đạo Khổng Mạnh. Trong thiên *Đại chính*, giọng ông tha thiết:

“Làm bậc bề tôi, làm cho dân giàu, dân vui được là có công, làm cho dân nghèo, dân khổ là có tội, cho nên vua mà biết dùng người hiền là minh quân, quan lại hề yêu dân là trung thần.”

Dân chẳng những là mục đích tối hậu của chính trị mà còn có quyền

* Có bản chép là *tiện chi như huy nghĩa* là khinh như rắn rết.

nữa. Bản thân của vua không có gì là tôn quý: “Cho nên Trụ tự xưng là Thiên Vương, Kiệt tự xưng là Thiên Tử, mà sau khi bị diệt rồi thì dân mắng chửi. Lấy đó mà xét thì địa vị không đủ để được tôn trọng, danh hiệu không đủ để làm vinh. Người quân tử (tức kẻ trị dân) mà được quý là do kẻ sĩ và nhân dân quý trọng, nên mới gọi là quý.” “Dân là đại tộc (họ lớn, tức như ngày nay nói là đại chúng), sức mạnh không ai địch nổi, từ xưa tới nay bị dân coi là kẻ thù thì sớm muộn gì dân cũng thắng.” (*Cổ Trụ tự vị Thiên vương dã, Kiệt tự vị Thiên tử dã; dĩ diệt chi hậu, dân dĩ tương mạ dã. Dĩ thử quan chi, tắc vị bất túc dĩ vi tôn, nhi hiệu bất túc dĩ vi vinh hĩ. Cổ quân tử chi quý dã, sĩ dân quý chi, cố vị chi quý dã.*) (*Dân giả đại tộc dã, đa lực nhi bất khả địch. Tự cổ cập kim, dã dân vi thù giả, hữu tri hữu tộc, nhi dân tắc thắng chi.*)⁶⁴⁸

Ông lại còn muốn cho dân quyền để cử quan lại nữa: “Dân tuy ngu mà sáng suốt. Bề trên muốn tuyển quan lại, phải cho dân dự vào. Hễ kẻ sĩ và nhân dân khen ai thì bề trên sáng suốt phải xét, thấy người khá thì dùng người đó. Hễ kẻ sĩ và nhân dân ta thán ai thì bề trên sáng suốt phải xét, thấy tối thì đuổi người đó đi. Như vậy bậc vua chúa muốn dùng quan lại mà không lầm thì tất để cho dân xướng rồi mình họa.”

ỨC DÂN

Nhưng vua Hán Văn Đế dang muốn cũng có chế độ chuyên chế không chấp nhận tư tưởng đó, và Giả Nghị bị đày hai lần, thất vọng, ủ rũ, chết hồi ba mươi hai tuổi, mang theo cái tâm sự của Khuất Nguyên.

Đồng Trọng Thư sinh sau Giả Nghị độ mười năm, ủng hộ chính sách chuyên chế. Ta đã thấy tới Tuân Tử, thuyết chính danh hương về luận lí. Đồng Tử kéo nó về chính trị như Khổng Tử, nhưng khác Khổng ở chỗ khoác cho nó về từ nghĩa học (*sémantique*) để bênh vực quân quyền. Trong thiên *Danh hiệu*, đại ý Đồng bảo danh hiệu là để phát biểu ý trời, muốn chính danh thì phải theo ý trời mà trời là tổ của loài người. Dưới trời có vua, gọi là thiên tử (con trời), nên thiên tử đối với trời phải có hiếu như con đối với cha. Dưới thiên tử có chư hầu; chữ hầu cũng đọc là hậu, có nghĩa là chờ mong, cho nên chư hầu phải kính cẩn mà vọng về thiên tử: dưới nữa có đại phu, đại là lớn, phu là thất phu, vậy đại phu là hạng người ở trên hạng thất phu phải có trung, tín, lễ, nghĩa để khác hạng thất phu; dưới nữa là kẻ sĩ, chữ sĩ với chữ sự (là việc) đọc gần như nhau, sĩ là kẻ theo lệnh trên mà làm việc cho nước; cuối cùng là dân, chữ dân với chữ minh là ngu muội, người Trung Hoa đọc như nhau, vậy dân là hạng người tối tăm, đốt nát. * Những hạng người đó giữ đúng địa vị, bốn phận của mình thì danh mới là chính.

* Lối cắt nghĩa gò ép như vậy là một cái tệ có từ thời cổ: câu “chính giả chính dã” trong Luận ngữ và những câu “nhân giả nhân dã”, “nghĩa giả nghi dã” cũng là dùng lối ấy cả.

Ta nhận thấy ông chỉ nói rằng vua phải hiếu với trời, nghĩa là chỉ chịu trách nhiệm với trời. Ông cũng chủ trương đạo nhân nghĩa, nhưng ý tưởng tôn quân của ông thực rõ rệt. Hán Vũ Đế dùng ông là phải. Từ đó trở đi, chúng ta ít được nghe nói tới ý dân, quyền dân nữa.

Đường và Tống là những thời mà chế độ chuyên chế thịnh nhất, nên có một số nhà Nho như Hàn Dũ, Tư Mã Quang rất "tôn quân ức dân". Những nhà khác như Chu Đôn Di, hai anh em họ Trình, Lục Cửu Uyên vẫn theo truyền thống của Khổng Mạnh, nhưng ít bàn chính trị mà chuyên nghiên cứu thuật tu dưỡng.

Dưới đây chúng tôi chỉ xin trích dẫn ít câu của Hàn Dũ, để độc giả thấy chủ trương của phái ức dân.

Hàn Dũ, đại ý báo rằng:

"Loài người khi mới sinh ra, như cầm thú vậy", "có bậc thánh nhân rồi mới dạy dân đạo sinh dưỡng; dân tôn lên làm vua, làm thầy. Thánh nhân đuổi rắn rết, cầm thú mà dân ở được đồng bằng" rồi thánh nhân dạy cho dân cách ăn mặc, cất nhà cửa, trị bệnh, chế tạo đồ dùng, giao thông, buôn bán, chôn cất, lễ nhạc, dựng thành quách, đúc khí giới chống giặc... "nếu đời xưa không có thánh nhân thì nhân loại tiêu diệt đã lâu rồi." Công lao đó rất lớn, nên dân phải cung cấp, phải tôn trọng vua. Rồi ông tới kết luận này: Bề tôi và dân không làm tròn trách nhiệm thì đáng giết, còn vua không làm tròn trách nhiệm thì không có tội mà chỉ mất cái lẽ làm vua thôi, hơn nữa vua truyền ngôi cho con là phải, để cho hậu thế khỏi tranh ngôi vua, mà tranh thì loạn, vậy chế độ cha truyền con nối thành một chế độ nhân từ, có lợi cho dân!" *(Dân chi sơ sinh, cố nhược cầm thú nhiên - Hữu thánh nhân giả lập, nhiên hậu giáo chi dĩ tương sinh dưỡng chi đạo, vi chi quân, vi chi sư. Như cổ chi vô thánh nhân, nhân chi loại diệt cừu hĩ. Ư nhân quân chi thất chức tắc cận vị thất kì sở dĩ vi quân nhi bất gia tội trách. Vũ chi truyền tử dã, ưu hậu thế chi tranh dã. Truyền chi nhân tắc tranh, truyền chi tử tắc bất tranh.* ⁶⁴⁹ (Rút trong các thiên *Bản chính* và *Đối Vũ vấn*).

LẠI QUÍ DÂN

Từ đời Minh trở đi, chế độ chuyên chế bắt đầu tới lúc suy: vua quan đều bất lực trong sự mưu hạnh phúc cho dân và chống với ngoại xâm, nên các triết gia lại đề cao tư tưởng của Mạnh Tử.

Lữ Khôn nói: "Quyền thế ở trên, lợi ở dưới." (*Thế tại thượng, lợi tại hạ*), nghĩa là người cầm quyền phải lo lợi cho dân, mà vua phải dựa vào dân mới giữ được cái quyền thế của mình, nếu không thì là tự mình làm nghiêng cái

thế của mình, rồi cái thế của mình lại lật mình: “*Thất phu giả, thiên tử chi sở thị dĩ thành thế giả dã; tự khuynh kì thế, phân vi thế sở khuynh.*”

Phương Hiếu Nhu cũng trở về với tư tưởng của Mạnh và Tuân. Trong thiên *Quán chức*, ông cũng bảo như Tuân rằng vua chỉ đáng tôn kính vì chức vụ thôi, chức vụ đó là nuôi dân thay trời. “*Nhân quán chi chức, vị thiên dưỡng dân giả dã.*”

Làm tròn trách nhiệm thì là vua, nếu ngược đãi dân thì là kẻ thù của dân, và dân sẽ nổi loạn. Ông đưa thí dụ vua Tần tàn bạo mà anh hùng thảo dã nổi lên. Trần Thiệp, rồi Lưu Bang, đều ở trong đám dân chúng cả. Nhưng đời sau, loạn lạc cũng đều do dân chúng khổ sở mà chống lại chính quyền. “*Tư dân chi ư Tần nhi hậu hưng loạn. Hậu thế vong nhân chi quốc giả đại suất giai dân dã*” (Tồn chí trai tập).⁶⁵⁰ Mạnh Tử nói đến cách mạng nhưng bảo phải đợi có *thiên lại* rồi mới có cách mạng, nghĩa là phải đợi có bậc hiền giả, đáng làm mình quân, cầm đầu cuộc cách mạng; nếu không có bậc hiền đó thì dân cứ phải nhẫn nhục chịu cảnh lầm than. Phương Hiếu Nhu không bảo hẳn rằng dân có quyền làm cách mạng nhưng đã cho sự dân làm cách mạng là một việc thường thấy trong sử, một việc tự nhiên.

Ghét vua và trọng dân nhất là *Hoàng Tôn Hi* ở cuối Minh đầu Thanh. Theo ông, vua chỉ có nghĩa vụ cần lao chứ không có quyền lợi hưởng lạc, cho nên đời cổ những người nào ghét cần lao thì không chịu làm vua. Từ đời Tam Đại trở về sau, người ta không hiểu lẽ đó, nên mới thích làm vua để hưởng lạc, bao nhiêu quyền lợi trong thiên hạ, vua nắm lấy hết, bao nhiêu hại trong thiên hạ, vua bắt dân chịu hết; cấm dân trong thiên hạ không được tự tư tự lợi, để mình được toàn quyền tự tư tự lợi, hưởng một mình chưa thỏa, lại còn truyền tử lưu tôn cho con cháu hưởng nữa, hưởng cho đến vô cùng.

Hoàng rất đề cao cái lợi của dân: “Sự trị loạn của thiên hạ không ở chỗ hưng vong của một họ, mà ở sự lo lắng vui mừng của vạn dân. Cho nên Kiệt, Trụ mất ngôi mà là nước trị, Tần và Mông Cổ dấy lên mà nước loạn.” (*Cái thiên hạ chi trị loạn, bất tại nhất tinh chi hưng vong nhi tại vạn dân chi ưu lạc. Thị cố Kiệt, Trụ chi vong nãi dĩ vi trị dã, Tần Chính, Mông Cổ chi hưng nãi dĩ vi loạn dã.*)⁶⁵¹

Tư tưởng của ông không có gì mới, nhưng giọng phẫn uất của ông, đời trước ít có.

Tới cuối đời Thanh, các chính trị gia chịu ảnh hưởng của Âu châu, hâm mộ tinh thần cách mạng của dân chúng Pháp, nên hô hào dân nổi dậy và rất trông ở sức dân để lật đổ nhà Thanh. Và khi cuộc cách mạng Tân Hợi thành công, chủ nghĩa tam dân của Tôn Trung Sơn đem ra thì hành, thì trên nguyên tắc, những tập đoàn chính trị của bọn thiểu số bị khai trừ mà nhân dân có

quyền chi phối chính trị: quyền tuyển cử nghị viên và quan lại, quyền bãi miễn những quan lại bất lực, quyền chế định luật pháp và quyền phúc quyết (bãi bỏ những quyết định nào của quốc hội mà trái với công ích rồi quyết định lại). Như vậy là những tư tưởng dân chủ mạnh mẽ từ thời Mạnh Tử, mãi trên hai ngàn năm sau mới được phát triển đầy đủ.

Một lần nữa, ta lại thấy hai thời đại biến chuyển lớn đã đánh dấu lịch sử triết học Trung Hoa: thời Tiên Tần và thời cuối Thanh. Xét chung thì trong hai thời đó, dân chúng được các triết gia bênh vực; và giữa hai thời đó, là sự phát sinh và sự suy tàn của chế độ chuyên chế, quân chủ được tôn qui còn dân chúng thì bị áp bức.

Đọc hai chương trên về quân, thần và dân, chúng ta đã nhận thấy rằng Nho và Mặc chủ trương dùng nhân nghĩa để trị dân. Chủ trương đó gọi là nhân trị. Muốn dùng nhân nghĩa thì phải có người nhân nghĩa và vấn đề “người” hóa ra quan trọng, không có người thì không thi hành được đạo, vì lẽ đó, chủ trương *nhân trị* (trị bằng nhân) cũng là chủ trương *nhân trị* (trị bằng người), trái với chủ trương *pháp trị*, nghĩa là trị nước bằng hình pháp. Trong chương sau chúng tôi bàn về nhân trị, chương sau nữa sẽ bàn về pháp trị.

Từ thời cổ, dân tộc Trung Hoa đã cho rằng người trị dân có bốn phận dạy dân. Chính và giáo chi là một. Giáo dục giúp cho chính trị, vì người trên có giáo dục thì mới biết trị dân, dân có giáo dục thì mới dễ trị, mà mục đích tối hậu của chính trị cũng là đào tạo nên những người dân có giáo dục, như vậy giáo dục vừa là phương tiện vừa là mục đích của chính trị.

Nho và Mặc đều trọng giáo dục cả, nhưng Nho thì dùng lễ và nhạc, còn Mặc chỉ trọng nghĩa, chê lễ và nhạc của Nho là có hại cho dân. Nho cố đào tạo ra những người quân tử, Mặc không nêu rõ ra một hạng người lí tưởng nhưng cũng trọng người hiền. Dùng người quân tử, người hiền để trị dân là áp dụng chính sách nhân trị, là đạt được vương đạo.

Dưới đây chúng tôi sẽ lần lượt trình bày năm điểm:

- Giáo dục.
- Lễ.
- Nhạc.
- Quân tử.
- Vương đạo.

CHƯƠNG V

NHÂN TRỊ - CHÍNH GIÁO

GIÁO DỤC

Khi Khổng Tử tới nước Vệ, thấy dân đông đúc, khen: “Dân đông thật!” Học trò là Nhiễm Hữu hỏi: “Đã đông rồi, nên thêm gì nữa?” Đáp: “Làm cho dân giàu.” Hỏi: “Đã giàu rồi lại thêm gì nữa?” “Phải dạy dân.” (*Từ thích Vệ. Nhiễm Hữu bợc. Tử viết: “Thư hĩ tai!” Nhiễm Hữu viết: “Kí thư hĩ hựu hà gia yên? Viết: “Phú chi” Viết: “Kí phú hĩ, hựu hà gia yên.” Viết: “Giáo chi”*⁶⁵² - Tử Lộ).

Lời đó của Khổng Tử không có nghĩa là đợi cho dân giàu rồi mới dạy dân, như một số người hiểu lầm mà chỉ có nghĩa là công việc giáo dục quan trọng vào bậc nhì, còn công việc kinh tế làm cho dân đủ ăn đủ mặc, quan trọng vào bậc nhất. Ý kiến đó rất xác đáng: dân có đủ ăn đủ mặc rồi mới nghĩ đến việc học mà chính phủ mới có đủ phương tiện mở trường, bắt dân học được. Xem như ở Pháp, luật cưỡng bách giáo dục ban hành từ năm 1882 mà mãi nửa thế kỉ sau dân Pháp mới hết nạn mù chữ. Ở nước ta, luật đó ban hành từ mười năm nay chỉ có giá trị trên giấy tờ và quốc gia nghèo quá làm sao mà mở trường, dân nghèo quá làm sao mà cho con đi học được?

Ông lại bảo:

“Nếu không dạy dân mà đem ra giết thì điều ác đó gọi là *ngược*, nếu không săn sóc nhắc nhủ mà đòi dân phải thành người thì điều ác đó gọi là *bạo*.” (*Bất giáo nhi sát, vi chi ngược, bất giới thị thành, vi chi bạo.*)⁶⁵³ Ngược và bạo là hai tội ác của người trị dân.

Dạy dân có hai cách, một là lấy bản thân làm gương cho dân, hai là giảng đạo cho dân. Khổng Tử rất coi trọng cách trên. Cho nên ông cho việc tu thân là khởi điểm của việc hành chính. Nếu không sửa mình thành nhân, thì càng làm việc (chính) càng vô ích, không có kết quả gì cả.

Cho nên khi Quí Khang Tử hỏi về chính trị, ông đáp: "Chính trị là cốt cho trung chính (ngay)." "Nếu sửa mình cho trung chính thì làm chính trị có gì khó đâu? Nếu không sửa mình cho trung chính được thì làm sao sửa người ta cho trung chính được." (*Cầu chính kì thân hĩ, ư tòng chính hồ hà hĩu? Bất năng chính kì thân, như chính nhân hà?*)⁶⁵⁴

Cần nhất là tư cách của người trên: "Người trên mà thích điều lễ thì dân không ai dám bất kính; người trên mà thích điều nghĩa thì dân không ai dám không phục; người trên mà thích điều tin thì dân không ai dám không thực tình." (*Thuợng hiếu lễ tắc dân mạc cảm bất kính; thuợng hiếu nghĩa tắc dân mạc cảm bất phục; thuợng hiếu tín tắc dân mạc cảm bất dụng tình.*)⁶⁵⁵

Ông ví đức của người quân tử (hạng người trị dân) với gió, đức của tiểu nhân (tục dân thường) với cỏ, gió thổi thì cỏ ngã theo gió. "*Quân tử chi đức phong, tiểu nhân chi đức thảo, thảo thuợng chi phong tắc yển.*"⁶⁵⁶

Sửa mình để sửa người thì kết quả là không cần ra lệnh mà dân theo (*bất lệnh nhi hành*), không làm mà nước trị (*vô vi nhi trị*), chỉ trong vòng một năm là việc chính trị đã khá rồi, ba năm thì thành công. "*Tử viết: Kì thân chính, bất lệnh nhi hành; kì thân bất chính tuy lệnh bất tòng.* (Tử Lộ) - Tử viết: Vô vi nhi trị giả, kì Thuấn đã dư? (Vệ Linh Công) - *Tử viết cầu hữu dụng ngã giả, cơ nguyệt nhi dĩ khả dã, tam niên hữu thành.*"⁶⁵⁷ - Tử Lộ.

Vua đã là người nhân làm gương cho dân, thì đồng thời vua cũng là thầy của dân. Quân với sư là một, vì vậy mà sư được tôn trọng ngang với quân, hơn cả cha mẹ nữa.

Tất nhiên sự giáo dục của Khổng Tử có mục đích làm tăng tiến trí thức, nhưng điều quan trọng nhất là bồi dưỡng nhân cách; tri dục chỉ là phụ, đức dục mới là chính; ngay như tập bắn, tập đánh xe (xạ, ngự) cũng nhắm việc đào luyện nhân cách.

Luận ngữ, chương Học nhi có câu:

"Người đi học, trong nhà thì hiếu, ra ngoài thì lễ; cần thận cung kính mà chân tình thật ý, yêu cả mọi người mà thân thiết với người nhân; làm được những điều ấy rồi, có thừa sức mời học văn." (*Đệ tử nhập tắc hiếu, xuất tắc lễ, cần nhi tín, phiếm ái chúng nhi thân nhân, hành hữu dư lực tắc dĩ học văn.*)⁶⁵⁸

Chương *Thuật nhi* cũng có một câu ý nghĩa tương tự: "Để chỉ vào cái đạo, giữ lấy cái đức, tựa vào cái nhân, vui vẻ với nghệ thuật." (*Chi ư đạo, cử ư đức, y ư nhân, du ư nghệ.*)⁶⁵⁹

Ông cho nghệ thuật ở sau đạo đức, cơ hồ bất nghệ thuật, kĩ thuật phải có tính cách đạo đức nữa.

Kinh *Thi* là một tập sưu tầm ca dao và các bài hát ở triều đình, mà

Không Tử cũng dùng vào việc giáo hóa: “Ba trăm bài trong tập Thi, lấy một lời nói trùm cả, là không nghĩ bấy.” (*Thi tam bách nhất ngôn dĩ tế chi, viết: Tu vô tà.*⁶⁶⁰ - Vi chính.) *

Lại nói: “Độc tập Thi có thể phát ý chí, có thể xem xét điều hay điều dở, có thể hòa hợp mà không lưu đàng, có thể bày tỏ cái sâu oán mà không giận. Gán là ở trong nhà thì biết cách thờ cha, xa ra ngoài thì biết cách thờ vua.” (*Thi khả dĩ hưng, khả dĩ quan, khả dĩ quần, khả dĩ oán, nhĩ chi sự phụ, viễn chi sự quân.*⁶⁶¹ - Dương Hóa).

Kinh Xuân Thu, như chúng tôi đã nói, ngầm chứa ý khen chê để răn kẻ loạn thần, tặc tử, và nhất là bọn bạo quân. Còn kinh *Lễ* và *Nhạc* có tinh cách giáo hóa ra sao, ở đoạn sau chúng tôi sẽ trình bày.

Phương pháp giáo dục của ông có nhiều điểm mà hiện nay nhân loại vẫn có thể dùng làm khuôn mẫu được.

Ông tùy tư cách trình độ từng người mà dạy, như chương bàn về đức Nhân, chúng tôi đã nói. Ông giảng về đức đó cho mỗi môn đệ một khác. Vừa tìm cách sửa sở đoản cho mỗi người, vừa khuyến khích họ tuân tự mà tiến.

Ông bắt môn đệ phải suy nghĩ lấy, không nhắm mắt chấp nhận một chân lý nào cả (tất nhiên là không có lối học thuộc lòng mà chẳng hiểu gì hết); gặp một vấn đề thắc mắc, ông vạch một khía cạnh, rồi môn đệ phải tìm ra nốt những khía cạnh kia (*Cử nhất ngưng, bất dĩ tam ngưng phân, bất phục*).

Không những vậy, ông còn đợi cho môn đệ nêu thắc mắc trước, vì ông cho rằng nếu chưa thắc mắc thì là óc chưa già giận để hiểu vấn đề, có giảng cũng không lợi gì cho họ. Như vậy ông bắt môn đệ luôn luôn phải vấn tâm, phải tự hỏi: Làm gì? Làm cách nào?... (*Bất viết như chi hà, như chi hà giả, ngô mạt như chi hà dã dĩ hĩ*).

Ông không bắt buộc môn đệ phải học sách này, sách nọ, cứ để họ tự ý muốn học, thích học thì học. Ông chỉ có một vài lần *khuyến* môn đệ nên học kinh Thi, chứ không ép.

Ông đối với môn đệ tuy nghiêm mà vẫn hòa nhã: thấy trò thương ngồi

* Có một điều tôi nay chúng ta còn thắc mắc là không hiểu tại sao trong kinh Thi, ông lựa nhiều bài ca dao có tinh cách rất lãng mạn, rất táo bạo, như bài *Tương Trong Tử*, bài *Khiên Thương* (Quốc Phong Trịnh). Đem ba chữ “tư vô tà” ra để giảng “cũng không đủ, vì muốn cho “tư vô tà” thì gì bằng dùng chép lại những bài tà tình gái vén váy qua sông để gặp trai và trai treo tường vào nhà để gặp gái đó? Chúng tôi nghĩ rằng ở đời Chu, người ta còn chất phác. Những thái độ đó xã hội cho là thương (từ đời Hán trở đi, nhà Nho mới đặt ra cái tục khe khát nam nữ thụ thụ bất thân). Cho nên ông có thể giữ lại được.

trò chuyện thân mật với nhau, và trong lúc đó môn đệ có thể vừa nghe vừa gảy đàn (như *Tăng Tịch*, trong chương *Tiên tiên*).

Tuy ông trọng trí mà còn trọng tình cảm hơn li trí. Ông dùng thi ca để bồi dưỡng tình cảm, rồi dùng lễ để tiết chế nó, sau cùng dùng nhạc để điều hòa nó và hoàn thành sự giáo dục (*Hung u thi, lập u lễ, thành u nhạc*). Không có một triết gia nào vừa yêu thơ, yêu nhạc như ông; ông san định kinh Thi và thấy trò ông ở đâu thì người đi ngoài đường cũng nghe thấy tiếng đàn, tiếng khánh của ông. Ông là một triết gia nghệ sĩ, nên ông biết chú trọng tới toàn diện con người: tình cảm (nhân), li trí (trí) và y chí (dũng).

Mạnh Tử chú trọng như Khổng Tử. Ông bảo:

“Muốn được dân thi chính trị tốt, không bằng giáo dục tốt, vì chính trị tốt thì dân sợ, còn giáo dục tốt thì dân yêu; chính trị tốt thì nước giàu, còn giáo dục tốt thì được lòng dân.” (*Thiện chính bất như thiên giáo chi đắc dân dã; thiện chính dân úy chi, thiên giáo dân ái chi; thiện chính đắc dân tài, thiên giáo đắc dân tâm.*)⁶⁶²

Chương *Đặng Văn Công*, ông chép lại lời vua Nghiêu:

“An ủi dân, vỗ về dân, sửa cho ngay chính lòng tin ngưỡng của dân, nắn cho thẳng cái đức tính của dân, giúp đỡ dân, che chở dân, khiến tự mình biết vui vẻ đạo lại theo làm cho phấn khởi cái đức của dân.” (*Lạo chi, lại chi, khuông chi, trực chi, phụ chi, dục chi, sử tự đắc chi, hựu tông nhi chấn đức chi.*)⁶⁶³

Theo kinh *Lễ*, thời vua Thuấn (thế kỉ XXIII trước T.L) Trung Hoa đã có học hiệu, đến các đời sau là Hạ, Thương, Chu, họ phân biệt đại học và tiểu học. Thiên Học kí chép: “Giáo dục ngày xưa ở nhà thì có “thục”, ở chỗ “đáng” thì có “tường”, ở chỗ “thuật” thì có “tự”, ở nước thì có “học”. Trịnh Huyền giải nghĩa rằng năm trăm nhà là một “đáng”, mười hai ngàn rưởi nhà là một “thuật”. Lâm Ngữ Đường chú thích khác: Mỗi xóm hai mươi lăm nhà thì có thể có một “thục”, năm trăm nhà thì có một “tường”, hai ngàn rưởi nhà thì có một “tự”, và tại kinh đó mỗi nước có một “học”. Ta không biết Trịnh đúng hay Lâm đúng, cũng không rõ thiên Học kí đó đáng tin tới mức nào, vì theo các học giả gần đây, thì từ Khổng Tử trở đi mới có bình dân giáo dục, còn trước ông, chỉ con nhà quý phái mới được học. Nhưng, dù sao, ta cũng nhận rằng dân tộc Trung Hoa rất sớm để ý đặc biệt đến giáo dục, điểm đó đáng làm vẻ vang cho họ.

Tuân Tử cũng rất trọng sự giáo dục, đầu bộ sách của ông là hai thiên *Khuyến học* và *Tu thân*, toàn là những lời khuyên răn về đạo đức, chúng tôi không chép lại, e rườm.

Bàn về cách dạy, Khổng Tử và Mạnh Tử đều phân biệt hai hạng người tri và ngu, mà cách dạy mỗi hạng một khác.

Hạng tri thì có thể giảng điều cao xa được, còn hạng ngu thì chỉ có thể khiến cho theo lẽ phải mà không thể cho biết nguyên lý được: “*Dân khả sử do chi, bất khả sử tri chi.*”⁶³³ Mạnh Tử sau cũng lặp lại ý đó của Khổng Tử, trong câu: “*Chung thân do chi nhi bất tri kì đạo giả, chúng dã.*”⁶⁶⁴ (Tận tâm). Suốt đời theo đạo mà không biết đạo là dân chúng.

Tuy nhiên, đó là chi xét chung, chứ hai ông đều nhận rằng trong giới bình dân vẫn có những người tài giỏi, và đều có cảm tình với hạng người đó. Học trò của Khổng Tử đa số là bình dân, người hiền nhất là Nhan Hối, rất nghèo. Còn Mạnh Tử thì bảo:

“Vua Thuấn ở trong đám dân cày xuất thân, ông Phó Duyệt: (giúp vua Cao Tôn đời Thương) ở trong đám thợ nề xuất thân, ông Dao Cách (một danh thần) ở trong phường mắm muối xuất thân, ông Bách Lí Hề (cũng là một hiền thần) ở trong đám lái trâu xuất thân. Trời muốn giao trách nhiệm lớn cho ai thì trước hết bắt họ khổ tâm chi, mệt gân xương, đói khát đến xác thịt nghèo thiếu đến thân thể, lúng túng trong hành động để họ phát động lòng tốt, kiên nhẫn luyện * cái tính mà tăng ích tài năng lên.” (*Thuận phát ư quyển mẫu chi trung, Phó Duyệt cử ư bản trúc chi gian, Dao Cách cử ư ngư diêm chi trung, Bách Lí Hề cử ư thị. Cố thiên tương giảng đại nhiệm ư thị nhân dã, tất tiên khổ kì tâm chí, lao kì gân cốt, nga kì thể phu, không phạt kì thân, hành phát loạn kì sở vi, sở dĩ động tâm nhẫn tính, tăng ích kì sở bất năng*).

Đối với hạng trung nhân dĩ thượng, mới giảng cho những điều cao, còn đối với hạng trung nhân dĩ hạ thì cốt gây cho họ những hoàn cảnh tốt và tập quán tốt.

Mạnh Tử chịu ảnh hưởng của bà mẹ (Mạnh mẫu ba lần đổi chỗ ở để giáo hóa con), và có lẽ nhờ kinh nghiệm ở bản thân, nên đặc biệt chú trọng đến hoàn cảnh. Ông nói:

“Chỗ ở biến đổi tính khí, sự ăn uống biến đổi thân thể.” (*Cư di khí, dưỡng di thể.*⁶⁶⁵ - Tận tâm).

Ông nhận xét rất đúng rằng: “Năm được mùa, tử đệ nhiều người tử tế, năm mất mùa thì tử đệ nhiều kẻ hung bạo.” (*Phù tuế tử đệ đa lại, hung tuế tử đệ đa bạo.*⁶⁶⁶ - Cáo tử.)

Tuân Tử cũng nghĩ như ông:

* Có sách dịch là đề nên, nếu hiểu như vậy thì tính không phải là tính thiện.

“Cỏ bóng sinh ở đầm gai, không chống đỡ mà ngay (...), cho nên quân tử ở tất chọn làng, chơi tất chọn kẻ sĩ, để phòng sự bậy bạ mà gần sự trung chính.” (*Bóng sinh ma trung bất phù nhi trực... cố quân tử cư tất trạch hương, du tất tựu sĩ, sở dĩ phòng tà tịch nhi cận trung chính dã.* ⁶⁶⁷ - Khuyển học).

Lại nói: “Học thì không gì tiện bằng ở gần người hiền, học lục kinh không gì mau bằng ưa người hiền”. (*Học mạc tiên hồ cận kì nhân, học chi kinh mạc tốc hồ hiếu kì nhân.* ⁶⁶⁸ - Khuyển học).

Còn công dụng giáo hóa của tập quán đã được bày rõ trong ba chữ “tập trung viễn” của Khổng Tử, bốn chữ “tập tục di chí” của Tuân Tử, và trong câu Mạnh Tử vi nhân tâm với một lối đi ở giữa rừng núi, hễ dùng lâu thì thành đường mà bỏ lâu thì cỏ lấp. “*Sơn kính chi kê gian, giới nhiên dụng chi nhi thành lộ, vi gian bất dụng tắc mao tắc chi hĩ.*” ⁶⁶⁹ (Tận tâm).

Vậy nhiệm vụ của nhà cầm quyền là tạo những hoàn cảnh tốt và tập cho dân những đức tốt. Những đức đó là nhân, trí, dũng theo Khổng Tử; nhân, nghĩa, lễ, trí, theo Mạnh Tử. Tới cuối đời Chiến Quốc, một số nhà Nho đề cao đức trung dung và thành. Đời Hán, Đông Trùng Thư thêm đức tin vào bốn đức của Mạnh Tử, thành năm đức gọi là ngũ thường: nhân, nghĩa, lễ, trí, tin. Mặc Tử trọng nhất kiêm ái và nghĩa, tiết kiệm và thượng đồng.

Về phương pháp dạy, Nho giáo dùng cả phép trực giác lẫn phép suy luận.

Khi Khổng Tử bảo Tăng Sâm: “Đạo ta tóm thâu thành một mối, có mạch lạc thông suốt.” Tăng Sâm hiểu rằng mối đó là trung thư, tức nhân, là Khổng Tử đã dùng trực giác để dạy Tăng Sâm và Tăng Sâm đã hiểu bằng trực giác.

Nhưng khi ông bảo: “Giảng cho một góc rồi mà không suy ra được ba góc kia thì không giảng cho nữa.” (*Cử nhất ngưng bất dĩ tam ngưng phần, tắc bất phục dã.* ⁶⁷⁰ - Thuật nhi) và: “Học rộng mà phân giải cho rõ ràng rồi nói lại mà tóm hết các đại yếu” là ông muốn môn đệ phải biết suy luận. Cho nên Nhan Hối nói: “Phu tử cứ tuần tự dạy dỗ người lấy văn học (tức điển tịch) làm rộng kiến thức của ta, lấy lễ (tức qui tắc nghi thức) ước thúc ta.” (*Phu tử tuần nhiên thiên dụ nhân, bác ngã dĩ văn, ước ngã dĩ lễ.*) ⁶⁷¹

Đời sau, nhà Nho nào cũng trọng sự giáo hóa, duy có Vương Sung đời Hán, tác giả bộ *Luận hành*, chịu ảnh hưởng khá sâu của Lão, Trang, lại cho rằng thịnh suy do thời vận cả, sức người không thay đổi được, nên chủ trương rằng chính giáo không đáng làm, may gặp vận thịnh trị thì cứ hưởng, gặp vận suy tàn thì bó tay mà chịu. Ông bảo: “Thuật của Hoàng Lão, giữ lòng điềm tĩnh, theo phép vô vi, chính cái thân và giữ mình cho cung mà âm dương tự hòa, không dụng tâm làm mà vật tự nó biến hóa, không cố ý vào sự sống mà

vật tự nhiên thành.” Chính sách vô trị của ông, chúng tôi sẽ trình bày ở một chương sau.

LỄ

Để giúp cho việc giáo hóa, đạo Nho rất trọng lễ, nhạc. Theo truyền thuyết thì Khổng Tử hồi nhỏ chơi với trẻ hay bày đồ cúng tế, nghĩa là đã có bản tính trọng lễ rồi. Lớn lên lại ra công nghiên cứu lễ nghi và phép tắc của các đế vương thời trước, nên nổi tiếng là giỏi về lễ, được một vị quan nước Lỗ là Trọng Tôn Cỗ gửi hai người con lại học lễ. Ông khảo sát luật lệ ở triều đình, chế độ ở miếu đường cùng những nơi tế Giao tế Xã, hề đâu có việc gì quan hệ đến tế lễ, là đều lại xem xét tường tận.

Ông rất nghiêm trang, kính cẩn, nhất cử nhất động đều muốn cho hợp lễ, nhất là ở chốn triều đình và những nơi tế tự. *Luận ngữ* chương *Thuật nhi* chép rằng những điều ông giữ gìn cẩn thận là việc trai giới (để sửa soạn cúng tế) chinh chiến và bệnh tật.

Bản tính trọng lễ đó của ông giúp ta hiểu được phần nào tại sao ông tôn Chu, muốn phục hưng nhà Chu, và chế độ phong kiến, chỉ đưa ra những cái cách ôn hòa, không bạo như Mạnh Tử (Tất nhiên còn hoàn cảnh thời đại nữa, như chúng tôi đã nói trong phần I: ở thời ông có lẽ cái thế của nhà Chu còn có thể phục hưng được, chứ không như thời Mạnh Tử).

Chữ Lễ trước tiên chỉ dùng để nói việc cúng tế, có tính cách tôn giáo. Rồi gồm cả những phong tục, tập quán trong xã hội; như quan, hôn, triều, sinh, tang, tế... sau cùng nó có nghĩa rất rộng, trở cả những điển chương, hình chế, gần như có nghĩa là pháp luật. *Tả truyện* chép: “Tấn Hầu bảo Nhữ Thúc Tề: “Lỗ Hầu cũng giỏi về lễ đấy nhỉ?...” Đáp: “Đó là nghi thức, không thể gọi là lễ. Lễ là để giữ nước, thi hành chính lệnh, mà không mất lòng dân.” (*Tấn Hầu vị Nhữ Thúc Tề viết: “Lỗ Hầu bất diệc thiên ư lễ hồ?...”* Đối viết: “Thị nghi dã, bất khả vị lễ, Lễ sở dĩ thủ kì quốc, hành kì chính lệnh, vô thất kì dân giả dã.”)⁶⁷² Câu đó phân biệt nghĩa rộng và nghĩa hẹp của lễ: quan, hôn, tang, tế... là nghĩa hẹp, chỉ đáng gọi là nghi; điển chương, hình chế mới đáng gọi là lễ.

Nhưng lễ khác với pháp luật ở chỗ nó có mục đích ngăn ngừa được việc chưa xảy ra, mà pháp luật chỉ để trị cái đã có rồi, như ở đoạn dưới chúng tôi sẽ nói rõ.

Khổng Tử dùng chữ lễ theo nghĩa rộng, nghĩa đó bao quát cả những việc thích hợp với lễ phải, coi lễ với nghĩa là một, như tác giả *Lễ kí* đời sau đã viết:

“Lễ là cái thực của nghĩa.” (*Lễ dã giả, nghĩa chi thực dã.*)⁶⁷³

Khổng Tử rất trọng lễ.

Ông nói: “Cung kính mà không có lễ thì phiến, cẩn thận mà không có lễ thì thành sự hãi, dưng mà không có lễ thì thành ra hấp tấp.” (*Cung nhi vô lễ tắc lao, thận nhi vô lễ tắc ti, dưng nhi vô lễ tắc loạn, trực nhi vô lễ tắc giáo.*⁶⁷⁴ - Thái Bá).

Ông cho lễ có tính cách khoan nhân mà pháp luật có tính cách tàn bạo, cho nên bảo:

“Xử kiện thì ta cũng như người phải làm sao cho đừng có kiện tụng chứ”, nghĩa là phải dùng lễ để giáo hóa cho dân khỏi kiện tụng. (*Thỉnh tụng, ngô do nhân dã; tất dã, sử vô tụng hồ?*⁶⁷⁵ - Đại học).

Thậm chí ông còn cho rằng “mắng, giận để cải hóa dân là phương pháp kém nhất.” (*Thanh sắc chi u dĩ hóa dân, mạt dã.*⁶⁷⁶ - Trung dung).

Nhưng Khổng Tử còn cho lễ là thành thực, ngay thẳng trước hết. Khi Tử Hạ hỏi ông: “Câu này trong kinh Thi: “Miệng chum chím cười xinh, mắt đẹp để long lanh, trên nền trắng vẽ bức họa đủ màu” là nghĩa gì?”. Ông đáp: “Phải có sẵn nền trắng rồi sau mới vẽ thành bức họa.” Tử Hạ hỏi tiếp: “Thế là phải thành thực trung chính rồi mới theo lễ ư?” Ông khen Tử Hạ hiểu được thâm ý của mình.

*Tử Hạ vấn viết: “Thi vân: “Xảo tiểu thiên hê, mĩ mục phán * hê, tổ dĩ vi huyển hê” Hà vi dã?” Tử viết: “Hồi sự hậu tố.” Viết: “Lễ hậu hồ?” Tử viết: “Khởi dư già, Thượng dã.”*⁶⁷⁷ (Bát đạt).

Thành thực, ngay thẳng là một điều kiện của đức nhân; cho nên “Kẻ bất nhân thì không dùng lễ được.” (*Nhân nhi bất nhân, nhu lễ hà!*)

Ông lại còn nói: “Người ta sinh ra vốn ngay thẳng” (*Nhân chi sinh dã trực*). Vậy phải tự nhiên thì mới là có lễ; và ông ghét hạng “xảo ngôn lệnh sắc”. Tuy nhiên “chất phác mà thiếu văn vẻ thì què mùa, văn vẻ mà thiếu chất phác thì rườm rà.” (*Chất thẳng văn tắc dã, văn thẳng chất tắc sù.*)^{** 678} Tóm lại là lễ phải có cái gốc nhân, nhân với lễ điều hòa nhau thì mới là hoàn toàn, là trung hòa, và nhân vẫn đáng trọng hơn vì nó là đức căn bản.

Mạnh Tử giảng nhiều về nghĩa hơn là lễ^{***} nhưng lễ và nghĩa không xa nhau lắm (có lễ là biết hành động hợp với lễ phải), thì ta có thể nói rằng ông cũng trọng lễ.

Tuân Tử chú trọng tính ác, tất nhiên là trọng lễ. Ông bảo:

“Lễ ở đâu mà có? Đáp: Người ta sinh ra là có lòng muốn, muốn mà không

* Ta thường đọc lầm là *miến*.

** Sù là một vị quan coi vẽ văn hoa, thường có tật tô điểm, do đó mà sù có nghĩa là rườm.

*** Cõi phần IV, chương V và VII.

được thì không thể không tìm đòi, tìm đòi mà không có chừng mực giới hạn thì không thể không tranh. Tranh thì loạn, loạn thì khốn cùng. Tiên vương ghét loạn, cho nên chế định lễ nghĩa để phân ra trật tự, để nuôi cái muốn của con người, cấp cái tìm, đòi của con người.”⁶³⁹

Lễ như vậy là phương thuốc để trị tình ác, là điều kiện sinh hoạt trong xã hội.

Lễ là để tiết tình dục, mà còn để định quyền lợi, nghĩa vụ cho mọi người nữa, để xã hội được trật tự. Ông rất trọng sự tôn ti, vì có tôn ti thì mới hợp quần được, người có đức phải ở trên cao, người có địa vị thì phải có đức:

“Đức tất phải xứng với vị, vị tất phải xứng với bổng lộc, bổng lộc tất phải xứng với công việc giúp được cho đời.” (*Đức tất xứng vị, vị tất xứng lộc, lộc tất xứng dụng.*)

Ai cũng có phận sự, ai cũng tiết dục và được hưởng quyền lợi tùy tài đức của mình, như vậy thì không ai đòi hỏi quá đáng, tài vật không quá thiếu, thành thử lễ còn có công dụng nuôi dân nữa. “*Lễ giả dưỡng dã*”⁶⁷⁹ (Như trên).

Như vậy ta thấy Tuân Tử dùng lễ để phân biệt đẳng cấp: sang hèn, già trẻ, giàu nghèo đều được xứng cái phận của mình; xứng phận mình thì an phận, mà không còn tranh loạn. Sự phân biệt đẳng cấp phải công bằng: “Không có đức thì không được sang, không có tài thì không được làm quan, không có công thì không thưởng, không có tội thì không phạt.” (*Vô đức bất quý, vô năng bất quan, vô công bất thưởng, vô tội bất phạt.*)⁶⁸⁰

Ông muốn nói rằng dẫu là con cháu vương công đại phu mà không có lễ nghĩa thì cũng cho làm thứ dân; tuy là con cháu thứ dân mà có học, có lễ nghĩa thì cũng cho làm khanh tướng, sĩ, đại phu. Vậy xã hội có lễ nghĩa, theo Tuân Tử, là một xã hội bất bình đẳng nhưng công bình, tiến hơn xã hội phong kiến, tiến hơn cả xã hội theo Mạnh Tử vì Mạnh Tử vẫn còn giữ chế độ “thứ lộc”, nghĩa là lộc của ông cha truyền lại cho con cháu.

Vì ông hiểu như vậy, nên cho lễ có hiệu quả rất lớn về việc xã hội quốc gia:

“Lễ đối với việc quốc gia như quả cân và cán cân đối với sự nặng nhẹ, như dây và mực đối với đường thẳng đường cong. Cho nên người mà không có lễ thì không sinh, việc mà không có lễ thì không nên, quốc gia mà không có lễ thì không yên.” (*Lễ chi ư chính quốc gia dã, như quyền hành chi ư khinh trọng dã, như thẳng mực chi ư khúc trực dã. Cá nhân vô lễ bất sinh, sự vô lễ bất hành, quốc gia vô lễ bất ninh.*⁶⁸¹ - Đại lược).

Lại nói:

“Lễ là cái phận lớn của điển pháp, cái kỉ cương của quần loại, cho nên học đến lễ mới thôi.” (*Lễ già, pháp chi đại phận, quần loại chi cương kỉ dã. Có học chi hồ lễ nhi chi hĩ.* ⁶⁸² - Khuyến học).

Tóm lại, Tuân cho lễ cái công dụng tiết chế nhân tính, làm cho con người văn minh, quy định trật tự trong xã hội, và nhờ không loạn mà dân mới đủ ăn. Ông đã trọng lễ hơn nhân nữa.

Qua đời Hán. *Giả Nghị* cũng coi trọng lễ hơn pháp, phân biệt lễ và pháp:

“Lễ là cấm trước cái sắp xảy ra, pháp là cấm sau khi đã xảy ra rồi, dùng lễ nghĩa mà trị thì lễ nghĩa mỗi ngày chất mỗi nhiều, dùng hình phạt mà trị thì hình phạt chất thêm lên. Hình phạt mà chất lên thì dân oán và phản, lễ nghĩa mà chất lên thì dân hòa thuận mà thân thiết.” (*Phù lễ già cấm ư tương nhiên chi tiền, pháp già cấm ư dĩ nhiên chi hậu. Dĩ lễ nghĩa trị chi giả, tích lễ nghĩa, dĩ hình phạt trị chi giả, tích hình phạt Hình phạt tích nhi dân oán bội, lễ nghĩa tích nhi dân hòa thân.* ⁶⁸³ - Trích trong Hán thư).

Đổng Trọng Thư bàn về lễ, chú trọng đến phần nghi thức, cho rằng phải quy định sự ăn mặc, nhà cửa, số súc vật nuôi trong nhà: dù hiền tài mà không ở chức cao thì không được bần phẩm phục, dù giàu có mà không có tước lộc thì cũng không được tiêu pha nhiều. Như vậy ông theo thuyết của Tuân Tử mà áp dụng đến triệt để.

Cũng trong đời Hán, không rõ trước hay sau *Giả Nghị* và *Đổng Trọng Thư*, một số Nho gia soạn cuốn *Lễ kí* tổng hợp lại những điều đã bàn về lễ, và cuốn đó được đời sau coi là diễn đúng quan niệm về lễ của Nho giáo. Theo tác giả *Lễ kí* thì lễ có bốn tác dụng:

- Lễ để hàm dưỡng tinh tình. Lễ gây được tình cảm tốt cho người, thì con người hóa ra đạo đức. Chẳng hạn trong khi trai giới để sửa soạn cúng tế, rồi lúc cúng tế, người ta nghĩ đến thần thánh, tổ tiên, là có những tình cảm tốt rồi. Như vậy lâu lâu thành ra một tập quán tốt.

- Lễ giữ tình cảm cho được thích hợp với đạo trung, khỏi thái quá, khỏi bất cập: “Ôi lễ, lễ, là để chứa cho vừa đạo trung vậy.” (*Lễ hồ, lễ hồ, sữ dĩ chế trung dã.*) ⁶⁸⁴

- Lễ còn có tác dụng định lễ phải trái, tinh thần sơ, trật tự trên dưới, vì vậy mà nó rất quan trọng về chính trị, theo quan niệm của nhà Nho. “Lễ là để định thân sơ, quyết sự hiềm nghi, phân biệt cái giống nhau, khác nhau, rõ cái phải trái.” (*Phù lễ già, sữ dĩ định thân sơ, quyết hiềm nghi, biệt đồng dị, minh thị phi dã.* ⁶⁸⁵ - Lễ kí).

- Sau cùng lễ còn giúp ta tiết chế tình dục của con người: “Lễ là nhân cái

thường tình của con người mà đặt ra tiết độ, văn về để làm cái ngăn giữ cho dân." (*Lễ dã, nhân nhân chi tình nhi vi chi tiết văn, dĩ vi dân phương giá dã.*⁶⁸⁶ - Lễ kí).

Bốn tác dụng kể trên của lễ cho ta thấy rằng: lễ cấm được cái sắp có, khác với pháp luật chỉ cấm cái đã có rồi, lễ có mục đích giáo dục, pháp luật chỉ có mục đích giữ trật tự thời. *Lễ kí* có đoạn xét về điểm đó: "Cái biết của người ta chỉ biết được cái đã có rồi, không biết được cái sắp có. Lễ là để cấm trước cái sắp có, pháp luật là để cấm sau cái đã có rồi... Lễ, lễ, lễ qui ở chỗ dốt được điều ác từ khi chưa nảy mầm ra, gây lòng kính ở chỗ người ta không trông thấy, để cho dân ngay ngay đến gần điều thiện, xa điều tội, mà tự mình không biết." (*Phàm nhân chi tri, năng kiến dĩ nhiên, bất kiến tương nhiên. Lễ giả, cấm ư tương nhiên chi tiền, nhi pháp giả cấm ư dĩ nhiên chi hậu... Lễ văn, lễ văn, qui tuyệt ác ư vị manh, nhi khởi kính ư vi điều, sử dân nhật tỉ thiện viễn tội nhi bất tỵ tri dã.*)⁶⁸⁷

Đúng như Hồ Thích đã nói trong *Trung Quốc triết học sử*: "Trong cái nghĩa rộng, lễ có hàm cái tinh chất pháp luật, nhưng lễ thì thiên trọng về cái qui củ tích cực, mà pháp luật thì thiên trọng về cái cấm chế tiêu cực. Lễ thì dạy người ta nên làm điều gì và không nên làm điều gì; pháp luật thì cấm không cho làm những điều gì, hễ làm thì phải tội. Người làm điều trái lễ thì chỉ bị người quản tử chê cười, chứ người làm trái pháp luật thì có hình pháp xét xử."

Những đời sau, Nho gia ít bàn đến lễ và cũng không phát minh được gì, trừ *Lý Chi* đời Minh.

Ông chịu ảnh hưởng thuyết lương tri của Vương Dương Minh, cho rằng con người sinh ra đã có lương tri thì tự nhiên ai cũng sẵn có ý niệm về lễ, lễ không phải do thánh nhân đặt ra như các nhà Nho đời trước chủ trương. Ông bảo: "Ở trong lòng mà phát ra gọi là lễ, từ ngoài vào, là phi lễ. Từ trời giáng cho, gọi là lễ, từ người đặt ra gọi là phi lễ. Do không học, không tư lự suy nghĩ, không gắng sức, không tri thức mà tới, gọi là lễ; do tai nghe, mắt thấy, lòng suy xét, đo lường những ngôn hạnh lúc trước lơ mờ so sánh, mô phỏng mà có, gọi là phi lễ." (*Do trung nhi xuất giả vị chi lễ, tông ngoại như nhập giả vị chi phi lễ. Tông thiên giáng giả vị chi lễ, tông nhân đắc giả vị chi phi lễ. Do bất học bất lự bất tư bất miễn bất thức bất tri nhi chi giả vị chi lễ; do nhi văn mục kiến tâm tư trắc đạc tiền ngôn vãng hạnh phảng phát ti nghĩ nhi chi giả, vị chi phi lễ.*)⁶⁸⁸

Quan niệm về lễ của Lý ngược hẳn lại quan niệm của Tuân. Ông rất trọng sự tự do cá nhân và ghét sự câu thúc. Nhưng tư tưởng của ông không có ảnh hưởng gì lớn.

NHẠC

Trên, chúng tôi đã nói lễ phải trực, nghĩa là tự nhiên, thì mới được trung hòa. Mặc dầu vậy, nếu chỉ có lễ không thôi thì trong sự giao tế cũng như trong sự giáo dục, vẫn còn chỗ thiếu sót. Vì lễ trọng lễ phải, trong sự tôn ti, thành thử có vẻ cách biệt, phải thêm nhạc để hòa hợp trên dưới; nhạc thiên về tình cảm, về thân ái. Có cả lễ lẫn nhạc mới thật là trung dung.

Suốt lịch sử triết học Trung Quốc ta chỉ thấy Nho giáo là trọng nhạc, đó cũng là một đặc điểm. Khổng Tử rất yêu nhạc, có lần ham mê học nhạc thiếu ba tháng đến nỗi ăn không biết mùi thịt.

Theo thuyết xưa, Khổng Tử đã san định kinh *Nhạc* sau mất mát chỉ còn ít thiên trong *Nhạc kí* chép ở bộ *Lễ*. Ngày nay một số học giả cho rằng không có kinh *Nhạc* mặc dầu ông có san định vài bài về âm nhạc.

Nhưng dù thiên *Nhạc kí* không hoàn toàn của ông viết thì chúng ta cũng có thể dùng thiên đó để tìm hiểu quan niệm của Nho gia về ích lợi của nhạc.

Nhạc cảm lòng người rất sâu xa, có thể làm thay đổi tình tình, phong tục, rồi phong tục ảnh hưởng trở lại tới nhạc. (*Nhạc dã già... khã dĩ thiện dân tâm, kì cảm nhân thâm, kì dĩ phong dịch tục...*)⁶⁸⁰

Lễ với nhạc luôn luôn đi với nhau, và tiên vương dùng hai thứ đó để sửa đổi tâm tính cho trung chính, bồi dưỡng tình cảm cho đôn hậu. Nhưng lễ và nhạc mỗi bên có chủ đích riêng, lễ cốt ở sự cung kính để giữ trật tự cho phân minh, nhạc cốt ở sự điều hòa khiến tâm tính cho tao nhã. Hai bên dung hòa với nhau mới hoàn toàn được. Nếu có lễ mà không có nhạc thì trong nhân quần có sự phân biệt thái quá, có nhạc mà không có lễ thì thành ra lưu đàng khinh nhờn. *Nhạc kí* có câu:

“Nhạc để hòa đồng, lễ để phân biệt. Hòa đồng thì thân với nhau, phân biệt thì kính lẫn nhau. Dùng nhạc quá thì thành ra lưu đàng, dùng lễ quá thì phân li cách biệt, mất tình thân ái. Thích hợp tình tình, trang sức, dùng mạo là việc của lễ nhạc.” (*Nhạc giả vi đồng, lễ giả vi dị. Đồng tắc tương thân, dị tắc tương kính. Nhạc thặng tắc lưu, lễ thặng tắc li. Hợp tình sức mạo giả, lễ nhạc chi sự dã*).⁶⁸⁰

Lễ nhạc còn bổ túc lẫn nhau ở điểm này nữa:

“Nhạc làm động tâm tính ở trong, lễ điều khiển hành vi ở ngoài. Cái cứng cực của nhạc là hòa, cái cứng cực của lễ là thuận.” (*Nhạc dã già, động u nội giả dã; lễ dã già, động u ngoại giả dã. Nhạc cực hóa, lễ cực thuận*).⁶⁹¹

Vi vậy lễ nhạc rất trọng yếu về đường chính trị giáo hóa, có phần hơn chứ không kém hình pháp:

“Lễ để tiết chế lòng dân, nhạc để hòa hợp tiếng dân, chính trị để định việc làm, hình pháp để ngăn cấm điều bậy. Lễ nhạc hình chính bốn việc ấy đạt cả, không trái việc nào thì vương đạo đủ rồi.” (*Lễ tiết dân tâm, nhạc hòa dân thanh, chính dĩ hành chi, hình dĩ phòng chi. Lễ nhạc hình chính, tứ đạt nhi bất bội, tắc vương đạo bị hi.*)⁶⁹²

Hơn nữa, hiểu lễ nhạc rồi đem thi thố ra là điều cần thiết và đủ để làm chính trị. *Quân tử minh u lễ nhạc cử nhi thố chi nhi dĩ hi.*⁶⁹³

Tóm lại là cái đạo của thanh âm liên quan mật thiết với đạo chính trị. *Thanh âm chi đạo dĩ chính thông hi.* Hệ chính trị dở thì tiếng nhạc dở, đời thịnh thì nhạc yên tĩnh vui vẻ, đời loạn thì nhạc oán giận tức tối; nhạc thiều của vua Thuần tận thiện tận mỹ, mà nhạc vũ của vua Vũ (người diệt Trụ lên ngôi) tận mỹ chứ chưa được tận thiện, vì đức độ và chính sách của vua Thuần cao hơn vua Vũ, mà hiện rõ ra trong nhạc.

“Thăm nhạc mà biết được chính trị” của một nước là thế đấy.

Nhưng muốn giúp cho chính trị, nhạc phải “vui mà không dâm, buồn mà không hại” (*Lạc nhi bất dâm, ai nhi bất thương.* - Bát dật), nghĩa là dù vui hay buồn cũng phải giữ đạo trung, có vậy mới điều hòa được tính tình, vui mà không mất cái lễ chính, buồn mà không mất cái hòa.

Phải hiểu cái tinh thần của nhạc như vậy, chứ đừng câu nệ ở hình thức bề ngoài. Nếu lễ không giữ cái kính làm tinh thần, nhạc không giữ cái hòa làm tinh thần thì ngọc lụa vàng son cho rực rỡ, chiêng trống đàn phách cho trầm bổng, cũng không có ích gì. Cho nên trong *Luận ngữ*, Khổng Tử nói:

“Ồi lễ, lễ, ngọc lụa đấy hay sao!Ồi nhạc, nhạc, chuông trống đấy hay sao!” (Dương Hóa).

Muốn hiểu được tinh thần đó của nhạc, nhất là muốn dùng nhạc để cải hóa dân tâm, thì phải là người nhân dã, không có nhân thì không dùng nhạc được: *Nhân nhi bất nhân, như nhạc hà?* (Bát dật).

Một lần nữa ta lại thấy, ngay nghệ thuật như nhạc mà cũng phải có tính cách đạo đức, phải phụng sự dân chúng trong sự giáo dục và chính trị.

Trong số các triết gia từ Hán trở đi, chúng tôi chỉ thấy có *Tô Tuấn* (cha của Tô Đông Pha, nên người ta thường gọi là Lão Tô) là bàn đến nguồn gốc, công dụng của lễ và nhạc. Tư tưởng của ông không có gì đặc sắc hết, chúng tôi chỉ tóm tắt lại mấy câu.

Đại ý ông bảo lễ khi mới đặt ra thì dễ thi hành, nhưng thi hành rồi thì khó giữ được bền. Là vì khi chưa có lễ thì loạn, loạn nên dân khổ sở, chết chóc. Thánh nhân đặt ra lễ để khỏi loạn, để cứu dân. Dân ai chẳng muốn yên

ồn sống, nên vui lòng nghe liền. Thế là lúc mới đặt ra lễ rất dễ thi hành. Tuy nhiên trăm người thi hành vẫn có một vài người không thi hành mà thấy không sao, nghĩa là xã hội không vì một vài người đó mà loạn như cũ, nên nghĩ rằng thánh nhân lừa gạt mình, không có lễ cũng chẳng chết chóc gì, do đó mà lễ không thi hành được lâu.

Rồi thánh nhân lại xét trong khoáng trời đất, thấy được cái huyền vi thần diệu mà đặt ra nhạc. Chỗ nào lễ không đạt được thì nhạc đạt được. Thanh âm hóa nhà trung chính vào tai người ta mà người ta nảy ra lòng thờ vua, thờ cha, thờ anh, vậy lễ nhờ nhạc mà làm vững cái tình có sẵn trong lòng ta và người ta lại tin thuyết của thánh nhân là đúng. (*Nhạc luận*).

Tóm lại vẫn chỉ là cái ý nhạc cảm lòng người sâu xa mà bỏ tức được lễ, làm cho người ta trở về lễ. Tất nhiên nhạc đó phải là thứ nhạc trung chính, đôn hậu.

Mấy ai đã hiểu và nhất là đã theo được cái tinh thần của nhạc? Thời Xuân Thu cũng như mọi thời khác chắc đã có nhiều vị vua quan chỉ dùng nhạc để làm vui tai mình, chỉ ưa những thứ nhạc loạn mà dâm, nên Khổng Tử phải phàn nàn rằng nhạc đâu có phải chỉ là chiêng trống, và cảnh cáo bọn bất nhân đừng dùng nhạc. Thấy bọn cầm quyền thích nhạc mà làm cho nước nghèo dân khổ. *Mặc Tử* phải lên tiếng công kích nhạc và công kích luôn cả những cái tạo ra khoái lạc cho con người, nói chung là mĩ thuật. Coi đoạn dưới đây, ta thấy ông dùng chữ *nhạc* gắn với nghĩa chữ *lạc*, (hai chữ đó viết như nhau):

“Thấy *Mặc Tử* sơ dĩ chê nhạc không phải vì cho những tiếng chuông lớn, trống kèn, đàn cầm, đàn sắt, sáo dọc, sáo ngang là không vui; không phải vì cho những thứ chạm trổ văn vẽ là không đẹp; không phải vì cho những đồ béo ngậy xao nường là không ngon; không phải vì cho những nơi dền cao nhà rộng, đồng nội thâm u là không yên.” (*Từ Mặc Tử chỉ sơ dĩ phi nhạc giả, phi dĩ đại chung, minh cổ, cầm sắt, sinh vu chi thanh, dĩ vi bất lạc dã; phi dĩ khắc lữ văn chương chi sắc dĩ vi bất mĩ dã; phi dĩ sơ hoạn tiên chích chi vị dĩ vi bất cam dã; phi dĩ cao đài hậu tạ, thủy dã chi cư dĩ vi bất an dã.*⁶⁹⁴ - Phi nhạc.)

Biết cả đấy, nhưng ông vẫn phản đối, là vì:

1. Vương công đại nhân sai chế ra các thứ nhạc khí tất phải thu nhiều thuế mà của dân;

2. Rồi trong khi tấu nhạc, kẻ tấu cùng người nghe đều dùng thì giờ vào nhạc, không làm ra được đồ ăn mặc cho dân;

3. Tấu nhạc như vậy vô ích cho sự bảo vệ quốc gia, sự bênh vực kẻ yếu, nước lớn vẫn đánh nước nhỏ, nhà lớn vẫn lấn nhà nhỏ, kẻ mạnh vẫn hiếp kẻ yếu, số đông hiếp số ít, kẻ tinh ranh lừa gạt kẻ đần độn.

Vậy nhạc vô ích mà còn có hại cho dân. Các mi thuật khác cũng thế.

Ông là một người khổ hạnh, đau đầu lo việc cứu đời mà muốn cứu đời thì phải lo sự đủ ăn đủ mặc, lo dẹp chiến tranh cho dân là cần thiết nhất, chưa đạt được những điều đó thì đừng nghĩ tới nhạc, tới mi thuật, mặc dù nhạc và mi thuật làm cho người ta khoái lạc thật.

Thái độ của ông quá nghiêm khắc, không bằng chủ trương “dù dân đóng lạc” của Mạnh Tử. (Lời Mạnh Tử nói với Tuyên Vương đã dẫn ở trên).

QUẢN TỬ

Nho giáo chủ trương dùng đức để trị dân (nhân trị) thì tất phải đào tạo một hạng người có đức hạnh để giao phó cho việc chính trị. Hạng người đó, nhà Nho gọi là quản tử. Quan niệm quản tử thành cái kết tinh của tư tưởng nhân trị, cho nên Khổng, Mạnh, Tuân đều thường bàn đến tư cách của người quản tử.

Tiếng quản tử không phải do Khổng Tử đặt ra, nó đã xuất hiện trong *kinh Thi* trên trăm rưỡi lần. Vậy ở đời Chu nó đã lưu hành. Nhưng thời đó, nó trở cái địa vị trong xã hội, chứ không trở cái phẩm tính con người. Người có chức phận cao, cai trị dân, có đức hay không có đức, đều gọi là quản tử. Tiểu nhân tức là hạng thường dân, hạng bị trị.

Cứ xét trong *Luận ngữ* thì Khổng Tử dùng chữ quản tử theo ba nghĩa: thuận trở địa vị, thuận trở tư cách, vừa trở địa vị vừa trở tư cách.

Chẳng hạn trong câu: “Quản tử hữu dũng mà vô nghĩa thì làm loạn, tiểu nhân hữu dũng mà vô nghĩa thì làm trộm cướp”. (*Quản tử hữu dũng nhi vô nghĩa tắc loạn, tiểu nhân hữu dũng nhi vô nghĩa tắc vi đạo.*⁶⁹⁵ - Dương Hóa), chữ quản tử thuận trở địa vị, tức hạng sĩ, đại phu, còn tiểu nhân trở bọn nông dân, thợ thuyền.

Trong hai câu: “Quản tử ghét rằng mình hết đời mà danh không được xưng tụng.”⁶⁹⁶ “Quản tử cố giữ đạo lúc khốn cùng tiểu nhân phải lúc khốn cùng thì làm bậy.” *Quản tử cố cùng, tiểu nhân cùng tư lạm hi.* - Vệ Linh Công)⁶⁹⁶ quản tử thuận trở tư cách, không có ý nghĩa gì về địa vị cả.

Vừa trở địa vị vừa trở tư cách thì như tiếng quản tử trong những câu này:

“Khổng Tử bảo Tử Sản có bốn đức của người quản tử: đối với mình thì cung, thờ bề trên thì kính, nuôi dân thì khoan nhân, sai bảo thì theo nghĩa.” (*Từ vi Tử Sản hữu quản tử chi đạo tứ yên: kì hành kì dã cung, kì sự thượng dã kính, kì dưỡng dân dã huệ, kì sử dân dã nghĩa.*⁶⁹⁷ - Công Dã trảng).

“Tử Lộ hỏi cái đạo của quản tử, Khổng Tử đáp: “Lấy lòng kính mà sửa mình.” Hỏi: “Như vậy mà thôi ư?” Đáp: “Sửa mình mà người ta được yên trị.”

Hỏi: “Như vậy mà thôi ư?” Đáp: “Sửa mình mà trăm họ được yên trị. Sửa mình mà trăm họ được yên trị thì đến vua Nghiêu, vua Thuấn làm còn chẳng hết thay!” (*Tử Lộ vấn quân tử. Tử viết: “Tu kì dĩ kính.”* *Viết: “Nhu tư nhi dĩ hồ?”* *Viết: “Tu kì dĩ an nhân.”* *Viết: “Nhu tư nhi dĩ hồ!”* *Viết: “Tu kì dĩ an bách tính. Tu kì dĩ an bách tính, Nghiêu Thuấn kì do bệnh chư.”*⁶⁹⁸ - Hiến vấn).

Có học giả cho rằng nghĩa thứ nhì do ông đặt ra, còn nghĩa thứ ba là do ông dùng lời người trước mà sửa đổi đi một chút.

Sở dĩ ông đặt ra nghĩa thứ nhì (thuần trở tư cách) là muốn cứu vãn chế độ phong kiến. Lúc đó bọn quý tộc thế tập đã suy không trị được nước nữa, họ dâm loạn bất nhân, nên bị dân bỏ. Ông khuyên họ sửa mình để xứng với địa vị, dân tin cậy trở lại, có vậy quyền hành mới được vững: quan niệm quân tử đó hợp với thuyết chính danh của ông.

Chủ trương của ông có lợi cho hạng quý tộc nếu họ biết sửa mình; mà cũng có lợi cho hạng bình dân, vì hạng này mà có tài đức thì tự thấy mình cũng đáng được thay hạng quý tộc để giữ trọng trách rồi đòi hỏi quyền hành.

Lần lần tới đời Mạnh Tử, Tuân Tử, nghĩa thứ nhất mất đi và các triết gia khi nói đến quân tử, dân chúng nghe tiếng quân tử chỉ hiểu theo nghĩa thứ hai hoặc thứ ba. Thành thử tư tưởng Khổng Tử kì thù là thứ cụ mà lại có công khuyến khích sự cải cách.

Dưới đây chúng tôi bàn qua ý kiến của Khổng, Mạnh và Tuân về tư cách của người quân tử, nghĩa là người có đức hạnh đáng được trị dân. Những đoạn của ba nhà đó nói về người quân tử rải rác trong các tác phẩm của họ, trích hết ra e rườm, chúng tôi chỉ lựa ít đoạn quan trọng.

Theo Khổng Tử thì quân tử phải:

- Có đức nhân, tạo thành cái hay cho người ta (nghĩa là giúp người ta thành người thiện), không tạo thành cái ác cho người ta. *Quân tử thành nhân chi mỹ, bất thành nhân chi ác.*⁶⁹⁹ (Nhan Uyên), nhưng quân tử chưa phải là bậc thánh, nên trong khoảng giây phút cũng có khi bất nhân, còn tiểu nhân thì không có thể có đức nhân được. *Quân tử nhi bất nhân giả, hữu hĩ phụ? vị hữu tiểu nhân nhi nhân giả dã.* (Hiến Vấn).

- Hiểu rõ (và giữ đúng) điều nghĩa. *Quân tử dụ u nghĩa* (Lí nhân). *Quân tử... nghĩa dĩ phương ngoại.*⁷⁰⁰

- Có dũng để giữ được đạo đức khi gặp cảnh khốn cùng. *Quân tử có cùng.*

- Cung kính để giữ lòng cho ngay thẳng. *Quân tử kính dĩ trực nội.*⁷⁰¹

- Trọng trung tín (...) Có lỗi thì không sợ tìm cách sửa đổi *Quân tử... chủ trung tín (...)* *quá tắc vật dạn cải*⁷⁰² (Học nhi).

– Nói thì chậm làm thì nhanh, nghĩa là phải thận trọng trong lời nói mà hăng hái trong việc làm. *Quân tử dục nột ư ngôn, nhi mẩu ư hành.* ⁷⁰³ (Lí nhân).

– Nhún nhường, thư thái mà không kiêu căng. *Thái nhi bất kiêu.* ⁷⁰⁴ (Tử Lộ).

– Hòa với mọi người mà không về hòa với ai *Hòa nhi bất đồng* ⁷⁰⁵ (Tử Lộ), chung khắp với mọi người mà không thiên vị. *Chu nhi bất ti.* ⁷⁰⁶ (Vi chính).

– Sáng suốt, hiểu được cái lẽ cao. *Quán tử thượng đạt* ⁷⁰⁷ (Hiển vấn). Cái gì biết thì cho là biết, không biết thì chịu là không biết. *Tri chi vi tri chi, bất tri vi bất tri* (Vi chính).

– Làm việc thì phải biết tùy nghi không cố chấp: Quân tử đối với việc đời, không có việc gì là cố ý làm, việc gì là cố ý bỏ, hễ hợp nghĩa thì làm. ⁴¹⁷

– Bình thân không lo lắng sợ hãi gì cả. *Quán tử bất ưu bất cụ.* ⁷⁰⁸ (Nhan Uyên).

Phép tu thân của người quân tử, tóm lại là: “Giốc lòng tin hăm sự học, giữ cho vững, dầu chết không thay đổi, làm cho cái đạo tốt đẹp lên”. *Đốc tin, hiếu học, thủ tử, thiện đạo.* ⁷⁰⁹

Mạnh Tử không ôn hòa, khiêm tốn như Khổng Tử, nên quan niệm về quân tử của ông hơi khác và ông thường dùng những tiếng trượng phu, * đại nhân để thay tiếng quân tử. “Người quân tử ngẩng lên không xấu với trời, cúi xuống không thẹn với người.” *Ngưỡng bất qui ư thiên, phủ bất tạc ư nhân.* ⁷¹⁰ (Tận tâm). “Ở cái chỗ rộng trong thiên hạ, đứng giữa cái ngôi chính trong thiên hạ đi con đường lớn trong thiên hạ; đắc chí thì cùng với dân mà theo đạo, giàu sang không thể làm phóng đảng được cái lòng của mình, nghèo hèn không thể làm cho đổi được cái chí của mình, uy quyền vô lực không thể làm cho khuất được cái khí của mình.” ⁴²¹

Ông rất trọng lễ và nghĩa:

“Lễ mà không phải là lễ, nghĩa mà không phải là nghĩa, bậc đại nhân không làm.”

Lại nói:

“Cái sống ta cũng muốn, điều nghĩa ta cũng muốn; nếu không thể giữ được cả hai thì ta bỏ cái sống mà giữ lấy điều nghĩa.”

Người quân tử của ông tin có mạng trời nhưng cứ làm hết sức rồi đợi mệnh. *Quán tử hành pháp dĩ sĩ mệnh nhi dĩ hĩ.* (Tận tâm).

Tuán Tử một mặt chủ trương rằng trị loạn không phải tại trời, trời và

* Coi thêm chương V, phần IV, đoạn nói về Mạnh Tử.

người mỗi bên có một chức vụ riêng, vạn vật sinh ra do trời, mà thành tựu do người; một mặt khác, ông cũng tin rằng có số mạng, mà bảo: “Gặp hay không gặp là do thời. Giỏi hay không giỏi là do tài chất. Người quân tử học rộng mưu sâu mà không gặp thời nhiều lắm vậy.” (*Phu ngô, bất ngô già thời dã; hiền bất tiểu giả tài dã. Tuân tử bác học thâm mưu, bất ngô thời giả đa hĩ.* ⁷¹¹ - Hữu tọa).

Vậy người quân tử cứ lo tu thân, làm hết sức mình thì thôi.

Ông đã cho rằng tình người ta vốn ác, thì tất nhiên khuyên người ta thắng tu dục.

“Người quân tử có thể lấy cái nghĩa công mà thắng cái tu dục.” (*Quân tử chi năng dĩ công nghĩa thắng tu dục dã.* ⁷¹² - Tu thân).

Lại bảo:

“Quân tử sai khiến vật, tiểu nhân để vật sai khiến mình.” *Quân tử dịch vật, tiểu nhân dịch u vật.* ⁷¹³ - Như trên). “Muốn cái vinh, ghét cái nhục, muốn cái lợi, ghét cái hại, thì tiểu nhân và quân tử giống nhau cả, chỉ khác là người quân tử hành động theo nghĩa, không vụ lợi, nhất là lợi cho riêng mình.

“Minh khó nhọc mà bụng yên thì cứ làm; lợi ít mà nghĩa nhiều thì cứ làm; thờ ông loạn quân mà thông đạt không bằng thờ ông vua khốn khổ mà thuận hành được đạo.” ⁴³³

Tóm lại:

“Người quân tử mở rộng cái tâm ra thì hợp với trời mà thuận đạo, thu nhỏ cái tâm lại thì lo sợ điều nghĩa mà có tiết độ. (*Quân tử đại tâm tác thiên nhi đạo, tiểu tâm tác úy nghĩa nhi tiết.* ⁷¹⁴ - Bất cầu).

VƯƠNG ĐẠO

Áp dụng đúng chính sách nhân trị của Khổng, Mạnh, Tuân, nghĩa là dùng đức nhân mà trị dân, dùng lễ nghĩa để giáo hóa dân, thì là theo *vuông đạo*.

Mạnh Tử có lẽ là người đầu tiên phân biệt vương và bá về phương diện đạo đức, chú không xét phương diện thế lực: đất rộng, dân nhiều, binh mạnh mà không theo nhân trị, ông cũng chỉ gọi là bá thôi; đất hẹp, dân ít, binh yếu mà theo nhân trị thì ông cũng gọi là vương.

Trong thiên *Công Tôn Sửu*, ông viết:

“Người dùng sức mạnh mà mượn tiếng làm điều nhân, là bá; người làm bá tất phải có nước lớn. Người lấy đức làm điều nhân là vương; người làm vương không đời có nước lớn.”

Sau ông, Tuân Tử phát huy thêm thuyết vương đạo và bá đạo. Trong chương *Vương bá*, Tuân viết:

“Đem cả nước mà hô hào làm việc nghĩa và không làm gì hại đến lễ nghĩa. Làm một điều bất nghĩa, giết một người không có tội mà được thiên hạ thì kẻ nhân giả không làm. Cứ vững giữ lòng mình mà giữ nước. Được như thế thì thực là vững vàng. Những người cùng với mình làm việc ấy đều là nghĩa sĩ, những hình pháp đem bày ra cho quốc gia đều là nghĩa pháp. Những điều mà nhân chủ đã thật tin và đem quần thần quy hướng cả về đó, đều là cái ý chủ vào việc nghĩa. Như thế thì kẻ dưới lấy nghĩa mà trông cậy vào người trên, thế là cơ bản đã định. Cơ bản đã định thì nước định, nước định thì thiên hạ định... Không bởi cơ gì khác, chỉ bởi cái cơ làm cho nên việc nghĩa. Ấy là việc nghĩa lập mà làm vương vậy.” (*Khiết quốc dĩ hô lễ nghĩa nhi vô dĩ hại chi. Hành nhất bất nghĩa, sát nhất vô tội nhi đắc thiên hạ, nhân giả bất vi dã. Được nhiên phù trì tâm quốc, thà nhược thị kì cố dã. Chi sở dữ vi chi giả chi nhân, tắc cử nghĩa sĩ dã. Chi sở dĩ vi bố trấn ư quốc gia hình pháp giả, tắc cử nghĩa pháp dã. Chủ chi sở cực nhiên suất quần thần nhi thủ hương chi giả, tắc cử nghĩa chi dã. Như thị tắc hạ ngưỡng thượng dĩ nghĩa hi, thị kì định hĩ. Kì dịch nhi quốc định, quốc định nhi thiên hạ định... Vô tha cố yên, dĩ tế nghĩa hi. Thị sở vị nghĩa lập nhi vương dã.*)⁷¹⁵

Khổng, Mạnh đều lấy Nghiêu, Thuấn làm gương mẫu của bậc vương giả, và đều mong thực hành được vương đạo, nhưng đều không gặp được ông vua nào có chí theo vương đạo, nên có giúp được ít lâu rồi cũng phải bỏ mà đi, Khổng Tử còn làm quan được ít năm, chứ Mạnh Tử trước sau chỉ làm khách khanh nước Tề có vài tháng, hồi ông 55 tuổi. Làm khách khanh nghĩa là nhận tước khanh chứ không nhận bổng lộc. Thành thử có lòng chí thành, có tài hùng biện như ông, chỉ vì cố giữ nguyên tắc “phi Nghiêu, Thuấn chi đạo, bất cảm dĩ trấn ư vương tiền” (không phải là cái đạo của Nghiêu, Thuấn thì không dám bày tỏ với vua) mà đành ôm hận và than thở.

“Người nọ trẻ thì học đạo Nghiêu, Thuấn, lớn lên muốn thực hành, ngờ dẫu nhà vua lại bảo: “Hãy bỏ sở học của chú đi mà theo ý ta” thì biết làm sao bây giờ? (*Phù nhân ấu nhi học chi, trưởng nhi dục hành chi, vương tắc viết: “Cố xá nhữ sở học nhi tông ngã” tắc hà như?*)

Nghiêu, Thuấn ở vào thời Trung Quốc chưa có tin sử thì chính sách của hai ông ra sao, chúng ta còn chưa biết chắc được. Chỉ biết từ đời Xuân Thu cho đến khi hết chế độ quân chủ, không có một ông vua nào thực theo đúng vương đạo cả, ông nào khá lắm là theo được bà đạo, đại đa số là theo “vong quốc chi đạo”, thành thử vương đạo rốt cuộc chỉ là một lý tưởng, mà các Nho gia đời Hán, Đường, Tống, Minh đều nhắc tới; nhưng rất ít nhà có được tinh cương quyết như Mạnh Tử, bỏ ra đi khi không gặp ông vua xứng mặt. Chúng tôi đã nói Khổng học có tinh cách thực tế; vậy mà lắm khi cũng khó theo đây.

CHƯƠNG VI

PHÁP TRỊ - PHÁP VỚI HÌNH THUYẾT VÀ THỂ

BÁ ĐẠO VÀ QUÂN TỬ

Trước khi bàn đến pháp trị, chúng ta nên biết thế nào là bá đạo, một chính sách ở giữa nhân trị và pháp trị, và rất gần với pháp trị.

Cũng trong thiên *Vương bá*, Tuân Tử định nghĩa bá đạo: “Đức tuy chưa đến cùng cực, nghĩa tuy chưa nên hẳn, song cái li của thiên hạ cũng đại khái tiến hành, việc thưởng phạt đã định ra sao thì giữ đúng như vậy để làm tin cho thiên hạ, kẻ bề tôi ở dưới đều hiểu rõ mà biết những điều có thể cầu mong. Cái chính lệnh đã bày ra thì dầu thấy rõ điều lợi của mình hòng, cũng không lừa dối người. Như thế thì binh mạnh, thành bền, địch quốc sợ mình, cả nước một nền, dân với nước đều tin. Tuy ở đất hẻo lánh, uy cũng động cả thiên hạ (...) song không phải là hết lòng sửa cái gốc ở sự chính, giáo, không phải là lấy văn li làm căn bản, không phải là làm cho lòng người ta phục. Làm điều gì thì xu hướng về phương lược, xét việc gì thì dùng cái thuật lấy dật đãi lao, nghiêm cần sự súc tích, sửa sang việc chiến bị, thiên hạ không ai dám đương với mình (...) Không bởi có gì khác, chỉ bởi hơi giữ được cái tin mà làm. Thế gọi là có đức tin mà làm bá vậy”. (*Đức tuy vị chi dã, nghĩa tuy vị tế dã, nhiên nhi thiên hạ chi li hoặc tấu hĩ, hình thường dĩ nặc, tin hồ thiên hạ hĩ Thần hạ hiển nhiên, giai trí kì khả yêu dã. Chính lệnh dĩ trần, tuy đồ lợi bại, bất khi kì dân; ước kết dĩ định, tuy đồ lợi bại, bất khi kì dã. Như thị tắc binh kinh thành cố, địch quốc úy chi, quốc nhất cơ mình, dữ quốc tin chi. Tuy tại tịch lâu chi quốc, uy động thiên hạ (...) Phi bản chính giáo dã, phi tri long cao dã, phi cơ văn li dã, phi phục nhân chi tâm dã. Hường phương lược, thẩm lao dật, cần súc tích, tu chiến bị, trạc nhiên thượng hạ tương tín nhi thiên hạ mạc chi cảm đương (...) Vô tha cố yên, lược tin dã. Thị sở vị tin lập nhi bá dã.*)⁷¹⁶

Vậy vương đạo trọng nhân nghĩa mà bá đạo trọng tin và thuật, vương đạo dùng chính giáo, bá đạo trọng hình pháp. Tuân Tử viết đoạn đó không phải là

sáng lập ra một chính thuyết mà là rút kinh nghiệm của người trước. Trong đời Xuân Thu đã có năm ông vua dùng ba đạo mà hùng cường một thời, làm minh chủ các chư hầu khác, trong sử gọi là *ngũ bá*, tức Hoàn Công nước Tề, Văn Công nước Tấn, Mục Công nước Tần, Tương Công nước Tống, và Trang Vương nước Sở; rồi cuối đời Xuân Thu lại có thêm Ngô Vương Phù Sai và Việt Vương Câu Tiễn. Nhưng ông vua đó không phải là những bậc tài đức cao, chỉ nhớ những vị tướng như Quán Trọng, Bạch Li Hề... biết dùng người hiền, có chính sách khéo léo, làm cho dân giàu, binh mạnh và uy hiếp được những chư hầu khác.

Người có tài hơn cả là Quán Trọng, tướng của Tề Hoàn Công. Theo bộ *Quán Tử* thì chính sách của ông là:

- Tôn quân, vì vua là người đặt ra pháp luật, có quyền cho dân sống, bắt dân chết, nếu không tôn quân thì nước không yên được, cái “thế” nó như vậy;

- Yên dân không phải vì dân mà vì vua; có yêu dân, dân mới qui thuận đông mà vua mới mạnh: “Muốn tranh thiên hạ thì trước hết phải tranh thủ nhân tâm.” (*Tranh thiên hạ giả, tất tiên tranh nhân*), có được lòng dân rồi mới khiến cho dân theo lệnh trên mà giẫm lên guom đao, chịu mũi tên, viên đá, nhảy vào nước lửa. *Đạo bạch nhãn, thụ thỉ thạch, nhập thủy hòa dĩ thánh thượng lệnh*: tóm lại, yêu dân không phải là mục đích mà là thủ đoạn.

Trọng luật, lệnh, hình, chính: *luật* là để định phân cho mỗi người mà dân không tranh nhau nữa; *lệnh* là để cho dân biết việc mà làm; *hình* là để trừng trị (có năm hình phạt: tội chết, tội đầy có hạn, tội đầy không có hạn, tội giam, tội phạt tiền) mà phải xứng với cái danh thì kẻ có tội mới không oán, kẻ thiện mới không lo sợ; còn *chính* là sửa cho dân theo đường phải. *

Lập pháp để dân biết điều nào nên làm, điều nào không nên làm; lập pháp phải minh bạch mà tùy thiên thời, địa lợi, nhân hòa. Tùy thiên thời là nếu ra lệnh trái thời, dân làm không được thì việc hỏng, ví dụ dương mùa gặt mà bắt dân đi đắp đê, đào hào thì là trái thời; tùy địa lợi, nghĩa là phải theo địa thế từng miền, như đất ruộng thì bảo dân cấy lúa, đất ở bờ biển thì bảo dân làm muối... tùy nhân hòa có nghĩa là tùy tâm lý, tính tình, tài năng của dân mà ra lệnh...

Muốn thi hành pháp luật thì phải chuẩn bị, cho dân biết pháp luật rồi mới áp dụng, nếu không dạy dân trước mà giết dân thì là bạo ngược; rồi lại phải thủ tín vì “người trên mà không thi hành pháp luật thì dân không theo”;

* Quán Trọng còn tổ chức lại quân đội (tập cho nông phu thời chiến thành binh lính hết) và kinh tế (đánh thuế muối, sắt, đúc tiền, chế tạo nông cụ), nhờ vậy mà Tề mau giàu và mạnh.

phải giữ phép cho thường, đừng thay đổi hoài, nếu nay ra luật này mai sửa lại, thì dù thường có lớn dân cũng không ham, phạt có nặng dân cũng không sợ, nhất là dân không biết xử trí ra sao cả; sau cùng phải công bình, không được riêng tư, khoan dung với người mình yêu mà nghiêm khắc với người mình ghét: “Trời không vì một vật nào mà làm thay đổi bốn mùa; minh quân, thánh nhân cũng không vì một vật nào mà bẻ queo pháp luật.” (*Thiên bất vì nhất vật uốnng kì thời; minh quân thánh nhân điệc bất vì nhất vật uốnng kì pháp*); cho nên mới bảo lệnh quý hơn châu báu, xã tắc quý hơn người thân và uy trọng hơn cả tước lộc: (*Lệnh quý u bảo, xã tắc thích u thân, uy trọng u tước lộc*). Vua mà có lòng riêng tư thì bẻ tôi nhân đó cũng sinh ra lòng riêng tư; vua phải giữ pháp trước hết: “Không vì vua muốn mà thay đổi lệnh, lệnh đáng tôn hơn vua.” (*Bất vì quân dục biến kì lệnh, lệnh tôn u quân*), và nước nào mà vua tôi trên dưới, sang hèn đều theo pháp luật, thì nước ấy rất bình trị (*Quân thần thượng hạ qui tiện giai tông pháp, thủ chi vị đại trị*). Theo Quán Trọng, phép trị nước không có gì khác là danh chính mà phép đủ; được vậy thì trong nước vô sự mà bậc vua chúa có thể “vô vi nhi trị”.

Chúng tôi tóm tắt lại như trên những tư tưởng về chính trị mà người ta cho là của Quán Trọng chứ không trích dẫn từng câu từng đoạn vì những tư tưởng trong bộ *Quản tử* không chắc hoàn toàn là của ông. Ông vốn là Nho gia, có lẽ người sau đã mạo tên ông mà viết ra bộ *Quản Tử*, làm cơ sở cho chính sách pháp trị, rồi tôn ông làm tổ Pháp gia.

TỪ THÂN BẤT HẠI TỚI LÝ TƯ

Ta thấy chính sách trong *Quản Tử* phù hợp với thuyết bá đạo mà Tuân Tử đã tả: cũng trọng đức tin hơn hết, mà vị quân chủ đức tuy không cao, nhưng ít nhất cũng phải công và minh, phải làm gương cho dân về phương diện giữ pháp luật. Vì vậy chúng tôi cho rằng bá đạo gần pháp trị chứ chưa hẳn là pháp trị. Pháp trị như độc giả sẽ thấy, tôn quân hơn (vua ở trên cả pháp luật, pháp luật không thi hành được vào vua và các người thân của vua) mà cũng tàn nhân hơn: mọi phương tiện đều có thể dùng được miễn là làm cho nước giàu và mạnh.

Thực ra sáng lập chính sách pháp trị là Thân Bất Hại, Thương Ương và Hàn Phi, mà thực hành triệt để chính sách đó là Lí Tư.

Chúng ta không được biết rõ về đời của *Thân Bất Hại*. Có lẽ ông đồng thời với Mạnh Tử, giữ một chức ở nước Trịnh, vốn theo cái học của Lão Tử nhưng rất chú trọng về hình danh, viết cuốn *Thân Tử* gồm hai thiên, đều thất lạc; thuật trị nước của ông sau truyền cho Hàn Phi.

Thương Ương sinh sau Thân Bất Hại, cũng đồng thời với Mạnh Tử, cũng

trọng cái học hình danh, mới đầu giúp nước Ngụy, sau giúp nước Tần (đời Tần Hiếu Công). Sử chép rằng Ương thay đổi phép nước của Tần, đặt ra lệ năm nhà thành một ngũ, mười nhà thành một thập, phải coi chừng tố cáo lẫn nhau, thấy kẻ gian mà không tố cáo thì bị tội chém, nếu tố cáo thì được thưởng công như là đã chém được kẻ thù; chưa chấp kẻ gian thì bị xử tội như tội hàng quân địch. Lệnh đã ban bố ra rồi, sợ dân không tin. Ương dùng thuật dưới đây:

Ông cho dựng một khúc cây dài ba trượng ở cửa Nam chợ kinh đô, báo hễ người nào đòi được khúc cây đó qua cửa Bắc thì được thưởng mười nén vàng. Dân lấy làm lạ, việc dễ như vậy, sao mà thưởng hậu như vậy, ngờ triều đình có ẩn ý gì nên còn do dự. Ông lại ra lệnh: đòi được thì thưởng năm chục nén vàng. Một người thử đòi khúc cây xem có được thưởng không, quả nhiên được 50 nén. Từ đó dân Tần tin rằng lệnh của triều đình hễ đã ban thì hành đúng.

Một lần thái tử phạm phép nước, Thương Ương bảo: Mọi người chẳng kể sang hèn, đều bình đẳng về pháp luật. Nhưng thái tử sẽ kế ngôi vua, không thể bắt thái tử chịu tội, mà hai viên sư phó dạy thái tử phải chịu tội thay vì không làm tròn trách nhiệm dạy dỗ. Dân trong nước lại càng sợ lệnh của Thương Ương; chỉ trong mười năm của roi ngoài đường không ai dám lượn, tại rừng núi cũng không còn trộm cướp. *

Sau Tần Hiếu Công mất, Huệ Văn Vương lên ngôi. Thương Ương bị giết vì nghi là làm phản.

Theo sách *Hán Chí* thì ông có soạn một bộ gồm 29 thiên nay còn 24 thiên, nhưng theo Hồ Thích thì bộ đó hoàn toàn là của người sau viết.

Hán Phi là một vị công tử nước Hàn, cùng với Lí Tư theo học Tuân Tử, nhưng khác Tuân ở chỗ tin rằng tính con người hoàn toàn ác không thể dùng lễ nhạc mà sửa được, chỉ có cách dùng hình pháp cho thật nghiêm thì nước mới khỏi loạn. Ông dâng thư bày tỏ cách trị nước, vua Hàn không nghe. Sau vua Tần đọc sách của ông, tỏ ý ngưỡng mộ, muốn dùng, nhưng Lí Tư biết Hàn

* Thương Ương biến pháp đến hai lần.

Lần thứ nhất: lập ra hộ tịch; bắt thanh niên tới tuổi nào đó phải ra ở riêng, không được ý lại vào cha mẹ; trường lệ quân công: ai có công thì được thăng một bậc, được cấp đất, nhờ vậy có cơ hội thành tiểu điền chủ, trung điền chủ; khuyến khích việc canh nông và tằm tang; biến lãnh chúa thành địa chủ; quý tộc mà không có quân công thì mất địa vị, chỉ còn là địa chủ

Lần thứ nhì: chia nước thành huyện; mở mang đất đai, ai vỡ thêm được đất thì được làm chủ đất; thống nhất đo lường; cấm cha con, anh em đồng cư để cho công việc khẩn hoang mau phát triển.

tài hơn mình, đem với vua Tần, bắt Hàn bỏ ngục, ép Hàn phải tự tử. Sách của ông gồm 55 thiên, gọi là *Hàn Phi Tử*, có nhiều thiên của người sau viết, mười phần chỉ đáng tin hai ba. Bộ đó lập đại thành những tư tưởng về pháp trị trong đời Xuân Thu và Chiến Quốc, chúng tôi sẽ phân tách trong đoạn dưới, ở đây hãy xin tóm tắt việc của Lí Tư.

Lí Tư giúp Tần Thủy Hoàng thống nhất Trung Quốc, làm chức thừa tướng, dâng sớ khuyên Tần Thủy Hoàng lập chế độ quận huyện, tập trung chính quyền, thống nhất hành chính, luật pháp, tư tưởng. Trong sớ có đoạn này:

“Thuở trước, thiên hạ tán loạn, không có thống nhất cho nên chư nho dấy lên, động bàn về cái gì là dẫn đời cổ để làm hại đời kim, trang sức những lời hư ngôn để làm rối mắt sự thực. Người nào cũng cho cái học riêng của mình là phải, mà chê bai những điều kiến lập của người trên.

“Nay Hoàng đế đã gồm cả thiên hạ, phân biệt đen trắng ma định nhất tôn, thế mà những nhà có cái học riêng cứ cùng nhau bẻ bác pháp giáo của nhà vua. Mỗi khi nhà vua có hiệu lệnh gì xuống, họ cứ lấy cái học của họ để nghị luận, vào thì trong lòng không cho là phải, ra thì tím năm tím ba lại để bàn tán, khoe chữ kiến của mình để lấy tiếng, cố lập đi cái cách thái thủ để làm cao, đem kẻ quân hạ để đặt lời hủy báng. Nếu để như thế mà không cấm thì ở trên thế vua kém đi, mà ở dưới đảng pháp lập thành, vậy xin cho cấm ngay là tiện hơn cả.

“Tôi xin phát lệnh rằng: Sử quan thấy sách gì không phải là quan bác sĩ được phép giữ mà trong thiên hạ còn chứa giấu như *Thi*, *Thư* cùng *Bách gia ngữ*, phải đem đến quan thú úy đốt hết. Ai dám nói thảm với nhau sách *Thi*, *Thư* thì chém bỏ xác ngoài chợ, ai lấy đời xưa mà chê đời nay thì giết cả họ. Kẻ lại có thấy hoặc là biết mà không tố giác, đều phải đóng chịu một tội. Lệnh xuống ba mươi ngày không chịu đốt thì gọt đầu bôi đen, bắt đi làm phu. Những sách để lại là sách thuốc, sách bói, sách trồng cây. Ai muốn học pháp lệnh thì phải lấy kẻ lại làm thầy!” (Theo *Sử kí* của Tư Mã Thiên, Trần Trọng Kim dịch trong *Nho giáo*).

Tần Thủy Hoàng chấp thuận, và từ đó thực hành lệnh đốt sách, rồi sau lại thêm cái vạ chôn Nho; cũng theo Tư Mã Thiên thì có 460 nhà Nho phạm cấm bị chôn ở Hàm Dương.

Thủy Hoàng chết, Lí Tư cùng một tên hoạn quan mạo chi giết thái tử Phù Tô, lập con thứ của Thủy Hoàng là Hồ Hợi lên làm vua, tức Nhị Thế Hoàng đế. Được ít lâu Nhị Thế giết Lí Tư và tru di cả ba họ.

Trong nước dân nổi lên, lật đổ nhà Tần. Đó là kết quả của một chính sách chuyên chế đến cực độ.

PHÁP VỚI HÌNH

Đốt sách và chôn Nho là chính sách của Li Tư, chứ học thuyết của Hàn Phi không tàn nhẫn như vậy, mà rất có nhiều điều khả thú. Hàn bàn về ba điểm chính: pháp với hình, thuật và thế.

Trước hết ta xét về pháp với hình.

Ở chương trên, chúng tôi đã nói Tuân Tử rất trọng lễ, mà cái giới hạn giữa lễ và pháp rất tế nhị, khó định được, cho nên Hàn Phi, học trò của Tuân Tử, trọng pháp cũng là do ảnh hưởng của Tuân Tử một phần nào. Vì pháp có hai nghĩa rộng và hẹp: nghĩa hẹp là kiện tụng, luật lệ, hình pháp; nghĩa rộng là chế độ chính trị; xét theo nghĩa hẹp thì lễ và pháp tách biệt hẳn nhau; nhưng xét theo nghĩa rộng thì lễ với pháp không khác nhau mấy. Tuân Tử trọng lễ tức là trọng pháp theo cái nghĩa rộng, trọng những nghi thức cần thiết để duy trì trật tự trong xã hội; Hàn Phi trọng pháp là trọng luật hình cũng là để kéo xã hội từ cảnh hỗn loạn về cảnh bình trị.

Tuân Tử từ nhân trị muốn chuyển qua pháp trị. So sánh những lời dưới đây của Khổng Tử và Tuân Tử về hình pháp, ta thấy rõ sự chuyển biến đó ra sao.

Khổng Tử bảo:

“Dùng chính trị mà khiến, dùng hình pháp mà tề nhất, thì dân khỏi tội, nhưng không có lòng hổ thẹn; dùng đức mà khiến, dùng lễ mà tề nhất thì dân có lòng hổ thẹn mà lại cố làm điều hay.” (*Đạo chi dĩ chính, tề chi dĩ hình, dân miễn nhi vô si; đạo chi dĩ đức, tề chi dĩ lễ, hữu si thả cách.* ⁷¹⁷ - Vi chính).

Lại nói: “Xử kiện thì ta cũng như người, phải làm sao cho đúng có kiện tụng chứ.”

Tuân Tử thì bảo: “Hình pháp là cái gốc của thiên hạ ngăn cấm điều bạo ngược, ghét bỏ điều ác, là để răn những điều chưa xảy ra.” (*Phạm hình, nhân chi bản, cấm bạo ó ác, thã trừng kì vị dã.* ⁷¹⁸ - Chính luận).

Tuy vậy ông không trọng hình pháp lắm, cho nên lại bảo: “Đời xưa dùng hình pháp không quá cái tội, ban thưởng tước lộc không vượt qua cái đức (...) Người thiện kẻ ác phân biệt, ai nấy đều lấy cái trung thành mà thông đạt. Ấy là để khuyên kẻ làm thiện và răn kẻ làm ác, hình phạt thì giảm bớt mà cái uy quyền thì hành ra như nước chảy, chính lệnh rất phân minh, mà việc cải hóa (dân chúng công hiệu) như thần.” (*Cổ giả hình bất quá tội, tước bất du đức (...) Phán nhiên các dĩ kì thành thông. Thị dĩ vì thiện giả khuyến, vì bất thiện giả thư, hình phạt cơ linh nhi uy hành như lưu, chính lệnh trí minh nhi hòa dịch như thần.* ⁷¹⁹ - Quân tử).

Hàn Phi tiến lên một bậc nữa, chuyển hẳn qua pháp trị, coi pháp là một trong những công vụ quan trọng nhất của bậc quân chủ, nên bàn về pháp rất cặn kẽ. Trong thiên *Nạn tam*, ông viết:

“Những công cụ quan trọng của vị nhân chủ, ngoài pháp với thuật ra không có gì khác. Pháp là biên chép trong đồ thư, bày ra ở quan phủ, ban bố ở trong dân gian; còn thuật là giấu ở trong lòng (...) Pháp thì không gì bằng rõ, mà thuật thì dùng nên cho hiện ra.” (*Nhân chủ chi đại vật, phi pháp tức thuật dã. Pháp giả biên trứ chi đồ tịch, thiết chi ư quan phủ, nhi bố chi ư bách tính giả dã; thuật giả tàng chi ư hung trung (...) Pháp mạc như hiển, nhi thuật bất dục hiện.*)⁷²⁶

Theo ông thì Thân Bất Hại chuyên bàn về thuật, Thương Ương chuyên bàn về pháp (thực ra có lẽ Quản Trọng là người đầu tiên bàn về pháp, và từ đời Thương đã có hình pháp), cả hai chỉ chuyên dùng một môn, nên công dụng không lớn, ông gom ý kiến của cả hai nhà mà dùng vào việc chính trị. Sáng kiến của ông là vạch rõ những qui tắc để hành pháp.

Có ba qui tắc:

1. Phải truyền bá pháp luật rộng rãi cho dân được biết. Đầu đời Chu, hình luật đã khắc lên thẻ tre và đỉnh đồng, nhưng chỉ để riêng cho hạng qui tộc biết mà thi hành. Thế kỉ thứ VII trước T.L, Quản Trọng nước Tề đã có ý công bố pháp luật rộng rãi hơn; tới thế kỉ sau, Từ Sản nước Trịnh mới đặt ra hình thư, công bố pháp luật thành văn mà pháp lí học phát sinh, truyền cho Phạm Tuyên Tử, rồi Thương Ương (thế kỉ thứ IV). Hàn Phi theo chính sách Thương Ương nhấn mạnh vào sự quy hoạch chế độ cho rõ ràng để dân hiểu được; định rõ trách nhiệm các quan lại về hình pháp, coi họ như những bậc thầy trong thiên hạ, bất kì ai muốn hỏi gì về pháp luật, họ cũng có bốn phân phái giảng rõ cho; nhưng nếu hỏi mà họ không đáp hoặc tự ý giảng sai điều lệ, sửa đổi điều lệ thì bị tội; hơn nữa khi giảng rồi phải chép lời giảng cả ngày tháng, tên mình, lên một tờ khoán, họ giữ nửa tờ khoán bên phải, người hỏi giữ nửa tờ khoán bên trái, để không thể chối được, gian lận được. (*Thiên Định phạt*) Trong bài số của Lí Tư, câu “Ai muốn học pháp lệnh thì phải lấy kẻ lại làm thầy.” (*Nhuộc dục hữu học pháp lệnh, dĩ lại vi sư*), chính là tư tưởng của Hàn Phi.

2. Trọng thưởng và nghiêm phạt. Thương Ương chủ trương chỉ phạt tội mà không thưởng công, thuyết đó thiên lệch. Hàn Phi sửa lại: “Thưởng mà hậu thì điều mình muốn cho dân làm, dân mau mắn mà làm; phạt mà nặng thì điều mình ghét và cấm, dân mới mau mắn mà tránh.” (*Thưởng hậu giả tắc sở dục chi đắc dã tât; phạt trọng giả tắc sở ố chi cấm dã tât*).⁷²¹

Ông bác cái thuyết cho rằng thưởng mà hậu thì tổn tiền, phạt mà nặng thì hại dân, nên bảo: “Thưởng mà hậu không phải chỉ để thưởng công mà còn

để khuyến khích dân chúng nữa; phạt mà nặng không phải chỉ để phạt một kẻ gian mà còn để ngăn kẻ bậy ở trong nước; khi đã ngăn được hết kẻ bậy trong nước rồi thì còn hại gì cho dân nữa đâu.” (*Thượng thiết trong hình nhi gian tận chi, gian tận chi tắc thù hề thương u dân dã.*⁷²¹ - Thiên lục phán).

Thương Ương nghĩ rằng làm điều thiện là bổn phận của công dân cho nên không đáng thưởng; chỉ bọn cáo gian là mới được thưởng thôi. Hàn Phi rộng rãi hơn trong sự thưởng, bảo làm điều thiện cũng đáng khuyến khích. Về sự nghiêm phạt thì hai nhà đồng ý với nhau, đại ý bảo:

“Lợi cho dân không gì bằng nước được trị, muốn trị thì phải lập vua, lập vua thì phải tôn pháp luật, tôn pháp luật thì phải trừ gian, trừ gian thì phải dùng nghiêm hình, vậy dùng hình để trừ tội rồi khỏi phải dùng đến hình nữa.”

Muốn tôn trọng pháp luật thì hình không phân biệt giai cấp; từ khanh tướng đại phu tới thứ dân, hệ phạm pháp là đều bị tội, không tha. Chính sách đó trái với chính sách thời phong kiến, là một tiến bộ về chính trị; nhưng còn khuyết điểm này là cả Thương Ương lẫn Hàn Phi đều cho địa vị của vua chúa cao hơn pháp luật; cho nên vua không cần theo pháp luật, do đó có cái tệ chuyện chế trong hai ngàn năm sau.

3. Áp dụng pháp luật phải chuyên, không được bàn ra bàn vào: “Pháp đã định rồi, đừng dùng lời khéo mà hại pháp.” Hàn Phi bảo đặt ra pháp luật để trị dân mà lại còn thi hành nhân nghĩa thì hỏng: “Ban ơn cho kẻ nghèo khổ, đời gọi là nhân nghĩa; thương hại trăm họ, không nhẫn tâm giết, phạt, đời gọi là huệ ái. Ban ơn cho kẻ nghèo khổ thì thành ra kẻ không có công mà được thưởng, không nhẫn tâm giết, phạt thì sự bạo loạn không hết.” “cho nên người có lòng nhân mà ở ngôi cao thì kẻ dưới phóng túng mà phạm cấm, rồi mong người trên tha thứ, người tàn bạo mà ở ngôi cao thì pháp lệnh bậy bạ (...), dân oán mà sinh lòng làm loạn; cho nên bảo: Kẻ nhân và kẻ tàn bạo đều là hạng người mất nước.” (*Phù thi dữ bản khôn giả, thù thế chi sở vi nhân nghĩa: ai lân bách tính, bất nhẫn tru phạt giả, thù thế chi sở vi huệ ái dã. Phù thi dữ bản khôn tắc vô công giả đắc thưởng, bất nhẫn tru phạt tắc bạo loạn bất chi. Nhân nhân tại vị tắc hạ tứ nhi khinh phạm cấm pháp, thâu hạnh nhi vọng u thượng; bạo nhân tại vị tắc pháp lệnh vọng (...) dân oán nhi loạn tâm sinh, cô viết: Nhân bạo giả giai vong quốc giả dã.*⁷²² - Bát thuyết).

Vậy theo Hàn, thuyết “người trên theo nhân nghĩa mà trị dân thì dân sẽ theo nhân nghĩa, chỉ là một ảo tưởng của nhà Nho, làm hại cho nước. Là vi tính con người vốn ác.” Bày một vật không đáng giá gì ở chỗ vắng vẻ tối tăm thì dẫu Tăng, Sứ cũng * chưa chắc là không lấy trộm; treo trăm lạng

* Có lẽ là Tăng Sâm, một môn đệ hiền của Khổng Tử, và Sứ Ngư, một đại phu nước Tề, mà Khổng Tử khen là “trực” (ngay thẳng).

vàng ở giữa chợ thì dẫu kẻ chuyên trộm cướp cũng không dám lấy.” (*Trần khinh hòa ư u ẩn, tuy Tăng, Sĩ khả nghi dã; huyện bách kim ư thị, tuy đại đạo bất thủ dã.*⁷²³ - Lục phân). *

Và lại, hạng người thiện trong nước nếu có thì cũng ít lắm, hạng người bất thiện thì rất nhiều, trị nước là trị cái số đông, chứ không trị số ít, cho nên không chăm chú vào đức mà phải chăm chú vào pháp.

Hàn dẫn ra một chứng cứ: Khổng Tử là một bậc đại hiền và trong nước Lỗ có biết mấy ức người, vậy mà có bao nhiêu người theo học ông, trong số này chỉ có được bảy mươi hai người là khá, và trong bảy mươi hai người đó chỉ có mười hai người đáng gọi là hiền. Vậy, nếu chỉ giảng nhân nghĩa để trị dân thì trong số trăm quan lại, may lắm được mười người có lương tâm, còn chín chục kẻ kia là bọn gian ác; trái lại nếu dùng hình pháp mà trị dân thì chỉ độ mười kẻ mới dám làm việc gian ác còn chín chục người kia nếu không phải là hiền, cũng có cái về hiền lương, biết làm hết bốn phần chân dân.

Ông còn bảo xã hội thời đó loạn như vậy là vì không có hình pháp mà các bậc “quan tử” (tức bọn trị dân) chỉ khéo nói nhân nghĩa mà vẫn làm bậy, vẫn lo tư lợi cho mình. Nước thì tàn mạt mà gia đình họ thì vẫn giàu có, họ liên kết với nhau để bóc lột dân, khi thành công thì quyền khuynh thiên hạ, khi thất bại thì lui về mà hưởng lạc với vợ con. Dân chúng thấy họ chỉ lo các tư lợi của họ, nên cũng chỉ nghĩ đến tư lợi của mình mà không một ai nghĩ tới nước. Dân đen không muốn chiến đấu với địch, vì ra trận thì chết và để cho ai hưởng đây? Và họ niêm tặc hối lộ vì hối lộ là con đường chắc chắn nhất, tiện nhất để thành phú quý. Lâm Ngữ Đường trong cuốn *My Country and my People* tóm tắt tư tưởng của Hàn Phi như trên rồi than thở rằng tình cảnh thời Chiến Quốc đó y như tình cảnh Trung Hoa trước thế chiến vừa rồi. Ở nước ta trong hai chục năm nay, tình trạng cũng y như vậy. Ông còn bảo trong hai ngàn năm giảng nhân nghĩa mà dân Trung Hoa vẫn không cải thiện được chính thể.

Tư tưởng của Thương và Hàn đã trái ngược hẳn với tư tưởng của Khổng Mạnh.

Thương, Hàn còn phản đối chính sách “pháp cổ” của nhà Nho, Khổng Mạnh thì “pháp tiên vương” nghĩa là lấy Nghiêu Thuấn làm mẫu mực để trị nước, Tuân tử thì “pháp hậu vương” nghĩa là noi gương và dùng chính sách của các vua Văn, vua Võ; còn Thương Hàn biết rằng xã hội diễn biến, không nên bắt chước đời trước, phải tùy thời thế mà đặt ra pháp lệnh. Hàn Phi viết:

* Sách của Thương Quân cũng có câu: “Khéo trị nước thì khiến cho tên Chích (tên đại bọm) cũng đáng tin, huống hồ là Bá Di (vị hiền nhân rất liêm khiết); không trị được nước thì khiến cho Bá Di cũng đáng nghi, huống hồ là tên Chích.” vì cái thế không thể gian được và có thể gian được, khác nhau có bấy nhiêu thôi.

Thời đổi mà pháp không đổi thì loạn... Cho nên thánh nhân trị dân tùy thời mà đổi pháp. “*Thời di nhi pháp bất dịch tắc loạn... Cố thánh nhân chi trị dân, pháp dữ thời di.*”⁷²⁴

Hàn đã kích Khổng Mặc mạnh nhất trong đoạn này:

“Khổng Tử, Mặc Tử đều dẫn Nghiêu, Thuấn mà chủ trương khác nhau, và đều tự bảo thuyết của mình mới là đạo Nghiêu, Thuấn chân truyền, Nghiêu, Thuấn không sống lại thì ai là người định được Nho, Mặc bên nào là phải?... Ấy thế mà nay lại muốn xét đạo Nghiêu, Thuấn cách đây tới 3000 năm thì phải chăng là không thể quyết đoán được.

“Không tham nghiệm mà quyết chắc rằng đúng là ngu vậy; không thể quyết chắc là đúng mà lại y cứ vào đó là lao khoét vậy. Cho nên cứ lấy lời người trước mà đoán định Nghiêu, Thuấn thì nếu không ngu, tức là lao khoét.

“*Khổng Tử, Mặc Tử cầu đạo Nghiêu, Thuấn nhi thủ xã bất đồng, giai tự vị chân Nghiêu, Thuấn, Nghiêu, Thuấn bất phục sinh, tương thủy sù định Nho, Mặc chi chân?... Kim nãi dục thâm Nghiêu, Thuấn chi đạo ư tam thiên tuế chi tiền, ý giả kì bất khả tất hồ?*

Vô tham nghiệm nhi tất chi giả, ngu dã; phát năng tất nhi cử chi giả, vu dã. Cố minh cử tiên vương tất định Nghiêu, Thuấn giả, phi ngu tắc vu dã.”⁷²⁵

THUẬT

Thuật cũng quan trọng như pháp, trong việc trị nước.

Dưới chế độ phong kiến, mỗi quốc gia còn hẹp, dân còn ít, vua có thể tiếp xúc với dân được, có thể thân với dân, trực tiếp trị dân được. Khi các nước nhỏ đã bị các nước lớn thôn tính, quốc gia quá rộng, dân hóa nhiều, mà các chế khanh, công tộc đã bị tiêu diệt lần, vua không thể coi sóc hết mọi việc, cũng không thể tự tuyên lấy mọi cấp quan lại để giúp mình, thì tất nhiên vua hóa ra xa cách nhân dân chỉ có thì giờ tiếp xúc với cận thần và với các viên chức quan trọng ở từng địa phương thôi, mà nhiệm vụ của vua từ trị dân chuyển qua trị quan. Đó là ý nghĩa câu “*Minh chủ trị lại bất trị dân*” của Hàn Phi. Mà pháp chỉ là để trị dân, muốn trị quan lại, dùng pháp không đủ, phải có thuật nữa. Thuật để khiến cho bề tôi tuy có trí năng cũng không dám làm trái phép mà tự ý chuyên quyền, khiến cho bề tôi luôn luôn sợ vua mà không dám che giấu vua, không dám nuôi ý phản loạn.

Hàn Phi đưa một thí dụ dùng thuật cho ta thấy rõ nó khác pháp ra sao: “Xưa Hàn Chiêu Hầu say rượu rồi ngủ. Chức quan điển quan (coi về mào) thấy vậy, sợ vua lạnh, lấy chiếc áo phủ lên cho vua. Khi vua tỉnh dậy, mừng hỏi tả hữu ai đã đắp áo cho mình. Đáp là viên điển quan. Vua phạt tội viên điển y (coi về áo) và giết viên điển quan. Phạt tội điển y là vì không làm tròn

nhệm vụ (coi sóc về áo cho vua mặc mà sao không lấy áo đắp cho vua); mà giết viên điển quan vì đã phạm cái tội vượt chức (chức chỉ là coi về mào chứ không về áo). Hàn Chiêu Hầu có phải là không sợ lạnh đâu, nhưng nghi rằng để cho bề tôi vượt chức thì hại hơn là lạnh.” Vậy thì thuật có công dụng làm cho bá quan sợ mình, không dám có một sáng kiến gì cả để khỏi có cái họa tự chuyên mà dần dần lấn quyền của vua.

Thuật khác pháp ở ba điểm:

- Pháp để trị dân, thuật để nắm vững quan lại,
- Pháp thì vua và quan cùng giữ, thuật thì chuyên để vua dùng.
- Pháp thì công bố cho quốc dân rõ, thuật là cơ tri ngầm của vua, không nên cho quan và dân biết.

Như trên chúng tôi đã nói, người đầu tiên bàn đến thuật là Thân Bất Hại. Ở thời Xuân Thu, cái họa cận thân giết vua để chuyên quyền, xảy ra rất thường. Thân cho rằng chỉ do vua không có thuật để chế ngự bề tôi, nên phát minh ra nhiều thuật để giúp bậc quân chủ. Hàn Phi bổ chính thuyết của Thân, đưa thêm vài ý mới có tính cách cực đoan.

Hàn bảo giữa vua và tôi tuyệt nhiên không có chút nhân ái tín nghĩa gì cả. Bề tôi nào cũng thêm thù, ngấp nghé cái địa vị của vua, mà vua tôi cũng lo lắng mất địa vị của mình, tìm mọi cách duy trì nó, bảo vệ nó, cho nên “trên dưới một ngày chiến đấu nhau cả trăm lần.” (*Thượng hạ nhất nhật bách chiến.*⁷²⁶ - Dương quyền) mà “ông vua nào biết rằng cái lợi của vua và tôi khác nhau thì làm vương, ông vua nào cho rằng cái lợi của vua và tôi chung nhau thì tất bị cướp ngôi, ông vua nào cho bề tôi cộng sự với mình thì tất bị giết.” (*Tri thân chủ chi dị lợi giả vương, dĩ vi đồng giả kiếp, dữ cộng sự giả sát.*⁷²⁷ - Bất kinh).

Ông bàn rất tinh tế về phép dùng thuật, kể lại hết e rườm. Đại ý là ông khuyên vua phải xét cái lòng gian của bề tôi, thấy bề tôi nào muốn gây cái uy thế riêng thì phải triệt liên: “Bậc nhân chủ mà thân nguy nước mất là tại đại thần nhiều quyền quá, kẻ tà hữu nhiều uy quá”, vậy thấy cây mà cành lá xum xuê thì phải mé nhánh ngay từ buổi đầu, nếu để cho gốc cành đã lớn thì không còn hiệu quả nữa mà sẽ thất bại.

Phải đề phòng năm điều này: bề tôi phản bội vua, bề tôi chế ngự hết tài lợi, bề tôi tự ý ra lệnh, bề tôi giao kết với nhau, bề tôi gây bọn chân tay.

Ông nhắc đi nhắc lại rằng làm vua đừng nên yêu riêng ai cả, để cho bề tôi khỏi nhờn, phải xa bọn nịnh thần, “đừng tin một ai cả, mà mất nước” (*Vật chuyên tín nhất nhân nhi thất kì đồ quốc yên.*⁷²⁸ - Dương quyền).

Vi hề tin người thì thế nào cũng bị lệ thuộc người; vua và tôi chẳng có

lình ruột thịt gì với nhau cả, bên nào cũng dò xét chỗ hở của nhau đấy thôi.

Không chuyên tin ai thì tất nhiên phải tham khảo ý kiến của nhiều người; đã giao cho ai làm một việc gì rồi lại sai người khác kiểm soát lại; nếu cần thì dùng cả cái thuật bắt nọn bẻ tôi nữa, hoặc nói ngược lại để dò xét tâm lí bẻ tôi.

Dò xét tâm lí bẻ tôi, nhưng phải làm sao cho bẻ tôi không dò xét lại tâm lí của mình; muốn vậy phải thật kín đáo, làm cho bẻ tôi luôn luôn nghi hoặc mình, không biết mình nghĩ gì, muốn gì. “Cho nên bảo: làm vua phải bỏ lòng thích, lòng ghét đi thì bẻ tôi không biết được lòng vua; bẻ tôi không biết được lòng vua thì vua không bị che lấp.” (Cổ viết: *khử hiếu, khử ó, quân thân kiến tổ, quân thân kiến tổ tắc đại quân bất tế hi*.⁷²⁹ - Nhị bình).

Hàn Phi cho rằng một “minh quân” (!) mà biết dùng pháp và thuật như vậy thì có thể “vô vi nhi trị.” Quan niệm đó tuy trái hẳn với quan niệm của nhà Nho, nhưng cũng là một quan niệm ảo tưởng nữa; vì cả ngàn năm không dễ gì có một ông vua “sáng suốt” như Hàn Phi muốn; cũng như cả ngàn năm không có được một ông vua hiền nhân như Khổng Tử muốn. Cái ảo tưởng của Nho gia là lí tưởng chính giáo, còn ảo tưởng của Pháp gia là lí tưởng quyền thuật. Hàn đáng coi là Machiavel của Trung Quốc.

THẾ

Quan niệm chuyên chế đó dựng trên thuyết của Quán Trọng và Thận Đáo về cái “thế” của ông vua.

Quán Trọng bảo: “Vua sở dĩ là vua (nghĩa là sở dĩ đáng tôn) là do cái thế.” (*Quân chi sở dĩ vi quân giả, thế dã*),⁷³⁰ nghĩa là lập ra vua để trị nước, thì cái thế của vua phải đáng tôn, còn tài đức không đáng trọng. Sẽ có những bẻ tôi tài đức để giúp vua.

Thận Đáo đưa một thí dụ: con rồng cưỡi mây mà bay là nhờ có mây, không có mây thì rồng không thiêng. Vua cũng vậy, nhờ cái thế, cái địa vị mà đáng tôn chứ chẳng cần tài đức gì cả. Hiên như vua Nghiêu mà làm kẻ thường dân thì cũng chẳng trị được ai; còn ác như Kiệt, nhờ làm vua mà gây loạn được trong thiên hạ.

Vậy cứ tôn một người nào đó lên làm vua rồi dùng pháp luật để trị, bắt mọi người phải trung với vua, là nước sẽ trị.

Hàn Phi cũng trọng cái thế của vua, nhưng cho thuyết của Thận Đáo có nhược điểm, có thể bác được: Kiệt được cái thế nhưng không có tài đức nên mới mất nước. Theo Hàn thì làm vua cũng cần có tư cách nữa, nhưng tư cách trung bình thôi là đủ rồi, nếu tài đức kém quá thì loạn.

Nếu gặp một ông vua thiếu tài đức thì làm sao? Hàn Phi đáp: “Thì cũng cứ phải tôn trọng.”

“Nghieu, Thuấn, Thang, Vũ cơ hồ đã làm trái cái nghĩa vua tôi, làm loạn sự dạy dỗ cho hậu thế. Nghieu làm vua mà lại thờ bệ tôi mình làm vua (vì nhường ngôi cho bệ tôi là Thuấn); Thuấn là bệ tôi mà coi vua của mình là bệ tôi của mình; Thang, Vũ là bệ tôi mà giết vua, chém thầy vua, mà thiên hạ khen, vị vậy mà thiên hạ đến nay vẫn còn loạn.” (*Nghieu, Thuấn, Thang, Vũ hoặc phân quân thần chi nghĩa, loạn hậu thế chi giáo giả dã. Nghieu vi nhân quân nhi quân kì thần; Thuấn vi nhân thần nhi thần kì quân; Thang, Vũ vi nhân thần nhi thi kì chủ, hình kì thi, nhi thiên hạ dự chi, thư thiên hạ sô dĩ chí kim bất trị giả dã.*⁷³¹ - Trung hiếu).

Và như trong chương III, bàn chữ về trung, chúng tôi đã nói, bệ tôi không nhưng không được cướp ngôi vua mà gián tiếp phê bình vua cũng không được, cứ tận lực giữ phép, chuyên tâm thờ chúa, thì mới phải đạo.

Nho tôn quân, là tôn cái đức của vua, Pháp tôn quân là tôn cái địa vị, cái thế của vua. Hàn Phi gạt bỏ đạo đức ra ngoài chính trị, không nhưng vậy còn công kích đạo đức. Ông cho rằng khi có sự xung đột giữa nhà và nước thì bỏ nhà mà theo nước, chứ không như Nho gia bỏ nước mà theo nhà. *

Ông kể lại chuyện một người nước Sở ngay thẳng đến nỗi cha ăn cắp dê mà đi thưa quan. Viên lệnh đoán sai đem giết người con đó vì bất hiếu. Rồi ông bảo rằng: “Xét lại thì bệ tôi ngay thẳng với vua tất phải là đưa con tàn bạo với cha mẹ.”

Ông lại kể một chuyện nữa: Một người nước Lỗ theo vua đẹp giặc, ba lần ra trận bỏ chạy. Khổng Tử hỏi tại sao. Người đó đáp: “Tôi còn cha già, nếu chết thì không ai nuôi cha.” Khổng Tử khen là hiếu, để cử lên chức cao.

Truyện đó không biết có thực không, Hàn Phi dẫn ra cũng để chứng tỏ rằng hiếu trái ngược với trung, chứ không phải là đầu mối của trung như nhà Nho nghĩ. Và ông kết luận rằng viên lệnh đoán giết đưa con tố cáo cha mà quân gian ở Sở lộng hành. Khổng Tử khen tên lính bỏ chạy mà quân lính không hăng chiến đấu nữa.

Tóm lại, nhất thiết những đức nào không có lợi cho bậc quân vương thì phải trừ hết! Quốc gia thành đối tượng độc nhất của con người. Không còn cá nhân, không còn gia đình. Đó là quy kết tự nhiên của chính sách pháp trị đến cực độ.

Tần một phần vì triệt để dùng chính sách pháp trị nên mất lòng dân mà

* Coi lại truyện Cổ Tẩu giết người ở chương II, phần này.

mất ngôi. Từ Hán trở đi, các triều nói là châm chước Nho và Pháp, nhưng vẫn là thiên Pháp, mặc dầu từ vua chúa đến văn nhân đều đề cao vương đạo.

Một số chính trị gia như *Lí Cấu* thấy chính sách vương không ra vương, bá không ra bá đó có hại cho nước, muốn noi gương Quân Trọng thời Xuân Thu, sửa đổi lại chính trị, đề cao bá đạo và đề nghị biến pháp.

Ông bảo: “Bọn nhà Nho luận về chính trị, chỉ hận là không theo được vương đạo. Họ không biết rằng bá đạo làm cho nước mạnh, cũng khó chứ dễ gì theo được. Quân Trọng làm tướng Tề Hoàn Công là theo bá đạo đấy, ngoài thì chống được với các rợ, trong thì tôn trọng kinh sư (trở nhà Chu), so với ngày nay ra sao? Thương Ương làm tướng Tần Hiếu Công, cũng làm cho nước mạnh, làm sáng được pháp, thuật, nông và chiến, nhờ vậy nước giàu, binh mạnh, so với ngày nay ra sao?”

Đương cái lúc nhà Tống phải trốn xuống phương Nam, nhường phương Bắc cho rợ Kim, thấy các nhà li học chỉ bàn phiếm về tinh, li, không tìm cách cứu quốc để khôi phục lại giang sơn, ông uất hận, mặt sát chính sách chủ hại đó của triều đình, định nghĩa lại vương và bá cho đúng, để người đời đừng lầm mà chê bá đạo nữa. Đại ý ông cho rằng phân biệt vương và bá là đúng về địa vị của quân chủ, chứ không phải về thuật chính trị. Vương là tước hiệu của thiên tử đời nhà Chu, bá là tước hiệu của chư hầu. Địa vị phân biệt thì chức vụ cũng phân biệt: vương có nhiệm vụ giữ cho thiên hạ được yên ổn, bá có nhiệm vụ tôn trọng kinh sư (tức tôn nhà Chu, tôn vương). Theo cái nghĩa đó thì Văn Vương chỉ là bá thôi; mà Hán, Đường thống nhất cả Trung Hoa mới đáng là vương. Đó, nghĩa của vương, bá như vậy.

Người đời lầm rằng hề vương thì thuận dùng nhân nghĩa để trị dân, bá thì dùng thuật để làm lợi dân, nghĩ đến lợi hơn là nghĩ đến nhân nghĩa; nhưng có thứ nhân nghĩa nào mà không lợi cho dân bao giờ, mà có ông vua nào chỉ dùng nhân nghĩa để trị dân bao giờ. Vì nghĩ sai như vậy nên các học giả chỉ bàn suông về nhân nghĩa mà bỏ qua cái cốt yếu là làm cho dân giàu, nước mạnh, thành thử “lời của Khổng Tử đầy thiên hạ, mà đạo của Khổng Tử thì chẳng ai thi hành”, cái học đó vô dụng.

Li không nói rõ ra, nhưng thực là muốn chê thuyết vương, bá của Mạnh, Tuân mà chú trọng vào thực tế.

Vương An Thạch không nghĩ như Li, nhưng lại mạnh bạo áp dụng bá đạo để biến pháp. Vương phân biệt vương và bá về phương diện tâm lí của vua, bảo rằng: “Cái đạo của bậc vương giả là ở cái lòng không cầu được thiên hạ, sở dĩ thi hành nhân, nghĩa, lễ, tín là vì thấy những đức đó đáng thi hành mà thôi; còn cái đạo của bậc bá là làm những cái đó vì lợi”, nhưng ông lại nhận rằng dùng vương hay bá cũng phải thi hành quân, nghĩa, lễ, tin.

Xét đến tân pháp của ông thì phảng phất như chính sách của Quán Trọng, làm cho dân giàu, nước mạnh chú trọng vào kinh tế, thực dụng hơn là vào sự giáo hóa, đúng là chính sách mà Mạnh, Tuân gọi là bá đạo. *

Đồng thời với Li Cấu và Vương An Thạch, Tư Mã Quang cũng không chê bá đạo, bảo bá đạo là chức mà thiên tử phong cho vua chư hầu, mới đầu là chữ *bá* (trong *công hầu bá*) sau mới đổi ra là chữ *bá* (trong *xiang hung xung bá*, vậy thời cổ không phân biệt vương đạo hay bá đạo.

Ông ủng hộ chính thể quân chủ chuyên chế, tôn quân như Pháp gia, nhưng ông khác Pháp gia ở chỗ chú trọng về nhân nghĩa trong việc trị dân, y như Khổng, Mạnh. Ông là nhà Nho chịu ảnh hưởng nặng nhất của Pháp gia sau đời Tần, nhưng chưa đến nỗi độc tài như Trương Cư Chính ở đời Minh.

Đời Minh, Trung Quốc rất suy, nhà vua tuy chuyên chế mà sĩ phu không phục, họp nhau bàn tán, học thuyết phân vân. *Trương Cư Chính* cho rằng như vậy nát việc nước, nên muốn dùng chính sách độc tài để bịt miệng thiên hạ. Ông tôn quân triệt để, không cho dân họp nhau bàn về chính trị, khen chê quan lại, không tuân lệnh thì có chức tước cũng bị truất về làm thường dân.

Ông cho rằng chính sách khoan nhu tựa như có lòng nhân mà thực là có hại, chính sách nghiêm túc tựa như hà khắc mà là có lợi. Ông bênh vực nhà Tần, khen đã có công sáng chế lập pháp, nếu Tần Thủy Hoàng có được người con hiền năng mà giữ ngôi được vài chục năm nữa thì Trung Quốc đã thịnh lắm từ hồi đó rồi, và bọn Hạng Vũ, Lưu Bang dù có đông gấp trăm cũng không lật được Tần. Ông không xét rằng Tần mất nước một phần là vì chuyên chế quá mức, chứ nếu biết dùng cả ân lẫn uy thì lục quốc đâu đến nỗi phải nổi loạn.

Qua đời Thanh, nhất là sau cuộc Nha phiên chiến tranh, đa số các triết gia Trung Hoa tán thưởng văn minh Âu Tây, muốn đập đổ chính thể chuyên chế, mà lại đề cao pháp trị, tôn trọng qui tắc phân quyền, tách rời quyền lập pháp, quyền tư pháp và quyền hành chính để bênh vực nhân dân mà áp chế quân chủ. Nhưng chính sách pháp trị của họ khác hẳn chính sách quân chủ chuyên chế của Thương Ưởng, Hàn Phi, Li Tư, và giống chính sách dân chủ pháp trị của những chính thể Âu Châu hiện nay nên chúng tôi không cần bàn thêm.

* Kế hoạch của Vương gồm mấy điểm chính dưới đây:

Phép thanh miêu. Triều đình cho dân vay tiền khi lúa còn xanh, đến khi lúa chín thì thu lại với hai phân lợi (địa chủ cho vay tới 100 phân lợi), mục đích là giúp nông dân tránh nạn vay nặng lãi.

Phép miễn dịch. Người nào không làm sưu dịch được thì nộp tiền, triều đình lấy tiền ấy mướn người thất nghiệp, mục đích thêm công việc cho dân.

CHƯƠNG VII

VÔ TRỊ THỊNH SUY CÓ THỜI

Chủ trương vô trị là chủ trương của Dương Chu, Quan Doãn, Lão Tử, Liệt Ngự Khâu, Hứa Hành * và Trang Tử; nhưng mấy nhà đó chỉ có Lão Tử và Trang Tử là lưu lại tác phẩm, nên trong chương này chúng tôi chỉ bàn về tư tưởng chính trị của Lão, Trang.

PHẢN GIẢ ĐẠO CHI ĐỘNG

Nòng cốt tư tưởng về nhân sinh và chính trị trong Đạo đức kinh là ở câu "*Phản giả đạo chi động.*"⁷³² Ở đầu chương XL.

Chữ *Phản* trong câu đó có thể hiểu theo hai nghĩa:

– Nghĩa thứ nhất là tuần hoàn, nghĩa là hết một vòng rồi lại trở về, như trăng tròn rồi lại khuyết, mặt trời lên tới đỉnh rồi lại xuống, âm cực thì dương

Phép thị dịch. Triều đình mua lại của các thương gia những hàng hóa ế ẩm để bán; thương gia nào cần tiền thì cho vay với một số lãi nhẹ, mục đích là giúp tiểu thương và tiểu công nghệ đứng vững được.

Phép quân du. Chỗ nào có nhiều phẩm vật, triều đình chờ tới chỗ thiếu để trừ cái nạn con buôn đầu cơ tăng giá hàng.

Phép phương điền, quân thế. Đo lại ruộng đất cho đúng để đánh thuế cho đều.

Phép bảo giáp. Dùng dân thay lính để tập cho họ phong vẻ địa phương, đến khi hữu sự có thể đi lính được.

Phép bảo mã. Giao ngựa cho dân nuôi, và miễn thuế cho người nào nuôi được, như vậy để khuyến khích sự nuôi ngựa mà lúc chiến tranh có đủ ngựa dùng.

Phép nóng điên thủy lợi. Mục đích là tăng năng suất của ruộng.

Ông lại chỉnh li tài chính, rút bớt nhiều phí tổn mà tăng lương bổng cho quan lại, tổ chức lại việc học, dạy thêm những môn như luật học, y học...

sinh, dương cực thì âm sinh, thủy triều dâng rồi lại rút, hết đông rồi sang xuân, tóm lại là “vật cùng tắc biến, vật cực tắc phản”;

– Nghĩa thứ nhì là trở về cái gốc, tức cái tự nhiên, cái “vô”, vì Lão Tử cho rằng vạn vật từ cái “hữu” mà ra, cái “hữu” lại từ cái “vô” mà ra: “*Thiên hạ vạn vật sinh ư hữu, hữu sinh ư vô.*” (Chương XL).

Trị dân, phải theo nguyên tắc “phản” nghĩa là phải trở về cái gốc và nhờ luật tuần hoàn; và từ nguyên tắc đó, Lão Tử rút ra được năm thái độ: *nhu nhược, khiêm hạ, khoan dung, tri túc và kiến vi.*

1. *Nhu nhược.* Con người sinh ra vốn mềm, vậy muốn “phản bản”, trước hết phải “nhu”. Cũng ở chương XL, sau câu “*Phản giả đạo chi động*”, ông viết tiếp: “*Nhuộc giả đạo chi dụng*”⁷³³ (Yếu mềm là cái dụng của đạo).

Chữ nhu nhược ở đây không có nghĩa như chúng ta hiểu ngày nay; nhu nhược không phải là thiếu ý chí, nghị lực, ai bảo sao theo vậy, mà có nghĩa là đừng cố cưỡng lại những luật bất di bất dịch của Tạo hóa, của Tự nhiên. Hiểu như vậy thì nhu nhược là phương pháp để trở về đạo. Càng muốn cương cường để cạnh tranh mà thủ thắng thì càng mau diệt vong. Ông nói:

“Người ta sinh ra yếu mềm, khi chết thì cứng đờ, vạn vật cây cỏ mới sinh thì mềm dịu, khi chết thì khô héo. Cho nên cứng và mạnh là cùng bọn với sự chết, mềm và yếu là cùng bọn với sự sống.”²³⁸

Cứ xét nước thì biết. Có gì nhu nhược bằng nước, mà phá được cái cứng mạnh, không gì hơn nước. Vậy thì nhu thắng cương, nhược thắng cường, điều đó thiên hạ ai cũng biết, mà chẳng ai thì hành được cả.²³⁷

2. *Khiêm hạ.* Đã trọng thái độ nhu nhược thì tất trọng thái độ khiêm hạ, nghĩa là khiêm tốn tự đặt mình ở dưới người khác. Ông lấy thí dụ sông biển. Sông biển sò đi làm vua cả trăm hang vì nó khéo đứng ở dưới thấp, ý nói rằng nước ở trăm hang đổ cả ra sông biển là vì sông biển ở dưới thấp.²³⁶ - Chương LXVI).

Xét về nhân sự thì ông lấy thí dụ các vua chúa. Những tiếng “cô lậu”, “quả đứ”, “bất thiện” là những tiếng ai cũng ghét, vậy mà bậc vua chúa dùng nó để tự xưng, có vậy mới ở trên dân được. “*Nhân chi sở ố, duy cô quả bất cốc, nhi vương công dĩ vi xưng*” (Chương XLII).

Vậy muốn khéo dùng người phải tự đặt mình ở dưới người, “ai muốn ngồi trên dân thì tất phải lấy lời mà hạ mình, muốn đứng trước dân, tất lấy mình để lại sau dân. Vậy nên thánh nhân ở trên dân mà dân không thấy nặng, ở trước dân mà dân không thấy hại. Vì thế, thiên hạ đã không chán mà còn đẩy tới trước. Là vì “không tranh với ai, nên thiên hạ không ai tranh với mình được.”

Đó là phương diện nội chính, về phương diện ngoại giao, thái độ “bất tranh” công dụng còn lớn hơn nhiều. Không tranh nhau thì không đem quân chém giết nhau mà thiên hạ vô sự; hơn nữa, “nước lớn mà hạ mình trước nước nhỏ thì tất được nước nhỏ thần phục, nước nhỏ mà hạ mình trước nước lớn thì tất được nước lớn che chở. Cho nên hoặc hạ mình để được, hoặc hạ mình mà được. Nước lớn chẳng qua muốn gồm nuôi người, nước nhỏ chẳng qua muốn vào thờ người. Cả hai đều được chỗ muốn của mình. (Vây) Bậc lớn nên hạ mình.” (*Đại quốc dĩ hạ tiểu quốc, tắc thủ tiểu quốc; tiểu quốc dĩ hạ đại quốc tắc thủ đại quốc. Cố hoặc hạ dĩ thủ, hoặc hạ nhi thủ. Đại quốc bất quá dục kiêm súc nhân, tiểu quốc bất quá dục nhập sự nhân, Phú lương giả các đắc kì sở dục. Đại giá nghi vi hạ.* ⁷³⁴ - Chương LXI).

3. Khiêm hạ thì tất khoan dung, không võ đoán, thiên chấp, hiếu lòng người mà tha thứ cho người, chiều ý của người: “Thánh nhân không có tâm nhất định một mực (không cố chấp) mà lấy lòng trăm họ làm lòng mình. Với kẻ lãnh thì lấy lãnh mà ở, với kẻ chẳng lãnh cũng lấy lãnh mà ở, cho nên được lãnh. Với kẻ thành tin thì lấy thành tin mà ở, với kẻ không thành tin cũng lấy thành tin mà ở, cho nên được thành tin.” (*Thánh nhân vô thường tâm, dĩ bách tính tâm vi tâm.* ⁶⁰⁴ *Thiện giả ngô thiện chi, bất thiện giả ngô diệc thiện chi, đắc thiện hĩ. Tín giả ngô tín chi, bất tín giả, ngô diệc tín chi, đắc tín hĩ.* ⁷³⁵ - Chương II.)

Khoan dung thì biết rằng người nào cũng có chỗ dùng được, và ai cũng đáng cho ta thương, cho nên muốn cứu mọi người mà không bỏ một người nào cả (*Thánh nhân thường thiện cứu nhân, cố vô khí*), không trách ai cả, mà ngay những kẻ gây oán với mình, cũng lấy đức báo lại (*Bao oán dĩ đức*).

4. Ba thái độ trên có liên lạc với nhau, thái độ thứ tư: *Tri túc* thì tách riêng. Đã biết cái đạo trời là tuần hoàn, có họa thì có phúc, có thịnh thì có suy, vậy đừng nên cầu được cái phúc triệt để, cái thịnh đến cực độ; cho nên Lão Tử bảo:

“Ôm giữ chậu đầy, chẳng bằng thôi đi. Dùng dao sắc bén, chẳng bén được lâu. Vàng ngọc đầy nhà khó mà giữ lâu. Giàu sang mà kiêu là tự chuốc lấy họa, Thành công rồi thì nên lui, đó là đạo trời.” (*Tri nhi doanh chi, bất như ki dĩ. Sùy nhi chuyết chi, bất khả trường bảo. Kim ngọc mãn đường, mạc chi năng thủ. Phú quý nhi kiêu, tự dĩ kì cứu. Công toại thân thoái, thiên chi đạo.* ⁷³⁶ - Chương IX).

Lại nói:

“Thương nhiều tất tổn nhiều, chứa nhiều tất mất nhiều. Biết đủ thì không nhục, biết ngừng thì không nguy mà có thể trường cửu được.” (*Thậm ái tất thậm phí, đa tàng tất hện vong.* ⁷³⁷ và ¹⁴³

Tóm lại là thánh nhân phải bỏ những cái gì thái quá “*Thánh nhân khứ thậm, khứ xa, khứ thái.*”⁷³⁸ - Chương XXIX).

5. *Kiến vi*. Biết tri túc, khứ thậm, khứ xa, khứ thái, nhưng phải biết thế nào là đủ, thế nào là thái quá để mà ngưng lại kịp thời thì mới khỏi bị họa. Giữa sự đủ và sự thái quá, khoảng cách rất nhỏ, rất tế vi, phải thấy được chỗ tế vi đó, phải “*kiến vi*” mà muốn vậy phải biết thời cơ, phải “*tri cơ*”.

Lão Tử bảo: “*Vật yên tĩnh thì dễ cảm, điểm chưa bày thì dễ mưu tính (để ngăn ngừa)... Ngăn ngừa khi chưa hiện, sửa trị khi chưa loạn.*” (*Ki an dị trị, kì vị triệu dị mưu... Vi chi ư vị hữu, trị chi ư vị loạn.*⁷³⁹ - Chương LXIV). Đó là điều rất khó, chỉ bậc minh triết mới biết được.

Xét năm thái độ đó, ta thấy trừ thái độ kiến vi, còn bốn thái độ kia đều trái với quan niệm của Nho, Mặc. Đặc biệt là thái độ khiêm nhu, đặt mình ở dưới dân, ở sau dân, thực là mới mẻ. Khổng và Mặc tuy trọng dân mà cũng tôn quân; Lão Tử thì có khuynh hướng “*hư quân*” nghĩa là cho ý kiến của vua không quan trọng bằng ý kiến của dân, vua chỉ nên giữ một hư vị.

VÔ VI NHỊ TRỊ

Triết lí vô vi của ông, chúng tôi đã bàn ở phần Nhân sinh, nay chỉ xét chính sách vô vi về đường chính trị

Ở trên chúng tôi đã nói “*phân*” là trở về tự nhiên. Vũ trụ do vô mà sinh hữu, do hư mà sinh thực, do tĩnh mà sinh động, do tự nhiên mà sinh, chứ không có một ý chí nào sáng tạo ra cả. Đạo thường vô vi, mà không có gì không làm; con người nên theo đạo, cứ vô vi, nghĩa là theo tự nhiên thì mọi sự hoàn hảo cả.

Lão Tử nói:

“*Vô vi thì không cái gì không trị*”, lại nói: “*Thường dùng vô vi mà được thiên hạ.*” (*Vô vi tắc vô bất trị. Thủ thiên hạ thường dĩ vô sự; cập kì hữu sự, bất túc dĩ thủ thiên hạ.*⁷⁴⁴ - Chương XLVIII).

Nghĩa thứ nhất của vô vi là giảm thiểu chính phủ, thu hẹp phạm vi chính sự lại cho đến cái hạn độ tối thiểu:

“*Theo đạo thì càng ngày càng bớt, bớt rồi lại bớt đến mức vô vi.*” (*Vô vi nhật tổn, tổn chi hựu tổn, dĩ chí ư vô vi.*³⁴³ - Như trên).

Việc trong thiên hạ cứ để cho dân tự lo lấy thì ai nấy được thỏa ý mà trên dưới yên ổn, càng can thiệp vào lại càng gây rối. “*Thiên hạ càng kiêng kì (nghĩa là càng bị cấm đoán) thì dân càng nghèo; nhân dân càng nhiều lợi khí (nghĩa là càng nhiều quyền mưu) thì nước nhà càng tối tăm. Người ta càng*

nhiều kĩ xảo thì vật lạ (mà vô ích) càng nảy sinh. Pháp lệnh càng rõ thì trộm cướp càng nhiều.” (*Thiên hạ đa kỹ húy, nhi dân di bản. Dân đa lợi khí, quốc gia tu hôn. Nhân đa kĩ xảo, kì vật tư khởi. Pháp lệnh tu chuơng, đạo tặc đa hữu.* ⁷⁴¹ - Chương LVII).

Đó là cái ác quả của sự can thiệp về chính trị.

Can thiệp càng nhiều thì họa càng lớn, bắt đóng thuế nặng thì dân sẽ đói, ruộng đất bỏ hoang, kho lẫm trống rỗng; hình phạt mà nghiêm thì dân lại càng phạm tội vì dân vốn không sợ chết thì đâu có sợ hình phạt; thích chiến tranh thì chỗ nào quân lính đóng, chỗ đó gai góc sinh sôi, sau trận đại chiến thì tắt mất mùa. “*Su chi sở xử, kinh cực sinh yên, đại quân chi hậu, tất hữu hung niên.*” ⁷⁴² - Chương LIV).

Giảm thiểu chính phủ, tức là giảm thiểu sự can thiệp. Đừng dùng nhân nghĩa, trung hiếu để dạy dân, như vậy vô ích: “Mất đạo (mất tự nhiên rồi) sau mới có đức, mất đức rồi mới có nhân, mất nhân rồi mới có nghĩa, mất nghĩa rồi mới có lễ. Lễ chỉ là cái vỏ mỏng của lòng trung tín, mà cũng là đầu mối của hỗn loạn”. Vậy thì “Đạo lớn mất rồi mới có nhân nghĩa, trí tuệ sinh rồi mới có đối trả, lục thân (cha con, anh em, vợ chồng) chẳng hòa rồi mới có hiếu từ, nước nhà rối loạn rồi mới có tội trung.” ²⁴⁸

Cho nên thánh nhân bảo:

“Ta vô vi mà dân tự hóa, ta ưa tĩnh mà dân tự chính, ta vô sự mà dân tự giàu, ta không dục vọng mà dân tự thành chất phác.” (*ngã vô vi nhi dân tự hóa, ngã hiếu tĩnh nhi dân tự chính, ngã vô sự nhi dân tự phú, ngã vô dục nhi dân tự phác.* ⁷⁴³ - Chương LVII).

Không trọng nhân nghĩa, không trọng trí tuệ thì tất nhiên Lão Tử không trọng người hiền (*Bất thượng hiền, sử dân bất tranh*). Vì còn trọng người hiền tài thì còn xúi dân tranh giành nhau làm bậc hiền tài (hiền tài hiếu theo nghĩa Khổng, Mặc). Con người lí tưởng theo Lão có vẻ như tối tăm, như ngu độn, vì đã bỏ cái “trí” rồi mà trở về tự nhiên.

“Người đời sáng chói, riêng ta lù mù. Người đời xét rạch ròi, riêng ta hỗn độn (...). Người đời đều có chỗ dùng, riêng ta ngu đốt, thô lậu.” (*Tục nhân chiêu chiêu, ngã độc hôn hôn. Tục nhân sát sát, ngã độc muộn muộn. Chúng nhân giai hữu dĩ, nhi ngã độc ngoan tự bì.* ⁷⁴⁴ - Chương XX).

Nhưng trở về tự nhiên là làm sao? Tới đâu là bắt đầu giới hạn của tự nhiên? Lão Tử bảo:

“Ngũ sắc làm người ta tối mắt, ngũ âm làm người ta điếc tai, ngũ vị khiến người ta tê lưỡi... Bởi vậy thánh nhân vì bụng mà không vì mắt, nên bỏ cái này (ngũ sắc, ngũ âm, ngũ vị) mà lấy cái kia (cái no bụng)” (*ngũ sắc linh nhân mục*

mạnh, ngũ âm linh nhân nhĩ lung, ngũ vị linh nhân khẩu sàng... Thị dĩ thánh nhân vị phúc bất vị mục, cố khứ bì thủ thủ. ⁷⁴⁵ - Chương XII).

Lại bảo:

“Thánh nhân trị dân làm cho dân hư tâm (không tham dục), làm cho dân no bụng, làm cho chí của dân yếu đi (không tranh đoạt) mà xương của dân mạnh lên.” (*Thánh nhân chi trị, hư kì tâm, thực kì phúc, nhược kì chí, cường kì cốt.* ⁷⁴⁶ - Chương III).

Như vậy là vô vi, phóng nhiệm để cho dân trở về lối sống tự nhiên.

Đã phóng nhiệm thì không dùng hình phạt. Dân không sợ chết, bắt giết cũng vô ích, cho nên hình phạt từ trước vẫn vô hiệu. Pháp luật càng rõ ràng thì càng có hại: “Nước nào chính sự lơ mờ thì dân thuận thực, nước nào chính sự rành rọt thì dân lao đao.” (*Kì chính muộn muộn, kì dân thuận thuận; kì chính sát sát, kì dân khuyết khuyết.*) ⁷⁴⁷

Như vậy, có kẻ làm bậy thì phải làm sao? Lão Tử bảo rằng những kẻ đó làm trái luật tự nhiên, tất không được chết yên lành (*Cường lương giả bất đắc kì tử*). Thế thì cứ để mặc luật lệ tự nhiên đối phó với họ, mình đừng nhúng tay vào. Luật tự nhiên đó, ông gọi là đấng Tì Sát: “Đã có đấng Tì Sát làm việc giết chóc. Thay đấng Tì Sát làm việc giết chóc tức như thay thợ cạo đeo gổ. Thay thợ cạo đeo gổ thì ít người không bị đứt tay.” (*Thường hữu Tì Sát giả sát. Đại Tì sát giả sát, thị vị đại đại tượng trác. Đại đại tượng trác, hi hữu bất thương kì thủ hĩ.*) ⁷⁴⁸

Vì chủ trương “vô vi nhi trị”, nên khi bình phẩm sự hơn kém của những người cầm quyền chính trị, Lão Tử viết:

“Bậc trên nhất thì kẻ dưới không biết có mình, bậc thứ nữa, thì kẻ dưới yêu và khen mình; lại thứ nữa thì kẻ dưới sợ mình; thấp nữa, kẻ dưới nhờn mình.” (*Thái thượng, hạ bất tri hữu chi; kì thứ, thân nhi dự chi; kì thứ, úy chi; kì thứ vũ chi.* ⁷⁴⁹

Bậc trên hết là hạng chính trị gia theo chính sách vô vi, vì vô vi nên kẻ dưới không biết là có mình ở trên nữa. Ở dưới là những người hữu vi, hữu vi càng nhiều thì sự cảm hóa càng kém; trước dân còn yêu, sau dân sợ, rồi sinh nhờn.

Vô vi của Lão Tử còn có chút tinh cách hữu vi, còn làm chính trị, chỉ giảm thiểu chính phủ thôi, còn trị dân theo luật tự nhiên; đến *Trung Tử* mới thực là hoàn toàn vô vi, cho chính phủ là vô dụng.

* Có bản không có chữ *bất* này; nhưng xét ra nếu có thì ý nghĩa cao hơn.

Ông chủ trương như Dương Tử rằng “ai cũng đừng làm lợi cho thiên hạ (chỉ làm lợi cho mình) thì thiên hạ sẽ trị.” (*Nhân nhân bất lợi thiên hạ, thiên hạ trị hĩ.*)

Thiên Thu Thủy, kể rằng ông câu ở sông Bộc, vua Sở sai hai vị đại phu đến với ông ra giúp chính, ông không thèm ngoảnh lại mà đáp rằng ông muốn làm con rùa sống mà kéo đuôi trong đầm bùn chứ không muốn làm con rùa chết mà được bảo tàng ở chỗ miếu đường. *Sử kí* của Tư Mã Thiên cũng chép một truyện giống như vậy. Sở vương muốn vời ông làm tướng, bổng lộc được ngàn vàng, ông đáp: “Làm khanh tướng là làm con vật hi sinh, được nuôi ít năm rồi bị phanh thây để cúng ở thái miếu, thôi đi đi, đừng làm bẩn ta nữa.” Nghĩa là việc chính trị, trong con mắt ông, là việc bẩn thỉu.

Trong thiên *Ứng Đế Vương* còn chép:

“Thiên Căn đi lên núi Ân Dương, đến sông Lục * Thủy, gặp vô danh nhân, nói: “Xin hỏi làm sao trị thiên hạ?” Vô danh nhân đáp: “Đi đi, người là kẻ què què mùa. Hỏi sao mà không thấy chán! Ta muốn cùng tạo vật mà làm người (nghĩa là hòa đồng với vạn vật), chán thì muốn cưới con chim mang điều ra ngoài lục cực (trời đất và bốn phương), ngao du ở làng Vô Hà Hữu, ** ở cánh đồng bát ngát, người sao lại lấy việc trị thiên hạ để làm rộn lòng ta?” (*Thiên Căn du u Ân Dương, chi Lục Thủy chi thượng, thích tao vô danh nhân, nhi vấn yên, viết: “Thỉnh vấn vi thiên hạ?” Vô danh nhân viết: “Khử! như bì nhân dã. Hà vấn chi bất dụ dã. Du phương tương dữ tạo vật giả vi nhân, yếm tắc hựu thừa hồ mang điều điều, dĩ xuất lục cực chi ngoại, nhi du Vô hà hữu chi hương, dĩ xử khoáng cũng chi dã, như hựu hà nghệ *** dĩ trị thiên hạ cảm du chi tâm vi.*”⁷⁵⁰

Trang Tử không phân biệt thiện ác, qui tiện, sinh tử thì tất không đặt ra vấn đề giáo, dưỡng. Con người hoàn toàn tự do, như hỏi ăn lòng ở lỗ, tự sinh rồi tự diệt, không có quyền hành nào trói buộc cả, không cần tri thức, như vậy là chân nhân. Tóm lại là hoàn toàn vô chính phủ, như vậy mới là trị. Chủ nghĩa vô vi, tới ông đạt mức tuyệt đỉnh rồi. Người đời sau, không ai theo kịp ông nữa mà lui về gần Lão Tử.

TỬ LÃO QUA TRANG RỒI TỪ TRANG VỀ LÃO

Trước hết ta nên kể tác giả bộ *Lữ Bát Vi* là một con buôn có tài, thấy Dị Nhân là cháu Tần Tương Vương có tướng làm vua, đem

* Chữ này cũng đọc là *Liễu*.

** *Vô hà hữu* nghĩa là không có gì, Trang Tử đặt ra tên đó để diễn cái ý tiêu dao, thích chí (Theo Diệp Ngọc Lân trong *Trang Tử diễn giải*); cũng có sách chú thích rằng Vô hà hữu chi hương trở Đạo.

*** Theo Tiên Mục, chữ đó nay không dùng nữa, xưa đọc là *nghệ*, như chữ *vi* là làm.

một người vợ của mình đã có mang gả cho Dị Nhân, để sau con mình được làm vua Tần. Mưu ấy thành, con của Lữ lên ngôi, tức là Tần Thủy Hoàng, và Lữ được làm tướng quốc, nhưng vì quá lộng, mà cũng vì ghét chính sách bạo ngược của Thủy Hoàng, nên bị đày đi xa rồi chán nản tự sát. Lữ cũng như Tin Lăng Quân ở Ngụy, Bình Nguyên Quân ở Triệu chiêu kẻ sĩ bốn phương, trong nhà thực khách có tới số ngàn, hậu đãi họ để họ soạn bộ sử *Lữ Thị Xuân Thu*. Không biết do ý của Lữ hay của các kẻ sĩ đó, mà chủ trương trong bộ sử rõ ràng chống chính sách của Tần, chống chuyên chế. Tư tưởng có pha Nho và Lão, chứ không giống hẳn Lão, trọng nhân nghĩa, tôn quân, nhưng cũng trọng cá nhân, cũng qui sinh, cho sự toàn sinh là cần nhất, là mục đích tối hậu của chính trị, như vậy phải hạn chế quân quyền.

Bàn về sự qui sinh, Lữ Thị Xuân Thu viết: “Đời sống của ta là sở hữu của ta, mà làm lợi cho ta nhiều, cho nên xét về qui tiện, thì tước như thiên tử không thể so sánh với đời sống của ta được; xét về khinh trọng, thì giàu có cả thiên hạ cũng không thể đổi lấy đời sống của ta được”, cho nên “thánh nhân lo sâu cho thiên hạ thì không gì qui bằng sự sống.” (*Ngô chi sinh vi ngã hữu nhi lợi ngã diệc đại hĩ. Luận kì qui tiện, tước vi thiên tử bất túc dĩ tỉ yên; luận kì khinh trọng, phú hữu thiên hạ bất khả dĩ dịch chi*⁷⁵¹ - *Thị dĩ thánh nhân thâm tự thiên hạ mạc qui ư sinh.* - Quyển II. Qui sinh).

Ta thấy tư tưởng trọng kì, qui sinh đó giống tư tưởng của Dương Tử và Trang Tử.

Do đó mà Lữ Thị tới qui kết này: “Thiên hạ không phải là thiên hạ của một người, mà là thiên hạ của thiên hạ”, lại bảo: “Đặt ra vua không phải để hùa với vua”, vua phải thuận dân, phải nghe lời can gián, phải tiết dục, vô vi:

“Kẻ đắc đạo thì tất tĩnh”; “người làm vua lấy sự không đảm nhiệm làm đảm nhiệm, lấy sự không được làm được.” (*Đắc đạo giả tất tĩnh - Quân dã giả, dĩ vô đương vi đương, dĩ vô đắc vi đắc giả dã.* - Quân thủ). Rõ ràng là tư tưởng của Lão Tử.

Tôn chỉ của toàn bộ có thể tóm tắt trong bốn chữ qui sinh và tọng kì, mà chính trị của Lữ thị gồm trong bốn chữ tiết dục, vô vi.

Sau Lữ Bất Vi, có *Hoài Nam Vương*, tác giả bộ *Hồng liệt*, cũng chịu ảnh hưởng của Nho, Mặc, Pháp, Lão, nhiều nhất là của Lão. Hoài Nam Tử tên là Lưu An, tôn thất nhà Tây Hán.

Tư tưởng của Lưu không có gì mới mẻ, cũng lặp lại lời của Lão Tử, đại ý rằng hời hợt có nhân loại, thế giới thật thanh bình, con người không biết gì cả, chỉ hái trái cây mà ăn, lấy vỏ cây che thân, không tranh đoạt nhau, không phân biệt thị phi; rồi nhân dục mỗi ngày một nhiều, bày đặt ra việc này việc khác, người đông lên, vật thực không tăng, do đó sinh ra tranh giành nhau mà

thánh nhân phải đặt ra nhân, nghĩa, lễ, nhạc. Thế là từ khi nhân loại bắt đầu suy mới có chính trị, mới phải đặt ra vua quan để trị dân.

Nhưng muốn trị dân thì phải theo đạo tự nhiên, đừng đặt ra những lệnh nghiêm khắc, phiền phức: “*Trị quốc chi đạo, thượng vô hà lệnh, quan vô phiền trị*”.⁷⁵³ Trái với tự nhiên là hữu vi, như lấp giếng để cho cạn nước, tát nước lên ngọn núi; còn theo tự nhiên là vô vi, như gặp sông thì dùng thuyền, qua sa mạc thì dùng đà điểu. Bắt ép dân theo mình là hữu vi, thuận tính của dân là vô vi.

Ông lại theo Trang Tử mà bảo rằng trong vũ trụ vốn không có gì là phải, trái; phân biệt ra phải, trái là hữu vi. Người ta muốn lựa cái phải, bỏ cái trái, nhưng đời gọi là phải, trái, biết cái nào là phải, cái nào là trái.

Ông lại còn dẫn lời của Lão Tử, bảo: “Trị nước như nấu con cá con”, đừng động đến cá, đừng bỏ ruột, bỏ vây, sợ nó nát mất.

Khi bàn đến phép dùng người, làm rõ pháp luật, giáo hóa và nuôi dân thì tư tưởng lại theo Nho, Mặc, Hàn Phi; cũng trọng nhân nghĩa, tu thân, cũng dùng hình chính; thành thử phương tiện trái với mục đích. Tóm lại ông chăm chú tất cả các triết gia Tiên Tần mà không có chút gì là đặc sắc.

Tới đời Ngụy, Tấn; Trung Quốc suy, bọn sĩ thấy chính sách của Hàn thất bại, các vua Hàn bất tài, làm cho nước thêm rối, mà tư tưởng hường lạc, chống chuyên chế, trọng tự do cá nhân, thích sự phóng nhiệm lại xuất hiện. *Lữ Thị Xuân Thu* và *Hồng Liệt* thiên về Lão nhưng không bỏ hẳn Khổng; các triết gia Ngụy Tấn, như Hà Ân, Vương Bật, Kê Khang, Hương Tú, Quách Tượng, Trương Trạm, trái lại không nhắc đến Khổng nữa.

Họ đều có thái độ phóng túng, chủ trương vô vi (nghĩa là không dùng chính sách phiền hà, mà theo chính sách phóng nhiệm), nhưng còn cho nước phải có vua. Đến Nguyễn Tịch, Đào Tiềm, Bào Kinh và tác giả bộ *Liệt Tử* thì theo hẳn Trang Tử mà muốn chủ trương vô quân. Nhưng tư tưởng của những nhà này không có hệ thống; họ là văn nhân, thi sĩ chứ không phải là triết gia.

Nguyễn Tịch bảo:

“Không có vua thì vạn vật ổn định, không có bề tôi thì mọi việc được trị; không có kẻ sang thì kẻ hèn không oán, không có kẻ giàu thì kẻ nghèo không tranh của, ai nấy đều đủ ăn mà không cần gì nữa.”

Đào Tiềm không phóng túng như Nguyễn Tịch, viết bài *Đào hoa nguyên kí*, tưởng tượng một xã hội không có vua tôi, mọi người sung sướng như tiên cả.

Bào Kinh cũng bảo: “Đời xưa không có vua, hơn đời nay”, vua không phải là do trời đặt ra, cũng không phải do dân cử lên, vậy là vua tự mình đặt mình lên, trái với thiên tính tự do của dân, và có vua thì dân nhất định bị bóc

lột vì chế độ bất bình đẳng vua đặt ra. “Rái cá mà nhiều thì cá phải khôn khổ, điều hâu mà nhiều thì chim phải loạn. Đặt ra quan lại thì trăm họ khôn, phải cung cấp cho bề trên nhiều thì dân nghèo.” (*Phù lại đa tắc ngư nhiều, ung chúng tắc điều loạn. Hữu ti thiết tắc bách tinh khôn, phụng thượng hậu tắc hạ dân bần*).⁷⁵⁴ Ông ca tụng thời sơ khai: “Đời xưa không có vua tôi, dân đào giếng mà uống, cày ruộng mà ăn, mặt trời mọc thì làm việc, mặt trời lặn thì nghỉ, tự do không bị trời buộc, vui thích thỏa ý, không cạnh tranh, không lo toan, không vinh không nhục, núi không có đường đi, đầm không có thuyền, cầu, miền này không giao thông với miền khác nên không thôn tính lẫn nhau, dân chúng không tụ họp nên không đánh nhau.” Ý tưởng không mới, nhưng giọng công kích chế độ quân chủ thật mạnh.

Bộ *Liệt Tử*, chưa biết rõ tác giả là ai. Theo các học giả gần đây thì có lẽ là do người đời Ngụy, Tấn viết rồi mạo danh là của Liệt Ngự Khâu *, một triết gia đời Xuân Thu.

Tư tưởng hỗn tạp, nhưng ý chính của bộ là trọng sự dưỡng sinh, coi danh lợi là vật ở ngoài cái thân, không đáng quan tâm tới. Khi lập luận, tác giả thường thác lời của Dương Chu, chẳng hạn đoạn bảo rằng: “Người ta sống được trăm tuổi, ngàn người không được một, mà nửa đời thuộc về tuổi thơ không biết gì và tuổi già không hưởng được gì, còn lại ngũ cũng mất gần nửa nữa rồi, lại thêm lúc đau ốm, lo lắng, cũng mất nửa nữa, có hưởng lạc được bao nhiêu đâu.” “Huống hồ thánh hiền cũng chết, ngu ác cũng chết, sống là Nghiêu, Thuấn, chết là xương tàn; sống là Kiệt, Trụ, chết cũng là xương tàn, như nhau cả chứ khác gì. Vậy sống cứ hưởng lạc, đừng lo gì tới sau lúc chết.”

Rõ ràng là chịu ảnh hưởng của Dương Tử và Trang Tử.

Tác giả lại bịa ra truyện Từ Sản nước Trịnh để bày tỏ quan niệm trị quốc. Nước Trịnh có hai vị công tử tên là Chiêu và Mục. Chiêu là anh chỉ ham rượu, suốt ngày say mềm, còn Mục thì hiếu sắc, đóng cửa vui thú với hầu non ba tháng không ra khỏi buồng. Từ Sản trách, Chiêu và Mục đáp: “Người khéo trị ngoại vật, thì ngoại vật vị tất đã trị mà thân mình khổ cực; người khéo trị nội tâm, thì ngoại vật vị tất đã loạn mà lòng mình thông thả. Trị ngoại vật như ông thì pháp lệnh có thể tạm thi hành trong một nước, nhưng chưa hợp với lòng người. Như tôi trị nội tâm, có thể suy rộng ra thiên hạ, mà cái đạo vua tôi được yên.” (*Phù thiên trị ngoại vật, vật vị tất trị nhi thân giao khổ; thiên trị nội tâm, vật vị tất loạn nhi tính giao đạt. Dĩ nhược chi trị ngoại, kì pháp khả tạm hành u nhất quốc, vị hợp u nhân tâm; dĩ ngã chi trị nội, khả suy chi u thiên hạ, quân thần chi đạo tức hĩ*.)⁷⁵⁵

* 列禦寇 có sách viết là 列圉寇

Chú trương đó tuy không phải là vô quân nhưng cũng là phóng nhiệm cùng cực.

CHÍNH SÁCH VÔ TRỊ SUY LẤN

Từ Cát Hồng, ảnh hưởng của Lao Trang bắt đầu suy, rồi đời tới Đường, Nho thịnh trở lại.

Cát Hồng muốn dung hòa Nho, Lão, vẫn còn trọng Lão hơn Nho, nhưng lại tôn quân như Nho. Ông phê bình các phái như sau:

“Đạo là cái gốc của Nho, Nho là cái ngọn của Đạo. Nho thì bàn rộng mà ít trọng những điều cốt yếu; theo Nho thì mệt mà ít hiệu quả. Mặc thì quá tiết kiệm mà khó theo, không thể nghiêng hẳn về phái đó được. Pháp thì nghiêm mà không có án huệ, phá hại nhân nghĩa. Duy có Đạo là khiến cho tinh thần chuyên nhất, tác động hợp với vô vi, gồm cả cái tốt của Nho, Mặc, tóm cả cái cốt yếu của Danh gia và Pháp gia, cùng với thời mà thay đổi, tùy vật mà biến hóa, đạo li gọn mà dễ sáng, việc ít mà hiệu quả nhiều.” (*Đạo giả Nho chi bản dã, Nho giả Đạo chi mật dã. Nho giả bác nhi quã yếu, lao nhi thiểu công. Mặc giả kiệm nhi nan tuân, bất khả thiên tu. Pháp giả nghiêm nhi thiểu ân, thương phá nhân nghĩa. Duy Đạo gia chi giáo sử nhân tinh thần chuyên nhất, đồng hợp vô vi, bao Nho Mặc chi thiện, tổng Danh, Pháp chi yếu, dĩ thời thiên di, ứng vật biến hóa, chỉ ước nhi dị minh, sự thiểu nhi công đa.* - Nội thiên).

Ông cho rằng không thể bỏ vua được, vì ba lẽ: có vua là một luật tự nhiên, có vua thì lợi cho dân, có vua là một điều cần thiết; nhưng vua nên thanh tĩnh trị nước mà bề tôi phải tôn quân, đừng mưu tính sự phế lập nhiều.

Tóm lại, đời Hán, Đạo giáo vẫn còn có ảnh hưởng nhiều trong giới triết gia, chứ không ảnh hưởng nhiều trong chính trị. Tới đời Lục Triều vì gặp thời loạn, Đạo bành trướng, từ Vương Bật tới Cát Hồng, tư tưởng chính trị của Đạo gia do Lao nhập Trang, rồi có sự phản động lại, do Trang trở về Lao.

Các triết gia sau (Đường, Tống, Nguyên, Minh) bỏ hẳn tư tưởng vô quân của Trang Tử, nhưng còn giữ được chút ảnh hưởng của những tư tưởng bình đẳng tự do của Trang.

Nhất là đời Minh, Vương Thủ Nhân và Vương Cấn rất trọng cá nhân. Vương Thủ Nhân phát bầy thuyết lương tri và lương năng của Mạnh Tử đưa tới kết luận rằng ai cũng là thánh nhân cả, thánh nhân đầy đường không phân tôn ti. Có kẻ bảo tư cách người ta có người cao như núi Thái Sơn, có người thấp như đồng bằng, nhưng đồng bằng rộng hơn Thái Sơn, có gì thua đâu?” (*Thái Sơn như bình địa đại, bình địa hữu hà khả kiến.* ⁷⁵⁶ - Truyền tập lục).

Còn về tư tưởng trọng ki, thì một môn đệ của ông là Vương Căn, viết:

“Biết yêu người mà không biết yêu mình, thì tất đưa đến cái sự phan thanh, cắt vế, xà sinh, sát thân, như vậy là không bảo toàn được thân mình, mà không bảo toàn được thân mình thì làm sao bảo toàn được vua cha?”

Đã trọng ki thì tất phản kháng những chế độ trời buộc mà đòi hỏi tự do.

Mãi đến cuối Thanh, ta mới lại thấy một chính trị gia, *Chuang Binh Lân* chủ trương vô chính phủ. Chuang cho rằng chính phủ vốn là một cái ác, có thể chính phủ này tốt hơn chính phủ khác, nhưng không chính phủ nào là làm lợi cho dân mà không có hại. Cộng hòa khá hơn quân chủ chuyên chế, nhưng cái tệ của cộng hòa cũng lớn lắm, không thể giấu được. Lập chính phủ trị dân cũng như người khát mà cho uống rượu vậy thôi; chỉ vô chính phủ mới thật là hợp với bản tính con người.

Ông chủ trương ngũ vô (năm cái không): vô chính phủ, vô tự lực (nghĩa là phải phá quốc giới), vô nhân loại, vô chúng sinh, vô thế giới.

Không hiểu một nhà cách mạng, có công lớn với hội *Hung Trung* của Tôn Trung Sơn, với nền dân chủ của Trung Hoa mà sao có tư tưởng yếm thế đến bực đó: vô thế giới! Phải chăng ông thất vọng vì cảnh loạn lạc của nước ông trong buổi đầu của chế độ Dân chủ Cộng hòa, rồi sinh ra thâm oán tinh thần quốc gia chủng tộc.

THỊNH SUY CÓ THỜI

Trong phần nhất, chúng tôi đã bàn qua học thuyết của phái Âm Dương, phái Tượng số. Họ có những tư tưởng quái dị về chính trị.

Mới đầu là *Trâu Diễn*. Chúng tôi theo phần đông các học giả mà sắp ông vào phái âm dương, nhưng sự thực ông không bàn đến âm dương mà chỉ bàn đến ngũ hành. Theo *Tứ Mã Thiên* (trong bộ *Sử Ký*). Trâu Diễn đưa ra thuyết “*ngũ đức chuyển di, trị các hữu nghi*”, nghĩa là năm đức (tức ngũ hành) đời đời, thổ rồi tới mộc, mộc rồi tới kim, kim rồi tới hỏa, hỏa rồi tới thủy, thủy rồi trở về thổ; cứ một “hành” thịnh cực rồi suy và cái “hành” khác nó lên thay nó (mộc khắc thổ, kim lại khắc mộc, hỏa lại khắc kim, thủy lại khắc hỏa, thổ lại khắc thủy), và người trị dân, cầm quyền trong nước phải hành động hợp với cái “hành” nào đương thịnh ở thời mình. Chẳng hạn ông cho đời Hoàng Đế là cái khí của *thổ* mạnh, vì ở trên trời thấy những con trùng vàng xuất hiện trước hết (!), cho nên đời đó chuộng màu vàng, công việc chú trọng vào đất vì màu vàng là màu của đất; đời vua Vũ, trên trời cây cỏ xuất hiện trước hết (!), cái khí của *mộc* mạnh nên chuộng màu xanh, vì màu xanh là màu lá cây, công việc chú trọng vào cây cối; qua đời vua Thang là thời mà khí của *kim* mạnh, chuộng màu trắng; đến đời vua Văn Vương khí của *hỏa* thịnh, chuộng màu đỏ;

đời sau nữa là khi của *thủy* thịnh, chuộng màu đen; rồi lại trở về thời mà khi của *thổ* thịnh, cứ luân chuyển như vậy hoài (Lữ Thị Xuân Thu).

Tôi đời Hán tinh thần tin dị đoan càng mạnh. *Đổng Trọng Thu* bảo trời và người quan hệ mật thiết với nhau thì người phải theo trời (pháp thiên): cho nên phải định số quan triều đình theo bội số của ba (vì cứ ba tháng là một mùa), đủ bốn lần bội số thì thôi (vì bốn mùa là hết một năm), thành thử có ba chức công, chín chức khanh (3 x 3), hai mươi bảy chức đại phu (3 x 3 x 3), tám mươi một chức nguyên sĩ (3 x 3 x 3 x 3), cộng hết thảy là 128 vị; nước rộng lớn bao nhiêu, công việc nhiều bao nhiêu cũng phải giữ con số đó.

Lưu Hưông bàn về các tai dị, các điềm gở của trời còn là chuyện thường. Dục Phụng (đời Hán) lập ra thuyết ngũ tế, mới thực khó hiểu. Ngũ tế là mào, đậu, ngọc, tuất, hội; mào là lúc âm dương giao tế, ngọc là dương suy âm dấy, đậu là âm thịnh dương tàn, tuất là âm cực dương sinh, hội là cách mạng, phải tùy những vận đó mà hành động... Những thuyết đó không ảnh hưởng gì đến chính trị vì khi bàn đến chính, giáo, họ vẫn theo quan niệm của nhà Nho, nên chúng tôi chỉ kể qua như vậy, gọi là cho đủ.

Nhưng còn có một số triết gia khác như Vương Sung, Thiệu Ung, Lữ Khôn, tuy cũng thuộc về Nho Pháp mà quá tin ở thời vận, số mạng, đến nỗi cho rằng sức người không sao đổi mạng trời, mà chính giáo cơ hồ như vô dụng. Họ không chủ trương vô trị, vô quân hãn, vì họ là môn đồ Khổng học, nhưng trong thâm tâm chắc họ cũng nhận chủ trương vô trị là hợp lý hơn cả; nên chúng tôi xếp họ vào cuối chương này.

Khổng Tử tin có mạng trời, cho nên mới bảo: “Trời sinh đức ở ta”, bảo đạo sắp hưng hay sắp phế là do mạng trời (Hiển vấn).

Manh Tử cũng tin có mạng trời và do kinh nghiệm mà thấy rằng có gặp thời cơ mới dễ thành công về chính trị. Ông bảo: “Đem nước Tề lập nên vương nghiệp dễ như lật bàn tay. Người nước Tề có câu: “Làm việc gì tuy cần có trí tuệ mà không bằng thừa được cái thế, tuy cần có tư cơ (tài liệu, nền tảng để làm việc) nhưng chẳng bằng chờ được cái thời”. Theo như thời bây giờ thì dễ lắm lắm. Đời nhà Hạ, nhà Ân, nhà Chu vào lúc đương thịnh, chưa có đất rộng hơn ngàn dặm, mà Tề bây giờ có đất rộng hơn ngàn dặm rồi. Tiếng gà gáy, chó sủa liên tiếp nhau suốt đến bốn bề trong cõi, thế thì Tề lại có dân đông nữa rồi. Đất y như cũ, chẳng cần phải thay đổi nữa mà mở rộng rồi; dân y như cũ, chẳng cần phải thay đổi nữa mà đã đông rồi. Sắn có thể lực như thế, nếu làm nhân chính mà nên nghiệp vương thì chẳng ai ngăn cản được. Và lại đời vương giả (nghĩa là bậc vua thì hành nhân chính) mà không dấy lên, chưa bao giờ lâu hơn lúc này, nhân dân đói khổ tới tận vì ngược chính chưa bao giờ tệ hơn lúc này. Thương người ta quá đói thì dễ cho ăn, quá khát thì dễ cho

uống; đương lúc này một nước có muôn cỗ xe mà làm nhân chính thì dân vui mừng như bị treo ngược mà được mở dây trời vậy. Cho nên việc làm chỉ bằng nửa người đời xưa mà thành công thì gấp hai người thời xưa, chỉ lúc này mới làm được như thế."

Nhưng rồi vua Tề và các ông vua khác chẳng chịu theo chính sách nhân nghĩa của ông, cho nên ông chán nản, than thở: "Trời chưa muốn cho thiên hạ bình trị, chứ nếu muốn cho thiên hạ bình trị thì đương thời này đây, không dùng ta thì dùng ai?" (*Phù thiên vị dục bình trị thiên hạ dã, như dục bình trị thiên hạ, đương kim chi thế, xã ngã kì thủy dã?*⁷⁵¹ - Công Tôn Sửu).

Ông còn phát minh thêm được thuyết "nhất trị nhất loạn", cứ một thời trị lại một thời loạn.

Chương *Đặng Văn Công*, ông nói với môn đệ là Công Đô Tử: "Từ khi trời sinh loài người đến nay đã lâu rồi, cứ một đời trị lại một đời loạn" (*Thiên hạ chi sinh cừu hĩ, nhất trị nhất loạn*). Đương thời vua Nghiêu, các dòng nước bị ngăn nên chảy nghịch, nước ngập tràn cõi Trung Quốc. Các giống rắn rồng ở lẫn lộn với người trên mặt đất, dân không có nơi để ở yên. Kẻ ở dưới thấp phải làm chòi mà ở, kẻ ở trên cao phải đào hang mà trú ngụ. Trong kinh *Thư* có chép: "Nước tràn, ta nên phòng bị. Nước tràn bờ là nạn lụt đấy." Đó là một thời loạn.

"Vua Thuấn sai ông Vũ trị thủy. Ông Vũ đào vét những chỗ bế tắc để cho nước sông chảy ra biển. Ông đuổi những rắn rồng ra nơi đồng xa cô rậm. Các dòng nước mới theo chiều đất mà chảy, đó là mấy con sông Giang, Hoài, Hà, Hàn. Những cái ngăn trở sông rạch đá dẹp xong, loài chim, loài thú hại người đều bị tiêu diệt, từ đó nhân dân mới được đất bằng mà ở." Đó là một thời trị.

"Vua Nghiêu vua Thuấn đã mất, đạo trị quốc của hai bậc thánh đó mỗi ngày một suy. Những vị vua bạo ngược nối nhau mà ngắt ngưỡng trên ngai; họ phá cung tường, nhà cửa của bách tính để đào ao, xây hồ, dân chúng chẳng có chỗ an nghỉ. Họ lấy ruộng đất của bách tính mà làm vườn bách thảo, vườn bách thú làm cho dân thiếu ăn thiếu mặc. Lại thêm những tà thuyết, bạo hạnh nổi lên. Vườn bách thảo, vườn bách thú, ao hồ, bãi (hồ trồng hoa), đầm càng nhiều thì các giống chim và thú quý tự càng đông. Đến đời vua Trụ, loạn đến cực điểm." Đó lại là một thời loạn nữa.

"Bấy giờ ông Chu Công giúp ông Võ Vương, giết vua Trụ, phạt nước Yên, ba năm mới giết được vua nước Yên, đuổi Phi Liêm (kẻ sủng ái của vua Trụ) ra tận góc biển mà giết. Năm chục vua nước chư hầu (theo nhà Thương mà nghịch với nhà Chu), Võ Vương tiêu diệt hết. Những đoàn thú như cọp, beo, té, voi (vua Trụ nuôi) ông thả ra và đuổi đi xa. Thiên hạ rất mừng rỡ". Đó là một thời trị nữa.

“Rồi đời càng suy, đạo càng kém, nhưng tà thuyết, bạo hạnh lại nổi lên, có kẻ bẽ tôi giết vua, có kẻ làm con giết cha”. Đó lại là một thời loạn nữa. Khổng Tử sợ mới soạn bộ *Xuân Thu*, chép hành vi của các vua để răn đời.

Thuyết “nhất trị nhất loạn” đó đúng. Nhưng ông còn nói thêm rằng cứ 500 năm lại có thêm một thời trị, rồi lấy sử ra để chứng thực: “Từ vua Nghiêu vua Thuấn * cho đến vua Thang, hơn 500 năm. Ông Vũ, ông Cao Dao (hiên thần của Nghiêu, Thuấn), thấy tận mắt vua Nghiêu vua Thuấn và biết được đạo li của hai ông. Đến vua Thang thì nghe truyền tụng mà biết.”

“Từ vua Thang đến vua Văn Vương, hơn 500 năm, ** Ông Y Doãn, ông Lai Chu (hiên thần của vua Thang) thấy tận mắt vua Thang mà biết được đạo li của ông. Đến vua Văn Vương thì nghe truyền tụng mà biết.”

“Từ vua Văn Vương đến Khổng Tử, hơn 500 năm. *** Ông Thái Công Vọng, ông Tàn Nghi Sanh (hiên thần của vua Văn Vương) thấy tận mắt vua Văn Vương và biết đạo li của ông. Đến Khổng Tử thì nghe truyền tụng mà biết.”

Từ Thành Thang đến Mạnh Tử cũng được non 1500 năm, nên Mạnh hi vọng đã đến lúc thịnh mà hăng hái truyền đạo.

Mạnh Tử viết: Do Nghiêu Thuấn chí u Thang, ngũ bách hữu dư tuế, nhược Vũ, Cao Dao tác kiến nhi tri chi, nhược Thang tác văn nhi tri chi.

Do Thang chí u Văn Vương, ngũ bách hữu dư tuế, nhược y Doãn, Lai Châu tác kiến nhi tri chi, nhược Văn Vương tác văn nhi tri chi.

Do Văn Vương chí u Khổng Tử ngũ bách hữu dư tuế, nhược Thái Công Vọng, Tàn Nghi Sanh tác kiến nhi tri chi, nhược Khổng Tử tác văn nhi tri chi. ⁷⁵⁸ - Tận tâm).

Chương *Công Tôn Sửu*, ông còn nói: “Từ nhà Chu tới nay, trên 700 năm rồi, lấy số mà xét thì đã quá (hạn 500 năm), lấy thời mà xét thì có thể (thịnh) được.” (*Do Chu nhi lai, thất bách hữu dư tuế; dĩ kì số tắc quá hĩ, dĩ kì thời khả chi, tắc khả hĩ.*) ⁷⁵⁹

Ta thấy ông định kì 500 năm như vậy là ép. Có thể ngắn hơn hay dài hơn. Lần đó Trung Hoa còn loạn thêm non một thế kỉ nữa, vì ông mất năm 288, mà Tần thống nhất năm 221tr. T.L nhưng thực hết loạn thì phải kể từ đời Hán (206 tr. T.L); tuy nhiên tư tưởng của ông cũng mới mẻ.

* 2357 - 1763 tr. T.L.

** 1783 - 1231.

*** Văn Vương mất năm 1135. Khổng Tử sinh năm 551.

Mà một người như ông, giá có biết chắc rằng thời đương loạn không thể vãn cứu được thì cũng tận lực lo cho xã hội, khi sức yếu mới thôi. Ông tin ở số mạng, ở thời vận, mà vẫn chủ trương hữu vi, vẫn đề cao chính giáo. Chúng tôi tóm tắt thuyết của ông ở đây, chỉ để vạch cái đầu mối của tư tưởng Vương Sung, Thiệu Ung và Lữ Khôn đời sau mà thôi.

Vương Sung tin số đến cái mức cho rằng chính giáo là tồn công vô ích. Về phương diện đó, Vương rất gần (tuy vẫn khác) với những triết gia chủ trương vô trị ở đoạn trên.

Ở phần IV, thiên I, chương II, chúng tôi đã tóm tắt tư tưởng của Vương về số mạng. Đại ý ông cho rằng thọ yếu, quý tiện, phú bản đều định trước cả, ngày từ lúc cái hình mới thành, và hiện ra ở cái tướng con người, dù làm điều thiện hay điều ác cũng không cải được mạng (*Hình bất khả biến hóa, mệnh bất khả giảm gia*), cho nên hiền như Nhan Hối mà chết yếu, ác như Đạo Chích mà lại thọ; vậy có làm điều thiện thì chi vì nó mà làm, chứ đừng mong cầu phúc. Và ông khuyên đừng tìm thuốc trường sinh, vô ích: “Không có đường lên tiên mà cũng không có thuốc bất tử.” (*Vô thượng thăng chi lộ, vô bất tử chi dược.*⁷⁶⁰ - Thiên Đạo hư).

Quốc gia thịnh hay suy cũng có vận mệnh như cá nhân, vận mệnh đó không liên quan gì tới sự đắc thất của chính trị: “Bạc hiền quân chỉ trị được dân chúng một nước đang yên ổn, không thể cải hóa được một đời đương loạn.” (*Phù hiền quân năng trị đương an chi dân, bất năng hóa đương loạn chi thế.*⁷⁶¹ - Thiên Trị kì) cũng như một lương y chỉ chữa được một con bệnh chưa tới hạn chết thôi, nếu số đã tận thì tài như Biển Thước cũng phải khoanh tay.

Vi đời mà trị, không phải là công của thánh hiền, đời mà loạn không phải là lỗi của vua vô đạo; nước đương loạn, thánh hiền không làm cho thịnh được; nước đương trị, ác nhân cũng không làm cho loạn được, “đời mà trị hay loạn là tại thời chứ không phải tại chính trị, nước mà yên hay nguy là tại số chứ không phải tại sự giáo hóa.” (*Thế chi trị loạn, tại thời bất tại chính, quốc chi an nguy tại số bất tại giáo.*⁷⁶² - Như trên). Thời trị mà gặp hiền quân, là do ngẫu nhiên, thời loạn mà gặp ác quân cũng lo do ngẫu nhiên, đừng nên lầm rằng gặp hiền quân mà đời được trị, gặp ác quân mà đời hóa loạn.

Như vậy thì chính giáo vô dụng, không đáng làm. Cứ lấy chính sách “đừng trị” mà trị nước (*dĩ bất trị trị chi*) là hơn cả: “*Vô tâm u vi nhi vật tự hóa, vô ý u sinh nhi vật tự thành*”⁷⁶³ (Thiên Tự nhiên). Dùng nhân nghĩa như Nho, dùng hình pháp như Thương Ưởng, Hàn Phi, ông cho là đã vô ích mà còn có hại.

Kết luận là: gặp thời loạn thì bó tay, mặc cho thời nó tự qua, còn gặp thời thịnh thì cứ việc an hưởng; đừng bao giờ trông cậy gì ở vua, ở chính phủ.

Chẳng phải đợi Vương Sung tuyên bố rõ ràng nên vô quân, ta cũng hiểu rằng vua ở trong mắt ông chỉ là một nhân vật thừa.

Đời Tống, *Thiệu Ung* là một nhà Nho chịu ảnh hưởng nhiều của phái Âm Dương, nhất là của Trần Đoàn (một đạo sĩ phát huy cái học tượng số), soạn cuốn *Hoàng cực kinh thế*, trong đó ông dùng những thuyết thái cực, động tĩnh, âm dương để giảng về li tuần hoàn của vũ trụ, ông lại dùng 64 quẻ để biểu thị trình tự diễn biến của vũ trụ, vạn vật:

Quẻ *Phục* ☱ ☲ hào sơ (hào thấp nhất) là hào dương, biểu thị dương bắt đầu sinh, tức là lúc mà vũ trụ vạn vật bắt đầu sinh; rồi tới quẻ *Lâm* ☱ ☳ có thêm một hào dương ở dưới nữa, còn lại 4 hào âm, cứ như vậy dương thịnh dần mà âm suy dần tới quẻ *Cần* ☰ ☰ sau hào đều dương cả, là dương thịnh cực, biểu thị mà vũ trụ vạn vật hưng thịnh nhất.

Dương thịnh cực rồi bắt đầu suy, hào âm bắt đầu phát ở dưới cùng, thành quẻ *Cấn* ☶ ☶; rồi tới quẻ *Độn* có hai hào âm cứ như vậy dương suy dần, âm thịnh dần cho tới khi âm thịnh cực là quẻ *Khôn* ☷ ☷ gồm cả sáu hào âm; lúc đó là vũ trụ vạn vật suy cực.

Hết một vòng, lại trở lại vòng cũ, lại bắt đầu từ quẻ *Phục*.

Ông lập một niên phổ, cứ ba mươi năm là một *thế*, mười hai thế là một *vận*, ba mươi vận là một *hội*, mười hai hội là một *nguyên*, một nguyên như vậy gồm 129.600 năm; hết một nguyên là hết một chu kỳ thịnh suy của trời đất, rồi lại qua một nguyên khác y như nguyên trước. Mỗi nguyên ông lại chia ra 64 thời gian, hợp với 64 quẻ.

Nguyên “tương đương” với mặt trời, *hội* “tương đương” với mặt trăng, *vận* “tương đương” với sao lớn (tinh), *thế* “tương đương” với sao nhỏ (thân); rồi ông đặt lịch trình biến hóa của vũ trụ, nhân loại vào từng thời trong bảng niên phổ đó mà chúng tôi chép lại dưới đây. *

Họ Thiệu còn đưa ra nhiều thuyết quái dị, rất khiên cưỡng nữa, chẳng hạn: đời Tam Hoàng tương đương với mùa xuân, kinh và kinh Dịch, đức tinh là nhân, ngôi do trời giao cho; đời Ngũ Đế tương đương với mùa hạ, kinh là kinh Thư, đức tinh là lễ, vua được dân qui phục mà lên ngôi; đời Tam Vương tương đương với mùa thu, kinh là kinh Thi, đức tinh là nghĩa, do chinh phạt bạo quân mà lên ngôi; đời Ngũ Bá tương đương với mùa đông, kinh là kinh Xuân

* Coi trang sau

Thu, đức tính là trí, vua chỉ có ngôi mà bề tôi quyết đoán mọi việc.

Trình Di chê những thuyết đó là “lâu đài dựng trên không trung” (*không trung lâu các*), thật đúng. Kinh Dịch liên can gì với đời Tam Hoàng? Mà sau Ngũ Bá, tới Thất Hùng (đời Chiến Quốc) rồi Tần, Hán thì là gì, lại trở về thời Tam Hoàng chẳng, sao Thiệu không nói ra? *

Tin ở thời vận như vậy thì quy kết đương nhiên là đừng nên trị dân gì cả, cứ đợi cho hết cái *nguyên* đầu nghĩa là khoảng năm vạn năm kể từ đời Tống, đời của họ Thiệu; tới đầu nguyên sau sẽ lại gặp một thời thịnh trị, một đời Tam Hoàng nữa, lúc đó cũng chẳng cần làm gì hết, cứ ngồi không mà hưởng phúc trời.

Qua đời Minh, Lữ Khôn chịu ảnh hưởng của Thiệu Ung, tin ở khí vận, và cũng cho rằng nhân loại đương ở cái vận mỗi ngày một suy. Ông chia ra chín thời vận (cửu thiên) từ khi khai thiên lập địa: 1. Thời *thuần bàng* (tức thời hồng hoang), 2. Thời *thái ninh* (thời Đường, Ngu, Hạ, thiên hạ sung sướng vui vẻ). . Thời *binh thường* (thời Tam Đại); 4. Thời *xảo nguy* (ta thuyết thịnh hành), 5. Thời *sát lục* (tức thời chém giết nhau: Xuân Thu, Chiến Quốc). 6. Thời *dâm trọc* (thời Vũ Hậu tiếm ngôi nhà Đường), 7. Thời *ngược lệ* (tàn bạo), 8. Thời *hỗn độn* (không phân biệt quân tữ, tiểu nhân). 9. Thời *dào trí* (tiểu nhân đắc chí, quân tữ khốn nhục).

Chắc ông cho đời Minh ở vào thời thứ bảy hay thứ tám.

Hết thời thứ chín thì trời đất bế tắc, nhân loại tiêu trầm. **

Tuy nhiên, Lữ Khôn không hoàn toàn bị quan như Thiệu Ung, mà bảo sức người có thể cải thiện vận trời được một phần nào. Chúng tôi tóm tắt thuyết “cửu thiên” của ông lại đây vì nó giống với thuyết thiên vận của Thiệu, chứ thực ra, không nên sắp ông vào hàng những triết gia chủ trương vô trị.

* Tuy nhiên ta công phải nhận rằng phái Âm Dương trong đó có Đông Trùng Thu, Thiệu Ung, mặc dầu thiếu tinh thần thực nghiệm, đã có công lập một hệ thống tư tưởng để giải thích vũ trụ. Ảnh hưởng của họ rất lớn trong mọi ngành học y, dược, toán, nhạc... của Trung Quốc.

** Có thêm thuyết tam thế (thượng thế, trung thế, hạ thế) của Hàn Phi ở chương II phần này, thuyết tam thế (cửu loạn thế, thăng bình thế, thái bình thế) của Hà Hưu và thuyết tiểu khang, đại đồng ở chương XI phần này.

CHƯƠNG VIII

VỠ BỊ

Danh từ *bào dân* Trung Hoa có nghĩa rộng, vừa trò nhiệm vụ của bộ quốc phòng (tức nhiệm vụ bảo vệ dân), vừa trò nhiệm vụ của bộ canh nông, kinh tế, xã hội, ngày nay (tức nhiệm vụ nuôi dân).

Trong chương này chúng ta xét quan niệm của Nho, Mặc, Lão, Pháp về nhiệm vụ thứ nhất, còn nhiệm vụ thứ nhì sẽ dành lại chương sau.

Xét chung thì Nho và Mặc ghét chiến tranh, nhưng còn nhận võ bị là cần thiết để bảo vệ quốc gia; Lão thì ưa hòa bình đến cực điểm mà Pháp trái lại rất ưa dùng võ lực, cho rằng chỉ có võ lực mới thống nhất được quốc gia, mới van hoi được trật tự trong xã hội.

CHỦ TRƯỞNG CỦA KHỔNG

Khi Tử Cống hỏi việc chính trị nên thế nào. *Khổng Tử* đáp phải lo cho dân đủ ăn và có đủ binh (*túc thực túc binh*). Ở chương *Từ Lộ*, ông còn bảo: “Người hiền dạy dân bảy năm rồi thì cũng có thể đưa dân chúng ra trận được.” (*Thiên nhân giáo dân thất niên, diệc khả dĩ túc nhung hĩ.*)⁷⁶⁴

Vậy ông cho võ bị là cần thiết, và ông ca tụng những người như Quán Trọng bảo vệ được tổ quốc. Nhưng dùng quân lực để chiếm nước người thì ông rất ghét.

Hồi Quý Thị làm tướng nước Lỗ, muốn đánh nước Xuyên Du, một nước phụ thuộc vào Lỗ, Nhiễm Hữu và Quý Lộ vào yết kiến Khổng Tử, thưa việc đó, Khổng Tử mắng. Nhiễm Hữu đáp:

– Nước Xuyên Du hiểm mà gần nước Phi, nay không chiếm nó thì hại cho con cháu nó.

Ông bảo:

- Anh Cầu! (Túc Nhiệm Hữu), người quân tử ghét những kẻ không chịu nhận lỗi mà cố đặt lợi bào chữa. Ta đây nghe rằng người giữ được nước được nhà không lo gì ít người mà lo không yên ổn. Bởi vì nếu phân phát công bằng thì không đến nỗi thiếu, hòa hợp thì không lo gì người ít, dân được yên vui thì không lo gì nghiêng đổ. Đã được như vậy rồi mà người phương xa không phục thì phải trau dồi văn đức để họ theo mình rồi thì an ủi họ. Nay anh Do và anh Cầu giúp thấy các anh, người phương xa không phục mà không sửa văn đức cho họ tới mình, trong nước chia rẽ mà chẳng giữ gìn được, lại tính việc binh đao ở trong nước, ta sợ rằng cái họa của nhà Quý Tôn không do nước Xuyên Du mà ở ngay phía trong bình phong ở ngưỡng cửa." (*Khổng Tử viết: Cầu! Quân tử tất phù xã viết đức chi nhi tất vi chi tử. Khâu dã văn: Hữu quốc hữu gia giả, bất hoạn quâ nhi hoạn bất quân, bất hoạn bản nhi hoạn bất yên. Cái quân vô bản, hòa vô quâ, yên vô khuynh. Phù như thị, có viễn nhân bất phục, tắc tu văn đức dĩ lai chi, kì lai chi tắc yên chi. Kim Do dữ Cầu dã, tướng phu tử, viễn nhân bất phục nhi bất năng lai dã, bang phân băng li tích nhi bất năng thu dã, nhi mưu động can qua ư bang nội, ngô cùng Quý Tôn chi ưu bất tại Xuyên Du nhi tại tiêu tường chi nội dã.*)⁷⁶⁵

Thời của Mạnh Tử còn loạn hơn thời của Khổng Tử. Theo *Sử kí* của Tư Mã Thiên thì có những trận hàng sáu vạn người, tám vạn người, thực đúng như lời Mạnh Tử than: "Dân vì ngược chính mà tiêu tụy, chưa bao giờ tệ như thời này"; "Đánh nhau để tranh đất, người bị giết đầy đồng; đánh nhau để tranh thành, người bị giết đầy thành." (*Tranh địa dĩ chiến, sát nhân doanh dã; tranh thành dĩ chiến, sát nhân doanh thành.* * - Li Lô).

Vì vậy Mạnh Tử càng ghét chiến tranh, mạnh mẽ mặt sát chiến tranh.

Chương *Li Lô*, ông bảo:

"Thành không hoàn bị, binh giáp không nhiều, không phải là tai ách cho nước, đồng ruộng không khai khẩn, hàng hóa tiền của không tích tụ, không phải là cái hại của nước; người trên thì vô lễ, người dưới thì không học, loạn dân dấy lên, thì chết ngày nào không biết đấy." (*Thành quách bất hoàn, binh giáp bất đa, phi quốc chi tai dã; điền dã bất tịch, hóa tài bất tụ, phi quốc chi hại dã. Thượng vô lễ, hạ vô học, tắc dân hưng, táng vô nhật hi.*)⁷⁶⁶

Tiến lên một bậc nữa, Mạnh Tử còn kết tội hạng bề tôi không hướng dẫn vua chúa bằng nhân nghĩa, chỉ lo luyện tập binh mã để chiến thắng nước khác, cho họ không phải là lương thần mà là kẻ thù của dân, không phải là giúp vua mà là giúp kẻ tàn bạo như Kiệt, Trụ. "Có người nói: Ta giỏi bày trận,

* Càng về cuối thời Chiến Quốc, họa binh đao càng ghê gớm. Bạch Khởi, tướng nước Tần, chôn sống 400.000 người nước Triệu ở Trường Bình.

ta giỏi đánh giặc. Như thế là tội lớn.” (Hữu nhân viết: «Ngã thiện vi trận, ngã thiện vi chiến, đại tội dã.»⁷⁶⁷)

Mạnh mẽ nhất là câu này.

“Vua không làm nhân chính mà theo làm giàu cho vua, Khổng Tử cho là không phải, hướng chỉ lại vì vua mà làm những điều cường chiến. Đánh nhau để tranh đất, giết người đầy đồng; đánh nhau để tranh thành, giết người đầy thành, như thế gọi là đem đất ăn thịt người, đem xù tử còn chưa hết tội. Cho nên kẻ thiện chiến thì chịu tội nặng nhất, kẻ liên hiệp chư hầu để đánh nhau thì sẽ chịu tội nhẹ hơn, kẻ bắt dân đi mở rừng rậm để làm ruộng đất cho vua, thì chịu tội nhẹ hơn nữa.” (Quân bất hành nhân chính nhi phú chi, giai khi ư Khổng Tử giả dã, hướng ư vị chi cường chiến. Tranh địa dĩ chiến, sát nhân doanh dã; tranh thành dĩ chiến, sát nhân doanh thành; thủ sở vị suất thổ địa nhi thực nhân nhục, tội bất dong ư tử. Cổ thiện chiến giả, phục thượng hình; liên chư hầu giả, thủ chi; tịch thảo lai, nhiệm thổ địa giả, thứ chi.⁷⁶⁸ - Li Lão).

Tuy nhiên, ông vẫn nhận có hai trường hợp phải dùng binh lực:

- Để chống kẻ xâm lăng,
- Để vì nhân dân mà diệt những vua tàn bạo.

Nhưng cả trong trường hợp thứ nhất, trường hợp tự vệ, chiến tranh cũng là bất đắc dĩ: vị nhân quân không vui lòng khi bắt dân phải chết cho đất đai, vì đất đai đâu qui bằng nhân mạng.

Có lần Đằng Văn Công hỏi ông:

- Đàng là nước nhỏ, tận lực thờ nước lớn mà không được yên, phải làm thế nào?

Ông đáp:

- Xưa Thái Vương ở đất Mán, bị rợ Địch xâm chiếm, đem da thú dâng nó, nó không tha; đem chó ngựa dâng nó, nó cũng không tha; đem châu ngọc dâng nó, nó cũng không tha; mới hợp các bộ lão mà bảo: “Rợ Địch muốn chiếm đất đai của chúng ta. Tôi nghe rằng người quân tử không lấy vật dụng để nuôi người mà hại người; cả ông lo gì không có vua. Tôi đi đấy.” Rồi ông bỏ đất Mán, vượt núi Lương Sơn, lập ấp ở dưới chân núi Kỳ Sơn. Người nước Mán nói: “Ông ấy là người nhân, không nên bỏ ông ấy” và người ta theo ông đông như đi chợ. Đó là một cách. Còn một cách nữa là cho rằng đất đai của tổ tiên để lại, không được tự tiện bỏ, cố giữ lấy đất, giữ không được thì chết. Xin nhà vua lựa lấy một trong hai cách ấy.” (Mạnh Tử đời viết: «Tích giả, Thái Vương cư Mán, Địch nhân xâm chi, sự chi dĩ bì tễ, bất đắc miễn yên; sự chi dĩ khuyến mã, bất đắc miễn yên; sự chi dĩ châu ngọc, bất đắc miễn yên, nãi chúc kì kì lão

nhi cáo chi viết: "Địch nhân chi sở dục giả, ngô thổ địa dã. Ngô văn chi dã: quân tử bất dĩ kì sở dĩ dưỡng nhân giả hai nhân. Nhị tam tử hà hoạn hồ vô quân? Ngã tương khê chi." Khê Mân, du Lương Sơn, áp vu Kì Sơn chi hạ cư yên. Mân nhân viết: «Nhân nhân dã, bất khả thất dã." Tông chi giả như qui thị. Hoặc viết: «Thê thủ giả phi thân chi sở năng vi dã, hiệu tử, vật khê." Quân thành trách ư tư nhị giả. ⁷⁶⁹ - Lương Huệ Vương).

Trường hợp thứ nhì (vi nhân dân mà diệt vua tàn bạo) là trường hợp vua Thang đánh Cát Bá vì Cát Bá vô đạo, mặc dầu được vua Thang cấp cho đồ cúng mà cũng không tế lễ quý thần, lại còn xúi dân cướp bóc dân của ông. Ông đánh mười một trận đều thắng. Đánh phương Đông thì rợ phương Tây oán, đánh phương Nam thì rợ phương Bắc oán, nói: "Tại sao không giải thoát cho nước tôi trước?" Dân mọi nơi ngóng ông như đại hạn trông mưa, người đi chợ vẫn đi, người cày bừa không bỏ công việc. Ông đánh nước nào thì dẹp vua nước đó mà vỗ về dân, cho nên dân rất vui vẻ như mưa tuôn phải lúc. "Thang thủy chinh, tỵ Cát tái. Thập nhất chinh nhi vô địch ư thiên hạ. Đông diện nhi chinh, Tây Di oán: Nam diện nhi trình, Bắc Địch oán, viết: «Hề vi hậu ngã?" Dân chi vọng chi, nhược đại hạn chi vọng vũ dã. Quý thị phát chi, vãn giả bất biến. Tru kì quân, điều kì dân. Như thì vũ giáng, dân đại duyệt. ⁷⁷⁰ (Đặng Văn Công).

Trường hợp đó tất nhiên cũng là bất đắc dĩ, không cài hóa được thì mới phải lấy sức mạnh mà chinh phục.

Chương Công Tôn Sửu, ông nói:

"Lấy sức mạnh mà bắt người ta phục thì phục đó không phải là tâm phục, vì sức mạnh không đủ; lấy đức mà làm người ta phục mình thì lòng người ta vui mà thành thực phục." (Dĩ lực phục nhân giả, phi tâm phục dã, lực bất thiêm dã; dĩ đức phục nhân giả, trung tâm duyệt nhi thành phục dã.) ⁷⁷¹

Tuân Tử viết một chương Nghị binh, chủ trương cũng như Khổng Mạnh.

Ông bảo: "Ông vua nào trọng hiền sĩ thì mạnh, không trọng hiền sĩ thì yếu; yêu dân thì mạnh, không yêu dân thì yếu; chính lệnh được dân tin thì mạnh, không được dân tin thì yếu." (Hiếu sĩ giả cường, bất hiếu sĩ giả nhược; ái dân giả cường, bất ái dân giả nhược; chính lệnh tín giả cường, chính lệnh bất tín giả nhược.) ⁷⁷²

Cho nên bàn đến sự dùng binh, ông thường đề cao nhân nghĩa: người cầm quân đối với quân sĩ nhân dân của mình phải nhân nghĩa mà đối với quân địch cũng phải nhân nghĩa.

Một môn đệ, Trần Hiếu, nghi ngờ thuyết đó, hỏi:

"Thấy bàn về việc binh, thường lấy nhân nghĩa làm gốc, mà người nhân

thi yêu người (ghét sự giết người), người nghĩa thì theo lẽ phải (ghét sự tranh đoạt), như vậy làm sao mà dùng binh được, phàm đã dùng binh là để tranh đoạt.”

Ông đáp:

“Anh đâu có hiểu điều đó. Người nhân thì yêu người, yêu người cho nên ghét người làm hại điều nhân; người nghĩa theo lẽ phải, theo lẽ phải cho nên ghét người làm loạn cái lẽ phải. Sự dùng binh là để cấm điều bạo, trừ điều hại, không phải là để tranh đoạt. Cho nên binh của người nhân, đóng chỗ nào thì dân kính như kính thần, đi qua nước nào thì cải hóa được dân nước đó, như mưa đổ đúng thời, không ai không vui mừng.” (Trần Hiêu vấn Tôn Khanh * từ viết: “Tiên sinh nghị binh, thường dĩ nhân nghĩa vi bản. Nhân giả ái nhân, nghĩa giả tuần lí, nhiên tắc hựu hà dĩ binh yên. Phàm sở dĩ hữu binh giả, vi tranh đoạt dã.” Tôn Khanh từ viết: Phi như sở tri dã. Bì nhân giả ái nhân, ái nhân cố ố nhân chi hại chi dã. Nghĩa giả tuần lí, tuần lí cố ố nhân chi loạn chi dã. Bì binh giả sở dĩ cấm bạo trừ hại dã, phi tranh đoạt dã. Cố nhân nhận chi binh, sở tồn giá thần, sở quá giả hóa, nhược thời vũ chi giáng, mạc bất duyệt hĩ.)⁷⁷³

Rồi ông đưa thí dụ vua Thang phạt Hạ, và Vũ Vương phạt Trụ... binh của những vị đó đều là “nhân nghĩa binh” hết. Tư tưởng đó như một khuôn với tư tưởng của Mạnh Tử.

Bản về sự chinh phục nước khác, ông bảo có ba thuật: lấy đức mà chinh phục thì được đất mà quyền càng tăng, thu được dân mà binh càng mạnh”; lấy sức mạnh mà chinh phục thì “được đất mà quyền càng giảm, thu được dân mà binh càng yếu”; dùng sự giàu có (tức như ngày nay dùng chính sách kinh tế) mà chinh phục thì được đất mà quyền càng khinh, được dân mà nước càng nghèo.” (Đắc địa nhi quyền di trọng, kiêm nhân nhi binh dã cường, thị dĩ đức kiêm nhân giả dã: (...) Đắc địa nhi quyền di khinh, kiêm nhân nhi binh dã nhược thị dĩ lực kiêm nhân giả dã: (...) Đắc địa nhi quyền di khinh, kiêm nhân nhi quốc dã bản, thì dĩ phú kiêm nhân giả dã).⁷⁷⁴

CHỦ TRƯỞNG CỦA MẶC

Mặc Tử viết riêng một chương *Phi Công* để mặt sát tinh thần hiếu chiến của các vua chúa đương thời, chủ trương giống chủ trương của Mạnh Tử, nhưng nghị luận thấu triệt hơn.

Khi Tống Kiên nghe nói vua Tấn và vua Sở sắp đem quân diệt nhau, Tống muốn đem thuyết chiến tranh luôn luôn bất lợi cho cả hai bên mà can họ.

* Tức Tuấn Khanh; vì người đời Hán kiêng tên vua Tuyên Đế nên gọi là Tôn Khanh.

Mạnh Tử chê Tống là chi hướng thật lớn, nhưng li lẽ không được tốt vì Tống còn nói đến lợi và hại. Mạnh Tử chỉ muốn dùng nhân nghĩa mà can thời.

Mặc Tử trái lại biết rằng thói thường người ta chỉ nghĩ đến tư lợi nên ông cũng như Tống Kiên, đem cái lợi ra mà giảng, bảo rằng chiến tranh bất lợi cho cả hai bên vì ba lẽ:

1. Chiến tranh mà để xâm lược, nếu thua thì tất nhiên là bất lợi rồi, mà nếu được thì lợi không đủ bù lại, vì muốn chiếm được thanh phái tận sát rất nhiều, phá tan hoang cả thành của địch rồi mới vào được, lúc đó thành đã rỗng, chiếm có lợi gì đâu?

2. Kê đi xâm lược hiểu lầm rằng hễ chiếm được đất, mở mang thêm bờ cõi thì nước mình sẽ giàu mạnh, nhưng không biết rằng mình đánh người ta, chết cũng phải nhiều, sức mình sẽ suy, mà sẽ có kẻ thù ba rình mình, thừa cơ sẽ đánh mình; nếu không thì chính kẻ thua mình sẽ uất hận, tự cường đợi lúc mình suy rồi quật lại. Cứ xét lịch sử thì thấy: Tần hiếu chiến, mạnh một thời rồi bị diệt; Việt Vương Câu Tiễn mới đầu thắng Hạp Lư, sau bị con Hạp Lư là Phù Sai đánh thua, sau Câu Tiễn lại dùng Tây Thi để mê hoặc Phù Sai, rứa được nhục; cứ như vậy, có nước nào dùng chiến thuật mà mạnh được lâu đâu.

3. Người là do trời sinh, là dân của trời, nay ta giết dân của trời, trời tất ghét ta mà phạt ta.

Ông lại thấy có những kẻ hiếu chiến vì hiếu danh, tự nghĩ: “Mình không chiếm được nước nhỏ thì sao gọi là nước lớn”, thế rồi đóng thuyền xe, thế tạo khí giới, gọi quân lính để đánh nước nhỏ, thắng được thì cho là vẻ vang, chép công lao trong sử, sách để truyền lại đời sau. Họ không biết rằng như vậy là bất nhân, bất nghĩa, có tội lớn mà lại còn khoe khoang, vì vậy chiến tranh không thời nào dứt. Họ mê muội quá lắm. Ông đưa một thí dụ để ta thấy rõ cái tội của họ:

“Nay có kẻ vào vườn người ta hái trộm đào, mận, ai nghe thấy cũng chê, quan bắt được tất trừng phạt. Tại sao vậy? Tại kẻ ấy có lỗi lấy của người làm lợi cho mình... Cướp của người nhiều hơn thì bắt càng nặng, tội càng nặng... Nhưng việc đó, các bậc quân tử trong thiên hạ đều biết là quấy mà chê, bảo là bất nghĩa. Nay cái việc đại bất nghĩa là đánh nước người thì không biết là quấy, lại khen mà gọi là nghĩa. Như vậy có thể bảo là phân biệt được nghĩa với bất nghĩa không?

“Giết một người thì bảo là bất nghĩa, phải chịu một tử tội. Cứ theo đó mà suy, giết mười người thì bất nghĩa nặng gấp mười, tất phải chịu mười tử tội, giết trăm người bất nghĩa nặng gấp trăm, tất phải chịu trăm tử tội. Nhưng

việc đó, các bậc quân tử trong thiên hạ đều biết là quấy mà chê, bảo là bất nghĩa. Nay cái việc đại bất nghĩa là đánh nước người thì không biết là quấy, lại theo mà khen; quả thật không biết là bất nghĩa nên mới ghi công trận để lại đời sau." (*Kim hữu nhất nhân nhập nhân viên phổ, thiết kì đào lí, chúng văn tắc phi chi, thượng vi chính giã, đắc tắc phạt chi. Thử hà dã? Dĩ khuy nhân tặc lợi dã... Cầu khuy nhân dã đa, kì bất nhân tư thậm hĩ, tội ích hậu. Đương thử, thiên hạ chi quân tử giai tri nhi phi chi, vị chi bất nghĩa. Kim chi đại vi bất nghĩa, công quốc, tắc phát tri chi, tông nhi dư chi, vị chi nghĩa. Thử hà vị trị nghĩa dư bất tri nghĩa chi biệt hồ?*)

*Sát nhất nhân, vị chi bất nghĩa, tất hữu nhất tử tội hĩ. Nhược dĩ thử thuyết vãng, sát thập nhân, thập trung bất nghĩa, tất hữu thập tử tội hĩ, sát bách nhân bách trọng bất nghĩa, tất hữu bách tử tội hĩ. Đương thử, thiên hạ chi quân tử giai tri nhi phi chi, vị chi bất nghĩa. Kim chi đại vi bất nghĩa công quốc, tắc phát tri phi, tông nhi dư chi, vị chi nghĩa, tình bất tri kì bất nghĩa dã, cố thu kì ngôn dĩ di hậu thế dã.*⁷⁷⁵ - Phi công).

Có người bẻ lại ông: Xưa Sở, Việt, Tề, Tần đều là những nước nhỏ, rộng chỉ vài trăm dặm, nhờ có công phạt mà nay thành những nước lớn, chia tư thiên hạ, như vậy sao bảo là không lợi? Ông đáp: "Hồi xưa, thiên tử mới phong các chư hầu, có trên một vạn chư hầu. Nay vì có những nước thôn tính nước nhỏ, nên trên một vạn nước đó đều bị tiêu diệt, mà chỉ còn bốn nước độc lập. Như vậy có khác gì một vị thầy thuốc trị trên một vạn con bệnh, mà chỉ có bốn người hết bệnh, sao gọi là lương y được." Nghĩa là ông chỉ xét cái lợi chung chứ không xét cái lợi riêng.

Mặc Tử tuy mặt sát chiến tranh xâm lược mà vẫn bênh vực chiến tranh tự vệ. Ông biết rằng chiến tranh chưa thể hết được, nên phải tự vệ, chống lại với kẻ xâm lăng; hễ mình mạnh thì kẻ kia không dám nuôi cái dã tâm thôn tính mình nữa, như vậy là một cách giữ sự hòa bình, chính sách đó ngày nay ta gọi là vũ trang hòa bình. Cho nên ông bảo: "Bình là cái móng nhọn của nước, thành trì là để tự thủ"; lại bảo: "Nước lớn mà không đánh nước nhỏ là vì nước nhỏ chứa chất (quân nhu) nhiều, thành quách được sửa sang, trên dưới điều hòa với nhau." (*Bình giã, quốc chi trảo dã, thành giã, sở dĩ tự thủ dã (Thất hoạn). Phàm đại quốc chi sở dĩ bất công tiểu quốc giả, tích ủy đa, thành quách tu, thượng hạ điều hòa.*⁷⁷⁶ (Tiết tàng).

Không những vậy, ông còn chủ trương đem binh đi cứu các nước yếu nữa, như thế là khuếch trương sự vũ trang hòa bình. Ông bảo: "Nước lớn mà đi đánh nước nhỏ thì ta cùng nhau lại cứu. Nước nhỏ mà thành quách không toàn vẹn thì ta khiến người lại sửa sang, vài và thóc hết thì ta giúp cho, tiền và lụa không đủ thì ta cung cấp cho." (*Đại quốc chi công tiểu quốc dã, tắc đồng*

*cửu chi, tiểu quốc thành quách chi bất toàn dã, tất sử tu chi, bố túc chi tuyệt tặc ỳ chi, tộ bạch bất túc tặc cung chi.*⁷⁷⁷ - Phi công).

Ông suốt đời thực hiện li tưởng cứu thiên hạ khỏi nạn chiến tranh.

Một môn đệ của ông là Thăng Xước, làm quan nước Tề vì vua Tề mất mà chiến đấu hăng hái, ông trách mắng, bắt phải từ quan, vì hành vi đó trái với chủ trương “phi công” của ông.

Ở một chương trên chúng tôi đã kể có lần ông khởi hành từ nước Tề đi luôn mười ngày mười đêm đến kinh đô nước Sở, để can vua Sở đừng đánh Tống.

Lần khác, khi Li Dương Văn Quân * nước Lỗ sắp đánh nước Trịnh, ông cũng đến can Văn Quân, nói:

“Ta đánh nước Trịnh là thuận chí trời. Nước Trịnh ba đời giết cha, trời đã làm tội, khiến cho ba năm không được yên lành, ta phải giúp vào sự làm tội của trời.

Ông vạn lại:

“Ba năm không được yên lành, thế là trời đã làm tội đủ rồi. Nay lại đem quân đánh họ, báo rằng: “Thuận với chí trời”, có khác gì có một đứa con làm bậy, cha nó đã đánh nó, rồi cha nhà láng giềng lại vác gậy đánh thêm và nói: “Ta đánh nó là thuận với chí cha nó”, như thế há chẳng trái lẽ?” (Thích Lỗ vấn).

Vậy thì tùy ông nhận rằng giết bạo quân là đáng, nhưng ông vẫn không khuyến khích người ta làm việc đó mà còn ngăn cản vì có lẽ ông cho rằng thời đó không ông vua nào đủ đức hạnh để vấn tội những ông vua tàn bạo khác.

CHỦ TRƯỞNG CỦA LÃO

Lão Tử đôi khi cũng bàn về phương pháp dùng binh, như khuyên kẻ làm tướng đừng khinh địch, hung hăng; nhưng đó chẳng qua là mượn sử dụng binh để giảng về hiệu quả của đức bất tranh.

Thực ra ông rất ghét chiến tranh, ghét hơn cả Nho và Mặc. Ông cho “việc binh là việc chẳng lành, không phải là việc của quân tử... Nếu bắt buộc phải dùng thì nên điềm đạm, nếu đắc thắng cũng đừng cho là hay, Đắc thắng mà cho là hay, tức là kẻ thích giết người. Kẻ thích giết người không thể đắc chí trong thiên hạ... Cho nên quân giết nhiều người, phải đau xót mà khóc, cuộc chiến thắng phải xử bằng lễ tang ma.” (*Bình giả bất tướng chi khi, phi*

* Li Dương là một miền của Li Văn Quân

quân tử chi khí. Bất đắc dĩ nhi dụng chi, diêm đạm vi thượng, thắng nhi bất mỹ. Nhi mỹ chi giả, thị lạc sát nhân. Phù lạc sát nhân giả, tắc bất khả dĩ đắc chí u thiên hạ hĩ... Sát nhân chi chúng dĩ ai bì khắp chi; chiến thắng, dĩ tang lễ xử chi.) ⁷⁷⁸

Ông nghiệm thấy rằng “chỗ nào quân lính đóng, chỗ đó gai góc sinh sôi, sau trận đại chiến thì tắt mất mùa”.

Cho nên ông không bao giờ cho rằng con người theo đạo mà lại dùng binh để áp bức thiên hạ. Luôn luôn phải nhường nhịn nhau, nhất là nước lớn lại càng phải nhịn nước nhỏ:

“Nước lớn cũng như dòng nước dưới thấp, là chỗ thiên hạ dồn về... Cho nên nước lớn mà hạ mình trước nước nhỏ thì tất được nước nhỏ thân phục, nước nhỏ mà hạ mình trước nước lớn thì tất được nước lớn che chở.”

Đó là đức khiêm hạ, “nhu nhược” của Lão mà chúng tôi đã có dịp bàn rồi.

CHỦ TRƯỞNG CỦA PHÁP GIA

Pháp gia chủ trương thượng võ đến triệt để, lẽ ấy dễ hiểu. Câu này của Thương Ưởng: “Nước sở dĩ được trọng, vua sở dĩ được tôn là nhờ sức mạnh.” tóm tắt được tất cả chính sách của phái đó.” (*Quốc chí sở dĩ trọng, chủ chí sở dĩ tôn giả, lực dã.* ⁷⁷⁹ - Thận pháp).

Hàn Phi diễn lại ý ấy: “Sức mình mạnh thì người ta triều phục mình, sức mình yếu thì mình triều phục người, cho nên bậc minh quân cần chăm về sức mạnh.” (*Lực đa tắc nhân triều, lực quã tắc triều u nhân; cố minh quân vụ lực.*) ⁷⁸⁰

Muốn cho nước mạnh thì phải trông vào hai việc nông và chiến: có nhiều lúa để nuôi lính, nuôi lính cho nhiều để chiến thắng. Quản Trọng cũng đã nghĩ như vậy, nhưng triệt để để cao võ bị thì là Thương Ưởng và Hàn Phi. Hai nhà này đều bảo ngoài nông và chiến, mọi việc khác đều là vô ích hoặc có hại.

Thương Ưởng nói: “Có ngàn người dân làm việc nông, chiến, mà có một người đục thì, đục, tranh biện nhau về tri tuệ, thì ngàn người kia đều hóa ra làm biếng về việc nông, chiến. Có trăm người dân làm việc nông, chiến, mà có một người lo về kĩ nghệ (như ngày nay ta nói là nghệ thuật), thì trăm người kia đều hóa ra làm biếng về việc nông, chiến. Nước nhờ nông và chiến mà yên, vua nhờ nông và chiến mà được tôn.” (*Nông chiến chi dân thiên nhân, nhi hữu thi thụ biện tuệ giả nhất nhân yên, thiên nhân giai đãi u nông chiến hĩ. Nông chiến chi dân bách nhân nhi hữu kĩ nghệ giả nhất nhân yên, bách nhân giai đãi u nông chiến hĩ. Quốc đãi nông chiến nhi an, chủ đãi nông chiến nhi tôn.*) ⁷⁸¹ - Nông chiến).

Hàn Phi cũng nói:

“Học cho rộng, biện luận cho sáng suốt như Không Mặc; Không Mặc không cày cuốc làm cò thì ích gì cho nước? Sửa đê điều mà què đục như Tăng Tử. Sử Ngự; Tăng Tử, Sử Ngự không đánh trận thì lợi gì cho nước?” (*Bác tập biện tri như Không Mặc; Không Mặc bất canh nậu, tắc quốc hà đắc yên? Tu hiếu què đục như Tăng Sử, Tăng Sử bất chiến công, tắc quốc hà lợi yên?*⁷⁸² - Bất thuyết).

Cho nên Hàn Phi rất ghét bọn du thực tọa đàm: “Nếu chỉ bàn suông về phép của Thương Ương, Quán Trọng (chứ đừng nói là phép của những nhà khác) mà không cày bừa, thì nước càng nghèo, là vì kẻ nói về việc nông thì nhiều, mà kẻ cày cấy thì ít. Trong nước ai cũng bàn về binh thư của Tôn, Ngộ mà binh thì càng yếu, vì kẻ nói thì nhiều mà kẻ bận ao giáp thì ít.”

Muốn khuyến khích việc nông và chiến, Thương Ương đề nghị: “Chi bọn đánh trận mới được giàu sang, như vậy dân nghe thấy ra trận là chúc mừng nhau, đứng ngồi ăn uống, lúc nào cũng ca hát chiến tranh.” (*Phủ qui chi môn tất xuất ư binh, thị cố dân văn chiến nhi tương hạ dã, khởi cu ẩm thực sở ca dao già chiến dã.*⁷⁸³ - Thương hình).

Trong thiên *Thủ binh*, ông chủ trương toàn dân đều là lính cả: “Tráng nam hợp thành một quân, tráng nữ hợp thành một quân, còn các ông già bà cả hoặc đàn ông đàn bà ốm yếu hợp thành một quân, như vậy gọi là tam quân (ba quân). Quân tráng nam thì ăn cho nhiều và luyện tập việc binh, sắp hàng đợi địch, quân tráng nữ thì ăn cho nhiều và đắp thành, sắp hàng đợi lệnh. Địch tới thì đào đất để cản trở địch, phá cầu, dỡ nhà, khiến cho địch không được một sự giúp đỡ để tấn công hoặc phòng vệ; quân già yếu thì chôn bò ngựa dè heo, trồng trọt kiếm cây cỏ, thức nào ăn được thì thu thập để nuôi bọn tráng nam tráng nữ.”

Theo *Hậu Hán thư* thì chính sách đó được áp dụng và có hiệu quả: đời Hán các quận ở Quan Tây, phụ nữ đều biết dùng khí giới và ra trận.

Nhưng Thương Ương trọng vũ bị quá mà khinh học thuật, ra lệnh rằng: “Ai chặt được một đầu giặc thì tước được thăng một cấp, muốn làm quan thì được một chức quan lương bổng là 50 thạch (100 thưng gọi là 1 thạch); chặt được hai đầu giặc, tước được thăng hai cấp muốn làm quan thì được một chức quan lương bổng là 100 thạch: quan tước thăng đều xứng với công chém đầu giặc”. (*Trảm nhất thủ giã tước nhất cấp, đục vi quan giã vi ngũ thập thạch chi quan; trảm nhị thủ giã tước nhị cấp, đục vi quan giã vi bách thạch chi quan; quan tước chi thiên, dữ trảm thủ chi công tương xứng dã.*)⁷⁸⁴

Hàn Phi chê chính sách đó, bảo “Nếu cứ chém đầu giặc mà được phong

làm y sĩ, làm thợ chuyên môn (chữ *tượng* ở đây, nên hiểu là nhà chuyên môn) thì nhà không thành mà bệnh không hết... Các quan cai trị cần tri năng, mà chém đầu giặc là nhờ sức mạnh, lấy sức mạnh mà cho làm những chức quan cần tri năng tức là lấy công chém đầu giặc mà cho làm y sĩ, thợ chuyên môn.” (*Trăm thủ giả linh vì y tượng tắc bất thành nhi bệnh bất đi.*⁷⁸⁵ - Định pháp).

Hàn Phi hoàn toàn có lí. Trong lịch sử Trung Quốc chưa có một chính trị gia nào quá thượng võ như Thường Ưng.

Từ Hán trở đi, các triết gia ít bàn đến võ bị, và cũng không thêm ý gì mới; đại để đều chủ trương như Khổng Tử nên chúng tôi không chép thêm.

CHƯƠNG IX

DƯỠNG DÂN

CHẾ SẢN - TÍNH ĐIỀN

Trong bốn chương trên, độc giả đã thấy rằng về vấn đề giáo dân và bảo vệ dân, các triết gia Trung Hoa có nhiều tư tưởng xung đột nhau; về vấn đề dưỡng dân, trái lại họ gần như hoàn toàn đồng ý: hết thảy đều cho rằng nhiệm vụ đầu tiên và quan trọng nhất của nhà cầm quyền là lo cho dân đủ ăn, đủ mặc. Tuy nhiên trong tiểu tiết, chủ trương của mỗi phái cũng hơi khác: Mặc trọng sự tiết dụng. Lão trọng đời sống cực giản dị, Nho mặc dầu không khuyên người ta xa xỉ nhưng cũng không khinh những cái gì văn hoa; ba phái đó đều vì dân mà dưỡng dân; còn Pháp cũng dưỡng dân nhưng vì nước, nghĩa là cho dân đủ ăn hay đủ mặc không phải vì muốn cho dân khỏi khổ mà vì muốn cho nước được mạnh.

Riêng về vấn đề chế sản, (đặt quy chế cho tài sản, hạn chế tài sản - tài sản hiểu theo nghĩa nông sản vì xét chung thì cho tới cuối đời Thanh, Trung Hoa trọng nông nghiệp hơn cả) chỉ riêng có Nho gia là bàn tới; mà trong phái đó, hầu hết trừ một vài nhà như Tô Triệt đều trọng sự quân bình, quân bình nghĩa là giàu nghèo đừng cách biệt nhau quá, chứ không phải là ai cũng như ai.

Chúng tôi sẽ bàn vấn đề *dưỡng dân* trước rồi mới tới vấn đề *chế sản*.

DƯỠNG DÂN

Trong một chương trên chúng tôi đã dẫn lời *Khổng Tử* đáp Nhiễm Hữu khi hai thầy trò qua nước Vệ, một nước dân đông: “Dân đã đông rồi, phải làm cho dân giàu, dân đã giàu rồi, phải dạy dân.” Bốn chữ “Phù chi, giáo chi” trong đoạn đó tóm tắt được chính sách trị dân của ông. “Phù chi” tức là “dưỡng dân”; công việc dưỡng dân phải làm trước công việc giáo dân. Hai chữ “làm trước” này không có nghĩa là đợi dân giàu rồi mới dạy dân, mà chỉ có nghĩa là

dân có đủ ăn rồi mới có lễ nghĩa, giáo dục mới có nhiều hiệu quả. Đọc Mạnh Tử ta sẽ hiểu tại sao. Chương *Lương Huệ Vương*. Mạnh Tử bảo:

“Vô hăng sản (nghĩa là không luôn luôn có sản tiền của) mà có hăng tâm (nghĩa là tâm địa thương tốt luôn luôn) thì chỉ có kẻ sĩ là có thể được. Còn là dân thì hễ vô hăng sản là vô hăng tâm. Mà đã vô hăng tâm thì buông tuồng, quang xiển, gian dối, bậy bạ, cái gì cũng làm; đến khi dân phạm tội rồi, vin vào đó mà chém giết họ, thì là lừa dân. Đời thuở nào có người nhân đức ở ngôi trên mà bậy dân như vậy! Cho nên bậc minh quân điều chế tài sản của dân, cho dân ngẩng lên thì đủ thờ cha mẹ, cúi xuống thì đủ nuôi vợ con, năm được mùa thì được no đủ, năm mất mùa thì không đến nỗi chết đói. Được vậy rồi mới bắt dân làm điều thiện thì dân rất dễ theo điều thiện.” (*Vô hăng sản nhi hữu hăng tâm giả, duy sĩ vi năng. Nhược dân tắc vô hăng sản nhân vô hăng tâm, vô hăng tâm, phóng tịch, là xi vô bất vi dã. Cập hãm ư tội nhiên hậu tòng nhi hình chi, thị vông dân dã. Yên hữu nhân nhân lại vị vông nhân nhi khả vi dã. Thị cố minh quân chế dân chi sản, tất sử ngưỡng túc dĩ sự phụ mẫu, phủ túc dĩ hức thể tử, lạc tuế, chung thân báo, hung niên, miễn ư tử vong, nhiên hậu khu nhi chi thiện, cố dân chi tòng chi dã khinh.*)⁷⁸⁶

Rồi ông kể tội ác về chính trị đời bấy giờ:

“Ngày nay người ta điều chế tài sản cho dân, mà dân ngẩng lên không đủ thờ cha mẹ, cúi xuống không đủ nuôi vợ con, năm được mùa thì cũng vẫn khổ suốt đời, năm mất mùa thì đến nỗi chết đói; như thế thì dân lo cứu khỏi cái chết còn không xong, còn thời giờ đâu mà làm việc lễ nghĩa nữa!” (*Kim dã chế dân chi sản, ngưỡng bất túc dĩ sự phụ mẫu, phủ bất túc dĩ hức thể tử, lạc tuế chung thân khổ, hung niên bất miễn ư tử vong, thủ duy cứu tử nhi cùng bất thiện, hề hạ trị lễ nghĩa tại!*)⁷⁸⁷

Vậy phải dường dân đã rồi mới có thể bắt theo lễ nghĩa, tập cho dân có hăng tâm được. Cũng như ta nói “có thực mới vực được đạo”.

Muốn dường dân thì phải lo công việc nông, tang, nuôi súc vật, đặt qui chế cho dân đánh cá và đốn củi sao cho tài nguyên có đủ dùng hoài mà không hết. Mạnh Tử vạch chính sách dường dân cho Lương Huệ Vương:

“Không làm trái thời cây cấy của dân thì lúa thóc ăn không hết; cấm dân dùng lưới mau quá để đánh cá thì cá, ba ba ăn không hết; cho dân đốn rừng có thời thì cây dùng không hết. Lúa thóc, cá, ba ba ăn không hết, cây dùng không hết thì dân nuôi được kẻ sống và chôn được kẻ chết, không có lòng oán hận (...) Nhà nào có năm mẫu mà trồng dâu thì người năm chục tuổi có lụa để mặc, nuôi gà heo cho ăn hợp thời thì người bảy chục tuổi có thịt để ăn, ruộng trăm mẫu mà cho cây cấy kịp thời thì nhà nhiều miệng ăn khỏi phải đói.” (*Bất vi nông thời, cốc bất khả thặng thực dã; phủ cân dĩ thời nhập sơn lâm, tài*

*mộc bất khả thăng dụng dã, cốc dữ ngư miết bất khả thăng thực, tài mộc bất khả thăng dụng, thị sử dân dưỡng sinh, táng tử, vô hám dã (...) Ngũ mầu chi trách, thụ chi dĩ tang, ngũ thập giả khả dĩ ý bạch hĩ; kê đồn cầu trê chi súc, vô thất kì thời, thất thập giả khả dĩ thực nhục hĩ; bách mầu chi điền vật đoạt kì thời, số khấu chi gia khả dĩ vô cơ hĩ.*⁷⁸⁸ - Lương Huệ Vương).

Chương *Tận Tâm* cũng có câu:

“Nhà có năm mầu mà trồng dâu ở dưới chân tường, rồi đàn bà nuôi làm thì người già có đủ lụa để mặc; nuôi năm con gà mái, hai con heo nái cho kịp thời thì người già có thịt để ăn; có ruộng trăm mầu để trai tráng cày cấy thì nhà tám miệng ăn sẽ không đói. *

Mạnh Tử lo lắng nhất cho hạng mà ông gọi là “cùng dân”, hạng dân khổ nhất, tức hạng quan quả cô độc. Ông bảo Tề Tuyên Vương:

“Già mà không có vợ, gọi là “quan”; già mà không có chông gọi là “quả”; già mà không có con, gọi là “độc”; trẻ mà không có cha gọi là “cô”. Bốn hạng ấy là hạng “cùng dân”, không biết kêu gọi vào đâu. Vua Văn Vương thì hành chính trị và nhân đạo, nghĩ tới bốn hạng đó trước hết”. (*Lão nhi vô thê viết quan, lão nhi vô phu viết quả, lão nhi vô tử viết độc, ấu nhi vô phụ viết cô; thụ tứ giả thiên hạ chi cùng dân nhi vô cáo giả. Văn Vương phát chính thi nhân, tất tiên tư tứ giả.*⁷⁸⁹) - Lương Huệ Vương).

Tuân Tử viết riêng một chương nhan đề là *Phú quốc* cũng là chú trọng đến sự dưỡng dân.

Ông khuyên nhà cầm quyền “giảm nhẹ thuế ruộng đất, bỏ thuế quan và thuế chợ đi, giảm số con buôn đi (chính sách ức thương) để cho nông phu tăng lên, bớt dân làm sấu ít đi, đừng làm mất thời tiết làm ruộng của dân, như vậy thì nước giàu.” (*Khinh điền dã chi thuế, bình ** quan thị chi chính, tình thương cô chi số, hân hưng lực dịch, vô đoạt nông thời, như thị tắc quốc phú hĩ.*)⁷⁹⁰ Lại nói:

“Cải đạo làm cho thiên hạ no đủ, ở chỗ phân định rõ rệt ranh giới đất ruộng, nhổ hết cỏ mà trồng lúa, bón phân cho ruộng tốt, đó là việc của nông phu, dân chúng. Trọng thời tiết mà khiến cho dân làm việc được mau, việc tiến mau mà lợi được nhiều, trăm họ hòa hợp với nhau mà không ai cầu tha, đó là việc của người đốc suất.” (*Kiểm túc thiên hạ chi đạo, tại minh phân yếm địa biểu mầu, thích thảo thực cốc, đa phần phi điền, thị nông phu chúng thế chi sự dã. Thù thời lực dân, tiến sự trường công, hòa tề bách tính, sử nhân bất thâu, thị tương sù chi sự dã.*)⁷⁹¹

* Ta thấy ông luôn luôn lo chăm sóc người già, thấy như các nhà khoa học ngày nay rằng thịt cá rất cần cho người già.

** Chữ *bình* ở đây có nghĩa là *trừ bỏ*.

Ông chê Mạc Tử là quá lo xa, sợ dân không đủ ăn, bắt dân phải tiết kiệm quá, mà bỏ cả nhạc, làm cho dân loạn, mà loạn thì hóa nghèo, thành thù chính sách tiết dụng của Mạc kết quả trái với ý muốn của Mạc. “*Ngã dĩ Mạc Tử chi phi nhạc dã, tắc sử thiên hạ loạn, Mạc Tử chi tiết dụng dã, tắc sử thiên hạ bần.*”⁷⁹²

Theo ông, trời sinh vạn vật, dư để cung cấp thức ăn, quần áo cho người, và vấn đề hữu dư hay bất túc không phải là mối lo chung của thiên hạ. “*Phù thiên địa chi sinh vạn vật dã, cố hữu dư túc dĩ tự nhân hi (...) hữu dư túc dĩ ý nhân hi. Phù hữu dư bất túc, phi thiên hạ chi công hoạn dã (...); thiên hạ chi công hoạn, loạn thương chi dã.*”⁷⁹³

Tuy nhiên, ông cũng khuyên nhà cầm quyền phải tiết dụng để cho đừng hao tổn mà khéo giữ được của dư, miễn là đừng đến cái mức tiết tắng và bỏ cả nhạc như Mạc Tử.

Mạc Tử khác *Manh Tử*, muốn tiết kiệm đến triệt để. Bản tính ông khác khổ, muốn cho ai cũng đừng nghĩ tới mình mà lo cho người khác, và muốn cho dân sinh sản mỗi ngày mỗi đông, nếu không tiết kiệm thì không đủ sống được.

Trong thiên *Tiết dụng*, ông đề nghị bỏ những cái vô dụng như Thánh Vương đời xưa: “Thánh nhân đời xưa đặt ra phép tiết dụng, nói rằng: “Tất cả trăm nghề thợ trong thiên hạ: thợ xe, thợ da, thợ gốm, thợ rèn, thợ mộc, khiến cho ai làm theo tài của nấy... hề đủ cung cấp đồ dùng cho dân thì thôi. Những cái thêm phi mà không thêm lợi cho dân, thánh nhân không làm.” (*Cổ giả thánh vương chế vi tiết dụng chi pháp, viết: «Phàm thiên hạ quân bách công, luân xa, quỳ, bào, đao dã, tề tượng, sử các tông sự kì năng... phàm túc dĩ phụng cấp dân dụng tắc chi.»*)⁷⁹⁴

Về việc ăn uống, ông nói:

“Thánh nhân đời xưa chế ra phép ăn uống, nói rằng: “Đủ để đầy sự trống rỗng, nổi hơi, mạnh chân tay, thông minh tai mắt thì thôi... Xưa kia vua Nghiêu trị thiên hạ... đâu cũng triều phục. Xét sự vua ấy yêu thích thì cơm xôi không hai món, canh xào không hai thứ, uống nước bằng bát đàn, húp canh bằng bát đàn, dùng dĩa rót rượu.” (*Cổ giả thánh vương chế vi ẩm thực chi pháp, viết: «Túc dĩ sung hư, kế khi, cường cổ quăng nhĩ mục thông minh tắc chi... Cổ giả Nghiêu trị thiên hạ... mạc bất tân phục. Đãi chi kì hậu ái, thê tắc bất nhị, canh chi bất trung, ẩm ư lựu, xuyết ư thổ hình, chuộc dĩ dẫu.*”⁷⁹⁵ - Như trên).

Bốn chữ “túc dĩ sung hư” (đủ đầy bụng trống) như ba chữ “thực kì phúc” của Lão Tử.

Về quần áo, nhà cửa, ông bảo: “Làm ra áo đơn áo cừu để làm gì? Mùa

đông để khỏi rét, mùa hè để che nắng. Phàm những cách làm áo quần, mùa đông phải thêm ấm, mùa hè phải thêm mát; những cái không thêm được gì (cho mục tiêu đó) thì bỏ đi. Làm ra nhà cửa để làm gì? Mùa đông để che gió rét, mùa hè để che nắng mưa, có trộm giặc thì thêm vững; những cái không thêm được gì (cho mục tiêu đó) thì bỏ đi.” (*Kì vi y cừ, hà dĩ vi? Đông dĩ ngữ hàn, hạ dĩ ngữ thử; phàm vi y thường chi đạo, đông gia ôn, hạ gia thanh giá, chu bất gia giá khứ chi. Kì vi cung thất hà dĩ vi? Đông dĩ ngữ phong hàn, hạ dĩ ngữ thử vũ, hữu đạo tặc gia cố giá; chu bất gia giá, khứ chi.*⁷⁹⁶ - Như trên).

Ông còn muốn cho người sau lấy da thú, vải lông làm áo mặc, lấy cỏ rơm làm giầy dép nữa: ông chỉ trích thời xa hoa của bọn quyền quý đương thời mà ông cho là đã làm khổ dân.

Một lẽ nữa là ông muốn cho dân đủ ăn, đủ mặc để sinh sản cho đông:

“Kẻ nhân gia lo tình cho thiên hạ, hề thiên hạ nghèo thì làm cho giàu lên, nhân dân ít thì làm cho nhiều ra.” (*Nhân gia chi vị thiên hạ dục dã, thiên hạ bản tắc tông sự hỗ phú chi, nhân dân quã tắc tông sự hỗ chúng chi.*⁷⁹⁷ - Tiết táng).

Lại nói:

“Đời xưa các đấng vương công đại nhân làm việc chính trị cho nước nhà, đều muốn nước nhà được giàu, nhân dân được đông.”

Còn ở thời ông thì “những người làm việc chính trị trong thiên hạ dùng rất nhiều cách làm cho dân ít đi: họ sai dân thì bắt làm vất vả, họ thu liễm thì thu liễm cho bọn, của cải của dân không đủ, dân chết đói chết rét không kể xiết. Lại thêm các đại nhân (tức bọn ông lớn) quen lấy của dân để đánh nước láng giềng, lâu thì trọn năm, chóng thì vài tháng, trai gái lâu không thấy nhau, đó là cách làm cho dân ít đi.” (*Kim thiên hạ vi chính giả, kì sở dĩ quã dân chi đạo da: kì sử dân lao kì tịch liễm hậu, dân tài bất túc, đông ngã tử giả bất khả thăng số dã. Thả đại nhân duy quân hưng sự dĩ công phạt lân quốc, cừu giá chung niên, tốc giả sở nguyệt, nam nữ bất tương kiến, thử sở dĩ quã dân chi đạo dã.*⁷⁹⁸ - Tiết dụng).

Tóm lại, Mặc Tử cũng chủ trương “thứ phú” như Khổng, Mạnh; muốn vậy tất nhiên phải lo việc nông tang, nhưng ông nhấn mạnh vào sự tiết dụng, đó là đặc sắc của ông.

Để tiết kiệm tài sản, sức lực của dân, ông công kích những lễ tiết phiền phức bọn hủ nho đặt ra, chẳng những ché nhọc là có hại, mà ngay đến việc chôn cất và để tang được nhà Nho coi rất trọng, ông cũng muốn giảm thiểu đến cực độ; có lẽ một phần vì vậy mà Mạnh Tử mạt sát đạo của ông một cách kịch liệt, cho nó là đạo “vô quân, vô phụ”.

Mặc Tử bảo:

“Vương công đại nhân có tang, khi chôn cất, quan quách phải dày, chôn cất phải hậu, khâm liệm phải nhiều, mồ nắm phải lớn... Vàng bạc châu báu đầy trong mình, tơ thảo, xe ngựa vùi trong huyết, lại làm nhiều nhà, màn, vạc, trống, ghế, mâm, lọ, chén, giáo, gương, cờ vũ, cờ mao, đồ xương, đồ da để chôn. Khi cư tang thì tiếng khóc không có trật tự, mặc áo xô, đội mũ gai, nhỏ nước mắt ở nhà mồ; nằm ron gối đất, gương mà nhìn ăn cho đói, nhìn mặc cho rết, để cho diện mạo hốc hác, nhan sắc xanh xao, tai mắt không tinh sáng, chân tay không cứng cáp, phải nâng mới dậy được, chống gậy mới đi được... Nếu theo đúng kiểu đó thì từ đấng quân vương đại nhân cho đến kẻ đi cày, kẻ đi làm thợ và các đàn bà, hết thảy đều không thể nào làm được những việc cần thiết của mình. Thế thì chôn cất hậu hi tức là chôn vùi của cải, mà để trở lâu ngày tức là cảm đoán người ta làm việc.” (Tiết táng - Bản dịch của Ngô Tất Tố - *Mặc Tử*).

Rồi ông khuyên nên chôn cất giản dị, để tang ba tháng thôi, rồi ai nấy lo làm việc gấp để làm lợi lẫn cho nhau. Ai đã thấy những phiền phức quá đáng trong tang lễ hôn lễ theo cổ tục đều phải nhận rằng đề nghị tiết táng của ông rất có ý; và ngay những nhà Nho chân chính cũng bảo lễ mà xa xỉ thì kiệm tiện còn hơn. Còn chủ trương để tang ba tháng của ông thì trước khi phê bình ông, ta nên nhớ rằng thời xưa, trong khi cư tang người ta gần như phải ngưng tất cả các hoạt động y như ông đã nói.

Lão Tử không bàn tương tận như *Mạnh Tử*; không nghĩ đến sự phú quốc, cũng như *Mặc Tử*, không ưa sự xa hoa, mà rất chú ý đến việc lo cho dân đủ ăn:

“Thánh nhân vì cái bụng, không vì cái mắt.” (*Thánh nhân vì phúc, bất vì mục.*)

Lại nói:

“Thánh nhân trị dân làm cho dân hư tâm không tham dục, làm cho dân no bụng, làm cho chí của dân yếu đi (không tranh đoạt) mà xương của dân mạnh lên.”

Ông muốn cho con người trở về tự nhiên, tức về đạo, mà con người tự nhiên thì rất chất phác, chỉ cần khôi đói, khôi rét. “*Thực kì phúc*” (đầy cái bụng), tất cả chính sách dưỡng dân của ông ở đó.

Trang Chu chẳng những ghét những cái xa xỉ, đẹp mắt, êm tai... (nó làm mất bản tính của con người), mà còn ghét cả kĩ xảo, cơ giới. Sách *Trang Tử* chép chuyện này:

“*Từ Cống*, học trò *Khổng Tử*, đi qua một nơi, thấy một ông lão làm vườn xuống giếng gánh từng thùng nước lên để tưới rau, hỏi:

- Đàng kia có cái máy ngày tưới được hằng trăm khu đất, ít tốn sức mà nhiều công hiệu, sao ông không dùng?

Ông lão đáp:

- Máy là cơ giới. Có cơ giới tất có cơ sự, có cơ sự tất có cơ tâm, có cơ tâm có cơ họa. Lão không phải không biết máy ấy, chỉ nghĩ xấu hổ mà không dùng đấy thôi."

Sống giản dị, chất phác để cho tâm hồn được thanh thoi, không phải lo lắng, suy tính, mưu mô gì cả, đó là cuộc đời li tưởng của Đạo gia.

Pháp gia như chúng tôi đã nói, rất trọng sự dưỡng dân, để cho nước được mạnh: người già yếu cũng phải cày ruộng nuôi tằm, chế tạo khí cụ để cung cấp cho những người khỏe mạnh ra trận. Không ai được ở không, nhất là ở không mà bàn phiếm.

Riêng Hàn Phi có lẽ * còn nhận thấy điều này là dân số tăng rất mau, mà hễ dân không đủ ăn thì tất hóa ra tranh nhau mà sinh loạn, cho nên ông cho vấn đề nuôi dân là một vấn đề cấp bách. Trái với Mặc Tử, ông đã lo cái nạn nhân mãn.

Dưới đây chúng tôi xin trích dẫn một đoạn trong thiên *Ngũ đố* nói về sự tăng dân số đó và ảnh hưởng của nó: "Đời xưa, người ít mà thân với nhau, vật nhiều mà người ta khinh cái lợi để nhường nhau... Đời xưa, đàn ông không phải cày: trái cây, rau cỏ đủ để ăn rồi; đàn bà không phải dệt: da cầm thú đủ để làm áo rồi; không phải gắng sức mà đủ sống, dân thì ít mà của thì dư, nên dân không tranh nhau. Vì vậy mà không cần phải hậu thưởng, nghiêm phạt, dân cũng tự trị, nghĩa là tự giữ phép tắc, không loạn. Ngày nay, người nào có năm con không phải nhiều, mỗi đứa con lại có năm con, thành thử ông nội còn sống mà đã có hai mươi lăm đứa cháu; vì vậy mà dân nhiều, hóa vật tài sản ít, làm việc phải khó nhọc mà sự cung dưỡng thì thiếu, cho nên dân tranh nhau, dù có bội thưởng, phạt nhiều lên thì dân vẫn không khỏi loạn." (*Cổ giả nhân quả nhi tương thân, vật đa nhi khinh lợi dĩ nhượng. Cổ giả trọng phu bất canh, thảo mộc chi thực túc thực dã; phụ nhân bất chức, cầm thú chi bì túc y dã; bất sự lực nhi dưỡng túc; nhân dân thiếu nhi tài hữu dư, cố dân bất tranh, thị dĩ hậu thưởng bất hành, trọng phạt bất dụng nhi dân tự trị. Kim nhân hữu ngũ tử bất vi đa, tử hựu hữu ngũ tử, đại phụ vị tử nhi hữu nhị thập ngũ tôn, thị dĩ nhân dân chúng nhi hóa tài quã, sự lực lao nhi cung dưỡng bạc, cố dân tranh, tuy bội thưởng lữ phạt nhi bất miễn ư loạn.*)⁷⁹⁹

Hàn bác cái thuyết rằng người đời xưa nhân hậu hơn người thời nay, điều

* Chúng tôi nói *có lẽ* vì thiên *Ngũ đố* diễn tư tưởng về dân số, có học giả cho rằng của người đời sau viết.

đó ngược hẳn với Nho giáo, nhưng xét cho cùng thì cũng chú trọng như Mạnh Tử rằng dân có hằng sản rồi mới có hằng tâm.

CHẾ SẢN

Muốn đường dân thì phải điều chế tài sản. Nho gia khác Pháp gia ở chỗ chế sản không phải để làm giàu cho vua, cho nước mà để cho dân khỏi đói.

Mạnh Tử trách vua nước Trâu rằng:

“Gặp năm thủy hạn, mùa màng mất mát, dân trong nước người già ké yếu lăn lóc ở khắp chỗ ngồi rãnh, người trai tráng bỏ nhà cửa mà đi khắp bốn phương, biết mấy nghìn người rơi đó; mà về phần nhà vua, lúc thóc vẫn đầy trong lẫm, tiền của vẫn tràn trong kho, mà bách quan chẳng người nào đem cảnh khổ sở của dân ra nói với vua, thế là kẻ trên quá bất nhân mà làm tai hại kẻ dưới vậy.” (*Hung niên cơ tuế, quân chi dân lão nhược chuyển hồ cầu hác, trang giả tàn nhi chi từ phương giả kì thiên nhân hi, nhi quân chi thương lẫm thực, phủ khổ sung; hữu lư mạc dĩ cáo, thị thượng mạn nhi tàn hạ dã.*)⁸⁰⁰

Muốn cho nhân dân khỏi đói thì phải cho dân sản nghiệp, mà sản nghiệp thời đó, quan trọng nhất là điền sản. Cho nên chế sản thì phải phân điền để cho ai cũng đủ ăn, đừng có kẻ giàu quá, kẻ nghèo quá. Câu của Khổng Tử chúng tôi đã dẫn ở trên (trang 638): “*Hữu quốc hữu gia giả bất hoạn quâ nhi hoạn bất quân, bất hoạn bản nhi hoạn bất an.*”⁷⁶⁵ cũng có thể hiểu theo nghĩa này: Người giữ được nước được nhà không lo ít tài sản mà lo phân phát không công bằng, không lo nghèo mà lo không yên ổn. Nếu đó quá là ý của Khổng Tử thì ông đã lưu tâm đến vấn đề phân điền rồi.

Vấn đề đó là vấn đề quan trọng nhất trong chính sách kinh tế của Trung Hoa từ hồi xưa tới nay. Thời nào loạn lạc, dân tình khổ sở quá, nhất là sau những cuộc cách mạng để lật đổ một triều đình hủ bại, thì các chính trị gia lại nghĩ đến việc chia đất lại.

Theo truyền thuyết, chính sách chia ruộng có từ đời Hoàng Đế, nhưng thực ra thì có lẽ chỉ xuất hiện từ đời Chu. Trong chương *Đề Văn Công*, Mạnh Tử nói:

“*Chu nhân bách mẫu nhi triệt*”⁸⁰¹ nghĩa là chế độ đời Chu thì mỗi suất người được trăm mẫu mà làm phép “triệt” tức phép thông đồng trong chế độ. Phép thông đồng như thế này:

“Đặt vuông một dặm vạch ra thành một “tình” theo hình chữ *tình*. Mỗi một tình có 900 mẫu * ruộng, 100 mẫu ở chính giữa là công điền, chung

* Hai bộ *Từ Hải* và *Từ Nguyên* đều cho mỗi mẫu bằng 6.114 mét vuông, nhưng ta chỉ nên coi số đó là phỏng chừng, vì những đơn vị đo lường thời xưa tất thay đổi ít nhiều tùy thời và tùy miền.

quanh có 800 mẫu tằm tư điền cho 8 nhà, tám nhà chung sức lại mà cấy công điền” (*Phương li nhi tình cứu bách mẫu, kì trung vi công điền, bát gia giai tu bách mẫu, đồng dưỡng công điền.*⁸⁰² - Đằng Văn Công).

Số lúa công điền để cung cấp bổng lộc cho quan, như vậy cũng tựa như dân phải nộp thuế bằng một phần chín lợi tức, ngoài ra không chịu thuế nào khác. Những người vừa mới thành đình, chưa có vợ, chưa thành gia, chưa được ăn phần 100 mẫu ruộng mà chỉ được chia mỗi người 25 mẫu: “*Dư phu nhị thập ngũ mẫu*”,⁸⁰³ khi nào có vợ thì cấp thêm cho 100 mẫu. Phép đó gọi là phép tình điền. *

Như vậy, có trăm mẫu ruộng mà cấy cấy lấy, thì nhà có tám miệng ăn sẽ không đói, tám nhà ở chung với nhau, ra vào làm bạn với nhau, giúp đỡ lẫn nhau; ruộng đất không vào hết tay cường hào, người dân nào cũng được làm chủ một miếng đất, thuế không quá nặng, mà hợp lí (vì năm mất mùa gặt được ít thì đóng góp ít, năm được mùa, đóng góp nhiều), cũng không ai trốn thuế được cả.

Mạnh Tử cho chính sách đó hoàn hảo nhất, cho nên bảo:

“Muốn làm nhân chính, trước hết phải định ranh giới ruộng đất cho phân minh. Nếu ranh giới không phân minh thì đất chia không đều, số lúa thu để phát cho quan không được công bình, cho nên bọn bạo quân ở lại (muốn dùng ngón tham tàn), trước hết phải phá hoại ranh giới. Ranh giới mà đã phân minh rồi thì việc chia ruộng, định bổng lộc sẽ làm được một cách rất dễ dàng.” (*Phù nhân chính tất tự kinh giới thủy, kinh giới bất chính, tình địa bất quân, cốc lộc bất bình, thị cố bạo quân ở lại tất mạn kì kinh giới. Kinh giới kì chính, phân điền chế lộc khả toa nhi định dã.*⁸⁰⁴ - Như trên).

Chế độ tình điền đó, ở đời Mạnh Tử đã bị bãi bỏ từ lâu, lại gặp lúc loạn lạc kẻ quyền qui tham tàn dễ chiếm đất, sự giàu nghèo cách biệt nhau quá xa, Mạnh Tử muốn chia đất lại, nhưng không ông vua nào chịu nghe.

Tới đời Hán, Đổng Trọng Thư dùng câu: “*Bất hoạn bản nhi hoạn bất an*” của Khổng Tử làm chính sách cứu dân. Ông bảo: “Giàu lớn thì kiêu, nghèo lớn thì lo. Lo sinh ra trộm cướp, kiêu thì làm điều tàn bạo, ấy là cái tình thực của người ta vậy. Bậc thánh là nhân cái tình thực của nhân chúng thấy rõ cái chỗ bởi đâu sinh ra loạn, cho nên dựng ra nhân đạo mà phân trên dưới, khiến kẻ giàu thì đủ lấy làm qui mà không kiêu, kẻ nghèo thì đủ nuôi sự sống mà

* Theo một số học giả hiện nay thì đời Chu không có phép tình điền, phép đó chỉ là không tưởng của Mạnh Tử; nhưng thời đó công điền cũng đã chia làm nhiều miếng, bất tiện cho sự dùng chiến xa, cho nên người ta đã bắt đầu dùng bộ binh và kỵ binh.

không đến nỗi lo. Lấy đó làm độ mà phân cho đều, ấy là của không thiếu mà trên dưới được yên, cho nên đề trị vậy.” *

Hán Võ Đế và Vương Mãng đều muốn làm công việc cải cách điền địa, lấy đất đai của địa chủ lớn chia cho dân nghèo theo phép tình điển. Theo ông Trần Quang Thuận, trong cuốn *Tư tưởng chính trị trong triết học Không giáo (1961)* thì các Nho gia đời Hán (tác giả không nói rõ là ai, cũng không trở xuất xứ ở sách nào) cắt nghĩa về chế độ tình điển và hệ thống chính quyền địa phương như sau:

“... Mỗi một cặp vợ chồng được nhận 100 mẫu ruộng. Mỗi gia đình gồm 5 người. Đơn vị chính quyền địa phương ở quê là làng, ở thành phố là quận. Mỗi làng hay mỗi quận gồm 80 gia đình. Trong làng dân chúng bầu cử một cụ già đức hạnh gọi là phụ lão và một người trẻ tuổi gọi là lí trưởng. Họ có quyền hưởng hai phần ruộng đất và di ngựa. Chính quyền trung ương ban cho họ chức phẩm.

“Suốt trong mùa xuân và mùa hạ, tất cả dân chúng đều làm việc ở đồng áng. Trong mùa thu và mùa đông họ đi đến thành phố. Trong khi họ làm việc ở đồng áng lúc buổi sáng và buổi chiều, vị phụ lão và lí trưởng ngồi trong nhà làm ở hai bên cổng làng để thị sát. Những người nào đi làm quá chậm không được phép đi làm, và những người nào không mang củi về không được phép vào trong làng.

“Khi công việc đồng áng đã xong xuôi, dân chúng phải cư trú ở thành thị. Họ làm nghề dệt vải, tiểu công nghệ, hay dạy dỗ... đàn ông đàn bà họp nhau lại ca hát để tỏ bày sự bất mãn của mình (...).

“Khi đàn ông đến 60 tuổi và đàn bà đến 50 không có con cái, họ được chính quyền trung ương nuôi nấng và được phái đến các làng mạc để thu thập những bài dân ca, thơ phú của dân chúng. Những bài thơ này sẽ được giao lại cho cấp chính quyền địa phương, cấp chính quyền địa phương sẽ gửi lên tỉnh, tỉnh đến trung ương và cuối cùng đến nhà vua. Bằng chánh ** thức như vậy nhà vua có thể hiểu được sự mong muốn của dân chúng khắp trong nước, không cần phải bước chân ra ngoài nhà (...)

“Theo hệ thống này, trong ba năm làm lụng có thể dành dụm được một năm, chín năm làm việc có thể dành dụm được ba năm. Trong ba chục năm làm việc sẽ dành dụm được mười năm. Khi dành dụm được mười năm, dân chúng sẽ không bị nạn đói rét khổ sở. Mọi người trong nước sẽ sung sướng

* Trần Trọng Kim trích và dịch, *Nho giáo*.

** Có lẽ là chữ *cách* mà in lầm.

thịnh vượng. Bằng phương pháp này, hệ thống chính quyền sẽ đem lại hạnh phúc cho nhân dân.” (trang 177-178).

Có lẽ sau mấy thế kỉ loạn lạc, một số Nho gia đời Hán muốn tổ chức lại xã hội như vậy.

Sử chép đời Lục Triều, nhà Tần hạn chế số ruộng của hạng vương tôn và phát cho dân nghèo mỗi người bảy chục mẫu; đời Hậu Ngụy mỗi người được cấp bốn chục mẫu, khi chết phải trả lại triều đình, thêm hai chục mẫu nữa cho đút để truyền từ lưu tôn.

Đời Tống, Vương An Thạch cũng chủ trương nhiều cải cách xã hội, mục đích là cho tình trạng “bất quân” bớt được phần nào. * Nhưng phái thủ cựu, trong đó có Tô Triệt phản đối kịch liệt. Tô cho rằng sự bất quân trong xã hội là cái lẽ đương nhiên và cái thế nó phải vậy, không nên lấy làm lo mà cũng không nên trừ bỏ. Thánh nhân trị thiên hạ, có phải là không có nước lớn đâu, có phải là không có những gia đình có thế lực đâu, hễ nước lớn mà biết sợ thiên tử, nước nhỏ mà nhớ cái đức của thiên tử, gia đình có thế lực mà không có tội, được dân trong nước ngưỡng mộ, như vậy là được. Ông dẫn lời Mạnh Tử: “Vật mà không đều nhau, là cái tình (tức cái thế tự nhiên) của vật” để bênh vực thuyết của mình rồi bảo quốc gia nhờ sự “bất tề” đó mới mạnh, mới vững. “Và lại phá gia sản của người giàu mà phát cho dân nghèo, là việc không thể làm được.” (*Chỉ dục phá phú dân dĩ huệ bản dân, bất tri kì bất khả dã*). Có lẽ vì ghét Vương An Thạch, muốn đả đảo Vương, nên ông đã có lập luận trái với câu: “*Bất hoạn của nhi hoạn bất quân*” của Khổng, và câu: “*Nhân chính tất tự kinh giới thủy*” của Mạnh như vậy.

Ngoài họ Tô ra, các triết gia khác đời Tống như Trương Tải, hai anh em họ Trình, Chu Hi, Hồ Hoảng đều chủ trương khôi phục chính trị đời Tam Đại, đề nghị áp dụng chính sách tinh điền và chế độ phong kiến.

Trương Hoành Cử bảo: “*Chu Lễ* là bộ sách dịch đáng” “tinh điền là phép tất phải dùng”. (*Chu Lễ nãi dịch đáng chi thư, tinh điền nãi tất hành chi pháp*.) Triều đình chỉ cần ra lệnh chia đất lại là nước sẽ yên, vì đất là của nhà vua; không ai dám chiếm cứ. Nếu muốn cho dân vui mà theo thì có thể đền bù kẻ có nhiều đất bằng cách phong tước cho họ, chẳng hạn: “Một vị đại thần đã chiếm đất bằng ngàn người khác thì bất quá phong cho họ làm chúa một nước rộng 50 dặm là hơn cả sở hữu của họ rồi; những người khác thì cũng tùy đất nhiều ít mà cho làm một chức quan được hưởng tô thuế, như vậy người ta không bị truất hữu; cái thuật trị thiên hạ tất phải bắt đầu từ đó.” (*Tả như đại*

* Coi chú thích trang 446 chương VI phần này.

*thần hữu cử thổ thiên tì giá, bất quá phong dũ ngữ thập lí chí quốc, tác dĩ quá kì sô hữu. Kì tha tùy thổ đa thiêu dũ nhất quan sử hữu tô thuế, nhân bất thất cố vật, trị thiên hạ thuật tất tự thù thủy.*⁸⁰⁵ - Chu Lễ thiên).

Ta thấy chính sách đó là chính sách phục hồi chế độ phong kiến. Ông cho rằng việc thiên hạ chia ra thì trị mới khéo được, cho nên thánh nhân đời xưa chia thiên hạ cho nhiều người, mà thiên hạ được trị. Thế là từ chế độ phong kiến tiến tới chế độ quân chủ chuyên chế, bây giờ, lại từ chế độ quân chủ chuyên chế muốn trở về chế độ phong kiến.

Hai anh em họ Trịnh không có thái độ cương quyết như Trương Tải, nhưng Trịnh Minh Đạo cũng nói rằng: “Cải đạo chân dân có cái lẽ nhất định, không nên nệ rằng đời nay đã thay đổi, không thể dùng lại cái đạo của tiên vương được”, mà Trịnh Y Xuyên thì bảo: “Lời dạy của thánh nhân tất đáng tin, phép trị nước của tiên vương tất có thể thi hành được.”

Hồ Hoàng lập luận như Trương Tải:

“Quân điền là gốc của chính trị. Ruộng đất không chia đều thì dù người trên có lòng nhân, dân cũng không được hưởng cái ơn của người trên. Mà phép tình điền là phép cốt yếu bậc thánh nhân dùng để chia ruộng đất cho đều.” (Trí ngôn). Là vì hệ quân điền rồi thì không còn có kẻ nghèo khổ, không còn kẻ du thủ du thực, “dân không còn mưu tính việc chiếm đất nhau, như vậy không có việc kiện tụng về tranh đoạt, không có việc kiện tụng về tranh đoạt thì giảm được hình phạt mà dân yên, hình phạt giảm mà dân yên thì lễ nhạc tu tiến mà hòa khí nhân đó sinh ra.” (*Vô giao dịch chi xâm mưu tác vô tranh đoạt chi ngục tụng, vô tranh đoạt chi ngục tụng tắc hình phạt tình nhi dân an, hình phạt tình nhi dân an tác lễ nhạc tu nhi hòa khí ứng hi.*⁸⁰⁶ - Như trên).

Tới cuối Minh và đầu Thanh, Đường Chân và Nhan Tập Trai rất chú trọng đến việc dưỡng dân. Vấn đề đã thành cấp bách.

Đường Chân bảo: “Bậc hiền quân thời xưa để cử những người hiền để lo việc trị nước, luận công để để cử người hiền, mà xét xem Họ có làm tròn cái nhiệm vụ dưỡng dân hay không để luận công, dưỡng dân là ở chỗ lo cho dân đủ ăn. Tuy có cả trăm chức quan, mỗi chức quan có cả trăm việc mà cái trọng yếu vẫn là ở việc dưỡng dân”. (*Cổ chi hiền quân, cử hiền dĩ đồ trị, luận công dĩ cử hiền, dưỡng dân dĩ luận công, tức thực dĩ dưỡng dân. Tuy quan hữu bách chức, chức hữu bách vụ, yếu quy ư dưỡng dân.*)⁸⁰⁷

Ông phản nản rằng từ đời Hán trở đi, người ta không lo dưỡng dân nữa, chính trị khắc nghiệt, thuế má nặng nề, gặp năm mất mùa thì dân tình đói khổ, không biết trông cậy vào đâu, nên mới có kẻ khởi xướng làm loạn rồi dân chúng theo, phá thành giết quan; nếu dân chúng đủ ăn, đủ mặc, vợ chồng

vui vẻ thì đâu có nổi loạn. Vậy dân làm loạn lỗi không phải tại dân, mà tại người cầm quyền không biết dưỡng dân. Ông lại nói:

“Đạo trời đất vốn là quân bình, quân bình thì vạn vật được thỏa ý; nếu không quân bình, đây mà hậu thì kia phải bạc, đây được vui thì kia phải lo.” (*Thiên địa chi đạo cố bình; bình tắc vạn vật các đắc kỳ sở; cập kỳ bất bình dã, thú hậu tắc bì bạc, thú lạc tắc bì ưu.* - Tiêm thư). Mà không có gì bất công bất bình bằng vua thì xa xỉ, quan thì tham lam, còn dân thì bị đục khoét.

Thiết tha nhất là giọng của *Nhan Tập Trai*. Họ Nhan suy nghĩ nhiều về vấn đề hữu sản, vô sản và “bán phú bất quân”, cho rằng nguồn bệnh của xã hội làm cho đại đa số dân chúng phải lâm than chi tại tính tham tàn của bọn nhà giàu.

Trong bài *Tĩnh điền luận*, ông nói:

“Ở thời đại họ, người giàu thì giàu thêm, điều đó chẳng cần phải nói. Phần lớn là nhờ vào đất đai mà giàu, cho nên vấn đề kinh tế liên quan với vấn đề đất đai rất là chặt chẽ. Thế nhưng từ khi phép “tĩnh điền” bị phá cho tới nay thì chế độ đất đai biến thành chế độ tư hữu. Nhân khẩu ngày một tăng mà tụi có của thì ngày càng lũng đoạn thêm. Cái phân tử lệ đó mà lên tới cùng thì thế gian này sẽ chỉ còn có một thiểu số quý tộc và phú hào là sống, bọn họ sẽ “một bàn tay toan che kín mặt trời”. Trong cuộc sống xã hội, cái hiện tượng và cái khuynh hướng đáng ghét, đáng buồn ấy thật là nói không thể xiết. Tất cả nông nổi ấy đều là tại bọn giàu thì thôn tính kẻ nghèo mà chế độ “tĩnh điền” thì bị phá bỏ.” (*Tha sinh tồn đích thời đại, phú dịch tăng thực bất đãi thuyết; đại bộ phận thị y u địa lực. Kinh tế thượng dịch vấn đề sở dĩ hòa thổ địa vấn đề tối tương quan, dân tự tính điền pháp phá hoại dĩ lai, thổ địa biến thành tư hữu chế, nhân khẩu ích phồn thực, phú lực nhật lũng đoạn. Giá phân tử lệ chi sở cực, thế gian tựu chi hữu thiểu số đích quý tộc hòa phú hào, nhất chương giá thiên, xã hội thượng khả tăng khả bì đích hiện tượng hòa khuynh hướng, đãi số bất thăng số. Giá cá yếu giai do ư phú dịch kiêm tính cập tính điền chế phá hoại liễu đích nguyên cố*).⁸⁰⁸

Ông lại nói:

“Đất đai kia vốn là của trời cho, trời làm ơn cho người, đâu phải cái thứ một người nào tự tư được kia chứ? Người ta lột lòng mẹ ra, ai cũng trần trướng, chẳng ai là mang theo lấy một mây may của cái. Thế thì vì sao một số ít người giàu lại suốt đời sung sướng, còn đại đa số người khác thì lại nghèo khổ, nghèo sở, rên cho đến chết mới thôi. Như thế có đúng với ý trời không? Trời đất là cha mẹ của người, mà người đều là con của trời đất; nếu như chỉ một đứa con sinh ra là giàu sướng, còn nhiều đứa con khác sinh ra là đói khổ thì cha mẹ có thể coi đó là lẽ thường, không lấy làm lạ mà không gia sức bổ cứu

chăng? Cho nên cái việc tự tư đất đai vô luận thế nào, tất phải cấm chi. Ruộng tư phải chia cho đều, thuế khóa phải đánh cho nhất trí thì mới là hợp lẽ.”
*(Thổ địa giá đông tây, bản thị thiên dĩ đích, sở vị thiên huệ chi vật, bản bất thị nhất nhân sở đắc nhi tư hữu đích linh chất đích đông tây. Thủy dĩ thị xích điều điều nhất tí bất trước địa tông mẫu thân hoài lí sinh xuất lai đích; vị thậm ma nhất tiểu bộ phận đích nhân phú, chung thân vinh hoa, nhi đại đa số đích nhân chuyển yếu khốn khổ thân ngâm chi ư cùng tử nê? Giá quả thị xuất ư thiên ý ma! Như quả nhất tử sinh nhi phú, tha sở tử sinh nhi cùng, vị phụ mẫu đích năng thị vị thường tình nhi bất chi quái, nhi bất chi lực đồ cải biến cứu chính ma? Sở dĩ thổ địa đích tư hữu, vô luận như hà, đương cấm chi. Tề lí điền nhi nhất tở thuế, tài thị đạo lí.)*⁸⁰⁹

Nhan cho rằng đất đai Trung Quốc thời đó, mười phần còn tới hai phần bỏ hoang, nên chia thành từng “tĩnh” cho dân cùng khổ đến khai khẩn, cấp trâu bò lúa giống cho họ; chính sách đó, theo ông, là chính sách “đôn điền” đời Chu. Trong những “đôn điền” đó, tránh đình lúc nào rảnh việc ruộng nương thì tập vô bị để khi hữu sự ra giúp nước, như vậy là “gửi linh ở trong dân cày.”

Họ Nhan sinh ở thế kỉ XVII (1635-1704) mà đọc văn ông, ta tưởng như đọc văn những nhà theo chủ nghĩa xã hội ở thế kỉ XVIII bên Âu Tây.

Cuối đời Thanh, nhóm Khang, Lương chỉ chú trọng đến dân quyền và bàn nhiều đến chế độ chính trị. Tới Tôn Trung Sơn, vấn đề dân sinh mới lại được đưa lên hàng đầu. Chủ nghĩa dân sinh của ông có mục đích làm thỏa mãn bốn nhu cầu của nhân dân: ăn, mặc, ở, đi; có phạm vi rộng hơn chính sách dưỡng dân của cổ nhân và làm cơ sở cho chủ nghĩa dân tộc và dân quyền. Ông chịu ảnh hưởng của Âu Tây, chẳng những muốn cho địa quyền phải lần lần tiến tới sự bình quân, mà còn mong tiết chế tư bản của tư nhân cho tư bản quốc gia được phát đạt, như vậy là ông đã có khuynh hướng xã hội. Hình như ông còn muốn do chủ nghĩa dân sinh mà tiến tới xã hội đại đồng nữa.

CHƯƠNG X

NGƯỜI HÀNH CHÍNH VÀ CHÍNH THỂ

Sau khi đã phân tách ba chính sách nhân trị, vô trị và pháp trị, cùng những chủ trương của mỗi phái về vấn đề quan trọng nhất trong việc trị dân (tức vấn đề bảo vệ dân, dưỡng dân, giáo dân), chương này và chương sau chúng tôi gom cả ba chính sách lại mà so sánh về phương diện "người hành chính và chính thể" và phương diện "quốc gia lí tưởng" để độc giả nắm được những biến chuyển cùng những lí tưởng trong lịch sử triết học chính trị Trung Quốc.

Tư tưởng của ba phái đã chống đối với nhau thì quan niệm của họ về sự tôn trọng người hành chính hay chính thể cũng khác nhau xa.

Phái nhân trị tất nhiên trọng người hành chính mà không trọng chính thể. Phái pháp trị trái lại trọng chính thể mà không trọng người hành chính. Chúng tôi phân biệt *trọng* và *tôn*. Hàn Phi rất tôn quân, nhưng cho rằng nước hùng cường nhờ chính thể, nhờ hình pháp, kinh tế... chứ không nhờ tư cách của ông vua, như vậy là *không trọng người hành chính*. Phái vô trị và phái âm dương quá tin ở thời vận, chống lại cả hai phái trên, cho rằng người hành chính vô dụng mà chính thể cũng vô ích. Xét chung thì như vậy.

Bây giờ chúng tôi bàn về phái nhân trị trước. Phái này gồm Khổng và Mặc.

Khổng giáo cho rằng xã hội trị hay loạn là do người hành chính chứ không do chính thể, vì vậy mà Khổng Tử chủ trương vẫn giữ chế độ phong kiến và khuyên các nhà cầm quyền phải noi gương các thánh nhân đời xưa như Nghiêu, Thuấn, phải "chính cái thân mình" để làm gương lại cho người dưới: vua có ra vua, rồi bề tôi mới ra bề tôi.

Theo tác giả *Trung dung* thì ông còn nói với vua Ai Công rằng: "Việc chính trị của vua Văn, vua Vũ bày ra ở trong sách (ván gỗ, thẻ tre). Nếu

những người như vua Văn, vua Vũ còn thi chính trị ấy được thi hành, nếu những người ấy mất thi chính trị ấy ngưng. Đạo của người làm cho chính trị hóa tốt, cũng như đạo của đất làm cho cây cối hóa tốt; chính trị như cò bả, cò lư, cho nên làm chính trị tốt hay xấu là do người.” (*Văn Vũ chi chính bố tại phương sách; kì nhân tồn tắc kì chính cử, kì nhân vong tắc kì chính tức. Nhân đạo mãn chính, địa đạo mãn thụ; phù chính dã giả, bỏ lư dã, cố vi chính tại nhân.*”⁸¹⁰ - Chương XX).

Cung sách *Trung dung*, Chương XXVII, có câu:

“Lớn đẹp thay đạo của thánh nhân, ba trăm lễ nghi (đại nghi tiết của nhà Chu) và ba ngàn uy nghi, (tiểu nghi tiết) đợi có người rồi mới thi hành.” (*Uu ưu đại tai. Lễ nghi tam bách, uy nghi tam thiên, đãi kì nhân nhi hậu hành.*)⁸¹¹

“Vi chính tại nhân”, đó là quan niệm của nhà Nho.

Khổng Tử không khinh miệt hẳn chế độ, vẫn nhận rằng có chế độ tốt, chế độ xấu vì vậy ông mới chủ trương theo chế độ nhà Chu, cho nó là tốt đẹp hơn cả * nhưng chế độ tốt tới mấy mà không có người tốt thì cũng không thi hành được. Mạnh, Tuân cũng chỉ như Khổng. Đặc biệt là câu này của Tuân Tử: “Có ông vua loạn chứ không có nước loạn, có người làm cho nước hóa trị chứ không có pháp luật làm cho nước trị... Pháp luật là cái ngọn của sự trị dân, quân tử (tức người tài đức) là cái gốc. Cho nên có quân tử thì pháp tuy tinh lược có thể đủ để thi hành cho mọi trường hợp được, không có người quân tử thì pháp tuy đủ mà thi hành trước sau không nhằm, không kịp ứng với sự biến đổi của thời mà cũng đủ loạn.” (*Hữu loạn quân, vô loạn quốc, hữu trị nhân, vô trị pháp... Pháp giả trị chi doan dã, quân tử giả trị chi nguyên dã. Cố hữu quân tử tắc pháp tuy tinh, tức dĩ biến hĩ, vô quân tử tắc pháp tuy cụ, thất tiên hậu chi thi, bất năng ứng thế chi biến, tức dĩ loạn hĩ.*)⁸¹³

Mặc Tử chủ trương lựa người hiền cử làm thiên tử (thượng đồng) thì cũng là coi người hành chánh trọng hơn chính thể.

Lão Tử còn cho là cần có vua, đến Trang Tử thì tuyệt nhiên phản đối sự có vua, phản đối bất kì một sự can thiệp nào của chính quyền, phải tôn trọng hoàn toàn tự do cá nhân, vậy là cho rằng người hành chính và chính thể đều có hại. Điều đó chúng tôi đã trình bày ở chương *Vô trị*.

* Chương *Bát dật* (Luận ngữ) chép: Tử viết: “*Chu giám u nhị đại. Ưc ức hồ văn tai! Ngô tông Chu.* 812 Nhà Chu đã xét (tức rút kinh nghiệm) hai triều đại đã qua (tức Hạ và Thương) nên lễ tiết rứt rờ biết bao! Ta theo Chu. *Trung dung*, chương 28 cũng dẫn lời này của ông: “Ta nói về lễ nhà Hạ, nhưng nước Kỳ (hậu duệ nhà Hạ đã mất rồi) không đủ chứng cho rõ; ta học lễ nghĩa nhà Ân, còn có nước Tống (nhưng ngày nay thiên hạ không dùng nữa); ta học lễ nhà Chu, lại thấy ngày nay thiên hạ đều dùng, ta theo Chu). Chư lễ ở đây có nghĩa rộng gần như chế độ.

Thương Ương và Hàn Phi trái lại hoàn toàn tin ở pháp và thuật, chê nhân nghĩa là vu vơ. Minh quân không phải là thời nào cũng có để cho ta lựa chọn được, chỉ bằng dùng pháp luật tốt mà thay minh quân. * Vua không cần có đức, mà chỉ cần có thuật để chừa ngự cận thần, ngăn ngừa sự phản loạn của họ.

Tư tưởng đời Chu, Tần về người hành chính và chính thể đại lược là như vậy.

Từ đời Hán trở đi, đa số Nho gia đều theo chủ trương của Khổng, Mạnh, Tuân, chẳng hạn Vương An Thạch đời Tống nói: “Hình, danh, pháp, chế không phải cái đạo cốt yếu.” (*Hình danh pháp chế phi trị chi bản; thị vi lợi sự, phi chủ đạo dã*).⁸¹⁴

Trái lại một số triết gia trọng chế độ, cho rằng có “trị pháp”, rồi mới có “trị nhân”.

Diệp Thích đời Tống (1150-1223) sinh sau Vương An Thạch hơn trăm năm, thấy cái hại của chế độ quân chủ chuyên chế, bảo nếu còn có sự tập quyền quá độ thì dù vua có nhân đức, bề tôi có tài năng, thiên hạ cũng không thể yên ổn được. Từ đời Hán tới ông, trải hơn ngàn năm mới lại có một triết gia tư tưởng mới mẻ như vậy.

Cuối Minh đầu Thanh, *Hoàng Tôn Hi* phát huy thêm thuyết của *Diệp Thích*, đã đảo quan niệm “Hữu trị nhân vô trị pháp” của *Tuân Tử*. Ông bảo:

“Từ khi cái chế độ phi pháp gông cùm chân tay thiên hạ rồi, thì dù có bậc hiền trị nước, rốt cuộc cũng không thể vượt được nổi e dè sợ làm cho người nghi kỵ, có thì hành được cái gì chỉ là một phần sở đắc của mình mà yên thân ở chỗ làm sơ sai qua loa cho xong, không thể có sự nghiệp lớn lao được (...) cho nên tôi bảo rằng phải có trị pháp rồi sau mới có trị nhân.” (*Tự phi pháp chi pháp chất cốt thiên hạ nhân chi thủ túc, tức hữu năng trị chi nhân chung bất thăng kì khiến văn hiềm nghi chi cố phân hữu; sở thiết chi, diệc tựu kì phân chi sở đắc, an ư cầu giản nhi bất năng hữu độ ngoại chi công danh (...) cố viết hữu trị pháp nhi hậu hữu trị nhân*).⁸¹⁵ - Nguyễn pháp).

Chế độ phi pháp (phi pháp chi pháp) họ *Hoàng* nói đó là chế độ chuyên chế từ Tần, Hán. Ông muốn đập phá nó để khôi phục chế độ đời phong kiến chứ nếu chỉ “sửa đổi chút chút thì tình cảnh đau đớn lo buồn của dân không biết bao giờ mới hết được.” (*Tiểu tiểu canh cách sinh dân chi thích thích chung vô dĩ thời dã*).⁸¹⁶

Đường Chân cũng trút mọi tội lỗi lên chế độ chuyên chế, tức là cũng trọng chính thể. Đại ý ông bảo rằng quan không trị dân là tại vua chuyên

* Cõi đoạn Pháp với Hình - Chương VI. Pháp trị.

quyền quá, chứ không tại quan không có tài, đức. Từ Tần, Hán đến đời ông, chế độ quân chủ không thể tạo được những ông vua tốt. Cứ xét trong nhà quý tộc, con hiền đã hiếm, hưởng hỏ trong nhà vua. Sống úy mị, xa hoa, kiêu căng, được mọi người luôn cúi, thì dù có bản tính tốt, cũng hóa điếc, mù, ngu, bậy; mà bề tôi có sáng suốt trung thành thì cũng không dám can ngăn: “Họ phải sợ sệt cúi mọp quy lụy thua bảm không dám ngẩng lên, không bằng bọn nô lệ trong những gia đình nghiêm khắc, lúc đó tuy có giỏi kêu cũng không thấu được tới cửu thiên, có giỏi soi cũng không gọi đến vực sâu được... mà nước phải mất”; như vậy có phải là vì người ta che mắt bịt tai được vua đâu, tại các địa vị tôn nghiêm nó che mắt bịt tai vua đấy.” (*Công khanh đại thần (...)* biến sắc thái đong, bất cảm ngưỡng thị, quị bái ینگ đối, bất đắc tỉ ư nghiêm gia chi bộc lệ; ư tư chi thời, tuy hữu thiện minh giả bất đắc văn ư cửu thiên, tuy hữu thiện chức giả bất đắc chiếu ư cửu uyên... nhi quốc vong hĩ. Khôh nhân năng tế kì nhĩ mục tai, thế tôn tự tế đã.”⁸¹⁷

Ta nhận thấy từ Hán đến Tống người Trung Hoa còn tin ở chế độ quân chủ chuyên chế, còn trọng chính sách của nhà Nho, từ đời Minh trở đi, lòng tin tưởng đó mỗi ngày một giảm, và khi các nhà trí thức của họ tiếp xúc với văn minh phương Tây, được đọc lịch sử các cuộc cách mạng của Pháp, thì tư tưởng trọng người hành chính nhường chỗ cho tư tưởng trọng chế độ.

Khang Hữu Vi từ trước tới sau chủ trương quân chủ lập hiến; Lương Khải Siêu ba lần thay đổi tư tưởng: mới đầu cũng nghĩ như Khang, cổ xúy chính thể cộng hòa lập hiến, rồi sau khi triều đình Mãn Thanh dự bị thành lập chế độ lập hiến (năm Quang Tự 32), thì ông lại tuyên bố trình độ dân còn thấp quá, chưa thể khai quốc hội được, sau cùng đến cuộc cách mạng Tân Hợi thì ông đổi ý một lần nữa, bảo:

“Trước kia tôi tin chắc rằng chế độ dân chủ cộng hòa của Pháp, Mĩ nhất định là không thích hợp với Trung Quốc; muốn đưa nước lên cảnh trị an, nên bắt chước Anh mà giữ một ông vua hư vị, mà sự thế rất thuận tiện thì cơ hồ không gì bằng cứ giữ hư vị cho hoàng thất đương thời.” “Nhưng tôi đã lầm. Hoàng thất ngày nay uống thuốc mê để cầu mau chết, cam tâm tự rước lấy cái bại vong” mà “xét sự cách mạng về dân quyền đã thành công thì có thể thấy được rằng cái mạng của nhà Thanh đáng chém”.

Tư tưởng của Lương tuy thay đổi vì thời cuộc, nhưng tựu trung vẫn là cho chế độ đáng trọng hơn người hành chính.

Nghiêm Phục cũng chủ trương như Khang, đại ý bảo rằng ông vua nhân đức không dễ gì có được, nhất là ở Trung Quốc, bọn thiên tử lớn lên sau những bức màn chướng, do bọn đàn bà săn sóc, giáo dục thiếu sót, thì làm sao mà đời trị chẳng hiếm, đời loạn chẳng nhiều, hưởng hỏ dân không nên trông

cậy ở sự thi hành nhân chính của vua nếu quyền nằm trọn trong tay vua, vì như vậy dù vua có thực là người nhân mà chế độ xấu thì vua cũng khó làm được điều nhân. "Nước sở dĩ thường được yên, dân sở dĩ thường tránh được sự tàn bạo, đều là nhờ chế độ mà thôi, không phải nhờ lòng nhân của người cầm quyền. Quyền ở ta thì kẻ kia muốn làm điều bất nhân cũng không được; quyền ở kẻ kia thì làm điều nhân cho ta được mà cũng làm điều bất nhân cho ta được." (*Quốc chi sở dĩ thường xư ư an, dân chi sở dĩ thường miễn ư bạo giả, diệc thị chế nhi dĩ, phi thị kì nhân chi nhân dã. Thị kì dục vị bất nhân nhi bất khả đắc dã, quyền tại ngã giả dã; sở dĩ nhi năng ngộ nhân tức diệc khả dĩ ngộ bất nhân, quyền tại bị giả.*⁸¹⁸ - Pháp ý).

Tóm lại đời Chu, xét chung thì các triết gia hầu hết chủ trương người hành chính cần, chứ chế độ không cần; tới đời Tần, các chính khách chủ trương ngược lại, coi trọng chế độ hơn người hành chính; từ Hán trở đi, có sự dung hòa trên thực hành; nhưng trên lý thuyết người ta vẫn có khuynh hướng theo Nho; từ cuối Minh đến cuộc cách mạng Tân Hợi, phong trào đảo ngược lại mỗi ngày một mạnh và sau cùng chủ trương trọng chế độ hoàn toàn thắng. Tất nhiên, chế độ của Pháp gia đời Tần khác xa của các nhà cách mạng cuối Thanh.

Nhưng ta nhận thấy rằng trong hơn hai ngàn rưỡi năm các triết gia Trung Hoa chỉ xét hai điểm của vấn đề: vua và chế độ, chứ không xét điểm thứ ba, sự tham chính của dân; mãi đến khi chịu ảnh hưởng của phương Tây họ mới thấy dân không những có cái quyền tiêu cực khen chê chính quyền mà còn có quyền tích cực tham dự chính quyền nữa.

Chính trị muốn cho tốt thì chế độ cần phải tốt, đó là điều cần nhất vì chế độ có tốt thì mới có thể lựa được người hành chính tốt, có thể tránh được kẻ hành chính tàn bạo; nhưng xét sâu thêm nữa, muốn có chế độ tốt thì dân chúng phải sáng suốt, mà việc huấn luyện dân để dân có thể tham chính một cách đặc lực lại là điều kiện tiên quyết, cho nên vấn đề giáo dân thời nay quan trọng cũng ngang vấn đề dưỡng dân. Hiện nay, ngay tại các nước tiên tiến, mặc dầu giáo dục được phổ biến, trình độ của dân chúng cũng chưa đủ để tham chính một cách đặc lực vì chính trị và kinh tế đều là những môn rất rắc rối, không phải là nhà chuyên môn thì không thể hiểu được. Lại thêm những phương pháp thông tin và tuyên truyền phát triển rất mạnh, ít người tránh khỏi ảnh hưởng của những thuật đó. Cho nên dù có một chế độ tương đối tốt (vì không có chế độ nào là hoàn hảo cả) mà những kẻ nắm vận mạng của dân chúng không có một căn bản đạo đức tối thiểu nào đó thì vẫn nguy hại cho quốc gia dân tộc.

CHƯƠNG XI

QUỐC GIA LÍ TƯỚNG

LÍ TƯỚNG CỦA MẶC, PHÁP VÀ LÃO

Mỗi chính sách chính trị đều có mục đích thực hiện một quốc gia lí tưởng.

Mặc gia và Pháp gia không tả một quốc gia lí tưởng nhưng xét học thuyết của các phái đó, chúng ta cũng đoán được rằng:

– Mặc Tử muốn có một quốc gia thống nhất, quyền hành tập trung vào một người tài đức do dân cử lên, không có đảng phái, tư tưởng từ trên xuống dưới nhất loạt như nhau, ai cũng lo cái lợi chung của đồng bào, xã hội; dân đông đúc mà đủ ăn đủ mặc, cần và kiệm, không có sự xa hoa; tóm lại là muốn được “*chinh bình dân an*”; cơ hồ như ông còn lơ mơ nghĩ đến một thế giới đại đồng nữa. *

– Thương Ưởng và Han Phi cũng muốn có một quốc gia thống nhất, quyền hành tập trung vào một người là nhà vua (không do dân cử mà cũng chẳng cần có đức, chỉ cần biết thuật trị người); kinh tế phải khuếch trương để cho nước giàu và mạnh mà chiến thắng được những nước khác, không cần văn hóa cho cao, mà chỉ cần nông phẩm và binh khí cho nhiều; vua chẳng cần phải thi ân huệ, dạy dân, cứ ngất ngưỡng ngồi trên mà điều khiển guồng máy bằng cách áp dụng pháp luật một cách nghiêm khắc và công bằng, không chút tư vị; lí tưởng đó là lí tưởng *quốc cường quân tôn*.

Lao Tử có phác họa một quốc gia lí tưởng trong chương LXXX, cuốn *Đạo đức kinh*:

“Nước thì nhỏ, dân thì ít. Dù có khí cụ gấp trăm, gấp chục sức người cũng

* Coi chương Kiềm ái ở phần IV và coi đoạn dưới đây về Đại đồng.

không dùng đến. Ai nấy đều coi sự chết là hệ trọng nên không đi đâu xa. Có xe thuyền mà không ai ngồi, có gươm giáo mà không bao giờ đem bày. Bỏ hết văn tự, bắt người trở lại dùng lối thắt dây * đời thượng cổ. Ai nấy đều chăm việc ăn ngon mặc đẹp, ** ở yên ổn, vui với phong tục của mình. Các nước láng giềng gần gũi có thể trông thấy nhau, ở nước này có thể nghe thấy được tiếng gà tiếng chó của nước kia, nhân dân trong những nước ấy đến già chết mà vẫn không qua lại với nhau.” (*Tiểu quốc quâ dân, tuy hữu thập bách chi khí, nhi bất dụng. Sử dân trọng tử nhi bất viễn li. Tuy hữu chu xa vô sớ thừa chi, tuy hữu giáp binh vô sớ trần chi. Sử nhân phục kết thăng *** nhi dụng chi. Cam kì thực, mĩ kì phục, an kì cư, lạc kì tục. Lân quốc tương vọng, kê khuyến chi thanh tương văn, dân chi lão tử bất tương ương lai*).⁸¹⁹

Li tưởng đó là trở về chế độ tiểu quốc dân chủ, tự túc, tự lập thời thượng cổ: nhà cầm quyền không can thiệp đến đời sống của dân; để dân sống theo tự nhiên. Lão Tử gọi cảnh tượng đó là cảnh mộc mạc không có tên. (*Vô danh chi phác*).

Thế giới của Lão hơi khác thế giới *đại đồng* trong kinh *Lễ*. vì thế giới đại đồng còn chủ trương can thiệp nhiều tới đời sống của nhân dân; mà cũng khác thế giới đại đồng theo chủ trương của một số chính trị gia gần đây như Khang Hữu Vi, vì Lão Tử không muốn thống nhất thiên hạ, các nước cứ ở yên trong khu vực của mình, không giao thiệp với nước khác.

LÍ TƯỞNG CỦA NHO: ĐẠI ĐỒNG VÀ TIỂU KHANG

Đầu thiên *Lễ vận* trong kinh *Lễ*, có đoạn chép rằng Khổng Tử buồn bã, thờ dài về việc vua Lỗ cũng tế không đủ lễ, rồi nói với môn đệ là Tử Du:

“Thực hành đại đạo cùng với các bậc anh tuấn đời Tam đại thi Khâu này không làm được, nhưng vẫn có chí đó.

“Ở thời đại đạo thực hành thi thiên hạ là của chung, người ta chọn kẻ hiền năng, giảng điều tin thực, sửa điều hòa mục. Cho nên người ta không riêng thân cha mẹ mình, không riêng yêu con mình, kẻ già được nuôi dưỡng trọn đời, trai tráng có chỗ dùng, trẻ con được săn sóc đến trưởng thành; người ta thương kẻ góa, con côi, người già có độc; người tàn tật được chu cấp, con trai có phận, con gái có nơi chốn để nương về. Người ta ghét của cải bỏ phé trên đất mà lượm lên, chứ không chủ ý giấu giếm trong mình, ghét sự không dùng sức, nên làm việc, chứ không chủ ý lo lợi riêng cho mình. Vì vậy mà

* Đời xưa, khi chưa có chữ, người ta dùng dây thắt nút để ghi những việc cần phải nhớ.

** Nghĩa là ăn no mặc ấm, Lão Tử rất ghét sự xa xỉ.

*** Có sách chép thêm hai chữ *chi chính* ở đây.

những ngón cơ mưu không thi thố được, kẻ trộm cắp, người làm loạn, làm giặc không nổi lên, cho nết cửa ngõ không cần đóng. Đó là thời đại đồng. *

"Nay đại đạo đã bỏ, người ta lấy thiên hạ làm của riêng, ai nấy đều riêng thân cha mẹ mình, đều riêng yêu con mình, cho của cải và sức lực là riêng của mình, vua quan thì cha truyền con nối, quốc gia thì dùng thành quách hào tri mà giữ vững, lấy lễ nghĩa làm ki cương, làm cho chính cái nghĩa vua tôi, hậu cái tình cha con, thuận cái tình anh em, hòa cái đạo vợ chồng, đặt chế độ, lập điển lí, tôn trọng kẻ tri dũng, lập công cho riêng mình. Cho nên sự dùng mưu chước mới sinh ra mà việc chiến tranh do đó khởi lên. Vua Vũ, vua Thang, vua Văn, vua Võ, Thành Vương, Chu Công, bởi đó mà được chọn là bậc hơn cả. Sáu bậc quân tử ấy đều cẩn thận ở lễ. Lễ là để làm cho rõ cái nghĩa, thành điều tín, rõ người có lỗi, lấy nhân làm phép giảng điều tôn nhượng, bảo dân theo phép thưởng. Ai không theo những điều ấy thì dẫu có quyền thế, chức vị, chúng nhân cũng cho là họa ác, bắt tội mà truất đi. Đó là đời tiểu khang."

(Đại đạo chi hành dã, dữ Tam đại chi anh, Khâu vị chi dĩ dã nhi hữu chí yên.

Đại đạo chi hành dã, thiên hạ vi công, tuyền hiền dữ năng, giảng tín tu mục. Cố nhân bất độc thân kì thân, bất độc tử kì tử, sừ lão hữu sừ chung, tráng hữu sừ dụng, ấu hữu sừ trường, cãng quả cô độc phé tạt giả giai hữu sừ dưỡng, nam hữu phận, nữ hữu quy. Hóa ố kì khí vu địa dã, bất tât tàng vu kì: lực ố kì bất xuất u thân dã, bất tât vị kì. Thị có mưu bế nhi bất hưng, đạo thiết loạn tặc nhi bất tác, cố ngoại hộ nhi bất bế. Thị vị đại đồng.

*Kim đại đạo kí ẩn, thiên hạ vi gia, các thân kì thân, các tử kì tử, hóa lực vị kì, đại nhân thế cập dĩ vi lễ, thành quách câu trì dĩ vi cố, lễ nghĩa dĩ vi kì, dĩ chính quân thân, dĩ đốc phụ tử, dĩ mục huynh đệ, dĩ hóa phu phụ, dĩ thiết chế độ, dĩ lập điển lí, dĩ hiền dũng trí, dĩ công vi kì. Cố mưu dụng thị tác nhi binh do thù khởi. Vũ, Thang, Văn, Võ, Thành Vương, Chu Công do thù kì tuyền dã. Thử lục quân tử giả, vị hữu bất cẩn vu lễ giả dã. Dĩ trí kì nghĩa, dĩ kháo kì tín, trử hữu quả, hình nhân giảng nhượng, thị dân hữu thường. Nhự hữu bất do thù giả, tại thế giả khứ, chúng dĩ vi uong. Thị vị tiểu khang.)*⁸²⁰

Đoạn đó ngay từ đời Tống đã có người nghi không phải lời của Khổng Tử vì Khổng Tử rất phân biệt tôn ti, thân sơ, không hề chủ trương đại đồng, thường nói: "Quân tử hòa mà không đồng." Diên Tế Hàng đời Thanh cho rằng có lẽ do một số đồ đệ của Lão, Trang ở thời Chiến Quốc viết, nhưng không chắc vì xét tư tưởng trong những câu "tuyền hiền dữ năng", "hóa ố kì khí vu địa dã", "lực ố kì bất xuất vu thân dã" thì thực là trái với chủ trương bất thượng

* Một số học giả hiện nay cho rằng đoạn này tả xã hội nguyên thủy của Trung Quốc.

hiền và vô vi của Lão Tử; trái lại những câu “thiên hạ vi công” “bất độc thân ki thân, tử ki tử”, “sử lão hữu sở chung, tráng hữu sở dụng, ấu hữu sở trường” thì rất hợp với thuyết “đi kiếm dịch biệt” và với câu: “Lão nhi vô thế tử giả, hữu thị sở dưỡng dĩ chung ki thọ, ấu nhược cô đồng chi vô phụ mẫu giả, hữu sở phóng y, dĩ trường ki thân” của Mặc Tử.⁴⁴⁶*

Và lại, theo các nhà khảo về cổ sử, hỏi Khổng Tử làm chức Tư Khẩu, coi việc tế lễ ở Lô, Tử Du mới có sáu tuổi (coi bộ *Tiên Tần từ hệ niên khảo biện* của Giang Vĩnh Thôi) - vì Tử Du, nhỏ hơn Khổng Tử 45 tuổi, thì đã hiểu gì mà Khổng Tử đem thuyết đại đồng và tiểu khang ra nói cho nghe.

Ngày nay, người ta nhận những lời bàn đó là xác đáng, và lí tưởng đại đồng không phải là lí tưởng của Khổng Tử. Khổng Tử chỉ chủ trương thực hiện được một quốc gia phong kiến thịnh trị, có trật tự, người trên có đức hạnh, dân được no đủ, được giáo hóa.

Đoạn văn tả thế giới tiểu khang ở trên chính là trở thế giới đó; nhưng của ai viết thì vẫn chưa biết được, có lẽ là một nhà Nho ở cuối thời Chiến Quốc.

Đời Đông Hán, Hà Hưu đặt thêm một thời nữa, thời cứ loạn, thành ra thuyết tam thế: *cứ loạn thế, thăng bình thế* (tức thời tiểu khang) và *thái bình thế* (tức thời đại đồng).

Tới đời Nguyên, Minh, *Lưu Cơ* cho nguyên tắc dân làm gốc là nguyên tắc tối cao trong chính trị, để xướng thuyết đại đồng, bỏ hết những quan niệm về dị tộc. Ông ghét Mông Cổ là ghét sự hủ bại của chính phủ Mông Cổ chứ không khinh dân tộc Mông Cổ. Ông chịu ảnh hưởng thuyết “tế vật” của Trang Tử, bảo dân tộc nào cũng bình đẳng, dân tộc này chê dân tộc khác là dã man, thì cũng bị dân tộc khác đó chê lại là dã man; người ta chê nhau là dã man chỉ vì phong tục khác nhau, như dân ở hải đảo, thích ăn sống nuốt tươi, chê người trong lục địa ăn đồ chín, người ở xứ khóa thân thấy người bán áo thì chạy; người Trung Quốc thấy Di Địch cho là giặc, người Di Địch thấy người Trung Quốc cũng lại cho là giặc; nếu thế giới đại đồng thì tránh được những cái đó.

Danh từ đại đồng của ông đã có phạm vi rộng hơn danh từ trong thiên *Lễ vận*, đã muốn vượt biên giới của Trung Quốc.

Qua đời Thanh, *Khang Hữu Vi*, viết tập *Đại đồng thư* để phát huy thêm tư tưởng của Lưu Cơ.

Ông chủ trương bác ái và bình đẳng, cho bác ái là cơ sở của thế giới đại đồng, bình đẳng là tác dụng của thế giới đại đồng.

* Coi chương *Kiểm ái*.

Theo ông, đạo con người là mưu hạnh phúc, diệt khổ não; mà khổ não do chín sự phân biệt dưới đây ông gọi là “cửu giới”: 1. Phân biệt quốc gia, 2. Phân biệt giai cấp, 3. Phân biệt chủng tộc, 4. Phân biệt nam nữ, 5. Phân biệt nhà mình với nhà người, 6. Phân biệt sản nghiệp, 7. Phân biệt vi pháp luật, phong tục, bất đồng, bất công, 8. Phân biệt người và loài vật, sau cùng 9. Khổ lại sinh khổ, (nguyên do này ông gọi là khổ giới). Cái họa lớn nhất là quốc giới, cho nên: “Muốn trừ cái hại cho nước, tất phải bắt đầu từ việc thôi dụng binh và phá quốc giới.” (*Dục khử quốc hại, tất tỵ nhi binh phá quốc giới thúy.*)²¹ Ông tin rằng hễ bỏ quân quyền đi (ông vua nào cũng muốn làm lợi riêng cho mình mà bắt dân chống với những dân tộc khác, do đó gây ra chiến tranh), nếu dân được nắm quyền thì sự liên hợp các quốc gia sẽ dễ dàng vì dân nước nào cũng cầu yên ổn làm ăn; lúc đó ai xướng lên thuyết đại đồng thì “dân sẽ ùa nhau theo như nước chảy xuống chỗ thấp.”

Sự phá quốc giới đó sẽ thi hành theo ba giai đoạn: mới đầu những nước giống nhau, sức ngang nhau, liên minh với nhau, hợp thành một khối, rồi những nước cùng một chủng tộc, một tôn giáo liên minh với nhau, sau cùng toàn thể thế giới thống nhất thành một khối lớn.

Muốn thực hiện được chương trình đó, mới đầu phải thành lập “công nghị chính phủ”. Mỗi nước vẫn tự chủ về nội chính; để cử những đại biểu để họp nhau bàn về chính trị chung cho thế giới (ông gọi là công chính). Nhiệm vụ của công nghị chính phủ là duy trì hòa bình và trật tự quốc tế và chuẩn bị sự liên hợp, chế định công luật (luật chung cho thế giới), công pháp, quân binh quan thuế, tài binh, dẹp kẻ bạo loạn.

Họ Khang bảo: “Tồn chỉ của công nghị chính phủ là dẹp chiến tranh giữa các nước. Các nước phải báo cáo với công chính phủ hiện có bao nhiêu binh sĩ, khí giới, xưởng chế tạo khí giới cùng chiến hạm. Trừ số cần thiết để tự bảo vệ ra, nếu muốn tăng lên thì công nghị chính phủ có quyền can thiệp, tăng nhiều quá thì có quyền cấm chỉ. Lại mỗi năm cùng nhau bàn phép giảm binh.”

Không những vậy, nếu nước nào phá nền văn minh và sự an lạc công cộng, trái với công pháp của vạn quốc thì công nghị viện được quyền điều khiển liên binh của các nước để đàn hặc, cấm chỉ, nếu không tuân lệnh thì cùng đánh nước đó, đặt chính phủ khác lên thay. Lại đặt ra một ngôn ngữ chung cho vạn quốc, định những đơn vị đo lường chung; rồi lần lần di chuyển thổ địa nhân dân của các nước vào công chính phủ, thành lập quân đội của công chính phủ.

Tới lúc thế giới đã thống nhất rồi, cùng dùng một ngôn ngữ văn tự rồi, thì bước vào một kỉ nguyên mới, mà lịch cũng dùng chung. Ông lại đề nghị dùng năm Canh tì (1900) đời Quang Tự làm năm đầu của kỉ nguyên đó!

Thế giới đa đại đồng về chính trị rồi, qua giai đoạn đại đồng về xã hội. Gia đình làm cản trở cho sự bác ái; sự phân biệt nam nữ (nam tôn nữ ti), qui tiện làm cản trở sự bình đẳng, như vậy phải trừ bỏ hết. Giải phóng phụ nữ, các giai cấp nô lệ là việc dễ, nhưng làm sao trừ bỏ được chế độ gia đình? Khang Hữu Vi đề nghị phải lần lần bỏ chính sách tư dưỡng, tư giáo, tư tuất (thương xót cứu giúp riêng người thân của mình) mà thay vào chính sách công dưỡng, công giáo, công tuất. Trẻ sinh rồi do viện dục anh của quốc gia nuôi, lớn lên do trường của quốc gia dạy, nghèo khổ, đau ốm do cơ quan xã hội của quốc gia giúp đỡ, như vậy là con người sẽ hưởng “cái vui thoát li được gia đình” mà chính sách đại đồng sẽ thực hiện được.

Sau cùng, theo ông, khó khăn nhất là diệt sự phân biệt chủng tộc. Trong chương I phần này, chúng tôi đã tóm tắt chương trình của ông: di dân (người da đen qua ở Âu châu, bắc Mĩ), tạp hôn (người da đen cưới người da vàng, người da vàng cưới người da trắng...) và đổi thức ăn (người da đen, da vàng sẽ ăn uống các món của người da trắng). Theo chương trình đó thì trong vòng vài ba trăm năm, nhân chủng sẽ “đại đồng” hết.

Như vậy chưa đủ, phải cải tạo sinh nghiệp nữa rồi mới hoàn toàn bình đẳng được. Ông dẫn câu “Hóa bất tất tàng ư kì, lực bất tất vị kì” trong thiên *Lễ vận* mà đề nghị một chế độ tựa chế độ công sản: cùng làm, cùng hưởng, không còn tư hữu nữa. Ông không dùng danh từ công sản mà dùng danh từ đại đồng, bảo:

“Nghề nông mà không thi hành chính sách đại đồng thì nông sản không thể chia đều được mà có dân đói.”

“Nghề thợ mà không thi hành chính sách đại đồng thì thợ và chủ tranh nhau mà nước loạn”, “nghề buôn mà không thi hành chính sách đại đồng thì con người sinh tính gian trá mà hóa phẩm sẽ dư nhiều đến nỗi hết nguyên liệu”. “Như vậy muốn cho thực đại đồng thì phải bỏ chế độ tư sản; hết thảy sản nghiệp của nông, công, thương đều qui về công sản”, mà ai nấy đều được hưởng công bình cả.

Nhưng ông không dùng chính sách cách mạng đổ máu của Nga Sô, mà dùng chính sách rất ôn hòa như vậy: bỏ chế độ hôn nhân đi, không gọi là vợ chồng nữa, chỉ lập một “hòa ước” sống chung một thời hạn là bao lâu đó. Thi hành như vậy trong sáu chục năm, nhân loại khắp thế giới sẽ không còn gia đình, không còn cái tình riêng vợ chồng, cha con nữa, có di sản cũng không còn để lại cho ai được nữa, tiền bạc đồ vật đều để mặc cho người khác hết. Nếu ruộng nương, xưởng nghề, cửa hàng đều qui về công sản thì đến đời đại đồng được.” (*Nam nữ giai bình đẳng, độc lập hôn nhân chi sự, bất phục danh vi phu phụ, chỉ hứa đính tuế nguyệt giao hiếu chi hòa ước nhi dĩ. Hành chi lực thập*

*niên, tặc toàn thế giới chi nhân loại vô gia hĩ, vô hữu phu phụ, phụ tử chi tư hĩ. Kì hữu di sản vô nhân khả truyền, kì kim ngân thập khi giai thính tạng nhân. Nhược kì nông điền, công xưởng thương hóa giai qui chi công, tức khả chi đại đồng chi thế hĩ”.*⁸²²

Đến đời đại đồng, con người không phải lo nghĩ gì cả, cực kì an lạc, chi tịnh chuyên trường sinh, ăn mặc sung sướng; cảnh đó là cảnh thần tiên. Và ông báo: “Sau khi tới cảnh thần tiên thì Phật giáo lại thịnh.” (*Thần tiên chi hậu, Phật giáo phục hưng*). Như vậy là họ Khang từ Nho chuyển qua Mặc, sau vào Lão, rồi cuối cùng nhập Phật. Trong lịch sử triết học Trung Hoa, chưa từng thấy một nhà nào “tổng hợp” được tất cả các phái như ông! Người đương thời mĩa mai ông, gọi ông là “Khang thánh nhân”, nhưng cũng có một số ít người lại phục ông là nhân quang rất rộng, coi ông là danh nhân bậc nhất của Trung Quốc ở đầu thế kỉ này.

KẾT

Trước tình cảnh hỗn loạn ở đời Xuân Thu, các triết gia Trung Hoa có hai thái độ: lạc quan và bi quan.

Mới đầu Khổng Tử và môn đệ lạc quan, tin rằng có thể lập lại trật tự của xã hội như thời đầu Chu, và muốn vậy thì phải chính danh, phải dùng nhân nghĩa, lễ nhạc, lo việc dưỡng dân và giáo dân. Ta cũng có thể sắp Mặc Tử vào trong nhóm lạc quan đó, mặc dầu Mặc không tôn Chu như Khổng, mà muốn dựng nên một xã hội mới, trong đó chế độ chính trị cùng tư tưởng đều thống nhất, ai nấy đều lo cái lợi chung, cần lao và tiết dụng.

Khoảng một thế kỉ sau Khổng Tử, một nhóm khác gồm Dương Tử, Quan Doãn, Lão Tử, Liệt Ngự Khấu thấy xã hội một ngày một loạn thêm, to thái độ bi quan. Chúng tôi sắp bốn nhà đó vào một nhóm vì họ đồng thời với nhau và chủ trương hơi giống nhau, chứ giữa họ không có tình thầy trò, như trong nhóm trước. Dương Tử chống lại hẳn Khổng và Mặc, chủ trương hoàn toàn vô vi, để cho cá nhân hoàn toàn tự do, không can thiệp vào việc của dân. Lão Tử có tư tưởng ôn hòa hơn một chút, chỉ chủ trương giảm thiểu chính phủ, theo tự nhiên thôi.

Tóm lại trong đời Xuân Thu, chủ trương chung (trừ Mặc Tử) là thú cừu (giữ chế độ phong kiến) hoặc trở lui hẳn về thời sơ khai (thời kì các bộ lạc).

Qua đời Chiến Quốc, tình cảnh còn rối loạn hơn trước, rất nhiều triết gia bàn cách cứu vãn xã hội. Đại loại vẫn gồm hai phái hữu vi và vô vi ở thời trước, nhưng tư tưởng tiến lên tới mức cực đoan.

Cực đoan của vô vi là Trang Tử, nhà tập đại thành Lao và Dương, thiên về Dương hơn Lao.

Nhóm hữu vi có Mạnh Tử và Tuân Tử. Mạnh Tử rất trọng dân và khinh quân, Tuân thì cũng trọng dân mà đã có phần tôn quân hơn. Cả hai đều không tôn Chu nữa (vì nhà Chu lúc đó đã quá bất lực) mà cho rằng bất kì một vị anh quân nào có nhân là thống nhất được quốc gia mà đáng làm thiên tử. Họ vẫn chưa nghĩ bỏ chế độ phong kiến.

Trước Mạnh Tử vài chục năm, đã có một vài chính trị gia đại tài như Thân

Bất Hai, Thương Ương, phát huy thêm chính sách phú quốc cường binh của Quản Tử, rồi sau thời Tuân Tử, thì Hàn Phi chăm chú tư tưởng của các phái, lập ra một học thuyết trọng pháp và thuật, tôn quân đến triệt để, chủ trương độc tài và trọng võ lực. Đời sau gọi nhóm này là Pháp gia. Tới thời Pháp gia cực thịnh thì chủ trương hữu vi mới đạt tới mức cực đoan.

Li Tư, bạn học của Hàn Phi áp dụng chính sách của Thân Bất Hai, Thương Ương, Hàn Phi, giúp Tần thống nhất được Trung Quốc bằng võ lực.

Tới đây ta rút được kết luận này:

– Phe phóng nhiệm (trở về thời sơ khai) và phe thủ cựu đều thất bại; muốn trở lại thời kì bộ lạc, đời sống tự do và giản dị đến mức gần như tự nhiên, đã là không thể được; mà muốn duy trì chế độ phong kiến, dù có cải cách gì đi nữa, như Khổng Tử thì cũng không được. Tình thế tự nhiên từ trên ngàn nước chur hầu ở đầu đời Chu, đã rút lặn xuống còn có vài chục, nước, trong số đó chỉ có năm bảy nước là mạnh, thì tất nhiên phải rút xuống thêm nữa cho tới còn có một nước, rút tới sự thống nhất.

– Mà thống nhất có hai cách: hoặc dùng lợi chung mà thống nhất như Mặc Tử đề nghị, hoặc dùng võ lực mà thống nhất theo chủ trương của Hàn Phi. Dân tộc Trung Hoa thời đó chưa thể theo được, mà nhân loại ngày nay cũng chưa theo được, bài học của Mặc Tử, nên sự thống nhất đã thực hiện được bằng võ lực.

Tần làm chủ thiên hạ, thay đổi chế độ từ phong kiến qua quân chủ chuyên chế, thống nhất luật lệ, văn tự, các đồ đo lường v.v... Nhưng một phần vì Thủy Hoàng quá độc tài, thì hành tân pháp quá gấp, một phần vì những người nối ngôi không đủ tài năng, nên chỉ trong có mười mấy năm mà mất nước.

Hán dung hòa Nho và Pháp, về chính sách thì theo Pháp nhiều hơn Nho, mà ngoài miệng vẫn trọng Nho hơn Pháp, và đã hoàn thành được sự thống nhất Trung Quốc, mở mang thêm bờ cõi, dựng được một đế quốc lớn nhất thế giới thời đó.

Hai ngàn năm trước thì giải pháp dung hòa Nho và Pháp có lẽ là hợp lí, nhưng hiệu quả thì không được tốt đẹp; từ Hán tới Tống, Minh, thời thịnh rất ít mà thời loạn vẫn nhiều, mấy lần dân Trung Hoa bị nạn ngoại xâm. Nguyên do có lẽ tại đế quốc Trung Hoa lớn quá, dân đông quá, lo cho dân đủ ăn không nổi, kiểm soát hành động của dân không nổi, mà các dân tộc Hồ, Kim, Mông Cổ, Mãn Châu lại hiếu chiến, hung hãn. Lại cũng do nhà cầm quyền không thực tâm dung hòa Nho, Pháp mà chỉ lo củng cố chế độ quân chủ chuyên chế: từ đời Đường người ta dùng thi phú để lựa nhân tài mà kẻ nào muốn làm

quan, đều phải học thuộc lòng những kinh thư chú thích theo một quan niệm hẹp hòi, thành thử cái tinh túy của Nho mất dần mà cái tai hại của Pháp thì cứ tăng. Mười ông vua, may lắm mới được một ông kha khá, nghĩa là mười triều đại mới được một triều dân không đến nỗi lắm than quá lắm. Vì vậy luôn luôn có sự bất mãn.

Một số thực giả, thấy chế độ chuyên chế là ức dân, còn dùng nó thì không sao có được những ông vua hiền năng, nên lên tiếng chỉ trích. Nhất là trong những thời suy, bị rợ Ngũ Hồ, rợ Kim, rợ Nguyên uy hiếp... những triết gia chịu ảnh hưởng của Lão Tử ước ao có một chính thể phóng nhiệm để dân đỡ khổ; rồi tới khi Trung Quốc thua, những rợ đó chiếm đất cai trị, dùng chính sách tàn bạo (triều Nguyên, triều Thanh) thì ngay những nhà Nho cũng thấy chính thể quân chủ chuyên chế là tai hại.

Tuy nhiên họ bị Khổng học chi phối quá nặng, không tìm ra được một chế độ nào khác. Có lẽ nền kinh tế của họ gốc là nông nghiệp, công, thương chưa phát triển mạnh, cũng không giúp họ quan niệm được một chế độ nào khác, nên suốt trong hai ngàn năm, dân chúng nổi loạn rất nhiều mà chỉ cách mạng để lật một triều đại chứ không thay đổi được chế độ.

Tới đầu Thanh, chế độ cũ đã hủ bại quá lắm, mà những tư tưởng mới của phương Tây bắt đầu lan vào nên các triết gia chỉ trích kịch liệt chế độ chuyên chế; sau cùng tới đầu thế kỉ của chúng ta, họ mới lật được nhà Thanh mà dựng chính thể dân chủ cộng hòa.

Vậy là mới đầu, Nho, Mặc, Lão có uy thế ngang nhau ở đời Xuân Thu và Chiến Quốc sau Pháp thắng rồi Nho, Pháp dần hòa với nhau để duy trì được một sự trị an bấp bênh trên một khu đất mệnh mông, dân số đông nhất thế giới.

Để đạt mục tiêu đó, thực hiện sự trị an và duy trì chế độ, các nhà cầm quyền Trung Hoa chú trọng nhất đến hai việc dưỡng dân và giáo dân: dưỡng để dân no mà khỏi làm loạn, nên họ thường đặt ra vấn đề chia lại đất cày cho quân bình, nhưng không thi hành được triệt để; còn giáo dân là bắt dân chỉ học những sách của Khổng, Mạnh chú thích theo một đường lối, để dân tôn trọng sự tôn ti mà khỏi có những tư tưởng chống lại chế độ. Họ không thực hành được đúng những tư tưởng của Khổng, Mạnh, nhưng họ đã biết tôn trọng những nguyên tắc quý dân của hai vị đó.

Họ đã bỏ nhiều đặc ân, bỏ chế độ nô lệ (mà ở Pháp mãi tới năm 1848 mới mất hẳn); họ từ đời Tùy đã lập ra chế độ thi cử (áp dụng chính sách tuyển hiền dứ năng của Khổng) để lựa người giao việc nước ở châu Âu mãi tới thế kỉ XVIII mới dùng cách tuyển người đó), một phần nhờ vậy mà bớt sự giai cấp đấu tranh.

Họ trọng nhân phẩm (sử dân như thừa đại tể), đạo đức, và trọng dư luận, ít nhất là trên nguyên tắc, cho nên thời nào cũng có chức gián quan.

Họ mặc nhận rằng dân có quyền lật vua nếu vua tàn nhẫn với dân; họ không luôn luôn giữ chữ tín với dân nhưng hiểu rõ chân lý “hữu dân tất hữu địa”. Đặc biệt nhất là họ không như phương Tây lẫn lộn quyền đạo và quyền đời.

Ngày nay những tư tưởng dân chủ của Khổng, Mạnh tất nhiên là đã bị vượt xa rồi, nhưng ở thế kỉ XVIII, thế kỉ ánh sáng của phương Tây, những tư tưởng đó đã làm cho những văn hào như Montesquieu, Voltaire, Leibniz... phải thần phục; những nhà đó đã chịu ảnh hưởng ít nhiều của triết học Khổng, Mạnh và tư tưởng của họ, lại ảnh hưởng tới cuộc cách mạng ở Pháp.

Có người cho rằng thế kỉ XVIII, dân tộc Pháp giết vua Louis XVI, truất bỏ quyền thế tập của quý tộc, giải thoát giáo dục khỏi tôn giáo, thành lập chế độ thi cử, một phần nào là nhờ các nhà trí thức của họ biết nền văn minh, chính sách chính trị của Trung Quốc.

Khắp thế giới không có nước nào mà triết lí phụng sự cho chính trị, tức cho nhân sinh, và trọng nhân bản, lấy con người làm trung tâm như Trung Quốc. Ngày nay phương Tây cũng muốn trở lại lấy con người làm trung tâm (các môn Sciences humaines đang phát triển rất mạnh), cho nên các triết gia phương Tây quay lại nghiên cứu triết học Trung Quốc cũng là dễ hiểu.

TRƯỚC KHI NGỪNG BÚT

Có những dân tộc văn minh sớm hơn dân tộc Trung Hoa như dân tộc Ai Cập trên bờ sông Nil, dân tộc Chaldée và Assyrie trên bờ hai con sông Tigre và Euphrate. Họ rất tiến bộ về kiến trúc, thiên văn, chiến thuật, tổ chức xã hội... nhưng không để lại cho chúng ta được chút gì về triết học cả, và được văn minh của họ cũng đã tắt từ lâu. Ngày nay chỉ còn lại ba nền văn minh của Âu, Ấn và Hoa; cả ba đều cống hiến cho nhân loại được một hệ thống triết học.

Non hai ngàn rưỡi năm trước, hệ thống Trung Hoa không sâu sắc bằng Ấn Độ, về phương diện siêu hình, nhưng phong phú hơn, nhiều màu sắc hơn, có lẽ hơn cả Âu, (thời đó là Hi Lạp).

Nó khác hẳn hai hệ thống kia: nó không căn cứ vào sự tương đồng giữa nội tâm và ngoại giới, không chú trọng vào sự giải thoát con người như hệ thống triết học Ấn Độ; cũng không căn cứ vào sự mạch lạc lí luận, chú trọng vào sự hiểu biết, như triết học Hi Lạp; mà căn cứ vào sự tương ứng của con người với thiên nhiên, chú trọng vào sự xử thế. Rồi từ đầu kỉ nguyên Tây lịch, trong khi hệ thống Ấn ngưng lại, hệ thống Âu chịu ảnh hưởng của đạo Ki Tô, mà thiên về tôn giáo, thì hệ thống Hoa tiếp xúc với Ấn Độ rồi lần lần dung hòa được với Phật, thêm phần sinh khí mà bùng lên một thời gian nữa (từ thế kỉ XI đến thế kỉ XVI).

Đời Tống nó vẫn còn đứng vào hàng nhất trên thế giới, cuối Minh nó mới suy lún, và khi nó bắt đầu suy thì hệ thống Âu cũng bắt đầu thịnh trở lại và phát triển rất mạnh, mỗi ngày mỗi mới.

Trong hai ngàn năm, nhờ dung hòa được Khổng, Lão, Phật, nhờ chú trọng về nhân sinh hơn những vấn đề khác, triết học Trung Hoa đã tạo được một nếp sống, một tâm hồn cho người phương Đông chúng ta. Nếu sống đó là một nếp sống giản dị, có trật tự, tuy an mệnh thù thường mà vẫn có tinh thần phấn đấu; một nếp sống nhân bản, chú trọng tới toàn diện con người (tình cảm: *nhân*; trí tuệ: *trí*; ý chí: *dũng*); một nếp sống hòa hợp với xã hội và thiên nhiên.

Dân tộc nào cũng phải trải qua giai đoạn văn minh nông nghiệp rồi mới tiến tới văn minh kĩ thuật, và văn minh nông nghiệp nào cũng trọng những luật thiên nhiên, chứ không riêng gì văn minh Trung Hoa. Nhưng tại sao chỉ dân tộc Trung Hoa là có những triết gia nhấn mạnh vào sự hòa hợp với thiên nhiên? Hai triết gia quan trọng nhất của họ, Khổng và Lão, bề ngoài thì mâu thuẫn nhau như nước và lửa: Khổng cực hữu vi mà Lão cực vô vi; nhưng bề trong thì lại hòa hợp với nhau như nước và lửa: Khổng chủ trương thiên nhân hợp nhất mà Lão chủ trương trở về thiên nhiên. Phương tiện trái nhau mà mục tiêu như nhau. Thế thì đâu phải là ngẫu nhiên?

Đạo Khổng có nhiều phái mà chỉ duy có phái Tuân Tử là đề xướng thiên nhân bất tương dũ, nhưng phái đó lại không thịnh, là tại sao? Cơ hồ như dân tộc Trung Hoa có cái bản năng tự tạo một nhân sinh hòa hợp với thiên nhiên. Họ như cảm thấy rằng hạnh phúc con người ở cái nếp sống giản dị mà có trật tự, một trật tự gắn với luật thiên nhiên: lấy gia đình làm căn bản, nhưng vẫn đặt xã hội lên trên gia đình; tuy tôn trọng chính quyền mà vẫn tự cho mình cái quyền lật đổ chính quyền nếu nó thối nát (hết xuân thì qua hạ, hết đêm thì tới ngày); vì vậy mà Trung Hoa, Việt Nam khác hẳn Nhật Bản hay Âu Châu, thường có những cuộc cách mạng để thay đổi triều đại.

Tâm hồn Trung Hoa là tâm hồn lạc quan, dễ dãi, quả đục, thực tế, khoáng đạt và kiên nhẫn, yêu hòa bình * và nghệ thuật, đối với mình thì cẩn nghiêm, biết tự chủ, trọng kỉ luật, biết hi sinh cho gia đình và tổ quốc; mà đối với người thì có lòng khiêm nhượng, rất thành kính và nhân từ. Nhất là về phương diện giao tế xã hội, người phương Tây phải nhận rằng phương Đông chúng ta tiên bộ sớm hơn họ, lễ độ, tế nhị hơn họ, không kì thị chủng tộc và tôn giáo như họ; tinh thần cá nhân, bề đảng của chúng ta không có tính cách vị kỉ đôi khi cuồng loạn như của họ. Không phải là chúng ta không có những kẻ vũ phu, nhưng lịch sử của chúng ta ít có những vụ tàn bạo kinh khủng như lịch sử phương Tây hồi trung cổ và ngay trong thế chiến vừa rồi nữa. Trong xã hội

* Tâm hồn yêu hòa bình này đã được nhiều học giả Âu Tây ca tụng. Chẳng hạn Serge Tchakhotine trong cuốn *"Le viol de la foule par la propagande politique"* (Gallimard) cho rằng khắp thế giới chỉ có văn minh Trung Hoa là điều khiển được cái bản năng chiến đấu của con người, thăng hoa (sublimier) nó, hướng nó về sự chiến đấu với bản thân (tức sự tự chủ) để nó khỏi gây hại cho người khác. Sở dĩ được vậy là vì văn minh Trung Hoa ghét chiến tranh, khinh võ lực, đề cao văn nhân mà mặt sát vô biên, tuy có hiệp sĩ mà không có "đạo kỵ sĩ" như châu Âu hoặc "đạo võ sĩ" như Nhật Bản. (Ta cũng chịu ảnh hưởng của họ nên có câu ca dao: "*Quan văn lực phẩm thi sang, quan võ lực phẩm thi mang guom hầu*". Tất nhiên tâm hồn đó có hại cho họ khi quốc gia bị xâm lăng, nhưng đứng về phương diện nhân đạo và vượt ra ngoài phạm vi quốc gia thì ta phải nhận rằng văn minh Trung Hoa như vậy đã đạt được một mức rất cao, và sau này nhân loại sẽ nhận đúng được giá trị của nó.

chúng ta hồi xưa cũng có nhiều sự bất công, nhưng so với những bất công trong xã hội phương Tây mới cuối thế kỉ trước đây thì không thấm vào đâu cả. Có thể nói tâm hồn đó là biểu hiện của một nền văn minh quân bình. Roger Fischer, một học giả Pháp, trong cuốn *Encyclopédie Larousse pour la Jeunesse* (1962) phải nhận rằng: “Nền văn minh Trung Hoa đã đạt đến một mức cao về nghệ thuật (...) và sự quân bình một sự quân bình mà người phương Tây vụng xét vội cho là sự ngưng trệ: quân bình giữa sự sống và sự chết nhờ tục thờ cúng tổ tiên, quân bình giữa sự thỏa mãn những nhu cầu vật chất quan trọng và sự bồi dưỡng một tâm hồn hiền triết để ngăn cản những nhu cầu đó, không cho nó lấn những yếu tố khác của hạnh phúc. Có xã hội nào khác đạt được trình độ đó không? Có xã hội nào khác lễ độ trong phép xử thế tới cái mức tuyệt nha như họ không? Có xã hội nào khác bảo tồn được văn minh của mình trong mấy ngàn năm như họ không? Về mọi phương diện, Trung Hoa quả là đế quốc của cái *trung*, của cái *trung dung*.”

Lời khen đó đúng, nhưng theo thiên kiến của chúng tôi còn thiếu: cái vinh dự nhất của xã hội Trung Hoa thời xưa là đã tạo được một giai cấp quý phái khác hẳn tất cả các giai cấp quý phái trên thế giới, tức giai cấp nhà Nho. Nhưng nhà Nho chân chính của họ biết dung hòa cả tam giáo, vừa là triết gia vừa là nghệ sĩ, vừa trị dân vừa dạy học, có khi lại cày ruộng, nửa quý phái nửa bình dân, có một nếp sống nghiêm trang mà bình dị, một tâm hồn cao thượng mà thực tế, thực đáng cho dân chúng vừa kính vừa yêu.

Khoảng bốn chục năm trước, ở nước ta, mỗi huyện hoặc phủ may ra còn được những vị nhà Nho như vậy. Các cụ sống thanh bạch, có tiết tháo, giúp đỡ dân chúng nhiều: dạy học, làm thuốc... mà không cần báo đáp; nhất là khuyên bảo, làm gương cho mọi người, có thể coi như ngọn đuốc cho cả miền. Làng nào có các cụ thì tự lấy làm vinh dự. Nhờ các cụ mà phong hóa chưa đến nỗi suy lắm.

Ngày nay, các cụ đã vắng bóng, mà văn minh cơ giới chưa tạo được, chưa chắc gì tạo được hạng người hướng dẫn quần chúng, được quần chúng ngưỡng mộ. Đó là nỗi lo chung của nhân loại, như Jules Romains đã nói trong cuốn *Le Problème N°1* xuất bản hồi thế chiến vừa rồi mới chấm dứt. Giai cấp nhà Nho so với giai cấp “tân quý phái”, sản phẩm của văn minh Âu Mỹ ngày nay, thực khác nhau một trời một vực. Tất nhiên thời nào cũng có một bọn hủ nho, nhất là từ đời Tống trở đi, nhưng như vậy lỗi không phải ở Khổng, Mạnh; và khi nghiên cứu một triết học, ta nên phân biệt đâu là chủ trương của người xưa, đâu là áp dụng của người sau, mà chủ trương nào cũng phải đặt vào thời đại của nó thì mới khỏi bất công.

Nếp sống và tâm hồn đó rất hợp cho một xã hội nông nghiệp, *ổn định*,

quá đực, an phận và thụ cựu. Ngày nay nhân loại đã qua một giai đoạn khác, giai đoạn đại kĩ nghệ sắp dùng nguyên tử năng, thì dù muốn dù không, ta cũng phải có một nếp sống khác, một tâm hồn khác, không thể khư khư giữ cái cũ được, cho nên Á, Phi đều hướng cả về phương Tây, Ấn cũng vậy mà Hoa cũng vậy.

Muốn tiến theo phương Tây thì phải rời bỏ quá khứ, hoặc lẩn lẩn hoặc đột ngột, phải rời chỗ cũ rồi mới bước qua chỗ mới được. Sự đoạn tuyệt với quá khứ đó nhiều khi đau đớn nhưng cũng là luật tự nhiên. Cho nên nhóm Khang Hữu Vi, Lương Khải Siêu, Đám Tự Động có lúc đã chối bỏ văn hóa của họ, và hiện nay nhiều người còn muốn đập phá hết nữa: người nào tiến sau thì bao giờ cũng muốn tiến gấp, vượt được những người đi trước. Nhưng sẽ tới cái lúc mà quá khứ không còn là một bao nặng trên vai nữa, và người ta sẽ nhìn lại nó, lưu ý tới những lời cảnh cáo của các nhà bác học trên mọi giới hiện nay như Aldous Huxley, J. Fourastié, Jean Bernard...; sẽ nhận rằng văn minh cơ giới ngày nay đã làm mất sự hòa hợp giữa con người và thiên nhiên, và muốn tạo lại hạnh phúc cho loài người thì phải lập lại sự hòa hợp đó. Lúc ấy chắc người ta sẽ nghiên cứu lại văn minh Trung Hoa, triết học Trung Hoa.

Nhân loại còn đương ở buổi giao thời, thế giới còn nhiều biến chuyển. Do sự tiến hóa quá mau về kĩ thuật, nguyên nhân của những xáo trộn về kinh tế, xã hội, con người thời nay thấy truyền thống cũ không còn giá trị nữa, mà lại chưa kiếm được cái gì để thay thế nó, chưa kiếm được một hướng đi nữa, thành thử đâm ra hoang mang, chán nản, loạng choạng như "một con ong lạc vào một toa xe lửa đang chạy".

Chưa biết bao giờ tình thế đó mới ổn định * mà tạo được một nếp sống mới, một tâm hồn mới, quân bình mà đẹp đẽ, điều hòa được cá nhân với xã hội.

Từ trước tới nay, trong ba hệ thống, chỉ có hệ thống Hoa là uyển chuyển hơn cả; ngàn năm trước nó đã dung hòa được với hệ thống Ấn; lúc này nó đang tìm cái hay, cái mới trong hệ thống Âu; sau này nó có đủ sinh lực để dung hòa thêm hệ thống Âu không, chúng ta chưa dám chắc nhưng cũng mong vậy. Và khi nói đến hệ thống Hoa, không phải chỉ nói riêng đến dân tộc Trung Hoa đâu, còn có cả Nhật Bản, Đại Hàn, Việt Nam... trong đó nữa.

* Theo một số nhà kinh tế học như Fourastié, tác giả cuốn *Le grand espoir du XX^e siècle* - PUF - 1957, thì khi nào sự phát triển về kĩ nghệ đủ thỏa mãn nhu cầu vật chất của dân chúng (như câu này không phải là vô hạn), lúc đó xã hội sẽ tạm được quân bình và ổn định.

PHẦN THỨ SÁU

TIỂU SỬ CÁC TRIẾT GIA

TIỂU SỬ CÁC TRIẾT GIA

(SẮP THEO THỜI ĐẠI)

Để soạn phần này, chúng tôi dùng bộ *Trung Quốc danh nhân đại từ điển* của nhà Thương vụ ấn thư quán ở Đài Loan xuất bản năm 1960 và tham khảo thêm những sách về triết học, văn học của Trung Hoa.

Về năm sinh và năm mất của các triết gia thời đại Tiên Tần, mỗi sách chép một khác, sai nhau có khi đến trăm năm (chẳng hạn về Lão Tử, trước kia các tác giả đều cho là sinh trước Khổng Tử, gần đây nhiều học giả bảo Lão Tử phải sinh sau Khổng Tử, sau cả Mặc Tử nữa, nghĩa là vào khoảng tiền bán thế kỉ thứ V, chứ không phải tiền bán thế kỉ thứ VI trước Tây lịch). Công việc khảo cổ của người Trung Hoa mỗi ngày một tiến, và còn tiếp tục lâu. Hiện nay chưa thể có định luận được, chúng tôi tạm theo chủ trương của các học giả có tiến^o gần đây nhất như Hồ Thích, Phùng Hữu Lan, Quách Mạt Nhược, Vũ Đổng.

Chúng tôi sẽ chia ra từng triều đại: Chu, Tần, Hán v.v... cứ theo thứ tự thời gian mà chép tiểu sử một cách vắn tắt thôi. Tên những triết gia quan trọng, chúng tôi sẽ cho in đậm. Một vài nhà thực không phải là triết gia mà là văn sĩ thi sĩ (như Tô Thức, Lưu Cư, Phương Hiếu Nhụ...) hoặc là chính trị gia (như Trương Cư Chính, Đường Chân, Đàm Tự Đổng, Chương Bình Lân... cũng sẽ có tiểu sử trong phần này vì trong toàn bộ chúng tôi đã giới thiệu tư tưởng của họ.

ĐỜI CHU

Thời đại này quan trọng nhất trong lịch sử triết học Trung Hoa, nên chúng tôi đã lập bảng ghi năm sinh và tử của các triết gia (coi trang 883) để độc giả dễ nhận thấy sự phát triển mạnh mẽ của các môn phái.

Khổng Khâu 孔丘, tự là Trọng Ni 仲尼, sinh năm 551 trước T.L (đời Chu Linh Vương, năm 21) ở nước Lỗ, mất năm 479 đời Chu Kinh Vương. Ông dòng dõi người nước Tống, thân phụ làm quan võ nước Lỗ, mồ côi cha từ hồi 3 tuổi, ngay từ nhỏ đã hay bày đồ cúng tế.

**BẢNG GHỊ NĂM SINH VÀ TỬ CỦA
CÁC TRIẾT GIẢ THỜI TIÊN TÁN (THEO VŨ ĐỒNG)**
*Năm sinh và tử của tất cả các triết gia trong bảng này,
trừ Khổng Tử, chỉ là phỏng chừng, có thể sai vài chục năm*

MÔN PHÁI	NHỌ	MẮC	NÔNG	ĐẠO	PHÁP	ÂM DƯƠNG	NĂM
NĂM							
- 550 trước TL	Khổng Khâu 551-479						- 550
- 500 - 480		Mặc Dịch 480-397					- 500
- 450				Dương Chu 440-380 Quan Doãn 440-360			- 450
- 400		Tống Kiên 382-290	Hứa Hành 390-315	Lão Đam 430-340 Liệt N. Khâu 430-349	Thán B. Hại 401-337		- 400
- 350 - 40	Mạnh Kha 372-289	H.Thị 370-300		Bành Mông 382-300 Trang Chu 360-280	Thương Ưống 390-338		- 350 - 40
- 30	Tuân Huống 330-227	Công T. Long (đanh gia) 330-242				Trâu Diễn 340-260	- 30 - 20
- 10 - 300							- 10 - 300
- 250					Hàn Phi 280-233		- 250

Xuân Thu

Chiến Quốc

Năm 19 tuổi, thành gia thất rồi nhận chức Uy lại (coi việc gác thóc ở kho), sau làm Tư chức lại coi việc nuôi bò và dê để dùng vào việc cúng tế, nổi tiếng là người học giỏi về lễ.

Khoảng ba chục tuổi lại Lạc Ấp, kinh sư nhà Chu để khảo về tế lễ ở miếu đường. Ít lâu sau về Lô, học trò theo học càng ngày càng nhiều. Gặp lúc nước loạn ông bỏ Lô qua Tê, vua Tê muốn dùng ông nhưng đại phu nước Tê là Yên Anh ngăn cản; ông lại trở về Lô (hồi 35, 36 tuổi) dạy học.

Năm 51 tuổi, được vua Lô dùng làm chức Trung đô tế, tức như chức Kinh thành phủ doãn, rồi thăng chức Đại tư khấu tức như chức Hình bộ thượng thư. Sau bốn năm, ông được quyền nhiếp việc chính trị trong nước, và Lô có cảnh tượng thái bình nhờ tài cai trị của ông. Nhưng Lô hầu bỏ bê việc chính trị, ông chán ngán, bỏ Lô qua Vệ.

Không được dùng ở Vệ, ông qua Trần, rồi lại về Vệ, rồi sang Tống, lại qua Trần, lại về Vệ, lại qua Trần, sang Thái, Sở, lại trở về Vệ. Ông bốn ba như vậy, mong gặp minh quân để thi hành đạo của mình nhưng không ông vua nào chịu nghe ông cả.

Trở về Vệ lần cuối cùng, ở năm sáu năm. Năm 68 tuổi, mới thực là chán việc chính trị, về Lô dạy học và san định lại sách vở đời trước.

Ông san định kinh *Thi*, soạn kinh *Xuân Thu*. Môn đệ của ông chép lại những lời dạy bảo của ông trong bộ *Luận ngữ*. Còn những sách khác: kinh *Thư*, kinh *Dịch*, kinh *Lễ*, kinh *Nhạc* thì không chắc là của ông san định hoặc giải thích. Nhiều học giả, ngày nay cho rằng kinh *Thư* do một nhà Nho đời Hán soạn, kinh *Lễ* do ông soạn một phần, một phần do người đời Hán soạn, không có kinh *Nhạc* mà chỉ có ít bài ghi chép về âm nhạc, kinh *Dịch* không do ông san định, mà do một học giả đời Chiến Quốc là Hàn Ti Tử Cung viết.

Tóm lại, muốn khảo về tư tưởng của Khổng Tử chỉ nên lấy bộ *Luận ngữ* làm căn bản, ngay trong bộ này, mấy chương cuối cũng chưa chắc đã thật đúng với lời nói của ông.

Môn đệ của ông thì nhiều, sử chép có 72 người có đức hoặc tài như Nhan Uyên, Mẫn Tử Khiên, Nhiễm Bá Ngưu, Trọng Cung, Tế Ngã, Tử Cống, Nhiễm Hữu, Tử Du Tử Hạ...

Nhan Hồi 顏回, tên tự là Uyên 淵, sinh năm 521 (đời Cảnh Vương) mất năm 490 (đời Kinh Vương), được Khổng Tử khen là người nhân.

Bốc Thương 卜商, tên tự là Hạ 夏, sinh khoảng năm 507 (Kinh Vương), mất khoảng năm 405 (Uy Liệt Vương), học *Thi*, tính đốc tin.

Tăng Sâm 曾參, tên tự là Du 與, sinh khoảng năm 505 (Kinh Vương), mất khoảng 420 (Uy Liệt Vương), nổi chí Khổng Tử, mở trường ở Lô.

Khổng Cấp 孔伋, tên tự là Tư 思, cháu đích tôn Khổng Tử, học trò Tăng Sâm, sinh khoảng 493 (Kính Vương), mất khoảng 406 (Uy Liệt Vương).

Tăng Sâm cùng với môn đệ góp nhặt những lời của Khổng Tử, xếp thành bộ *Luận ngữ*. Theo truyền thuyết, cuốn *Đại học* do Tăng Sâm soạn cuốn *Trung dung* do Khổng Cấp (Tư Tư) soạn nhưng ngày nay người ta ngờ rằng hai cuốn đó do người cuối đời Chiến Quốc viết.

Mặc Địch 墨翟, thường gọi là Mặc Tử, sinh ở nước Lỗ (có người nói là ở nước Tống) khoảng 480 (Kính Vương), mất khoảng 397 (An Vương), nếu không học đạo của Khổng Tử thì cũng chịu ảnh hưởng nhiều của Nho gia. Sống khắc khổ, có tài tranh luận, suốt đời hăm hở cứu vớt thiên hạ, đi chu du các nước giảng đạo kiêm ai, khi Công Thân Ban chế giúp nước Sở một cái thang mây đã xong, sắp đem đánh nước Tống, ông khởi hành từ Tề, đi luôn mười ngày mười đêm, đến kinh đô Sở, để can Công Thân Ban. Công Thân Ban nghe, đưa Mặc Tử vào yết kiến vua Sở, vua Sở cũng bị thuyết phục nữa. Rồi sau Mặc Tử lại sang Sở để khuyên Sở đừng đánh Tống.

Cuốn *Mặc Tử* do môn đệ chép lời dạy của ông, hiện nay còn 53 thiên, nhưng chỉ có những thiên *Thượng hiền*, *Thượng đồng*, *Kiểm ái*, *Phi công*, *Tiết dụng*, *Tiết táng*, *Thiên chí*, *Minh quý*, *Phi nhạc*, *Phi mệnh*, *Phi Nho* là tin được; còn những thiên khác, nhất là mấy thiên *Kinh thượng*, *Kinh hạ*, *Kinh thuyết thượng*, *Kinh thuyết hạ*, *Đại thủ*, *Tiểu thủ* là của người đời sau hoặc phái Biệt Mặc soạn ra.

Dương Chu 揚朱, sinh khoảng 440 (Khảo Vương), mất khoảng 380 (An Vương). Chúng ta không biết gì chắc chắn về đời của ông: ông cũng không viết sách, hoặc được đệ tử chép lại học thuyết. Tư tưởng của ông còn truyền lại đến ngày nay là nhờ những triết gia khác như Mạnh Tử, Tuân Tử... nói về ông.

Quan Doãn 關尹, sinh khoảng 440 (Khảo Vương) mất khoảng 360 (Hiển Vương). Không biết gì về đời của ông.

Lão Đam 老聃, theo *Sử kí* của Tư Mã Thiên thì họ Lí 李, tên Nhĩ 耳, nhưng không chắc. Truyền thuyết rằng Khổng Tử lại hỏi lễ Lão Tử cũng không đáng tin.

Theo Phùng Hữu Lan, Lí Nhĩ và Lão Đam là hai nhân vật khác nhau, mà sách *Đạo đức kinh* ra đời sau *Luận ngữ*.

Vũ Đồng trong bộ *Trung Quốc triết học đại cương* căn cứ vào tư tưởng trong *Đạo đức kinh* (phản đối thuyết thượng hiền, phản đối thuyết quý sinh, không nhận trời là độc tôn, mà cho Đạo là nguồn gốc của vạn vật) ngờ rằng Lão Tử phải sinh sau Mặc Tử và Dương Tử; lại căn cứ vào thế hệ con cháu của

Lão Tử (chép trong *Sử kí*) mà tính ngược lên rồi đoán rằng Lão Tử phải ở thời Chiến Quốc, sinh vào khoảng 430 (Khảo Vương), mất khoảng 340 (Hiển Vương).

Họ Vũ còn đưa ra nhiều lí lẽ bác những thuyết của Hồ Thích (cho Lão Tử sinh trước Khổng Tử) mà chúng tôi không chép lại đây, e rườm. Phùng Hữu Lan cũng cho Lão Tử là người đời Chiến Quốc. Như trên chúng tôi đã nói, công việc khảo cổ ở Trung Hoa còn phải tiếp tục lâu. Hiện thời chúng tôi tạm dùng thuyết mới nhất, tức thuyết của Vũ Đổng.

Liệt Ngự Khẩu 列禦寇, sinh khoảng 430 (Khảo Vương) mất khoảng 349 (Hiển Vương).

Dương Chu, Quan Doãn, Lão Đam, Liệt Ngự Khẩu đồng thời với nhau mà không có tinh thầy trò gì với nhau cả.

Cáo Tử 告子, sinh khoảng 425 (Uy Vương), mất khoảng 339 (Hiển Vương). Chúng ta không biết gì về đời của ông cả. Sở dĩ được biết tư tưởng của ông là nhờ bộ *Manh Tử*. Cáo Tử cho rằng: “Tính con người dễ biến, không hẳn là thiện hay không thiện”.

Thân Bất Hại 申不害, sinh khoảng 401 (An Vương), mất khoảng 337 (Hiển Vương), làm một chức lại rất nhỏ nước Trịnh, Hàn Chiêu Hầu thấy có tài, trọng dụng, cho làm tướng. * Tương truyền có viết được hai thiên sách về sự dùng thuật để trị nước, nhưng nay đã thất truyền, tư tưởng của Thân, sau Hàn Phi có nhắc lại.

Hứa Hành 許行, sinh khoảng 390 (An Vương), mất khoảng 315 (Thần Cấu Vương), không để sách lại, tư tưởng được nhắc tới trong bộ *Manh Tử*. Đại loại Hứa Hành chủ trương người nào cũng cấy ruộng lấy mà ăn hoặc làm những đồ dùng cần thiết rồi trao đổi hóa phẩm với nhau, không cần chính phủ, thì nước sẽ trị.

Công Tôn Ưng 公孫鞅, không biết sinh năm nào, mất khoảng 338 (Hiển Vương), mới đầu làm tướng ở Ngụy. Sau về Tần, giúp Tần Hiếu Công, hai lần biến pháp làm cho Tần mạnh, được phong ấp ở đất Thương, nên gọi là Thương Ưng hay Thương Quân. Ông là một nhà chính trị thực hành, có viết sách hay không, điều đó còn là một nghi vấn. Nay còn lại 24 thiên, nhưng hình như đều là của người sau viết, vì chép toàn những việc sau khi ông mất. Nhưng có thể cho rằng tư tưởng trong những thiên đó không sai với chính sách của ông. Ông bị Huệ Văn Vương (người nối ngôi Tần Hiếu Công) giết.

* Chức “tướng” thời Xuân Thu, Chiến Quốc là chức cao, coi việc nội chính, ngoại giao gần như chức tể tướng các thời sau, chứ không phải là tướng võ.

Hoa Tử 華子, sinh khoảng 390 (An Vương), mất khoảng 320 (Thận Cấu Vương).

Hoàn Uyên 環淵, sinh khoảng 390 (An Vương), mất khoảng 300 (Noãn Vương), học trò của Lão Tử, viết hai thiên sách để diễn đạo của thầy, nay đã thất truyền.

Thiểm Hà 僉何, * sinh khoảng 382 (An Vương), mất khoảng 290 (Noãn Vương), tương truyền giỏi về thuật số.

Tống Kiên 宋楛, có sách viết là Khanh 楛, hoặc Vinh 榮), sinh khoảng 383 (An Vương) mất khoảng 290 (Noãn Vương), sách *Mạnh Tử* chép ông giảng về lợi để cho Tần, Sở đừng đánh nhau, Mạnh Tử chê là đem lợi ra mà thuyết thi hồng.

Bành Mông 彭蒙, sinh khoảng 382 (An Vương), mất khoảng 300 (Noãn Vương).

Mạnh Kha 孟柯, tự là *Dư* 邴, người đất Trâu, thuộc tỉnh Sơn Đông ngày nay. Sinh khoảng 372 (Liệt Vương), mất khoảng 289 (Noãn Vương). Mồ côi cha từ nhỏ, được mẹ hiền dạy dỗ, học phái Tử Tư (Khổng Cấp) có tài hùng biện, qua Tần, Lương, Tống, Đằng, muốn giảng đạo nhân nghĩa để cứu đời, nhưng không ông vua chư hầu nào nghe. Gắn gĩa, về nhà dạy học, cùng với một đệ là Nhạc Chính Khắc 樂正克, Công Tôn Sừ 公孫丑, Vạn Chương 萬章 ghi chép những điều ông đã đối đáp với vua các nước chư hầu, và những lời phê bình các học thuyết khác, thành bộ *Mạnh Tử* gồm bảy thiên.

Huệ Thi 惠施, sinh khoảng 370 (Liệt Vương), mất khoảng 300 (Noãn Vương), học theo phái Mặc Tử, làm tướng quốc cho Huệ Vương nước Lương. Sách *Trang Tử* chép rằng ông học rộng, viết nhiều có đến năm xe sách nhưng đều thất truyền. Tư tưởng của ông chép trong thiên *Thiên hạ* cuốn đó.

Điền Biễn 田駢, sinh khoảng 370 (Liệt Vương), mất khoảng 290 (Noãn Vương), được Tề Tuyên Vương phong chức Thượng đại phu, cùng với Trâu Diễn, Thuấn Vu Khôn, nhưng ông không dự việc chính trị, chỉ có tài nghị luận. Tương truyền ông viết bộ *Điền tử* gồm 25 thiên đều thất truyền. Trong *Lã Thị Xuân Thu* không chép là Điền Biễn mà chép là Trần Biễn 陳駢.

Thận Đáo 慎到, người nước Triệu, sinh khoảng 370 (Liệt Vương), mất khoảng 290 (Noãn Vương) học đạo Lão Tử, viết 42 thiên sách, thất truyền. *Hán Thư Nghệ Văn Chí* sắp ông vào phái Pháp gia. Được Thân Bất Hại và Hàn Phi khen là giỏi.

* Chính là Chiêm, ta thường gọi là Thiêm.

Doãn Văn 尹文, xử sĩ ở nước Tề, sinh khoảng 360 (Hiển Vương), mất khoảng 280 (Noãn Vương), sách thất truyền, chịu ảnh hưởng của Lão Tử và của Thân Bát Hại, Hàn Phi.

Trần Trọng 陳仲, sinh khoảng 360 (Hiển Vương), mất khoảng 260 (Noãn Vương).

Ngụy Mậu 魏矛, sinh khoảng 360 (Hiển Vương), mất khoảng 280 (Noãn Vương).

Trang Chu 莊周, có lẽ là người nước Tống, sinh khoảng 360 (Hiển Vương), mất khoảng 280 (Noãn Vương) thường giao du với Huệ Thi, rất ghét danh lợi, sống rất thanh bạch.

Bộ *Trang Tử* hiện thời còn 33 thiên, gồm vào bộ *Nam hoa kinh* chia làm ba phần: *Nội thiên*, *Ngoại thiên*, *Tạp thiên*.

Chỉ có bảy thiên trong phần *Nội thiên* (tức những thiên *Tiêu dao du*, *Tề vật luận*, *Dưỡng sinh chủ*, *Nhân gian thế*, *Đức sung phù*, *Đại tôn sư*, *Ứng dè vương*) là đáng tin, còn hai phần *Ngoại thiên* và *Tạp thiên*, tư tưởng rời rạc lặp lại những ý trong *Nội thiên*, có lẽ là của người đời sau thêm vào. Nhất là những thiên *Nhuộng vương*, *Đạo chích*, *Duyệt kiếm*, *Ngư phủ* trong phần *Tạp thiên* thì không đáng tin chút nào.

Những thiên *Thu thủy*, *Canh tang sô*, *Ngụ ngôn* phần lớn là đáng tin.

Trâu Diễn 鄒衍, sinh khoảng 340 (Hiển Vương), mất khoảng 260 (Noãn Vương), bàn về thuyết âm dương.

Công Tôn Long 公孫龍, sinh khoảng 330 (Hiển Vương), mất khoảng 242 (Vương Chính - Đời Tấn), chịu ảnh hưởng của Huệ Thi.

Cuốn *Công Tôn Tử* ông soạn nay còn sáu thiên, nhưng không đáng tin vì có nhiều chỗ thiếu sót, nhầm lẫn, lại có nhiều chỗ do người sau thêm vào.

Tuân Huống 洵況, người đương thời tôn xưng là Tuân Khanh, sau người đời Hán kiêng tên vua Tuyên Đế, gọi là Tôn Khanh, người nước Triệu, sinh khoảng 330 (Hiển Vương), mất khoảng 227 (Vương Chính đời Tấn). Ông 50 tuổi đi chơi Tề rồi sang Tấn, Triệu, Sờ làm quan lệnh ở đất Lan Lăng, rồi mất ở đó.

Bộ *Tuân Tử* gồm 32 thiên, chỉ có thiên *Thiên luận*, *Giải tế*, *Chính danh*, *Tình ác* là chắc chắn của ông, những thiên khác có nhiều chỗ của người đời sau phụ họa vào.

Hàn Phi 韓非 là một vị công tử nước Hàn, sinh khoảng 280 (Noãn Vương), mất năm 233 (Vương Chính đời Tấn), cùng với Li Tư theo học Tuân Tử, thấy nước Hàn suy nhược, dâng thư lên Hàn Vương bày cách trị nước,

nhưng vua Hàn không dùng. Sau Hàn bị Tần đánh, làm ngụy, vua Hàn sai ông đi sứ sang Tần. Vua Tần (sau lấy hiệu là Thủy Hoàng) đã xem sách của ông, kính phục, muốn dùng ông, nhưng Li Tư biết tài ông, ghen tị, gièm pha vua Tần bắt ông bỏ ngục, rồi sai người đưa thuốc độc cho ông, ép ông tự tử.

Bộ *Hàn Phi tử* của ông gồm 55 thiên, có nhiều thiên không phải là nguyên văn của tác giả.

Tần Thủy Hoàng mất năm 210 trước T.L, Li Tư cùng với hoạn quan là Triệu Cao mạo chỉ giết Thái tử Phù Tô, lập con thứ của Thủy Hoàng là Hồ Hợi lên làm vua, tức Nhị Thế Hoàng đế. Được ít lâu, Nhị Thế giết Li Tư.

ĐỜI HÁN

Giả Nghị 賈誼, người đất Lạc Dương, sinh năm 200 trước T.L. (Cao Đế), mất năm 168 trước T.L (Văn Đế), thông minh từ nhỏ, vua Văn Đế vời làm chức bác sĩ, rồi năm sau thăng chức Thái trung đại phu. Ông điều hòa học thuyết của Khổng, Lão, khuyên vua đổi chính pháp của Tần, nhưng bị kẻ sàm tấu mà không được dùng, phải đày ra Trường Sa làm chức thái phó cho Trường Sa Vương, rồi được gọi về kinh, rồi lại bị đày làm thái phó cho Lương Hoài Vương. Lần này ông hoàn toàn chán nản, ủ rũ rồi chết hoi 32 tuổi. Đời ông tựa đời của Khuất Nguyên, khi tới Trường Sa, làm bài văn điệu Khuất Nguyên (mà chính là tự điệu mình), lời rất lâm li. Ông để lại tờ sớ *Trần chính sự* (bàn về chính trị), và bài *Quá Tần luận* vạch rõ những lỗi của nhà Tần.

Tư Mã Đàm 司馬談, người đất Hạ Dương, sinh khoảng 190 trước T.L (Huệ Đế), mất khoảng 110 trước T.L (Vũ Đế), cha của Tư Mã Thiên (tác giả bộ *Sử kí*). Siêng học, làm chức Thái sử lệnh, bàn về các triết gia đời trước.

Đổng Trọng Thu 董仲舒, người đất Quảng Xuyên (thuộc Bắc Bình bây giờ), sinh khoảng 190 trước T.L (Huệ Đế), mất khoảng 105 tr. T.L (Vũ Đế); hoi nhỏ học kinh *Xuân Thu*. Đời Cảnh Đế, làm chức bác sĩ, buông màn ngồi giảng sách, học trò ngồi ngoài nghe, có người không bao giờ trông thấy mặt. Có khi luôn ba năm không ra đến vườn, chuyên tâm vào việc học đến như vậy. Rất trọng lễ.

Ông dâng bài "*Thiên nhân tam sách*" lên vua Vũ Đế; trừ tác nhiều, nhưng nay mất mát, chỉ còn quyển *Xuân thu phần lộ* 春秋繁露 và một bộ *Văn tập*.

Lưu Hưởng 劉向, chính tên là Cảnh Sinh 更生, tự là Tử Chính 子政, sinh năm 77 tr. T.L (Chiêu Đế), mất năm 6 tr. T.L (Ai Đế). Đời vua Nguyên Đế, vì là tôn thất, ông được phụ chính, nhưng bọn ngoại thích và hoạn quan

lộng quyền, mấy lần ông dâng thư mà vua không nghe. Ông thu thập tất cả tài liệu chép về các tai biến (hạn hán, lụt, nhật thực, nguyệt thực, núi đổ, sao sa...) từ đời Xuân Thu đến Tần, Hán, soạn thành bộ *Hồng phạm ngũ hành truyện* 洪範五行傳 gồm 11 thiên, để tỏ rằng đó là những điềm gở, nhà cầm quyền nên lấy đó mà răn mình.

Dương Hùng 揚況, tự là Tử Vân 子雲, người ở Thành Đô, đất Thục, sinh năm 53 tr. T.L (Tuyên Đế) mất năm 18 tr. T.L đời Vương Mãng nhà Tân. Làm chức Hoàng Môn lang ở cuối đời Tây Hán, rồi làm đại phu dưới thời Vương Mãng.

Ông viết cuốn *Thái huyền* 太玄 (bàn về hình nhi thượng học) và cuốn *Pháp ngôn* 法言 (bàn về hình nhi hạ học).

Vương Sung 王充, tự là Trọng Nhâm 仲任, người đất Thượng Ngưu ở quận Cối Kê sinh năm 27 sau T.L (Quang Vũ Đế), mất khoảng 107 sau T.L (An Đế). Tính điềm đạm, không ham phú quý, làm chức lại nhỏ cho đến già, viết bộ *Luận Hành* 論衡, gồm 30 quyển chia làm 85 thiên, và cuốn *Luận tính* 論性, gồm 16 thiên. Hiện nay chỉ còn bộ *Luận Hành*. Ông công kích những điều mê tín về tai dị và sấm vĩ, có tư tưởng thiên về duy vật.

Vương Phù 王扶, tự là Tiết Tín 節信, sinh khoảng 85 sau T.L (Chương Đế), mất khoảng 162 sau T.L (Hoàn Đế) ẩn cư viết sách *Tiềm phu luận* 潛夫論 để chê chính sách đương thời.

Trịnh Huyền 鄭玄, người đất Cao Mật, tự là Khang Thành 康成, sinh năm 127 (Thuận Đế), mất năm 200 (Hiến Đế) làm quan ít lâu rồi về dạy học, học trò rất đông. Viết nhiều sách, nay thất truyền gần hết, còn lại những tập chú thích kinh *Lễ*, kinh *Xuân Thu*.

Hà Hưu 何休, người đất Phàn, sinh năm 129 (Thuận Đế), mất năm 182 (Linh Đế), nghiên cứu Lục kinh, viết cuốn *Xuân thu Công Dương giải hổ* 春秋公羊解詁 làm đến chức Giám nghị đại phu.

Tuân Duyệt 荀悅, tự là Trọng Dự 仲譽, cháu mười ba đời Tuân Tử, sinh năm 148 (Hoàn Đế), mất năm 209 (Hiến Đế). Thời vua Linh Đế, hoạn quan loạn quyền, ông thác bệnh ẩn cư. Khi Hiến Đế lên ngôi, ông mới ra làm quan, tới chức Bí thư giám thị trung. Lúc đó Tào Tháo lộng quyền, vua chỉ có hư vị, ông dâng kế mà vua không dùng được. Ông không theo học thuyết của Tuân Tử, mà có ý thiên về thuyết tai dị đời Tây Hán.

Từ Cán 徐幹, tự là Vi Trường 偉長, sinh năm 171 (Linh Đế), mất năm 218 (Hiến Đế), cùng với Khổng Dung, Vương Sán ở trong số Kiến An thất tử (bảy người giỏi đời Kiến An) soạn cuốn *Trung luận* 中論 trên 20 thiên, văn hay nhưng tư tưởng không có gì mới, chỉ theo Khổng, Mạnh.

Trọng Trường Thống 仲長統, tự là Công Lý 公理, sinh năm 179 (Linh Đế), mất năm 219 (Hiến Đế), hiếu học, không trọng tiểu tiết, nên có người gọi là “chàng khùng”. Mới đầu ở ẩn, sau giúp việc quân cho Tào Tháo, viết trên 34 thiên sách, nhưng đều thất truyền. Ông ghét chính thể chuyên chế.

Lưu Thiệu 劉邵, người Hàm Đan, tự là Khổng Tài 孔才, sinh khoảng 182 (Linh Đế), mất khoảng 254 (Ngụy Đế Phương, có sách chép là Tế Vương Phương, cũng vậy), làm chức Tân kị thị lang, sau làm chức Trấn Lưu thái thú, chú trọng về giáo hóa, được người đương thời rất trọng. Có viết nhiều thiên *Pháp luận*.

Hà Ân 何晏, tự là Bình Thúc 平叔, sinh khoảng 193 (Hán Hiến Đế), mất khoảng 249 (Ngụy Đế Phương), thích Lão, Trang, viết cuốn *Đạo đức luận*, và nhiều bài văn, phú, nay còn rất ít. Ông bị Tư Mã Ý giết.

Nguyễn Tịch 阮籍, tự là Tụ Tôn 嗣宗, sinh năm 210 (Hán Hiến Đế), mất năm 263 (Ngụy Đế Hoàn), thích Lão, Trang, tư tưởng không có hệ thống.

Phó Huyền 傅玄, sinh năm 217 (Hán Hán Đế), mất năm 278 (Tấn Vũ Đế), làm quan đến chức Điển nông hiệu úy, tinh cương trực, để lại cuốn *Phó tử* 傅子.

ĐỜI NGUY

Kê Khang 嵇康, tự là Thúc Dạ 叔夜, sinh năm 223 (Ngụy Văn Đế), mất năm 262 (Đế Hoàn), làm quan tới chức Trung tán đại phu, thích Lão, Trang, chê Khổng Tử, bị Tư Mã Chiêu giết, viết được 15 quyển văn, nay còn 10 quyển.

Chung Hội 鍾會, tự là Sĩ Quý 士季, sinh năm 225 (Ngụy Văn Đế), mất năm 264 (Đế Hoàn) làm quan đến chức Tư đồ, viết hai chục thiên *Đạo luận*, theo Lão, Trang.

Vương Bật 王弼, tự là Phụ Tư 輔嗣, sinh năm 226 (Ngụy Văn Đế), mất năm 249 (Đế Phương), thích Lão, Trang, được Hà Ân rất trọng tài, cho làm chức Thượng thư lang. Viết *Lão Tử chú* 老子注 (2 quyển), *Chu Dịch chú* 周易注 (5 quyển), *Luận ngữ thích nghi* 論語釋疑 (3 quyển) và *Văn tuyển* (5 quyển).

Hướng Tú 向秀, tự là Tử Kỳ 子期, sinh khoảng 227 (Ngụy Văn Đế), mất khoảng 277 (Tấn Vũ Đế), bạn thân của Kê Khang, thích Lão, Trang, chú thích *Trang Tử*. Sau theo Tư Mã Chiêu, làm đến chức Tân kị thường thị, nhưng không ham việc chính trị, làm quan chỉ để khỏi bị nghi kị thôi.

Quách Tượng 郭象, tự là Tử Huyền 子玄, sinh khoảng 252 (Ngụy Đế Phương), mất khoảng 312 (Tấn Hoài Đế), thích Lão, Trang, có tài, giữ chức Hoàng môn thị lang, rồi Thái phó chủ bạ, tiếp công việc của Hưởng Tú, chú thích nốt các thiên trong *Trang Tử*.

ĐỜI TẤN

Lỗ Thắng 魯勝, người ở Đại Quan, tự là Thúc Thời 叔時, sinh khoảng 255 (Ngụy Đế Mao), mất khoảng 313 (Tấn Mẫn Đế), làm chức Kiến khang lệnh, viết thiên *Chính Thiên luận* và thiên *Mặc biện*. Thấy thời loạn, thác là đau mà xin từ chức.

Nhưng lại trở lại làm quan tới chức Trung thư lang. Nay chỉ còn thiên *Mặc biện* 墨辨.

Bùi Ngỗi 裴隗, tự là Dật Dân 逸民, sinh năm 267 (Tấn Vũ Đế), mất năm 300 (Huệ Đế), làm chức Quốc tử tế tửu, sau có quân công, được phong Vũ Xương hầu. Ông xin vua sửa đổi lại nền quốc học, khắc đá in kinh, sau thăng chức Thượng thư. Ông viết thiên *Sùng hữu luận* 崇有論 để cứu vãn phong tục phù phiếm đương thời. Sau bị Triệu Vương giết.

Cát Hồng 葛洪, tự là Tri Xuyên 稚川, chưa rõ sinh và mất năm nào. Nhà nghèo, học rộng nhưng không sâu, làm quan, có công dẹp giặc, được phong hầu. Về già ở ẩn, mất hồi 81 tuổi, viết rất nhiều truyện thần tiên (10 quyển), truyện ẩn dật (10 quyển), sao kinh sử và lời nói cùng tập sử của bách gia (310 quyển), viết bộ sách thuốc *Kim quỹ dược phương* (100 quyển), ấy là chưa kể những thơ văn gồm trên 100 quyển nữa. Từ trước chưa thấy ai viết nhiều như ông.

Ông làm quan những triều Nguyên Đế (317-322), Minh Đế (323-325), Thành Đế (326-342), vậy chỉ biết được ông ở tiền bản thế kỉ thứ IV.

ĐỜI LƯƠNG

Phạm Trấn 范曄, người ở Vũ Âm, tự là Tử Chân 子真, sinh khoảng 448 (Tống Văn Đế), mất khoảng 515 (Lương Vũ Đế), nhà nghèo, học rộng, tính ngay thẳng, làm chức Thượng thư điện trung lang ở Tề, sau vào Lương làm chức Quốc tử bác sĩ. Có để lại một văn tập. Ông chủ trương hễ người chết thì linh hồn cũng không còn, như con dao mà rỉ nát thì cái bén của nó cũng mất.

ĐỜI ĐƯỜNG

Nguyễn Kết 元結, tự là Thứ Sơn 次山, sinh năm 723 (Huyền Tôn), mất năm 772 (Đại Tôn), đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Đạo châu thứ sử. Ông là một trong số ít nhà Nho chịu ảnh hưởng nhiều của Lão, Trang ở đầu đời Đường, ghét chính trị hà khắc. Ông để lại 10 thiên *Nguyên Tử*. (Nguyên là lên học của ông), 7 thiên *Lãng thuyết*, 7 thiên *Mạn thuyết*.

Hàn Dũ 韓愈, tự là Thoái Chi 退之, người sau thường gọi là Hàn Xương Lê 昌黎, sinh năm 768 (Đại Tôn); mất năm 824 (Mục Tôn), đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Hình bộ thị lang, chỉ trích Phật, Lão, rất tôn quân, có lần dâng sớ khuyên vua Hiến Tôn đừng rước cột Phật về thờ, bị đày đến Triều Châu, một miền bán khai, nước độc. Về già ông hình như điên, không mặt sát đạo Phật nữa. Ông để lại bộ *Văn tập* (40 quyển).

Lí Cao 李翱, tự là Tập Chi 習之, người Triệu quận, sinh khoảng 778 (Đại Tôn) mất khoảng 841 (Vũ Tôn), đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Tiết độ sứ, theo Hàn Dũ, để lại các cuốn *Luận ngữ bút giải* 論語筆解, *Ngũ mộc kinh* 五木經.

Vô Năng Tử 無能子, không biết tên tuổi và đời sống, chỉ biết là sống ở hậu bán thế kỉ thứ IX. Chịu ảnh hưởng Lão, Trang, ghét hà chính, chuyên chế.

ĐỜI TỐNG

Phạm Trọng Yêm 范仲淹, người ở Ngô Huyện, tự là Hi Văn 希文, sinh năm 989 (Tống Thái Tôn), mất năm 1052 (Nhân Tôn), nghèo, hiếu học, đậu tiến sĩ, làm đến chức Long đồ các trực học sĩ, rồi Khu mật phó sứ, Tham tri chính sự, thường lấy việc thiên hạ làm trách nhiệm của mình.

Tôn Phục 孫復, tự là Minh Phục 明復, người Bình Dương sinh năm 992 (Thái Tôn), mất năm 1057 (Nhân Tôn), rớt tiến sĩ, chuyên học *Xuân Thu*, viết cuốn *Tôn Vương phát vi* 尊王發微.

Hồ Viện 胡瑗, người Hải Lăng, tự là Dực Chi 翼之, sinh năm 993 (Thái Tôn), mất năm 1059 (Nhân Tôn), được Phạm Trọng Yêm tiến cử làm chức Hiệu thư lang, sau dạy ở nhà Thái học, học trò đông, để lại bộ *Chu Dịch khẩu nghĩa* 周易口義 và *Hồng phạm khẩu nghĩa* 洪範口義.

Thạch Giới 石介, người ở Phụng Phú, tự là Thủ Đạo 守道, sinh năm 1005 (Chân Tôn), mất năm 1045 (Nhân Tôn), đậu tiến sĩ, có chí và tư cách.

Lí Cấu 李覲, tự là Thái Bá 采伯, người ở Kiến Xương, sinh năm 1009 (Chân Tôn), mất năm 1059 (Nhân Tôn), thi mấy khoa không đậu, được Phạm Trọng Yêm tiến cử làm chức Thái học trợ giáo. Tác phẩm có *Tiêm thư* (15 thiên), *Lễ luận* (7 thiên), *Phụ quốc cường binh*, *An dân sách* (30 thiên), *Chu lễ trí thái bình luận* (10 quyển), *Thường ngữ* (3 quyển)... nay đều còn cả.

Thiệu Ung 邵雍, tự là Nghiêu Phu 堯夫, thụy là Khang Tiết 康節, người Hà Nam, sinh năm 1011 (Chân Tôn), mất năm 1077 (Thần Tôn), thụ nghiệp Li Chi Tài, thuộc về học phái của Trần Đoàn. Có đức, có tài, chịu nghiên cứu về tượng số. Không chịu ra làm quan. Sách còn truyền lại: *Hoàng cực kinh thế* 皇極經世, *Tiên thiên đồ* 先天圖, *Ngũ tiên vấn đối* 漁樵問對, *Vô danh công truyện* 無名公傳.

Chu Đôn Di 周敦頤, tự là Mậu Thúc 茂叔, người Hồ Nam, sinh năm 1017 (Chân Tôn), mất năm 1073 (Thần Tôn) làm chức Chuyển vận phán quan ở Quảng Đông và Tri quản ở quận Nam Khang. Sau vì đau, xin từ chức, về ở dưới núi Liên Hoa, thuộc Lư Sơn, tự lấy hiệu là *Liên Khê* 濂溪, do đó hậu Nho gọi học phái của ông là Liên phái.

Nhân phẩm rất cao, sáng suốt và rộng rãi. Sách của ông chỉ còn *Thái cực đồ thuyết* 太極圖說 và *Thông Thư* 通書.

Tư Mã Quang 司馬光, tự là Quân Thực 官實, người Thiểm Tây, sinh năm 1019 (Chân Tôn), mất năm 1086 (Triết Tôn), soạn bộ *Tư trị thông giám* 資治通鑑 gồm 294 quyển. Tư tưởng chính trị của ông thiếu hệ thống, chịu ảnh hưởng của phái Tượng số, kèm Thiệu Ung, chủ trương tôn quân.

Trương Tải 張載, tự là Tử Hậu 子厚, người Hà Nam sinh năm 1020 (Chân Tôn), mất năm 1077 (Thần Tôn), đỗ tiến sĩ, làm quan ít lâu rồi bỏ về ở Thiểm Tây, tại một chỗ tên là Hoành Cừ, nên lấy tên hiệu là Hoành Cừ 橫渠. Vì ông ở đất Quan Trung, nên hậu Nho gọi học phái của ông là Quan phái.

Hỏi trẻ thích bàn về việc binh, 20 tuổi đem thư đến yết kiến Phạm Trọng Yêm. Phạm Trọng Yêm bảo ông về học lại sách *Trung dung*, ông không nghe, học thêm đạo Lão và Phật, sau cùng trở về với Nho học.

Sau khi thôi quan, ông về nhà dạy học, viết sách *Chính Mông* 正蒙 sách *Dịch thuyết* 易說 và những bài *Đông Minh* 東銘, *Tây Minh* 西銘.

Vương An Thạch 王安石, tự là Giới Phủ 介甫, người Phú Châu, sinh năm 1021 (Chân Tôn), mất năm 1086 (Triết Tôn), đọc nhiều nhớ dai; bạn ông là Tăng Củng đưa văn của ông cho Âu Dương Tu xem, Âu Dương Tu rất thân phục. Đậu tiến sĩ, làm quan lên chức rất mau, tới chức Tế tướng. Năm 49 tuổi, trình vua một kế hoạch cải cách gọi là tân pháp, gồm mấy điểm sau này: thanh miêu, miễn dịch, thị dịch, quân dụ, phương điền và quân thuế, báo

giáp, bảo mã, nông điển, thủy lợi (coi trang). Trong triều chia làm hai phe: phe thủ cựu gọi là cựu đảng, gồm có Tư Mã Quang, Tô Triệt, Tô Thức, Hàn Kỳ, Phú Bật, Âu Dương Tu... chỉ trích ông kịch liệt; phe cải cách gọi là tân đảng, gồm có Lã Huệ Khanh, Chương Đôn... bênh vực ông. Vua Thần Tông theo chính sách của ông, được mấy năm rồi mất. Triệt Tông còn nhỏ lên nối ngôi, bà Thái hoàng thái hậu cầm quyền. Đảng thủ cựu lúc đó rất đông; bà vời Tư Mã Quang làm Tế tướng thay Vương An Thạch, và bãi bỏ tân pháp.

Khi Triệt Tông đích thân cầm quyền, lại dùng người của tân đảng; đảng này được thế, giết hại cựu đảng. Trong nước mỗi ngày mỗi loạn mà tân pháp không thi hành được triệt để. Vương An Thạch mất khi Triệt Tông mới lên ngôi, mà những người nối chỉ ông không đủ tài, sau tân pháp bị bãi bỏ luôn. Ông là một chính trị gia đại tài, một văn hào bậc nhất đời Tống. Ông để lại bộ *Văn tập*, chú thích rất nhiều kinh thư như: *Tam kinh tân nghĩa*, *Xuân thu Tả thị giải*, *Lễ ký yếu nghĩa*, *Luận ngữ giải*, *Mạnh Tử giải*, *Lão Tử chú*... tổng cộng gần 300 quyển.

Trình Hạo 程顥, tự là Bá Thuần 伯純, người tỉnh Hà Nam, sinh năm 1032 (Nhân Tông), mất năm 1085 (Thần Tông), hồi 15 tuổi cùng với em là Trình Di đến học Chu Liêm Khê. Đỗ tiến sĩ, làm quan lệnh ở Tấn Thành, tính rất thành thực, ôn hòa, được môn đệ rất trọng.

Lúc Vương An Thạch đang thi hành tân pháp, ông giữ chức Giám sát ngự sử, thẳng thắn bày tỏ những điều không tiện. Vương không bằng lòng. Ông ung dung nói: "Việc thiên hạ không phải là việc riêng của một nhà, xin bình tĩnh mà nghe thì mới phải."

Khi ông mất người ta đặt tên hiệu cho ông là *Minh Đạo*. Môn đệ chép những lời dạy bảo của ông trong tập *Ngữ lục*.

Trình Di 程頤, tự là Chính Thức 正叔, hiệu là Y Xuyên 伊川, sinh sau Trình Hạo một năm (1033), mất năm 1107 (Huy Tông), cùng với anh theo học Chu Liêm Khê, đời Triệt Tông, làm chức giáo thụ ở Quốc Tử Giám sau làm chức Thuyết thư ở Sùng chính điện. Dạy học rất nghiêm, ai cũng sợ. Qua đời Huy Tông, bọn gian nịnh bắt ông đem giam ở Hà Nam và ông phải giải tán hết học trò.

Ông soạn những sách: *Dịch truyện* 易傳, *Xuân Thu truyện* 春秋傳, *Mạnh Tử giải* 孟子解. Môn đệ của ông ghi những lời dạy của ông trong tập *Ngữ lục*.

Trình Hạo và Trình Di thường gọi là Nhị Trình (hai anh em họ Trình).

Tô Thức 蘇軾, tự là Tử Chiêm 子瞻, hiệu là Đông Pha Cư Sĩ 東坡居士, sinh năm 1036 (Nhân Tông), mất năm 1101 (Huy Tông); cha là Tô Tuấn 蘇洵,

em là Tô Triệt 蘇轍, đều nổi danh về văn học, đời gọi là Tam Tô (ba cha con họ Tô), tài hoa nhất là ông. Trong văn thơ của ông, có ảnh hưởng của Lão, Trang, nhưng về chính trị ông theo Nho, thù cừu, mặt sát Vương An Thạch.

Tạ Lương Tả 謝良佐, tự là Hiến Đạo 顯道, hiệu là Thượng Sái 上蔡, sinh năm 1050 (Nhân Tôn), mất năm 1103 (Huy Tôn), mới đầu theo học Trình Hạo rồi sau học Trình Di. Đậu tiến sĩ, làm quan ít lâu rồi bị ghen ghét, phải giam. Để lại cuốn *Luận ngữ thuyết* 論語說. Học trò của ông ghi lại lời dạy của ông trong bộ *Ngữ lục*.

Dương Thời 楊時, tự là Trung Lập 中立, hiệu là Qui Sơn 龜山, sinh năm 1053 (Nhân Tôn), mất năm 1135 (Cao Tôn), đậu tiến sĩ, được bổ làm quan, không nhận, về thụ nghiệp với Trình Hạo, khi Trình Hạo mất, lại học Trình Di, tới thời Cao Tôn mới làm quan tới chức Long đô các trực học sĩ, trí sĩ, về viết sách dạy học. Người đương thời cho ông là chính tôn của họ Trình. Viết: *Nhị Trình tùy ngôn* 二程粹言 và *Qui Sơn tập* 龜山集.

Hồ Hoảng 胡筮, tự là Trọng Nhân 仲仁, hiệu là Ngũ Phong 五峰, sinh khoảng 1102 (Huy Tôn), mất năm 1161 (Cao Tôn), không theo khoa cử, chuyên tâm vào việc học đạo. Đóng cửa đọc sách 20 năm, soạn sách *Tri ngôn nghi nghĩa* 知言疑義.

Chu Hi 周希, tự là Nguyên Hối 元晦, sau đổi là Trọng Hối 仲晦, hiệu là Hối Am 晦庵, người tỉnh An Huy, sinh năm 1130 (Cao Tôn), mất năm 1200 (Ninh Tôn), đậu tiến sĩ năm 18 tuổi, làm chủ bạ ở Phúc Kiến ít lâu rồi bỏ về, theo học Lí Đổng mà được cái học chính truyền của họ Trình. Học trò rất đông. Nhân chỗ dạy học ở Phúc Kiến, nên người sau gọi phái của ông là Mân phái.

Đến đời Hiến Tôn nhà Nam Tống, ông lại ra làm quan; đời vua Ninh Tôn, ông được triệu vào triều làm chức Thị giảng được 40 ngày thì bị hạch phải bãi về.

Sách của ông có *Dịch bản nghĩa* 易本義, *Dịch học khai mông* 易學啓蒙, *Thi tập truyền* 詩集傳, *Tứ thư tập chú* 四書集註, *Cận tư lục* 近思錄, *Văn tập* 文集, *Ngữ lục* 語錄, *Gia lễ* 家禮.

Trương Thức 張拭, tự là Kinh Phu 敬夫, hiệu là Nam Hiên 南軒, sinh năm 1133 (Cao Tôn), mất năm 1180 (Hiếu Tôn), làm quan đến chức Lại bộ thị lang, để lại cuốn *Nam Hiên dịch thuyết* 南軒易說, *Y xuyên tùy ngôn* 伊川粹言.

Lục Cửu Uyên * 陸九淵, tự là Tử Tĩnh 子靜, hiệu là Tôn Trai 存齋,

* Anh ông là Lục Cửu Linh 陸九齡, tự là Phục Trai 復齋, cũng nổi tiếng là một học giả uyên thâm ở Giang Tây.

người Giang Tây, sinh năm 1139 (Cao Tôn), mất năm 1192 (Quang Tôn), đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Quốc tử chính, rồi về dạy học ở núi Tượng Sơn 象山, nên có tên hiệu nữa là Tượng Sơn ông, và người sau thường gọi ông là Lục Tượng Sơn. Đời vua Quang Tôn, ông được cử làm chức Tri kinh mên quân, trị dân rất nhân hậu và có hiệu quả. Ông ở đó được ba năm thì mất, thụy là Văn An 立安.

Ông chuyên tìm hiểu nghĩa lí, chứ không chú trọng vào từ chương, ngay từ hồi nhỏ (8 tuổi, 11 tuổi) đã biết nghi rằng lời Hữu Tử trong *Luận ngữ* (thiên *Học nhi*) không hợp với tư tưởng Khổng Tử và lời của Trình Y Xuyên không giống lời của Khổng, Mạnh.

Đậu tiến sĩ, các học giả theo học rất nhiều. Ông không viết sách, cho rằng sách kinh dạy đủ mọi điều rồi, không cần viết thêm nữa. Bộ *Lục Tượng Sơn toàn tập* 陸象山全集 là do môn đệ biên tập sau khi ông mất.

Ông có lần tranh biện mấy ngày với Chu Hối Am. Chu thì muốn dạy người ta trước hết phải cùng lí, rồi sau mới chỉnh tâm, thành ý được. Lục trái lại, muốn trước hết phải khai phát bản tâm đã, rồi mới xem cho rộng để ứng với sự biến của vạn vật. Hai chủ trương tương phản nhau. Về già Chu nhận rằng cái học của mình có phần thiên kiến, khuyên người ta nên chăm chước cả hai cái học của mình và của Lục.

Dương Giản 楊鐘, tự là Kinh Trọng 敬仲, hiệu là Từ Hồ 慈湖, sinh năm 1140 (Cao Tôn), mất năm 1225 (Lí Tôn), đỗ tiến sĩ, làm quan đến chức Thái trung đại phu rồi về hưu. Ông tuy nhỏ hơn Lục Tượng Sơn có một tuổi, mà xin làm đệ tử Lục. Ông để lại hai cuốn *Kí Dịch* 己易 và *Khải Tế* 啓蔽.

Trần Lượng 陳亮, tự là Đồng Phủ 同甫, người ở Vinh Khang, sinh năm 1143 (Cao Tôn), mất năm 1194 (Quang Tôn), chơi thân với Diệp Thích, dâng thơ cho vua Hiếu Tôn bàn cách trung hưng, khôi phục Trung nguyên. Vua muốn mời ông làm quan, ông không chịu. Mấy lần bị giam vì ngôn hành làm gai mắt nhà cầm quyền. Mãi đến đời Quang Tôn mới đậu tiến sĩ, và chịu ra làm quan, nhưng đi đường chưa tới chỗ nhậm chức thì mất. Tác phẩm có *Long Xuyên văn tập* 龍川文集 (30 quyển).

Diệp Thích 葉適, tự là Chính Tác 景玉, hiệu là Thủy Tâm 水心, người đất Vinh Gia, sinh năm 1150 (Cao Tôn), mất năm 1223 (Ninh Tôn), đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Lại bộ thị lang, Tri kiến khang phú. Tác phẩm có *Thủy Tâm văn tập*, (28 quyển), *Tập học kí ngôn* 習學記言, (50 quyển) *Biệt tập* 別集, (16 quyển). Ông là một chính trị gia trọng chế độ hơn người hành chánh, ghét sự tập quyền quá độ.

Trần Thuán 陳淳, tự là An Khanh 安卿, hiệu là Bắc Khê 北溪, người đất Long Khê, sinh năm 1153 (Cao Tôn), mất năm 1217 (Ninh Tôn), được

Chu Hi khen là trong số môn đệ chỉ có một mình Trần là hiểu đạo của mình. Được bổ chức Chủ bạ An Khê, chưa kịp đi thì mất. Tác phẩm có: *Luận, Mạnh, Học, Dung nghĩa 論孟學庸義, Văn nghĩa tường giảng 文義詳講...*

Sái Trám 蔡沈, tự là Trọng Mặc 仲墨, sinh năm 1167 (Hiếu Tôn), mất năm 1230 (Lí Tôn), môn đệ của Chu Hi. Chu Hi muốn Sái viết sách truyền đạo của mình; thân phụ Sái là Nguyên Định cũng muốn Sái chép lại những điều sơ đặc của mình. Sái được sự ủy thác của thầy và cha, bỏ ra mười năm viết sách, được cuốn *Thu kinh tập truyện 書經集傳* và cuốn *Hồng phạm hoàng cực 洪範皇極* (cuốn sau này là theo ý cha), phát minh được cái học của tiền Nho. Bị đày ở Đạo Châu. Sau ẩn cư ở Cửu Phong, nên người đời gọi là Cửu Phong tiên sinh 九峰先生.

Chân Đức Tú 真德秀, tự là Cảnh Nguyên 景元, sau đổi là Cảnh Hi 景希, người ở Phổ Thành, sinh năm 1178 (Hiếu Tôn), mất năm 1235 (Lí Tôn), đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Hàn lâm học sĩ, Tham tri chi sự rồi mất. Người đương thời gọi ông là Tây Sơn tiên sinh 西山先生. Tính tình ngay thẳng, học đạo Chu Hi, viết *Đại học diễn nghĩa 大學衍義, Đường thư khảo nghi 唐書考疑, Độc thư ký 讀書記, Văn chương chính tôn 文章正尊, Tây Sơn văn tập 西山芸淵集, Tứ thư tập biên 四書集編...*

Nguy Liễu Ông 魏了翁, tự là Hoa Phụ 華父, người đất Bồ Giang, đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Tri gia đình phủ, có tang cha xin về nghỉ, cất nhà ở chân núi Bạch Hạc, dạy học, người ta tranh nhau lại học, gọi ông là Hạc Sơn tiên sinh 鶴山先生. Rồi lại trở ra làm quan đến chức Công bộ thị lang. Bị vu hạc rồi lại về Bạch Hạc Sơn, dạy học. Dâng thư luận về mười điều tệ trong chính trị, vua vờ ra dùng, được non một tháng lại phải về. Đương thời Nam Tống, đạo học suy, duy ông giữ được nếp cổ và nghĩa lí của Khổng học. Tác phẩm có: *Hạc Sơn tập 鶴山集, Cửu kinh yếu nghĩa 九經要義, Cổ kim khảo 古今考, Ngoại kinh tạp sao 外經雜抄...*

Hứa Hành * 許衡, tự là Trọng Bình 仲平, người đất Hà Nội, sinh năm 1209 (Tổng Ninh Tôn), mất năm 1281 (Nguyên Thế Tổ), sinh lúc Tống sắp mất nước, ham học, theo đạo Trình, Chu. Nguyên Thế Tôn nghe tiếng mời làm chức Quốc tử tế tửu. Có bộ *Lỗ Trai toàn thư 魯齋全書*. Lỗ Trai là tên hiệu. Chú trọng về đạo vấn học.

Ngô Trường * 吳澄, sinh năm 1247 (Tổng Lí Tôn), mất năm 1331 (Nguyên Văn Tôn), chiết trung học thuyết họ Chu và họ Lục, chú trọng về tôn đức tính, khác với Hứa Hành.

* Hai nhà này có sách chép là triết gia đời Nguyên, vì tuy sinh cuối đời Tống nhưng lớn lên ở đời Nguyên. Đời Nguyên cũng chỉ có hai ông, ngoài ra không còn ai nữa.

ĐỜI MINH

Lưu Cơ 劉基, tự là Bá Ôn 伯溫, người Chiết Giang, sinh năm 1311 (Nguyên Vũ Tôn), mất năm 1375 (Minh Thái Tổ), đỗ tiến sĩ cuối đời Nguyên, học rộng. Làm quan với nhà Nguyên không đắc chí, bỏ quan về quê. Lúc Minh Thái Tổ dấy nghiệp, vời ông ra giúp, ông đứng đầu công thần nhà Minh.

Phương Hiếu Nhu 方孝孺, tự là Hi Trực 希直, người Chiết Giang, sinh năm 1358 (Nguyên Thuận Đế), mất năm 1403 (Minh Thành Tổ), làm đến Thị giảng học sĩ. Có khí tiết, được người đời rất trọng. Khi Yên Vương Lê, con thứ ba của Thái Tổ, muốn cướp ngôi của cháu là Huệ Đế, một vị hòa thượng khuyên: “Đến kinh đô, xin đừng giết Phương Hiếu Nhu, nếu giết thì giống người giữ đạo thánh hiền sẽ tuyệt mất.” Yên Vương cướp ngôi rồi, sai Phương thảo chiếu lên ngôi, ông không chịu, Yên Vương dọa giết cả chín họ. Ông đáp: “Dầu giết cả mười họ cũng chẳng sao.” Yên Vương di bút vào tay ông, ông viết bốn chữ lớn: “Yên tặc thoán vị” (giặc Yên cướp ngôi). Chín họ của ông bị tru di. Ông là một chính trị gia theo đúng Khổng Mạnh, tuy tôn quân mà trọng dân, cho dân quyền phản kháng bạo chính.

Tào Đoan 曹端, tự là Chính Phu 正夫, hiệu là Nguyệt Xuyên 月川, người Hà Nam, sinh năm 1376 (Minh Thái Tổ), mất năm 1434 (Tuyên Tôn), đỗ phó bảng làm quan Học chính. Ghét mê tín, viết cuốn *Đạ hành chúc 夜行粥*, mở lối tâm học cho đời Minh; Trạng Nhượng Thủy, Vương Thủ Nhân đều chịu ảnh hưởng của ông.

Ngô Dư Bật 吳與弼, tự là Tử Phó 子傅, hiệu là Khang Trai 康齋, người Giang Tây, sinh năm 1391 (Minh Thái Tổ), mất năm 1469 (Hiển Tôn), không ưa lối học khoa cử, an bản lạc đạo, cấy cây lấy mà ăn, mấy lần từ chối không làm quan.

Dung hòa cái học của Trình, Chu và của Lục Tương Sơn, lấy sự hàm dưỡng tính tình và khắc kỉ làm trọng.

Tiết Huyền 薛渲, tự là Đức Ôn 德溫, hiệu là Kính Hiên 敬軒, người Sơn Tây, sinh năm 1392 (Thái Tổ) mất năm 1464 (Anh Tôn), thông minh và hiểu học, đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Lễ bộ thị lang, về trí sĩ.

Ông để lại bộ *Độc thư lục 讀書陸*, 20 quyển. Ông chủ trương học thi phải thực hành và cách sửa mình cốt ở chỗ “phục tính” như Tống Nho.

Trần Hiến Chương 陳憲章, tự là Công Phủ 公甫, hiệu là Thạch Trai 石齋, người Quảng Đông, sinh năm 1428 (Tuyên Tôn), mất năm 1500 (Hiếu Tôn). Hậu Nho lấy tên làng ông gọi ông là Bạch Sa tiên sinh 白沙先生.

Đậu phó bảng rồi theo học Ngô Dữ Bật, có khi tính toạ mấy năm không ra khỏi nhà. Sau lại vào kinh học ở nhà Thái học, lúc về học trò đông hơn trước. Vua nghe tiếng, vời ông giữ chức Hàn lâm kiểm thảo, được ít lâu ông xin về.

Ông lấy sự hư tĩnh làm căn bản cho sự luyện tâm. Không viết sách.

Hồ Cư Nhân 胡居仁, tự là Thúc Tâm 叔心, hiệu là Kính Trai 敬齋, người Giang Tây, sinh năm 1434 (Tuyên Tôn), mất năm 1484 (Hiển Tôn), theo học Ngô Dữ Bật, rất ghét khoa cử, không ra làm quan. Viết cuốn *Cư nghiệp lục* 居業錄, thiên về Trình Chu, chứ không như Trần Hiến Chương thiên về thiên ngô, mặc dầu hai người cùng học chung một thầy. Ông cho rằng muốn giữ cái tâm thì phải kính, chứ không cần tĩnh.

La Khâm Thuận 羅欽順, tự là Doãn Thăng 允升, hiệu là Chính Am 整庵, người Giang Tây, sinh năm 1464 (Hiển Tôn), mất năm 1547 (Thế Tôn), đỗ tiến sĩ, làm quan đến chức Lễ bộ thượng thư, theo Tống Nho, nhưng chủ trương hơi khác với Chu Hi, cho lí và khí là một, chứ không chia làm hai: khắp vũ trụ cổ kim chỉ có cái khí, không biết ở đâu mà ra, ở trời gọi là lí, ở người gọi là tính.

Trạm Nhược Thủy 湛若水, tự là Nguyên Minh 元明, hiệu là Cam Tuyền 甘泉, người Quảng Đông, sinh năm 1466 (Hiển Tôn), mất năm 1560 (Thế Tôn), đậu tiến sĩ, làm quan đến Lại bộ thượng thư, rồi về tri sĩ.

Ông thường cùng với Vương Dương Minh giảng học, nhưng mỗi người theo một tôn chỉ. Ông bảo tùy xứ mà nhận thiên lí, nghĩa là thiên lí có khi ở ngoài cái tâm, Vương thì cho tri lương tri là con đường học vấn, nghĩa là lí nào cũng ở trong cái tâm cả.

Học giả thời ấy có người học Trạm rồi qua học Vương, có người lại bỏ Vương mà qua học Trạm, nhưng cái học của Vương vẫn thịnh hơn.

Những người trừ danh trong phái Cam Tuyền là Lữ Hoài 呂懷, Hà Thiên 何遷, Hứa Phu Viễn 許孚遠.

Vương Thủ Nhân 王守仁, tự là Bá An 伯安, người đất Dư Diêu, tỉnh Chiết Giang, vì làm nhà ở Dương Minh động (Hàng Châu), nên học giả gọi ông là Dương Minh tiên sinh 陽明先生. Ông sinh năm 1472 (Hiếu Tôn), mất 1528 (Thế Tôn).

Mười tuổi đã làm thơ, mười một tuổi đã có chí muốn học làm thánh hiền, bất kì học cái gì cũng ham mê.

Mười lăm tuổi, có ý học võ để đánh dẹp bốn phương, rồi định dâng thư lên triều đình bàn về việc chính trị.

Hai mươi tám tuổi đậu tiến sĩ, làm ở bộ Công rồi bộ Hình. Có tài đánh giặc mà kinh tế và chính trị cũng giỏi.

Vua Vô Tôn tin hoạn quan Lưu Cẩn, ông dâng sớ lên can, vua nổi giận đày ông ra coi trạm Long Trường ở Quý Châu. Sau Lưu Cẩn bị tội chết, ông mới được ân xá về triều, dẹp được nhiều đám giặc lớn như giặc Nam Cống, Đinh Chương, Thân Hào... được phong Tân kiến bá. Năm 56 tuổi, vua sai đi đánh giặc Ti Điền, ông đương đầu, phải gắng ra đi dẹp, vừa xong thì đau nặng, dẫu sớ xin về quê dưỡng bệnh, rồi mất ở giữa đường.

Đọc tiểu sử của ông, ta thấy ông biến đổi bốn lần: mới đầu thích nghề võ, sau ham từ chương, rồi lại bỏ từ chương mà đọc sách thân tiên; rồi xoay qua Phật học, cuối cùng trở về Khổng học (hồi 36 tuổi).

Nhưng trong Khổng học ông có chủ trương riêng, không theo Trình, Chu. Chính hồi bị đày ở Long Trường, ông phát minh ra được thuyết “cách vật” là làm cho cái ý thành chính đáng tức làm điều thiện tránh điều ác, chứ không phải là đến sự vật để tìm ra cái lí của nó như Chu Hi đã giải nghĩa. Đó là đầu mối học thuyết duy tâm của ông. Rồi trong hồi dẹp loạn Thân Hào, ông phát minh thêm thuyết trí lương trí, sau cùng phát huy thuyết tri hành hợp nhất. Tới đó học thuyết của ông đã thành.

Môn đệ của ông chép ngôn hạnh, công nghiệp, học thuyết của ông trong những tập: *Ngữ lục* 語錄 (3 quyển), *Văn lục* 文錄 (5 quyển), *Biệt lục* 別錄 (10 quyển), *Ngoại tập* 別錄 (7 quyển). *Tục biên* 續編 (6 quyển), *Phụ lục* 附錄 (7 quyển) cộng là 38 quyển, gọi là *Vương Văn Thành công toàn thư* 王文成公全書 (Văn Thành là tên thụy của ông).

Vương Đình Tướng 王廷相, tự là Tử Hành 子衡, người ở Nghi Phong, sinh năm 1473 (Hiển Tôn), mất năm 1544 (Thế Tôn), đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Tả đô ngự sử. Học rộng, hay nghị luận.

Vương Cẩn 王艮, tự là Như Chi 女之, hiệu là Tâm Trai 心齋, người đất Thái Châu, Giang Tô, sinh năm 1483 (Hiển Tôn), mất năm 1540 (Thế Tôn), rất hiếu học, chỉ tự học mà nên: lúc nào cũng nhét sách *Luận ngữ*, *Hiếu kinh*, *Đại học* trong túi, gặp người nào biết chữ cũng rút sách ra hỏi. Năm 38 tuổi, theo học Vương Dương Minh, nhưng mới đầu chưa chịu nhận Dương Minh là thầy, lấy tư cách là khách biện nạn với Dương Minh rất lâu, không đánh đổ được, lúc đó mới chịu phục. Dương Minh phải khen rằng: “Có chí học làm thánh nhân là người này.” Ông không thi cũng không chịu làm quan.

Ông không theo thuyết của Chu Hi, cũng không theo thuyết của Dương Minh mà giảng nghĩa hai chữ “cách vật” trong *Đại học* là lấy thân mình làm cách thức (tức mục thước) để cái chính được thiên hạ mà thiên hạ sẽ thành mục

thuộc. Tâm, thân, nhà, nước, thiên hạ đều là “vật” cả, định được mục thước cho chính tề, tức là “cách”.

Nhiếp Bảo 聶豹, tự là Văn Uy 文萑, hiệu là Song Giang 雙江, người tỉnh Giang Tây, sinh năm 1487 (Hiếu Tôn), mất năm 1563 (Thế Tôn), đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Thượng thư. Có hồi bị giam trong ngục, tình tọa mà hốt nhiên thấy rõ được chân thể của tâm, từ đó lập ra phép tĩnh tọa để tìm hiểu đạo lý.

Trâu Thủ Ích 鄒守益, tự là Khiêm Chi 謙之, hiệu là Đông Quách 東郭, người tỉnh Giang Tây, sinh năm 1491 (Hiếu Tôn), mất năm 1562 (Thế Tôn), đậu tiến sĩ cấp đệ, làm quan đến chức Nam kinh quốc tử tế tửu. Học trọng nhất sự kính, giữ được phần thiết thực trong thuyết của Vương Dương Minh, không phát minh được gì.

Tiền Đức Hồng 錢德洪, tự là Hồng Phủ 洪甫, hiệu là Tự Sơn 銅山, người tỉnh Chiết Giang, sinh năm 1496 (Hiếu Tôn), mất năm 1574 (Thần Tôn), làm quan đến chức Viên ngoại lang bộ hình rồi về tri sĩ. Cũng theo học Vương Dương Minh.

Vương Kỳ 王記, tự là Nhữ Trung 汝中, hiệu là Long Khê 龍溪, người tỉnh Chiết Giang, sinh năm 1498 (Hiếu Tôn), mất năm 1582 (Thần Tôn), đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Lang trung rồi thôi quan về dạy học.

Trong môn nhân của Vương Dương Minh, ông xuất sắc hơn cả. Cái học của ông chủ ở sự tứ vô: tâm vô thiện, vô ác, ý vô thiện, vô ác. Chính tâm là cái học tiên thiên, thành ý là cái học hậu thiên.

La Hồng Tiên 羅洪先, tự là Đạt Phu 達夫, hiệu là Niệm Am 念庵, người tỉnh Giang Tây, sinh năm 1504 (Hiếu Tôn), mất năm 1564 (Thế Tôn), đậu trạng nguyên, làm quan ít lâu rồi về nhà dạy học, vui trong cảnh nghèo.

Hồ Trực 胡直, tự là Chính Phủ 正甫, hiệu là Lư Sơn 廬山, người đất Thái Hòa, sinh năm 1517 (Vũ Tôn) mất năm 1585 (Thần Tôn), học La Hồng Tiên.

Trương Cư Chính 張居正, tự là Thúc Thái 叔太, hiệu là Thái Nhạc 太岳, sinh năm 1525 (Thế Tôn), mất năm 1582 (Thần Tôn), đậu tiến sĩ, làm đến chức Đại học sĩ, khi Thần Tôn lên ngôi, được làm phụ chính. Ông là một chính trị gia, chứ không phải một triết gia, chủ trương chính sách chuyên chế, bị nhiều người oán hận, bị vua Thần Tôn tước chức.

Lư Khôn 呂坤, tự là Thúc Giản 叔簡, hiệu là Tâm Ngô 心吾, sinh năm 1526 (Thế Tôn), mất năm 1618 (Thần Tôn), làm quan đến chức Hình bộ tả thị lang. Môn đệ gom những chính sách chính trị của ông thành cuốn *Lữ công thực chính lục* 呂公實正錄.

Ông chiết trung, vừa tôn quân vừa qui dân, trọng thực tế ghét huyền đàm, và theo Thiệu Ung, cho rằng lịch sử ở quá trình thoái hóa.

Lí Chí 李贄, tự là Trác Ngô 卓吾 lại có tự là Đốc Ngô 督吾, hiệu là Ôn Lăng cư sĩ 溫陵居士, lại có hiệu là Long Hồ Tẩu, sinh năm 1527 (Thế Tôn), mất năm 1602 (Thần Tôn). Bốn chục tuổi mới đọc sách của Vương Thú Nhân, tin học thuyết của Vương; công kích huyền đàm, cho chính sự cần giản dị, tự nhiên, trọng tự do cá nhân.

Lưu Tôn Chu 劉宗周, tự là Khởi Đông 起東, hiệu là Niệm Đài 念臺, biệt hiệu là Tập Sơn 戢山, người tỉnh Chiết Giang, sinh năm 1585 (Thần Tôn), mất năm 1646 (Thanh Thế Tổ), đỗ tiến sĩ, làm quan đến chức Tả đô ngự sử, vì lấy lời thẳng can vua mà phải bãi về. Khi nhà Minh mất, tỉnh Chiết Giang ra hàng nhà Thanh, ông nhịn đói 20 ngày mà chết.

Ông thuộc phái tâm học, lấy sự thận độc, thành ý làm chủ. Tác phẩm có: *Chu Dịch cổ văn sao* 周易古文鈔, *Thánh học tôn yêu* 聖學宗要, *Luận ngữ học án* 論語學案.

ĐỜI THANH

Trần Xác 陳確, tự là Càn Sơ 乾初, người Hải Ninh, sinh năm 1604 (Minh Thần Tôn), mất năm 1677 (Thanh Khang Hi), môn đệ của Lưu Tôn Chu, chê thuyết lí tính của Tống Nho, mà cho rằng cứ giữ được cái tâm là cần hơn hết.

Hoàng Tôn Hi 黃宗羲, tự là Thái Xung 太沖, hiệu là Lê Châu 黎州, người tỉnh Chiết Giang, sinh năm 1610 (Minh Thần Tôn), mất năm 1695 (Thanh Khang Hi). Lúc nhà Thanh chiếm Trung Hoa, ông bôn tẩu khắp nơi lo sự khôi phục, nhưng không thành công, trở về ẩn cư, dạy học, viết sách.

Ông là môn đệ của Lưu Tráp Sơn, học rộng, biên chép những bản thực lục đời Minh, làm thành pho *Minh sử án* 明史案, (214 quyển) và nhiều bộ sử khác nữa. Gặp điều gì còn nghi ngờ thì du lịch để tra khảo, tìm tòi.

Khang Hi có lần mời ông ra làm chức Bác học hồng nho, ông từ chối. Khang Hi không ép, mà sai viên Tuần phủ trong tỉnh sao những sách, sử do ông soạn, gửi cả về kinh sư.

Sách viết rất nhiều: *Minh Nho học án* 明儒學案 (60 quyển), *Tống Nguyên học án* 宋元學案 (100 quyển), *Văn Minh hải* 文明海 (482 quyển), *Dịch học tượng số luận* 易學象數論 (6 quyển)...

Lục Thế Nghi 陸世儀, tự là Đạo Uy 道威, người đất Thái Suong, sinh

năm 1611 (Minh Thần Tôn), mất năm 1672 (Thanh Khang Hi), môn đệ của Lưu Tồn Chu. Khi nhà Minh mất, ông ẩn cư, không tiếp khách. Ông ghét hư danh, trọng lễ nghĩa. Tác phẩm có: *Tư biện lục* 思辨錄, *Tôn tế luận* 宗祭論, *Thư giám* 書鑑.

Cố Viêm Võ 顧炎武, tự là Ninh Nhân 寧人, hiệu là Đình Lâm 亭林, người tỉnh Giang Tô, sinh năm 1613 (Minh Thần Tôn), mất năm 1682 (Thanh Khang Hi). Lúc Thanh chiếm Trung Hoa, ông theo giúp nhà Minh không được, về nhà bà mẹ buồn, nhịn ăn mà chết, dặn ông không được thờ hai họ, ông theo được ý mẹ.

Ông lên Thiểm Tây vỡ đất để nuôi thân. Chu du khắp nước, nghiên cứu hết sách vở cổ kim, đi đâu chở đầy sách theo đó. Học rất rộng về đủ các môn triết lý, điển lệ, thiên văn, địa lý, toán pháp, cả âm vận học nữa.

Đặc biệt nhất là ông kê cứu những chữ khắc ở bia đá hay đồ đồng để làm bằng chứng cho kinh sử. Thực có tinh thần khoa học, mở đường cho phong trào khảo cổ đời Thanh. Không ưa cái học Hình nhi thượng mà chú trọng về thực dụng, chê cái học tâm tính của Tống, Minh là vô ích, không hợp với đạo của Khổng Tử, không cứu được nước. Ông không mô phỏng người trước, trọng chứng cứ, không nói mò.

Tác phẩm của ông có: *Thiên hạ quân quốc lợi bệnh thư* 天下郡國利病書 (120 quyển), *Âm luận* 音論 (3 quyển), *Thi bản âm* 詩本音 (10 quyển), *Dịch âm* 易音 (3 quyển), *Đường vận chính* 唐韻正 (20 quyển), *Cổ âm biểu* 古音表 (2 quyển), *Triều vực chí* 肇域志, *Nhật tri lục* 日知錄 (30 quyển) và ngoài hai mươi thứ sách khác nữa.

Vương Phu Chi 王夫之, tự là Nhi Nông 而農, hiệu là Thuyền Sơn 船山, người tỉnh Hồ Nam, sinh năm 1617 (Minh Thần Tôn), mất năm 1809 (Thanh Khang Hi). Lúc nhà Minh mất nước, ông giấu tông tích, vào ở trong núi, không giao thiệp với bọn sĩ phu, cho nên đương thời không ai biết. Ông tự học, không theo tôn phái nào, nghiên cứu cả Nho, Lão, Phật thấy cái tệ của sự học cuối đời Minh, muốn trở lại Tống học.

Ông trữ tác rất nhiều: *Độc thông giám luận* 讀通鑑論, *Tống luận* 宋論, *Trương Tử chính mông chú* 張子正蒙註, *Lão Tử diễn* 老子衍, *Trang Tử giải* 莊子解, lại viết cả về Phật học nữa.

Khác hẳn với người trước, ông bảo: "Thiên lý ở trong nhân dục, không có nhân dục thì thiên lý ở đâu mà phát hiện ra". Sau này Đái Chấn và Đàm Tự Đống đều chịu ảnh hưởng của ông.

Lữ Lưu Lương 呂留良, tự là Trang Sinh 壯生, hiệu là Văn Thôn 晚村, người tỉnh Chiết Giang, sinh năm 1629 (Minh Tư Tôn), mất năm

1683 (Thanh Khang Hi), theo cái học của Trình, Chu. Sau khi Minh mất nước, ẩn dật, không làm quan với Thanh, cắt tóc đi tu. Ông có tinh thần chủng tộc, rất ghét Mãn Châu, sách ông soạn ra khi mất, bị nhà Thanh hủy hết.

Đường Chân 唐甄, tự là Chú Vạn 鑄萬, hiệu là Hựu Đình 囿亭, sinh năm 1630 (Minh Tư Tôn), mất năm 1704 (Thanh Khang Hi), đậu cử nhân, làm Tri huyện, trọng giáo dục và thực nghiệp. Sau ẩn cư, viết bộ *Hành thư 衡書* (97 thiên), bàn về chính trị, mặt sát chế độ chuyên chế.

Nhan Nguyên 顏元, tự là Hồn Nhiên 渾然, hiệu là Tập Trai 習齋, người ở Bắc Bình, sinh năm 1635 (Minh Tư Tôn), mất năm 1704 (Thanh Khang Hi), nghèo mà siêng học. Lớn lên gặp lúc Minh suy loạn, ông nghiên cứu binh thư, tính cứu nước, không thành công, ở nhà dạy học, không ra làm quan với Thanh. Viết về triết học: *Tồn tính thiên 存性編*, *Tồn học thiên 存學編*... đời sau gom cả lại trong bộ *Nhan thị di thư 顏氏遺書*. Ông rất trọng thực học, bàn nhiều về kinh tế, xã hội, bổ cứu được cái học Tống, Minh. Đặc biệt nhất là chủ trương lao động, chia lại đất cày cho công binh, nguồn lợi phải chia nhau hưởng chung để khỏi có sự bất quân quá đảng mà sinh loạn

Lí Cung 李恭, tự Cương Chủ 剛主, hiệu là Thứ Cốc 恣谷, sinh năm 1659 (Thanh Thuận Trị), mất năm 1733 (Thanh Ung Chính), đậu cử nhân, học rộng, trọng thực dụng, giải thích kinh nghĩa khác hẳn Tống Nho, tư tưởng đại để giống Nhan Tập Trai. Soạn: *Đại học biện nghiệp 大學辨業*, *Thánh kinh học quy 聖經學規*, lại chú thích Dịch và Tử thư.

Đái Chấn 戴震, tự là Đông Nguyên 東原, người tỉnh An Huy, sinh năm 1723 (Ung Chính), mất năm 1777 (Càn Long), đỗ cử nhân, vào kinh góp sức soạn bộ *Tứ khố toàn thư 四庫全書*, vua Cao Tôn nghe tiếng, cho đỗ tiến sĩ. Giỏi về khảo cứu và biện luận, không theo chú thích của Tống Nho. Ông viết bộ *Mạnh Tử tự nghĩa sơ chứng 孟子字義疏證*, và nhiều sách về toàn học, thanh vận, tự học (một ngành của ngôn ngữ học).

Tiêu Tuấn 恂, tự là Lí Đường 理堂, người Giang Tô, sinh năm 1763 (Càn Long), mất năm 1820 (Gia Khánh), ghét khoa cử, nghiên cứu đủ các kinh sách nhất là kinh Dịch. Tác phẩm có: *Dịch thông thích 易通適*, *Dịch đồ lược 易圖摺*, *Chu Dịch bổ sơ 周易補疏*, *Thuận thư bổ sơ 尚書補疏*, *Lễ kí bổ sơ 禮記補疏*, *Mạnh Tử chính nghĩa 孟子正義*, *Xuân Thu Tả truyện bổ sơ 春秋左傳補疏*, *Luận ngữ bổ sơ 論語補疏*...

Cung Tự Trân 恭字珍, tự là Sát Nhân 瑟人, sinh năm 1792 (Càn Long), mất năm 1841 (Đạo Quang), đậu tiến sĩ, làm quan đến chức Lễ bộ chủ sự, học rộng về kinh sử, về giả thích Phật giáo.

Khang Hữu Vi 康有為, tự là Quảng Hạ 廣廈, hiệu là Trường Tố 長素, người huyện Nam Hải (cho nên người ta gọi là Khang Nam Hải), Quảng Đông, sinh năm 1858 (Văn Tôn - hiệu Hàm Phong), mất năm 1927 (Dân Quốc 16), thích cái học của họ Lục, họ Vương, xem nhiều sách dịch về Tây học, khen môn chính trị học của Âu là hoàn bị. Dạy học được bốn năm rồi đi du lịch miền bắc Trung Hoa sáu năm, sau về Quảng Đông dạy học nữa. Lúc này Lương Khải Siêu đến học ông.

Vua Quang Tự có ý duy tân, với ông lại hỏi ý kiến. Tây Thái Hậu không ưa biến chính, vua Quang Tự bị cầm cố, nhóm duy tân của Khang bị giết hại. Ông và Lương Khải Siêu trốn thoát được, đi du lịch các nước, viết sách báo, đến khi Dân quốc thành lập, ông mới về nước.

Sách của ông có ba bộ trọng yếu: *Tân học nguyên kinh khảo* 新學魏經考, *Khổng Tử cải chế khảo* 孔子改制考, *Đại đồng thư* 大同書.

Học thuyết của ông chủ trương đại đồng, dân chủ, cực đoan bác ái, cực đoan bình đẳng, mà về hành động chính trị thì ông nhất định bảo hoàng, thực là mâu thuẫn; vì vậy bị người đương thời chỉ trích. Cái học của ông pha lẫn Phật học, Tây học, nhưng Tây học của ông không được chắc chắn. Ông là một nhà chính trị có tư cách và nhiệt huyết, hơn là một triết gia.

Đàm Tự Đồng 談鈞同, tự là Phục Sinh 復生, hiệu là Tráng Phi 壯飛, người tỉnh Hồ Nam, sinh năm 1865 (Mục Tôn - hiệu Đổng Trị), mất năm 1898 (Đức Tôn - hiệu Quang Tự), người ta thường gọi là Đàm Lưu Dương, vì ông ở huyện Lưu Dương. Ông học rộng, có chí lớn. Năm 20 tuổi theo việc quân ở Tân Cương. Khoảng 10 năm sau khi đi chơi khắp trong nước, gặp Lương Khải Siêu, được nghe tiếng Khang Hữu Vi, phục lắm. Ông bỏ luôn việc quan, về Trường Sa (Hồ Nam) lập một nhà học riêng gọi là Thời vụ học hiệu, rước Lương Khải Siêu về dạy học, cùng nhau nghiên cứu chính trị, ý muốn cứu quốc. Khi Quang Tự có ý cải cách ông cùng với Khang Hữu Vi, Lương Khải Siêu chủ trương biến chính, việc thất bại, bị Tây Thái Hậu giết.

Ông để lại bộ *Nhân học* 仁學 (2 quyển), *Văn tập* 文集 (3 quyển), *Thi tập* 詩集 (1 quyển), *Tranh nghị* 爭議 (2 quyển).

Ông cực lực bài xích quan niệm tôn cổ, bảo: "Chính trị hai ngàn năm nay là chính trị nhà Tần, đều là bọn ăn trộm lớn cả; cái học hai ngàn năm nay là cái học của Tuân Tử, đều là bọn hương nguyện cả", ý ông chê Tuân Tử là quá tôn quân.

Lương Khải Siêu 梁啟超, tự là Trác Như 卓如, biệt hiệu là Nhiệm Công 任公, lại có hiệu là Âm băng thất chủ nhân 飲冰室主人, người Quảng Đông, sinh năm 1873 (Mục Tôn), mất năm 1929 (Dân Quốc 18). Mười sáu

tuổi thì Hương đậu giải nguyên, sau học Khang Hữu Vi, bỏ cựu học mà theo tân học. Lúc vua Quang Tự biến pháp, ông tham dự dân chính trong ba tháng, sau Tây Thái Hậu đàn áp, ông may mắn trốn thoát qua Nhật Bản, sang Mĩ, đi du lịch thế giới rồi trở về Nhật viết báo (*Tân dân từng báo*), bỏ chủ nghĩa bảo hoàng mà theo chủ nghĩa cộng hòa, sau lại đổi chủ trương, bảo hoàng trở lại, rồi lại bỏ bảo hoàng mà theo cộng hòa.

Ông viết rất nhiều, những bài phê bình và nghị luận gom lại thành bộ *Ấm băng thất văn tập* 飲冰室文集. Khi cách mạng Tân Hợi thành công, ông về nước soạn những bộ *Trung Quốc học thuật tư tưởng biến thiên sử* 中國學術思想變遷天史, *Thanh đại học thuật khái luận* 清代學術概論, cùng những sách bàn về Sử học, Mặc học, Phật học...

Nghiêm Phục 嚴復, hiệu là Hựu Lăng 又陵, người Phúc Kiến, sinh năm 1853 (Vân Tôn), mất năm 1921 (Dân Quốc 10), học về hải quân, qua Nhật, Anh nghiên cứu chính trị Tây phương, dịch nhiều sách triết học Anh như của Huxley, Spencer, Stuart Mill ra tiếng Trung Hoa, chủ trương duy tân, trọng chế độ hơn người hành chính, bênh vực tự do và dân quyền, nhưng về già thay đổi tư tưởng, muốn trở về chính thể quân chủ lập hiến như Khang Hữu Vi.

Chương Bính Lân 章炳麟, tự là Mai Thúc 枚叔, hiệu là Thái Viêm 太炎, người Chiết Giang, sinh năm 1868 (Mục Tôn), mất năm 1936 (Dân Quốc 25), đậu cử nhân, có ý bài Mãn, đề xướng cách mạng chủng tộc, phải trốn qua Nhật Bản, gặp Tôn Trung Sơn từ Mĩ về Nhật, cùng nhau tổ chức hội Trung Quốc đồng minh, làm chủ bút tờ *Dân báo*, dùng tân học để bỏ cựu cho cựu học. Thiên về khảo chứng, thích Phật, Lão. Sách ông gom lại thành bộ *Thái Viêm văn tập* 太炎文集.

Ông rất trọng pháp trị (theo Âu), phản đối lối nhân trị, về già chủ trương vô chính phủ, có lẽ do ảnh hưởng của Lão Trang, mà cũng do tình hình Trung Quốc và thế giới sau thế chiến thứ nhất làm cho ông tuyệt vọng.

Tôn Trung Sơn (1866-1925) 孫中山, người Hương Sơn, Quảng Đông, tên thật là Văn 文, tự là Dật Tiên 逸仙, lúc ở Nhật, thường dùng biệt hiệu là Trung Sơn Tiểu 中山樵, cho nên người ta gọi ông là *Trung Sơn tiên sinh*.

Ông sớm ôm chí lớn, muốn đánh đổ triều đình Mãn Thanh và tiêu diệt cái đế chế lạc hậu ấy nó làm cho Trung Quốc ngày thêm suy nhược. Ông đi Mĩ châu, liên lạc các đồng chí kiều cư ở đấy và lập nên *Hung Trưng hội*. Năm Giáp Ngọ (1894), thừa lúc quân Thanh thua quân Nhật, ông trở về Quảng Châu lãnh đạo cuộc khởi nghĩa, nhưng việc thất bại. Năm 1905, ông thành lập Trung Quốc cách mạng đồng minh hội (sau này thành Trung Hoa cách

mạng đảng rồi thành Trung Hoa Quốc dân đảng) và đề xướng Tam dân chủ nghĩa cùng Ngũ quyền hiến pháp. Mãi đến năm Tân Hợi (1911) công cuộc cách mạng diệt Thanh của ông mới thành công và chế độ Dân Quốc từ đó được thành lập.

Ngoài mấy cuốn *Tam dân chủ nghĩa* 三民主義, *Ngũ quyền hiến pháp* 五權憲法, công trình lập ngôn của ông còn gồm cụ tác: *Kiến quốc đại cương* 建國大綱 (viết vào năm 1919), trong đó ông đề xướng học thuyết *Tri nan hành dị*.

PHỤ LỤC

(Quyển thượng)

- 1 何草不玄？何人不矜？哀我任夫，獨為國民
2 莖之華其葉青青，知我如此，不如無生
3 人有土田，女反有之，人有民人，女覆奪之
4 不稼不穡胡取三百廩兮？不狩不獵胡昵爾庭
5 有懸鉅兮？
6 碩鼠碩鼠，無食我黍，三歲貫女，莫我肯顧
7 殞兮尾兮，流離之子
8 念我獨兮，憂心殷殷
9 周禮盡在魯矣
10 如有用我者，吾其為東周乎
11 久矣吾不復夢見周公
12 子張問：十世可知也？子曰：殷因於夏禮，
13 所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也
14 ，其或繼周者雖百世可知也
15 噫！天喪予！天喪予！
16 無臣而為有臣，吾誰欺？欺天乎？
17 覆石於宋，五…六鷓退飛
18 觚不觚，觚哉！觚哉！
19 必也正名乎。
20 人之生也直；枉之生也，幸而免
21 食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗
22 ；居必常安，然後求樂；為可長，行可久，
23 ，先質後文，此聖人之務。

- 19 知其不可而爲之
- 20 滔滔者，天下皆是也，而誰以易之。
- 21 寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不怠
- 22 道生一，一生二，二生三，三生萬物
- 23 天地萬物生於有，有生於無
- 24 萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。
- 25 水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道
- 26 天下莫柔弱於水，而攻堅者，莫之能勝
- 27 聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知無欲
- 28 唯兵者不祥之器
- 29 大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國
- 30 子墨子見染絲者而歎曰；染於蒼則蒼，染於黃則黃；所入者變，其色亦變……故染不可不慎也。
- 31 盡其心者知其性，知其性則知天矣
- 32 萬物皆種也。
物之生也，若騾若馳，无動而不變，无時而不移
- 33 我知天下之中央，燕之北越之南是也
- 34 南方無窮而有窮

- 35 天與地平 山與澤平
- 36 人之性惡，其善者偽也
- 37 大天而思之，孰與物畜而制裁之；從天而順之孰與制天命而用之？
- 38 死而不亡者壽，
深根固蒂，長生久視之道
- 39 夫玄者，天道也，地道也，人道也
- 40 國之安危，在數不在教
- 41 事莫明於有效，論莫定於有證
- 42 夫事物之近或知其故；然尋其原以至於極，則無故而自爾也
- 43 形者神之質，神者形之用…神之於質猶利之於刀，形之於用猶刀之於利，利之名非刀也，刀之名非利也，然而捨利無刀，捨刀無利。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在也。
- 44 聖人者，豈其無情也？聖人者寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光，制作參乎天地，變化合乎陰陽，雖有情也未嘗有情也。
- 45 天地萬物，盡於人矣。萬化萬事生於心。
- 46 養其氣反之本而不偏。
- 47 生之謂性，性即氣，氣即性
- 48 氣有善不善，性則無不善 人之所以不知善者，氣昏而塞之耳

- 49 在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心；其實一也。心本善，發於思慮，則有善不善；若既發，則可謂之情，不可謂之心
- 50 君子以識爲本，行次之，今有人焉，力能行之而識不足以知之則有異端者出，彼將流宕而不知返，內不知好惡，外不知是非，雖有尾生之信，曾參之行，吾弗貴矣
- 51 理也者形而上之道也，生物之本也；氣也者形而下之器也，生物之具也，是以人物之生必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形
- 52 性者心之理也，情者性之動也。心者性情之主也，未動爲性，已動爲情，心則貫乎動靜而無不在焉
- 53 心一心也，理一理也
- 54 先立其大。
- 55 和存則心存，和亡則心亡
- 56 誠有其實，必有其文，實者本也，文者末也。
- 57 心卽道，道卽天，知心則知道，知天…虛靈不昧，衆理具而萬事出；心外無理，心外無事。
- 58 無善無惡是心之體；有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物
- 59 知是行的主意，行是知的工夫，知是行之始

，行是知之成。

- 60 天下之大害者，君而已矣；向使無君，人各得自私也，人各得自利也
- 61 論者謂有治人，無治法；吾以為有治法而後有治人
- 62 吾力用農事，不遑食寢，邪妄之念亦自不起
- 63 一日生存，當為生命辦一日之事
- 64 理也者情之不爽失也，在己與人皆謂之情，無過情無不及情謂之理
- 65 理者存乎欲者也，凡事為皆有於欲，無欲則無為矣，有欲而後有為
- 66 仁且智者，不私不蔽者也
- 67 上下四方曰宇，往古來今曰宙
- 68 傍日月，挾宇宙
- 69 至大無外，謂之大一
- 70 少昊之衰，九黎亂德…顓頊受之，乃命嵒正重司天以屬神，火正黎司地以屬民…
- 71 民今之無祿，天天是極
- 72 天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？
- 73 天之將喪斯文也，匡人其如予何？
- 74 獲罪于天，無所禱也
- 75 順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天

- 意者別相惡，交相賊，必得罰
- 76 今天下之君子之欲爲仁義者，則不可不察義之所從出。既曰不可以不察義之所從出，然則義從何出？子墨子曰：義不從惡且賊者出，必自貴且智者出，然則孰爲貴孰爲智？曰：天爲貴，天爲智而已矣。然則義果自天出矣…不知亦有貴智於天者乎？曰：天爲貴，天爲智而已。
- 77 有物混成，先天地生…吾不知其名，字之曰道。
- 78 道沖而用之不盈，淵兮似萬物之宗…湛兮似或存，吾不知誰之子象帝之先
- 79 天法道，道法自然
- 80 故道大，天大，地大，人亦大；域中有四大
- 81 天與地卑
- 82 至大無外謂之大一
- 83 萬章曰：堯以天下與舜，有諸？孟子曰：否。天子不能以天下與人。然則舜有天下也，諄諄然命之乎？曰：否，天不言，以行事示之而已矣
- 84 夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，捨我其誰也？
- 85 若夫成功則天也，君如彼何哉，強爲善而已矣

- 86 盡其心者知其性也，知其性則知天矣
- 87 誠身有道，不可乎善，不誠其身也，是故誠者天之道也，思誠者人之道也
- 88 牛馬四足，是謂天，絡馬首，穿牛鼻，是誠人
- 89 無爲爲之，之謂天
- 90 事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天
- 91 不爲而成，不求而得，夫是之謂天職
- 92 天命之謂性
- 93 故天之生物，必因其材而篤焉
- 94 誠者天之道也
- 95 天者理也
- 96 由太虛有天之名
- 97 天下有始，以爲天下母
- 98 萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門
- 99 萬物亦然，有待也而死，有待也而生
- 100 故衆之所以得咸存，主必致一也；動之所以得咸運者，原必無二也。物無妄然，必由其理，統之有宗，會之有元…
- 101 殺生者不死，生生者不生
- 102 不生者常生生…故生物者不生
- 103 彼爲盈虛，非盈虛；彼爲衰殺，非衰殺；彼爲未末，非未末；彼爲積散，非積散也

- 104 不化者能化化…化物者不化
- 105 體不偏滯，乃可謂無方無體
- 106 知形形之不形乎
- 107 昭昭生於冥冥，有倫生於無形
- 108 夫無形者，物之太祖也
- 109 有形出于無形
- 110 無形無名者，萬物之宗也
- 111 道之外無物，物之外無道
- 112 形而上爲道，形而下爲器，須著如此說：器亦道，道亦器
- 113 體用一原，顯微無間
- 114 道不能無物而自道，物不能無道而自物。道之有物，猶風之有動，猶水之有流。夫孰能間之？故離物求道者，妄而已矣
- 115 至微之理，至著之事，一以貫之
- 116 道非是外事物有個空虛底；其實道不離乎物，若離物則無所謂道
- 117 卽體而言，用在體，卽用而言，體在用，是謂體用一原
- 118 道可道非常道，名可名非常名
- 119 道常無名
- 120 道之出言，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既

- 121 視之不見，名曰夷，聽之不聞，名曰希，搏之不得，名曰微，此三者不可致詰，故混而為一；其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。
- 122 道之為物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。
- 123 大道汎兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭...
- 124 道者萬物之奧
- 125 無名天地之始；有名萬物之母，故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。
- 126 此兩者同出而異名，同謂之玄，玄而又玄，衆妙之門。
- 127 谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。繚繚若存，用之不勤。
- 128 道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，七氣以為和。
- 129 理者成物之文也；道者，萬物之所以成也... 萬物各異理，而道盡稽萬物之理。
- 130 人法地，地法天，天法道 道法自然
- 131 道常無為而無不為
- 132 反者道之動

- 133 大曰逝，逝曰遠，遠曰反
- 134 萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常
- 135 知常曰明；不知常，妄作；凶。
- 136 夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見；自根自本；未有天地，自古已固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老
- 137 東郭子問于莊子曰：所謂道烏乎在？莊子曰：無所不在，東郭子曰：幾而後可。莊子曰：在蟻。曰：何其下耶？曰：在稊稗。曰：何其愈下耶？曰：在瓦甃。曰：何其愈甚耶？曰：在屎溺。
- 138 夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！
- 139 夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備，廣廣乎其無不容也，淵乎其不可測也
- 140 萬物殊理，道不私。
- 141 道生之，德畜之，物形之，勢成之。
- 142 泰初有無，無有無名，一之所起；有一而未形；物得以生，謂之德。
- 143 形非道弗生；生非德不明
- 144 德畜之，長之育之，亭之，毒之，養之，覆之
- 145 樸散則爲器

- 146 樸學小，天下莫能臣。
- 147 伯陽父曰：……陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。
- 148 大哉乾元，萬物資始，乃統天；雲行雨施，品物流形。
- 149 至哉坤元，萬物資生，乃順承天；坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨。
- 150 易有太極是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。
- 151 乾知太始，坤作成物。
- 152 乾坤其易之門耶
- 153 乾坤其易之緼耶？乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀則無以見易；易不可見則乾坤或幾乎息矣
- 154 剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆 潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。
- 155 天地之大德曰生
- 156 一陰一陽之謂道
- 157 立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。
- 158 天下之動貞夫一者也。
- 159 惟聖人能屬萬物于一而繫之元也 元猶原也

…故元者為萬物之本而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。

160 天德施，地德化…天氣上，地氣下…故莫精于氣，莫富于地，莫神于天。

161 天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。

162 天之道終而復始。故北方者 天之所終始也，陰陽之所合別也。

163 玄者步攤萬類而不見其形者也，資陶虛無而生乎。通同古今以開類攤昔陰陽而發氣，仰而視之在乎上，俯而窺之在乎下，企而望之在乎前，棄而忘之在乎後，欲達則不能，嘿則得其所者玄也。

164 夫玄也者，天道也，地道也，人道也。

165 無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其根。

分陰分陽，兩儀立焉
陽變陰合而生水火木金土；五氣順布四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也；太極本無極也。五行之生也各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。

166 動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不

- 動不靜也，物則不通，神妙萬物。
- 167 一，五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下；火曰炎上；木曰曲直；金曰從革；土爰稼穡，潤下作鹹；炎上作苦；曲直作酸；從革作辛；稼穡作甘
- 168 天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之末也；土，五行之中也。此其天次之序也
- 169 至小無內，謂之小一
- 170 人之生也，氣之聚也，聚則為生，散則為死…故曰通天一氣耳。
- 171 而本無形。非從無形也，而本無氣，雜乎芒芴之間變而有氣，氣變而無形
- 172 天地未形馮馮翼翼，洞洞濛濛，故曰太始。太始生虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣。元氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。
- 173 元者氣也，無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。
- 174 極中之道，淳和未分之氣也。
- 175 凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行以著形
- 176 若夫天地氣化，盈虛損益，道之理也；法制政事，事之理也；禮教適宜，義之理也；人

- 情樞機，情之理也，四理不同
- 177 兩不立，則一不可見。一不可見則兩之用息。
。兩體者，虛實也，動靜也
- 178 一物兩體氣也，一故神，兩故化。
- 179 有兩則有一，是太極也……一物而兩體，其太極之謂歟？
- 180 太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性。是生絪縕相盪勝負屈伸之始(……)不如野馬絪縕不足謂之太和。語道者知此，謂之知道；學易者見此，謂之見易。
- 181 氣本之虛則湛本無形；感而生則聚而有象。有象斯有對，對必反其所為。有反斯有仇，仇必和而解。故愛惡之情，同出於太虛而卒歸於物欲
- 182 氣塊然太虛，升降飛揚未嘗止息。此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感遇聚散，為風雨為霜雪，萬品之流形，山川之融結。
- 183 氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。
- 184 凡有形之物即易壞；惟太虛無動搖故為至寶
- 185 生成覆幬，天之道也。
- 186 語其推行故曰道。
- 187 天之生物也有序；物之既形也有秩

- 188 心之所同然者 理也？謂理也，義也。
- 189 始條理者，智之事也，終條理者，聖之事也
- 190 真元之氣，氣之所由生。不與外氣相雜，但以外氣涵養而已。……人居天地氣中，與魚在水無異
- 191 凡物之散，其氣遂盡，無復歸本元之理。天地如洪爐，雖生物銷鑠亦盡。况既散之氣，豈有復在。天地造化，又焉用此既散之氣。其造化者，自是生氣
- 192 氣自是有盛則必有衰。衰則終必復盛，若冬不春，晝不夜，則氣息矣
- 193 「未」應不是先，「已」應不是後
- 194 隕石無種，種於氣。麟亦無種，亦氣化。厥初生民亦如是。
- 195 萬物之始，皆氣化，氣既化後更不化，便以種生去。
- 196 說陰陽更無道。所以陰陽者，是道也。陰陽氣也。氣是形而下者，陰陽是形而上者。形而上者則是密也。
- 197 密者用之原
- 198 理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也
- 199 形而上者無形無影，是此理；形而下者，有情有狀，是此氣

- 200 人物之生必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形
- 201 人物未生時，只可謂之理，說性未得，此所謂在天曰命也。性便是人生以後此理已墮在形氣之中。
- 202 當初，原無一物，只有此理，未有天地之先，畢竟也只是理
- 203 若無此理，便亦無天地，無人無物
- 204 天下無性外之物。因行階，云階碑便有碑之理
- 205 總天地萬物之理，便是太極
- 206 或曰：如君之仁，臣之敬，便是極。曰此是一事一物之極
- 207 聖人謂之太極者，所以指夫天地萬物之根也。周子因之而又謂之無極者，所以大無聲無臭之妙也
- 208 人人有一太極，物物有一太極
- 209 太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極
- 210 本只是一太極而萬物各有稟受又自各全具一太極耳。如月在天，只一而已，及散在江湖則隨處而見。不可謂月已分也。
- 211 陰陽雖是兩個字，然却是一氣之消息，一進一退，一消一長；進處便是陽，退處便陰；

- 長處便是陽，消處便是陰，只是這一氣之消長，做出古今天地間無限事來，所以陰陽做一個說亦得，做兩個說亦得。
- 212 陰陽固是形而下者，然所以一陰一陽者，乃是理，形而上者也
- 213 天地之間，只有動靜兩端…而其動其靜，則必有所以動靜之理。是則所謂太極者也。
- 214 太極只是含動靜之理
- 215 陰以陽為質，陽以陰為質
- 216 陰靜之中自有陽之根 陽動之中，又自有陰之根
- 217 動靜無端，陰陽無始，不可以分先後。今只就起處言之畢更動前又是靜，陽前又是陰
- 218 動靜無端，陰陽無始，本不可以先後言。太極動而陽，則其未動之前，固已嘗靜矣。又言靜極復動，則已靜之後，固必有動矣
- 219 疑此氣是依傍這理行，又此氣之聚則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作；理却無情意 無造作，只此氣凝聚處，理便在其中且如天地間人物非木鳥獸，其生也莫不有理，定不會無種子白地生出一個事物
- 220 有是理便有是氣，但理是本
- 221 有氣之所聚，理即在焉，然理終為主。
- 222 問：先有理抑先有氣？曰：理未嘗離于氣

- 然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後？
- 223 天地之初，如何討個人種。自是氣蒸結成兩個人，那兩個人便如今人身上虱，自然變化出來。
- 224 氣化是當初一個人無種，後自生出來底。形生却是有此一個人後乃生生不窮底。
- 225 萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非是理。
- 226 心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百歲復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。為學只是理會此。
- 227 人生天地間，氣有清濁，心有智愚，行有賢不肖，必以二途總之，則宜賢者心必智，氣必清；不肖者，心必惡氣必濁。
- 228 易者己也，非有他也。以易為書，不以易為己，不可也；以易為天地之變化，不以易為己之變化，不可也。天地，我之天地，變化，我之變化，非他物也，私者裂之，私者自小也。
- 229 自生民以來，未有能識吾之全者。惟觀夫蒼蒼而清明而在上，始能言者名之曰天；又觀夫墮然而博厚而在下，又名之曰地。清明者，吾之清明；博厚者，吾之博厚，而人不自

- 知也。人不自知而相與指名曰：彼人也，彼地也；如不自知其爲我之手足而曰：彼手也，彼足也。如不自知其爲己之耳目鼻口而曰：彼耳目也，彼鼻口也。是無惑乎？
- 230 夫所以爲我者，毋曰：血氣形貌而已也；吾性澄然清明而非物，吾性洞然無際而非量。天者，吾性中之象，地者吾性中之形，故曰在天成象，在地成形，皆我之所爲也。
- 231 吾未見夫天與地與人之有三也，三者形也，一者性也，亦曰道也，又曰易也，名言之不同而其實一體也。
- 232 心不是一塊血肉，凡知覺處便是心；如耳目之知視聽，手足之知痛癢，此知覺便是心也
- 233 物者事也。
- 234 心之所發便是意，意之所在便是物：如意在於事親，卽事親便是一物；意在於仁民愛物，卽仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，卽視聽言動，便是一物
- 235 人者天地萬物之心也，心者天地萬物之主也，心卽天，言心則天地萬物皆舉之矣
- 236 心外無物，心外無言，心外無理，心外無義
- 237 如今人只說天，其實何嘗見天，謂日月星辰，不可；謂人物草木不是天亦不可。道卽是天。若識得時，何莫而非道？人各以其一隅之見，認定以爲道止如此，所以不同。若爾

向裏尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道，亘古亘今，無終無始，更有甚同異？心即道，道即天，知心則知道，知天。

- 238 人心是天淵，心之全體無所不該，原是一箇天，只爲私欲障礙，則天之本體失了。心之理無窮盡，原是一箇淵，只爲私欲窒塞，則淵之本體失了。
- 239 虛靈不昧，衆理具而萬事出，心外無理，心外無事。
- 240 充天塞地中間，只有這箇靈明，人只爲形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥。天地鬼神萬物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明，離却天、鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得？今看死的人，他這此精靈游散了，他的天地萬物尚在何處？
- 241 良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。
- 242 人的良知，就是草木瓦石的良知；若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人良知，亦不可爲天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之

- 最精處，是人心 點靈明。風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體
- 243 性即理也
- 244 性是心之體
- 245 心即理也。無私心即是當理；未當理，便是私心，祈心與理言之，恐亦未善
- 246 心即性，性即理；下一「與」字，恐未免為二，此在學者善觀之。
- 247 精一之精，以理言；精神之精，以氣言。理者氣之條理；氣者理之運用。無條理則不能運用；無運用則亦無以見其所謂條理者矣
- 248 心也者體天地萬物而不遺者也。心也者包乎天地萬物之外而貫夫天地萬物之中者也。中外非二也，天地無內外，心亦無內外
- 249 人心與天地萬物為一體。心體物而不遺。認得心體廣大，則物不能外矣
- 250 所謂心者，非偏指腔子裏方寸內與物為對者也，無事而非物也。
- 251 充塞天地間只有此知：天只此知之虛明；地只此知之凝聚；鬼神只此知之妙用；四時日月只此知之流行；人與萬物只此知之合散，而人只此知之精粹也。此知運行，萬古有定體，故曰太極；原無聲臭可即，故曰無極。
- 252 當極靜時，恍然覺吾此心中虛無物，旁通無

窮，有如長空，雲氣流行，無有止極；有如大海，魚龍變化，無有間隔；無內外可指，無動靜可分；上下四方，往古來今，渾成一片，所謂無在而無不在；吾之一身，乃其發竅，同非形質所能限也。是故縱吾之目，而天地不出于吾地，不滿足于吾觀；傾吾之耳，而天地不逃于吾思。古人住矣，其精神所極，即吾之精神，未嘗往也，否則聞其行而能憬然乎？四海遠矣，其疾痛相關，即吾之疾痛，未嘗遠也，否則聞其患難而能惻然蓋然乎？…仁者渾然，與物同體，同體也者，謂在我者亦即在物，合通吾與物而同為一體，則前所謂虛寂而一之者，渾上下四方往古來今內外觀靜而一之者也。

253 通天地一氣耳。天地其體，氣體之充也。人受天地之中以生，均一氣耳。

254 蓋通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闔，一升一降，循環無已，積微而著，由著復微，為斯萬緒，紛紜是立，乃於一言，而氣而乃。

問者，是不然矣。

- 255 天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣，通極上下，造化之實體也：是故虛實乎氣，非能生氣也；理載于氣，非能始氣也。世儒詐理能生氣，即老氏道生天地矣；謂理可離氣而論，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地為病而別有所謂真性矣，可乎不可乎？
- 256 理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣之外
- 257 或曰虛生氣，夫虛即氣也，何生之有？吾適之未始有氣之先，亦無往而非氣也；當其屈也，自無而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間而即有即無，是謂太虛，是謂太極。
- 258 天地之間，只有氣，更無理。所謂理者，以氣自有條理，故立此名耳。
- 259 抑知理氣之名，由人而造。自其浮沉升降者而言，則謂之氣；自其浮沉升降不失其則者而言，則謂之理，蓋一物而兩名。
- 260 天地間只有一氣充周，生人生物。人稟是氣以生，心即氣之靈處……理不可見，見之于氣；性不可見，見之于心；心即氣也。
- 261 理只是以象二儀之妙，氣方是二儀之實。天人之蘊，一氣而已。
- 262 理在氣中，氣無非理；氣在空中，空無非氣

，通一而無二者也。

- 263 氣者理之所依也，氣盛則理達。天積其健盛之氣，故秩序條理精密，變化而日新。
- 264 蓋言心言性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處，則俱無也。
- 265 氣載理而以秩序乎氣。
- 266 天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之，雖然苟有其器矣，豈患無道哉。君子之所不知而聖人知之，聖人之所不能而匹夫匹婦不能之，人或昧于其道者；其器不成，不成非無器也。無其器則無其道，人鮮能言之而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，唐虞無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有宇體璧幣者，鐘磬管絃而無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。故古之聖人能治器而不能治道，治器者則謂之道。
- 267 知理氣融為一片，則知陰陽二氣，天道之良能也；元亨利貞四德，陰陽二氣之良能也；化生萬物，元亨利貞之良能也。
- 268 蓋氣即理之氣，理即氣之理。

- 269 萬物之性，此理之賦也，萬物之氣質此氣之凝也。
- 270 以陰陽之氣之流行也，謂之道；以其有條理謂之理。
- 271 在天在人通行者，名之曰道，理字則聖祖甚少，中庸文理，與孟子條理，同言道秩然有條，猶玉有脈理，地有分理也。易曰窮理盡性以至于命，理見于事，性具于心，命出于天，亦條理之義也。
- 272 夫事有條理曰理，即有事中，今日理在事上，是別為一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。詩曰有物有則。辨事物何所為理乎？
- 273 舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也。舉五行則賅陰陽，五行各有陰陽也。
- 274 氣化之於品物則形而上下之分也，形乃品物之謂，非氣化之謂。形謂已成形質。形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下；明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺（……）其五行之氣，人物成稟受于此，則形而上者也。
- 275 惟條理是以生生。條理苟失，則生生之道絕。
- 276 世或謂圓兩待影，影待形，形待造物者。請

問夫造物者有耶？無耶？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物衆形。故明衆形之自物，而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復同兩，未有不獨化于玄冥者也。故造物者無主而物各自造。物各自造而無所待焉，是天地之正也。

- 277 若責其所待而尋其所由，則尋責無極而至于無待，而獨化之理明矣。
- 278 天下莫不相與爲彼我，而彼我皆欲自爲，斯東西之相反也。然彼我相與爲唇齒，唇齒者未嘗相爲而唇亡則齒寒。故彼之自爲，濟成之功宏矣。斯相反而不可以相無也。
- 279 逝者如斯夫，不舍晝夜
- 280 日方中方睨，物方生方死
- 281 易窮則變，變則通，通則久
- 282 萬物變化，固亡休息。斡流而遷，或指而還，形氣轉續，變化而嬗，湯穆亡間，胡可勝言……千變萬化，未始有極。
- 283 二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉
- 284 氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。
- 285 變則化，由粗入精也；化而裁之謂之變，以著顯微也。
- 286 生生者化之原，生生而條理者化之流。

- 287 由其生生，有自然之條理。
- 288 无平不陂，无往不復。
- 289 反復其道，七日來復。
- 290 孰能濁以止，靜之而徐清？孰能安以久，動之而徐生？
- 291 反復其道，七日來復……復，其見天地之心乎！
- 292 日中則昃，月盈則食，天地盈虛與時消息。
- 293 善不積不足以成名；惡不積不足以滅身。
- 294 臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故 其所由來者漸矣。
- 295 窮則反，終則始，此物之所有
- 296 積于柔則剛，積於弱則強，觀其所積，以知禍福之鄉。
- 297 一判一合，天地備矣(……)。還復其所，終始定矣。
- 298 故思心乎一，反復乎二，成意乎三，條暢乎四，著明乎五，極大乎六 敗損乎七，剝落乎八，殄絕乎九。
- 299 數多者觀貴而實賤，數少者見賤而實貴。息與消亂，貴與賤交。福至而禍逝，禍至而福逃。
- 300 兩間之化 人事之幾，往來吉凶，生殺善敗，固皆極其至而後反者，而豈皆極其至而後

反哉？……方動即靜，方靜旋動；靜即含動，動不舍靜……待動之極而後靜，待靜之極而後動，其極也唯恐不甚，其反也厚集而怒報之……此殆以細人之衷測道者歟？

- 301 治亂循環，一陰陽動靜之幾也。今云亂極而治，猶可言也。借曰治極而亂，其可乎？亂若生于治極，則堯舜禹之相承，治已極矣，胡弗即報以永嘉靖康之禍乎？方亂而治人生，治法未亡，乃治；方治而亂人生，治法弛，乃亂。陰陽動靜，固莫不然。陽含靜德，故方動而靜；陰儲動能，故方靜而動，故曰動靜無端。待其極至而後大反則有端矣。
- 302 天下皆知美之為美，斯惡己，皆知善之為善，斯不善己。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。
- 303 正復為奇，善復為祿。
- 304 曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新
- 305 唯之與阿·相去幾何？善之與惡·相去何若？
- 306 三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴填以為器，當其無，有器之用，故有之以為利，無之以為用。
- 307 天與地卑，山與澤平；日方中方晷，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。
- 308 惡乎然？然于然；惡乎不然？不然于不然。

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可，故爲是舉莛與楹，厲與西施，伎僇奇怪，道通爲一，其分也或也，其成也毀也；凡物無成與毀，道通爲一。

309 天下莫大於伏羲之末而泰山爲小，莫壽乎殤子而彭祖爲夭。天地與我並生而萬物與我爲一。

310 剛柔相推而生變化。

311 剛柔相推，變在其中矣

312 危者安其位者也，亡者保其存者也，亂者有其治者也，是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。

313 禍兮福所倚，福兮禍所伏。憂喜聚門，吉凶同域；彼吳強大，夫差以敗；粵接會稽，勾踐伯世。

314 禍與福同門，利與害爲鄰，非神聖人莫之能分(……)故物或損之而益，或益之而損(……)衆人皆知利利而病病也，唯聖人知病之爲利，知利之爲病也(……)事或欲以利之，適足以害之；或欲以害之，乃反以利之，利害之反，禍福之門戶，不可不察也。禍福之轉而相生，其變難見也(……)或貪生而反死，或輕死而得生(……)物類之相摩近而異門戶者，衆而難識也。故或輕之而非，或不類之而是，或若然而不然者，或不若然而然

者。

315 凡物必有合，合必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有後，必有表，必有裏。有美必有惡，有順必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有晝必有夜，此皆其合也。陰者陽之合，妻者夫之合(……)物莫無合而合各有陰陽。

316 觀大易之損益兮，覽老氏之倚仗；省憂喜之共門兮，察吉凶之同域。暎暎著乎日月兮，何俗聖之暗燭？

317 故合散屈伸，與體相乖，形躁好靜，質柔愛剛；體與情反，質與願違(……)陵三軍者或懼于朝庭之儀，暴威武者或困于酒色之娛。近不必比，遠不必乖，同聲相應，高下不必均也；同氣相求，體質不必齊也……故苟識其情，不憂乖違，苟明其趣，不煩強武。能說諸心，能研諸慮，睽而知其類，異而知其通。

318 若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，細縕相糅，蓋相兼相制，欲一之而不得。此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之。

319 物無孤立之理；非同異屈伸終始以發明之，
 “蠅物非物也。有事始卒乃成，非同異有無

- 相感，則不見其成。
- 320 天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。
- 321 惟道為無對，然以形而上下論之，則亦未嘗有不對也。蓋所謂對者，或以左右，或以上下，或以前後，或以多寡，或以類而對，或以反而對，反復推之，天地之間真無一物兀然無對而孤立者。
- 322 統言陰陽只是兩端，而陰中自分陰陽，陽中亦有陰陽。乾道成男，坤道成女；男雖屬陽而不可謂其無陰；女雖屬陰，亦不可謂其無陽。
- 323 陰陽只是一氣，陰氣流行即為陽，陽氣凝聚即為陰，非真有二物相對也。
- 324 凡天下之事，一不能化，惟兩而後能化，且如一陰一陽，始能化生萬物。
- 325 兩端者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一也。實不窒虛，知虛之皆實。靜者靜動，非不動也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼。濁入清而體清，清入濁而妙濁。而後知其一也。非合兩而以一為之紐也。
- 326 且吾所以知天之愛民之厚者有矣，曰：以磨為日月星辰以昭道之；制為四時春夏秋冬，以紀綱之；雷降雪霜雨露以長遂五穀麻絲，

- 使民得而財利(……)爲王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賦金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以爲民衣食之財。
- 327 天地不仁以萬物爲芻狗，聖人不仁以百姓爲芻狗。天地之間，其猶索芻乎？虛而不屈，動而愈出。
- 328 天其運乎？地其處乎？日月其爭于其所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機織而不得已耶？意者其運轉而不能自止耶？
- 329 季真之莫爲，接子之或使(……)或使則實，莫爲則虛。
- 330 天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。萬物之生含血之類，知飢知寒，見五穀可食，取而食之，見絲麻可衣，取而衣之。或說以爲天生五穀以食之，生絲麻以衣人，此謂天爲人作農夫桑女之徒也。不合自然，故其義疑，未可從也。(……)天動不欲以生物而物自生，此則自然也；施氣不欲爲物而物自爲，此則無爲也(……)天道無爲，故春不爲生而夏不爲長，秋不爲成，冬不爲藏。陽氣自出，物自生長；陰氣自起，物自成蔭。
- 331 天地任自然，無爲無造，萬物自相治理。(……)地不爲獸生芻而獸食芻，不爲人生狗

- 而人食狗，無爲于萬物而萬物各適其所用。
- 332 列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其宰而見其功，夫是之謂神。
- 333 陰陽不測謂之神。
- 334 大順大化，不見其迹，莫知其然之謂神。
- 335 神，天德；化，天道。德其體，道其用，一於氣而已。
- 336 氣有陰陽，推行有漸爲化；合一不測爲神。
- 337 氣外無神，神外無氣；或者謂：清者神，則濁者非神乎？
- 338 天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子。
- 339 四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起？
(……)曰：陰陽相炤，相益，相治；四時相代，相生，相殺(……)窮則反，終則始(……)親道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。
- 340 亦無始，亦無終，亦無因甚有，亦無因甚無。
- 341 以實言之，裁乎今古，通乎死生，貫乎有無，亦惡有所謂先後者哉？無先後者天也；先後者，人之藏力所據也，在我爲先者，在物

- 爲後；在今日爲後者，在他日爲先(……)卽始卽終；卽所生，卽所自生；卽所居，卽所行；卽分卽合；無所不舉，無所不成。
- 342 天地與其所產焉，物也 (……)夫名，實謂也。知此之不非此也，知此之不在此也 則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在此也，則不謂也。
- 343 物莫非指，而指非指。
- 344 物白焉，不定其所白；物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其石也？
- 345 白者不定所白，忘之而可也。白焉者，言白定所白也。定所白者非白也。
- 346 指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。
- 347 有自藏者，非藏而藏也。
- 348 白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白物而白焉。黃黑與之然。
- 349 視不得其所堅而得其所白者，無堅也。拊不得其所白而得其所堅，得其堅也，無白也 (……)得其白，得其堅，見與不見，見與不見離，一一不相盈 故難，離也者若也。
- 350 堅白石三。可乎？曰不可。曰二可乎？曰可。曰何哉？曰無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。

- 351 於石一也，堅白二也，而在于石？故有知馬，有不知馬；有見馬，有不見馬。故知與不知相與離，見與不見相與藏。藏故，孰謂之不離？
- 352 石其無有，惡取堅白不乎？故離也，離也者因是。
- 353 故白者非馬也，白馬者馬自白也。馬與白，非馬也，故曰白馬非馬也。
- 354 堅白不相外也。
- 355 堅白說在因。
- 356 於一，有知馬，有不知馬，說在存。
- 357 不可偏去而二，說在見與俱，一與二，廣與修。
- 358 白馬，馬也；乘白馬，乘馬也；驪馬，馬也，乘驪馬，乘馬也(……)一馬，馬也；馬或白者，二馬而或白也，非一馬而或白。
- 359 南方無窮而有窮，今日適越而昔來。連環可解也。我知天下之中矣，燕之北，越之南是也，況愛萬物。天地一體也。
- 360 自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。
- 361 合異以爲同，散同以爲異。
- 362 同：並，離，合，類。

- 363 同：二名一實，重同也。不外乎筭，體同也；俱處于室，合同也，有以同類也。
- 364 重同，俱同，連同，同類之同，同名之同，丘同，附同，是之同，然之同，同根之同。有非之異，有不然之異。有其以也，為其同也；為其同也異。
- 365 同，異而俱於之也。
- 366 卵有毛(……)涅有天下(……)馬有卵(……)火不熱(……)輪不輟地。日不見(……)飛鳥之影，未嘗動也。鏃矢之疾而有不行不止之時(……)一尺之棷，日取其半，萬世不竭。
- 367 有《有》也者，有《無》也者，有《未始有無》也者，有《未始有夫未始有無》也者；俄而《有》《無》矣而未知《有》《無》之杲孰有孰無也。
- 368 孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知死生存亡之一體者？
- 369 無，若無焉，則有之而後無；無，天陷，則無之而無。
- 370 無也者，開物成務，無住而不存者也，陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。
- 371 有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形

- ，聽之而無聲，則道之全焉。
- 372 夫至無者，無以能生，故始生者自生也，自生而必體有，則有謂而生虧矣。生以有爲己分，則虛無是有之所適者也。
- 373 濟有者皆有也，虛無奚益於已有之草生哉？
- 374 聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故；盈天也之間者，法象而已(……)方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。
- 375 天下果何者而可謂之無哉？言龜無毛，言犬也，非言龜也；言兔無角，言糜也，非言兔也。
- 376 天下之用，皆其有者也。吾從其用而知其體之有，豈待疑哉？用有以爲功效，體有以爲性情，體用胥有而相需以實。
- 377 以天運物象言之，春夏爲生爲來爲伸，秋冬爲殺爲住爲屈。而秋冬生氣潛藏于地中，枝葉槁而根本固榮，則非秋冬之一消滅而更無餘也。車薪之火，一烈已盡而爲燄，爲烟，爲燼，木者仍歸木，水者仍歸水，土者仍歸土，特希微而人不見矣(……)有形者且然，況其網緼不可象者乎？未有辛勤歲月之積一旦悉化爲烏有，明矣。故曰住來，曰屈伸，曰聚散，曰幽明而不曰生滅。

- 378 龜象也，數也。
- 379 在天成象，在地成形。
- 380 天數五，地數五……天數二十有五，地數三十。
- 381 天生於動者也；地生於靜者也。一動一靜交而天地之道盡之矣。動之始則陽生焉，動之極則陰生焉，一陰一陽交而天之體盡之矣。靜之始則柔生焉，靜之極則剛生焉，一剛一柔交而地之用盡之矣。動之大者謂之太陽；動之小者謂之少陽；靜之大者謂之太陰靜；靜之小者謂之少陰。太陽為日，太陰為月，少陽為星，少陰為辰，日月星辰交而天之體盡之矣。太柔為水，太剛為火，少柔為土，少剛為石，水火土石交而地之體盡矣。
- 382 太極一也，不動，生二，二則神也(……)神生數，數生象，象生器。
- 383 太陽少陽，太剛少剛之體數一百六十；太陰少陰，太柔少柔之體數一百九十二；太陽少陽，太剛少剛之用數一百一十二，太陰少陰，太柔少柔之用數一百五十二(……)日月星辰之變數一萬七千二十四謂之動數；水火土石之化數一萬七千二十四，謂之植數。再唱和日月星辰水火土石之變化而數二萬八千八百八十萬六千五百七十六，謂之植道然

- 384 天之象數則可得而準，如其神用，則不可得而測也。
- 385 天下之數出于理，違乎理則入於術，世人以數而術，故失于理也。
- 386 有意必有言，有言必有象，有象必有數，數立則象生，象生則言彰，言彰則意顯。象數則筮蹄也，言意則魚兔也。得魚兔而忘筮蹄則可也；捨筮蹄而求魚兔則未見其得也。
- 387 物有真則，數者盡天下之物則也；事有其理，數者盡天下之事理也，得乎數則物之則事之理無不在焉。不明乎數，不明乎善也；不識乎數，不識乎身也。故靜則察乎數之常而天下之故無不通；動則察乎數之變而天下之幾微無不獲。
- 388 數始于一，參于三，究于九，成于八十一，備于六千五百六十一。八十一者數之小成也。六千五百六十一者數之大成也，天下之變化，人事之始終，古今之因革，莫大於有著焉。
- 389 人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也，敬其長也。

- 390 離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法于後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以爲政，徒法不能以自行。詩云：不愆不忘，率由舊章。逆先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方圓平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰：爲高必因丘陵，爲下必因川澤，爲政不因先王之道，可謂智乎？……上無道揆也，下無法守也，朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。
- 391 凡以知，人之性也；可以知，物之理也。
- 392 耳目口鼻形態，各有接而不相能也，夫鼻之謂天官。心居中虛，以治五官，夫之謂天君。
- 393 夫何以知，曰心。
- 394 心有微知，微知則緣耳而爲聲可也，緣目而知形可也；然而致知必將待天官之當薄其類然後可也。
- 395 心不使焉，則白黑在前而目不見；雷鼓在側而耳不聞。

- 396 知物由學，學之乃知，不問不識。
- 397 聖賢不能性知，須任耳目以定情實。其任耳目也，可知之事，思之輒決；不可知之事，待問乃解。
- 398 知無體，以物爲體，猶之目無體，以形色爲體也，故人目雖明，非視黑視白，明無由用也；人心雖靈，非玩東玩西，靈無由施也。
- 399 今之言知也，不過讀書講問思辨而已，不知致吾知者皆不在此也，譬如欲知禮，任讀幾百遍禮書，講問幾十次，思辨幾十層，總不算知；直須跪拜周旋，捧王爵，執幣帛，親下手一番，方知禮是如此，知禮者斯至矣。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知；直須搏拊擊吹，口歌身舞，親下手一番，方知樂是如此，知樂者斯至矣。是謂物格而后知致。
- 400 知材：知也者，所以知也，而不必知，若明。
- 401 知接也。
- 402 知：知也者，以其知遇物而能貌之，若見。
- 403 恕 恕也者，以其知論物，而其知之也著，若明。
- 404 知而不以五路，說在久。
- 405 知謂說觀；名實合爲。

- 406 知傳受之，聞也；方不障，誦也；身觀焉，親也。所以謂，名也；所謂，實也，名實耦，合也；志行，為也。
- 407 知者親也。
- 408 且猶白以目，以火見，而火不見；則火與目不見，而神見；神不見而見離。
- 409 億勝其氣，性命于德；窮理盡性，則性天德。
- 410 大其心，則能體天下之物(……)世人心止于見聞之狹；聖人盡性，不以見聞措其心(……)見聞之知，乃物交而知，非德性所知，不萌于見聞。
- 411 誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。
- 412 天人異用，不足以言誠，天人異知，不足以盡明，所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。
- 413 性者萬物之一源，非有我之得私也。
- 414 人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也，知合內外于耳目之外，則其知也過人遠矣。
- 415 人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心，故思盡其心者必知心所從來而後能。
- 416 合性與知覺，有心之名。
- 417 有無一，內外合，此人心之所自來也。

- 418 釋氏妄意天性而不知範圍天用，反以六根之微，罔緣天地；明不能盡，則誣天地日月為幻妄。
- 419 聞見之知非於性之知，物交物則知之，非內也；今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假聞見。
- 420 凡一物上有一理，須是窮致其理(……)今日格一件，明日又格一件，積習既久，然後恍然自有貫通處。
- 421 知者吾之所固有，然不致則不能得之，而致知必有道，故曰：致知在格物。
- 422 所謂致知在格物者，言欲致善之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至于用力之久而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。
- 423 致知格物，只是一事，非是今日格物，明日又致知。格物以理言也 致知以心言也。
- 424 知者吾心之知，理者事物之理，以此知彼，自有主宰之澤。
- 425 窮物之知有知有不知；湛然之知，則無乎不

知也。

- 426 所著于人倫物理之中，能取諸耳目心思之用。所不在內，故心如太虛，有感而皆應。能不在外，故為仁由己，反己而必誠。君子之辨此審矣，而不得辨也。
- 427 所孝者父，不得謂孝為父；所慈者子，不得謂慈為子；所登者山，不得謂登為山，所涉者水，不得謂涉為水。
- 428 色聲味之顯于天下，耳目口之所察也(……)天下固有五色而辨之者，人人不殊；天下固有五聲而審之者，古今不忒；天下固有五味而知之者久暫不違，不然則名聲味惟人所命，何為乎胥天下而有其同然者。
- 429 耳苟未聞，目苟未見，心苟未慮，皆將捐之，謂天下之固無此乎？越有山而我未之越，不可謂之越無山；則不可謂之我之至越者為越之山也。
- 430 形也，神也，物也，三相遇而知覺乃發。
- 431 耳與聲合，目與色合，皆心所翕開之牖也，合故相知；乃其所以合之故，則豈耳目聲色之力哉？故與薪遇前，羣言雜至，而非意所屬，則見如不見，聞如不聞，其非耳目之受而即合，明矣。
- 432 知見之所生，非固有；非固有而自生者，日

新之命也。原知見之自生滋于見聞。見聞之所得，因于天地之所昭著，與人心之所先得。人心之所先得，自聖人以至於夫婦，皆氣化之良能也。

- 433 吾心之知，有不從格物而得者(……)是故學不學而知，不慮而能；慈者不學養子而後嫁，意不因知而知不因物，故矣。(……)則格物致知，亦自爲二而不可偏廢矣。
- 434 以心知天(……)只心便是天，盡之便知性，知性便知天。
- 435 耳目能視聽而不能遠者，氣有限耳。心則無遠近也。
- 436 人心莫不有知，惟蔽于人欲，則忘天理也。
- 437 人心之靈，此理之明。人皆有是心，心皆具是理。
- 438 人皆有是心，心皆具是理，心即理也。所貴乎學者，爲其欲窮此理，盡此心也。
- 439 良知之端，形于愛敬，擴而充之，聖哲之所以爲聖哲也。先知者，知此而已；先覺者，覺此而已……所謂格物致知者，格此物，致此知也，故能明明德于天下。易之窮理，窮此理也，故能盡性至命。孟子之盡心，盡此心也。故能知性知天，學者誠知所先後，則知不自根。如水有源。

- 440 夫萬事萬物之理不外于吾心；而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知為未足而必外求于天下之廣以裨補增益之，是猶析心與理而為二也。
- 441 夫物理不外吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物耶。
- 442 我的靈明，便是天地鬼神的主宰，天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。
- 443 目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；鼻無體，以萬物之臭為體；口無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物感應之是非為體。
- 444 身、心、意、知、物是一件。
- 445 有是意即有是物，無是意即無是物。
- 446 用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者。
- 447 今瞽者曰：鉅者白也，黔者黑也，雖明目者，無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰：瞽不知黑白，非以其名，以其取也。
- 448 知行相資以互用，惟其各有致功而亦各有其

效，故相資以互用。則于其相互，益知其必分矣。同者不相為用，斯務異者乃和同而起功，是定理也。

449 知也者，固以行為功者也；行也者，不以知為功者也。行焉，可以得知之效也；知焉，未可以得行之效也。

450 須是識在所行之先，譬如行路，須是光照。

451 須是知了，方能行事，……未致知，怎生得行？勉強行者，安能持久？

452 須以知為本；知之深，則行之必至，無有知而不能行者，知而不能行，只是知得淺，既而不食烏喙，人而不踏水火，只是知。人為不善，只為不知。

453 向親見一人，曾為虎所傷，因言及虎，神色便變。傍有數人，見他說虎，非不知虎之猛，然不如他說了有畏懼之色；蓋深知虎者也。學者深亦如此。且如膾炙，貴公子與野人，莫不皆知其美，然貴人聞着便有欲嗜膾炙之色，野人則不然。學者須是真知，能知得便是泰然行將去也。

454 窮理者欲知事物之所以然與真所當然者而已，知其所以然，故志不惑；知其所當然，故行不謬。

455 我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處

- 便即是行了……須要做根做底不使那一念潛伏在胸中，此是我立言宗旨。
- 456 大學指出個真知行與人看，說如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行，只見那好色，已自好了，不是見了後，又立個心去好好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後，又立個心去惡。
- 457 又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒必已自寒了方知寒；知飢必已自飢了方知飢。知行如何分得開，此便是知行的本體。
- 458 如稱某人知孝，某人知弟，必是此人已曾行孝行弟，不成只是曉得說些孝弟的話便可稱為知孝知弟。
- 459 夫人必有欲食之心，然後知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。食味美惡，必待入口而後知；豈有不待入口而已知食味之美惡者耶？必有欲行之心，然後知路；欲行之心即是意，即是行之始矣。路途之險夷，必待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷而已知路途之險夷者耶？
- 460 夫問思辨行皆所以為學，未有學而不行者也，如學孝者，則必服勞奉養躬行孝道，而後謂之學孝乎？學射則必張弓挾矢引滿中的；學書，則必伸紙，執筆操觚染翰，盡天下之學，

未有不行而可以言學者；則學之始固已即行矣……學之不能無疑則問，問即學，即行也；又不能無疑則有思有辨；思辨即學也，即行也……非謂學問思辨之待而始於行也。是故以求能其事而言謂之學，以求行其義而言謂之問，以求通其理而言謂之思，以求精其察而言謂之辨，以求履其實而言謂之行，蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已。

- 461 知行本不可離，只為後世學者分作兩截工夫，失却知行本體，故有合一並進之說。
- 462 若行而不能精察明覺，便是冥行，便是學而不思則問，所以必須說個知；知而不能真切篤實，便是妄想，便是思而不學則殆，所以必須說個行，皆是就一個工夫。古人說知行，皆是就一個工夫上補偏救弊說，不似令人分作兩件事做。
- 463 一種人懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方才行得是；又有一種人茫茫蕩蕩空去思索，全不肯着實躬行，也只是搞摸影響，所以必說個行，方才知得真。
- 464 今人却將知行分作兩件去做，以為必先知了然後能行……故遂終身不行，亦遂終身不知。

- ，此不是小病痛。
- 465 其所謂知者非知而行者非行也。知者非知，然而猶有其知也，亦倘然若有所知者；行者非行則確乎其非行而以其所知為行也。
- 466 古人之得其知也，初或費千百年之時間以行之而後乃能知之；或費千萬人之苦心孤詣所經試驗而後知之，
- 467 行其所不知以致其知。
- 468 因已知而更進於行：
- 469 凡真知特識，必從科學而來也。捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也。如中國之天圓地方，天動地靜者，此數千年來思想見識，習為自然，無復有知其非者。然若以科學按之，以考其實，則大謬不然矣。
- 470 夫知有所待而後當，其所待者特未定也。
- 471 人皆尊其知之所知，而莫知待其知之所不知而後知，可不謂大疑乎。
- 472 方其夢也，不知其夢也；夢之中，又瞻其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知，此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎汝乎固哉，丘也與汝夢也。子謂汝夢亦夢也。
- 473 吾生也有涯而知也無涯，以有涯隨無涯殆已。已而為知者，殆而已矣。

- 474 計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時，以其至小求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。
- 475 留缺問乎王倪曰：子知物之所同是乎？曰：吾惡乎知之！子知子之所不知耶？曰：吾惡乎知之！然則物無知耶？曰：吾惡乎知之！雖然嘗試言之：庸詎知吾所謂知之非不知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？
- 476 且有真人而後有真知。
- 477 知止乎其所不能知，至矣。
- 478 言休乎知之所不知，至矣。知之所不能者，辯不能舉也。
- 479 知之所至，極物而已。
- 480 知知之不之足用也，悖。說在無以也。
- 481 論之非智，無以也。
- 482 以言為盡悖，悖。說在其言。
- 483 以，悖，不可也。之人之言可，是不悖：則是有可也。之人之言不可以當，必不審。
- 484 凡以知，人之性也。可以知，物之理也。
- 485 目所不見，非無色也；耳所不聞，非無聲也；言所不通，非無義也。故曰：知之為知之，不知為不知，知有其不知者存，則既知有之矣，是知也。因此而求之者，盡其所見，則

- 不見之色彰；盡其所聞，則不聞之聲著；盡其所言，則不言之義立。
- 486 目所不見有之色，耳所不聞之有聲，言所不及之有義，小體之小也。至于心而無不得矣，思之所不至而有理，未思焉耳。故曰盡其心者知其性。心者，天之具體也。
- 487 人物受形于天地，故恆與之相通。盈天地之間，有聲也，有色也，有臭也，有味也；舉聲色臭味則盈天地間者無或遺失。外內相通，其聞竅也，是為耳目鼻口。
- 488 知有所合謂之智。
- 489 子墨子曰：言必立儀。言而無儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。何謂三表？子墨子曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者聖王之事。于何原之？下原察百姓耳目之實。于何用之？發以為刑政，觀其中国家百姓人民之利。此謂言有三表也。
- 490 天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實知有與無為儀者也。誠或聞之見之，則必以為有；莫聞莫見，則必以為無。
- 491 言足以舉行者，常之；不足以舉行者，不常。不足以舉行而常之是察口也。

- 492 凡論者貴其有辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。
- 493 無參驗而必之者，愚也。弗能必而據之者，誣也。
- 494 上焉者，雖善無微，無微不信，不信，民弗從。下焉者，雖善不尊，不尊不信，不信，則民弗從。故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。
- 495 君子之言，幽必有驗乎明，遠必有驗乎近，大必有驗乎小，微必有驗乎著。無驗而言之謂妄。
- 496 事莫明于有效，論莫定于有證。
- 497 凡論事者違實，不引效驗，則雖甘義繁說，衆不見信。
- 498 夫論不留心澄意，苟以外效立事是非，信聞見于外，不證訂于內，是用耳目論，不以心意裁也。夫以耳目論，則以虛象爲言。虛象效則以實事爲非。是故是非者，不徒耳目，必開心意。墨議不以心而原物，苟信聞見，則雖效驗光明，猶爲失實。失實之議難以裁。雖符愚民之誤，不合知者之心。

- 499 事莫實乎有驗，言莫棄乎無徵。
- 500 獨見獨聞，雖小異怪也，出于疾與妄也。共見共聞，雖大異，証也，出陰陽之正也。
- 501 吾學既存于心，則修其辭命，辭命無差，然後斷事，斷事無失，吾乃沛然！
- 502 心之所同然，始謂之理，謂之義；則未至于同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以爲然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然。
- 503 道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？
(……)道隱于小成，言隱于榮華。
- 504 凡人之患，蔽于一曲而闇于大理。
- 505 曲知之人，觀于道之一隅而未之能識也，故以爲足而飾之；內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。
- 506 私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私以觀異術，唯恐聞其美也。
- 507 故爲蔽？欲爲蔽，惡爲蔽，始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽，近爲蔽，博爲蔽，淺爲蔽，古爲蔽，今爲蔽。凡萬物異則莫不相爲蔽。
- 508 心枝則無知，傾則不精，二則疑惑(……)故人心譬如盤水，正措而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見眉目而察理矣；微風過之，湛濁動乎下，清明亂于上，則不可以得

大形之正也。心亦如是矣，故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣；小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。

- 509 凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否也。冥冥而行者，見竅石以爲伏虎也……冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝，以爲躓步之澮也(……)酒亂其神也。厭目而視者，視一以爲兩，掩耳而聽者，聽漠漠以爲匈匈，勢亂其官也。故從山上望牛者若羊……遠蔽其大也。從山下望木，十仞木若箸(……)高蔽其長也。水動而影搖，人不以定美惡，水勢玄也。暮者仰視而不見星，人不以定有無，用精惑也。有人焉，以此時定物，則世之惡者也。彼惡者之定物，決必不當；夫苟不當，安能無過乎？
- 510 子曰：參乎！吾道一以貫之。曾子曰：唯
- 511 子曰：賜也，汝以子爲多學而識之者歟？對曰：然，非歟？曰：非也，予一以貫之。
- 512 益有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。
- 513 君子所學于文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫
- 514 學而不思則罔，思而不學則殆。

- 515 吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。
- 516 子曰：由！誨汝知之乎！知之為知之，不知為不知，是知也。
- 517 子絕四，無意，無必，無固，無我。
- 518 今天下之君子之名仁也，雖鴻湯無以易之。兼仁與不仁，而使天下之君子取焉，不能知也，故我曰天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。
- 519 滌除玄覽，能無疵乎。
- 520 不出戶，知天下；不窺牖，見天道；其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而明，不為而成。
- 521 道，視之不可見，聽之不可聞，搏之不可得；如其知之，不須出戶；若其不知，出愈遠愈迷。
- 522 知者不博，博者不知。
- 523 故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼，是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。以聖人不由，而照之于天，亦因是也。亦是

彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非。
。果且有彼乎哉？果且無彼乎哉？彼是
莫得其當，謂之道樞。樞始得其環中，以應
無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰：
莫若以明

524 可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之
而然。惡乎然？然于然；惡乎不然？不然于
不然。物固有所然，物固有所可。無物不然
，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，
恢恠憵怪，道通為一。其分也成也，其成也
毀也。凡物無成與毀，復通為一。

525 有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未
始有始也者。有有也者，有無也者，有未始
有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而
有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。

526 以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大
；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地
之為稊米也，知毫末之為丘山也，則差數
矣。

527 古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未
始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以
為有物矣而未始有封也。其次以為有封焉而
未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也

528 且有真人而後有真知，何謂真人？古之真人

，不逆寡，不雄成，不謀士；若然者遇而弗悔，當而不自得也(……)古之真人，其寢不覺，其食不甘，其息深深(……)古之真人，不知悅生，不知惡死；其出不訢(訢)，其入不距，儻然而往，儻然而來而已矣；不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。

529 南伯子綦問乎女偶曰：子之年長矣而色若孺子，何也？曰：吾聞道矣。南伯子綦曰：道可得學耶？曰：惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之運；我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎？不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣而後能朝徹，朝徹而後能見獨。

530 宋儒亦知就事物求理也，特因先入于釋氏，轉其所指為神識者以指理，故視理如有物焉，不徒曰事物之理，而曰理散在事物，事物之理，必就事物剖折至微而後理得；理散在事物，于是冥心求理，謂一本萬殊，謂放之則彌六合，卷之則退藏于密。

531 耳目之官不思而蔽于物，物交物則引之而已

矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。
。此天之所與我者。

532 盡其心者知其性也。知其性則知天矣。

533 博學而詳說之，將以反說約也。

534 只心便是天，盡之便知性，知性便知天。

535 萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡；陽長則陰消，善增則惡減，斯理也，推之其遠乎。
。人只要知此耳。

536 伯敏云：無個下手處。先生云：格物是下手處。伯敏云：如何樣格物？先生云：研究物理。伯敏云：天下萬物不勝其繁，如何盡研究得？先生云：萬物皆備于我，只要明理。

537 義理之在人心，實天之所與而不可泯滅焉者也。彼其受蔽于物而至于悖理違義，蓋亦非思焉耳。誠能反而思之，則是非取舍，蓋不隨然而動，判然而明，決然而無疑者矣。

538 此心之靈，苟無壅蔽昧沒，則痛癢無不知痛（……）何往而不可以致吾反求之功。

539 此理塞宇宙，古先聖賢，常在目前，蓋他不曾用私智。「不識不知，順帝之則」：此理豈容識知哉。「吾有知乎哉」？此理豈容有知哉？

540 物理不外乎吾心，外吾心而求物理，無物理矣。

- 541 夫萬事萬物之理，不外于吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知為未足而必外求于天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理而為二也。夫學問思辨篤行之功，雖其困勉至于人一己百，而擴充之極，至于盡性知天，亦不過致吾心之良知而已；良知之外，豈復有加于毫末乎？
- 542 致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳（……）致知必在于格物。物者事也。凡意之所發，必有其事。意以在之事，謂之物。格者正也，正其不正以歸于正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸于正者，為善之謂也。夫是之謂格。
- 543 聖人無所不知，只是知箇天理；無所不能，只是能箇天理。聖人本體明白，故事事知箇天理所在，便去盡箇天理，不是本體明後，却于天下事物都便知得，便做得來也。天下事物，如名物度數，草木鳥獸之類，不勝其繁，聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得？但不必知的，聖人自不消求知；其所當知的，聖人自能問人，如子女入太廟每事問之類。
- 544 聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今。兼陳萬物而中縣衡焉；是故眾異不得相

- 蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道。
- 545 人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛一而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛。心未嘗不兩然，而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志，志之昏也，然而有所謂虛；不以己所臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者同時兼知之；同時兼知之，兩也，然而有所謂一；不以夫一害此一，謂之壹。心卧則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也，然而有所謂靜；不以夢劇亂知，謂之靜（……）虛一而靜，謂之大光明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐于室而見四海，處于今而論久遠。
- 546 欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二（……）以近知遠，以一知萬。
- 547 故以人度人，以情度情，以類度類……類不悖，雖久同理。
- 548 精于物者以物物，精于道者兼物物。故君子壹于道而以替務。壹于道則正，以計倍物則察。
- 549 仰以觀于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。
- 550 觀乎天文以察時變，觀乎 文以化成天下。

- 551 君子以類族辨物。
- 552 方以類聚，物以羣分。
- 553 觀其所聚而天地萬物之情可見矣。
- 554 言天下之至賤而不可惡也。
- 555 言天下之至動而不可亂也。
- 556 天下之動，貞夫一者也。
- 557 剛柔相推而生變化。
- 558 觀其所感而天下萬物之情可見矣。
- 559 聖人有以見天下之動而觀其會通。
- 560 君子尚消息盈虛，天行也。
- 561 知變化之道者，其知神之所為乎。
- 562 窮神知化，德之盛也。
- 563 精義入神，以致用也。
- 564 子曰：天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？
- 565 欲誼其意者，先致其知。致知在格物。物格而後知至，知至而後意識。
- 566 多聞則守之以約，多見則守之以卓。寡聞則無約，寡見則無卓也。
- 567 或問：天地簡易而聖人法之，何五經之步雜？曰：支離蓋其所以為簡易也，已簡已易，焉支焉離？
- 568 無思而無不通為聖人。不思則不能通微，不

察則不能無不通；是則無不通生于通微，通微生于思……

- 569 夫所以謂之觀物者，非以目觀之也；非觀之以目而觀之以心也。非觀之以心而觀之以理也。天下之物莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以謂之理者，窮之而後可知也。所以謂之性者，盡之而後可知也。所以謂之命者，至之而後可知也。此三知者，天下之真知也。
- 570 夫鑑之所以能為明者，為其能不隨萬物之形也。雖然鑑之能不隨萬物之形，未若水之能一萬物之形也。雖然水之能一萬物之形，又未若聖人能一萬物之情也；聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我于其間哉？
- 571 是知我亦人也，人亦我也，我與人皆物也。此所以能用天下之目為己之目，其目無所不觀矣；用天下之耳為己之耳，其耳無所不聽矣；用天下之口為己之口，其口無所不言矣；用天下之心為己之心，其心無所不謀矣。
- 572 能以一心觀萬心，一身觀萬身，一物觀萬物，一世觀萬世者焉（……）能以上識天時，下

- 盡地理，中盡物情，通照人事者焉。
- 573 以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。
- 574 任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。
- 575 大其心則能體天下之物；物有未體則心爲有外。世人之心，止于聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心。其視天下無一物非我。孟子謂盡心則知性，知天以比。
- 576 窮神知化，與天爲一，豈有我所能勉哉，乃德盛而自致耳。
- 577 窮神知化乃養盛自致，非思勉之能強。故崇德而外，君子未或致知也。
- 578 神不可致思，存焉可也。
- 579 致知在格物。格，至也，如《祖考來格》之格。凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物別其是非，或應事接物而處其當，皆窮理也。
- 580 格物窮理，非是要窮天下之物，但于一事上窮盡，其他可以類推(……)窮理如一事上窮不得，且別窮一事。或先其易者，或先其難者，各隨人深淺(……)所以能窮者，只爲萬物皆是一理。至如一事一物雖小皆有是理。
- 581 人要明理，若只一物上明之，亦未濟事，須

是集衆理，然後脫然自有悟處。

- 582 問觀物察己，還因見物反求諸身否？曰：不必如是說；物我一理，才明彼即識此，合內外之道也。語其大，至天地之萬物，語其小至一物之所以然，學者皆當理會。又問：致知先求之四端如何？曰：求之性情，固是切于身，然一草一木皆有理，須是察。
- 583 不深思則不能造于道；不深思而得者其得易失。
- 584 入道莫若敬，未有能致知而不在敬者。
- 585 致知在所養，養知莫過于寡欲二字。
- 586 涵養須用敬，進學則在致知。
- 587 欲致吾之知，在卽物而窮其理。
- 588 若其用力之方，則或考之事爲之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際。
- 589 一日一件事，革物工夫次第也。脫然貫通者，知至強驗極致也。不循其序而遽責其全，則爲自固。但求粗曉而不期貫通，則爲自盡。
- 590 積習既多，自當脫然有貫通，乃是零零碎碎湊合得來，不知不覺，自然醒悟(……)此個事不可欲速，欲速不達，須是慢慢做將去。
- 591 苟識其義理之微，則固當以窮盡天下之理爲

- 期，但至于久熟而貫通焉，則不待一一窮之而天下之理，因已無一毫之不盡矣。舉一而三反，聞一而知十，乃學者用功之深，窮理之熟，然後能融會貫通，以至于此。
- 592 問：物有本體則心為有外，體之義如何？曰：此是置心在物中，完見其理如格物致知之義，與體用之義不同。
- 593 欲應事，先須窮理，而欲窮理，又須養得心地本原虛靜明澈，方能察見幾微，剖析煩亂而無所差錯。
- 594 析之極其精而不亂，然後合之盡其大而無餘。
- 595 天地之初混沌未分時，想只有水火二者。水之漾脚便成地。今登高而望，羣山皆為波浪之狀，便是水泛如此。
- 596 夫知之方有二，二者相濟也，而抑各有所從。博取之象數，遠證之古今，以求盡乎理，所謂格物也。虛以生其明，思以窮其隱，所以致知也。非致知則物無所裁(……)非格物則知非所用(……)二者相濟，則不容不各致焉。
- 597 大抵格物之功，心官與耳目均用學問為主而思辨輔之。所思所辨者皆其所學問之事。致知之功，則唯在心官思辨為主而學問輔之；

- 所學問者，乃以決其思辨之疑。
- 598 知實而不知名，知名而不知實，皆不知也。
- 599 知實而不知名，弗求名焉，則周將終繼；而以審之，學以證之，思以反求之則實在終得乎名(……)知名而不知實，以為既知之矣，則終始于名而尚見以測其影，思闕而益疑，學而益僻，思而益甚其狂惑，以其名加諸迥異之體，枝辭日興愈離其本。
- 600 善言道者，由用以得體，不善言道者，妄立一體而消用以從之(……)。
- 601 執孫子而問其祖考，則本枝不亂。
- 602 此格字乃手格猛獸之格，格物謂犯手實做其事，即孔門六藝之學是也。且如講究禮樂雖十分透澈，若不身為周旋，手為吹擊，終是未知故曰：致知在格物。
- 603 子路曰：衛君待子而為政，子將奚先？子曰：必也正名乎？子路曰：有是哉！子之迂也，奚其正？子曰：野哉！由也，君子於所不知，蓋闕如也！名不正則言不順；言不順，則事不成；事不成則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，無所苟而已矣。
- 604 齊景公問政于孔子，孔子對曰：「君君，臣

- 臣，父父，子子”。公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？”
- 605 冉子退朝，子曰：何晏也？對曰：“有政”。子曰：其事也？如有政，雖不吾以，吾其與聞之。
- 606 其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行，謂此而此不唯乎此，則此謂不行。其以當不當也，不當而亂也。故彼，彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此，此當乎此，則唯乎此，其謂行此，其以當而當也，以當而當正也。故彼，彼止于彼；此，此止于此；可。彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。夫名，實謂也，知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。至矣哉！古之明王；審其名實，慎其所謂，至矣哉！古之明王。
- 607 且白馬非馬，乃仲尼之所取，龍聞楚王張繁弱之弓，載忘歸之矢，以射蛟兕于雲夢之園，而喪其弓。左右請求之。王曰：止！楚王遺弓，楚人得之，又可求乎？仲尼聞之曰：楚王仁義而未遂也；亦曰：人亡弓，人得之而已，何必楚？若此仲尼異楚人于所謂人。夫是仲尼異楚人于所謂人而非龍異白馬于所

- 謂馬，特。
- 608 彼此；彼此與彼此同，說在異。
- 609 彼；正名者，彼此。彼此可：彼，彼止于彼；此，此止于此。彼此不可：彼且此也。彼此亦可：彼此止于彼此；若是而彼此也，則彼彼亦且此此也。
- 610 牛馬之非牛，與可之同，說在兼。
- 611 故曰，牛馬非牛馬，未可；牛馬牛也，未可，則或可或不可。而曰牛馬牛也：未可亦不可。且牛不二，馬不二，而牛馬二，則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬無難。
- 612 名：類，遠，私。
- 613 名：物達也，有實必待之名也；命之馬，類也，若實也者，必以是名也。命之藏私也；是名也，止于是實也(……)。
- 614 故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑、惑，人多辨訟，則謂之大姦(……)故其民莫敢說為奇辭以亂正名，(……)其民莫敢說為奇辭以亂正名，故壹於道法而認於符令矣。如是則其迹長矣。迹長功成，治之極也。是謹于守名約之功也。今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循于舊名，有作于新名。

- 615 異形離心，交喻異物，名實玄紐，貴賤不明，同異不別。如是則志必有不喻之患而事必有困廢之禍，故知者爲之分別，制名以指實：上以明實職，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所爲有名也。
- 616 然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相狀也，形體色理以目異；聲音清濁調字奇聲以耳異；甘苦鹹淡辛酸奇味以口異；香芬臭鬱腥臊醜奇臭以鼻異；疾冷熱滑緩輕重以形體異，說(脫)故喜怒哀樂愛惡欲以心異(……)此所緣而以同異也。
- 617 然後隨而命之，同則同之，異則異之；單足以喻則單，單不足以喻則兼；單與兼無所相避則共；雖共不爲害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可言也；猶使同實者莫不同名也。故爲物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物；物也者大共名也(……)有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸；鳥獸也者，大別名也(……)名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜；異于約則謂之不宜，名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名，名有固善，徑易而恢拂，謂之善名。物有同狀而

異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而
所異者，雖可合，謂之二實，狀變而實無
別，而為異者，謂之化；有化而無別，謂之
一實：此事之所以稽實定數也。此制名之樞
要也。

- 618 《見侮不見辱》《聖人不愛己》《殺盜非殺人也》
；此惑于用名以亂名者也。驗之所以為有名
，而觀其執行，則能禁之矣。《山淵平》《情
欲寡》；《苟泰不加甘，大鐘不加樂》。此惑于
用實以亂名者也，驗之所緣以同異，而觀其
執調，則能禁之矣。《非而謁極，有牛馬非
馬也》；此惑于用名以亂實者也，驗之名約
，以其所受，恃其所辭，則能禁之矣……
- 619 治天下之端，在審辨大。辨大之端，在深察
名號(……)名眾于號，號其大全。名也者，
名其別離分散也。雖凡而略，名詳而目，目
者偏辨其事也，凡者獨舉其大也。
- 620 名生于真，非其真弗以為名，名者聖人之所
以真物也。名之為言真也(……)欲審曲直，
，莫如引繩；欲審是非，莫如引名。名之審
于是非也，猶繩之審于曲直也，詰其名實，
觀其離合，則是非之情不可以相糊已(……)
春秋辨物之理以正其名，名物如其真，不失
秋毫之末。
- 621 名者所以辨物也，親者重，疏者輕，尊者文

，卑者質，近者詳，遠者略(……)萬物或名而生，聖人因其象而命之，然而可易也，皆有義從也。故正名以明義也，物也者洪名也，皆名也，而物有私名此物也非夫物。

622 名者所以別同異，明是非；道義之門，政化之準繩也(……)名必有形，察形莫如別已(……)名必有分，明分莫如有無(……)同異生是非，是非生吉凶，取辨于一物，而原極天下之污隆，名之至也。

623 治徒娛，縣子碩問于子墨子曰：爲義孰爲大務？子墨子曰：譬若築牆然。能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後牆成也。爲義猶是也。能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。

624 彼不可，兩不可也。辯，爭彼也。辯勝當也。

625 彼凡牛樞非牛，兩也，無以非也。辯：或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，必或不當，不當若夫。

626 說，所以明也。

627 夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理：處利害，決嫌疑焉。摹略萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故。以類取，以類予：

- 有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。
- 628 語理，語理也(……)三物必具，然後足以生(……)以故生，以理長，以類行音也。
- 629 實不喻，然後命；命不喻，然後期；期不喻，然後說；說不喻，然後辯。
- 630 名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辯也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。
- 631 正名而期，質請而喻；辨異而不過；推類而不悖，聽則合文，辨則盡故。
- 632 夫辯，有理勝，有辭勝。理勝者，正白黑以廣論，釋微妙而通之。辭勝者，破正理以求異，求異則正失矣。
- 633 或也者，不盡也。假者，今不然也。效者，為之若法也；所效者，所以為之法也；故中效則是也，不中效則非也；此效也。辟也者，舉他物而以明之也。侔也者，比辭而具行也。撝也者，曰子然，我奚獨不可以然也。推也者，以其所不取之同于其所取者，乎此也；是猶謂它者同也，吾豈謂它者異也。
- 634 法：意，規，圓，三者俱可以為法。
- 635 夫物有以同而不率遂同，辭之侔也，有所至而止；其然也，有所以然也；其然也同，其

PHU LỤC

(Quyển hạ)

- 1 吾在天地之間，猶小石小木之在大山也（…）計四海之在天地之間也，不似罍空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉（……）此其比萬物也，不似豪末之在于馬體乎？
- 2 汝身非汝有也（……）是天地之委形也（……）性命非汝有，是天地之委順也。
- 3 有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大（……）故道大，天地，地大，人亦大，域中有四大，而人居其一焉，人法地，地法天，天法道，道法自然。
- 4 水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最貴為天下貴也。
- 5 天地人，萬物之本也，天生之，地養之，人成之，天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂。
- 6 天地陰陽木火土金水九，與人而十者，天之數也。
- 7 二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉，惟人也得其秀而最靈。
- 8 人之寸得天地之全德，通天地之全體……智

- 足知飛走蠕動之性，以馴以養，知草木之性，良農以時刈，良醫以處方。聖人神明其德，是故治天下之民。
- 9 父者子之天也，天者父之天也，無天而生，未之有也。
- 10 天亦人之曾祖父也。
- 11 人有三百六十節，備天之體也；形體骨肉，備地之厚也，上有耳目聰明 日月之象也；體有空竅理脈，川谷之象也。
- 12 天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德
- 13 汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。
- 14 盡其心者 知其性也，知其性，則知天矣。
- 15 天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。
- 16 天以不見為玄，地以不形為玄，人以心腹為玄。
- 17 天人本無二，不必言合
心便是天，盡之便 知性，知性便知天。
- 18 道未始有天人之別，但在天則為天道，在地則為地道，在人則為人道。天地人只一道也，才通其一，則餘皆通。
- 19 道與性一也……性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者，

謂之情：凡此數者，皆一也；聖人因事以制名，故不同若此。

- 20 在天有陰陽，在人有仁義；在天有五辰，在人有五官，形異質離，不可強而合焉，所謂肖子者，安能父步亦步，父趨亦趨哉？父與子異形離質，而所繼者惟志，天與人異形離質，而所繼者惟道也。
- 21 萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。
- 22 天行有常，不為堯存，不為桀亡。
- 23 強本而節用，則天不能貧；恭儉而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。
- 本荒而用侈，則天不能使之富。養略而動罕，則天不能使之全。悖道而妄行，則天不能使之吉。
- 夫天而思之，孰與物畜而制裁之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與聘能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？履於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。

- 25 吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命。
- 26 不知命，無以爲君子也。
- 27 君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。
- 28 道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何。
- 29 莫之爲而爲者，天也；莫之致而至者，命也。
- 30 是故知命者，不立乎巖牆之下；盡其道而死者，正命也。
- 31 知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。
- 32 昔桀之所亂，湯治之；紂之所亂，武王治之，當此之時，世不渝，而民不易；上變政，而民改俗。存乎桀紂而天下亂，存乎湯武而天下治。天下之治也，湯武之力也；天下之亂也，桀紂之罪也。若以此觀之，夫安危治亂，存乎上之爲政也，則夫豈可謂有命哉？
- 33 節遇之謂命。
- 34 凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生富貴之命，亦有貧賤貧富之命。(……)故夫富貴若神助，貧賤若鬼禍。命貴之人，俱學獨達，並仕獨達；命害之人，俱求獨得，並爲獨成。貧賤反此(……)是故才高行厚，未必保其必富貴；智寡德薄，未可言其必可致

- 35 處尊居顯，未必賢，遇也；位卑在下，未必愚，不遇也。
- 36 民治與亂，皆有命焉(……)國之安危，皆有命時，非人力也(……)故世治，非賢聖之功；衰亂，非無道之致。國當衰亂，賢聖不能盛；時當治，惡人不能亂。世之治亂，在時不在政；國之安危，在數不在教。
- 37 儒者只合言人事，不合言數。直得不已處，然後歸之于命可也。
- 38 賢者惟知義而已，命在其中。(……)求之以道，得之以義，不必言命。
- 39 聖人贊天地之化，則可以造萬物之命，而不能自造其命。能自造其命，則堯舜能得之于子；堯舜能得之於子，則仲尼能得之於君；然而不能也。故無有能自造其命者也。
- 40 或問禍福皆命中造定，信乎？先生曰：不然。地中生苗，或可五斗，或可一石，是猶人生之命也。從而糞壤培之，雨露潤之，五斗亦可一石；若不惟無所培潤，又從而為賊之，摧折牧放之，一石者幸而五斗，甚則一斗莫獲矣。生命亦何定之有？夫所謂命一定者善，不惡不善之中人順氣數而終身者耳。大善大惡固非命可囿也，在乎人耳。

- 41 未知生，焉知死！
- 42 曾子寢疾病，樂正子春坐于牀下，曾元曾由坐于足，童子隅坐而執燭。童子曰：華而眩，大夫之筭與？子春曰：止！曾子聞之，瞿然曰：呼？曰：華而眩，大夫之筭與？曾子曰：然。斯季孫之賜也，我未之能易也！元走易筭！曾元曰：夫子之病革矣，不可以變，幸而至于旦，請以易之。曾子曰：爾之愛我也，不如彼！君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉，斯已矣！舉扶而易之，反席未安而沒。
- 43 死生命也，其有夜旦之常，天也。
- 44 生也死之徒，死也生之始……人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死，若死生為徒，吾又何患？
- 45 夫大块載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。
- 46 古之真人不知說生之惡死，其出不忻，其入不距，悠然而往，悠然而來而已矣。
- 47 莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：與人居，長子；老，身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？莊子曰：不然，是其始死也，我獨何能無慨然！察其始，而本無生，非徒無生也，而本無氣。吾乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形

- 變而有生，今又變而之死，是相與爲氣俱冬夏四時行也。人且懸然寢于巨室，而棺槨然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。
- 48 泰山其頽乎？梁木其壞乎？哲人其萎乎？
- 49 存，吾順事；沒，吾寧也。
- 50 人受天所賦許多道理，自然完具無欠闕，但盡得這道理無欠闕，到那死時，乃是主理之盡，安于死而無愧。
- 51 以之爲哀，而不以之爲患，何也？(……)哀以延天地之生，患以廢天地之化。
- 52 天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀；諸侯方祀，祭五祀，大夫祭五祀；士祭其先。
- 53 三后在天。
- 54 文王陟降在帝左右。
- 55 死必歸土，骨肉楚於下，陰爲野土，其氣發揚於上爲昭明。
- 56 之死而致死之，不仁，而不可爲也；之死而致生之，不知，而不可爲也。
- 57 齊景公有馬千駟，死之日，民無得而稱焉。伯夷叔齊餓于首陽之下，民到于今稱之。
- 58 管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。
- 59 君子疾沒世而名不稱焉。
- 60 君子病無能焉，不病人之不己知也。

- 61 太上有立德，其次有立功，其次有立言；雖久不廢，此之謂不朽。
- 62 舜人也，我亦人也；舜為法于天下，可傳于後世，我由未免為鄉人也！是則可憂也。
- 63 聖人之于天下，恥一物之不知；仙人之于天下，恥一日之不生。曰生乎生乎！名生而實死也。
- 64 天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。
- 65 不失其所者久，死而不亡者壽。
- 66 己外生矣，而後能朝徹，朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後入于不死不生。
- 79 子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。犁往問之，曰：叱避無怛化，倚其戶與之語曰：偉哉造化，又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？子來曰：父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母，彼近吾死而我不聽，我則悍矣。
- 68 性相近也，習相遠也。
- 69 子曰：唯上知與下愚不移。
- 70 人之所以異于禽獸者幾希。

是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出于爭奪，合于犯分亂理而歸于暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出辭讓，合于文理而歸于治。用此觀之，然則人性惡明矣，其善者偽也。

- 75 孟子曰：人之學，其性善。曰：是不然。蓋不及知人之性，而不察乎人之性偽之分也。凡性者天之就也，不可學不可事；禮義者聖人之所生也，人之所學而不能事而成者也。不可學不可事而在人者謂之性，可學而能可事而成之在人者謂之偽，是性偽之分也。

- 76 塗之人可以為禹，曷謂也？曰：凡禹之所以為禹者，以其仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理；然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣……其可以知之質，可以能之具，在塗之人明矣。

- 77 積善而全盡，謂之聖人；彼求之而不得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖也者，人之所積也。

- 78 廢常上賢則亂，合法任智則危。故曰：上法而不上賢。

- 79 故明主舉實事，去無用，不道仁義者。

- 80 生之謂性。

……貪色性也。

- 81 性生乎情。有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也……且諸子之所言，皆吾所謂習也，習也，非性也……古者有不謂喜怒哀怨從情者乎？喜怒哀怨從而善，然後從而之曰仁也義也；喜怒哀怨從而不善，然後從而之曰不仁也不義也。故曰：有情然後善惡形焉，然則善惡者，情之成名而已矣。
- 82 夫善惡者，性之所能之，而非性之所能有也。
- 83 絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。
- 84 自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性與？故嘗試論之自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。
- 85 或問性，曰：性也者，天地之所以立也……天地鬼神之與也，善不足以言之，況惡乎？
- 86 至善者，性也。性元無一毫之惡，故曰至善。
- 87 今世問于性，言之者不同，胡不試反性之為？性之名，非生與？如其生之自然之資，謂之性；性者質也。詰性之質于善之名，能中之與？既不能中矣，而尚謂之質善何哉？
- 88 人之識有會，有仁。仁貪之氣兩存于身；身之

名取諸天，天兩有陰陽之施，身亦有貪仁之性。

- 89 人之性如水焉，置之圓則圓，置之方則方；澄之則滄而清，動之則流而濁。
- 90 名性不以上，不以下，以其中名之。
- 91 聖人之性，不可名性；斗筭之性，又不可名性。名性者中民之性。
- 92 人性有善有惡，猶人才有高下也；高不可下，下不可高。謂性無善惡，是謂才無高下也……余固以孟軻言人性善者，即中人以上也；荀卿言人性惡者，中人以下也；揚雄言人性善惡混者，中人也。
- 93 稟氣有厚薄，故性有善惡也。
- 94 人之性善可變為惡，惡可變為善……在所漸染，而善惡變矣。
- 95 或問天命人事，曰：有三品焉；上下不移，其中則人事存焉爾。命相近也，事相遠也。
- 96 或曰：善惡皆性也，則法教何施？曰：性雖善，待教而定；性雖惡，待法而消。上智不為下惡不移，其次善惡交爭，于是教扶其善，法抑其惡。得施之九品。從教者半，畏刑者四分之三，其不移大數九分之一也；一分之中，又有微移者矣。然則法教之于化民也，幾盡之矣。

- 97 性者，剛柔善惡中而已矣……剛善為義，為直，為斷，為嚴毅，為幹固；惡為盂，為隘，為強梁。柔善為慈，為順，為巽；惡為懦弱，為無斷，為邪佞，惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。
- 98 人之氣質善惡，與貴賤壽夭之理 皆是所受定分。如氣質惡者，學即能移。
- 99 人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也，有自幼而善 有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可謂之性也……皆水也，有流而海，終無所汙，此何煩人力之為也。有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁；有濁之多者，有濁之少者，清濁之不同，然不可以濁者，不為水也。如此則人不可以不加澄治之功，故清用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清，及其清也 則却只是元初水也。不是將清來換却，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也；故不是善與惡在性中為兩物相對各自出來。
- 100 性即理也 所謂理性是也；天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善；發而中節，則無往而不善。
- 101 才出于氣，氣清則才清，氣濁則才濁……才則有善與不善

- 102 天地之間 有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者 形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。
- 103 天之生此人，無不與之以仁義禮智之理，亦何嘗有不善？但欲生此物，必須有氣，然後此物有以聚而成質；而氣之物，有清濁昏明之不同。稟其清明之氣，而無物慾之累，則為聖；稟其清而未純者，則未免微有物慾之累，而能克之去之，則為賢；稟其昏濁之氣，又為物慾之所蔽而不能去，則為愚，為不肖。是皆氣稟物慾之所為，而性之善未嘗不同也。
- 104 性善之端，須在氣上始見得，若無氣亦無可見矣。惻隱，羞惡，辭讓，是非，即是氣……氣即是性，性即是氣，原無性氣之分也。
- 105 形日以養，氣日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。受之者，有所自授，豈非天哉？故天日命于人，而人日受命于天……故曰性者生也，日生而日成之也。
- 106 發者情也，能發而見于事者才也。則非情才無以見性，非氣質無以為情才，即無以為性……氣質非他，即性情才之氣質也。一理而

- 異其名也。
- 107 人之氣血心知，本乎陰陽五行者，性也，
- 108 人與物同有欲，欲也者性之事也；人與物同
有覺，覺也者性之能也。欲不失之私則仁，
覺不失之蔽則智。仁且智非有所知于事能也
，性之德也。
- 109 不見可欲，使民心不亂。聖人之治……常使
民無知無欲
- 110 且夫得者時也，失者順也；安時而處順，哀
樂不能入也：此古之所謂懸解也。
- 111 悲樂者德之邪，喜怒者道之過，好惡者德之
失。
- 112 物物而不物于物。
- 113 入之所以為聖人者，性也；人之所惑其性
者，情也……情既昏，性斯匿矣……情不作
，性斯充矣。
- 114 君子不憂不懼……內省不疚，夫何憂何懼。
- 115 君子坦蕩蕩，小人長戚戚。
- 116 必去喜，去怒，去樂，去悲，去愛，去惡，
而用仁義。手足口鼻耳，從事于義。
- 117 吾嘗聞大勇于夫子矣，自反而不縮，雖千萬
人，吾往矣；自反而縮，雖千萬人，吾往
矣。
- 118 怒不過奪，喜不過予，是法勝私也。

- 119 矯飾人之性情而正之。
- 120 喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。
- 121 身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味，此謂修身在正其心。
- 122 喜怒止于中，憂懼反之正。此中和常在乎其身，謂之得天地泰。
- 123 天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應……聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒，是聖人之喜怒，不繫于心而繫于物也。是則聖人豈不應于物哉？夫人之情易發而難制者，惟怒不為甚；第能于怒時遠忘其怒而觀理之是非，亦可見外誘之不足惑，而于道亦思過半矣。
- 124 聖人心如止水。
- 125 小人之怒在己，君子之怒在物。小人之怒出于心，作于氣，形于身，以及于物，以至于無所不怒，是所謂遷也。

- 126 有是形，則有是心；而心之所得乎天之理，則謂之性；性之所感于物而動，則謂之情。是者，人皆有之，不以聖凡為有無也。但學聖人則氣清而心正，故性全而情不亂耳。學者則常存心以養性而節其情也。
- 127 七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽，然才有著時，良知亦自會覺，覺即蔽去，復其體矣。
- 128 問樂是心之本體，不知遇大故，于哀哭時，此樂還在否？先生曰：須是大哭一番了方樂，(……)雖哭，此心安處即是樂也。
- 129 玩物而樂，離物則不樂，固非能樂者也。無物而樂，有物則不樂，亦非能樂者也。顏子箪瓢陋巷樂，不箪瓢陋巷亦樂，是何如樂！
- 130 古人正心修身齊家，專在治情上著工夫，治情專在乎好惡上著工夫，平好惡又專在待人處物上著工夫。
- 131 主養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。
- 132 無過情，無不及情之謂理。理也者，情之不爽失者也，未有情不得而理得者也。
- 133 夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。

- 134 憲問……克伐怨欲不行焉，可以謂仁乎？曰：可以為難矣，仁則吾不知也。
- 135 七十而從心所欲，不踰矩。
- 136 養心莫善于寡欲。
- 137 生亦我所欲也，義亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也。
- 138 有欲無欲，異類也，生死也，非治亂也，欲之多寡，異類也，情之數也，非治亂也……故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷于治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止于亂？故治亂在于心之所可，亡于情之所欲。
- 139 人生而有欲，欲而不得，不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求……是禮之所起也。
- 140 君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。
- 141 無欲以靜，天下將自定。
- 142 禍莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足常足矣。
- 431 知足不辱，知止不殆，可以長久。
- 144 惡欲喜怒哀樂，六者累德也。

- 145 聖可學乎？曰可。曰有要乎？曰有。請問焉。曰一爲要。一者無欲也，無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則直；動直則公，公則溥。明通公溥庶矣乎！
- 146 凡生之難理而死之易及；以節過之生侯易及之死，可孰念哉？而欲禮義以夸人，矯情性以招名，吾以此爲弗若死矣！爲欲盡一生之觀，窮當年之樂；唯慮腹溢而不得恣口之飲，力倦而不得肆情于色。
- 147 人常平物我，合內外。如以身鑒物，便偏見；以天理中鑒，則人與己皆見。猶持鏡在此，但可鑒彼，于己莫能見也；以鏡居中，則盡照。只爲天理常在，身與物均見，自不私。己亦是一物，人常脫去己身，則自明。
- 148 甚矣慾之害人也！人之爲不善，慾誘之也。誘之而弗知，則至于天理滅而不知反。故目則欲色，耳則欲聲，以至鼻則欲臭，口則欲味，體則欲安，此皆有以使之也。然則何以窒其欲？曰：思而已矣。
- 149 有箇天理，便有箇人欲。蓋緣這箇天理，須有箇安頓處；才安頓得不恰好，便有人欲出來。
- 150 天理人欲，同體而異用，同行而異情。進修君子宜深別焉。

- 151 理者，存乎欲者也。
理也者，情之不爽失者也。
- 152 已知懷生而畏死，故怵惕于孺子之危，惻隱于孺子之死；使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡辭讓是非，亦然。使飲食男女與夫感于物而動者脫然無之，以歸于靜，歸于一，又焉有羞惡，有辭讓，有是非？此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死飲食男女與夫感于物而動者之皆不可脫然無之，以歸于靜，歸于一，而恃人之心知異于禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳。古聖賢所謂仁義禮智，不求于所謂欲之外，不離乎血氣心知。
- 153 涵養須用敬，進學則在致知。
- 154 敬只是主一也。主一則既不之東，又不之西，如是則只是中；既不之此，又不之彼，如是則只是內。存此則自然天理明。
- 155 聖人與理為一，故無過不及，中而已矣。
- 156 學者工夫，唯在居敬窮理二事。此二事互相發；能窮理則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。
- 157 窮理者欲知事物之所以然與其所當然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所當然，故行不謬。
- 158 所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物

而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至于用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。

- 159 耳目之官不思，而蔽于物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不能得也，此天之所與我者。
- 160 人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。
- 161 君子所以異於人者，以其存心也，君子以仁存心，以禮存心。
- 162 不失其赤子之心。
- 163 求其放心而已矣。
- 164 以治五官，夫是之謂天君。
- 165 心者形之君也，而神明之主也，出令而人所受令，自禁也，自使也；自奪也，自取也；自行也，自止也。
- 166 人生而有知，知而有志，志也者藏也。然而有所謂虛，不以所已藏害所將受，謂之虛。

- 167 心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之，同時非知之，兩也，然而有所謂一：不以夫一害此一，謂之一。
- 168 心卧則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也。然而有所謂靜；不以夢劇亂知，謂之靜。
- 169 凡人之志，蔽於一曲而問於大理。
- 170 心者，神明之主，萬理之統。動而不失正，天地可感，而況于人乎，況于萬物乎？
- 171 古之達治者，知心為萬事主，動而無節則亂，故先正其心。其心正于內，而後動靜不妄。
- 172 心統性情者也。
合性與知覺，有心之名。
誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。
- 173 性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情；凡此數者皆一也。
- 174 故道經曰：人心之危，道義之微。
- 175 具形氣謂之人，台義理謂之道，有知覺謂之心。
- 176 問知覺，是心之靈固如此，抑氣之為耶？曰：不專是氣；是先有知覺之理。理未知覺，理與氣合，便能知覺，譬如這燭火，是因得

這脂膏，便有許多光燄。

- 177 仁義禮智，性也；惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；以仁愛，以義惡，以禮讓，以智知者，心也。性者心之理也，情者心之用也；心者性情之主也。
- 178 在天者為性，在人者為心。
- 179 宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。
- 180 書云：人心惟危，道心惟微。解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。
- 181 夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，無物理矣。（……）心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣（……）理豈外于吾心耶？
- 182 無善無惡，是心之體；有善有惡，是意之動；知善知惡，是良知；為善去惡，是格物。
- 183 心之神明，散寄于五臟，待感于五官。肝脾肺腎，魂魄志思之藏也。一藏失理，而心之靈已損矣。無目而心不辨色，無耳而心不知聲，無手足而無能指使，一官失用，而心之靈已昏矣。
- 184 理義在事而接于我之心知……心能辨夫理義……理義非他，所照所察者之不謬也；何以不謬，心之神明也。
- 185 今人略有些氣燄者，多只是附物，元非自立。

也，若某則不識一個字，亦須還我堂堂的作箇人。

- 186 恥存則心存，恥亡則心亡。
- 187 實亡莫甚於名之尊，道弊莫甚於說之詳。
- 188 知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱。此便是良知，不假外求，若良知之昏，更無私意障礙，即所謂充其惻隱之心而仁不可勝用矣。
- 189 致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所謂「是非之心，人皆有之」者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知；是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善與，惟吾心之良知自知之；其不善與，亦惟吾心之良知自知之。
- 190 心之本體即天理也；天理之昭明靈覺所謂良知也。
- 191 今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底；明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底；如此方是精一工夫。
- 192 天道遠，人道邇。
- 193 朝聞道，夕死可矣。

- 194 君子務本，本立而道生，孝悌也者其爲人之本歟？
- 195 道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。
- 196 帝謂天王。
- 197 皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。
- 198 敬天之怒，無敢戲豫。
- 199 昊天不惠，降此大戾。
- 200 如何昊天，辟言不信。
- 201 卜以決疑，不疑何卜？
- 202 聖人隨時以行，是謂守時。
- 203 滔滔者天下皆是也，而誰以易之。天下有道，丘不與易也。
- 204 大哉堯之爲君也，巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉，巍巍乎！其有成功也！煥乎其有文章。
- 205 子曰：予欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？
- 206 無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣。
- 207 ……奚以爲治法而可？曰：莫若法天，天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰。

- ，故聖王法之。既以天爲法，動作有爲必度於天，天之所欲則爲之，天所不欲則止。
- 208 我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩以度天下之方圓，曰：中者是也，不中者非也。
- 209 天子又總天下之義，以尚同于天。
- 210 禹湯文武……其事：上尊天，中事鬼神，下愛人。故天意曰：此人，我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之……故使青爲天子，富有天下，業萬世子孫……桀紂幽厲……其事上詬天，中詬鬼，下賤人。故天意曰：此人我所愛，別而惡之，我所利，交而賊之……故使不得終其壽，不歿其世。
- 211 公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。
- 212 聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢爲。
- 213 天之蒼蒼，其正色邪？
- 214 無爲爲之之謂天。
- 215 何謂天？何謂人？……牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。
- 216 有天道，有人道。無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。
- 217 物不勝天久矣。
- 218 乘天地之正，而御六氣之變，以遊無窮者。

- 219 星墜木鳴，……是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也；怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之當見，是無世而不常有之。上明而政平，則雖並世起無傷也；上闇而政險，則是雖無一至者，無益也。
- 220 萬物各得其和以生 各得其養以成。
- 221 道者 非天之道，非地之道，人之所以道也。
- 222 夫損益者皆人，人其天之繼歟？
- 223 聖人法天而立道。
天人之道兼舉，始謂執其中。
- 224 氣與志，天與人，有交勝之理。
- 225 天能為性，人謀為能。大人盡性，不以天能為能，而以人謀為能。
- 226 自然之與必然，非二事也。就其自然明之盡，而無幾微之失焉，是其必然也；如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然，而流于失，轉喪其自然，而非自然也。故歸于必然，適完其自然。
- 227 楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也
- 228 楊生昏己。
- 229 全性保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。

- 230 揚朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸揚則歸墨。
- 231 天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。
- 232 天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，綽然而善謀。
- 233 無有入無間，吾是以知無爲之有益。
- 234 將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器，不可爲也，爲者敗之，執者失之。
- 235 夫惟不爭，故天下莫能與之爭。
- 236 江海所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。是以欲上民必以言下之，欲先民必以身後之。是以聖人處上而民不重，處下而民不害。是以天下樂推而不厭。
- 237 天下柔弱莫過於水，而攻堅強者，莫之能勝，其無以易之。
- 238 人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者，死之徒，柔弱者，生之徒。
- 239 含德之厚，比于赤子。
- 240 曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。
- 241 天之道……高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道損有餘而補不足……

- …是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。
- 242 聖人後其身而身先，外其身而身存。
- 243 吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患？
- 244 出生入死，生之徒十有三；死之徒十有三，人之生生而動，動之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。
- 245 夫唯無以生爲者，是賢於貴生。
- 246 聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。
- 247 上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲。上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲，上禮爲之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義。失義而後禮，夫禮者，忠信之薄而亂之首。
- 248 大道廢，有仁義。慧智出，有大偽。六思不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。
- 249 在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芬乎若亡，寂乎若清…未嘗先人而常隨人。

- 250 不顧于慮，不謀于知，於物無擇，與之俱往……齊萬物以爲首。曰：天能荷之而不能載之。地能載之而不能覆之。大道能包之而不能辯之。知萬物皆有所可，有所不可。故曰：選則不徧，教則不至。
- 251 鳥飛于空，魚游于淵，非術也，故爲鳥爲魚者，亦不自知其能飛能游。苟知之，立心以爲之，則必墜必溺。猶人之足馳手捉，耳聽目視；當其馳捉聽視之際，應機自至，又不待思而施之也。苟須思而後可施之；則廢矣。是以任自然者久，得其常者濟。
- 252 古人之道，至于莫之是，莫之非而已矣。
- 253 爲善無近名，爲惡無近刑。緣督以爲經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。
- 254 天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。天地與我并生而萬物與我爲一。
自其異者視之，肝胆楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。
- 255 至人無己，神人無功，聖人無名。
- 256 死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變命之行也。
- 257 有人之形，無人之情；有人之形，故奪于人；無人之情，故是非不得于身。

- 258 至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢涇而不能寒，疾雷破山，飄風振海而不能驚。
- 259 乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。
乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。
出六合之外，而造無何有之鄉。
- 290 上與造物者遊，而下與外生死無終始亦為友。
- 261 循於道之謂備，不以物挫志之謂完。喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。聖人（…）不傷物；不傷物者，物亦不能傷也。
- 262 私志不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立功，權自然之勢。而曲故不得容者，故事成而身弗伐，功立而名弗有。
- 263 別而言之，則脂眉異名；合而說之，則龍之一毛也……好異者不顯其本，各言我而已矣，何待于彼，殘生害性，還為辭敵，斷割肢體，不以為痛。
- 264 對上下則君靜而臣動，比古今則堯舜無為而湯武有事。然各用其性，而天機玄發，則古今上下無為，誰有為也？
- 265 與變化為龍，故死生若一。
- 266 唯大聖無執，故茫然直往，而與變化為一。
- 267 君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者

- 而不慕其在天者，是以日進也；小人錯其在己者，而慕其在天者，是以日退也。
- 268 天有時，地有財，人有其治，夫是之謂能參。天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子則天地不理，禮義無統。
- 269 力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物。
- 270 聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以爲天下極矣。
- 271 仁者之行道也，無爲也；聖人之行道也，無彊也。
- 272 不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者雖深，其不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉；夫是之謂不與天爭職。
- 273 唯聖人爲不尤於天。
- 274 凡於者皆其有不合，有符驗。
- 275 夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況于人乎而況于鬼神乎！
- 276 易與天地準，故能彌綸天地之道……與天地

- 相與故不違，知周乎萬物而道濟天下，故不過。……樂天知命故不憂，安土敦乎仁故能愛，範圍天地之化。而不過，曲成萬物而不道，通乎晝夜之道而知。
- 277 應乎天而時行，是以元亨。
- 278 損益盈虛：與時偕行。
- 279 時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明。
- 280 君子進德修業，欲及時也。
- 281 革而信之，文明以說，大亨以正。革而嘗，其悔乃亡。天地革而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人。革之時大矣哉。
- 282 日新之謂盛德。
- 283 變而通之以盡利。
- 284 功業見乎楚。
- 285 通其變，使民不倦。神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。
- 286 知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！
- 287 天行健，君子以自強不息。
- 288 山下出泉蒙，君子以果行育德。
- 289 雷風恆，君子以立不易方。
- 290 剛健而不陷，其義不困窮矣。
- 291 其德剛健而文明，應乎天而時行。

- 292 剛健篤實輝光，日新其德，剛上而尚賢，能止健，大正也。
- 293 安貞之吉，應地無疆。
- 294 柔順利貞，君子攸行。
- 295 恆久也。剛上而柔下，雷風相與，巽而動，剛柔皆應，恆。
- 296 隨，剛來而下柔，動而說，隨。
- 297 高中正也。
- 289 中正而應，君子正也。
- 299 以剛中也。
- 300 剛中而應。
- 301 剛中而志行，乃亨。
- 302 剛中而應，大亨以正，天之道也。
- 302 謙謙君子，卑以自牧也。
- 304 謙謙君子，用涉大川。
- 305 勞謙君子，萬民服之。
- 306 君子進德……忠信所以進德也。
- 307 君子敬以直內，義以方外，
- 308 君子以厚德載物。
- 309 君子以非禮弗履。
- 301 君子以反身修德。
- 311 君子以慎德，積小以高大。
- 312 君子以恐懼修省。

- 313 仰以觀于天文，俯以察于地理，是以知幽明之故；原始反終，故知死生之說。
- 314 夫易，聖人之所以極深而研幾也，唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成之天下之務。
- 315 見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法；利用出入，民咸用之謂之神。
- 316 備物致用，立成器以爲天下利，其大乎聖人。
- 317 藝之興也，其由民心之有智乎？造藝者，將以有理乎？(……)藝者所以旌智飾能，統事御羣也，聖人之所不能已也。妻者，所以成德者也。德者，以道率身者也。藝者，德之枝葉也；德者，人之根幹也。斯二物者，不偏行，不獨立。木無枝葉，則不能豐其根幹，故謂之萎，人無藝則不能成其德，故謂之野。若欲爲夫君子，必兼之乎？(……)藝者心之使也，仁之榮也，義之象也。
- 318 先王立教官，掌教國子，教以六德，曰智仁聖義中和；教以六行，曰孝友睦婣任恤，教以六藝，曰禮樂射御書數，三教備而人道畢矣。
- 319 或問曰：士或明哲窮理，或志行純篤，二者不可兼，聖人將何守？對曰：其明哲乎？夫明哲之爲用也。乃能殷民 殷享利，使萬物

無不盡其極者也。聖之不可及，非得空行也，智也。伏羲作八卦，文王增其辭，斯皆窮神知化，豈徒特行善而一乎？……聰頭惟聖人能盡之……

- 320 立人之道曰仁與義，在人之天道也；由仁義行以人道率天道也。行仁義則待天地之動而後行，非能盡夫人之所以異于禽獸者矣。天道不道于禽獸，而人道則為人之獨，由仁義行，大舜存人道，聖學也，自然云乎哉？
- 321 天有以仁人，人亦有以仁天仁萬物，待天之仁而違其仁，去禽獸不遠矣。
- 322 自然者天地，主持者人。
- 323 人之體惟性，人之用惟才……形者性之……色者才之槪也……道惡乎察？察于天地，性惡乎著？著于形色。有形斯謂之身，形無有不善，身無有不善。
- 324 賤形必賤情，賤情必賤生，賤生必賤仁義，賤仁義必離生，離生必謂無為真，而謂生為妄。
- 325 形色天性也，惟聖人然後可以踐形。
- 326 言無我者，亦于我而言無我爾。如非有我，更孰從而無我乎？于我而言無我，其為淫遊之辭可知。
- 327 孟子言良知良能，而張子重言良能。蓋天地

- 以神化運行爲德，非但恃其空晶之體；聖人以虛倫戎物爲道，抑非但恃其虛靈之悟。故知雖良，而能不逮，猶之乎弗知。近世王氏之學，舍能而孤言知；宜其疾入于異端也。
- 328 惟于天下之物知之明，而合之離之，消之長之，乃成吾用。不然，物各自物，而非我所得用。
- 329 謙妄謂性命之理，不可講也；雖講，人亦不能聽也，雖聽人亦不能醒也，雖醒人亦不能行也。
- 330 空靜之理，愈談愈惑，空靜之功，愈妙愈妄。吾願求道者，盡性而已矣；盡性者，資微之吾身而已矣。
- 331 吾力用巖事，不違食寢，邪妄之念亦自不起。
- 332 若用十分心力，時時往天理上做，則人欲何自生哉。
- 333 一日生存，當爲生命辨一日之事。
- 334 人之爲學，心中思想，口內談論，儘有百千義理，不如身上行一理之爲實也。
- 335 由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義，自然之與必然，非二事也。就其自然明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。

- 。若任其自然，而流于失，轉喪其自然，而非自然也。故歸于必然，適完其自然。
- 336 人之飲食也，養其血氣；而其學問也，養其心知……血氣得其養，雖弱必強；心知得其養，雖愚必明。
- 337 人之歲月精神有限，誦說中渡一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便身世上少一分。
- 338 弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆而親仁，行有餘力，則以學文。
- 339 日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣。
- 340 故天將降大任于是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行弗亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。人恆過，然後能改；困于心，衡于慮，而後作……
- 341 起禮義，制法度，以矯飾人之性情而正之，以擾化人之性情而遵之。
- 342 絕學無憂。
- 343 爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲。
- 344 益生曰戕。
- 345 學不學，以復衆人之所過。

- 346 常因自然而不益生。
- 347 忘其肝胆，遺其耳目。
- 348 墜肢體，黜聰明。
- 349 學以求復其初。
- 350 山下有澤，損；君子以懲忿窒欲。
- 351 益動而具，日進無疆。天旋地立，其益無方。
- 352 風雷益，君子以見善則遷，有過則改。
- 353 損，德之修也；益，德之裕也。
- 354 惟知學然後能勉，能勉然後日進，而不息可期矣。
- 355 學者今日無所添，只有可減，減盡便沒事。
- 356 聖賢論天德，益自家元是天然完全自足之物，若無所污壞，即當直而行之；若少有污壞，即敬以治之，使復其舊。
- 357 明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未常息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。
- 358 吾輩用功，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快脫洒，何等簡易！
- 359 君子之用損也，用之于懲忿，而忿非暴發，

不可得而感也。用之于空欲，而欲非已溢，不可得而空也……若夫性情之本正者，固不可得而遠，不可得而替也……彼佛老者，皆託損以鳴其修，而豈知所謂損者，……豈並其清明之皆感，強固之氣質，慨棄皆之，以游惰為否塞之歸也哉。

- 360 惟學可以增益其不足，而進于智。益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。
- 361 荀子之重學也，無于內而取于外；孟子之重學也，有于內而資于外。
- 362 無欲以靜，天下將自定。
- 363 重為輕根，靜為躁君。
- 364 致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜。
- 365 躁勝寒，靜勝熱，清靜為天下正。
- 366 聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以與撓心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神？聖人之心靜乎，天地之德也，萬物之鏡也，夫虛靜恬淡，寂寞無為音，天地之十而道德之至。
- 367 聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。
- 368 動而正曰道，用而和曰德；匪禮匪智匪信，

悉邪也，邪動辱也；甚焉害也。故君子慎動。

369 吉凶悔吝生乎動，噫！言一而已，動可不慎乎？

370 敬則自虛靜，不可把虛靜與做敬。居敬則自然行簡。

371 前日思慮紛擾，又非義理，又非事故，如是則只是狂妄人耳。憊此以為病，故要得虛靜；其極欲得如槁木死灰，又却不是。為人活物也，又安得為槁木死灰？既活則須有動作，須有思慮，必欲為槁木死灰，除是死也。

372 動時也有靜，順理而應，則雖動亦靜也……事物之來，若不順理而應，則雖塊然不交于物以求靜，心亦不能得靜。惟動時能循理，則無事時能靜；靜時能存，則動時得力。須是動時也做工夫，靜時也做工夫。兩莫相靠，使工夫無間斷始得。若無間斷，靜時固靜，動時心亦不動，動亦靜也。若無工夫，則動時固動，靜時雖欲求靜亦不可得而靜，靜亦動也。

373 若以天理觀之，則動之不能無靜，猶靜之不能無動也；靜之不可不養，猶動之不可不察也。……然敬字工夫，貫動靜而必以靜為本。

374 心無動靜者也，其靜也者，以言其體也；其動也者，以言其用也。故君子之學，無間于

動靜……心一而已，靜其體也；而復求靜焉，是撓其體也；動其用也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心即動也，惡動之心非靜也，是之謂動亦動，靜亦動……故循理之謂靜，從欲之謂動……故循理焉，雖酬酢萬應皆靜也。

- 375 靜時念念去欲存理，動時念念去從存理，不惟管穿靜不穿靜。若靠恁寧靜，不惟有息靜便動之弊，中間許多疾痛，只是潛伏在，終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理為主，何嘗不寧靜？以寧靜為主，未必能循理。
- 376 人莫悲于心死，則非其能動，萬善不生，而惡積于不自知。
- 377 知吉凶悔吝之生乎動也，則曰不動不生……死以勝之，而欲其不生，則將謂稻麥生夫饑，絲麻生夫寒，君師生夫亂，父母生夫死，亦奚為而不可？……如曰死則死凶，死凶則無悔吝，則莫如舍君子而野人。
- 378 一身動則一身強，一家動則一家強，天下動則天下強。
- 379 養身莫善于習動，夙興夜寐，提起精神，每事去做！行之有常，并不因疲，日益精壯。但說靜息將養，便日就懦弱。
- 380 宋人好言習靜，吾以為今日正當習動耳。

- 381 子罕言利，與命，與仁。
- 382 子貢曰：如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎；堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。
- 383 惟仁者，能好人，能惡人。
- 384 ……入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾而親仁。
- 385 子貢曰：君子亦有惡乎？子曰：有惡。惡稱人之惡者；惡居下流而訕上者；惡勇而無禮者；惡果敢而窒者。
- 386 司馬牛憂曰：人皆有兄弟，我獨亡。子夏曰：商聞之矣……君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也。
- 387 君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。
- 388 不仁者不可以久處約，不可以長處樂。
- 389 志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁。
- 390 顏淵問仁。子曰：克己、復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己而由人乎哉？

- 391 樊遲問仁。子曰：居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。
- 392 樊遲問仁。子曰：愛人。
- 339 仲弓問仁，子曰：出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨。仲弓曰：雍雖不敏，請事斯語矣。
- 394 子貢問曰：有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施於人。
- 395 子曰：參乎！吾道一以貫之。曾子曰：唯！子出，門人問曰：何謂也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。
- 396 (樊遲)問仁。(子)曰：仁者先難而後獲，可謂仁矣。
- 397 司馬牛問仁。子曰：仁者其言也訥。曰：其言也訥，斯謂之仁矣乎？子曰：為之難，言之得無訥乎？
- 398 子張問仁於孔子。孔子曰：能行五者於天下，為仁矣。請問之。曰：恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。
- 399 仁者必有勇
- 400 智者利仁。
- 401 宰我問曰：仁者，雖告之曰：井有人焉，其

從之也。子曰：何為其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。

402 子曰：由也，女聞六言六蔽矣乎？對曰：未也。居，吾語女：好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。

403 博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。

404 蓋有不知而作之者，我無是也，多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次矣。

405 知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。

406 巧言令色，鮮矣仁。

剛毅木訥近仁。

407 崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而淅之。至於他邦，則曰：猶吾大夫崔子也。違之，之一邦，則又曰：猶吾大夫崔子也。違之，如何？曰：清矣。曰：仁矣乎？曰：未知焉得仁。

408 令尹子文三仕為令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政必以告新令尹，何如？子曰：忠矣。曰：仁矣乎？曰：未知焉得仁。

409 孟武伯問：子路仁乎？子曰：不知也。又問。子曰：由也，千乘之國可使治其賦也，不知其仁也。求也何如？子曰：求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰也，不知其仁也。

- 赤也何如？子曰：赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。
- 410 里仁爲美，擇不處仁，焉得知。
- 411 曾子曰……以友輔仁。
- 412 有子曰：君子務本，本立而道生：孝弟也者，其爲仁之本也！
- 413 君子篤於親，則民興於仁。
- 414 仁者以其所愛，及其所不愛；不仁者以其所不愛，及其所愛。
- 415 彊恕而行，求仁莫近焉。
- 416 天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿、大夫不仁，不保宗廟；士、庶人不仁，不保四體。今惡死亡而樂不仁，是猶惡醉而強酒。
- 417 君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。
- 418 魚我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。
- 419 富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，

不去也。君子去仁，惡乎成名？

420 仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！

421 仁，人心也；義，人路也，舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！

422 王子德問曰：士何事？孟子曰：尚志。曰：何謂尚志？曰：仁義而已矣，殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也。路惡在，義是也。居仁由義，大人之事備矣。

423 舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。

424 居天下之廣居，立天下之正位 行天下之大道，得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。

425 彼丈夫也，我丈夫也。吾何畏彼哉。舜何人也，予何人也，有為者亦若是。

426 夫志，氣之帥也；氣，體之充也。

427 我善養吾浩然之氣。「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣 ……必有

- 事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。
- 428 萬物皆借于我。
夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。
- 429 仁，愛也；義，理也。
仁者愛人，義者循理。
- 430 義與利者，人之所兩有也……義勝利奇為治世，利克義者為亂世。
- 431 先義而後利者榮，先利而後義者辱。
- 432 君子之能以公義勝私欲也。
- 433 身勞而心安，為之；利少而義多，為之。事亂君而通，不如寧窮君而懶焉。
- 434 春秋之所治：人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我。故仁之為言人也；義之為言我也。言名以別矣。仁之于人，義之與我者，不可不察也，衆人不察，乃反以仁自裕，而以義設人，詭其處而逆其理，鮮不亂矣！……是故春秋為仁義法。仁之法在愛人。不在愛我。義之法在正我。不在正人，我不自正，雖能正人，弗予為義；人不被其愛，雖厚自愛，不予為仁……守于愛民以下，至于鳥獸昆蟲，莫不愛，不愛奚足為仁？仁者，愛人之名也……義者，謂宜在我者。宜在我者，而後可以稱義。故義

- 者，合我與宜以爲一言……仁主人，義主我……君子求仁義之別，以紀人我之間，然後辨乎內外之分，而著于順逆之處也。
- 435 性者，萬物之一源，非有我之得私也，惟大人爲能盡其道。是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。
- 439 以愛己之心愛人則盡仁。
- 437 學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義禮智信，皆仁也。
- 438 若夫至仁，則天地爲一身，而天地之間，品物萬形，爲四肢百體，夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？
- 439 天地之大德曰生……生之謂性。萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。人與天地一物也，而人特小之，何哉？
- 440 用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者。
- 441 仁人之所以爲事者，必與天下之利，除去天下之害，以此爲事者也。
- 442 今用義爲政于國家，人民必衆，刑政必治，社稷必安。所爲貴良賈者，可以利民也。而義可以利人，故曰：義天下之良賈也。
- 443 天下之害者何也？……今若國之與國之相攻，家之與家之相篡，人之與人之相賊，君臣

不慈忠，父子不慈孝，兄弟不調和，此則天
 下之害也。然則崇此害亦何用生哉……以不
 相愛生……是故諸侯不相愛，則天下
 相愛則必相賊，君臣不相愛，則天下
 不相愛，則不慈孝，兄弟不調和，則
 天下之人皆不慈相愛，強必仇，天
 下必假賤詐，以起非易之法？……
 以起者，何以則兼國若視其身。
 以非之。然則兼國若視其身。
 ？……視人之身若視其身。

444 若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者
 者乎？視父兄若視子弟，猶有不慈者乎？視
 不慈者不慈，視亡有。猶有大夫之家，誰攻
 其室，誰竊？猶有大夫之家，誰攻其國者
 亡乎？視人家若視其家，誰亂？視人之國，
 誰攻？故大夫之相亂，諸侯之相攻，皆
 有。若使天下不相亂，盜賊無有，君臣父子
 若此則天下治。

445 兼者聖王之道也，王公大夫之所以安也；萬
 民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行

之。為人君必惠，為人臣必忠，為人父必慈，為人子必孝，為人兄必友，為人弟必悌……此聖王之道，而萬民之大利也。

446 ……是以聰耳明目相為視聽乎？是以股肱畢彊相為動宰乎？而有道肆相教誨？是以老而無與子者有所侍養以終其壽，幼弱孤童之無父母者，有所依依以長其身，今惟母⁽¹⁾以兼為正，即若是其利也。

447 泰誓曰：文王若日若月，乍照光于四方，于四土。即此言文王之兼愛天下之博大也，譬之日月，兼照天下之無有私也，即此文王兼也。

448 今若夫攻城野戰，殺身為名，此天下百姓之所難也；苟君說之，則士眾能為之，況於兼相愛，交相利則與此異？夫愛人者，人必從而愛之，利人者人必從而利之……此何難之有？持上弗以為政，去不以為行，故也。

449 南者，有窮則可盡，無窮則不可盡。有窮無窮未可知，則可盡不可盡未可知。人之盈否未可知，而必人可盡不可盡亦未可知，而必人之可盡受也，悖。人若不盈，先窮，則人有窮也；盡有窮，無難。盈無窮，則無窮，盡也；盡有窮，無難。

450 之則以為愛無差等，花由親始。

¹ Theo Tài Nguyên, chữ này tức chữ 孺 (quán) nghĩa là quen.

- 451 義可厚，厚之；義可薄，薄之；謂倫列。德行，君上，老長，親戚，此皆所厚也。為長厚，不為幼薄，親厚厚，親薄薄，親至，薄不至。
- 452 斷指斷腕，利於天下相若，無擇也；死生利若一，無擇也。
- 453 自天子達于庶人，好惡哀樂，其節一也。聖約勞佚，各有其制……天下國家一體也。君為元首，臣為股肱，民為手足。下有憂民，則上不盡樂；下有饑民，則上不備膳；下有寒民，則上不具服……故足寒傷心，民寒傷國。
- 454 太上不異古今，其次不異海內。同天下之志者，其盛德乎！
- 455 窮則獨善其身，達則兼善天下者，大賢之分也。達則兼善天下，窮則兼善萬世者，聖人之分也。
- 456 道不行，乘桴浮于海，從我者，其由與？
- 457 吾道窮矣。
- 458 用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。
- 459 得志澤加於民，不得志修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。
- 460 愛民，害民之治也，為義偃兵，造兵之本也。君雖為仁義，幾且偽哉！

- 461 大亂之本，必生於堯舜之間，其末存乎千世之後；千世之後必有人與人相食者也。
- 462 至禮有不人，至義不物，至知不謀，至仁不親(……)
- 463 仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辨。
- 464 君子喻于義，小人喻于利。
- 465 放于利而行，多怨。
- 466 子罕言利。
- 467 君子義以為質，禮以行之，遜以上之，信以成之，君子哉！
- 468 子路曰：君子尚勇乎？子曰：君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。
- 469 王何必言利！亦有仁義而已矣！王曰：何以利吾國，大夫曰：何以利吾家，士庶人曰：何以利吾身，上下交征利而國危矣。萬乘之國，殺其君者，必千乘之家；千乘之國，殺其君者，必百乘之家。萬取千馬，千取百馬，不為不多矣，苟為後義而先利，不奪不饜(……)王亦仁義而已矣，何必曰利！
- 470 大人者，言不必信，行不必果，惟義所在，
- 471 人皆有所不為，達之於其所為，義也。
- 472 義者正也。何以知義之為正也？天下有利則

- 治，無義則亂，我以此知義之爲正也。
- 473 利，所得而喜也；害，所得而惡也。
- 474 斷指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。…利之中取大，非不得已也；害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也；于所既有而棄焉，是害之中取小也。
- 475 爲事利，爭貨財，唯利之見，是賈盜之勇也。義之所在，不傾于權，不顧其利，重死而持義不撓，是士君子之勇也。
- 476 不學問，無正義，以富利爲隆，是俗人者也。
- 477 好利惡害，是君子小人之所同也；若其與求之之道則異矣。
- 478 義與利，人之所兩有也，雖堯舜不能去民之欲利，然而能使其欲利，不克其好義也……故義勝利爲治世，利克義者亂世。
- 479 先義而後利者榮；先利而後義者辱。
- 480 國者巨用之則大，小用之則小。巨用之者，先義而後利；小用之者，先利而後義。
- 481 天之生人也，使人生義與利；利以養其體，義以養其心。心不得義不能樂，體不得利不能安。義者心之養也，利者體之養也。體莫貴于心，故養莫重于義。義之養生人，大于

- 利……夫人有義者，雖貧能自樂也；而大無義者，雖富莫能自存。吾以此資義之養生人，大于利而厚于財也。民不能知而常反之，皆忘義而徇利，去理而走邪，以賊其身而禍其家，此非其自為計不忠也，則其知之所不能明也。
- 482 古之聖人，見天意之厚于人也，故南面而君天下，必以兼利之。
- 483 仁人者，正其道不謀其利，修其理不急其功。
- 484 夫仁者，正其誼不謀其利，明其道不計其功。
- 485 義公天下之利。
- 486 大凡出義則入利，出利則入義。天下之事，惟義利而已。
- 487 義與利，只是個公與私也。才出義，便以利言也……利害者，天下之常情也；人皆知趨利而避害，聖人則更不論利害，惟看義當為不當為。
- 488 惡竊觀儒者之論，鮮不貴義而賤利，其言非道統教化則不出諸口矣。然洪範八政：一曰食，二曰貨。孔子曰：足食足兵，民信之矣。是則治國之實，必本于財用……是故賢聖之君，經濟之士，必先富其國焉。

- 489 利可言乎？曰：人非利不生，曷為不可言？欲可言乎？曰：欲者人之情，曷為不可言？言而不以禮，是禽與淫，罪矣。不禽不淫，而曰不可言，無乃賊人之生，反人之情？世俗之不慕儒，以此。孟子謂何必曰利，激也。焉有仁義而不利者乎？
- 490 正誼不謀利，明道不計功，初看極好，細看全疏濶。古人以利與人，而不自居其功，故道義光明。既無功利，則道義乃無用之虛語耳。
- 491 立人之道曰義；生人之用曰利。出義入利，人道不立；出利入害，人用不生。智者知此者也……利義之際，其為別也大；利害之際，其相因也微。夫孰知義之必利，而利之非可以利者乎？夫孰知利之必害，而義之不足以害者乎？誠知之也，而可不謂大智乎？
- 492 以義為利，聖賢平正道理也……孟子極駁利字，惡夫培尅聚斂者耳，其實義中之利，君子所貴也。後儒乃云正其誼不謀其利，過矣；宋人喜道之，以文其空疏無用之學。
- 493 問董子正誼明道二句，似即謀道不謀食之旨，先生不取，何也？曰：世有耕種而不謀收穫者乎？世有荷網持鉤而不計得魚者乎？抑將恭而不望其悔，寬而不計其得衆乎？這不謀不計兩不字，便是老無釋空之根。

- 494 堯曰：咨爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中；四海困窮，天祿永終，舜亦以命禹。
- 495 子曰：師也商，適也不及；乖猶不及。
- 496 不得中行而與之，必也狂狷乎；狂者進取，狷者有所不爲也。
- 497 子曰：可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。
- 498 邑斯舉矣，翔而後集。子曰：山梁雌雉，時哉！時哉！
- 499 權然後知輕重；物皆然，心爲甚。
- 500 執中無權猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。
- 501 淳于髡曰：男女授受不親，禮與？孟子曰：禮也。曰：嫂溺則援之以手乎？曰：嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。
- 曰：今天下溺矣，夫子之不援，何也？曰：天下溺援之以道，嫂溺援之以手，子欲手援天下乎？
- 502 孟子曰：古之君子，所就三，所去三。迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之；禮貌未衰，言弗行也，則去之。其次：雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之；禮貌衰，則去之。其下：朝不食，夕不食，餓餓不能出

戶；君聞之曰：吾大者不能行其道，又不能從其言也，使饑餓於我土地，吾心之。則之，亦可受也；免死而已矣。

- 503 萬章問曰：詩云：娶妻如之何，必告父母。信斯言也，宜莫如奔。奔之不告而娶，何也？孟子曰：告，則不得娶；男女居室，人之大倫也；如告，則廢人之大倫，以愁父母，是以不告也。萬章曰：帝之娶奔而不告，何也？曰：帝亦知告焉則不得妻也。
- 504 仕非爲貧也，而有時乎爲貧；娶妻非爲養也，而有時乎爲養。
- 505 天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道；未聞以道殉乎人者也。
- 506 孟子曰：孔子之去齊，接淅而行，去他國之道也。去魯，曰：遲遲吾行也，去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。孔子聖之時者也。
- 507 不偏之謂中，不易之謂庸，天下之正道，庸者天下之定理。
- 508 道也者，不可須臾離也，可離非道也。
- 509 中庸其至矣乎！民鮮能久矣。
- 510 君子中庸，小人反中庸，君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚

也。

- 511 子曰：道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。
- 512 天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。
- 513 人皆曰予知，擇乎中庸，而不能期月守也。
- 514 舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民(……)
- 515 子路問強。子曰：南方之強與？北方之強與？抑而強與？寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞馬，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！
- 516 子曰：好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。
- 517 君子素其位而行，不願乎其外，素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難，君子無入而不自得焉。在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求於

- 人，則無怨；上不怨天，下不尤人；故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。
- 518 索隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。
- 519 君子之道，費而隱，夫婦之愚可以與知焉，及其至也。雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。
- 520 道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。
- 521 君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。
- 522 鬼神之爲德，其或矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可道……洋洋乎如在其上，如在其左右。
- 523 潛龍勿用。
- 524 見龍在田，利見大人。
- 525 聖人有以見天下之動，而觀其會通 以行其典禮。
- 526 知之爲知之，不知爲不知，是知也。
- 527 三人行必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。
- 528 不善不能改，是吾憂也。
- 529 吾無隱乎爾；吾無行而不與二三子者，
- 530 誠者，天之道也，思誠者，人之道也 至誠

- 而不動者，未之有也；不誠未有能動者也。
- 531 君子之心莫善于誠，致誠則無它事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；誠心行義則理，理則明，明則能變矣（……）天地為大矣，不誠則不能萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民；父子為親矣，不誠則疏；君上為尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。
- 532 凡為天下，國家，有九經。曰修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也……凡為天下國家有九經，所以行之者一也。
- 533 誠者，天之道也；誠之者，人之道也。
- 534 故至誠無息；不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。
- 535 誠者不勉而中，不思而得，從容中道。
- 536 唯天地至誠為能盡其性；能盡其性則能盡人之性；能盡人之性則能盡物之性；能盡物之性則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育則可以與天地參矣。
- 537 至誠之道，可以前知：國家將興，必有禎祥，國家將亡，必有妖孽……；故至誠如神。

- 538 自誠明謂之性，自明誠謂之教；誠則明矣，明則成矣。
- 539 博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能，弗措也；有弗問，問之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗篤，弗措也；人一能之，己百之，人十能之，己千之；果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。
- 540 不誠則不獨，不獨則不形。
- 541 道也者，不可須臾離也，可離非道也；是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。
- 542 知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。詩云：「潛雖伏矣，亦孔之昭。」故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎。詩云：「相在爾室，尚不愧于屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。
- 543 大學之道在明明德，在親民，在止於至善。
- 544 物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格

- 物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至于庶人，一是皆以修身爲本。
- 545 大學之要，誠意而已矣。
- 546 所謂誠意者，毋自欺也；如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊；故君子必慎其獨也。
- 547 小人間居爲不善，無所不至；見君子而後恭，然；掩其不善而著其善；人之視己如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。
- 548 富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。
- 549 聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也，靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠非也，邪暗塞也。
- 550 君子乾乾不息于誠，然必懲忿窒欲，遷善改過而後至。
- 551 孝者，所以事君也。
- 552 人道政爲大。
- 553 定于一……不嗜殺人者能一之……今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也，如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。
- 554 立愛自親始，教民睦也。立敬自長始，教民

順也。教以慈睦，而民貴有親；教以敬長，而民貴用命。教以事親，教以聽命，錯諸天下無所不行。

- 555 君子為於親，則民興於仁。
- 556 上好仁，則下之為仁，爭先人，故長民者，章志，貞教，尊仁，以子愛百姓。
- 557 天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏，達于上下，敬哉有土。
- 558 天矜于民，民之所欲，天必從之。
- 559 人之所以貴於他物者，以其能羣耳(……)。國家如一公司，朝廷則公司之事務所，而握朝廷之權者則事務所之總辦也……夫事務所為公司而立乎，抑公司為事務所而立乎？不待辯而知矣……譬之有一公司之總辦而曰：我即公司……試思公司之股東……能受之否耶？……故有國家思想者亦當愛朝廷，而愛朝廷者未必皆有國家思想，朝廷由正式而成立者，則朝廷為國家之代表，愛朝廷即所以愛國家也，朝廷不以正式而成立者，則朝廷為國家之姦賊，正朝廷乃所以愛國家也。
- 560 子欲居九夷。或曰：陋，如之何？子曰：苟子居之，何陋之有？
- 561 子曰：夷狄之有君，不如諸夏之亡也。
- 562 送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也。

蠲絕世，器廢國，治亂持危，朝聘以時，厚住而薄來，所以懷諸侯也。

563 夷狄進至於舜。

中國亦新夷狄。

564 夷狄者，殲之不為不仁，奪之不為不義，誘之不為不信。

565 信義者人與人相於之道，非以施之夷狄。

556 天工人代之。

567 天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。

568 民可使由之，不可使知之。

569 有大人之事 有小人之事……或勞心，或勞力，勞心者治人，勞力者治於人、治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。

570 從許子之道則市價不貳，國中無偽。雖使五尺之童適市，莫之或欺，布帛長短同，則倍寡相若。麻葛絲絮輕重同則價相若。五穀多寡同，則價相若。屨大小同則價相若。

(孟子)曰：夫物之不齊，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千萬。子比而司之，是亂天下也。巨屨小屨同價，人豈為之哉？從許子之道相率而為偽者也，惡能治國？

571 楳者賈賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子祿褙衣冕，諸侯玄褙衣冕，大

夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。由士以上，則必以禮樂節之，衆庶百姓，則必以法數制之。

- 572 天下有達尊三，爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。
- 573 有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵而人爵從之，今之人修其天爵以要人爵，既得人爵而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。
- 574 彼以其富，我以吾仁，彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉？
- 575 天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。
- 576 以德則子事我者也，奚可以與我友。
577. 桃應問曰：舜爲天子，皋陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？孟子曰：執之而已矣。然則舜不禁與？曰：夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。
- 578 上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊君。
- 579 所謂壹刑者，刑無等級。自卿相將軍以至大夫庶人有犯國禁，亂上制者，罪死不赦。
- 580 天之生人，豈不欲使之各得其所哉。然而有

所不能，故托諸人以任之，伴育份補不足。智愚之相懸，貧富之相殊，此出於氣運之相激而成者。天非欲其如此不齊也，而卒不能免焉……智或可以綜覈海內，而闇者無以盡其能，財或可以及百世，而能者無一聚之象。天非不欲人人皆智且富也，而不能者，勢不可也。勢之所在，天不能為，而人可以為之。故立君師以治，使得於天辱者不自專其用，薄者有所仰以容其身，然後天地之意得聖人之用以行，而政教之說起。

- 581 凡政治之發達，莫不由多數者與少數者之爭而勝之。貴族之對於平民，固少數也，其對於君主，則多數也。故貴族能裁抑君主而要求得相當之權利，於是國憲之根本，即已粗立，後此平民亦能以之為型，以之為楯，以彼之裁抑君主之術還裁抑之，而反得相當之權利。
- 582 明乎天下之所以亂者，生於無正長，是故選天下之賢可者，立為天子。
- 583 國君之所是必亦是之，國君之所非必亦非之。
- 584 故古者聖王明天鬼之所欲而避天鬼之所憎，以求與天下之利，除天下之害。
- 585 萬章曰：克以天下與舜，有諸？孟子曰：否

天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。天與之者，諄諄然命之乎？

曰：否。天不言，以行與事示之而已矣。曰：以行與事示之者，如之何？曰：天子能為人於天，不能使天與之天下。諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯。大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。

昔者堯薦舜於天，而天受之，暴之於民而民受之，故曰天不言，以行與事示之而已矣。曰：敢問荐之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？曰：使之主祭而百神享之，是民受天之也……舜相堯二十有八載……堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸侯朝覲者不之堯之子而之舜……故曰天也……而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。

586 萬章問曰：人有言：至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？孟子曰：否。不然也。天與賢則與賢，天與子則與子。

587 孔子曰：唐虞禪，夏后，殷周繼，其義一也。

588 韶盡美矣，又盡善矣；武盡美矣，未盡善也。

- 589 爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之。
。
- 590 政者，正也；子帥以正，孰敢不正。
- 591 先之，勞之……無倦。
- 592 君之視臣如手足，則臣視君如腹心，君之視臣如犬馬，則臣視君如國人，君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。
- 593 君有大過則諫，反覆之而不聽則去。
- 594 孟子謂齊宣王曰：王之臣有託其妻子於其友而之楚游者，比其反也，則凍餒其妻子，則如之何？王曰：棄之。曰：士師不能治士，則如之何？王曰：已之。曰：匹境之內不治，則如之何？王顧左右而言他。
- 595 邦之不彊，惟予一人有佚罰。
- 596 其爾萬方有罪，在于一人，予一人有罪，無以爾萬方。
- 597 邦之戡惟汝衆。
- 598 君者善羣也。
- 599 君者儀也，儀正而影正；君者槃也，槃圓而才圓；君者盂也，盂方而水方。
- 600 君者，人之原也，原清則流清 原濁則流濁。
。
- 601 天之生民非爲君也，天之立君以爲民也。

- 602 民者罔照於勢，寡能懷於義。
- 603 天之立君者何也？亦以不能自安其生而明其性，故使君治之也。民之奉乎君者何也？亦以不能自治與自明而有資乎君也。如使立君而無益於民，則於君也何取哉？自公卿大夫至於百執事，莫不有職，而不能修其職，小則削，大則誅。君之職重於公卿大夫百執事遠矣。怠而不自修，又從而亂之，雖誅刑之典莫之加，其曷不畏乎天邪？受命於天者君也，受命於君者臣也。臣不供其職，則君以爲不臣，君不修其職，天謂之何？
- 604 聖人無常心，以百姓心爲心。
- 605 不敢爲天下先。
- 606 欲上民必以言下之，欲先民必以身後之。
- 607 善者吾善之，不善者，吾亦善之。信者吾信之，不信者，吾亦信之。
- 608 執左契而不責於人。
- 609 三代之得天下也以仁，失天下也以不仁。
- 610 子貢問政。子曰：足食 足兵，民信之矣。子貢曰：必不得已而去，於斯三者何先？曰：去兵。子貢曰 必不得已而去，於斯二者何先？曰：去食。自古皆有死，民無信不立。
- 611 衆惡之必察焉，衆好之必察焉。
- 612 子貢曰：鄉人皆好之，何如？子曰：未可也

- 。鄉人皆惡之，何如？子曰：未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。
- 613 國君進賢，如不得已。左右皆曰賢，未可也。出大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之。
- 614 責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊。
- 615 上思利民忠也。
- 616 為人謀而不忠乎。
- 617 君子之尊君也，務引其君以當道，志於仁而已。
- 618 君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。
- 619 有大忠者，有次忠者，有下忠者，有國賊者。以德復君而化之，大忠也。以德誣君而補之，次忠也。以是諫非而怒之，下忠也。不卹君之尊卑，不卹國之臧否，偷合苟容，以之行務，亦交而已耳，國賊也。
- 620 上事於天，下事於地，中事於宗廟，以臨於人。
- 621 入則獻其謀，出則行其政，居則思其道……苟利社稷，不顧其身。
- 622 祇承君之法度，行孝悌於其家，服勤供王賦。

- 623 有人焉視於無形，聽於無聲，以事其君；可謂之臣乎？曰：否。殺其身以事其君，可謂之臣乎？曰：否。夫視於無形，聽於無聲，資於事父也。殺其身者無私之極則也，而猶不足以當之，則臣道如何而可？曰：緣夫天下之大，非一人之所能治而分治之以羣工。故我之出而任也，為天下，非為君也，為萬民，非為一姓也。吾以天下萬民起見，非其道，即君以形聲強我，未之敢從也，況於無形無聲乎？非其道，即立身於其朝，未之敢許也，況於殺其身乎？不然而以君之一身一姓起見，君有無形無聲之嗜慾，吾從而視之聽之，此宦官宮妾之心也。君為己死而為己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也。
- 624 止有死事的道理，決無死君的道理，死君者宦官宮妾之為愛，匹夫匹婦之為諒也。
- 625 樂只君子，民之父母，
民之所好好之，
民之所惡惡之，
此之謂民之父母，
- 626 殷之未喪師，
克配上帝，
儀監于殷，
俊命不易，

道：得衆則得國，
失衆則失國。

- 627 天視自我民視，天聽自我民聽。
- 628 左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之，見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之。
- 629 今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶幾無疾病與，何以能鼓樂也？今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶幾無疾病與，何以能田獵也？此無他，與民同樂也。
- 630 樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂，民亦憂其憂，樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。
- 631 文王之囿方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，與民同之，民以爲小，不亦宜乎？臣始至於境，問國之大禁，然後敢入，臣聞郊間之內有囿方四十里，殺其麋鹿者，如殺人罪，則是方四十里，爲阱於國中，民以爲大，不亦宜乎？
- 632 庖有肥肉，廄有肥馬 民有飢色，野有餓莩

此率獸而食人也。獸相食，且人惡之，爲民父母行政，不免於率獸而食人，惡在其爲民父母也。

- 633 天下有道，則庶人不議。
民可使由之，不可使知之。
- 634 君子矜而不爭，勞而不黨。
- 635 位卑而言高，罪也。
- 636 上之所是必皆是之，所非必皆非之。
- 637 里長順天子之政而一同其里之義……率其里之萬民以上同乎鄉長……鄉長之所是必亦是之，鄉長之所非必亦非之……鄉長固鄉之賢者也，舉鄉人以法鄉長，夫鄉何說而不治哉？……鄉長治其鄉而鄉既已治矣，有率其鄉之萬民以尚同乎國君……國君之所是必亦是之，國君之所非必亦非之……國君固國之賢者也，舉國人以法國君，夫國何說而不治哉？……國君治其國而國既已治矣，有率其國之萬民以尚同乎天子……天子者固天下之仁人也，舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉？……夫既上同乎天子而未上同乎天者，則天雷將猶未已也……故古者聖王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎，以求興天下之利，除天下之害。
- 638 上下通情，上有隱事遺利，下得而利之；下

有蓄怨積害，上得而除之。是以數千萬里之外，有爲善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而賞之。…有爲不善者，…天子得而罰之。

- 639 賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。
- 640 以力假仁者霸；霸必有大國。以德行仁者三；王不待大。
- 641 王者之制名，名定而實辟，道行而志通。
- 642 若有王者起，必相有階於舊名，有作於新名。
- 643 齊伐燕，或問曰：勸齊伐燕，有諸？曰：未也。沈同問燕可伐與？吾應之曰：可，彼然而伐之也。彼如曰：孰可以伐之？則將應之曰：爲天吏則可以伐之。今有殺人者，或問之曰：人可殺與？則將應之曰：可。彼如曰：孰可以殺之？則將應之曰：爲士師則可以殺之。
- 644 天之生民非爲君也；天之立君以爲民也。
- 645 天下歸之，之謂王，天下去之，之謂亡。故桀紂無天下而湯武不弑君。
- 646 王者舟也，庶人者水也；水則載舟，水則覆舟。
- 647 百姓賤之如寇，惡之如鬼，日欲伺間而相投

播之，去逐之。

- 648 故紂自謂天王也，桀自謂天子也，已滅之後，民以相罵也。以此觀之，則位不足以爲尊，而號不足以爲榮矣。故君子之貴也，士民貴之，故謂之貴也。

民者大族也，多力而不可敵，自古至今，與民爲讎者，有違有遠，而民必勝之。

- 649 民之初生，固若禽獸然。

有聖人者立，然後教之以相生養之道，爲之君，爲之師。

如古之無聖人，人之類滅久矣。

於人君之失職則僅謂失其所以爲君，而不加罪責。

爲之傳子也，憂後世之爭也。

傳之人則爭，傳之子則不爭。

- 650 斯民至於秦而後興亂，後世亡人之國者大率皆民也。

- 651 蓋天下之治亂，不在一姓之興亡而在萬民之憂樂；是故桀之紂亡乃所以爲治也，秦政蒙古之興乃所以爲亂也。

- 652 子適衛，冉有僕。子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。

- 653 不教而殺，謂之虐；不戒視成，謂之暴。

- 654 苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？
- 655 上好禮則民莫敢不敬；上好義則民莫敢不服；上好信則民莫敢不用情。
- 656 君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。
- 657 子曰：其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。
- 子曰：無爲而治者，其舜也與？
- 658 子曰：苟有用我者，期月而已可也。弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆而親仁，行有餘力則以學文。
- 659 志於道，據於德，依於仁，游於藝。
- 660 詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪。
- 661 詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君。
- 662 善政不如善教之得民也；善政民畏之。善教民愛之；善政得民財，善教得民心。
- 663 勞之，來之，匡之，直之，輔之，翼之，使自得之，又從而振德之。
- 664 終身由之而不知其道者衆也。
- 665 居移氣，養移體。
- 666 富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。
- 667 蓬生麻中，不扶而直……故君子居必擇鄉，

- 遊必就士，所以防邪僻而近中正也。
- 668 學莫便乎近其人，學之 莫速乎好其人。
- 669 山徑之蹊間，介然用之而成路，為間不片則茅塞之矣。
- 670 舉一隅不以三隅反，則不復也。
- 671 夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。
- 672 晉侯謂女叔齊曰：魯侯不亦善於禮乎？……
對曰：是儀也，不可謂禮。禮所以守其國，行其政令，無失其民者也。
- 673 禮也者，義之實也。
- 974 恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。
- 675 聽訟，吾猶人也；必也，使無訟乎。
- 676 聲色之於以化民，末也。
- 677 子夏問曰 詩云：巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮！何謂也？子曰 繪事後素。曰：禮後乎？子曰：起予者商也。
- 678 質勝文則野，文勝質則史。
- 679 禮者養也。
- 680 無德不賞，無能不官 無功不賞，無罪不罰。
- 681 禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也，故人無禮不生，事無禮不成。

- ，國家無禮不寧。
- 682 禮者法之大分，羣類之綱紀也，故學至乎禮而止矣。
- 683 夫禮者禁於將然之前，法者禁於已然之後。以禮義治之者積禮義，以刑罰治之者積刑罰。刑罰積而民怨背，禮義積而民和執。
- 684 禮乎，禮乎 所以制中也。
- 685 夫禮者，所以定親疎，決嫌疑，別同異，明是非也。
- 686 禮也因人之情而為之節文，以為民坊者也。
- 687 凡人之知，能見已然，不見將然。禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後… 禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於 渺，使民日徙善遠罪而不自知也。
- 688 由中而出者謂之禮，從外而入者謂之非禮，從天降者謂之禮，從人得者謂之非禮，由不學不慮不思不勉不識不知而至者謂之禮，由耳聞目見心思測度前言往行彷彿比擬而主者謂之非禮。
- 689 樂也者… 可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉。
- 690 樂者為同，禮者為異，同則相親，異則相敬，樂勝則流，禮勝則離，合性飾貌者禮樂之事也。

- 691 樂也者動於內者也，禮也者，動於外者也。
樂極和，禮極順。
- 692 禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，
禮樂刑政 四達而不悖，則王道備矣。
- 693 君子明於禮樂，舉而措之而已。
- 694 子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓，琴瑟
笙芋之聲以爲不樂也；非以刻鏤文章之色以
爲不美也；非以芻豢煎炙之味以爲不甘也；
非以高臺厚榭，蓬野之居以爲不安也。
- 695 君子有勇而無義則亂，小人有勇而無義則爲
盜。
- 696 君子固窮，小人窮斯濫矣。
- 697 子謂子產有君子之道四焉：其行己也恭，其
事上也敬，其養民也惠，其使民也義。
- 698 子路問君子 子曰：修己以敬。曰：如斯而
已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？
曰：修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其
猶病諸。
- 699 君子成人之美，不成人之惡
- 700 君子喻於義。
君子義以方外。
- 701 君子敬以直內。
- 702 君子(……)主忠信，(…… 過則勿憚改

- 703 君子欲訥於言而敏於行。
- 704 君子泰而不驕
- 705 君子和而不同。
- 706 君子周而不比
- 707 君子上達。
- 708 君子不學不懼。
- 709 篤信，好學，守死，善道。
- 710 仰不愧於天，俯不忤於人。
- 711 夫遇不遇者時也，賢不肖者材也。君子博學深謀，不遇時者多矣。
- 712 君子之能以公義勝私欲也。
- 713 君子役物，小人役於物。
- 714 君子大心則天而道，小心則沒義而節。
- 715 挈國以呼禮義而無以害之。行一不義，殺一無罪而得天下，仁者不為也。凜然扶持心國，且若是其固也。之所與為之者之人，則恭義士也。之所以為布陳於國冢刑法者，則畏義法也。主之所極然，帥羣臣而首鄉之者，則舉義志也。如是則下仰上以義矣，恭恭定也。恭定而國定，國定而天下定……無它故焉，以濟義矣。是所謂義立而王也。
- 16 德雖未至也，義雖未濟也，然而天下之理略泰矣。刑賞已諾，信乎天下矣。臣下凜然，皆知其可要也，政今已陳，雖覩利敗，不欺

其民；約結已定，雖親利敗，不欺其與，如
 曰則兵動城固，敵國畏之。國一慕明，與國
 信之，雖在僻陋之國，感動天下(……)非本
 政教也，非致隆高也，非慕文理也，非服人
 之心也。知方略，審勞佚，謹言信，修戰備
 ，嚮然上下相信而天下莫之敢嘗(……)無它
 故焉，略信也，之所謂信立而霸也。

- 717 道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以
 德，齊之以禮，有恥且格。
- 718 凡刑，人之本，禁暴惡惡，且徵其未也。
- 719 古者刑不過罪，爵不踰德(……)分然各以其
 誠道，是以爲善者勸，爲不善者沮，刑罰參
 差而威行如流，政令致明而化易如神。
- 720 人主之大物，非法即術也。法者編著之圖書
 ，設之於官府，而布之於百姓者也，術者祇
 之於胸中……法莫如顯而術不欲見。
- 721 賞厚者則所欲之得也疾；罰重者則所惡之禁
 也疾。
- 上設重刑而姦盡止，姦盡止則此奚傷於民也。
- 722 夫施與貧困者此世之所謂仁義，哀憐百姓，
 不忍誅罰者此世之所謂惠愛也。夫施與貧困
 則無功者得賞，不忍誅罰則暴亂不止。
 仁人在位則下拜而輕犯禁法，偷幸而望於上

- ；暴人在位則法令妄(…)民怨而亂心生；
故曰：仁暴者皆亡國者也。
- 723 陳輕貨於幽隱，雖曾史可疑也，懸百金於市，雖大盜不取也。
- 724 時移而法不易者亂……故聖人之治民法與時移。
- 725 孔子墨子俱道堯舜而取捨不同，皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之真？乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者愚也。弗能必而據之者誣也，故明據先必定堯舜者非愚則誣也。
- 726 上下一日百戰。
- 727 知臣主之異利者王，以爲同者劫，與共享者殺。
- 728 勿專信一人而失其都國焉。
- 729 故曰：去好去惡，羣臣見素；羣臣見素則大君不敵矣。
- 730 君之所以爲君者勢也
- 731 堯舜湯武或反君臣之義 亂後世之教者也
堯爲人君而尹其臣；舜爲人臣而臣其君、湯武爲人臣而伐其主刑其尸，而天下卷之，此天下所以至今不治者也。
- 732 反者道之動。

- 733 弱者道之用。
- 734 大國以下小國則取小國；小國以下大國則取大國。故或下以取，或下而取，大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人，夫兩者各得其所欲，大者宜為下。
- 735 善者吾善之，不善者吾亦善之，得善矣。信者吾信之，不信者吾亦信之，得信矣。
- 736 持而盈之，不如其已，揣而稅之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自道其咎。功遂身退，天之道。
- 737 甚愛必甚費，多藏必厚亡。
- 738 聖人去甚，去奢，去泰。
- 739 其安易持，其未兆易謀……為之於未宥，治之於未亂。
- 740 無為則無不治。
清靜為天下正。
取天下常以無事，及其有事不足以取天下。
- 741 天下多忌諱，而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。
- 742 師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。
- 743 我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。

- 744 俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶
……衆人皆有以，而我獨頑似鄙。
- 745 五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口
爽……是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。
- 746 聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其
骨。
- 747 其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺
。
- 748 常有司殺者殺，代司殺者殺，是謂代大匠斲
。代大匠斲，希有不傷其手矣。
- 749 太上，下不知有之；其次，親而譽之；其次
畏之；其次侮之。
- 750 天根遊於殷陽，至蓁水之上，適遭無名人而
問焉，曰：請問爲天下。無名人曰：去，汝
鄙人也。何問之不預也。予方將與造物者爲
人，厭則又乘乎莽眇鳥，以出六極之外，而
遊無何有之鄉，以處曠垠之野，汝又何帛以
治天下感予之心爲。
- 751 吾之生爲我有而利我亦大矣。論其貴賤，許
爲天子，不足以比焉；論其輕重，富有天下
，不可以易之。
- 752 得道者必靜。
君也者，以無當爲當，以無得爲得者也。
- 753 治國之道，上無苛令，官無煩治。

- 754 夫獷多則魚擾，鷹衆則鳥亂。有司設則百姓困，奉上厚則下民貧。
- 755 夫善治外者物未必治而身交苦；善治內者物未必亂而性交逸。以若之治外，其法可暫行於一國，未合於人心；以我之治內，可推之於天下。君臣之道息矣。
- 756 泰山不如平地大，平地有何可見。
- 757 夫天未欲乎治天下也，如欲乎治天下，當今之世，舍我其誰也。
- 758 由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。
由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。
- 759 由周而來，七百有餘歲，以其數則過矣，以其時考之則可矣。
- 760 無上升之路，無不死之藥。
- 761 夫賢君能治當安之民，不能化當亂之世。
- 762 世之治亂在時不在政，國之安危在數不在教。
- 763 無心於爲而物自化，無意於生自而物自成。
- 764 善人教民七年，亦可以卽戎矣。
- 765 孔子曰：求！君子疾夫舍曰欲之而必爲之辭。

。丘也聞有國有家者不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之；既來之，則安之。今由與求也，相夫子，遠人不服，而不能來也，邦分崩離析，而不能守也，而謀動干戈於邦內，吾恐季孫之憂不在顛隕，而在簷牆之內也。

766 城郭不完，兵甲不多，非國之災也，田野不辟，貨財不聚，非國之害也，上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。

767 有人曰：我善為陳，我善為戰，大罪也。

768 君不行仁政，而富之，皆棄於孔子者也。況於為之強戰，爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城；此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者，服上刑；連諸侯者，次之；辟草萊，任土地者，次之。

769 孟子曰：昔者，太王居邠，狄人侵之，事之以皮幣，不得免焉，事之以犬馬，不得免焉，事之以珠玉，不得免焉。乃屬其耆老而誥之曰：狄人之所欲者，吾土地也。吾聞之也。《君子不以其所以養人者害人 二三子何患乎無君？我將去之。》去邠，踰梁山，邑于岐山之下居焉。邠人曰：《仁人也，不可失也》。從之者如歸市。

或曰：「世守也，非身之所能為也，效死勿去」君請擇於斯二者。

- 770 湯始征，自葛載。十一征而無敵於天下。東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨。曰：「奚為沒我」？民之望之，若大旱之望雨也，歸市者弗止，芸者弗變，誅其君，吊其民如時雨降，民大悅。
- 771 以力服人者，非心服也，力不瞻也；以德服人者，中心悅而誠服也。
- 772 好士者強，不好士者弱；愛民者強，不愛民者弱；政令信者強，政令不信者弱。
- 773 陳器問孫卿子曰：先生議兵，常以仁義為本。仁者愛人，義者循理，然則又何以兵為？凡所以有兵者，為爭奪也。孫卿子曰：非女所知也。仁者愛人，愛人故惡人之害之也，義者循理，循理故惡人之亂之也。彼兵者所以禁暴除害也，非爭奪也。故仁人之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜。
- 774 得地而權彌重，兼人而兵愈強，是以德兼人者也……
得地而權彌輕，兼人而兵愈弱，是以力兼人者也。
得地而權彌輕，兼人而國愈貧，是以富兼人者也。

- 775 今有一人入園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者，得則罰之，此何也？以虧人自利也……有虧人愈多，其不仁滋甚矣，罪益厚，當此天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義，此可謂知義與不知義之別乎？殺一人謂之不義，必有一死罪矣，若以此說往，殺十人，十重不義，必有十死罪矣；殺百人，百重不義，必有百死罪矣。當此天下之君子皆知而非之，謂之不義。今之大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義，情不知其不義也，故書其言以遺後世也。
- 776 兵者國之爪也 城者所以自守也。
凡大國之所以不攻小國者，積委多，城郭修，上下調和。
- 777 大國之攻小國也，則同救之。小國城郭之不全也，必使修之，布粟之絕則委之，幣帛不足則供之。
- 778 兵者不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬淡爲上，勝而不美。而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣……殺人之衆，以哀悲泣之；戰勝 以喪禮處之。
- 779 國之所以重，主之所以尊者，力也。

- 780 力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力。
- 781 農戰之民千人，而有詩書辯慧者一人焉，千
 人皆怠於農戰矣。農戰之民百人而有技藝者
 一人焉，百人皆怠於農戰矣。國待農戰而安
 ，主待農戰而尊。
- 782 博習辯智如孔墨，孔墨不耕耨，則國何得
 馬。修孝寡欲如曾史，曾史不戰攻，則國何利
 馬。
- 783 富貴之門必出於兵，是故民間戰而相賀也，
 起居飲食所歌謠者戰也。
- 784 斬一首得二級，欲為官者為五十石之官，斬
 二首得三級，欲為官者為百石之官。官爵之
 遷，與斬首之功相稱也。
- 785 斬首者令為醫匠，則屋不成而病不已。
- 786 無恆產而有恆心者，惟士為能。若民則無恆
 產因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈無不為也
 。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。為
 有仁人在位，罔民而可為也。
 是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯
 足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，
 然後驅而之善，故民之從之也輕。
- 787 今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以
 畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡，此
 惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉！

- 788 不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也；穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死，無憾也。
五畝之宅樹之以桑，五十者可以衣帛矣。鵠豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣。
- 789 老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤，此四者，天下之窮民無告者。文王發政施仁，必先斯四者。
- 790 輕田野之稅，平閭市之征，省商賈之數，平興力役，無奪農時，如是則國富矣。
- 791 靠足天下之逆，在明分掩地表鼓，剝削劫殺，多糞肥田，是農夫眾庶之事也，守時力民，進事長功，和齊百姓，使人不偷，是將率之事也。
- 792 我以天子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧。
- 793 夫天地之生萬物也，固有餘足以食人矣（…）有餘足以衣人矣。夫有餘不足，非天下之公患也（…）天下之公患，亂僭之也。
- 794 古者聖王制為節用之法，曰：「凡天下器百工，輪車鞅靴陶冶梓匠，使各從事其能，凡

足以奉給民用則止？

- 795 古者聖王制為飲食之法，曰：足以充虛，繼氣，強股肱，耳目聰明則止。……古者堯治天下……莫不賓服。逮至其厚愛，黍稷不二，糞穢不重，飲於溜，啜於土糊，酌以斗。
- 796 其為衣裘何以為？冬以圍寒，夏以圍暑；凡為衣裳之道，冬加溫，夏加清者，諸不加者去之。其為宮室何以為？冬以圍風寒，夏以圍暑雨，有盜賊如圍者，諸不加者去之。
- 797 仁者之為天下度也，天下貧則從事乎富之，人民寡則從事乎衆之。
- 798 今天下為政者，其所以寡民之道多：其使民勞，其籍斂厚；民財不足，凍餓死者不可勝數也；且大人惟貴興師以攻伐鄰國，久者終年，速者數月，男女不相見，此所以寡民之道也。
- 799 古者人寡而相親，物多而輕利易讓……。古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也，不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭，是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。

- 800 凶年饑歲，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者幾千人矣，而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。
- 801 周人百畝而徹。
- 802 方里而井 井九百畝，其中為公田。八家皆私百畝，同養公田。
- 803 餘夫二十五畝。
- 804 夫仁政必自經界始；經界不正，井地不均，殺祿不平，是故暴君汙吏必慢其經界，經界既正，分田制祿可坐而定也。
- 805 借如大臣有據土千比者，不過封與五十里之國，則已過其所有；其他隨土多少與一官使有租稅，人不失故物，治天下術必自此治，
- 806 無交易之侵謀則無爭奪之獄訟，無爭奪之獄訟則刑罰省而民安，刑罰省而民安則禮樂修而和氣應矣。
- 807 古之賢君，舉賢以圖治，論功以舉賢，養民以論功 足食以養民。雖官有百職，職有百務，要歸於養民。
- 808 他生存的時代，富的增殖不待說，大部分是依於地力，經濟上的問題所以和土地問題最相關。但自井田法破壞以來，土地變成私有制，人口益繁殖，富力日壟斷，違反比例之所極，世間就只有少數的貴族和富豪，一掌

遮天，社會上可憎可悲的現象和傾向，殆數不勝數。這都要皆由於富的兼併，及井田制破壞了的原故。

- 809 土地這東西，本是天與的，所謂天惠之物，本不是一人所得而私有的性質的東西。誰也非赤條條一絲不著地從母親胎裏生出來的；為甚麼一小部分的人富，終身榮華，而大多數的人轉要困苦呻吟至於窮死呢？這果走出於天意麼！如果一子生而富，他數子生而窮，為父母的能視為常情而不之怪，而不之力圖改變救正麼？所以土地的私有，無論如何，當禁止，齊私田而一租稅，才是道理。
- 810 文武之政布在方策。其人存則其政舉，其人亡則其政息。人道敏政，地道敏樹；夫政也者，蒲虛也，故為政在人。
- 811 優優大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。
- 812 子曰：周監於二代，郁郁乎文哉？吾從周。
- 813 有亂君無亂國，有治人無治法……法者治之端也，君子者治之原也，故有君子則法雖省，足以滿矣，無君子則法雖具，失先後之施，不能應世之變，足以亂矣。
- 814 刑名法制非治之本，是為吏事，非王道也。
- 815 自非法之法枉措天下人之手足，即有能治之人

，終不勝其牽挽嫌疑之顧盼，有所設施，亦就其分之所得，安於苟簡而不能有度外之功名……故曰有治法而後有治人。

- 816 小小更革，生民之戚戚終無已時也。
- 817 公卿大夫(……)變色失色，不敢仰視，跪拜應對，不得比於嚴家之僕隸。於斯之時，雖有善焉者不得聞於九天，雖有善燭者不得照於九淵(……)而國亡矣。(……)豈人能蔽其耳目哉，勢尊自蔽也。
- 818 國之所以常處於安，民以所以常免於暴者，亦恃制而已，非恃其人之仁也。恃其欲為不仁而不可得也，權在我者也，使彼而能吾仁即亦可以吾不仁，權在彼者。
- 819 小國寡民，雖有什佰之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟車無所乘之，雖有甲兵無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。
- 820 大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。
- 大道之行也：天下為公，選賢而能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄于地

也，不必藏于己，力惡其不出於身也 不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同

今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己，大人世及以為禮，城郭溝池以為國，禮義以為紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功為己，故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹于禮者也，以著其義，以考其信，著有過刑仁講讓，示民有常，如有不由此者，在勢者去，眾以為殃，是謂小康。

821 欲去國害，必自弭兵破國界始。

822 男女皆平等，獨立婚姻之事 不復名為夫婦，祇許訂歲月交好之和約而已。行之六十年，則全世界之人類皆無家矣，無有夫婦父子之私矣，其有遺產無人可傳，其金銀什器皆聽贈人。若其農田工廠商貨皆歸之公，即可至大同之世矣。

(In theo bản của NXB TP HCM, 1991)

NGUYỄN HIẾN LÊ

KHÔNG TỬ

KHÔNG TỬ

Triết thuyết nào cũng chỉ để giải cứu cái tệ của một thời thôi. Muốn đánh giá một triết thuyết thì phải đặt nó vào thời của nó, xem nó giải quyết được những vấn đề của thời đó không, có là một tiến bộ so với các thời trước, một nguồn cảm hứng cho các đời sau không. Và nếu sau mười thế hệ, người ta thấy nó vẫn còn làm cho đức trí con người được nâng cao thì phải coi nó là một cống hiến lớn cho nhân loại rồi.

Lời nói đầu

Từ xưa tới nay hầu hết các học giả về học thuyết Khổng Tử đều dùng cả Túc thư lẫn Kinh Thư, Kinh Lễ, Kinh Dịch, Khổng Tử gia ngữ v.v... làm tài liệu; như vậy theo tôi không phải là tìm hiểu Khổng Tử mà tìm hiểu Khổng giáo trong suốt thời Chiến Quốc, vì trong những sách dẫn trên, ngoài bộ Luận ngữ là bộ đáng tin nhất, còn thì bộ nào cũng chứa nhiều tư tưởng của người sau, không phải của Khổng Tử.

Tôi lấy ví dụ cuốn Đại học của Tăng Tử (một môn sinh được trực truyền) ngay trong đoạn đầu nói về việc tu thân để, tế gia, trị quốc..., cũng đã có một ý, tôi cho là không phải của Khổng Tử mà của Tăng Tử, tức «Tri tri tại cách vật», vì trong Luận ngữ ông không hề nói tới sự cách vật.

Sách Trung dung của Tử Tư, cháu nội Khổng Tử, cũng có những tư tưởng siêu hình, mà Khổng Tử tránh phần siêu hình.

Rồi những câu «cương nhu tương thôi nhi sinh biến hóa», «nhất hợp nhất tịch vi chi biến, vãng lai bất cùng vi chi đạo» (trong kinh Dịch - Hệ từ thượng) mà nhiều người dẫn (chẳng hạn Trần Trọng Kim trong Nho giáo) và cho là quan niệm về thiên lý, và đạo của Khổng Tử, thì sao tôi thấy có màu sắc của Lão giáo quá.

Ngay như Lễ Kí, thiên Tăng Tử vấn (Tiểu Đái Kí) phần lớn không tin được vì xuất hiện sau Khổng Tử bảy trăm năm (thế kỉ II sau Tây lịch) và do người đời Hán viết.

Căn cứ vào những bộ đó thì không khác gì tô xanh tô đỏ lên học thuyết của Khổng Tử, còn dấu chân diện mục của nó nữa. Từ lâu tôi vẫn bất mãn về điều đó và chỉ thấy mỗi một học giả ở Pháp, ông Etienne, trong cuốn Confucius (Gallimard 1966) là không dùng phương pháp đó mà chỉ căn cứ vào mỗi hệ Luận ngữ thôi.

Bộ này có dạng quá không ghi hết được lời dạy của Khổng Tử, và nhiều bài không cho biết trong hoàn cảnh nào Khổng Tử đã thốt những lời này lời khác, thành thử chỉ dùng nó thì thế nào cũng không tránh khỏi lỗi thiếu sót; nhưng thà cứ biết tới đâu ghi tới đấy, không biết thì tồn nghi, còn

hơn là gán cho Khổng Tử những tư tưởng của người đời sau, những tư tưởng có thể ông không bao giờ nghĩ tới hoặc không muốn bàn tới.

Năm 1972, tôi đã theo chủ trương chỉ dùng Luận ngữ mà tìm hiểu Khổng Tử, để viết cuốn *Nhà giáo họ Khổng*. Viết xong, tôi đã có ý sẽ viết tiếp hai tập như vậy nữa về *Nhà chính trị họ Khổng* và *Nhà luân lý họ Khổng*, nhưng vì mắc nhiều công việc khác (viết cuốn *Mặc học*, viết chung với ông Giản Chi cuốn *Tuân Tử* và cuốn *Hàn Phi*), mãi đến cuối năm ngoài (1977) tôi mới trở lại viết về Khổng Tử được.

Tôi đã bỏ ra hơn hai tháng đọc lại những sách về Khổng Tử mà tôi có hoặc mượn được (như của Lữ Chân Vũ, *Lịch sử tư tưởng chính trị Trung Quốc*; Hầu Ngoại Lạc, *Tư tưởng cổ đại Trung Quốc*; Quan Phong và Lâm Duật Thời: *Bản về Khổng Tử* - đều do các dịch giả ngoài Bắc dịch); đọc lại các bản dịch và chú giải Luận ngữ của mình, và của Trung Hoa (như *Luận ngữ độc bản* của Thẩm Tri Phương và *Tường Bá Tiềm*, *Luận ngữ dịch chú* của Triệu Thông; lại bỏ ra hơn hai tháng nữa để dịch lại bộ Luận ngữ, vừa dịch vừa phân loại theo đề tài lập bảng tra tên người, tên đất.

Xong cả rồi tôi mới bắt đầu viết, mất ba tháng nữa. Chưa cuốn nào tôi viết một nhọc như cuốn này: sức đã suy, bệnh bao tề trở đi trở lại hoài, cứ ít ngày ăn cơm, ít ngày ăn cháo, rồi cảm cúm, đau chân..., khách khứa gần như không ngày nào không, có ngày bốn năm lần, mới cầm bút viết được mấy hàng đã phải đặt xuống để tiếp bạn; thư từ phải hồi âm cũng nhiều, giấy mực lại thiếu: chỉ có mấy trăm trang mà phải dùng ba mẫu giấy, ba màu mực; đó chỉ là về vật chất.

Về tinh thần thì từ sau tết Mậu Ngọ (1978) ít ngày được yên tĩnh vì những tin tức về cải tạo thương nghiệp (không liên quan gì tới tôi nhưng cũng có ảnh hưởng xa gần đến cuộc sống), về kiểm kê hành chánh, cải tạo văn hóa; rồi đến vụ đòi tiền (cũng may yên cả), nhất là tin tức về chiến tranh biên giới Tây Nam, biên giới phía Bắc...

Vậy là trước sau mất hơn bảy tháng, hôm nay mới ghi vội xong bản thảo. Còn phải coi lại, sửa lại khoảng một tháng nữa. Và phải để một hai năm sau, lúc nào rảnh và bình tĩnh xem lại một lần nữa mới có thể coi là xong được.

Ngày 1-7-1978

NHL

(*) (Trong tập này có nhiều chỗ dẫn chứng ở *Luận ngữ*, nhưng tôi chỉ ghi xuất xứ (thiên nào, bài nào) chứ không chép lại hết được, vì vậy độc giả cần có bản *Luận ngữ* tôi dịch để tra cho tiện.)

CHƯƠNG I

TỪ NGHIÊU THUẤN TỚI KHỔNG TỬ

NGHIÊU THUẤN

Dân tộc Trung Hoa tin rằng hoàng kim thời đại của họ là thời Nghiêu, Thuấn, hai ông vua mà họ coi là những bậc thánh (Nghiêu: 2356 - 2255; Thuấn: 2255 - 2205) rất bình dân, sống trong nhà lá, ăn mặc đạm bạc, giản dị như dân, rất yêu dân và giỏi trị nước: người dân nào cũng sung sướng, đủ ăn; không có trộm cướp (cửa không phải đóng, không ai lượn của rơi ngoài đường, không có giặc giã), cha thi tử, con thi hiếu, người già được kính trọng, không ai cô độc, muộn vợ muộn chồng... Đáng quý nhất là hai ông thánh đó không coi ngôi vua là của mình, khi gần chết, không truyền tử, mà truyền hiền: Nghiêu truyền cho Thuấn, Thuấn cho Vũ.

Đó chỉ là một huyền thoại, dĩ nhiên. Nội một điều vua Nghiêu là vua sống đúng một trăm năm, cũng đủ cho ta không tin được rồi.

Các học giả cho rằng Khổng Tử đã tạo ra huyền thoại đó để “chống đỡ” tư tưởng chính trị của ông. Có thể như vậy. Bộ sử cổ nhất của Trung Hoa là *Kinh Thư* có chép về Nghiêu, Thuấn trong *Ngu Thư*; nhưng *Ngu Thư* lại bị các học giả này ngờ là ngụy thư, do nhà Nho đời Hán viết vào khoảng thế kỉ thứ II sau Tây lịch. Vậy thì tác phẩm đầu tiên đáng tin được nói về Nghiêu, Thuấn là bộ *Luận ngữ* chép những lời của Khổng Tử trong thiên VIII, bài 19, 18, thiên XV, bài 4, và thiên XX bài 1, (coi bản dịch *Luận ngữ*).

Thiên XX - 1 (tuy không ghi rõ là lời Khổng Tử, nhưng có thể tạm tin được là tư tưởng của ông) chép lời Nghiêu khuyên Thuấn giữ đạo trung chính khi nhường ngôi cho Thuấn, và sau Thuấn cũng khuyên Vũ như vậy khi nhường ngôi cho Vũ.

Còn hai bài thiên VIII thì khen sự nghiệp của Nghiêu với vọi, vĩ đại như trời (bài 19) và đức của Thuấn, Vũ rất cao vì được nhường ngôi mà chẳng lấy vậy làm vui (chẳng hưởng vinh hoa, phú quý).

Theo thiên kiến, Khổng Tử không thể tạo nên một huyền thoại, và có thể huyền thoại đó đã mờ mờ có từ cả ngàn năm trước, khi chế độ thị tộc chuyển qua chế độ phong kiến, chế độ công hữu nguyên thủy chuyển qua chế độ tư hữu, mẫu hệ chuyển qua phụ hệ, mà kinh tế từ săn bắn, hái lượm chuyển qua nông nghiệp. Trong lịch sử nhân loại, mỗi khi có một biến chuyển toàn diện, lớn lao thì luôn luôn có rất nhiều người tiếc thời ổn định cũ và tạo ra một hoàng kim thời đại trong dĩ vãng.

Nghiêu và Thuấn chỉ là những tù trưởng của một thị tộc. Có thể Nghiêu được nhiều bộ lạc liên hợp bầu làm thủ lãnh; mỗi bộ lạc gồm nhiều thị tộc. Nghiêu, Thuấn lên ngôi cách nhau cả trăm năm như truyền thuyết chép lại, thì không thể có sự nhường ngôi cho Thuấn được. Có lẽ Thuấn là thủ lãnh nhiều bộ lạc khác, sau đã chiếm được đất đai của Nghiêu, rồi thay Nghiêu mà làm “thiên tử”.

Khổng Tử sống cách thời Nghiêu khoảng 1.800 năm, mà thời Nghiêu, Thuấn chưa có tín sử, chưa có chữ viết, thì muốn tô điểm cho Nghiêu Thuấn sao cũng được.

HẠ VŨ

Thuấn nhường ngôi cho Vũ (2205 - 2197), cũng gọi là Đại Vũ, hoặc Hạ Vũ (vì Vũ là thủy tổ nhà Hạ). Vũ vốn là bề tôi của Thuấn, có công trị thủy. Tương truyền thời đó Trung Hoa bị một trận đại hồng thủy, và Mạnh Tử, trong chương Đẳng Văn công - thượng - bài 4, bảo Vũ đào chín con sông, vét bốn con sông khác để cho nước chảy ra biển; luôn tám năm mới xong, ba lần đi qua nhà mình mà không vào.

Thời đó, đâu có đủ dân, đủ khí cụ để làm công việc thủy lợi vĩ đại như vậy; bất quá Vũ chỉ “sửa sang ngôi lạch” như Khổng Tử nói trong bài *Luận ngữ* VIII.21 để cho bớt úng thủy thôi. Nhưng Khổng Tử cũng khen Vũ lắm, bảo không chê Vũ vào đâu được về cách sống đạm bạc mà cứng tế quỷ thần thì trọng hậu.

Khi chết, Vũ không truyền ngôi cho người hiền mà truyền cho con là Khải. Mạnh Tử trong chương Vạn Chương thượng, bài 4, bảo không phải vậy; thực ra Vũ truyền ngôi cho một bề tôi mà ông cho là hiền, tức Ích; nhưng Ích lại tự nhường ngôi cho con vua Vũ, là Khải, mà đi ở ẩn ở chân núi Kì Sơn; chư hầu và bách tính đều ca tụng Khải chứ không ca tụng Ích, như vậy là lòng dân đều hướng về Khải, mà ý dân là ý trời; trời cho Khải được làm vua, chứ không phải vua Vũ cho.

Khổng Tử không hề nói như vậy. Sự thực, Trung Hoa lúc đó có lẽ đã chuyển từ chế độ mẫu hệ qua chế độ phụ hệ; mà Vũ đã sáng lập nhà Hạ, từ đó

ngôi vua truyền cho con, hoặc cho em, được khoảng 440 năm (2205 - 1766), tới đời vua Kiệt (18 đời sau) thì mất nước.

THƯƠNG (ÂN) - THÀNH THANG

Kiệt tàn bạo hoang dâm, bị Thành Thang đánh bại, rồi thành lập nhà Thương, đóng đô ở Bạc (Thiểm Tây ngày nay). Nhà Thương khá dài, non 650 năm (1766 - 1122) trước Công nguyên), năm 1401 đổi quốc hiệu là Ân.

Thành Thang được Khổng Tử khen là biết dùng người hiền là Y Doãn, (bài XII.22) và có tinh thần trách nhiệm cao: dân chúng mà có tội thì nhận là lỗi tại mình vụng cai trị chứ không phải tại dân. (bài XX.1).

Bắt đầu từ đời Thương, Trung Quốc mới có thể gọi là có tín sử (từ Hạ trở về trước, toàn là truyền thuyết cả).

Những vụ khai quật ở An Dương đã phát hiện được rất nhiều miếng xương loài vật, mai rùa (giáp cổ) trên khắc chữ tượng hình (chẳng hạn như chữ *từ* là rượu thì vẽ ba giọt rượu với cái bình). Có tới 2.000 chữ, đã diễn được gần đủ tư tưởng người thời đó.

Đồ đồng, đồ gốm cũng đã phát hiện: có tiền bằng đồng, bình đồng trên mặt khắc chữ. Lại biết dệt lụa và vải.

Căn bản kinh tế là nông nghiệp. Gia súc có bò, cừu, heo, chó, ngựa. Có ngựa thì có chiến xa.

Về chính trị, vẫn theo chế độ nhà Hạ: ngôi vua truyền cho em, em chết rồi mới truyền cho con. Vua vừa là vua vừa là giáo chủ thờ Thượng Đế, thần đất, núi sông... cơ hồ dân trọng vua vì tư cách giáo chủ hơn. Các lãnh chúa chỉ phục tòng thiên tử trên danh nghĩa thôi, trong thực tế họ hoàn toàn độc lập.

Cuối đời Ân, vua Trụ cũng tàn bạo, hoang dâm như Kiệt, bị ông Cơ Phát nhà Chu diệt.

NHÀ CHU - CHẾ ĐỘ PHONG KIẾN

Cơ Phát diệt nhà Ân rồi, sáng lập nhà Chu, trị vì dài nhất (900 năm: 1222 - 221 trước Công nguyên) rục rờ nhất trong số "ba nhà" (tam đại: Hạ, Thương, Chu) và có công tạo nên nền văn minh Trung Quốc.

Theo các nhà Nho, nhà Chu có ba ông "thánh": Văn vương, Võ vương và Chu công.

Văn vương, tức Cơ Xương, cha của Cơ Phát. (Cơ Phát lên ngôi, hiệu là Võ vương, phong cha là Văn vương). Khổng Tử khen Văn vương có đức. Thời vua Trụ, ông làm Tây bá, nghĩa là chư hầu lớn nhất ở phía Tây của nhà Ân, Trụ

nghe ông điều gì đó, giam ông trong ngục Dữu Li hai năm mà ông không oán Trụ. Trong khi bị giam, ông theo hình từng quẻ Dịch (có 64 quẻ, đặt ra từ đời Ân hay trước nữa) mà cắt nghĩa toàn lí của quẻ. (Lời giải nghĩa đó gọi là Thoán từ).

Võ vương, có công sáng lập nhà Chu, tổ chức chính quyền lúc ban đầu, vỗ về dân chúng, làm cho nhà Chu vững mạnh.

Nhưng công đó một phần là của Chu công, và chính *Chu công* mới làm cho nền văn minh Trung Quốc tiến mau. Ông tên là Đán, em ruột *Võ vương*. Khi *Võ vương* chết, con *Võ vương* là *Thành vương* còn nhỏ, *Chu công* hết lòng phụ chính, giữ ngôi cho cháu, dẹp bọn phản động trong họ muốn cướp ngôi của *Thành vương*. *Khổng Tử* phục ông gần bằng *Nghiêu*, *Thuấn*. Trong bài VII.5 ông phàn nàn: "Ta đã suy lắm rồi! Từ lâu không còn mộng thấy *Chu công*", nghĩa là suốt đời *Khổng Tử* chỉ ước ao lập được sự nghiệp như *Chu công*, người mà đời sau đều nhận là chính trị gia đại tài, có công rất lớn với nhà *Chu*, với *Trung Quốc*, hơn hẳn *Văn vương* và *Võ vương*.

Sợ người *Ân* còn nhớ chủ cũ, mà có thể nổi loạn, *Chu công* phân tán họ tại *Lạc Ấp* (tức *Lạc Dương* - *Hà Nam* ngày nay), để họ ra xa kinh đô *Cao* (tức *Tây An* - *Thiểm Tây* ngày nay).

Mặt khác, ông phong đất cho người thân thích và công thần, mỗi người làm chủ hầu một nơi để trấn áp và khai hóa những dân tộc chưa thuận phục, chẳng hạn phong cho con ông là *Bá Cẩm ở Lô* (*Lô công*), phong *Thái Công Vọng ở Tê* để phòng phía *Đông*; phong hai vị đại thần khác, một ở *Yên* (*phương Bắc*), một ở *Sở* (*phương Nam*).

Thời đó, sử chép *Chu* có tới 1.600 chư hầu, chắc đại đa số là những thù lành nhỏ, lần lần qui phục *Chu*. Đông như vậy mà muốn cho khỏi loạn thì phải qui định chế độ phong kiến. Phong kiến có nghĩa là chia cắt đất cho để lập nước.

Chế độ này thời *Nghiêu*, *Thuấn* chưa có, vì hai ông ấy là những người được các tù trưởng khác bầu lên. Qua thời *Thương* có thể có lần lần thành hình, nhưng chưa được qui định hẳn hoi; cũng như chưa có tên nữa.

Theo *Mạnh Tử* (*Vạn Chương hạ* - bài 2) thì đại khái phép phong đất có 5 hạng:

- 1- Đất của thiên tử vương vức một ngàn dặm.
- 2- Đất của công và hầu vương vức một trăm dặm.
- 3- Đất của bá vương vức bảy chục dặm.
- 4- Đất của tử và nam năm chục dặm.

Binh lực cũng tùy theo nước lớn, nhỏ. Nước thiên tử có vạn chiến xa (vạn thặng), nước của công và hầu có ngàn chiến xa (thiên thặng), dưới nữa là trăm chiến xa. Mỗi chiến xa có bốn ngựa, một người đánh xe ở giữa, hai bên là một quân bắn cung và một quân cầm thương.

Chư hầu có bốn phận tuân lệnh, trung thành với thiên tử, ngược lại thiên tử có bốn phận che chở, giúp đỡ chư hầu. Đứng một kì hạn nào đó các chư hầu phải tới triều cống thiên tử, và theo lệ, cứ năm năm một lần, thiên tử đi khắp các nước chư hầu, xem xét chính tích của họ, tình hình trong xứ; đời sống của dân chúng, lễ nhạc, và ca dao vì nổi vui buồn, lo lắng của dân hiện rõ trong ca dao, biết ca dao tức là biết sự cai trị của vua chúa có tốt không ⁽¹⁾.

Nguyên tắc là vậy, thực tế không thể theo đúng được: Thiên tử muốn giữ bao nhiêu đất cho mình mà chẳng được, ai đâu mà đo đạc; chư hầu nào mạnh lên thì khai thác, xâm chiếm thêm đất, đóng thêm chiến xa, để gì mà cấm? Thiên tử không thể đi thăm hết các nước năm năm một lần vì chư hầu nhiều quá, đất rộng quá: trọn lưu vực sông Hoàng Hà tới sông Dương Tử, và có nhiều chư hầu cả mấy chục năm không lại triều cống thiên tử một lần.

Đó là quan hệ giữa thiên tử và chư hầu; quan hệ giữa các chư hầu với nhau thì có minh ước, chẳng hạn thế với nhau không được phá hoại, xâm lấn biên giới của nhau, không được thu nạp những kẻ đào vong có tội của nước bạn, và phải giúp đỡ lẫn nhau. Chư hầu lớn lại có chư hầu nhỏ gọi là nước phụ đưng (như Lỗ có Chuyên Du) và quan hệ giữa chư hầu và phụ đưng cũng gần như giữa thiên tử và chư hầu.

Minh ước chỉ có hiệu lực khi cả hai bên đều thực tâm giữ đúng. Vì vậy phải đề cao đức "tin". Không có dân tộc nào đề cao đức thành và đức tín như dân tộc Trung Hoa; và Khổng Tử có lẽ là triết gia đầu tiên coi "tín" là một trong những đức quan trọng nhất của con người, nhất là của hạng người trị dân. Trong bộ *Luận ngữ*, ông nói đến đức tin có tới mấy chục lần. Đó là do hoàn cảnh của thời đại: thời đó mà thiếu đức tin thì thiên hạ sẽ loạn.

Qui chế phong kiến đó chưa chắc đã thành hình ngay trong đời Chu

(1) Chế độ phong kiến của châu Âu thời Trung cổ (thế kỉ thứ sáu tới thế kỉ 13 sau Công nguyên). Khác hẳn vậy, không do các vua thiết lập mà nó tự lần lần thành hình. Thời đó, Anh, Pháp, Ý... vì nạn xâm lấn của các rợ German, Visigoth, Normand, suy lần đi, triều đình không bảo vệ được các thành thị, che chở được các qui tộc; các công tước, hầu tước... phải về điền trang sống và tự bảo vệ lấy. Các nông dân qui tụ chung quanh họ, tặng họ ruộng đất, tự đặt dưới quyền họ để được họ che chở, do đó họ tổ chức được quân đội, xây thành, đắp lũy, đào hào để chống với giặc, họ tự túc về kinh tế, họ tựa như các sứ quân của ta. Lần lần họ liên kết với nhau, mạnh lên, hơn triều đình, có khi che chở nhà vua, giáo hội và lựa người để đưa lên làm vua nữa.

công vì ông chỉ cầm quyền, giúp Thành vương trong khoảng mười năm, từ năm Thành vương lên ngôi (1115) đến khi ông mất (1104); nhưng có thể tin rằng những nét chính đã được ông vạch ra rồi.

- Một chế độ nữa, ảnh hưởng rất lớn tới xã hội thời đó và cả những thời sau, mãi cho tới ngày nay, là chế độ "tôn pháp".

Như trên chúng tôi đã nói, các vua nhà Thương, khi chết thì truyền ngôi cho em, không có em mới truyền cho con. Người em lên ngôi, khi chết truyền lại cho con của vua anh trước. Do đó mà gây nhiều âm mưu phản loạn, anh em, chú cháu tranh nhau ngôi vua, dân chúng không được sống yên ổn. Văn vương bỏ lệ đó, truyền ngôi cho Vô vương, mặc dầu ông có mấy người em. Chu công đã theo lệ đó, chẳng những không tranh ngôi cháu, mà còn che chở cho cháu, diệt những kẻ phản loạn, muốn giành ngôi của cháu nữa. Khổng Tử trọng ông một phần vì đức đó.

Chế độ lập đích từ đó không làm giảm sự tranh ngôi vua được bao nhiêu, vì khi có cả mấy chục người con trai, thì cũng có cả chục kẻ ngấp nghé ngôi báu, và ngay đời Chu đã có ba vụ con giết cha, anh em giết nhau trong các triều đình vua chúa rồi; mà suốt mấy ngàn năm sau cũng vậy; nhưng nó được áp dụng trong hoàng gia, trong công lộc, mà cả trong gia đình các khanh, đại phu, thứ nhân nữa, khiến cho xã hội Trung Hoa có những nét rất đặc biệt.

Chế độ đó cũng thành hình lán lán, khá rắc rối, thời Chu phải cải thiện, bổ túc nhiều lần, đại khái như sau:

Vua (thiên tử hay chư hầu) lựa một người con mà truyền ngôi cho - theo nguyên tắc là người con trưởng - chỉ người con đó được làm thiên tử hay vương, còn những người khác thì lãnh những tước nhỏ hơn, những lãnh địa nhỏ hơn, hoặc làm chư hầu, hoặc làm khanh, đại phu.

Người con kế vị gọi là tự vương hay tự quân, làm chủ tế trong tôn miếu, các người con khác chỉ làm bồi tế.

Các gia đình đại phu cũng vậy: người con kế nghiệp làm chủ tế, gọi là "đại tôn", các người khác làm bồi tế, gọi là "tiểu tôn". Có những thế chế qui định từng chi tiết trong các cuộc tế đó.

Trong gia đình thường dân, luôn luôn người con trưởng được hưởng gia tài, giữ việc hương khói. Địa vị người đó quan trọng nhất trong nhà nhưng trách nhiệm cũng lớn nhất: lo cho mọi người trong nhà đủ ăn đủ mặc, dạy dỗ người dưới; chịu sự chê trách của gia đình và của xã hội nữa, nếu trong gia đình có kẻ nghèo đói hoặc hư hỏng, bị tội, làm nhục tổ tiên.

Ngược lại, người đó và cả vợ nữa được người trên nể, người dưới tuân lời. Khi em còn nhỏ, ở chung nhà thì anh có quyền thay cha (đã mất); em lớn rồi,

ra ở riêng, may mà giàu có, sang trọng hơn anh, thì về nhà vẫn phải lễ phép với anh, và có bốn phận phải giúp đỡ anh, mà không được khoe giàu khoe sang trước mặt anh.

Con gái không được quyền kế thừa, ra ở riêng rồi thì không còn địa vị gì trong nhà nữa, thành ra người của gia đình bên chồng.

Tổ chức đại gia đình đó rất thích hợp với chế độ nông nghiệp để cho đất đai của gia đình khỏi bị phân tán, vào tay người ngoài, và để cho sự khai thác chung được dễ dàng, sự tiêu xài đỡ tốn kém. Nó lại tạo nên tình thân gia tộc: giúp đỡ lẫn nhau, giữ danh dự chung cho nhau.

Muốn cho chế độ “tôn pháp” được vững, đời Chu tạo ra chữ hiếu và đề cao hiếu, đề: con phải hiếu với cha mẹ; kẻ nhỏ tuổi phải tôn trọng, vâng lời người trên. Và ai cũng nhận rằng dân tộc Trung Hoa là dân tộc coi trọng chữ hiếu nhất. Vì coi trọng chữ hiếu, nên họ cũng rất chú trọng đến tang lễ, tế tự.

VÔ VƯƠNG VÀ CHU CÔNG

- Đoạn cuối bài XX.1 trong *Luận ngữ* khen công của Vô vương:

“Vô vương” định lại căn thân cái cân và đò đo lường, chế định pháp độ, khôi phục lại những quan chức đã bị (Vua Trụ) bãi bỏ, chinh lệnh trong thiên hạ được thi hành. Ông phục hưng những nước chư hầu đã bị diệt, cho người nối tiếp những dòng họ đã bị tuyệt, để bạt những người ẩn dật có tài đức, nên nhân dân khắp nơi qui phục.

“Ông coi trọng nhưng việc này nhất: lương thực, tang lễ, tế tự.

Ông khoan hậu nên được lòng mọi người, thành thực nên được trăm họ tín nhiệm, cần mẫn nên thành công, công bình nên mọi người vui vẻ”.

Chúng ta có thể tin rằng công đó phần lớn là của Chu công.

Ở trên chúng tôi đã xét hai cái cách lớn của ông: chế độ phong kiến và chế độ tôn pháp. Chắc ông cũng đã qui định thể thức về tang lễ.

Về việc “tế đế” ông đã sửa đổi chế độ của nhà Ân. Nhà Ân chỉ có tổ đế (nghĩa là vua Ân thờ chung liền vương với Thượng đế), nhà Chu tách làm hai: Thờ tiên vương riêng, Thượng đế riêng, như vậy việc thờ trời hóa long trọng hơn. Còn quan niệm vua là con của trời, nhận đất của trời trao cho, nhận dân của trời trao cho, do đó phải trọng ý dân, quan niệm đó có từ thời Thương, Ân, không có gì thay đổi. Có thay đổi chăng chỉ là riêng thiên tử được thờ Thượng đế, còn chư hầu chỉ được thờ thần núi sông, thần xã tắc của nước mình, các khanh, đại phu chỉ đóng vai dự tế hay bồi tế; kẻ sĩ và thứ nhân chỉ được thờ tổ tiên mình thôi. Chu gốc ở phương Tây, không văn minh bằng Ân, không tạo

việc tế lễ bằng Ân, cho nên hồi mới diệt Ân, Võ vương và Chu công phải dùng lại những bề tôi giỏi của Ân trong việc tế và bói.

Có thể Chu công cũng đã nghĩ tới việc sửa hình pháp của nhà Ân cho hợp thời.

Tương truyền Chu có cừu hình (chín hình phạt) nhưng không biết từ thời nào, và đời Chu công chắc chắn là chưa có hình thư, triều đình vẫn giữ cái tục “lễ bất hạ thứ nhân, hình bất thượng đại phu” (*Lễ Kí*) nghĩa là trong giới quý tộc, có kẻ nào phạm pháp thì theo pháp điển bắt thành ván (lễ) mà dàn xếp; còn đối với dân thường họ mới dùng hình mà chỉ họ được biết thôi. Nguyên tắc là vậy; trong thực tế có nhiều quý tộc cũng bị chặt chân, chặt tay hoặc xử trảm. Lễ đó dễ hiểu: dễ làm loạn, muốn chiếm ngôi chẳng hạn, thì chẳng kể qui hiếp, thân nhân cũng phải trừng trị.

Về việc lo lương thực cho dân, không nhà cầm quyền nào không đưa lên hàng đầu các nhiệm vụ. Chính sách “tình điền” chia đất cày cho dân (một khoảnh đất vuông chia thành chín ô vuông, mỗi ô ở chung quanh cấp cho một gia đình; ô ở giữa, tám gia đình phải chung nhau cày cấy, nộp lúa cho nhà vua) có người còn cho là một nghi vấn, vì trong các *Kinh Thi*, *Thu* không thấy nói tới; nhưng cũng có người tin là có (như Maspéro). Có thể Chu công không dùng chế độ đó, nhưng thế nào cũng có một biện pháp phân phối đất cho dân, để dân giải quyết được sinh kế. Ông cũng định lại đo đo lường và thuế ruộng gọi là “triệt” (có sách bảo là “trợ”). Khoảng một phần mười huê lợi của dân.

Về giáo dục, đời Tây Chu chỉ có “quan học”, tức những trường công gọi là “trường” dạy con các quý tộc; mãi đến đời Khổng Tử mới có tư học, tức trường tư dạy trẻ và thanh niên mọi giai cấp.

Không rõ Chu công có qui định lại nhạc không, chỉ biết trong *Luận ngữ* bài III.26 khen nhạc Võ vương là “tận mĩ” nhưng chưa “tận thiện” (cực hay nhưng chưa cực tốt lành).

Trong bài III.14, Khổng Tử nói: “Nhà Chu châm chước lễ chế của hai triều đại trước (tức Hạ và Ân) nên văn về rục rờ biết bao! Ta theo Chu”.

Công châm chước lễ chế của hai triều đại trước đó phần lớn là của Chu công. Khổng Tử muốn theo Chu (ngô tông Chu) tức là muốn giữ chế độ của Chu công, muốn làm được sự nghiệp của Chu công, phục hồi cái “văn về rục rờ” của đầu đời Chu. Ông theo đuổi mục đích đó suốt đời, cho nên thường mộng thấy Chu công, và khi nào lâu không mộng thấy thì ông buồn rằng sức mình suy rồi.

CHU SUY - ĐỒNG CHU

Nhà Chu chỉ thịnh trong thế kỉ đầu rồi suy dần. Ngoài nguyên nhân

chung cho bất kì triều đại nào từ cổ tới kim là chỉ ông vua sáng nghiệp với một hai đời sau là có tư cách, nghị lực, tiếp theo là những vua quen sống trong cảnh xa hoa, dâm dật, mỗi ngày một thêm đồi trụy. Ngoài nguyên nhân chung đó còn ba nguyên nhân này nữa:

1- Chế độ phong kiến có nhược điểm là nền tảng không vững lâu được, phải dựa trên uy quyền của quý tộc. Uy quyền đó mà suy nhược, hoặc bọn cầm quyền mà tham nhũng là nội loạn nổi lên liền: chư hầu không tuân lệnh thiên tử, dân không tuân lệnh các quan, kẻ mạnh hùng cứ một phương, thôn tính kẻ yếu ở chung quanh mà làm bá chủ. Số bộ lạc nhỏ cứ giảm dần từ 1.600 xuống 1.000, 500, vài trăm, một trăm..., mà các chư hầu hùng cường đất đai mỗi ngày một rộng, dân chúng mỗi ngày một đông, gấp năm gấp mười của thiên tử. Những chư hầu nhỏ bị chư hầu lớn ức hiếp, cầu cứu với thiên tử, thiên tử không cứu nổi, thế là chế độ chỉ có cái danh mà không có cái thực.

2- Một lẽ nữa là đế quốc rộng quá, sự cai trị khó quá. Các chư hầu lo giải quyết những khó khăn của chính họ, khuếch trương thế lực của họ, không quan tâm tới chính quyền trung ương nữa, cho nên có chư hầu hàng trăm năm không triều cống thiên tử.

3- Lẽ thứ ba là Chu bị các dân tộc du mục hiếu chiến phía tây quấy phá. Khi mới lập quốc, Võ vương và Chu công đã tính xa, đưa con cháu, bề tôi giỏi đi trấn các phía đông (ở Tề, Lỗ), bắc (ở Yên), nam (ở Sở) v.v...; còn phía tây thì Chu tự đảm đương lấy. Nhưng dân tộc phía tây đó cày cấy rất ít, thường đổi sản phẩm của họ - ngựa, bò, cừu, các loại da... - lấy lúa của Chu. Khi nào thấy nhà Chu yếu thì họ xâm nhập để cướp lúa. Trong suốt lịch sử của họ, dân tộc Trung Hoa phải chống đỡ với các dân tộc du mục phương tây và phương bắc, chỉ được yên ở phía đông (biên) và phía nam (từ nước ta).

Nhà Chu chỉ thịnh từ đời Võ vương đến hết đời Chiêu vương, nghĩa là trong bốn đời (gần khoảng 120 năm); qua đời Mục vương (1001 - 946) đã bắt đầu suy, tới đời U vương (thế kỉ thứ 8 trước Tây lịch) thì triều đình loạn, U vương bị rợ Khuyển Nhung giết; thái tử lên nối ngôi là Bình vương sợ các rợ phía tây (Tây Nhung) lại uy hiếp nữa, phải dời đô qua Lạc Ấp ở phía đông (- 770), đất mà Chu công đã nhìn xa cho mở mang từ trước. Thế là chấm dứt đời Tây Chu (Kinh đô ở Cào, phía tây) mà bắt đầu đời Đông Chu (770 - 221 trước Tây lịch).

XUÂN THU VÀ CHIẾN QUỐC

Các sử gia Trung Hoa chia thời Đông Chu này thành hai thời kì nữa: *Xuân Thu* (722-479) và thời *Chiến Quốc* (479-221) trước Tây lịch).

Sự phân chia đó chỉ dựa trên một bộ sử biên niên của Khổng Tử, bộ *Xuân Thu*. Bộ này chép sử của nước Lỗ từ năm thứ nhất đời Lỗ Ẩn công (722) đến năm thứ 14 đời Lỗ Ai công (481) gồm 242 năm, năm 479 là năm Khổng Tử mất. Lối phân chia đó không hợp li, vì những năm 722 và 481 không đánh dấu một biến chuyển nào lớn lao trong lịch sử cả. Nên có người đã chia lại: Thời Xuân Thu 770-403 từ đời Chu Bình vương tới cuối đời Chu Uy Liệt vương; thời Chiến Quốc 403-221 từ đời Chu Ân vương đến khi Tần diệt Tề và thống nhất Trung Quốc.

Từ khi đời đô qua phương đông, nhà Chu suy lần lần, chế độ phong kiến lung lay, vua Chu vẫn giữ cái danh thiên tử nhưng mất hết quyền hành. Đất đai thì phải chia cắt để phong cho các vương hầu công khanh, nên mỗi ngày một thu hẹp lại, chỉ trông vào sự cống hiến của chư hầu mà chư hầu thì như nước Lỗ, trong 242 năm chỉ triều cống có ba lần; không những vậy vì cái danh nghĩa thiên tử, đôi khi còn phải giúp lương thực cho chư hầu những năm họ mất mùa hoặc có chiến tranh.

Chu càng suy thì một số chư hầu càng mạnh lên. Họ lộng quyền, tranh giành nhau không ngớt, mượn danh nghĩa tôn Chu để sát phạt nhau. Số chư hầu trước kia trên một ngàn, tới đầu Đông Chu chỉ còn lại trên một trăm, vì nhiều nước nhỏ đã bị nước lớn thôn tính. Nhưng trong số trên trăm đó, thời Xuân Thu chỉ có mười bốn nước đáng kể: Tấn, Tần, Tề, Ngô, Việt, Sở, Lỗ, Vệ, Yên, Tào, Tống, Trần, Thái, Trịnh. Trong số mười bốn nước đó, chỉ có năm nước là hùng cường, kế tiếp nhau làm minh chủ, tức là ngũ bá:

- Tề Hoàn công	685 - 641
- Tần Mục công	659 - 621
- Tống Tương công	650 - 637
- Tấn Văn công	636 - 626
- Sở Trang công	613 - 591

Cuối thời Xuân Thu thêm hai nước mạnh nữa là Ngô và Việt ở đông nam, nhưng ảnh hưởng không lớn, không lên tới phương bắc, mà văn hóa không cao.

Trong số năm ông bá đó, Tề Hoàn công là người đầu tiên kết hợp chư hầu, có uy tín nhất, tương đối có tư cách nhất, giữ được minh ước và bề ngoài vẫn tôn danh nghĩa nhà Chu. Ông vốn là công tử Tiểu Bạch của Tề, tranh ngôi vua với anh là công tử Cù, Cù thua, ông ép vua Lỗ người ủng hộ Cù, phải giết Cù; sau ông lại dùng bề tôi của Cù là Quán Trọng, mà làm cho Tề mạnh lên. Ông không có tài năng gì cả, chỉ nhờ biết dùng người, tin Quán Trọng, và cũng nhờ đất đai có nhiều mỏ, có ruộng muối, mà Tề phú cường, được chư hầu

phục, tin cậy, ủng hộ. Việc nước ông giao cho Quán Trọng mà sống truy lạc trong cung với bọn tiểu nhân nịnh bợ và một bọn mi nữ.

Về già ông có ý muốn truất ngôi thiên tử nhà Chu là Tương vương nhưng chưa kịp ra tay thì chết. Cái chết của ông mới thê thảm làm sao. Năm công tử của ông tranh nhau ngôi báu, để mặc thầy ông trong cung cho giới ăn. Năm sáu chục ngày sau, triều đình mới vào thu dọn thi giới đã lộn nhón bỏ ra ngoài cửa, nhảy nhụa, hôi thối. Tuy vậy, Hoàn công không bị Khổng Tử chê mà còn được khen nữa (Quán Trọng cũng vậy, chúng tôi sẽ trở lại điểm này); Tấn Văn công mới bị Khổng Tử mạt sát. Bài XIV.15, ông bảo:

“Tấn Văn công xảo quyết mà không chinh đại; Tề Hoàn công chinh đại mà không xảo quyết”.

Các ông bá khác thì cũng như vậy hết hoặc tệ hơn nữa. Đọc *Đông Chu Liệt Quốc*, độc giả biết xã hội thời đó ra sao rồi. Riêng ở nước Lỗ, trong thời Xuân Thu có trên ba chục vụ thi quán, nếu kể cả các nước khác thì tới trên ba trăm vụ, như vụ Thôi tử giết Tề Trang công (bài V.18), Trần Thành tử giết Tề Giản công (bài XIV.21)...

Thời cuối Xuân Thu, hai nước Lỗ và Vệ được Khổng Tử khen là còn giữ được truyền thống cũ về văn hóa, vì vua Lỗ là hậu duệ của Chu công, vua Vệ là hậu duệ của Khang Thúc, mà Chu công với Khang Thúc là hai anh em ruột (bài XIII.7). Riêng Lỗ được ông khen là nước có người quân tử (bài V.2), nước gần đạt được đạo của tiên vương (tức Văn vương, Võ vương nhà Chu), vậy mà Lỗ Chiêu công (đời Khổng Tử) bị ba “nhà” (tức ba đại phu họ Mạnh, Qui, Thúc) lấn áp; một mình Qui chiếm tới nửa nước Lỗ, hai họ kia chia nhau nửa nước còn lại, và có lần Chiêu công phải chạy sang Tề, sợ bị ám hại. Triều đình Vệ mới thối nát hơn nữa: Linh công thì hiếu sắc; vợ là Nam tử thì dâm loạn, gây cảnh chia rẽ giữa Khoái Qui và con là Triếp (coi chương II, tr.71).

Còn biết bao vụ thối tha nữa: Sở Bình vương tranh vợ của con. Ngũ Tử Tư vì báo thù cha đem quân Ngô về phá tan nát tổ quốc...

Các triều đình thời đó đại khái như vậy cả. Mà chẳng phải chỉ riêng thời đó. Dưới chế độ quân chủ, ngôi vua truyền từ chứ không truyền hiền thì cố kìm, đông tây đều vậy: mười ông vua may lắm được một ông tốt, vài ông tạm gọi là được, còn thì toàn là một phường dâm loạn.

Tuy nhiên, thời Xuân Thu cũng có một số chính trị gia tài đức, như Quán Trọng, Án Anh ở Tề: Quán được Khổng Tử khen là người nhân, Án được khen là khéo cư xử (bài V.16), sau hai ông đó đều được Tư Mã Thiên đề cao trong bộ *Sử kí* (Quán, Án liệt truyện); một tướng quốc nữa, là Tử Sản nước Trịnh, được Khổng Tử khen là quân tử vì “giữ mình thì khiêm cung, thờ vua thì kính

cần, nuôi dân thì có ân huệ, sai dân thì hợp nghĩa" - tức hợp tình hợp lý (bài V.14).

Từ Sản lớn hơn Khổng Tử ba bốn chục tuổi, có công với văn hóa, chính trị Trung Quốc. Có lẽ ông là người đầu tiên tạo ra "hình thư", nghĩa là cho đúc hình pháp của Trịnh trên những cái đỉnh bằng đồng, rồi sau Tấn cũng noi theo mà đúc hình pháp. Thời đó, các quan coi về hình đều ở trong giới quý tộc, thường giải thích luật pháp theo quan niệm, lễ tục của họ, có lợi cho họ; mà luật pháp đó khắc lên thò tre, cất trong kho cung đình. Đúc trên đỉnh thì không ai cất giấu được nữa, nếu quan coi về hình giải thích sai thì triều đình sẽ có người chỉ trích, bắt giải thích lại. Như vậy đúc "hình thư" tức là một cách công bố hình pháp ở triều đình, giữa đám quý tộc với nhau, chứ chưa phải là công bố cho toàn dân (dân thường thời đó chưa được học), nhưng cũng có chút ảnh hưởng tốt, gián tiếp tới dân.

Có thuyết nói Khổng Tử (và Thúc Hương nước Tống) chỉ trích hành vi đó của Từ Sản - có lẽ vì sợ công bố hình thư như vậy, mỗi người sẽ giải thích một khác, tranh cãi nhau không dứt, nạn hối lộ sẽ nảy nở, nước sẽ loạn - Trong *Luận ngữ* không thấy chỗ nào chê Từ Sản về việc đó, vậy thuyết trên chưa chắc đã đúng, nhưng cũng chưa thể bảo là sai được.

Ngoài ra Khổng còn khen vài người nữa như Từ Văn (lệnh doãn nước Sở) là trung, Thôi Tử (đại phu nước Tề) là trong sạch (bài V.18), Ninh Vũ tử (đại phu nước Vệ) là trí (bài V.20), Liễu Hạ Huệ (người Lỗ) là hiền (bài XV.13) v.v...

Về kinh tế và xã hội, cuối thời Xuân Thu, người Trung Hoa đã biết nấu sắt và có thể có lưỡi cày bằng sắt. Họ đã biết bỏ phân, làm hai mùa, đào kinh dẫn nước, tháo nước. Phương pháp canh tác tiến bộ thì sự khai phá thêm đất đai là hậu quả tự nhiên, và có thêm một số tàn địa chủ, và một số thương nhân làm giàu, như Đao Mộc Tử (Tư Cống) mà trong bài XI.18, Khổng Tử nửa chê nửa khen là "không an bản lạc đạo (như Nhan Hối) mà đi buôn bán, đoán điều chi thường trúng".

Giai cấp mới đó, có tiền dư dả rồi thì thích học, thích làm quan; Khổng Tử là người đầu tiên mở trường tư (tư học) đào tạo họ và qua thời Chiến Quốc, họ thành giai cấp "sĩ", địa vị tựa như giai cấp "bourgeois" của châu Âu cuối thời Trung cổ, chỉ khác vì hạn chế của thời đại, họ chưa thể có tư tưởng lật đổ chế độ quân chủ được, chỉ muốn lần lần thay thế giai cấp quý tộc ở triều đình thôi, mà vẫn tôn quân quyền. Thời Xuân Thu đã có một số ít người trong giai cấp sĩ đó chiếm được những địa vị cao như Bách Lý Hề, Quán Trọng, Ninh Thích... hoặc khá cao như các môn sinh của Khổng Tử. Tư Cống, Tư Lộ, Nhiễm Cầu...

Trong khi giai cấp đó lên thì giai cấp qui tộc suy lún. Vì mỗi khi một nước chư hầu bị thôn tính - mà thời Xuân Thu có biết bao nhiêu nước như vậy - thì một bọn qui tộc mất địa vị, như trường hợp Khổng Tử, tổ tiên là qui tộc của nước Tống, phải dời qua Lỗ, lời đời ông thì nghèo, phải làm chức gạt thóc kho và coi việc nuôi bò để dùng vào việc cúng tế, đều là những chức thấp nhất trong chính quyền. Chính ông tự nhận là “ngô thiếu đa tiện, cố đa năng bị sự” (ta hồi nhỏ nghèo hèn nên học được nhiều nghề bị lậu) - bài IX.6. Sau này Mạnh Tử cũng ở trường hợp như ông, chỉ khác không làm một chức “lại” nào cả.

Còn hạng nông dân nghèo thì thời càng loạn, tình cảnh càng khổ, phải đóng thuế nặng, phải quản quật làm xấu cho chủ, cho quan, có khi đương mùa cấy mùa gặt mà cũng phải bỏ công việc đồng áng để xây đồn, đào hào, chớ lương thực quân nhu, xây cất cung điện cho qui tộc, và trong *Luận ngữ*, Khổng Tử đã phải nhắc nhở hoài nhà cầm quyền “sử dân di thời”. Rồi nạn binh lửa nữa, mùa màng tiêu tan, sinh mệnh không đáng kể! Làm sao mà họ không oán nhà cầm quyền (xem Ngụy phong, Tần phong) trong *Kinh Thi*. Oán trời (xem Tiểu nhã bài Vũ vô chính...) và không tiếc cái thời rất xa xôi đời Hạ Vũ, hoặc ngược lên nữa thời còn chế độ bộ lạc, đất là của chung, gico lúa lấy rồi gặt mà ăn, đào giếng lấy mà uống, chẳng phải nộp thuế cho ai, vì không có triều đình, không có vua quan. Huyền thoại kim thời đại, càng ngày càng lớn vồn trong đầu óc họ, ám ảnh họ, và Khổng Tử đã mượn Nghiêu, Thuấn để tượng trưng rồi cụ thể hóa thời đại đó.

- Về văn hóa, ngoài những thể chế, lễ nghi, tế tự, chúng tôi đã xét ở trên, thời Chu đã cải thiện chữ viết, dùng thẻ tre tiện hơn mai rùa và xương thú vật để ghi những điều muốn nhớ: vừa dễ khắc, vừa dễ sắp đặt (khoét lỗ trên thẻ, dùng dây da xoắn thành từng bó - từng quyển); sau họ biết dùng cây nhọn nhúng vào sơn viết lên thẻ tre hoặc lụa, mau hơn khắc nhiều.

Nhờ vậy nhà Chu và chư hầu nào cũng có sử quan chép sử của triều đình và tương truyền trước Khổng Tử đã có những *Kinh Thi*, *Thư*, *Lễ*, *Nhạc*, *Dịch*.

Kinh Thi thì ai cũng nhận là có trước Khổng Tử, nhưng ngày nay người ta bác bỏ thuyết Khổng Tử đã san định nó.

Bài II.2, Khổng Tử nói: *Kinh Thi* có ba trăm thiên, một lời đủ bao quát tất cả là tư tưởng của thuận chính” (vô tư tà).

Bài XII.5, ông lại bảo: “Đọc ba trăm thiên *Kinh Thi*, giao cho việc chính trị mà làm không nên, sai đi sứ bốn phương mà không biết ứng, như vậy đọc nhiều để làm gì?”.

Như vậy là *Kinh Thi* vốn chỉ có 300 thiên (thực ra là 305 thiên, ông nói 300 thiên cho chẵn), chứ không phải ông “san” đi, chỉ lựa lại 300 bài thôi.

Và lại nếu như ông lựa lại thì sao lại giữ rất nhiều thiên có giọng “đâm

bôn” như *Tĩnh nữ* (Vệ phong), *Tường hữu từ*, *Tang trung* (Dung phong), *Tuán đại lộ*, *Thác hề*, *Giào đông*, *Khiên thường*, *Phong vũ* (Trịnh phong) v.v... Ông là người hiểu cổ, có tinh thần nghệ sĩ, giữ hết các thiên, không san định gì cả, mà tục cổ có thể từ nhà Hạ, nhà Thương, trai gái nông dân không hề làm lễ cưới hỏi, cứ mùa xuân hẹn hò nhau ngoài đồng ruộng, trên bờ sông, múa hát với nhau, ái ân với nhau, sau nếu người con gái có mang thì họ thành vợ chồng, nếu không thì mùa xuân sang năm họ lại gặp nhau nữa. (Coi *Confucius* của Etiemble-Gallimard-1966). Vậy thì giữ lại những bài đó là giữ lại vang bóng của thời xưa, và sợ môn sinh hiểu lầm, nên ông phải khuyên họ “tư vô tả”.

Kinh Thi thì chỉ khoảng một phần tư - đại khái là nửa phần *Chu thư* - là tin được thôi, còn thì do người đời Hán nguy tạo. Không có gì chứng thực rằng ông đã san định kinh đó.

Kinh Lễ cũng tới đời Hán mới hoàn thành. Lưu Hưởng (809 sau T.L) thu thập, được 240 chương. Đời sau Đái Đức (cũng gọi là Đại Đái - ông Đái lớn); rồi cháu Đái Đức là Đái Thánh (cũng gọi là Tiểu Đái - ông Đái Nhỏ) thu lại nữa còn 46 thiên (gọi là Tiểu Đái Kì). Không sao biết được chương nào có từ thời Xuân Thu, mà việc Khổng Tử san định nó thì thật khó tin.

Kinh Nhạc mà người ta bảo Khổng Tử san định, đã thất lạc, chỉ còn một thiên, sắp chung vào *Lễ Kì*.

Về *Kinh Dịch*, còn nhiều nghi vấn hơn nữa. Trong *Luận ngữ* chỉ có hai bài nhắc tới. Bài VII.16, Khổng Tử nói: “Gia ngã số niên, *ngũ thập* dĩ học *Dịch*, Khả dĩ vô đại quá hi” (Cho ta sống thêm ít năm nữa, tới 50 tuổi, nghiên cứu *Kinh Dịch*, thì có thể không làm lỗi lớn). Nhưng có người ngờ rằng chính là “Gia ngã số niên, *tốt* dĩ học, *diệc*”⁽¹⁾ ((*Ngũ thập*) theo thuyết đó là chữ (tốt) viết lầm; còn chữ (*dịch*) chính là (*diệc*), hai chữ đọc giống nhau.) khả dĩ vô đại quá hi”. (Cho ta sống thêm ít năm nữa để học, thì cũng có thể không làm lỗi lớn).

Còn một bài nữa, bài XIII.22, nhưng ý nghĩa rất mù mờ, chúng ta hãy tạm tồn nghi. (Coi cuốn *Luận ngữ* của tôi, in riêng).

Chúng ta chỉ có thể tin rằng trước Khổng Tử đã có *Kinh Dịch* nhưng chỉ là một bộ sách để bói, mà Khổng Tử, cả Mạnh Tử sau này cũng vậy không dùng bói toán. Ông có nghiên cứu *Kinh Dịch* thì cũng chỉ để tìm hiểu lẽ biến dịch để xử thế; còn các việc ông có viết phần *Thập lục* trong bộ hiện nay lưu hành hay không thì ngay từ đời Tống, Âu Dương Tu đã nghi ngờ rồi⁽¹⁾. Mạnh Tử sống sau Khổng Tử không xa, thường nói đến *Kinh Xuân Thu* (kinh này quả là của Khổng viết) mà tuyệt nhiên không nói tới việc Khổng Tử viết *Kinh Dịch*, Tuán Tử sau này cũng vậy.

(1) Cui cuốn *Kinh Dịch* của tôi.

Tóm lại, các học giả ngày nay cho rằng những sách đời Xuân Thu mà Không được đọc chỉ có ít bộ sử của một số nước (nhất là Lỗ, có thể Chu nữa), *Kinh Thi*, mười thiên trong *Kinh Thư*, một số thiên trong *Kinh Lễ* (không biết những thiên nào). *Kinh Nhạc*, và bộ sách bói tức *Kinh Dịch*. Di sản đời Tây Chu để lại cho thời ông đại khai có bấy nhiêu. Còn công ông san định các kinh đó thì chưa có gì chắc chắn cả.

Bảng niên đại

(Theo J.Gernet trong *La Chine ancienne*-PUF.1964)

Bảng này chỉ là phỏng chừng, nhất là về các thời đại ở cột bên phải.

THƯỢNG CỔ (2205 — 1766)	Năm đời vua đầu tiên	— 2900	Thời đại đồ đá mới
		— 2800	
		— 2700	
		— 2600	
		— 2500	
	Nghiêu 2356	— 2400	
	Thuấn 2255	— 2300	
	Vũ 2205 —	— 2200	
		— 2100	
	Kiệt Thành Thang 1766 — 1753	— 2000	
HẠ (1122 — 1766)		— 1900	Thời đại đồ đồng
		— 1800	
		— 1700	
		— 1600	
		— 1500	
		— 1400	
		— 1300	
	Tru	— 1200	
		— 1100	
		— 1000	
THƯƠNG (221 — 1111)	Tây Chu (1111 — 770)	Vô vương 1122-1115 — 900	Thời đại đồ sắt
		— 800	
		— 700	
		— 600	
		— 500	
		— 400	
		— 300	
		— 200	
		— 100	
		— 100	

CHƯƠNG 2

KHÔNG TỬ - ĐỜI SỐNG

TIỂU SỬ THEO TƯ MÃ THIÊN

Người đầu tiên viết tiểu sử các triết gia thời Tiên Tần là Tư Mã Thiên, tác giả bộ *Sử kí*, và trong số các tiểu sử đó, tiểu sử của Khổng Tử được chép kĩ hơn cả, dài gấp mười, hai mươi các tiểu sử khác. Về đời sống của Mặc Tử, Lão Tử, Mạnh Tử, Trang Tử, Tuân Tử... chúng ta gần như không biết gì hết, ngay đến năm sinh tử của họ chúng ta cũng chỉ biết đại khái vào khoảng nào đó, có thể sai vài ba chục năm là ít; trái lại về Khổng Tử chúng ta được biết nhiều chi tiết về đời của ông từ nhỏ cho tới già.

Nhưng chúng ta nên nhớ rằng Tư Mã Thiên sống ở thế kỉ thứ II trước T.L. - 145-85 (?), sinh sau Khổng Tử trên bốn trăm năm, vào một thời mà đạo Khổng được vua Hán bắt đầu coi là chính giáo; lại thêm sau vụ đốt sách chôn nho đời Tần Thủy Hoàng, kể đó là vụ Hạng Võ đốt thư viện của Tần, những thư tịch ông dùng để tra khảo không còn được bao nhiêu, mà những truyền thuyết trong dân gian ông cũng muốn ghi lại cho đủ, mặc dầu không có cách nào để kiểm chứng, cho nên tiểu sử của Khổng Tử do ông viết còn nhiều chỗ khả nghi.

Chúng tôi cho rằng chỉ những việc nào ông chép hợp với bộ *Luận ngữ* là đáng tin nhất (nhưng việc đó chúng tôi sẽ cho biết ở thiên nào, bài nào trong *Luận ngữ*; còn những việc khác thì đa số có thể tin được, một số ít có thể là hoàn toàn sai (chúng tôi sẽ chỉ rõ tại sao). Về việc tính tuổi, chúng tôi theo cách của ta. Chúng tôi bỏ bớt đi những truyền thuyết hoang đường.

TỔ TIÊN - THỜI KÌ THƠ ẤU VÀ TRÁNG NIÊN (551-523)

Khổng Tử sanh ở ấp Trâu, nước Lỗ năm - 551 (Chu Linh vương năm 21 -

Lỗ Tương công năm 22), mất ở Lỗ năm - 479. (Chu Kinh vương năm 41 - Lỗ Ai công năm 17, thọ 71 tuổi.

Theo truyền thuyết, thủy tổ của ông là Vi Tử thấy anh là vua Trụ tàn bạo hoang dâm, can không được, bỏ nước mà đi để bảo tồn giống họ, (XVIII.1), nên Vô vương sau khi diệt Trụ rồi, phong làm Tổng hầu.

Không rõ tới đời thứ mấy (mười hay mười hai), họ Khổng phải trốn sang Lỗ, từ đó suy lẩn. Khổng Tử là đời mười lăm.

Cha Khổng Tử là Thúc Lương Ngột làm một chức võ quan nhỏ ở Lỗ (có sách chép là đại phu - chắc sai), can đảm và rất mạnh, có chút chiến công, nhưng ngheo. Ông có một bà vợ trước chỉ sanh toàn con gái; sau cưới thêm một bà, sanh được một người con trai đặt tên là Mạnh Bi, nhưng Mạnh Bi tàn tật. Về già (ngoài 60 tuổi) mới cưới một thiếu nữ, sanh ra Khổng Tử, đặt tên là Khâu (nghĩa là cái gò), tự là Trọng Ni.

Khổng Tử ra đời được một hai năm thì mồ côi cha. Hồi nhỏ thích chơi trò tế lễ.

Không rõ ông học ai. Trong bài XIX.22. Tử Cống đáp một câu hỏi của Vệ Công Tôn Triều, bảo: “Đạo của vua Văn, vua Võ nhà Chu chưa mất, còn có người bảo tồn được. Người hiền ghi được những điều trọng đại, người bất hiền nhớ được những điều nhỏ nhặt, không đâu không có đạo vua Văn vua Võ. Thấy tôi (Khổng Tử) gặp đâu mà không học, hà tất phải học riêng một thầy nào?”

Lời đó đúng, Khổng Tử suốt đời tự học, đi đâu cũng học, vào thái miếu, thấy cái gì không hiểu cũng hỏi (III.15), đi chung với ai cũng có thể học của người đó được (VII.21). Ông không học riêng của thầy nào, nghĩa là không được một tôn sư truyền cho một học thuyết nào cả; nhưng hồi nhỏ, tuy nhà nghèo, chắc ông cũng được học một trường công (quan học) mở để dạy con cái quý tộc về lục nghệ: *lễ, nhạc, xạ, ngự* (đánh xe) ⁽¹⁾ *thu* (viết chữ) *số* (toán).

Năm mười lăm tuổi, có thể ông đã học hết chương trình đó để thành một “nhỏ” sinh, tức một “thuật sĩ”, có những kiến thức tối thiểu đủ để làm một chức quan nhỏ được (coi chú thích bài VI.11); và ông bắt đầu để chỉ vào việc tự học về đạo, hoặc nghiên cứu về “lễ”, môn mà ông thích, cho nên trong bài II.4, ông bảo: “ngô thập hữu ngũ nhi chi ư học”.

Theo Tư Mã Thiên, năm Khổng Tử mười bảy tuổi, một quan đại phu của Lỗ là Mạnh Li Tử, khi sắp chết, dặn con nên thờ Khổng Tử làm thầy, vì Khổng là hậu duệ của thánh nhân (trở Thành Thang, vua sáng lập nhà

(1) Thời đó chỉ hạng quý tộc mới được đánh xe (điều khiển chiến xa)

Thuong), và một ông tổ (đời thứ tám?) là chính Khảo Phụ làm thượng khanh ở Tống, có đức cung kính, khiêm nhượng. Sau, con Li Tử là Ý Tử, nghe lời cha, cùng một bạn nữa, trong giới quý tộc là Nam Cung Kính Thúc, đến xin học lễ với Khổng Tử.

Thuyết đó tin được không? Mười lăm tuổi mới để chí vào việc học mà mười bảy tuổi đã nổi danh và được trọng như vậy? Theo *Luận ngữ*, Khổng có một học trò tên là Nam Dung (bài V.1), *Sử kí* chép là Nam Cung Quát, tự là Tử Dung; và theo *Hán thư* (Cổ kim nhân biểu) thì Nam Cung Kính Thúc với Nam Dung - tức Nam Cung Quát là hai người. Vậy không chắc Kính Thúc là học trò của Khổng Tử.

Có thể Khổng Tử cưới vợ hồi 19 tuổi, rồi năm sau sinh con trai đặt tên là Li, tự là Bá Ngự. (Sau ông còn sanh một người con gái nữa, gả cho Công Dã Tráng, một môn sinh bài V.1).

Không rõ từ năm nào ông làm chức lại cho họ Qui, một quý tộc có quyền nhất ở Lỗ thời đó như trong chương trên tôi đã nói. Mới đầu ông coi việc gặt thóc, sau coi giữ cừ và bỏ để dùng trong những tang lễ, nổi tiếng là siêng năng, liêm khiết. Điều đó tin được. Bài IX.6, Khổng Tử nói: "Ta hồi nhỏ nghèo hèn, nên học được nhiều nghề bị lậu"... "Ta vì không được dùng (không được làm quan) cho nên học được nhiều nghề" có thể ám chỉ những việc gặt thóc và giữ cừ, bỏ đó.

Tư Mã Thiên báo họ Qui cất nhắc ông lên chức Tư không (như thượng thư bộ công); việc này khó tin: sử không chép, mà lúc đó Khổng mới khoảng 21 tuổi, không thể từ một chân lại mà nhảy lên cao như vậy. Kế đó ông rời Lỗ, qua Tề, Tống, Vệ, tới đâu cũng bị hắt hủi, gặp khốn ở Trần, Thái, cuối cùng trở về Lỗ. Việc này chắc chép sai. Khổng có bị nạn ở Trần, Thái, nhưng về già kia, khoảng 60 tuổi khi Ngô, Sở đánh nhau.

Về Lỗ rồi, ông bắt đầu dạy học, không biết từ năm nào, có sách nói hồi 22 tuổi: sớm quá, nếu đúng thì cũng chỉ dạy những trẻ nhỏ; từ 30 tuổi ông mới thực là bậc thầy. Một môn sinh là Nam Cung Kính Thúc; xin vua Lỗ cho phép cùng với Khổng Tử qua nước Chu để khảo về "lễ", vì Lạc Ấp, kinh đô của Chu có nhiều thư tịch và di tích. Vua Lỗ cho họ một cỗ xe với hai con ngựa và một người hầu.

Ở Lạc Ấp, Khổng Tử lại yết kiến Lão Tử, khi tiễn biệt, Lão Tử khuyên (*Tư Mã Thiên Sử kí* Phan Thế Gia - Khổng Tử):

"Tôi nghe nói người giàu sang tiễn nhau bằng tiền bạc, người nhân tiễn nhau bằng lời nói. Tôi không phải là người giàu sang, mạn phép tự coi là người nhân mà tiễn ông bằng lời này: Kẻ thông minh và sâu sắc thì khó

sống vì ham phê bình người; kẻ giỏi biện luận biết nhiều thì nguy tới thân vì hay nêu cái xấu của người. Kẻ làm con và kẻ làm tôi đều không có cách gì để giữ mình cả ⁽¹⁾”.

Cùng trong *Sử kí*, phần Liệt truyện, thiên về Lão Tử, Trang Tử..., Tư Mã Thiên còn chép một lần nữa Lão Tử đáp Khổng Tử khi Khổng Tử gặp ông ở Chu, và hỏi về lễ:

“Những người ông nói đó, thịt xương đều nát cả rồi, chi còn lại lời của họ thôi. Và lại người quân tử nếu gặp thời thì ngồi xe ngựa, không gặp thời thì đội nón lá mà đi chân. Tôi nghe nói người buôn giỏi thì giấu kĩ vật quý, coi ngoài như không có gì; người quân tử đức cao thì dong mạo như ngu độn. Ông nên bỏ cái khí kiêu căng, cái lòng đa dục, cái vẻ hăm hờ cùng cái chí quá hăng của ông đi, những cái đó không có ích gì cho ông đâu. Tôi chỉ khuyên ông bấy nhiêu thôi”. Khổng Tử về bảo môn sinh: “Loài chim ta biết nó bay được; loài cá ta biết nó lội được; loài thú ta biết nó chạy được. Chạy thì dùng lưới để bắt. Đến loài rỗng cưỡi gió mây mà lên trời thì ta không sao biết được. Hôm nay ta gặp ông Lão Tử. Ông là con rỗng chăng?”

Về cuộc gặp gỡ giữa hai triết gia đó, từ đời Thanh, đã có một số học giả ngờ là không có, gán đây số người chủ trương “không” đông hơn số người chủ trương “có”.

Trong cuốn *Lão Tử* (chưa xuất bản⁽²⁾), chương I (Đời sống của Lão Tử) chúng tôi đã chép lại cuộc tranh biện đó; dưới đây chúng tôi chỉ tóm tắt những lí do khiến chúng tôi tin phe chủ trương “không”:

1- Lão Tử không sinh trước Khổng Tử, mà sinh sau vào thời Chiến Quốc.

2- Tài liệu Tư Mã Thiên dùng để viết hai đoạn Lão Tử khuyên Khổng Tử đó rút trong Ngoại thiên, Tập thiên bộ Trang Tử, và thiên Tăng Tử vấn bộ Tiểu Đái Kí mà những thiên đó đều không đáng tin.

3- Nếu Lão Tử hỏi đó đã nổi danh, được Khổng Tử kính trọng như vậy thì sao *Luận ngữ*, và tất cả những sách đầu đời Chiến Quốc như Mặc Tử, Mạnh Tử đều không nhắc tới Lão. Trong *Luận ngữ* chỉ có mỗi một bài VII.1 nói đến Lão Bành, nhưng Lão Bành là ai, chưa biết được.

4- Ngay việc Khổng Tử qua Chu nghiên cứu về “lễ” cũng chưa chắc đã có. Khổng Tử thế gia bảo Nam Cung Kính Thúc xin Lỗ Chiêu công cấp phương tiện cho Khổng Tử sang Lạc Ấp khảo về lễ. Năm đó là năm Chiêu công 24, tức

(1) Câu cuối này, Lâm Ngữ Đường dịch là: “Ông đừng chỉ coi mình là một người con hoặc một quan ở triều đình”, và theo Lâm, còn nhiều cách hiểu khác, đều không xuôi.

(2) NXB Văn Hóa xuất bản năm 1994

năm 518, Khổng Tử 34 tuổi, Nam Cung Kính Thúc mới 14 tuổi, làm sao được vào yết kiến vua để xin việc đó?

5- Và lại Lao Tử cực lực phản đối lễ. Chương 39 sách Lao Tử chép: “Đạo mất rồi sau mới có đức, đức mất rồi sau mới có nhân, nhân mất rồi sau mới có nghĩa, nghĩa mất rồi sau mới có lễ. Lễ là biểu hiện sự suy vi của trung tín, là đầu mối của sự hỗn loạn”. Khổng Tử trái lại rất đề cao lễ, lễ nào lại đi hỏi Lão về lễ, rồi còn hết lời ca tụng Lão là “con rồng, cưỡi gió mây mà lên trời, ta không sao biết được”?

Đoạn Tư Mã Thiên dẫn đó, trong thiên Thiên vận (Trang Tử), chắc là do Đạo gia cuối thời Chiến Quốc bịa ra để đề cao Lão, hạ giá trị của Khổng; chỉ đáng coi là ngụ ngôn, Tư Mã Thiên chưa kịp cân nhắc đã vội dùng.

TỪ BA MƯƠI TUỔI TỚI NĂM MƯƠI TUỔI (522-503)

Từ Chu trở về (nếu thực ông đã qua Chu), danh Khổng Tử càng tăng, học trò càng đông.

Năm 20 Lỗ Chiêu công, Khổng Tử ba mươi tuổi. Tề Cảnh công và Án Anh, một đại phu có tài đức của Tề, qua chơi Lỗ, Cảnh công hỏi Khổng Tử:

- Xưa Tấn Mục công làm vua một nước nhỏ ở một nơi hẻo lánh, mà sao dựng được nghiệp bá.

Ông đáp:

- Tấn tuy nhỏ nhưng có chí lớn, ở nơi hẻo lánh nhưng chính trị đúng đắn. Lại thêm biết dùng một người hiền là Bách Li Hề làm đại phu, nhờ vậy uy thế tăng. Mục công có thể lập được nghiệp vương chứ không phải chỉ nghiệp bá mà thôi.

Tề Cảnh công khen là phải. Việc này không thấy chép trong *Luận ngữ*.

Thời đó tình cảnh của Lỗ bấp bênh, bị ép giữa mấy nước mạnh: Tấn ở Tây bắc, Tề ở Đông bắc, Sở ở Nam, không kể Tấn ở Tây. Lỗ nhỏ và yếu, phải lấy lòng họ. Đó là phía ngoài; tại trong nước, ba quý tộc (tam gia cũng gọi là tam Hoàn): Quý Hoàn Tử, Thúc Hoàn Tử và Mạnh Hoàn Tử (đều là hậu duệ của Lỗ Hoàn công) lấn hết quyền của Lỗ Chiêu công. Họ Quý mạnh nhất, chiếm tới nửa nước, có thành Phí ở phía đông, họ Thúc chiếm phía Tây của Lỗ, họ Mạnh chiếm phía Bắc, miền biên giới Tề, Lỗ. Họ thu thuế, nắm binh quyền, có gia thần, triều đình riêng, thành trì, quân đội riêng; nghênh ngang hống hách, sống xa xỉ hơn vua Lỗ; nhất là họ Quý muốn tiếm lễ thiên tử, tức chỉ là đại phu của một chư hầu mà dùng vũ (điệu múa) Bát dật của thiên tử (III.1); cả ba nhà đều cho hát thơ Ung khi đẹp đẽ tế lễ trong nhà họ, mà theo lễ, chỉ thiên tử khi tế ở tôn miếu mới cho hát thơ đó.

Năm 516, Lỗ Chiêu công ghét Quý Bình Tử vì một tội nhỏ (tội chơi gà) của Bình Tử, đem quân hỏi tội Bình Tử. Bình Tử bảo hai họ kia (Mạnh và Thúc) nếu để vua Lỗ diệt được họ Quý (Bình Tử) thì sẽ tới phiên họ bị diệt theo; cả ba bên liên kết với nhau tấn công Chiêu công. Chiêu công phải trốn sang Tề. Lỗ đại loạn. Khổng Tử cũng qua Tề, ở nhà Cao Chiêu Tử, hi vọng được tiếp xúc với vua Tề. Ở Tề, ông nghe nhạc Thiệu của vua Thuấn, thích quá, tới nỗi ba tháng không biết mùi thịt (bài VII.13)0 khen là “tận mĩ, tận thiện), hơn hẳn nhạc Võ của Võ vương, chỉ tận mĩ chứ không tận thiện (bài III.25).

Ông được Tề Cảnh công vời, hỏi về phép trị nước. Ông đáp:

– “Vua làm hết đạo vua, bề tôi hết đạo bề tôi, cha biết đạo cha, con biết đạo con” (hoặc vua phải ra vua, bề tôi phải ra bề tôi...). Cảnh công khen. (bài XII.11).

Lần khác, Cảnh công hỏi nữa, ông đáp: “Phải tiết kiệm trong việc tiêu dùng”.

Cảnh công muốn dùng ông, *Luận ngữ* chép:

“Tề Cảnh công nói về cách đối đãi với Khổng Tử: “Ta không thể đãi Khổng Tử như vua Lỗ đãi họ Quý (đãi là thượng khanh), có thể đãi ông ấy vào bậc giữa họ Quý và họ Mạnh (họ Mạnh là hạ khanh). (Mới định vậy, sau Cảnh công lại nói): Ta già rồi, không dùng Khổng Tử được”. “Khổng Tử bèn đi” (bài XVIII.3).

Nghĩa là Cảnh công muốn đãi Khổng Tử vào bậc trung khanh, nhưng có lẽ bị quân thần phản đối, lại thôi.

Tư Mã Thiên chép rõ rằng người phản đối là Ân Anh, Ân tâu với vua Tề:

– Bọn nhà nho ba hoa, kiêu căng, quá coi trọng việc chôn cất, thương khóc (mà tàn gia bại sản), chỉ đi du thuyết, bày ra nhiều hình thức phiền phức về lễ, đi thi rảo bước, giơ tay, như vậy dù học mấy cũng không biết gì về lễ được. Dùng Khổng mà thay đổi phong tục Tề thì hỏng.

Một số đại phu còn muốn hại Khổng Tử nữa. Khổng Tử biết vậy, bỏ về Lỗ, năm đó bốn mươi hai tuổi, năm Lỗ Chiêu công mất ở Tề, Định công lên ngôi.

Chuyện Ân Anh chê Khổng Tử đó không chắc đã đúng. Ân là một hiền thần của Tề, Tư Mã Thiên trong *Quản, Ân liệt truyện* khen là “tiết kiệm, chăm làm, được người Tề kính trọng. Làm tướng quốc mà mỗi bữa không ăn hai món thịt, thê thiếp không mặc đồ tơ. Ở triều đình vua hỏi điều gì thì tâu rất thẳng, vua không hỏi tới thì giữ mình rất nghiêm. Nước hữu đạo thì thuận

lệnh mà làm, vô đạo thì châm chước lệnh mà làm, nhờ vậy làm quan ba triều, hiển danh ở các nước chư hầu”.

Khổng Tử không chê mà khen ông là khéo cư xử. Cách trị nước, đối với vua và giữ mình của ông cũng hợp với Khổng Tử. Lời chê bọn nhà nho nặng nề như vậy có thể là của bọn đại phu nước Tề. Cảnh công nghe lời họ nếu không thì Khổng Tử đã tòng chính thành một quan khanh của Tề rồi.

Chúng ta nên nhớ quan niệm quốc gia của người Trung Hoa thời đó khác quan niệm của thời sau. Tuy Trung Hoa gồm mười mấy nước, nhưng nước nào cũng là “đất” của nhà Chu cả, người nước nào, dù là Tề, Sở, Lỗ, Tần, Ngô, Việt... cũng là con dân của thiên tử nhà Chu cả, trên nguyên tắc. Vì vậy một người tài giỏi không được dùng ở nước mình, qua thờ một nước khác, không phải là phản quốc (cho nên Ngũ Tử Tư vi báo thù cha mà đem binh Ngô về giày xéo quê hương mình là nước Ngô, người thời đó không chê lắm); còn dân chúng nếu trong nước loạn lạc thì trốn qua nước khác ở, đi lính cho nước này mà chống cự lại quê hương của mình; chuyện đào ngũ hàng loạt để qua phía địch là chuyện thường; do đó vua chúa nước nào cũng mong có được nhiều dân, cũng mong cho “người ở gần vui lòng, ở xa qui phục” (cận giả duyệt, viễn giả lai) như lời Khổng Tử đáp Diện công (nước Sở) trong bài XIII.16. Mà những câu này trong Kinh Thư, Thi là tư tưởng phổ biến đương thời:

Ý dân là ý trời - Trời thương dân, dân muốn gì trời cũng theo. Trời trông thấy tự ở dân ta trông thấy, trời nghe thấy tự ở dân ta nghe thấy (Thư). Được lòng dân là được nước, mất lòng dân là mất nước (Thi).

Cũng do đó mà quan niệm trung quân thời đó rất rộng rãi chứ không hẹp hòi như từ đời Hán (tức từ khi Trung Hoa thống nhất) trở đi. Chúng tôi sẽ trở lại vấn đề này trong một chương sau.

Trong mấy năm ở Tề không làm gì, có thể Khổng Tử nghiên cứu các *Kinh Thi, Thư*. Khi về Lỗ rồi, Khổng Tử nổi tiếng là học rộng, biết nhiều. Năm 506 Quý Hoàn Tử nổi nghiệp Qui Bình Tử đào giếng thấy xương một con vật giống con cừu, có ống xương dài bằng một cỗ xe, phái người lại hỏi Khổng Tử. Khổng Tử đáp là con “phản dương” do đất sinh ra (?). Lâm Ngữ Đường bảo có lẽ là con “khủng long” (dinosaurien).

*

Quý Hoàn Tử vẫn chuyên quyền, lấn áp vua Lỗ; nhưng chính Hoàn Tử lại bị một gia thần là Dương Hổ (Luận ngữ gọi là Dương Hóa - “hổ” phát thanh hơi giống nhau) ức hiếp. Dương Hổ muốn đuổi một kẻ thân tin của Hoàn Tử đi, bắt giam người đó; Hoàn Tử phản đối kịch liệt, Hổ bắt giam luôn Hoàn Tử,

và chi trả ra sau khi Hoàn Từ chịu thế (hay kí một tờ cam kết). Từ đó Hồ càng ngày càng khinh thường Hoàn Từ. Cả nước Lỗ loạn từ trên xuống dưới.

Dương Hổ muốn dụ Khổng Tử ra giúp y. Ông từ chối. Bài XVII.1 chép việc đó như sau:

“Dương Hóa (tức Dương Hổ) muốn gặp Khổng Tử nhưng Khổng Tử không đến thăm y, nên y cho đem biếu Khổng Tử một con heo sữa (luộc chín).

Khổng Tử rình lúc Dương Hóa đi vắng, lại nhà y tạ ơn. Khổng ngờ trên đường về gặp y. Y gọi Khổng Tử: “Lại đây, tôi muốn nói chuyện với ông”. Rồi nói: “Giấu tài đức qui báu mà không cứu nước đang mê loạn, có thể gọi là người nhân được không?” (Khổng làm thinh) Dương Hóa nói tiếp: “Không gọi là người nhân được. Muốn ra làm quan mà nhiều lần bỏ lỡ cơ hội, có thể gọi là trí được không?” (Khổng Tử lại làm thinh). Dương Hóa lại nói tiếp: “Không gọi là trí được. Ngày tháng trôi qua, tuổi chẳng chờ đợi ta”. Khổng Tử nói: “Vâng - Tôi sẽ ra làm quan”.

Có người cho những câu “Không gọi là người nhân được”, “Không gọi là trí được” là lời Khổng Tử đáp. Tôi nghĩ cho là lời Dương Hổ tự đáp thì làm rõ tính hách dịch, nóng nảy, hợm mình của Dương Hổ, và làm nổi bật thái độ bình tĩnh, cương quyết, tự tin của Khổng Tử hơn.

Ông lại tiếp tục nghiên cứu và dạy học. Số môn sinh tăng nhiều, có những người từ phương xa lại. Năm đó ông vào khoảng 46 - 47 tuổi.

THỜI KÌ THAM CHÍNH TẠI LỖ (502-496)

Năm 502, Khổng Tử đúng năm mươi tuổi, “tri thiên mệnh” - (Định công năm thứ tám). Công Sơn Phát Nhiều (Sử kí gọi là Phát Nữ) - một gia thần của Quý Hoàn Từ, có chuyện bất bình với Hoàn Từ, theo Dương Hổ. Cả hai nổi loạn, chống Hoàn Từ, bắt giam Hoàn Từ, Hoàn Từ lập mưu trốn thoát, và năm sau đánh lại Hổ, Hổ thua, trốn sang Tề. Còn Công Sơn Phát Nhiều thì vẫn giữ thành Phí, chống lại Hoàn Từ, cho người mời Khổng Tử lại giúp mình. Khổng Tử muốn đi. Tử Lộ không bằng lòng, xãng giọng cản: “Không có nơi nào để hành đạo thì thôi, hà tất phải đến với họ Công Sơn?”. Khổng Tử đáp: “Người ta với ta, hẳn là có ý dùng ta. Nếu dùng ta thì ta sẽ phục hưng đạo nhà Chu ở phương Đông” (tức ở Lỗ) (XII.5).

Lương Khải Siêu không tin việc đó, vì chỉ có *Sử kí* chép mà *Tà truyện* không chép. Có lẽ một phần cũng do thái độ của Khổng Tử trong truyện đó có chỗ khó hiểu: ông đã cương quyết không hợp tác với Dương Hổ mà sao bây giờ lại muốn giúp Phát Nhiều, cũng thuộc hạng loạn thần như Hổ? Có thể rằng tư cách Phát Nhiều hơn Hổ chăng? Mà Phát Nhiều chống Hoàn Từ, một loạn thần, chứ chưa chắc đã không tôn vua Lỗ. Ông cứ lại dò ý hán

xem; nếu quá như ông đoán thì ông có thể thuyết hán lập lại uy quyền của Định công mà khiến cho Lỗ theo đạo nhà Chu. Năm chục tuổi rồi mà chưa có cơ hội nào tham chinh để thực hành đạo của mình, “tuế bất ngã dũ” thì làm sao ông không nóng nảy! Nhưng rồi ông biết nghe lời can của Tử Lộ mà không đi.

*

Thực may cho ông mà không đi, vì ít lâu sau Định công mời ông làm Trung đô tể, coi ấp Trung Đô, kinh đô của Lỗ, cũng như chức Phủ doãn thời sau, chức Đô trưởng gần đây. Được một năm, Trung Đô rất có trật tự, kỉ luật từ trên xuống dưới, thành một thị trấn kiểu mẫu. Năm sau ông được cất nhắc lên chức Tư không, tức như Thượng thư bộ Công, rồi lãnh chức Đại Tư khấu tức như Thượng thư bộ Hình. Đồng thời ba môn sinh của ông là Tử Lộ, Nhiễm Hữu và Tử Du cũng ra làm quan với họ Quý. Có thể Tử Hoa cũng được Định công dùng về ngoại giao.

Năm 500, Tề Cảnh công mời vua Lỗ họp ở Giáp Cốc (có sách chép là Hiệp Cốc), trên biên giới hai nước để kết nên hòa hảo. Lỗ Định công tình chỉ dắt theo một mình Khổng Tử trên xe thoi. Khổng Tử bảo hễ đi dự những cuộc hội họp vô bị thì nên dắt theo mưu sĩ. Thời xưa, mỗi khi vua ra khỏi cương thổ đều có võ quan hộ tống, và ông khuyên Định công dắt theo hai viên tá, hữu Tư mã.

Định công nghe lời, bảo Thân Câu Tư (hữu Tư mã) và Nhạc Kỳ (tả Tư mã) điếm một số binh xa để cùng đi với mình tới hội nghị, lại điếm một số quân nữa đóng một nơi cách hội nghị mười dặm.

Hội nghị họp ở trên một cái đàn, phía Tề có Ân Anh theo hầu, phía Lỗ có Khổng Tử. Đúng như Khổng Tử đoán, Cảnh công bày ra trò múa hát, vũ công ăn mặc kì cục, đeo gươm, cầm giáo mác, cơ hồ muốn ám hại hoặc uy hiếp Định công. Khổng Tử vội leo lên đàn, khoát tay, yêu cầu Cảnh công đuổi bọn đó đi, vì điệu vũ không hợp với một hội nghị hòa hảo. lát sau một đội con hát tiến lên hát những khúc thô tục. Khổng Tử cũng buộc Cảnh công phải dẹp. Và chạt chân tay bọn con hát đó! Vậy là vua Tề không uy hiếp cũng không làm nhục được vua Lỗ, trở về trách những kẻ bày mưu cho mình, ân hận đã có lỗi với vua Lỗ, mà việc kết thân thất bại. Một viên quan không biết gì về những âm mưu của kẻ bày trò múa hát đó, khuyên Cảnh công: “Người quân tử khi đã biết lỗi thì thành thực tạ lỗi bằng hành động, kẻ tiểu nhân chỉ tạ lỗi bằng lời nói suông”. Vua Tề nghe lời trả lại Định công đất Tam Điền thuộc về phần của Hoàn Tử. Sự thực thì có lẽ Tề phải trả đất vì ngờ Lỗ đã chuẩn bị chiến tranh để đòi lại những đất đó. Tội ngờ cả vụ hội nghị ở Giáp Cốc đó có chút nhan sắc tiểu thuyết.

Sau vụ đó, Khổng Tử được làm tướng quốc thứ nhì (á tướng). Tướng quốc thứ nhất là Qui Hoàn Tử, người trong dòng họ vua.

Năm 497, Khổng Tử khuyên Định công dẹp ba nhà quyền thần đi, không để cho họ có thành quách, quân lực riêng. Định công nghe lời, giao việc phá thành của ba nhà cho Tử Lộ. Tử Lộ và Nhiễm Hữu lúc đó ở dưới quyền họ Qui. Họ Thúc chịu để cho phá thành Hậu trước hết. Khi phá thành Phí của họ Qui - thành đó bị Công Sơn Phát Nhiêu chiếm từ trước - thì dân chúng do Phát Nhiêu xúi, nổi loạn, chống lại. Khổng Tử sai đem quân lại dẹp, Phát Nhiêu thua, trốn qua Tế, và thành Phí bị san phẳng. Thành thứ ba của họ Mạnh ở gần biên giới Tế Lỗ tại ấp Thành. Họ Mạnh không chịu phá, lấy cớ rằng nếu phá thì khi quân Tế xâm lăng, không có gì cản chúng được. Định công đem quân lại vây nhưng không chiếm nổi. Vậy là ba thành chỉ phá được hai.

Cũng năm đó (?), Khổng Tử giết Thiếu Chính Mão, một đại phu gian xảo làm loạn chính sự.

Vụ đó, một số học giả ngờ là không có. Họ đưa ra ba lý do:

1- Khổng Tử chủ trương trị nước, không nên giết người. *Luận ngữ*, bài XII.19, chép:

“Quý Khang Tử hỏi Khổng Tử về phép trị dân: “Giết kẻ vô đạo (độc ác) để cho người khác thành hữu đạo (luong thiện) nên chăng?”

Khổng Tử đáp: “Ông trị dân, cần gì phải dùng biện pháp giết người? Ông muốn thiện thì dân sẽ hóa thiện. Đức hạnh của người quân tử (người trị dân) như gió, mà đức hạnh của tiểu nhân (dân) như cỏ. Gió thổi thì cỏ tất rạp xuống”.

Không lẽ Khổng Tử chủ trương không giết người mà mới được Định công tin dùng, đã giết một đại phu của Lỗ.

2- Thời đó giết một đại phu là một việc rất quan trọng. Khổng Tử phải là người hoàng tộc, chỉ là một á tướng, một đại phu, đâu dám giết một đại phu. Tử Sản, tướng quốc Trịnh, được vua Trịnh tin dùng bao nhiêu năm mà còn không dám giết Công Tôn Hắc thay!

3- Một vụ quan trọng như vậy mà sao sử Lỗ không chép, *Luận ngữ* cũng không nhắc tới, chỉ chép trong *Sử kí* (Khổng Tử thế gia) và trong *Khổng Tử gia ngữ*, mà có lẽ Tư Mã Thiên cũng chỉ theo *Khổng Tử gia ngữ* khi viết Khổng Tử thế gia.

Lẽ thứ nhất không vững lắm. Khổng Tử không muốn giết dân; nhưng loạn thần thì chắc ông cương quyết trị, như việc phá thành của ba họ Qui, Thúc, Mạnh kể trên. Lẽ thứ nhì cũng không đủ vững. Nói Khổng Tử giết

Thiếu Chính Mão, có thể hiểu là đề nghị giết với Định công và được Định công chấp thuận. Lễ thứ ba chấp nhận được.

*

Từ đó uy tín của Khổng càng lên mà nước Lỗ hóa ra thịnh trị. Ba tháng sau, những người bán thịt ở chợ không nói thách nữa; trên đường đàn ông đi một bên, đàn bà đi một bên; cửa rơi ngoài đường, không ai nhặt, dân các nước chung quanh lại Lỗ làm ăn mỗi ngày một nhiều. Nếu quả thật như vậy thì lời Khổng Tử trong bài XIII.10: “Có ai dùng ta (cầm quốc chính) thì một năm cương kì đã khá, ba năm sẽ thành công”, không phải là một lời nói quá.

Vua Tề thấy Lỗ thịnh trị, đâm lo ngại; sợ Lỗ thành nước mạnh nhất ở phía đông, sẽ làm bá chủ, mà Tề ở sát nách, bị uy hiếp trước cả. Lúc này Ân Anh đã mất. Một đại phu bày mưu với vua Tề, lựa tám chục thiếu nữ đẹp, cho bận gấm vóc, dạy cho múa hát, đưa qua tặng vua Lỗ với một trăm hai mươi lăm con ngựa tốt. Đoàn nữ nhạc với bảy ngựa đó biểu diễn ở cửa Nam kinh đô Lỗ. Quý Hoàn Từ cải trang lại xem ba lần, và xúi Định công lên tới xem nữa. Họ mê mẩn tâm thần, bỏ cả triều đình. Tử Lộ nói với Khổng Tử: “Thầy trò mình nên sớm rời đi thôi”.

Khổng Tử bảo: “Gần đến ngày tế Giao (tế Trời) rồi; nếu nhà vua làm lễ xong, còn nhớ phân phát thịt cúng cho các quan thì chúng ta còn ở lại được”.

Nhưng Quý Hoàn Từ nhận đoàn nữ nhạc của Tề rồi, ba ngày không vào triều, sau lễ Giao, cũng quên việc chia thịt. Khổng Tử biết rằng đạo mình không còn thi hành được nữa, và mấy thầy trò rời khỏi Lỗ. Dương Hồ và Phát Nhiều đã trốn qua nước ngoài. Lỗ hết loạn rồi, Định công và Hoàn Từ còn dùng gì họ nữa?

Có lẽ lúc đó nhiều vị quan Lỗ cũng bỏ đi trong số đó có tám nhạc sư Chí, Can, Liêu, Khuyết v.v... chép trong bài XVIII.9.

BỐN NĂM LƯU LẠC (496-492)

Hồi này ông đã 56 tuổi, già rồi, tham chính đã được sáu năm (theo Tư Mã Thiên) đã giúp Lỗ được nhiều công. Chúng ta không được biết gì nhiều về gia đình ông cả. Thân mẫu ông đã qui tiên khoảng ba chục năm trước (có sách nói là hồi ông 25 tuổi), vợ ông còn sống với ông không, con trai ông, cậu Lí đã 35 - 36 tuổi, ông chắc đã có cháu nội, có thể có cả cháu ngoại nữa - con gái ông gả cho học trò của ông là Công Dã Trảng - Như vậy ông có thể nghỉ ngơi, tiếp tục dạy học vui cảnh già với con cháu, nhất là môn sinh, trong cái tình kính mến của bần bề, nhân dân.

Vậy mà sao ông lại bỏ quê hương xứ sở, lang thang khắp nước này tới nước khác? Tâm sự của ông lúc lên đường nao nùng ra sao, Mạnh Tử chép vẫn tất trong bài Tận Tâm hạ - 14:

“Khổng Tử nói khi rời nước Lỗ: “Ta chậm chậm mà đi thôi”. Khi rời đất nước của cha mẹ thì lòng người ai cũng vậy”.

Tôi đoán ông sẽ đi ra đi vì tin Trời giao cho ông sứ mạng phục hồi đạo của Chu công, lập lại trật tự trong thiên hạ. Mấy lần ông nói đến sứ mạng đó: “thiên sinh đức ư dư...” (*Trời cho ta có phẩm đức...*) (VII.22); “Thiên chi vị táng tư văn dã, Khuông nhân kì như dư hà!” (*Trời chưa muốn hủy diệt văn hóa (của Văn vương) đó, thì người Khuông làm gì được ta?* - IX.5).

Sáu năm thi hành đạo của ông ở Lỗ, thấy có kết quả, ông lại càng tin có thể lập được sự nghiệp như Chu công; Lỗ không dùng ông thì trong thiên hạ thế nào chẳng có nước dùng?

Ông là người đầu tiên mở trường tư (tư học) cho mọi hạng người: “hữu giáo vô loại” (XV.38) - (Coi thêm *Nhà giáo họ Khổng* - Cáo Thom 1972), để đào tạo những con người lương thiện, có lễ nghĩa, nhất là tạo một hạng sĩ quân tử có nhân, trí, dũng để làm quan giúp nước. Ông dạy đủ lục nghệ như chương trình các trường công, lại thêm sử đời trước (Thư), môn ăn nói (Thi), các thể chế, lễ nghi (Lễ)... nhất là ông bắt họ học thì phải thực hành: cách cư xử với cha mẹ, anh em, với vua, với bạn, với mọi người.

Trong hơn ba chục năm ông đã đào tạo một số môn sinh có ít nhiều tài đức, có thể ra làm quan được, và đã có năm sáu người lãnh chức vụ ở triều đình Lỗ. Ông nhận định khả năng đặc biệt của mỗi người để gặp cơ hội thì dùng.

Đức hạnh có: Nhan Uyên, Mẫn Tử Khiên, Nhiễm Bá Ngưu, Trọng Cung.

Biện luận: Tế Ngã, Tử Cống.

Chính sự: Nhiễm Hữu, Qui Lộ.

Văn học: Tử Du, Tử Hạ (XI.2)

Võ bị: Tử Lộ (V.7. XI.25).

Ngoại giao: Công Tây Xích tức Tử Hoa (XI.25 - V.7). Tử Cống, giỏi ăn nói, tính toán, buôn bán (XI.18).

Sau cùng Nhiễm Ung (Trọng Cung) có tư cách một ông vua (VI.1).

Như vậy là có đủ một nhóm - như người Pháp ngày nay gọi là một équipe - cùng một chí hướng, mà vị thủ lĩnh là ông, hề một ông vua chư hầu nào dùng ông làm tướng quốc là ông có thể thành lập ngay một nội các được.

Trong lịch sử nhân loại, có lẽ ông là người đầu tiên lập một tổ chức như vậy, gấu thành một đảng chính trị có chính sách rõ ràng.

Ông cũng là người đầu tiên mở phong trào đi du thuyết khắp các nước để tìm một ông vua biết dùng thầy trò ông. Trong lịch sử nhân loại tôi cũng chưa thấy có trường hợp nào như vậy nữa. Sau này thầy trò Mạnh Tử đã theo gót ông đi du thuyết. Còn bọn pháp gia cũng có rất nhiều nhà du thuyết, chủ trương đại cường giống nhau - trọng pháp, thuật, thế, trọng thực tế, trọng sức mạnh, mà mất sát nhân, nghĩa, lễ, tín - nhưng không thành một đảng, một "nhà" (école) được, vì họ không tôn ai làm thầy cả, không biết đoàn kết với nhau.

"Đảng" của Khổng Tử đặc lực quá, lại đoàn kết, mà đại đa số ở trong giai cấp tân địa chủ hay binh dân, cho nên nếu được vài ông vua muốn dùng thì lại bị bọn quý tộc, bọn đại phu ở triều đình nghi ngờ, gièm pha, như khi ông ở Sở (coi đoạn sau): họ sợ bị thầy trò ông giành mất địa vị. Tử Cống bảo không ông vua nào dùng Khổng Tử được vì đạo của ông cao quá, nên hạ thấp nó xuống một chút (coi đoạn thầy trò Khổng Tử bị tuyệt lương ở Trần Thai, phía sau). Đó là một lí do nữa khiến ông thất bại.

*

Lần này ông ra đi có gia đình theo ông không, chúng ta không biết. Môn sinh có những ai? Chắc chắn có Nhan Hồi, Tử Lộ, có thể thêm Tử Cống, Nhiễm Hữu, Tử Du, Tử Hoa, Nguyên Tử, (bốn người sau đã được ông giới thiệu làm quan ở Lô). Đi bằng xe vì quá nhiều nước, đường dài mấy ngàn dặm (coi bản đồ ở trang sau). Tới nước nào chắc được vua hoặc đại phu nước đó chu cấp, vì thầy trò ông có làm gì khác đâu để sống. Chu cấp chắc không nhiều, (mà có nhiều chắc ông cũng không nhận). Thời ông chưa phải là thời người ta chiêu hiền đãi sĩ rất trọng hậu như thời Mạnh Tử. Mạnh Tử mỗi khi qua nước nào, "đắt theo cả mấy chục cỗ xe và mấy trăm người tùy tùng, và vua nước ấy phải cung cấp lương thực", rồi khi rời nước đó thì vua còn "đặng ông chút ít" - độ vài chục dật vàng thôi, mỗi dật bằng 20, 24 lượng "để ông lên đường". Khổng Tử và đoàn tùy tùng có lẽ nhiều lắm được mười, hai mươi người mà có lúc phải nhịn đói, mặt xanh như tàu lá!

Ông không qua Chu - Mạnh Tử sau này cũng vậy - ông chỉ *tòng* Chu chứ không *tôn* Chu, có lẽ vì ông thấy Chu quá suy, không làm được gì. Cũng có thể ông nghĩ nếu giúp Chu chưa chắc Chu đã thịnh được mà các chư hầu lớn - các bá - như Tề, Tấn, Tần sẽ nghi kị vua Chu và ông mà thêm hại cho Chu. Người đời sau cho việc ông không *tôn* Chu là một mâu thuẫn của ông. Nước đầu tiên ông tới là Vệ, nước anh em của Lô như ông nói, (coi chương trên).

Tôi ấp Nghi của Vệ, viên quan giữ biên cương xin được yết kiến ông. Khi yết kiến rồi, viên đó báo với mấy môn sinh Khổng Tử: “Mấy thầy đừng lo phu tử mất chức. Thiên hạ vô đạo (loạn) đã lâu rồi, Trời sẽ dùng phu tử làm cái mớ gỗ” (để tuyên dương giáo hóa) (III.24).

Lời đó an ủi thầy trò Khổng Tử rất nhiều. Danh ông đã vang, một quan nhỏ giữ biên cương còn hiểu ông thay, lẽ nào trong thiên hạ không có người dùng.

Ông lại ở nhà anh vợ Tử Lộ là Nhan Thù Do (Nhan Trọc Trâu) Vệ Linh công hỏi ông ở Lỗ tước lộc được bao nhiêu, Linh công sẽ tặng ông bấy nhiêu: sáu vạn đấu lúa.

Nhưng rồi triều đình có kẻ gièm pha Khổng Tử, nên vua Vệ lơ là với ông, còn sai người lại nhà ông dò xét nữa. Ông ở Vệ lần đó được mười tháng.

– Kể đó ông muốn sang nước Trần, nhưng mới tới thành Khuông, người thành đó vốn ghét Dương Hồ, thấy Khổng Tử tưởng là Dương Hồ, bắt giam ông, muốn hãm hại ông, sau họ biết là lầm, thả ông ra. Khi bị giữ lại, ông rất bất bình bảo môn sinh:

“Vua Văn vương mất rồi, lễ nhạc, chế độ của ông chẳng truyền lại cho ta sao! Trời mà muốn hủy diệt văn hóa đó thì người sau đâu được thừa hưởng văn hóa đó; Trời mà chưa muốn hủy diệt văn hóa đó thì người đất Khuông làm gì được ta?” (IX.5).

Nhan Hối lạc lại phía sau. Khi thấy trò gặp lại nhau, Khổng Tử bảo: “Thầy tưởng anh đã chết rồi chứ”. Nhan Hối đáp: “Thầy còn sống, con đâu dám chết”. (XI.22).

– Ông qua đất Bô, ở một tháng, rồi trở về Vệ. Lần này ở nhà Cừ Bá Ngọc, một đại phu tuổi cao, đức lớn mà ông rất trọng (năm 495). Bá Ngọc cũng quý ông. Coi tình bạn của hai người đó trong bài XIV.26.

Vợ Linh công là nàng Nam tử, nổi tiếng dâm đảng, mà lại rất có quyền hành, nói gì vua cũng nghe. Nàng sai người lại nói với Khổng Tử rằng: “Các quân tử ở bốn phương hễ tới Vệ, muốn giao hảo với vua Vệ thì đều lại yết kiến tôi”. Khổng Tử không từ chối được, đành phải lại. Nam tử ngồi phía trong, sau một tấm màn, mà tiếp ông “rất đúng lễ”.

Khi ông về, Tử Lộ tỏ vẻ bất bình, ông phải thề: “Ta có làm gì trái thì Trời bỏ ta, Trời bỏ ta!” (VI.26).

Trong vụ này tôi thấy có điều khó hiểu. Tại sao Khổng Tử rời Vệ được một tháng đã quay trở về Vệ? Tại sao lần đầu Nam Tử không mời ông vô thăm, mà để tới lần này mới mời? Nhất là tại sao ông phải thề độc như vậy? Tử Lộ lẽ nào không biết đạo đức, phẩm hạnh của ông. Có bất bình thì chi vì ông

không cương quyết từ chối, mà quá tròn như mọi chính khách khác, chứ tuyệt nhiên không thể nghi ngờ ông có hành vi gì mờ ám được, vậy thì tại sao ông phải thể độc như vậy?

Một hôm ông cùng đi chơi với Vệ Linh công. Linh công ngồi xe trước với Nam Tử, do một hoạn quan đánh xe, ông ngồi xe sau, nhận thấy dân chúng chăm chú ngó nằng Nam Tử, phán nằn: “Ta chưa thấy ai hiểu đức bằng hiểu sắc” (IX.17). Lời đó tuy nói về dân chúng nhưng cũng là ngầm trách vua Vệ. Buồn rầu ông rời Vệ. Trước sau chỉ ở đó hơn một tháng.

– Ông qua Tào rồi sang Tống. Ở Tống ông thường họp môn sinh ở dưới gốc một cây lớn để dạy họ tập lễ. Quan tư mã Tống là Hoàn Khôi, không hiểu vì lẽ gì, muốn giết ông, cho đốn cây đó. (*Sử kí chép vậy. Tôi không hiểu đốn cây thì làm sao giết ông được? Chúng ta chỉ nên hiểu rằng Hoàn Khôi tỏ ý ghét ông đến nỗi ghét luôn cái cây dưới đó ông ngồi, và cho đốn cây đó để ông hiểu mà đi đi, nếu không sẽ mất mạng*). Ông hiểu ý Hoàn Khôi, nhưng cứ chậm chậm rời nước Tống, mà môn sinh thì sợ sệt, thúc ông đi gấp. Ông cũng rất bình tĩnh, tin ở số mạng mình, bảo họ:

“Trời cho ta có phẩm đức, Hoàn Khôi làm gì được ta?” (VII.22).

– Sau đó thấy trò phiêu bạt tới nước Trịnh ở phía Tây, lạc nhau. Trong khi ông đứng một mình ở cửa Đông, có người trông thấy, đi báo cho Tử Cống. “Ở cửa Đông, có một người trán giống vua Nghiêu, cổ giống Cao Dao, vai giống Tử Sản, nhưng từ lưng trở xuống thì kém vua Vũ ba tấc, có vẻ bán khoán lo lắng như con chó nhà có tang”.

Tử Cống lại cửa đông kiểm thấy, kể lại chuyện đó. Khổng Tử bảo: “Hình dáng ta người đó ta không biết có đúng không, nhưng bảo ta giống con chó nhà có tang thì đúng quá”. (Truyện này không thấy chép trong *Luận ngữ*).

– Từ Trịnh, Khổng Tử qua Trần (Trần, Trịnh, Tống, Thái, ở gần nhau) ở hơn một năm tại nhà Trịnh Tử, một viên quan Tư thành (giữ thành). Lúc này, Ngô vương là Phù Sai đánh Trần. Sở vây đất Thái, vua Thái phải chạy sang Ngô. Vua Ngô đánh bại vua Việt là Câu Tiễn ở Cối Kê. Vậy là cả khu vực đó chiến tranh liên miên mà Trần luôn luôn bị đánh bại. Vào khoảng này có hai đại sự tỏ sự hiểu biết uyên bác của Khổng Tử về thời cổ và đều không thấy nhắc tới trong *Luận ngữ*.

Vua Trần một hôm bắt được một con chim ưng tưng tên rớt xuống. Mũi tên bằng gỗ đầu bịt đá (thời đó mũi tên bịt đồng), sai người lại hỏi Khổng Tử. Khổng Tử bảo con chim ưng đó từ một nơi rất xa bay lại, vì thứ tên đó của rợ Túc Thân dùng. Khi vua Võ đánh chiếm được nước Ân, các rợ đều dâng vật cống. Rợ Túc Thân dâng những mũi tên đó, và vua Võ cho con

gái lớn của ông làm vợ Hồ công, người được phong ở Trần, do đó mà nước Trần có được."Cứ tìm trong kho sẽ thấy". Vua Trần sai tìm, quả nhiên thấy trong kho.

Dật sự thứ hai: Khi Ngô vương Phù Sai đánh Việt vương, phá thành Cối Kê, tìm được một bộ xương người khổng lồ ở gần vàm sông Dương Tử, sai người lại hỏi Khổng Tử. Ông bảo là bộ xương người Phòng Phong vì tới trẻ hện, bị vua Hạ Vũ giết. Theo Pierre Đổ Đình, trong *Confucius et l'humanisme Chinois* (Seuil - 1962) thì tạp chí khảo cổ *Discovery* (số tháng 10-1956) đăng tin người ta khai quật bốn cái răng của người vượn Bắc Kinh (*Homo Pekinensis*), sống cách đây khoảng nửa triệu năm và cao tới hai thước rưỡi. Bộ xương người khổng lồ Phòng Phong đó chắc là bộ xương người vượn Bắc Kinh.

- Vi Tấn và Sở tranh nhau ngôi bá, đánh nhau hoài, Trần thường bị họ xâm chiếm, nên Khổng Tử buồn bỏ Trần mà quay trở lại đất Bô. Bô đương có loạn, người Bô giữ Khổng Tử lại. Một môn đệ Khổng Tử là Công Lương Nhụ, dùng mưu và can đảm hộ tống ông bằng năm chiến xa, bảo Khổng Tử: "Thật rui! Lần trước con đưa thầy tới Khuông, chúng mình đã bị vây; lần này lại gặp nạn nữa, chúng con sẽ chiến đấu tới cùng".

Công Lương Nhụ chiến đấu rất hăng; người Bô sợ, phải thả cho Khổng Tử đi, sau khi buộc ông thề không qua Vệ vì Bô chống Vệ. Khổng Tử thề, nhưng rồi cũng vẫn qua Vệ. Tử Cống hỏi ông sao không giữ lời thề. Ông đáp: "Ta bắt buộc phải thề, nên qui thần không nghe".

Truyện này không chép trong *Luận ngữ*, nhưng hợp với thái độ của Khổng Tử và tình của Tử Cống rất trọng chữ tín. Ông không tin qui thần như người thường, cho rằng qui thần, nếu có, cũng chỉ như người thôi, cái gì vô li thì không làm. Bất ép người ta thì thần cũng như người, không chấp nhận được, vậy tất không trách ông.

Ông có thái độ "vô khả, vô bất khả" (XVIII.8). Bài IV.10 ông bảo: "Cách xử sự của người quân tử, không nhất định phải như vậy mới được, không nhất định như kia là không được, cứ hợp nghĩa (hợp lẽ phải, hợp tình, hợp lí) thì làm".

Vệ Linh công hay tin ông tới Tề, mừng lắm, ra ngoài thành để đón, hỏi ông:

- Vệ có thể đánh Bô được không?

Ông đáp:

- Được.

Linh công hỏi lại:

– Các quan đại phu của ta cho là không nên, nên để Bô làm trái độn giữa Vệ và Tấn, Sở. Ông nghĩ sao?

– Đàn ông trong thành Bô quyết tử chiến để giữ thành, đàn bà cũng một lòng chống cự. Nhưng dù sao chúng ta cũng nên trị bốn, năm tên phản loạn trong thành ⁽¹⁾.

Linh công gật đầu nhưng rồi bỏ ý đánh Bô. Ông lúc đó già rồi, ngại lo việc nước, mà cũng không muốn trao quyền hành cho Khổng Tử. Khổng Tử than: “Có ai dùng ta (cầm quốc chính) thì một năm cương ki đã khá, ba năm sẽ thành công” (XIII.10).

Có thể vào lúc này ông học đánh khánh và một hôm đương đánh thì có người vác sọt củ đi qua cửa, bảo: “Có hảo ý thay người đánh khánh đó!” Rồi người ấy lại nói: “Bỉ lậu thay, tiếng khánh lanh lảnh ấy. Người ta đã không biết mình thì thôi đi cho xong. *Kinh Thi* có câu: “Lợi nước sâu thì để cá áo, lợi nước cạn thì vén áo lên”.

Khổng Tử nghe được, bảo: “Ý người đó kiên quyết thật! Ta cũng chẳng cái người đó làm gì” (XIV.40).

Vậy biết Linh công không dùng ông, ông vẫn chưa nản chí, muốn tìm cơ hội khác.

– Ông lại rời Vệ, lần này là lần thứ ba.

Một quan tể đất Trung Mâu của Tấn, Bật Hật (có người đọc là Phật Bật), vốn là gia thần của Phạm Trọng Hành, một đại phu của Tấn. Người cầm quyền Tấn là Triệu Giản Tử, đánh Phạm Trọng Hành, Bật Hật chiếm luôn Trung Mâu, làm phản, phái người lại mời Khổng Tử giúp mình. Ông định nhận lời. Tử Lộ bất bình ngăn:

“Trước kia, con nghe thầy dạy: “Người quân tử không vào đảng với kẻ nào đã gây điều bất thiện”. Bật Hật chiếm đất Trung Mâu làm phản mà thấy muốn qua với y thì sao phải lẽ?”.

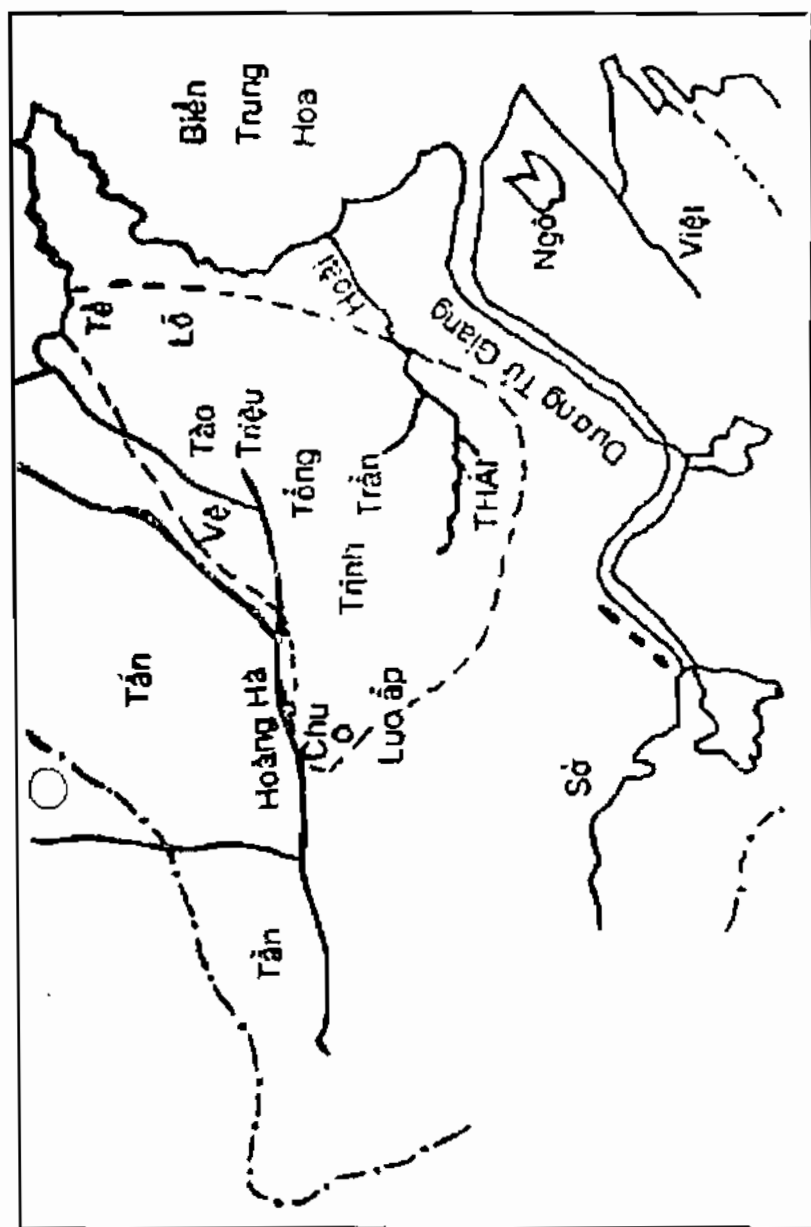
Khổng Tử đáp:

“Đúng, ta có nói vậy. Nhưng ta chẳng từng nói rằng cái gì cứng rắn thì mài cũng không mòn sao? Ta chẳng từng nói rằng cái gì thực trắng thì nhuộm cũng không đen sao? Ta đâu phải là trái bản khô người ta treo mà không ăn được ư! (XVII.7).

(1) Câu này tôi nghĩa, chúng tôi hiểu theo Lâm Ngữ Đường, có người dịch là “Nhưng người chúng ta phải đánh chẳng qua bốn năm kẻ”, vì đàn ông và đàn bà trong thành đều quyết chí theo vua Vệ. Vụ này không chép trong *Luận ngữ*, không rõ sự thực ra sao, nên tồn nghi.

Quả thực ông sốt sắng thi hành đạo quá, tới nỗi vụng tính, gặp cơ hội nào cũng muốn nắm lấy. Từ Lộ ngăn là phải. Ông đáp vạy nhưng rồi cũng nghe lời Từ Lộ mà không đi. Vạy là hai lần, Từ Lộ đã tránh cho ông khỏi phải ân hận về sau. Thực tâm yêu quý ông, theo tôi ít ai bằng Từ Lộ.

Vụ đó Lương Khải Siêu cũng cho là không đáng tin như vụ Khổng Tử muốn giúp Công Sơn Phát Nhiêu ở Lô.



Bản đồ các nước lớn thời Khổng Tử.

— — — — — Biên giới Trung Hoa.

- . - . - . - Khổng Tử bốn ba các nước đại khai trong phạm vi này.

Không giúp Bật Hật mà rồi ông lại tính qua Tấn để gặp Triệu Giản Tử, kẻ thù của Bật Hật, thái độ ông kì thật! Nhưng khi tới bờ sông Hoàng Hà hay tin Giản Tử đã giết hai quan đại phu tài giỏi của Tấn và Đậu Minh Đốc và Thuần Hoa để nắm hết chính quyền, như vậy là bất nghĩa vì Giản Tử trước kia đã được hai người đó đề bạt lên, ông ngưng lại, đứng trên bờ sông than thở: “Dòng sông này đẹp thật. Nhưng số mạng đã định, không cho ta qua con sông này”.

Và ông lại quay về Vệ (lần thứ tư), ở nhà Cừ Bá Ngọc.

Có lẽ lần này Linh công hỏi ông về chiến trận (có sách cho là trong lần đầu tiên ông tới Vệ), ông đáp:

“Về việc tế tự, lễ khi thì tôi đã từng được nghe, còn việc quân lữ thì tôi chưa học”. Sáng hôm sau ông rời Vệ. (XV.1).

Luận ngữ chỉ chép vậy thôi. *Sử kí* thêm: Hôm sau, trong khi ông hầu chuyện Linh công, Linh công ngừng lên nhìn đàn ngỗng trời bay trên không, không để ý tới lời ông. Lúc đó Khổng Tử mới quyết tâm bỏ sang Trần.

- Năm 492, Khổng Tử 60 tuổi, đương ở nước Trần, Lỗ Định công đã chết từ 495 bảy giờ Quý Hoàn Tử cũng chết. Khi sắp chết, Hoàn Tử ân hận rằng trước kia mình không biết trọng dụng Khổng Tử, để cho Lỗ mất cơ hội thành một nước cường thịnh, và dặn con là Quý Khang Tử: “Khi cha mất rồi, con sẽ làm tướng quốc nước Lỗ, con phải với Khổng Tử về giúp nước”. Nhưng Quý Khang Tử không nghe lời cha, lại mời Nhiễm Cầu về. Khổng Tử bảo Nhiễm Cầu: “Lần này người ta mời anh về là muốn giao anh thực quyền chứ không phải một chức nhỏ đâu”. Rồi ông nói thêm:

“Về đi thôi, về đi thôi! Mỗn sinh ở quê hương ta có chí lớn nhưng không thận trọng (nông nổi), có văn thái rõ ràng, nhưng không biết tự chế tài mình” (V.21) ⁽¹⁾.

Từ Cống hiểu ý thầy nên dặn Nhiễm Cầu khi nào cầm quyền rồi thì nên mời thầy về.

TUYỆT LƯƠNG Ở TRẦN VÀ THÁI (491-489)

Nhiễm Cầu đi rồi, Khổng Tử qua Thái. Mấy năm này thầy trò Khổng Tử rất long đong, luán quản ở Trần và Thái.

Năm sau, 490, Khổng Tử qua huyện Diệp, thuộc Sở. Diệp công ⁽²⁾ hỏi

(1) Tư Mã Thiên hai lần chép lời than thở này, một lần ở trang ở trên, một lần ở đây; hai lần lời chỉ khác nhau ít chữ. Tôi bỏ lần ở trên, vì lần ở đây hợp với *Luận ngữ* hơn. Và lại lần trên, Khổng Tử chưa thực muốn về Lỗ, con bôn ba thêm ít năm nữa.

(2) Có sách bảo Diệp là một nước, và Diệp công tức là Thẩm Chu Lương vua nước đó. Nếu là một nước thì cũng chỉ là một nước phụ dung của Sở; Chu Lương tự xưng cần là công.

ông về phép trị dân, ông đáp: “Phải làm sao cho người ở gần vui lòng và người ở xa qui phục”. (XIII.16). Lần khác Diệp công báo: “Làng tôi có một người ngay thẳng tên là Trục Cung, cha bắt trộm cừu, con đi tố cáo”. Khổng Tử đáp: “Người ngay thẳng ở làng tôi khác vậy. Cha giấu tội cho con, con giấu tội cho cha, sự ngay thẳng ở trong đó” (XIII.18). Ông cho đạo cha là phải tử, đạo con là phải hiếu, con tố cáo cha là bất hiếu, trái đạo, không phải là ngay thẳng. Cha bắt tử, con bất hiếu thì nước sẽ loạn.

Diệp công hỏi Tử Lộ về ông. Tử Lộ không biết đáp sao. Ông bảo: “Sao anh không đáp: ấy là người phát phần đọc sách đến quên ăn, khi tìm được đạo li rồi thì vui sướng đến quên mọi lo buồn, không biết rằng cái già nó tới nơi rồi, như vậy đó” (VII.18).

– Khổng Tử lại trở về Thái, giữa đường gặp hai người cày ruộng, sai Tử Lộ hỏi bến đò ở đâu.

Tử Lộ hỏi người thứ nhất (Trường Thu), người này hỏi lại:

– Người cầm cương trên xe đó là ai?

Tử Lộ đáp:

– Là thầy Khổng Khâu.

– Phải Khổng Khâu nước Lỗ không?

– Phải.

– Vậy thì ông ta biết bến đò rồi mà.

Tử Lộ hỏi người thứ nhì (Kiệt Nịch). Người này cũng hỏi lại:

– Thầy là ai?

Tử Lộ đáp:

– Là Trọng Do.

– Phải là học trò ông Khổng Khâu nước Lỗ không?

– Phải.

– Khắp thiên hạ đâu đâu cũng là dòng nước đục cuộn cuộn, không Khổng Khâu sẽ cùng với ai mà sửa trị thiên hạ được? Còn thầy, đi theo kẻ sĩ tránh người vô đạo (ý nói theo Khổng Tử) sao bằng theo (ta là) kẻ sĩ tránh đời ô trọc?

Nói rồi lại tiếp tục bừa phủ lên cho đất bằng.

Tử Lộ về xe kể lại với Khổng Tử. Khổng Tử búi ngủi nói: “Người ta không thể làm bạn với cầm thú; ta không sống chung với người trong xã hội này thì sống chung với ai? Nếu thiên hạ thịnh trị thì Khâu này cần gì phải sửa đổi nữa?” (XVIII.6).

Hôm khác, Tử Lộ (lạc lại phía sau) gặp một ông già quảy cái cào cỏ ở đầu một cái gậy. Tử Lộ hỏi:

- Ông có thấy thấy tôi không?

Ông già đáp:

- Tay chân chẳng làm việc gì cả, không phân biệt được năm giống lúa. Ai là thầy của chú?

Nói xong ông già cắm gậy xuống đất rồi cào cỏ. Tử Lộ chấp tay đứng đợi. Cào cỏ xong, ông già đưa Tử Lộ về nhà mình nghỉ đêm, giết gà làm cơm đãi, lại cho hai người con ra chào.

Hôm sau Tử Lộ đi, gặp được Khổng Tử, kể lại chuyện đó. Khổng Tử bảo: "Ông già ấy là ẩn sĩ", rồi sai Tử Lộ trở lại kiếm. Tới nơi thì ông già đi khỏi. Tử Lộ nói (với hai người con ông già): "Không ra làm quan mà ở ẩn là không hợp đạo nghĩa. Cái thứ tự giữa người lớn và kẻ nhỏ đã không bỏ được (ám chỉ việc ông lão cho hai con ra chào mình) thì sao lại bỏ nghĩa vua tôi đi? Muốn cho thân mình trong sạch mà hóa ra làm loạn cái luân thường lớn nhất. Người quân tử ra làm quan là làm nghĩa vụ của mình. Còn đạo mà không thi hành được thì đã biết vậy rồi" (XIII.7).

Có bản cho rằng sáu hàng cuối đó là lời Khổng Tử nói với Tử Lộ khi Tử Lộ về cho hay, không gặp lại ông già. Rất có thể như vậy.

- Hồi đó có chiến tranh giữa Ngô và Trần. Sở đem quân đến thành Phu để cứu Trần (489) và khi hay rằng Khổng Tử ở Thái, vua Sở mời ông tới. Ông định đi, nhưng các đại phu Trần và Thái bàn với nhau: Khổng Tử là người hiền, biết được lỗi các vua chúa. Ông ta ở hai nước Trần, Thái đã lâu, có vẻ không bằng lòng về hành vi của chúng ta. Nếu ông ấy gặp vua Sở, vua Sở mà dùng thì nước chúng ta khó yên, thân chúng ta cũng nguy.

Bàn với nhau như vậy rồi, họ đem quân lại vây thầy trò Khổng Tử lúc đó đương ở giữa một cánh đồng, bọn ông không chạy kịp. Bị vây và tuyệt lương, nhiều môn sinh đau, liệt giường, trong khi Khổng Tử vẫn thản nhiên đọc sách và gảy đàn. Môn sinh có người bất bình, Tử Lộ uất hận lại hỏi ông:

- Người quân tử cũng có khi cùng khốn ư?

Ông đáp:

- Người quân tử có khi cùng khốn là lẽ cố nhiên (hoặc người quân tử khốn cùng thì giữ vững chí), kẻ tiểu nhân cùng khốn thì phóng túng làm càn". (XV.1).

Theo Tư Mã Thiên, Khổng Tử thấy Tử Cống đứng ở bên có vẻ nổi nóng vì lời ông đáp Tử Lộ, nên quay lại bảo:

- Trí (tức Tử Cống) anh cho rằng ta học nhiều mà nhớ hết phải chăng? Tử Cống đáp "vâng". Ông nói: "Không phải vậy, ta tìm một điều căn bản mà khái quát tất cả" (điều căn bản đó là: Ki sở bất dục, vật thi ư nhân).

Đặt chuyện đó vào đây tôi e không hợp, không liên quan gì tới cảnh tuyệt lương cả. Khổng Tử chắc đã nói câu đó trong một trường hợp khác.

Biết rằng môn sinh tức tối, thất vọng lắm, Khổng Tử kêu Tử Lộ lại bảo:

- *Kinh Thi* có câu: "Chẳng phải con tê ngu, chẳng phải con hổ mà cũng lang thang ở đồng vắng" (Ông nghĩ tới cảnh của thầy trò lúc đó). Đạo của ta sai chẳng, mà sao ta phải gặp cảnh này?

Tử Lộ đáp:

- Theo ý con có lẽ vì chúng ta chưa "nhân" chẳng, nên người ta chưa tin chúng ta? Có lẽ chúng ta chưa "trí" chẳng nên người ta không theo đạo chúng ta? (có người hiểu là: nên người ta ngăn cản chúng ta, không cho chúng ta đi). Khổng Tử bảo:

- Nào phải vậy. Nay anh Do, nếu người nhân luôn luôn được người ta tin thì sao Bá Di, Thúc Tề phải chết đói trong núi? Nếu người trí được mọi người nghe thì sao Ti Can lại bị giết?

Tử Lộ ra, Tử Cống vào. Khổng Tử lại bảo:

- Nay anh Tử, *Kinh Thi* có câu: "Chẳng phải con tê ngu, chẳng phải con hổ mà cũng lang thang ở đồng vắng". Đạo của ta sai chẳng, mà sao ta phải gặp cảnh này?

Tử Cống đáp:

- Đạo của thầy cao quá, cho nên thiên hạ không ai dung nạp được thầy. Thầy nên hạ thấp xuống một chút.

Khổng Tử đáp:

- Nay anh Tú, người giỏi nghề nông, vãi giống rồi nhưng không tin chắc sẽ được gặt; người thợ giỏi tuy làm khéo nhưng cũng không tin chắc là làm vừa lòng khách hàng. Người quân tử trau dồi đạo đức, theo đường chính mà giữ nó, điều chỉnh nó, nhưng không thể làm cho nó được người ta theo. Anh không lo trau dồi đạo của anh mà chỉ cầu người ta dung nạp anh. Chí của anh không xa.

Tử Cống ra, Nhan Hối vào, Khổng Tử lại hỏi như trước:

- Anh Hối, *Kinh Thi* có câu: "Chẳng phải con tê ngu, chẳng phải con hổ mà cũng lang thang ở đồng vắng". Đạo của ta sai chẳng, mà sao ta phải gặp cảnh này?

Nhan Hối đáp:

– Đạo của thầy cao quá cho nên thiên hạ không ai theo được, nhưng thầy cứ theo đó mà làm. Người ta không dung nạp được thầy thì có hại gì? Chính vì người ta không dung nạp được thầy mà thầy mới là bậc quân tử. Đạo không được trau giồi, đó là điều chúng ta lấy làm xấu hổ; đạo đã trau giồi rồi mà người ta vẫn không dung nạp, thì đó là điều xấu hổ của kẻ làm vua. Người ta không dung nạp được thầy thì có hại gì? Chính vì người ta không dung nạp được thầy mà thầy mới là bậc quân tử.

Khổng Tử hớn hờ, bảo:

– Phải. Hỡi con người họ Nhan, nếu anh giàu có thì ta sẽ quản lí của cải cho”.

Truyện đó không thấy chép trong *Luận ngữ*, nhưng có giọng văn *Luận ngữ*, và tả đúng tính tình của thầy trò Khổng Tử.

Khổng Tử tuy nóng lòng giúp đời, có vài lần tỏ vẻ chán nản, nhưng lúc này, sau khi bốn ba sáu bảy năm rồi, vẫn còn tin ở sứ mạng của mình; và trong những cơn nguy cấp, ông càng phải bình tĩnh, giữ đạo, nếu không thì môn đệ của ông thoái chí hết.

Ông hỏi Tử Lộ trước, vì Tử Lộ lớn tuổi hơn cả, chỉ kém ông vài tuổi, cương trực nhất. Tử Lộ bực tức, tỏ ý không phục ông, ông lấy gương cổ nhân ra để răn.

Tử Cống con người rất thực tế, muốn ông chiếu đời một chút; ông cũng đưa những chuyện thực tế - cây ruộng, buôn bán - ra để cho Tử Cống thấy sự lầm lẫn của mình, rồi ông rầy.

Nhan Hối hợp ý ông nhất nên ông hỏi cuối cùng và Nhan Hối làm cho ông hoàn toàn thỏa mãn.

Bài kết thúc bằng một lời nói đùa rất thân mật của ông. Chúng ta có thể tưởng tượng hai thầy trò nhìn nhau mà mỉm cười.

*

Tuy rầy Tử Cống, nhưng ông vẫn biết Tử Cống có tài ăn nói, tính toán, nên sau đó sai Tử Cống qua Sở. Vua Sở sai một đạo quân tới giải vây cho Khổng Tử và thầy trò ông qua Sở.

Sở Chiêu vương định tặng ông một khu đất là một trăm lí (mỗi lí gồm hai mươi lăm nhà, khoảng một trăm người - có sách nói là bảy trăm lí). Nhưng quan lệnh đoán Sở là Tử Tây can, hỏi Chiêu vương:

– Trong số triều thần của nhà vua, có ai giỏi ngoại giao như Từ Công không?

Chiêu vương đáp:

– Không.

– Tướng quốc của nhà vua có giỏi như Nhan Hối không?

– Không.

– Có ai cầm quân giỏi như Từ Lộ không?

– Không.

– Có quan tể nào giỏi như Tể Dư không?

– Không.

Từ Tây nói tiếp:

– Nhà vua nên nhớ rằng tổ tiên nước Sở hồi xưa chỉ được phong tước tử với năm chục dặm đất (mà bây giờ thành nước lớn mạnh). Khổng Khâu chỉ muốn lập lại chế độ tam vương, làm sáng cơ nghiệp Chu công, Thiệu công, nếu ông ta thi hành được đạo của ông thì đất của nhà vua còn được vuông ngàn dặm như bây giờ đời này qua đời khác không? Xưa Văn vương ở đất Phong, Võ vương ở đất Cào chỉ có trăm dặm đất mà rồi làm vương thiên hạ. Khổng Khâu có được một khu đất trăm dặm làm cơ sở mà lại có bọn học trò giỏi đó giúp sức thì tôi e không phải là cái phúc của Sở.

Sở vương nghĩ lại, không phong đất cho Khổng Tử nữa. Mùa thu năm đó (489) Sở vương chết. Thấy trò Khổng Tử lại không được dùng. Ở vào thời loạn, có tài đức quá là cái họa (việc này không chép trong *Luận ngữ*).

Một hôm một người cuồng ở Sở là Tiếp Dư đi ngang qua chiếc xe của Khổng Tử, hát:

«Phượng hoàng ơi, phượng hoàng ơi, đức sao mà suy đồi!

Việc đã qua không thể vấn hỏi,

Việc chưa tới còn kịp sửa đổi.

Thời đi, thời đi, làm quan thời này chỉ nguy hiểm thôi».

Khổng Tử xuống xe, muốn nói chuyện, nhưng Tiếp Dư rào bước, tránh mặt, Khổng Tử không được gặp (XVIII.5).

Có thể vào lúc này Khổng Tử chán nản muốn qua ở với các dân tộc thiểu số ở miền đông (cửu di). Có người hỏi: "Các nơi đó bí lậu, làm sao ở được?" Ông đáp: "Người quân tử lại ở (giáo hóa họ) thì còn gì bí lậu nữa?" (IX.13).

Lần khác ông bảo Tử Lộ: “Đạo của ta không thi hành được thì ta sẽ cười bẽ, vượt biển đi nước ngoài, người theo ta có lẽ là anh Do chăng?” (V.6).

Nói vậy nhưng rồi ông cũng không đi, chỉ rời Sở, quay về Vệ. Năm này ông 63 tuổi, năm thứ năm đời Lỗ Ai công.

LẠI LANG THANG (488-484)

Mùa hè năm 493, trong khi Khổng Tử ở Trần thì Vệ Linh công chết. Bảy giờ (488) ông trở về Vệ thì cháu nội Linh công, là Xuất công Triếp đã lên ngôi. Đáng lẽ ngôi vua về Khoái Qui là cha của Triếp, nhưng Khoái Qui chồng mẹ là Nam Tử, có lần muốn sai người ám sát mẹ vì mẹ dâm loạn, việc không thành, phải trốn qua Tề. Vì vậy Nam Tử cho Triếp lên ngôi để cự lại cha. Triều đình Vệ cực đối bại.

Khi tới Vệ, Tử Lộ hỏi Khổng Tử:

– “Nếu vua Vệ giữ thay lại mà nhờ thầy coi chính sự thì thầy làm việc gì trước?”

Khổng Tử đáp: “Tất phải chính danh trước hết chăng?”

Tử Lộ nói: “Vậy ư? Lời thầy vu khoát rồi. Sao lại phải chính danh?”

Khổng Tử nói: “Do, anh thật là thô thiển. Người quân tử có điều gì không biết thì không nói bậy. Nếu danh (hiệu) không chính (xác) thì lời nói không thuận lý (vì danh hiệu không hợp với thực tế); lời nói không thuận thì sự việc không thành; sự việc không thành thì lễ nhạc, chế độ không kiến lập được; lễ nhạc, chế độ không kiến lập được thì hình phạt không trúng; hình phạt không trúng thì dân không biết đặt tay chân vào đâu (không biết làm thế nào cho phải). Cho nên người quân tử đã dùng cái danh thì tất phải nói ra được (tất phải thuận lý); đã nói điều gì tất phải làm được. Đối với lời nói, người quân tử không thể cầu thả được” (XIII.3).

Triều đình Vệ loạn vì cha không ra cha, con không ra con, vua không ra vua, tôi không ra tôi, danh không chính là thế. Cho nên theo Khổng Tử, việc đầu tiên là phải lập một công tử khác làm vua Vệ cho danh chính ngôn thuận đã rời nước mới yên được. Có tác giả lập dị lại bảo sự chính danh Khổng Tử muốn thực hành đó chỉ là việc sửa lại chính tả thời đó cho đúng!

Việc dưới đây chắc cũng xảy ra hỏi đó:

Nhiễm Hữu hỏi: “Thầy chúng ta có thiên vị với vua Vệ không?”

Tử Cống đáp: “Ừ, tôi cũng có ý hỏi thầy về việc đó”.

Rời vô hỏi Khổng Tử: “Thưa thầy, Bá Di, Thúc Tề là người th^á nào?”

Khổng Tử đáp: “Là người hiền thời xưa”.

Lại hỏi: “Hai ông ấy có ân hận gì không?”

Đáp: “Cầu nhân mà được nhân thì còn ân hận gì nữa?”

Từ Công trở ra bảo Nhiễm Hữu: “Thầy không thiên vị với vua Vệ đâu” (VII.14).

Bài này hàm súc: Từ Công không đem thắng việc vua Vệ là Xuất Công Triếp ra hỏi Khổng Tử, vì nghĩ Khổng Tử lúc đó đương ở Vệ không tiện trả lời, nên mượn truyện Bá Di, Thúc Tề mà hỏi. Bá Di Thúc Tề là hai anh em ruột con vua Cô Trúc cuối đời Ân, đầu đời Chu. Bá Di là anh cả, Thúc Tề là em út. Vua Cô Trúc yêu Thúc Tề, lập di mệnh cho Thúc Tề nối ngôi. Quốc dân theo di mệnh, lập Thúc Tề, Thúc Tề không chịu, nhường lại Bá Di cho phải lẽ. Bá Di cũng không chịu, bảo cứ theo di mệnh của cha. Không ai chịu nhận rồi cả hai trốn vào núi, quốc dân phải lập người con giữa.

Hai ông ấy coi nghĩa trọng hơn ngôi vua, trái hẳn với Xuất Công Triếp. Khổng Tử khen họ, tức là chê vua Vệ rồi, cho nên Từ Công biết Khổng Tử không thiên vị với vua Vệ.

Vậy là Khổng Tử không tham chính ở Vệ. Ông có cảm tình với nước đó, một phần vì Vệ là nước anh em của Lỗ, một phần vì có bạn thân của ông là Cừ Bá Ngọc, nhưng trước sau năm lần tới Vệ rồi lại bỏ đi, mặc dầu có một số môn sinh giúp Vệ.

Trong ba bốn năm sau không thấy nói gì về ông cả - Hình như bà Khổng mất năm 485.

Năm sau, 484, Nhiễm Cầu tham chinh ở Lỗ đã được sáu bầy năm, cảm quân đánh Tề, khai hoàn. Qui Khang Tử khen và hỏi học ai mà giỏi về chiến trận vậy. Nhiễm Cầu đáp là học Khổng Tử.

Qui Khang Tử lại hỏi Khổng Tử là người ra sao? Nhiễm Cầu bảo: Đạo của thầy tôi là làm lợi cho dân, lập lại thể chế, lễ nghi, xã hội sẽ có trật tự. Dù giao cho thầy tôi trị một nước (25.000 nhà) thầy tôi cũng không mưu lợi cho mình.

Qui Khang Tử hỏi:

- Ta có thể gọi ông ấy tới triều được không?

- Không, không thể coi thầy tôi như người thường được.

Đối thoại đó không thấy chép trong *Luận ngữ*.

Qui Khang Tử bèn sai người mang lễ vật đi mời Khổng Tử về Lỗ. Ông về, sau mười ba năm (496 - 484) bôn ba trong khu lưu vực sông Hoàng Hà, sông Hoài, gần tới sông Dương Tử, năm lần ở Vệ, mấy lần ở Trần, Thái, một lần ở Trịnh, Tống, Tào, Sở. Mười ba năm biết bao vất vả mà không được việc gì.

VỀ LỖ - NHỮNG NĂM CUỐI (484-479)

Năm 484 ông đã 69 tuổi, “lòng tâm sờ dục, bất-dụ-cử” rồi (II.4). Cả Lỗ Ai công lẫn Quý Khang Tử đều không mời ông tham chính, chỉ dùng ông làm cố vấn thôi. Mà có lẽ chính ông cũng không muốn tham chính, để cho các học trò ông: Nhiễm Cầu, Tử Lộ giúp triều đình, ông đứng ngoài cử chính họ. Như vậy cũng là tham chính.

Có lần, một người đã hỏi ông sao không ra làm quan, ông đáp:

“*Kinh Thư* có câu: “Hiếu thuận a, hiếu thuận với cha mẹ; thân ái a, thân ái với anh em”. Thi hành câu đó mà cảm hóa được hạng người cảm quyền thì cũng là tòng chính, sao cứ phải tham gia chính sự mới là tòng chính?” (II.21).

Lỗ Ai công hỏi ông một lần về cách làm sao cho dân phục tòng. Ông đáp: “Để cử người ngay thẳng lên trên hạng người cong queo thì dân phục tòng” (II.19).

Quý Khang Tử cũng hỏi về vấn đề đó:

“- Muốn cho dân cung kính, trung thành và khuyên nhau làm điều thiện thì làm cách nào?”

Ông đáp:

- Xử với dân nghiêm trang thì dân cung kính. Hiếu thuận (với cha mẹ, người trên) từ ái (với người dưới) thì dân trung thành. Cắt nhắc người tốt, dạy dỗ người không tốt thì dân khuyên nhau làm điều thiện” (II.20).

Lần khác, Quý Khang Tử hỏi về chính trị. Ông đáp:

- Chính trị là chính đáng (chính già, chính dĩa). Ông lãnh đạo dân mà chính đáng thì ai dám không chính đáng?” (XII.17).

Lần khác nữa, Quý Khang Tử lo nạn trộm cướp. Ông bảo:

“- Nếu ông không có lòng tham, dù thưởng cho họ, họ cũng không trộm cướp” (XII.18).

Quý Khang Tử muốn giết kẻ vô đạo để cho người khác thành hữu đạo (luong thiện). Ông khuyên:

“- Trị dân cần gì phải dùng biện pháp giết người? Ông muốn thiện thì dân sẽ hóa thiện. Đức hạnh của người quân tử (người trị dân) như gió mà đức hạnh của tiểu nhân (dân) như cỏ. Gió thổi thì cỏ tất rạp xuống”.

Một lần, không đợi hỏi, ông tự vào đưa ý kiến với Ai công, nhân vụ một đại phu nước Tề là Trần Thành Tử giết vua là Giản công. Hay tin, ông tắm gội vào triều tâu với Ai công:

- Trần Hảng (tức Trần Thành Tử) giết vua, xin xuất binh hỏi tội hắn.

Ai công báo:

- Việc đó ông nên nói với ba nhà (tức ba quyền thần: Quý Tôn, Mạnh Tôn, Thúc Tôn).

Khổng Tử đi ra nói: "Vi tôi theo sau hàng đại phu - ông lúc đó không làm quan nhưng xưa đã làm đại phu ở Lỗ nên vẫn giữ cái danh đại phu - nên không dám không tâu việc đó với vua. Vua bảo nên nói với ba nhà".

Đi nói với ba nhà, không ai chịu? Khổng Tử đi về, nói: "Vi tôi theo sau hàng đại phu, nên không dám không báo cáo việc ấy". (XIV.21).

Chuyện đó theo tôi hơi khó hiểu. Ghét tội thì quân là phải, nhưng việc xảy ra ở nước khác, phải thận trọng lắm, xét nguyên do ra sao, dân ý nước đó ra sao, rồi mới quyết đoán nên can thiệp hay không, can thiệp cách nào, chứ đâu lại xuất binh dễ dàng như ông đề nghị được. Mà sao ông phải hai lần tự biện hộ: "Vi tôi theo sau hàng đại phu, nên không dám không báo cáo việc ấy"?

Mặt khác, ông theo dõi hành động của các môn đệ, rầy họ khi họ có lỗi.

Nhiễm Cầu làm gia thần cho Quý Khang Tử, họ Quý đã có hai phần tư nước Lỗ, giàu hơn Chu công nhiều, mà Nhiễm Cầu thu thuế còn bóp chẹn dân, làm giàu thêm cho chủ, Khổng Tử báo:

"- Nó không phải là học trò ta nữa, các con nên nổi trống (hoặc hùa nhau) mà công kích nó đi" (XI.16).

Lần khác, ông mắng thẳng vào mặt Nhiễm Cầu và Tử Lộ, khi họ báo tin Quý Khang Tử sắp đánh Chuyên Du, một nước nhỏ phụ dung vào Lỗ.

Ông bảo:

"- Cầu, đó không phải là lời của anh chàng? Nước Chuyên Du, tiên vương (nhà Chu) đã cho làm chủ tế ở núi Đông Mông mà lại ở trong khu vực nước nhà (Lỗ), vậy là bề tôi của xã tắc, sao lại đem quân đánh người ta?

Nhiễm Cầu thưa: Thấy Quý muốn vậy chứ hai chúng con là gia thần không muốn.

Ông mắng:

- Sử thần Chu Nhâm hồi xưa bảo: "Tận lực làm chức vụ mình, nếu không được thì nên từ chối đi". Nước nguy biến mà không biết bảo vệ, nước nghiêng ngả mà không biết chống đỡ thì ai dùng mình để giúp đỡ làm gì? Và lại anh nói bậy rồi. (Thử hỏi). Con hổ, con trâu rừng (hoặc con té ngưu) xổ cũi, mai rùa và ngọc quý bể nát trong rương thì lỗi về ai?"

Nhiễm Hữu nói: "Nước Chuyên Du đó thành quách kiên cố mà lại gần

ấp Phí (của họ Qui). Nay Qui không chiếm lấy thì sẽ thành mối lo cho con cháu đời sau”.

Khổng Tử nói: “Này Cầu, người quân tử rất ghét kẻ viện lẽ này lẽ khác để biện hộ cho lòng tham của mình. Khâu này nghe người có nước có nhà (tức ấp phong của các đại phu) không lo nghèo thiếu mà lo sự phân phối không quân bình, không lo ít dân mà lo xá tắc không yên. Phân phối quân bình thì dân không nghèo, hòa thuận thì dân sẽ không ít, xá tắc yên ổn thì chính quyền không nghiêng đổ. Như vậy mà người ở xa không phục thì sửa văn đức để người ta đến với mình, họ đến với mình rồi thì làm sao cho họ được yên ổn.

Nay anh Do (Tư Lộ) và anh Cầu giúp phu tử họ Qui, người ở xa không phục mà không biết làm cho người ta đến với mình, nước chia rẽ lia tan mà không biết bảo vệ, lại tính gây chiến ở trong nước, ta e rằng mối lo của con cháu họ Qui không phải ở nước Chuyên Du đâu mà ngay ở sau bức bình phong (tức ngay trong nhà) đấy”. (XVI.1 - Coi thêm chú thích trong bản dịch *Luận ngữ*).

Đây có lẽ là bài học cuối cùng về phép trị dân ông để lại cho môn sinh và nhà cầm quyền. Nỗi bất bình của ông phát hiện ông không cần nên xuống mà cho nó bùng ra; lời ông tự nhiên mà hùng hồn, ý tứ lại thâm trầm, tôi sẽ phân tích trong một chương sau.

*

Con ông, Bá Ngự (tức Khổng Li) và học trò thân nhất của ông, Nhan Hối, chết cách nhau ít năm trong khoảng này. Có sách nói Nhan Hối chết năm 490 hay 483, Bá Ngự năm 482 hoặc 484. Chưa có gì chắc chắn và chúng ta chỉ nên tin *Luận ngữ*. Bài XI.7, khi Nhan Hối chết, cha là Nhan Lộ xin chiếc xe của Khổng Tử để bán mà mua quách chôn con. Ông bảo:

“- Nó tài hay bất tài thì cũng chỉ là con mà thôi. Con ruột ta là Li chết, cũng chỉ dùng quan (ở trong) mà không dùng quách (ở ngoài). Không lẽ ta đi bộ, bán xe mà mua quách cho nó (Nhan Hối). Ta theo sau hàng đại phu, không lẽ ta đi bộ”.

Vậy là Nhan Hối chết sau Bá Ngự. Ông rất thương tiếc, than: “Trời hại ta, trời hại ta!” (XI.8); khóc lóc thảm thiết, tới nỗi môn sinh đi theo phải can: “Thấy bi ai thái quá” ông đáp: Bi ai thái quá? Ta chẳng vì con người đó mà bi ai thì vì ai?” (XI.9).

Chắc ông không dạy học nữa. Một số ít môn sinh cũ có thể sống với ông, hoặc ở xa thì lâu lâu lại thăm ông; họ cũng đã già rồi, 50-60 tuổi cả rồi.

Ông để tâm vào việc viết sách, sắp đặt lại tài liệu về lễ, về sự. Theo Tư Mã Thiên, ông để tựa *Kinh Thư* (chép việc từ Đường, Ngu tới Tần Mục công).

Về lễ, ông phàn nàn thiếu văn kiện:

“Lễ chế nhà Hạ, ta có thể nói được, nhưng nước Ki (là hậu duệ nhà Hạ) không đủ làm chứng; lễ chế nhà Ân ta có thể nói được, nhưng nước Tống (hậu duệ nhà Ân) không đủ làm chứng, vì văn kiện và người hiền hai nước đó không đủ. Nếu đủ thì ta có thể chứng minh lời ta nói được”. (III.9).

Ông vốn chủ trương “cái gì không biết thì bỏ trống”. (Quân tử ư ki sở bất tri, cái khuyết như dã - XIII.3), vậy chắc ông không viết về lễ hai thời đại đó, nhưng ông nhận thấy nhà Chu đã chầm chước lễ chế của Hạ, Ân, nên văn về rục rờ hơn nhiều (III.14), và theo ông, cứ coi đời sau chịu ảnh hưởng của đời trước và sửa đổi đời trước ra sao, thì có thể đoán được sự diễn tiến của lịch sử cả trăm đời sau:

“Nhà Ân theo “lễ” của nhà Hạ, thêm bớt cái gì ta có thể biết được. Nhà Chu theo lễ của nhà Ân, thêm bớt cái gì ta có thể biết được sau này hoặc có nhà nào nối nhà Chu, dù đến trăm đời cũng có thể biết được”. (II.23)

Trong chương trên chúng tôi đã đưa ý kiến các học giả ngày nay bác thuyết Khổng Tử san định *Kinh Thi, Thư, Lễ* và viết phần Thập lục trong *Kinh Dịch*.

Có thể ông đã san định *Kinh Nhạc*, nhưng kinh này đã thất lạc, chỉ còn một thiên sắp chung vào *Lễ Kí*. Điều chắc chắn là ông có lần bàn về nhạc lí với nhạc quan nước Lô. Ông bảo: “Có thể biết được phép tấu nhạc; mới đầu các âm thanh phẩn khởi nhiệt liệt; rồi tới lúc khai phóng thì các âm thanh thuần nhiên điều hòa, rõ ràng, lại liên tục nhau, như vậy là thành khúc nhạc”. (III.23).

Và từ khi trở về Lô, ông mới định chỉnh lại nhạc, mà nhạc Nhã và Tung được diễn tấu đúng âm luật” (IX.14).

Ngày nay chúng ta chỉ còn lại của ông *kinh Xuân Thu*, một bộ sử biên niên của Lô từ năm thứ nhất đời Lô Ẩn công (tức năm thứ 49 đời Chu Bình vương) đến năm thứ 14 đời Lô Ai công (tức năm thứ 39 đời Chu Kinh vương); trong thời gian 242 năm (722 - 481).

Ông chỉ có việc lấy sử của Lô, lựa những việc quan trọng (theo ý ông), hàng năm rồi chép một cách rất vắn tắt trong một hai câu, chẳng hạn:

Tháng ba, (Lô) công (với) Châu Nghi Phú thế ở đất Miệt.

Tháng năm, Trịnh Bá diệt người Đoàn ở đất Yên.

...

Ngày Qui mùi, lễ táng Tống Mục công.

...

Nạn sáu keo.

Mùa hạ lụt to.

Mùa đông, tháng mười, ngày sóc (mùng một) có nhật thực.

...

Lời rất khô khan, đọc rất chán.

Nhưng ông rất thận trọng khi hạ bút, như muốn tỏ lòng kính nể ai thì chép cả chức tước, nếu không thì chỉ ghi tên họ.

Chẳng hạn trong câu:

“Mùa thu tháng tám, ngày Giáp ngọ, tên Vạn của Tống giết vua tên Tiệp và quan đại phu Cừ Mục”. Ông có ý chê Nam Cung Trường Vạn là kẻ thí chúa (vì bị chúa làm nhục), chê vua Tống không nghiêm trang, hay đùa bỡn với kẻ bề tôi (Trường Vạn) để phải chết một cách thảm khốc (hai người đó ông chỉ kể tên), và khen quan Cừ Mục trung trực, coi thường cái chết, tuy yếu đuối mà dám cầm cái hốt đánh Trường Vạn, cho nên được ông ghi cả chức tước đại phu cho.

Vua Sở và Ngô tự xưng là “vương, nhưng ông cứ gọi là “tử”. Thiên tử nhà Chu bị chư hầu gọi tới dự hội nghị ở Tiễn Thố, nhưng ông che giấu việc đó đi, bảo: “Thiên vương đi tuần ở Hà Dương”.

Ông chép sử với quan niệm đạo đức mà phải che giấu sự thực đi, như vậy, chính là áp dụng thuyết chính danh của ông.

Thiên tử chết thì chép là *băng*, vua chư hầu chết thì chép là *hoãng*, ông vua đã cướp ngôi thì chép là *tổ*, ông quan liêm chính là *tốt*, kẻ gian nịnh chết thì chép là *tử*.

Theo Tư Mã Thiên, Khống Tử để cả tâm sự vào bộ sử đó và báo với môn sinh rằng người đời sau hiểu ông hay bắt tội ông là do bộ đó.

Đời sau có người cho rằng được ông khen một tiếng thì vinh hoa là được tặng mào đẹp, mà bị ông chê một tiếng thì khổ hơn là bị búa rìu. Do đó có tiếng “búa rìu” để chỉ cái uy của dư luận. Có người còn bảo ông viết *kinh Xuân Thu* mà loạn thần tặc tử sợ. Lời đó hơi quá.

Nhưng ta phải nhận rằng Trung Quốc có truyền thống trọng chức vụ và đạo đức của sử gia, của gián quan, cho sử gia có quyền - ít nhất là trên li thuyết - chép đúng sự thực, khen chê vua đương thời, cho gián quan được

vạch thẳng lối của vua. Hạng người cương trực như vậy không phải ít trong lịch sử Trung Quốc, và nhiều người chịu chết chứ không chịu làm trái lương tâm, như trường hợp anh em một viên thái sử nước Tề dưới đây ở thời Khổng Tử.

Thôi Trữ, một đại phu tế tướng nước Tề giết Tề Trang công (bài V.18 có nhắc tới vụ này). Quan thái sử Tề chép: “Thôi Trữ giết vua”, bị Thôi đem chém. Em người đó lãnh chức thái sử thay anh, cũng chép như vậy, cũng bị chém. Nước láng giềng có một người hay việc ấy, sợ sau khi hai người kia bị Thôi giết rồi, không còn ai dám chép sự thực nữa, bèn qua xin làm chức thái sử. Thôi Trữ thấy vậy phải than và sợ những quan thái sử.

Viết bộ *Xuân Thu* là Khổng Tử muốn truyền tục đẹp đó cho đời sau.

Từ khi người đệ tử hiệu ông nhất, tức Nhan Hối, chết rồi, ông thường buồn, phàn nàn với Tử Cống:

“Không có ai hiểu ta”.

Tử Cống hỏi:

“Sao thầy lại than không ai biết thầy?”

Ông đáp:

“Ta không oán Trời, không trách người, học từ những việc thấp là nhân sự mà đạt lên cao tới thiên lí. Hiểu ta có lẽ chỉ có trời chăng? (XIV.35).

Ông tự so sánh với người xưa, bảo:

“Không khuất chí mình, không để nhục thân mình, là Bá Di, Thúc Tề chăng?” bảo “Liễu Hạ Huệ, Thiệu Liên chịu khuất chí mình, nhục thân mình, nhưng lời nói hợp nghĩa lí, hành vi đản đo, chỉ được vậy thôi” - bảo: “Ngu Trọng, Di Dật ở ẩn, không nói gì cả, giữ thân được trong sạch, không làm quan là hợp quyền nghi”.

Còn ông thì “Ta khác các ông ấy: chẳng có gì nhất định phải làm, chẳng có gì nhất định không nên làm” (vô khả, vô bất khả - XVIII.8).

Từ Mã Thiên còn cho rằng vào thời này ông hận không làm được gì để người khác khen mình (Tật một thí nhi danh bất xưng - XV.19) cho nên mới rán viết *kinh Xuân Thu*.

Chỉ là lời phỏng đoán vậy thôi, nhưng rõ ràng là tinh thần ông đã suy.

Năm 481 (năm 14 đời Lỗ Ai công), Khổng Tử 71 tuổi, bọn gia thân họ Thúc bắt được một con vật lạ, mình nai, đuôi bò, có một cái sừng ở trán. Ông bảo là con kì lân, và nhớ lại hồi thân mẫu ông sắp sinh ra ông cũng mộng thấy một con kì lân. Ông buồn chán, bảo:

“Chim phượng chẳng đến, bức đồ chẳng hiện trên Hoàng Hà. Ta hết hi vọng rồi” (IX.8).

Người Trung Hoa tin phượng là một linh điều, vua Thuấn được người ta dâng một con, rồi tới đời Văn vương có chim phượng hót ở núi Kì. Bức đó là bức có hình bát quái, thời Phục Hi có con long mã đội nó trên lưng, hiện trên sông Hoàng Hà, nên gọi là Hà Đồ. Hai vật đó là những điềm thánh nhân xuất hiện. Khổng Tử không thấy hai vật đó, cho rằng thánh vương không ra đời và đạo ông không thể nào thi hành được. Cái mộng ông nối gót Chu công thế là tiêu tan. Bộ *Xuân Thu* ông viết chấm dứt ở việc bắt được kì lân.

Năm sau Tử Lộ chết bất đắc kì tử ở nước Vệ trong một cuộc nổi loạn, chỉ vì thời hiệu dưng, như Khổng Tử đã đoán. Chung quanh chỉ còn có Tử Cống là học trò thân tín. Từ đó ông đau ốm hoài.

Năm sau nữa 479, một hôm Tử Cống tới thăm, thấy ông chống gậy, dạo bước ở trước cửa. Thấy Tử Cống ông ngừng đầu lên báo:

– Tử, sao anh tới trễ vậy?

Ông rút nước mắt nói lời cuối cùng với Tử Cống:

– Thiên hạ loạn từ lâu mà không một ông vua nào chịu theo lời khuyên của thầy. Thầy sắp đi đây.

Bảy ngày sau ông mất ở Lỗ, vào tháng tư năm 16 đời vua Ai công, thọ 71 tuổi.

Trong *Nhà giáo họ Khổng* (sách đã dẫn) tôi đã chép lễ mai táng ông, lời điệu của Ai công, lời Tử Cống trách Ai công, và sự để tang ông ba năm của môn đồ; riêng Tử Cống còn ở lại một căn nhà lá giữ mộ thêm ba năm nữa.

Ông chỉ có một người con trai, Bá Ngự, tư cách trung bình, đã chết trước, nhưng có một cháu nội có tài đức, tên là Cấp, tự là Tử Tư, sau này truyền được một phần đạo của ông trong cuốn *Trung dung*.

*

Đó, Tư Mã Thiên cho ta biết được bấy nhiêu về Khổng Tử. Hơn hai ngàn năm nay biết bao nhiêu nhà khảo cứu về Khổng học cũng không cho ta biết được gì hơn.

Những điều chúng tôi tóm tắt lại ở trên, có một số còn phải tồn nghi; những điều tin được (phần nhiều ở trong *Luận ngữ*) thì cũng thường không biết chắc được xảy ra trong hoàn cảnh nào, vào năm nào. Tuy nhiên nếu vì vậy mà bảo đời của Khổng Tử chỉ là một “huyền thoại” (un mythe) thì cũng quá,

và dù sao ông cũng là triết gia thời Tiên Tần và tập *Xuân Thu* quả là của ông viết.

*

Dưới đây chúng tôi thử lập một *niên biểu* về đời ông, xen với niên biểu các biến cố lớn thời đó chép trong *Từ Hải*. Nhưng niên đại về Khổng Tử chỉ có tính cách phỏng chừng, sai một hai năm là thường, có thể sai cả chục năm.

Năm	Việc lớn các nước	Đời Khổng Tử
551	Chu Linh vương năm 21 Lỗ Tương công năm 22	Khổng Tử sinh ở ấp Trâu nước Lỗ.
549?		Mồ côi cha
544	Chu Cảnh vương năm 1	
541	Lỗ Chiêu công năm 1	
537		Lập chi học.
533		Cưới vợ là Khiên thị, người Tống.
532		Sinh con trai là Lí (Bà Ngự).
531?		Làm chức lại cho họ Quý (cơi gạt thóc, giữ cừ bò).
530		Bắt đầu dạy học (không chắc. Có sách nói khoảng 30 tuổi mới dạy học).
529	Công tử nước Lỗ là Khi Tật tự lập là Bình vương	
527		Mẹ chết
522	Vua Sở giết Ngũ Xa. Ngũ Viên bỏ Sở qua Ngô, Trịnh, Sở diệt nước Cù.	Tề Cảnh công qua chơi Lỗ. Gặp Khổng Tử hỏi về Tần Mục công.
520	Vương tử Triều nổi loạn	
519	Chu Kính vương năm 1	
518?		Qua Lạc Ấp (Chu) khảo về lễ (?)
516	Vương tử Triều chạy qua Sở. Họ Quý đánh đuổi Lỗ Chiêu công trốn qua Tề, ở Tề cho đến chết.	Khổng Tử qua Tề, vì Lỗ loạn. Học nhạc Thiệu.

		Tề Cảnh công hỏi ông về chính trị sự, muốn dùng ông, sau bị triều thần ngăn, không dùng nữa.
510	Lỗ Chiêu công chết ở Tề. Lỗ Định công lên ngôi	Về Lỗ.
506	Ngô đánh Sở. Sở Chiêu vương chạy qua Tụy	
505	Thần Bao Tư (Sở) xin Tần giúp quân cứu Sở Chiêu vương, đưa về Đĩnh (Kinh đô Sở).	Dương Hồ làm loạn ở Lỗ, muốn mời ông ra giúp y, ông không chịu (vào khoảng năm 505 chứ không chắc).
502		Công Sơn Phát Nhiều làm loạn ở Lỗ, chiếm đất Phí, mời ông tới, ông định tới rồi nghe lời can của Tử Lộ, không đi. Lỗ Định công dùng ông làm Trung Đô tể.
501		Được cất lên chức Tư không. (Tử Lộ, Tử Du... cũng ra làm quan).
500		Làm Đại Tư Khấu. Theo Định công đi hội kiến với vua Tề ở Giáp Cốc.
497		Làm á tướng ở Lỗ. Khuyên vua Lỗ phá ba thành của ba họ Mạnh, Quý, Thúc. Chỉ phá được hai thành của họ Thúc và họ Quý.
496	Tề tặng Lỗ một đoàn nữ nhạc	Vua Lỗ và họ Quý không trọng dụng ông nữa, ông bỏ quê hương qua Vệ ở mười tháng. Bị giam ở thành Khuông.

495		Qua Bỏ một tháng rồi về Vệ. Vào yết kiến Nam Tử. Lại bỏ Vệ qua Tào, Tống. Ở Tống, Hoàn Khôi muốn hại ông.
494	Ngô vương Phù Sai đánh bại Việt vương Câu Tiễn Lỗ Ai công năm 1	Phiêu bạt sang Trịnh, qua Trần. Tần và Sở tranh nhau ngôi bá, thường xâm lấn Trần, ông lại trở về Bỏ. Bị nạn ở Bỏ.
493		Về Vệ rồi lại rời Vệ. Bật Hật ở Tấn mời ông tới, ông định đi, rồi nghe lời Tử Lộ can lại thôi. Định qua Tấn để gặp đại phu Tấn là Thiệu Giản Tử, tới sông Hoàng Hà lại quay về Vệ. Vệ Linh công hỏi về chiến trận có thể vào lúc này.
492	Xuất công Triếp lên ngôi Vệ (?)	Ông 60 tuổi, đương ở Trần, có tin Lỗ Định công chết rồi Quý Hoàn Tử chết. Con Hoàn Tử là Khang Tử mời Nhiễm Cầu (lúc đó theo Khổng Tử) về Lỗ giúp mình.
491		Qua Thái.
490		Qua Diệp (Sở). Diệp công hỏi về chính sự. Trở về Thái. Đọc đường gặp mấy ẩn sĩ. Trường Thu, Kiệt Nịch v.v...
489		Thầy trò Khổng bị vây và tuyệt lương ở Trần, Thái. Sở Chiêu vương cho quân lại giải vây cho ông. Ông qua Sở. Vua Sở tính dùng ông, bị quân thân can, lại thôi. Sở cuồng Tiếp Dư khuyên ông đừng lo sửa đổi xã hội nữa. Ông chán nản, muốn đi Cửu Di có lẽ vào lúc này.

488		Trò về Vệ. Bàn về thuyết chính danh. Ông không bị vua Vệ (tức Xuất công Triếp, cháu nội Vệ Linh công vì Triếp cự cha là Khoái Quý).
487	Tổng diệt Tào	
485?		Vợ chết.
484		Qui Khang Tử mời về Lỗ. Ông về nhưng không tham chính. Lỗ Ai công và Qui Khang Tử hỏi về chính sự. Năm này có lẽ Bá Ngự chết?
483		Ông cử chính hành vi chính tể của Nhiệm Cầu trong việc thu thuế và đánh nước Chuyên Du.
482?		Nhan Hối chết vào năm này? Từ khi về nước, ông lo sửa nhạc và viết bộ <i>Xuân Thu</i> .
481	Người Lỗ bắt được con kì lân.	Ông chấm dứt bộ <i>Xuân Thu</i> ở việc bắt được kì lân.
480	Vệ loạn. Tử Lộ bắt đắc kì từ ở Vệ.	Ông buồn về việc đó. Môn sinh thân tín chỉ còn Tử Cống ở gần ông.
479	Chu Kính vương 41 Lỗ Ai công 16	Ông mất ở Lỗ, thọ 73 tuổi ta.

CHƯƠNG 3

CON NGƯỜI

LỐI SỐNG

Chúng ta chỉ biết được ít nhiều điều chắc chắn về đời Khổng Tử - tôi không tin chắc lắm những việc Tư Mã Thiên chép về thời ông tham chinh ở Lô - chúng ta cũng không biết chân dung ông ra sao. Có nhiều sách bảo ông to lớn, lùn, có tướng ngũ lộ - một tướng qui hiền: mắt lồi, trán gồ, mũi sư tử, yết hầu lồi, răng hở; bàn tay to, miệng rộng, râu rậm; người ta quen hình dung ông như vậy, trong một bộ triều phục đại phu; nhưng đúng hay không thì không ai biết. Hình ảnh đó cho tôi cảm tưởng một ông lão đạo mạo, nghiêm trang, chỉ hợp một phần nào với tinh thần của ông tả trong *Luận ngữ* thôi.

Những người chép *Luận ngữ* sao mà ghi tỉ mỉ thế, từ những lời nói đùa, tới những cử chỉ hàng ngày, những thói quen kì cục của ông, khiến cho người đời sau biết rõ tinh thần, lối sống của ông còn hơn là tư tưởng của ông nữa. Phần tư tưởng này ngày nay đã có nhiều điểm lỗi thời, có triết gia chính trị nào dựng một học thuyết cho hai ngàn rưỡi năm sau bao giờ? - Nhưng con người của ông thì tôi chắc đời nào cũng có người quý mến. Không một triết gia Trung Hoa nào gây cho ta được nhiều cảm tình như ông, và không một nhà giáo Trung Hoa nào được môn sinh ngưỡng mộ, thương tiếc như vậy, phần lớn là nhờ tư cách và tinh thần của ông.

Trong cuốn *Nhà giáo họ Khổng*, chúng tôi đã phác qua tư cách của ông, ở đây xin bổ túc ít điều.

Luận ngữ có một thiên đặc biệt là thiên Hương đảng gồm 18 bài mà trừ bài cuối, còn thì chuyên ghi chép thái độ, cử chỉ, nét mặt, dáng đi của ông, khi ở triều đình, ở làng xóm, ở nhà, ngồi xe... chép một cách rất trung thực. Phải là những người thân phục ông tới nỗi coi nhất cử nhất động, nhất ngôn, nhất tiểu của ông đều đáng là bài học cho đời sau; lại thương tiếc vô cùng, muốn khắc vào óc mình bất kì một nét nào của ông, mới nảy ra ý làm công việc đó

được. Và nhờ vậy mà thiên Hương đáng thành một thiên đặc biệt nhất, không tiền khoáng hậu trong văn học Trung Quốc.

Nhiều người không thích thiên đó, vì thấy ông:

- Khó tính, chẳng hạn món ăn mà chín quá, không ăn; cắt không ngay ngắn (hoặc không đúng cách) không ăn; nước chấm không thích hợp, không ăn... rượu bán ở cửa hàng không uống, thịt mua ở chợ không ăn... (bài 8);

- Kì cục, như cắt áo thì tay áo bên phải ngắn hơn tay áo bên trái để dễ làm việc, không bận áo màu hồng và màu tía, vì không phải là chính sắc (bài 6); khi lên xe thì đứng ngay ngắn rồi mới nắm lấy sợi dây để bước lên, ngồi xe thì không quay đầu lại, không nói nhanh, không chỉ trỏ (bài 17); ở triều đình, khi rảo bước tiến lên thì hai cánh tay đưa thẳng ra như cánh chim (bài 3, 4) theo Tư Mã Thiên thì ngay thời Khổng Tử, các đại phu nước Tề cũng đã chê thói đưa cánh tay ra như chim đó rồi;

- Ở triều đình, cung kính thái quá, có vẻ như giả dối: "Khi vua lâm triều, thì ông cung kính, có vẻ không yên tâm" (bài 2). "đi ngang qua ngai vua (dù là ngai trống) ông biến sắc, chân bước run run, nói như chẳng ra lời" (bài 4); khi đi sứ nước ngoài, cầm thẻ ngọc Khuê thì ông khom khom như bụng chẳng nổi (...) ông biến sắc như sợ sệt, chân ren ren bước từng bước như noi theo một vật gì" (bài 8).

- Cách mặc thì lựa màu thích hợp nhau: áo ngoài và áo trong cùng một màu, hoặc cùng đen, cùng trắng, cùng vàng cá, tùy màu; ông quả có óc thẩm mĩ; lại thực tế, sáng kiến nữa: áo ngũ dài gấp rườm thân người, để phủ kín mình và chân.

Như vậy, ta thấy ông làm việc gì cũng suy nghĩ chín chắn không theo thói đời, không sợ khác người.

- Còn thái độ của ông ở triều đình thì chúng ta sẽ xét trong ch.V, tiết Đức trị.

TƯ CÁCH, TÍNH TÌNH

Thiên Hương đáng cho ta biết tí mĩ về lối sống của Khổng Tử, về tính tình của ông thì ta phải lượm rải rác trong tất cả các thiên khác. Ở đây tôi chỉ ghi lại hai nét mà tôi cho là nổi bậc nhất trong cá tính của ông. 1- Ông có uy mà lại rất khả ái - 2- Ông rất "humain", có tình người, mà cũng có một số nhược điểm của con người, tuy cao thượng hơn chúng ta nhưng cũng rất gần chúng ta.

Ông có uy. Bài VII.37 bảo «*Từ... uy nhi bất mãnh...*» (Khổng Tử oai vệ

mà không dư dằn”; bài XIX.25, Tử Cống bảo ông «*khi sống được mọi người tôn kính*”.

Cái uy đó do ông «*ôn hòa mà nghiêm trang*” (bài VII.37) ít nói nhưng hề nói thì xác đáng, thâm thúy.

Bài XVII.19 ông bảo ông không muốn nói... vì Trời có nói gì đâu mà bốn mùa vẫn qua lại, vạn vật vẫn sinh trưởng. Khác hẳn Mặc Tử, Mạnh Tử dù dạy bảo môn sinh hay đáp lời các vua chúa, ông chỉ vẫn tất một câu, hai câu chứ không thao thao bất tuyệt.

Chẳng hạn Phan Tri hỏi về nhân, ông đáp: «*Ái nhân*” (bài XXII.22); lần khác ông khuyên Tử Cống: «*Ki sở bất dục vật thi ư nhân*” (bài XV.23);

Quý Khang Tử hỏi ông về chính trị, ông đáp: «*Chính giả, chính dã. Tử xuất dĩ chính, thực cảm bất chính*” (Chính trị là chính đính. Ông lãnh đạo dân một cách chính đính thì ai dám không chính đính?) - (bài XII.17); Tề Cảnh công cũng hỏi ông về chính trị, ông chỉ đáp: “*Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử*” (bài XII.11).

Toàn là những câu đáng làm châm ngôn cả.

Chỉ có một lần ông giận quá mắng Nhiễm Hữu một hơi, giọng rất hùng hồn, nhưng cũng chỉ dài 120 chữ, mà lời cũng rất thâm thúy. Bài XVI.1 đó tôi đã giới thiệu trong một đoạn ở *Chương II*.

Ông thường khuyên môn sinh phải cẩn thận lời nói (I.14, IV.24). Ông rất ghét những kẻ xảo ngôn (bài I.3, V.24).

Mặc dù ông khuyên môn sinh học *Kinh Thi* để biết ăn nói, đối đáp (nhưng ông cũng bảo người quân tử không cần có tài ăn nói). Nhưng nguyên nhân chính cái oai của ông là ở chỗ đức ông cao và sở học ông rộng.

Ông suốt đời dạy học, bất kì hạng người nào ông cũng nhận, không một chút vị lợi; rồi ông bốn ba mươi ba năm để tìm cơ hội thi hành đạo cứu đời của ông, “biết rằng không thể làm được mà cũng làm (XIV.39); khi thấy trò bị tuyệt lương ở khoảng Trần, Thái môn sinh đói quá, đau, không ngồi dậy được có người phân uất, hỏi ông: “Người quân tử cũng có khi cùng khốn ư?”, ông bình thản đáp: “Người quân tử có khi khốn cùng là lẽ cố nhiên, kẻ tiểu nhân khốn cùng thì làm càn”. (XV.1), ông không cần ai biết mình (IV.14), không tranh với ai (III.7); ông “dục lập nhi lập nhân (VI.28); việc gì cứ hợp nghĩa thì làm (IV.10)...; đức của ông ở đó.

Còn sự hiểu học của ông thì không ai bằng: đi đâu cũng học, gặp điều gì cũng hỏi, không thẹn vì việc hỏi người dưới, mê học nhạc Thiệu tới không biết mùi thịt trong mấy tháng, học tới quên già. Tôi thích bài VII.18 trong đó ông tự xét mình;

Một đại phu nước Sở, làm quan lệnh ở huyện Diệp hỏi Tử Lộ về ông. Tử Lộ không biết đáp sao. Khổng Tử bảo Tử Lộ: “Sao anh không đáp: ông ấy là người phát phần đọc sách (tìm hiểu đạo lý) đến quên ăn, khi tìm được rồi thì vui sướng đến quên mọi lo buồn, không biết rằng cái già nó tới nơi rồi, như vậy đó”.

Trách chi ông chẳng nổi tiếng là nhà bác học nhất thời đó, và các vua chúa gặp điều gì không hiểu chẳng sai người lại hỏi ông. Suốt thời Tiên Tần, không có ai coi trọng sự học như ông, và trong số môn sinh xa của ông, có lẽ chỉ Tuân Tử là noi gương được ông.

Cái uy của ông như vậy là hoàn toàn do tư cách của ông, cho nên mọi người đều phục ông, kính ông.

Đặc biệt nhất là ông vừa có uy vừa rất *khả ái*. Ông khá ái trước hết là vì ông yêu đời yêu người.

Thiên Hương đang đã cho ta thấy ông là người biết hưởng nhưng lạc thú nhỏ ở đời: ăn ngon, mặc ấm và có óc mỹ thuật, thịt cá phải tươi, phải cắt ra sao, có nước chấm thích hợp...; mặc thì mỗi mùa một khác, màu sắc phải hợp với nhau, nhưng cái gì cũng vừa phải thôi, trừ khi uống rượu thì gặp lúc vui, gặp bạn quý ông có thể uống nhiều, nhưng không để tới say.

Ông vốn không ham phú quý, biết an bản bạc đạo. Bài VII.15, ông bảo: “Ăn gạo xấu, uống nước lã, co cánh tay mà gối đầu, trong cảnh đó cũng có cái vui. Nhưng làm điều bất nghĩa mà được giàu sang thì ta coi như mây nổi”.

Ông rất khen Nhan Hối: “Hiển thay, anh Hối. Một giò cơm, một bầu nước, ở trong ngõ hẻm, người khác ưu sầu không chịu nổi cảnh khốn khổ đó, anh Hối thì vẫn không đổi niềm vui. Hiển thay anh Hối”. (VI.9).

Ông cũng khen Tử Lộ là không xấu hổ vì bận áo xấu mà đứng chung với người bận áo đẹp, quý (IX.26).

Và ông khuyên môn sinh học đừng vì bóng lộc (VIII.12), chỉ nên cầu đạt đạo, chứ không cầu chuyện ăn (nghĩa là bóng lộc), chỉ nên lo không đạt đạo chứ không lo nghèo (ưu đạo bất ưu bản - XV.31).

Nhưng ông không chê sự phú quý, nếu nó hợp nghĩa, hợp đạo. Cho nên ông bảo “phú quý mà có thể cầu được thì dù làm kẻ cảm roi đánh xe hầu người ta cũng làm; phú quý mà không thể cầu được thì ta cứ theo sở thích của ta”. (VII.11). Mà sở thích của ông là học suốt đời, dạy người không mỏi, sửa đổi xã hội, ngâm thơ (*Kinh Thi*), học nhạc (ba tháng học nhạc Thiệu ở Vệ), ca hát (gặp người nào hát hay, ông bảo hát lại cho ông cùng hát), ông quả là một nghệ sĩ yêu đời, một triết gia có nhân sinh quan khoáng đạt. Ông

biết hưởng lạc ở đời, mà cách sáng suốt nhất để hưởng lạc là gặp cảnh nào sống theo cảnh nấy: “tố phú qui hành hồ phú qui, tố bản tiện hành hồ bản tiện, tố đi địch hành hồ đi địch”.

Một môn sinh, là Nguyễn Tư, làm gia thần cho ông khi ông làm Tư Khấu ở I.Ở. Cứ theo lệ của nhà nước, ông phát cho Nguyễn Tư chín (hay năm) trăm học (hay đấu) lúa. Nguyễn Tư vốn nghèo mà thanh liêm, thấy bổng lộc nhiều quá, từ chối, như vậy là biết ở trong cảnh nghèo hèn mà không biết ở trong cảnh giàu sang. Ông bảo: “Đừng từ chối. Nếu thấy dư thì đem chu cấp cho những người trong làng xóm”. (VI.3).

Có hỏi chán nản vì xã hội Trung Quốc, ông muốn qua ở với các dân tộc thiểu số ở miền đông (cửu di). Có người bảo: “Các nơi đó bị lậu, làm sao ở được?”. Ông đáp «*Người quân tử lại ở (giáo hóa họ) thì còn gì bị lậu nữa?*»

Ông chỉ nói vậy thôi chứ không đi, nhưng nếu đi thì tôi chắc ông cũng tìm thấy cái vui ở các nước đó (như sau này Tô Đông Pha đời Tống tìm thấy cái vui ở đảo Hải Nam với dân tộc Lê), mà cải hóa phong tục của dân bản xứ được.

Tôi thích nhất bài XI.25, nó cho thấy bản tính yêu đời, nhiều nét khả ái của ông, tinh thần lạc quan của ông, khác hẳn hình ảnh một lão nghiêm khắc, cố chấp, lúc nào cũng thủ lễ mà nhiều người không đọc kĩ *Luận ngữ* thường tưởng tượng lầm về ông. Nghệ thuật tự sự và tả người trong bài cũng cao. Tôi xin phép chép lại trọn bài dưới đây; độc giả có đọc đi đọc lại bốn năm lần cũng vẫn còn tìm thấy thêm được ý vị.

“Tư Lộ, Tăng Tích, Nhiễm Hữu và Công Tây Hoa ngồi hầu. Khổng Tử bảo: “Các anh cho rằng ta có chỗ lớn hơn các anh một ngày mà ngại, nhưng đừng ngại gì cả (Lời, ông thật nhũn). Ở nhà các anh thường nói: “Chẳng ai biết ta”. Nếu có người biết thì các anh đem tài năng gì ra dùng?”

Tư Lộ vội vàng đáp:

– Ví như một nước có một ngàn cỗ xe, bị ép giữa hai nước lớn, lại thêm có nạn chiến tranh, nhân đó dân chúng đói khổ. Do tôi vừa cầm quyền nước ấy thì vừa đầy ba năm có thể khiến cho dân chúng đừng cảm mà lại biết đạo lí nữa.

Khổng Tử mỉm cười rồi hỏi: “Còn anh Cầu thì thế nào?”

(Nhiễm Hữu) đáp:

– Như có một nước vương vức sáu bảy chục dặm hoặc năm sáu chục dặm. Cầu tôi cầm quyền nước ấy thì vừa đầy ba năm có thể khiến cho dân chúng được no đủ. Còn về lễ nhạc thì xin đợi bậc quân tử.

(Khổng Tử lại hỏi) “Xích, còn anh thì thế nào?”

(Công Tây Hoa) đáp:

– Về lễ nhạc tôi không phải là giỏi, nhưng xin được học. Trong việc tế tự ở tôn miếu hoặc trong hội nghị các chư hầu, Xích tôi mặc áo lễ huyền đoạn, đội mũ chương phủ mà xin làm một tên tiểu tướng (vị quan nhỏ coi việc lễ).

(Khổng Tử lại hỏi): “Điểm, còn anh thì thế nào?”

Lúc đó Tăng Tích gảy đàn sát vừa ngắt, đặt đàn xuống - keng! mà đứng dậy đáp:

– Chỉ của tôi khác ba anh đó.

Khổng Tử bảo:

– Hại gì, cũng là ai nấy tố chí của mình ra mà thôi. Tăng Tích thưa:

– Như bây giờ là tháng cuối xuân, y phục mùa xuân đã may xong, năm sáu người vừa tuổi đôi mươi, với sáu bảy đồng tử dắt nhau đi tắm ở sông Nghi rồi lên hưng mát ở đền Vũ Vu, vừa đi vừa hát, kéo nhau về nhà.

Khổng Tử trầm ngâm một chút rồi than:

– Ta cũng muốn như Điểm vậy.

Khổng Tử rất muốn hưởng thú nhân, có lẽ không kém Lao Tử sau này, nhưng vì còn xã hội, nhân quần, nên không thể ở ẩn được.

Một hôm Tử Lộ hỏi đường một nông phu là Kiệt Nịch, Kiệt Nịch đã không chỉ đường mà còn khuyên thầy trò Tử Lộ nên tránh đời ô trọc, mà ở ẩn như mình. Tử Lộ về kể lại cho Khổng Tử nghe, ông bùi ngùi nói: “Người ta không thể làm bạn với cảm thú; ta không sống chung với người trong xã hội thì sống chung với ai? Nếu thiên hạ thịnh trị thì Khâu này cần gì phải sửa đổi nữa”.

Lời đó phát từ tấm lòng yêu người thấm thiết của ông. Mặc dầu sống trong một thời loạn, (coi lại chương đầu) thấy bao nhiêu cảnh phân loạn, tàn bạo, dân bôn; mặc dầu ông chê thời ông đạo đức đã suy, người ta phần nhiều già dối, nói mà không làm (XVI.11), hiếu sắc hơn hiếu đức...: vua thì như Tề Cảnh công “có bốn ngàn con ngựa mà không có đức gì để người dân khen” (XVI.12), đại phu thì như Tử Tây, một đại phu nước Trịnh khiến ông chỉ bêu môi, bảo: “Con người ấy! Con người ấy!” (XIV.9)...: mặc dù vậy ông vẫn tin ở con người.

Ông không như Mạnh Tử, Tuân Tử, bảo “ai ai cũng có thể thành Nghiêu, Thuấn được”, mà chỉ cho rằng “bản tính con người gần giống nhau, do tập nhiễm mới khác xa nhau” (XVII.2), nghĩa là đại đa số có thể cải hóa được, trừ một số ít là “bậc thượng tri và kẻ hạ ngu là không thay đổi” (XVII.3): bậc thượng tri tức bậc thánh, “mới sinh ra đã biết rồi” (sinh nhi tri nhi), không

cần ai dạy nữa; còn kẻ hạ ngu thi gặp cảnh thất bại rồi, cũng không chịu học, không chịu sửa tính để tránh thất bại về sau. (XVI.9) (Xin coi thêm *Đại cương triết học Trung Quốc* của chúng tôi - Quyển hạ tr.68 trở đi - Cáo thơn 1965 - Ở đây tôi không muốn trở lại vấn đề đó, mà chỉ xét tính tình Không Tử thôi).

Vì tin ở bản tính con người nên ông mới “hối nhân bất quyện”, và bôn ba từ nước này đến nước khác tìm cơ hội cải tạo xã hội.

Ông cho yêu người, giúp người là đức cao quý nhất, cho nên khi Phàn Trì hỏi về đức nhân, ông đáp: “Nhân là yêu người” (XII.22); và sau khi Từ Lộ tỏ chí hướng của mình là mong được giàu sang để bạn bè hưởng chung, hỏi lại ông về chí hướng của ông, ông đáp:

“Ta muốn các người già được an vui, các bạn bè tin lẫn nhau, các trẻ em được săn sóc vỗ về”. (Lao già an chí, bằng hữu tin chí, thiếu gia hoài chí - V.25).

Đó là mục đích mà tới ngày nay loài người vẫn còn đang theo đuổi.

Ông biết là trong xã hội có nhiều người xấu, nhưng cách xử sự của ông *vừa nhân, vừa trí*. Ông bảo: “Không tiên liệu rằng người ta gạt mình, đừng ức đoán rằng người ta không tin mình, nhưng gặp những người như vậy, mình biết được ngay, như vậy là hiển đấy!” (XIV.31).

Ông ghét một số người như bọn *«xảo ngôn lệnh sắc»* (I.3) bọn bèm mép lợi khẩu (XVII.18), bọn *«huông nguyệt»* (giả đạo đức, làm bộ cao thượng XVII.13), “ghét người nói điều xấu của kẻ khác, ghét kẻ dưới mà hủy báng người trên, ghét kẻ dùng cảm mà vô lễ, ghét người quá cảm mà cố chấp” (XVII.24); ghét kẻ bóc lột người khác để làm giàu, và một lần ông muốn đuổi Nhiễm Cầu đi, không nhận là học trò của mình nữa, vì Nhiễm Cầu nghe lời chủ là Quý Thị, thu thuế nặng của dân. (XV.16)...

Nhưng ông cũng khuyên không nên ghét bỏ ai thái quá, nhất là kẻ bất nhân, vì không cho họ cơ hội để ăn năn, gạt bỏ hẳn ra thì họ sẽ nổi loạn (VIII.10). Và ông khuyên người ta phải khoan hồng, nhất là những kẻ ở địa vị cao:

“Bậc trên mà không khoan hồng trong việc tế lễ, mà không nghiêm túc gặp việc tang mà không bi thương, hạng người như vậy còn có gì cho ta xét nữa?” (III.26).

Nếu ai có lòng muốn tu tính, xin học ông thì dù đi vắng không tốt, ông cũng thấu nhận, tức như trường hợp một thanh niên làng Hồ (một làng dân có tiếng là ác nghịch) lại xin học, môn sinh có người không muốn ông nhận, ông bảo:

“Người ta tiến bộ thì mình tán thành, thoái bộ thì không tán thành, hà tất

phải (nghiêm khắc) thái quá. Người ta tự tình tấn mà mong được tiến bộ thì ta tấn thành lòng tình tấn của họ (bây giờ), chứ không kể tới đi vắng của họ" (VII.28).

Trong *Luận ngữ* có rất nhiều về cách xử thế, xét người, không thể nào kể ra hết được, tôi chỉ lựa ít bài tỏ lòng yêu người như trên, và ít bài dưới đây nữa để độc giả thấy tình cảm của ông đối với người thân và sơ ra sao. Bài VII.9 chép: "Khi ăn với người có tang thì (vì buồn mà) ông ăn không no. Ngày nào ông đi điếu mà khóc thì ngày đó không đàn ca".

Bài IX.9: "Thấy người bạn đổ sô gai (đổ tang), người bạn lễ phục với người mù, thì những người đó dù nhỏ tuổi, ông cũng đứng dậy; đi qua mặt những người ấy thì ông rào bước".

Đối với một nhạc sư mù, ông thật có ý tứ: Khi người đó lại thăm ông, bước đến bậc thềm, ông bảo: "Đây là thềm". Bước tới chiếu, ông bảo "Đây là chiếu". Mọi người ngồi rồi, ông bảo nhạc sư: "Ông mở ngồi kia, ông mở ngồi kia". (XV.41).

Ở triều về, nghe nói chuồng ngựa cháy, ông hỏi ngay: "Có ai bị thương không?" chứ không hỏi ngựa. (X.12). Không hỏi ngựa nghĩa là chưa vội hỏi ngựa. (X.12). Vì ông cũng thương cả loài vật: đi câu cá, ông chỉ dùng cần chứ không dùng lưới; bắn chim thì không bắn chim đương ngũ. (VII.26).

Ông rất đa cảm, mau nước mắt. Tội đã kể lần Nhan Hối chết, ông khóc lóc, bị thăm quá tới nỗi môn sinh phải can.

Lại thăm Bá Ngưu bị một bệnh nan y, ông nắm tay, than thò: "Vô lí! Do mệnh trời chăng? Con người như vậy mà bị bệnh đó! Con người như vậy mà bị bệnh đó!" (VI.8).

Ông thương môn sinh như con, gả con gái cho Công Dã Tràng vì "tuy nó bị tù, nhưng không phải tội của nó"; gả con gái của anh cho Nam Dung (Nam Cung Quát) vì "nước có đạo thì trò ấy tất được dùng, nước vô đạo thì không bị hình phạt".

Như vậy thì môn sinh yêu lại ông như cha, có nhiều người tuy bốn năm chục tuổi mà vẫn theo ông (như Tử Lộ, Tử Cống, Nhiễm Cầu...) và khi ông chết, để tang ông ba năm, không có gì là khó hiểu cả.

Ông khả ái không phải chỉ vì ông yêu đời, yêu người mà còn vì ông tự nhiên, bình dân, thân mật, vui tính, thành thực, ôn hòa...

Bài X.16 bảo ở nhà, Khổng Tử không có dung nghi như ở triều (cứ bất dung), mà rất tự nhiên.

Bài VII.4 cũng bảo khi ông nhận cư thì đoan trang, thần thái hòa vui.

Chúng ta đã thấy nhiều lúc ông thân mật với môn sinh, hội họp họ lại, hỏi chi hướng của mỗi người, phê bình họ, rồi tỏ chi hướng của mình cho họ nghe.

Ông không giấu giếm họ gì cả, bảo họ:

«Các trò ngờ rằng ta có điều gì giấu các trò chăng? Ta chẳng có điều gì giấu cả. Ta không làm điều gì mà chẳng cho các trò hay. Khâu này như vậy đó». (VII.23).

«Khâu này như vậy đó»: lời tự nhiên mà thân mật làm sao.

Trần Cang không hiểu tinh ông, tưởng ông truyền riêng cho Bá Ngự (con ông) một phần thâm thúy nào của đạo, hỏi Bá Ngự, Bá Ngự thành thực đáp “không”, bấy giờ Trần Cang mới biết mình nghi lầm thầy (XVI.13).

Một hành động rất tự nhiên, làm cho ta mỉm cười, là khi ông cảm gậy gõ vào ống chân của Nguyễn Nhưông (một người quen biết đã lâu rất phóng túng, bỏ cả lễ phép) sau khi mắng Nhưông: “Hỏi nhỏ không biết kính thuận người lớn, lớn lên không làm được việc gì đáng khen, già rồi mà không chết. Như vậy chỉ báo hại người ta thôi” (XIV.44).

Ông thực khác xa Đổng Trọng Thư đời Tày Hán, “buông màn ngồi đọc sách và giảng sách, học trò ở ngoài màn cứ thứ đệ đến thụ nghiệp, có kẻ không bao giờ trông thấy mặt, (...) có khi ba năm không ngó ra ngoài vườn” (Trần Trọng Kim - *Nho giáo*. Quyển II, tr.27, Tân Việt in lần thứ tư); mà một số nhà Nho của ta nghiêm khắc tới nỗi con cháu nen nét không dám lại gần; họ có thể ở “sân Trình” chứ nhất định không phải là ở “cửa Khổng”, đã quá nhiệm Tống Nho mà quên lời dạy “thiếu giả hoài chí” của Khổng Tử.

Trong *Nhà giáo họ Khổng* tôi đã kể vài lúc vui tính của ông, như khi Từ Công hỏi ông có viên ngọc đẹp thì nên cất vào hộp hay nên cầu cho thương nhân tốt mà bán đi, ông đáp: “Bán đi chứ, bán đi chứ! Ta đợi có thương nhân đây”. (IX.12). Bài đó li thú ở chỗ Từ Công là một người giỏi buôn bán, dùng lời lẽ một thương nhân, và ông cũng đáp lại như đáp một thương nhân.

Lúc khác ông tự vi ông với một trái bần khô, chỉ để treo mà không ăn được (XVII.7); và theo Tư Mã Thiên, có lần ông tự nhận ông như một con cho nhà có tang.

Ông nói đùa với Nhan Hôi, bảo: “*Thấy tương anh* (đánh nhau với họ mà) *chết rồi chứ*”, khi gặp lại Nhan Hôi sau mấy ngày thấy trò lạc nhau ở đất Khuông (XI.22).

Ông mĩa Từ Du cai trị một thành nhỏ mà dùng lễ nhạc cũng như cai trị một nước, bảo: “*Mổ gà cần chi tới dao mổ bò*”. Từ Du đáp: “Ngày trước Yến

con nghe thầy dạy: “Người quân tử học đạo (lễ, nhạc) thì yêu người, kẻ tiểu nhân học đạo thì dễ sai khiến”.

Biết rằng mình quá vui tính và lơ lơi, nên ông vội quay lại bảo các môn sinh theo ông: “Này, các trò, lời anh Yển đúng, lời ta mới nói chỉ là đùa thôi”.

Một điểm khả ái nữa của Khổng Tử là ông có tinh thần bình dân, không phân biệt giai cấp, ai cũng dạy (hữu giáo vô loại XV.38), dù là người thấp mà có điều gì đáng cho mình học thì cũng học (bất sĩ hạ vấn), không chê những nghề hèn, tự nhận rằng hời nhò nghèo hèn, nên học được nghề bị lậu (IX.6); bảo nếu phú quý mà có thể cầu được thì dù làm kẻ cảm roi đánh xe hầu người, ông cũng làm (VII.11).

Trong bài XIII.4, ông chê Phàn Trí nhỏ nhen khi xin ông dạy cho nghề nông; không phải là ông coi nghề nông là thấp hèn, mà chỉ trách Phàn Trí không biết rằng trau dồi tư cách, học đạo trị dân thì giúp được đời nhiều hơn là cày ruộng. Ông khen Ái Bình Trọng (Án Anh), tế tướng nước Tề, là khéo cư xử với bạn, lâu ngày mà vẫn tôn kính bạn (hoặc lâu ngày mà vẫn được bạn kính nể: thân dữ nhân giao, cửu nhi kính chi) (V.16).

Tôi chắc chính ông cũng vậy. Tinh bạn của ông với Cừ Bá Ngọc, một đại phu nước Vệ, cũng bền lắm. Khi tới Vệ, ông thường lại ở nhà Bá Ngọc, và khi ông ở xa Vệ, Bá Ngọc sai người lại thăm. (XIV.25).

Ông lựa bạn mới giao du. Ba hạng bạn tốt là bạn chính trực, bạn thành tín, bạn biết nhiều (XVI.4). Đối với bạn thì chắc ông cũng như Tử Du: can gián một vài lần thôi, nếu nhiều lần quá thì bạn sẽ mất lòng mà xa mình (IV.26).

Riêng ông thì ông chấp nhận được lời nói thẳng, dù là của người dưới. Hai lần Tử Lộ nóng nảy tới thô lỗ, xẵng giọng bảo ông: “Không có nơi nào để hành đạo thì thôi, hà tất phải đến với Công Sơn Phát Nhiêu” (XVII.5); “Bật Hật làm phàn mà thấy muốn qua với y thì sao phải lễ” (XVII.7); tuy ông cũng có đáp, đưa li do của ông, nhưng rồi ông cũng nghe lời Tử Lộ mà không đi.

Đức ông cao như vậy, nên không môn sinh nào không vừa trọng vừa mến.

*

Một lí do nữa khiến ông khả ái là ông *rất gần chúng ta*, phức tạp như chúng ta, cũng có một số nhược điểm như chúng ta.

Trong thiên X chúng ta đã thấy ông khó tính trong việc ăn mặc, và có vài thói quen kì cục.

Ông có nghệ sĩ tính mà lại rất có qui củ, rất thực tế, trọng hành động chẳng hạn khi ông bảo nghe lời nói của một người còn phải xem việc làm của người đó nữa (V.9), cho nên ông không chỉ vì lời nói mà để cử một người nào, nhưng cũng không vì phẩm hạnh xấu của một người mà không nghe lời nói phải của người đó. Thái độ đó sáng suốt, có suy tính, không nông nổi.

Bình thường ông rất nhũn, như trong bài VII.18 tôi đã dẫn ở trên, hoặc khi ông bảo ông biết được nhiều nghề vì hỏi nhỏ nghèo hèn (IX.6), và khi ông bảo Từ Công rằng ông chưa đạt được đạo người quân tử là không lo buồn, không nghi hoặc, không sợ hãi (XIV.28). Nhưng nhiều lúc ông lại tin rằng ông có sứ mạng lập lại sự nghiệp của Chu công, rằng trời cho ông có đức, Hoàn Khôi không làm gì được ông, (VII.22) rằng chỉ có trời biết ông thôi (XIV.35)...

Ông rất tế nhị ngay cả với học trò, như khi ông cho Từ Công chỉ như một món đồ dùng (chỉ dùng vào được một việc, không phải hạn đa tài), rồi thấy Từ Công không vui, ông nói thêm: “Anh như cái hồ liễn, nghĩa là một thứ liễn đẹp, qui đặng xôi để cúng” (V.3); nhưng cũng có khi ông cũng tỏ ra rất khó chịu, như khi Dương Hóa sai tặng ông một con heo sữa luộc chín, ông không muốn gặp y nên rình khi y đi vắng mà lại nhà y tạ ơn; rồi ở giữa đường, bất ngờ gặp y, y hỏi ông mấy câu đại ý muốn thuyết phục ông ra làm quan với y, ông làm thinh hai lần và cuối cùng chỉ đáp gọn lỏn: “Tôi sẽ ra làm quan” (XVII.1). Cố ý bất nhã nhất là lần ông không muốn tiếp Nhụ Bi, sai người ra bào rằng ông đau; người này vừa mới ra tới cửa, ông cầm ngay cây đàn sắt lên gảy và hát, cố ý cho Nhụ Bi nghe thấy.

Ông rất tin ở sứ mạng cứu đời, nhưng sau mười mấy năm bôn ba mà không được ai dùng, mấy lần ông tỏ ra chán nản, than thở muốn đi “cứu di” muốn về Lỗ v.v..., điều đó ta hiểu được: ai cũng có những lúc yếu đuối như vậy.

Nhưng ông nôn nóng giúp đời tới cái mức hai lần, hai kẻ phản loạn là Công Sơn Phát Nhiêu và Bật Hật, mới mời ông, ông muốn đi liền thì ông quả đã vụng tính, không xét hai kẻ đó có chính nghĩa hay không, có thể làm nên sự nghiệp hay không. Cũng may đều cả hai lần Từ Lộ đều can ông và ông đổi ý, nếu không thì tất ông cũng sẽ bỏ họ sau một thời gian ngắn, để giữ được cái “kiên” cái “bạch” của ông, mà vừa ôm hận, vừa mang tiếng. Về điểm đó ông không bằng Mạnh Tử sau này: Mạnh Tử giữ đúng qui tắc hơn, không chịu “uống xịch nhi trực tẩm”.

Câu ông trả lời Từ Lộ: “Ta đâu phải là trái bản khó người ta treo mà không ăn được” (XVII.7) mâu thuẫn với thái độ của ông khi ông khen Nhan Hối (trong vụ tuyệt lương ở Trần Thái) vì Nhan Hối đã thua với ông:

«Đạo của thầy cao quá cho nên thiên hạ không ai theo được, nhưng thầy cứ theo đó mà làm. Người ta không dung nạp được thầy thì có hại gì? Chính vì người ta không dung nạp được thầy mà thầy mới là bậc quân tử».

Chính vì Khổng Tử có những lúc yếu ớt, mâu thuẫn nên ông mới gần chúng ta. Người đương thời (một viên thái tể) coi ông là một ông thánh vì ông đa tài (IX.6), người Trung Hoa đời sau tôn ông là một ông thánh, vì ông đã tặng cho họ một triết lý rất nhân bản, đào tạo cho họ biết bao thế hệ kẻ sĩ quân tử. Danh hiệu đó rất xứng. Và trong số bốn năm ông thánh mà tôi được đọc tiểu sử cùng sự nghiệp, tôi thấy Khổng thánh khả ái nhất.

CHƯƠNG 4

MÔN SINH

HAI LỚP MÔN SINH

Môn sinh của Khổng Tử tương truyền tới ba ngàn. Trong *Luận ngữ* chúng ta chỉ thấy ghi tên độ ba chục người (coi Bảng môn sinh ở cuối cuốn *Luận ngữ* - bảng này thiếu vài tên không quan trọng), chỉ trừ hai người là ở trong giới quý tộc: Nam Dung (Nam Cung Quát) và Tử Mã Canh; còn thi đều ở trong giới bình dân.

Có gia đình đời cha học ông, đời con cũng học, như Nhan Lộ và con là Nhan Hối, Tăng Tích và con là Tăng Sâm. Cha chỉ kém ông 5 - 10 tuổi, con thì kém ông trên dưới 40 tuổi, như Nhan Hối kém ông 39 tuổi, (có sách bảo kém 30 tuổi, có lẽ sai), Tăng Sâm kém ông 46 tuổi.

Chỉ có khoảng mười, mười hai môn sinh được ông mến, thường nhắc tới, vì có đức hoặc có tài, trong bài XI.2, ông đã kể tên mười người:

Đức hạnh: Nhan Uyên, Mẫn Tử Khiên, Nhiễm Bá Ngưu, Trọng Cung;

Tài ăn nói: Tế Ngã, Tử Cống;

Giỏi về chính trị: Nhiễm Hữu, Tử Lộ.

Giỏi về văn học: Tử Du, Tử Hạ.

Một số ra làm quan ngay khi ông còn sống, có người phục vụ với ông nữa. Tôi nhận thấy những người đó đa số thuộc về lớp hai lớn tuổi (lớp thực lớn tuổi chỉ có hai người Nhan Lộ và Tăng Tích: Nhan thì tư cách kém, Tăng thì ưa nhàn), kém ông độ hai ba chục tuổi như Nhiễm Ung làm quan với Quý Thị ở Lỗ, sanh năm 523; Nhiễm Cầu cũng làm quan với Quý Thị ở Lỗ, cũng sanh năm 523; Tử Cống có tài biện bác, có khiếu chính trị và buôn bán, tham chính ở Lỗ, sinh năm 521; Tử Lộ làm quan ở Lỗ, Vệ, chỉ kém ông 9-10 tuổi.

Một số khác không thích làm quan, sau dạy học. Nhưng người này đều thuộc lớp trẻ, như Tử Hạ sinh năm 508, Tăng Sâm sinh năm 506, Tử Trương sinh năm 504 ⁽¹⁾, Hữu Nhược sinh năm nào, chưa rõ (đều kém ông trên 40 tuổi và kém lớp làm quan từ 15 đến 20 tuổi).

Nhận xét đó có thể cho tôi đoán rằng lớp người đầu tiên xin học ông có ý học để làm quan, cho nên họ theo Khổng Tử tới già, cả trong những năm Khổng Tử bôn ba ở các nước. Họ cần được thầy giới thiệu với các vua chư hầu và cần hỏi ý kiến thầy trong khi họ tham chính. Và các nhà cầm quyền thỉnh thoảng cũng hỏi ông về tài năng của các môn sinh ông, như Mạnh Võ Bá hỏi về Tử Lộ, Nhiễm Cầu, Công Tôn Hoa (V.7); Quý Từ Nhiên hỏi về Trọng Do, Nhiễm Cầu (XI.23), Quý Khang Từ hỏi về Trọng Do, Nhiễm Cầu (VI.6), ông đáp họ đều có thể tòng chính được cả.

Trái lại lớp sau cũng gồm nhiều người thông minh nhưng theo học ông để hiểu đạo, sửa mình, không thích làm chính trị mà về dạy học. Có thể do họ thấy tài giỏi như thầy mình mà còn không làm được gì nên họ chán; cũng có thể họ sống sau Khổng Tử ba, bốn năm mươi năm, càng thấy xã hội loạn hơn nên càng chán nản.

NHAN HỎI, TỬ LỘ, TỬ CỐNG

Theo tôi, trong số môn sinh, có ba người yêu quý ông nhất, mỗi người theo một sách.

Nhan Hối nhỏ tuổi hơn nhất, hiền nhất, quý ông như cha, và tình giữa Khổng Tử và Nhan đúng là tình cha con, đậm đà mà thân mật.

Tử Lộ lớn tuổi nhất, chỉ kém Khổng chín, mười tuổi, coi Khổng Tử nửa như thầy, nửa như anh cả, tính lại quá cương trực, nóng nảy tới thô lỗ; nhưng chính là vì yêu quý thầy, không muốn thầy mang tiếng, hoàn toàn trong trắng, nên mấy lần xẵng giọng với thầy. Tử Lộ không khi nào xa thầy, dù nguy hiểm cũng không ngại, Khổng Tử biết vậy nên bảo nếu ông chán nản, bỏ Trung Quốc mà cưỡi bè ra biển đông thì sẽ chỉ có Tử Lộ theo mình thôi. Tử Lộ mừng (V.6).

Cũng vì quý thầy, nên một lần Khổng Tử đau nặng, Tử Lộ xin cầu đảo cho thầy; lần khác tưởng thầy không qua khỏi, Tử Lộ bàn với các bạn học nên táng thầy như một đại phu (các môn sinh sẽ làm gia thần. Khi qua con, tình rồi, hay việc đó, Khổng Tử mắng “Như vậy là đối ai, đối Trời chăng?” Rồi nói thêm một câu rất cảm động: “Và lại, ta chết ở trong tay gia thần, đầu bằng chết trong tay các trò?” Có sách bảo khi hay tin Tử Lộ bắt đặc ki từ ở Vệ, dù biết

(1) Tất cả những năm sinh này đều phỏng chừng, không chắc chắn lắm.

trước rằng sứ mạng Tử Lộ như vậy, ông cũng rất đau xót. Lời đó tin được. Có thể nói ông yêu Tử Lộ chỉ kém yêu Nhan Uyên thôi.

Còn Tử Cống thì quý ông tới nỗi, hề nghe thấy ai chê ông thì háng hái bênh vực liền, như trường hợp Thúc Tôn Vô Thúc trong hai bài XIX.23, 24, nhất là trường hợp Tử Cấm trong bài XIX.25: Tử Cấm bị Tử Cống mắng là “bất trí” tức ngu, nên nói bậy.

Khi Khổng Tử mất, Tử Cống đã để tang ba năm như mọi môn sinh khác, rồi lại còn làm nhà ở bên mộ, coi việc khói hương cho thầy ba năm nữa.

*

Trong cuốn *Nhà giáo họ Khổng* tôi đã giới thiệu một số môn sinh xuất sắc được ông khen: Nhan Hối, Tử Lộ, Tử Cống, Mẫn Tử Khiên, Trọng Cung..., và một số bị ông mắng, như Nhiễm Cầu, nhất là Tế Du (Tế Ngã) biếng học, có tật ngủ ngày, nhất là dám chê tục để tang ba năm là hại cho lễ, nhạc, kinh tế, (XVII.21) (Lần đó ông giận lắm bảo Tế Du là hạng bất nhân, quên công cha mẹ bồng bế ba năm, nên nhân tâm ăn đồ ngon, mặc áo đẹp, nghe nhạc một năm sau khi cha mẹ chết).

Dưới đây tôi chỉ giới thiệu thêm sáu môn sinh đã phát biểu những tư tưởng được ghi lại trong *Luận ngữ*. Chỉ trừ mỗi một người là Tử Cống ra làm quan, còn năm người kia đều dạy học cả, và những ngôn hành của họ chắc là do môn sinh của họ ghi lại.

– *Tử Cống* chỉ lưu lại hai bài tâm thường:

+ Bài XIX.20, Tử Cống khuyên người quân tử không nên ở chung với đám hạ lưu (mà mang tiếng) vì bao nhiêu tội ác trong thiên hạ đều dồn cả về đó.

+ Bài sau 21, ông bảo người quân tử có lỗi thì không giấu giếm nên ai cũng thấy mà khi sửa lỗi thì ai cũng ngưỡng mộ.

– *Tử Trương* (Chuyên Tôn Sư) vào hạng môn sinh lớp sau, kém Khổng Tử gần 50 tuổi, học rộng, hay hỏi, tinh phóng khoáng, không câu nệ, thích làm việc khó, nhưng cầu thả. Khổng Tử chê là không giữ được đạo trung, thiên lệch, thái quá (trái với Bốc Thương (Tử Hải) bất cập) (Bài XI.15, 17).

Mới đầu có ý học, để làm quan, cho nên Khổng Tử khuyên: cứ nghe nhiều, thấy nhiều, rồi thận trọng trong lời nói, việc làm thì bỗng lộc tự nhiên ở trong đó: (II.18).

Có lẽ cũng vì muốn làm quan, nên Tử Trương trong thiên XX hai lần hỏi thầy “thế nào thì có thể tòng chính” (bài 2, 3).

Sau Tử Trương đổi ý, không ra làm quan mà dạy học. Tinh tò mò thắc

mắc hỏi Khổng Tử về nhiều vấn đề: về hành vi của một số đại phu đương thời (Tư Văn, Trần Văn tử - bài V.18), về sự sùng đức, biện hoặc (XII.10), cả về những đời sau này nữa, như trong bài II.23...

Luận ngữ còn chép lại hai lời của ông về tư cách của kẻ sĩ: phải không tiếc tình mạng, trọng nghĩa lí, thành kính trong việc tế lễ (XIX.1); và về việc tu thân, giữ đức phải kiên cường, dốc lòng tin đạo (XIX.2).

Ông rất khoáng đạt trong việc giao du. Tử Hạ (coi ở dưới) cho rằng chỉ nên kết bạn với người khá, còn người xấu thì nên cự tuyệt. Môn sinh Tử Hạ đem lời đó hỏi Tử Trương, Tử Trương bảo:

“Tôi được nghe khác vậy: người quân tử tôn trọng người hiền mà dung nạp mọi người, khen kẻ lương thiện mà thương kẻ bất tài. Ta là bậc đại hiền ư thì ai mà ta không dung nạp được? Còn ta như mà bất hiền thì người ta sẽ cự tuyệt ta, chứ đâu cự tuyệt được người? (XIX.3).

Như vậy ta thấy ông mong được làm bậc đại hiền, chứ không như Tử Hạ. Khổng Tử thực đã hiểu rõ môn sinh khi bảo Tử Hạ bất cập mà Tử Trương thái quá, và khuyên Tử Trương phải thận trọng trong lời nói.

- *Tử Du* (Ngón Yên) cũng trạc tuổi Tử Trương, tuy có hỏi làm một chức quan cai trị một ấp nhỏ (Vô Thành) - nhưng được Khổng Tử khen là giỏi văn học (XI.2), chuyên lễ nhạc và đem lễ nhạc ra dạy dân, nên Khổng Tử nửa đùa là dùng dao mổ bò để mổ gà.

Về sau, chắc ông cũng thôi làm quan mà dạy học, nếu không thì cũng rất quan tâm tới việc dạy học.

Trong bài XIX.12, ông chê Tử Hạ chỉ dạy học trò những “việc rảy nước, quét trường, ươm đất, tới lui”, đó chỉ là phần ngọn, còn phần gốc là đạo lí thì không dạy.

Tử Hạ nghe vậy, bác ý kiến của Tử Du, bảo dạy học “phải theo thứ tự, điều nào dạy trước, điều nào dạy sau, chứ nếu dạy cùng một lúc cả ngọn lẫn gốc thì chỉ thành nhân mới theo được”.

Chú trương của Tử Hạ đúng.

Hình như Tử Du cũng hay phê bình người khác, khen Tử Trương đức tuy cao nhưng chưa phải là bậc nhân (XIX. 15).

Bài XIX.14, ông theo đúng chú trương của Khổng Tử, không trọng hình thức, bảo việc “tang lễ mà biểu lộ hết lòng thương xót thì đủ rồi”.

Và lời này nữa của ông, chắc cũng hợp ý Khổng Tử: “Thờ vua mà can gián nhiều lần quá thì sẽ bị nhục; chơi với bạn mà can gián nhiều lần quá thì bạn sẽ xa mình”. (IV. 26).

- *Hữu Nhược* (Hữu Tử) không rõ kém Khổng Tử bao nhiêu tuổi, theo Mạnh Tử thì dung nghi giống Khổng Tử, nên có lần Tử Hạ, Tử Trương, Tử Du bàn với nhau nên phụng sự Hữu Nhược như phụng sự Khổng Tử, Tăng Tử can, họ mới thôi. (Đặng Văn Công - Thượng - bài 4). Dù sao, ông cũng được bạn đồng môn trọng lắm, và trong *Luận ngữ*, chỉ có ông với Tăng Sâm được xưng là Hữu Tử, Tăng Tử, nhưng Khổng Tử không nhận xét gì về ông cả.

Ông nhờ nhiều, thích đạo cổ như Khổng Tử và có đức cao. Ông vụ bản, cho hiếu dễ là gốc của đức nhân (I.2); của việc trị nước: người nào hiếu dễ thì không muốn xúc phạm bề trên, không muốn xúc phạm bề trên thì không làm loạn.

Hai bài I.12, 13 cũng có giá trị về tư tưởng.

Bài 12 ông hiểu rõ công dụng của lễ: tuy để tiết chế, cho dân khỏi phóng đảng, nhưng nhất là để điều hòa cho dân được vui vẻ, hòa hợp.

Bài 13, ông khuyên ta muốn ước hẹn điều gì thì điều đó phải hợp nghĩa mới giữ được; cung kính mà hợp lễ thì mới khỏi nhục.

Ông thật là người thận trọng trong hành động.

Tư tưởng về chính trị của ông rất hợp với Khổng Tử. Khi Lỗ Ai công phàn nàn rằng vì mất mùa, thuế thu không đủ tiêu, phải làm sao? Hữu Nhược đã không khuyên Ai công tăng thuế mà còn bảo nên giảm đi, để cho dân no đủ, mà "dân no đủ thì vua sẽ không thiếu; dân thiếu thốn thì vua không làm sao đủ được" (XII.9). Dân là gốc của nước, chủ trương của ông như vậy cũng là "vụ bản" nữa.

- *Tử Hạ* (Bốc Thương) kém Khổng Tử, Tử Du tuổi là thầy học của Ngụy Văn Hầu, Khổng Tử khen là giỏi về văn học, nhưng chê là "bất cập" (XI. 15) chưa đạt được đạo trung, phải cố sống sao cho ra nhà nho quân tử, có đạo đức cao, chứ đừng chỉ chú trọng tới văn học, tài nghệ. (VI. Tử Cống).

Tinh ông đốc tín cẩn thận, như trong cách dạy học tuần tự tiến từng bước của ông mà Tử Du đã chê ở trên; ông vì thận trọng mà hóa hẹp hòi như cách kết bạn của ông mà Tử Trương đã bác.

Lâm Ngữ Đường trong *La sagesse de Confucius* (Victor Attinger - 1949) cho ông hoàn toàn là một học giả. Lời đó đúng. Trong số trên mười bài chép ngôn hành của ông, gần nửa là lời bàn của ông về việc học.

Theo ông, lúc nào cũng phải học. Học mà thừa thì giờ và sức khỏe thì nên làm quan, và làm quan mà thừa thì giờ sức khỏe thì nên học (XIX.13).

Người quân tử phải học rồi mới thấu đạo. (XIX.7).

Cách học là “mỗi ngày biết thêm được điều mình chưa biết, mỗi tháng không quên những điều mình đã biết” (XIX.5).

Cái gì cũng nên học. Cả những nghề nhỏ cũng đáng xem xét, nhưng đừng nên đi sâu vào (XIX,4).

Hễ học rộng mà vững chí hướng, hỏi điều thiết thực mà nghĩ đến việc gần (việc thực hành những điều đó) thì là có đức nhân (XIX.6).

Bài I.7 ông cũng khuyên phải coi trọng sự thực hành, đạo làm người trước hết:

“Tôn trọng người hiền, coi thường sắc đẹp, hết lòng thờ cha mẹ, liêu thân thờ vua, giao thiệp với bạn bè thì ăn nói phải thật tình, (người như vậy) tuy chưa hề học gì tôi cũng cho là đã học rồi”.

Có lẽ chính vì ông trọng sự “hành” như vậy cho nên bị Tử Du chê là chỉ dạy học trò những việc rây nước, quét nước, ứng đối, tới lui.

Ba bài XIX 8, 9, 10, nói về quân tử và tiểu nhân, không có gì đặc biệt.

Tôi để ý đến bài: XIX. 11; trong đó ông khuyên: “không được vượt qua đại tiết, còn tiểu tiết thì tùy tiện, ở trong phạm vi hay ra ngoài cũng được”. Như vậy là ông có lúc cũng biết quyền biến, không quá cẩn thận, tới cố chấp đâu.

– Sau cùng là *Tăng Sâm* (Tử Du) có lẽ là người nhỏ tuổi nhất và chắc chắn là triết gia nổi tiếng nhất trong bọn. Ông kém Khổng Tử 46 tuổi, sau truyền được đạo của thầy, viết cuốn *Đại học*, cuốn *Hiếu Kinh* (?) dạy Tử Tư (cháu nội Khổng Tử) rồi Tử Tư lại truyền cho Mạnh Tử.

Trong *Nhà giáo họ Khổng* tôi đã viết rằng Tăng Sâm rất có hiểu, khiêm tốn, đôn hậu, ít nói, Khổng Tử chê là “lỗ” (XI.17) tức chậm chạp, gấu như ngu đần. Tôi cho rằng khi Khổng Tử chỉ nói “Ngô đạo nhất dĩ quan chi” (Đạo ta chỉ có một lẽ mà quán thông tất cả IV.15) mà Tăng Sâm (lúc đó mới khoảng 25-26 tuổi là cùng) hiểu được lẽ đó là lẽ trung thứ (Phu tử chi đạo, trung thứ nhi dĩ hi) thì quả là một đệ tử xuất sắc, hiểu thấu được tư tưởng của thầy, vượt cả Tử Lộ, Tử Cống, chưa chắc Nhan Hối đã hơn không”.

Tăng Sâm được sinh trong một gia đình cha mẹ điều hiền cả.

Cha là Tăng Tích (Điểm), thanh cao, bình dị, thích an nhàn, mà chúng ta còn nhớ có lần được Khổng Tử khen là chí hướng giống mình vì chỉ muốn ngày xuân cùng với năm sáu thanh niên, sáu bảy đồng tử “dắt nhau đi tắm ở sông Nghi rồi lên hứng mát ở đền Vũ Vu, vừa đi vừa hát, kéo nhau về nhà”. (XI. 25).

Về mẹ ông, chúng ta được biết truyền thuyết này: cụ đương dệt vải, có người chạy vô cho hay con cụ là Tăng Sâm giết người ở chợ, cụ không tin,

thần nhiên ngồi dẹt; một lát sau người thứ hai cũng chạy vô báo tin đó, cụ vẫn không tin; tới lần thứ ba cụ mới hoảng hốt.



Khổng Tử

Tăng Sâm nổi tiếng là có hiếu, nghiêm trang, đôn hậu, thật thà, nhất là sửa mình rất siêng. Mỗi ngày ông tự xét ba việc: làm việc gì cho ai có hết lòng không, giao thiệp với bạn bè có thành tín không, thầy dạy cho điều gì có học tập cho nhuần không? (I.4).

Ông có một câu đáng làm châm ngôn: “Quân tử dĩ văn hội hữu, dĩ hữu phụ nhân” (người quân tử dùng văn chương để họp bạn, dùng bạn để giúp nhau tiến lên đức nhân - XII.24).

Ông thường nói đến đạo hiếu, cho rằng người trên mà “thận trọng trong tang lễ cha mẹ, truy niệm và tế tự tổ tiên xa thì đức của dân sẽ thuần hậu” (I.9), như vậy là người trên phải làm gương cho người dưới, mà đức hiếu là đức căn bản.

Trong hai bài XIX.17, 18 ông nhắc lại lời của Khổng Tử về hiếu.

Ông không làm quan, nhưng cũng như Khổng Tử thường được các nhà cầm quyền hỏi ý kiến như khi ông đau nặng, tự biết mình sắp chết, khuyên một đại phu nước Lô là Mạnh Kính tử ba điều: cứ chỉ dong mào nên nhà, nét mặt nên nghiêm túc, thành tín, lời nói nên hợp lẽ, (VIII.4); và khi một môn sinh của ông được làm pháp quan, thỉnh ý ông, ông bảo: Người trên bỏ chính đạo, dân chúng phóng tung không giữ phép từ lâu rồi; nếu xét được thực tình của người phạm tội thì nên thương xót họ chứ đừng nên mừng (về tài mình quyết của mình) (XIX.19).

Lần khác ông bảo kẻ sĩ tức kẻ học và tu thân để sau ra giúp nước, phải cương cường, quyết tâm vì nhiệm vụ nặng mà đường xa. Nhiệm vụ là làm điều nhân, cho nên gọi là nặng; phải làm tới khi chết, cho nên bảo là đường xa. (VIII.7).

Trong *Luận ngữ* có trên 10 bài ghi ngôn hành của ông;

Tôi xin giới thiệu một bài nữa, bài VIII.3, vì nhiều người không hiểu hoặc hiểu lầm ông. Bài đó chép:

“Tăng Tử bị bệnh nặng (khó qua), cho gọi các đệ tử tới, bảo: “Giờ chân ta ra xem, giờ tay ta ra xem. *Kinh Thi* có câu: “Phải nom nớp chăm chăm như đi xuống vực sâu, như đi trên lớp băng mỏng”. Từ này về sau ta mới biết chắc thoát khỏi hình lục đó các trò”.

Thời xưa mà thời nay nhiều người cũng còn vậy, nghĩ rằng con mà làm điều gì trái phép nước tới bị tội nặng, bị hình lục (thời Khổng Tử là bị chặt đầu, chặt chân, chặt tay, cắt mũi, xẻo tai, bị thiên) thì là làm nhục lớn cho cha mẹ, tổ tiên, là mang tội đại bất hiếu. Chúng ta còn nhớ Tư Mã Thiên, chẳng có tội gì cả, chỉ vì bệnh vực một tướng tài, ông biết chắc là không phản quốc, tức Li Lăng, mà bị Hán Vũ Đế nghe lời sàm tấu, bắt ông phải chịu tội thiên, ông nhục quá chỉ muốn tự tử, phải rán nuốt nhục mà sống để soạn cho xong bộ *Sử kí*, mà trước khi mất, thân phụ ông giao cho ông tiếp tục. Nhưng mỗi khi nhớ đến tội đại bất hiếu đó của mình, ông lại toát mồ hôi.

Tăng Sâm rất có hiếu, nên rất sợ làm cái gì phạm tội để bị hình lục, phải “nom nớp” giữ mình suốt đời như đi xuống vực sâu, đi trên lớp băng mỏng; và khi sắp chết mới chắc rằng mình giữ trọn được đạo hiếu. Ông bảo môn sinh giờ chân, giờ tay ông ra xem còn nguyên vẹn, không bị chặt vì phạm tội không, chỉ là để khuyên môn sinh cũng phải giữ mình như ông, chứ không có ý gì khác.

Đời sau có những hủ nho, không hiểu đạo hiếu của cổ nhân như vậy, căn cứ vào câu “Thân thể phát phu, thụ chi phụ mẫu, bất cảm hủy thương” trong *Hiếu kinh* (không chắc của Tăng Tử), mà cho rằng thân thể mình do cha mẹ sinh ra thì phải giữ trọn, không được tự hủy nó dù là tóc, da, móng tay, móng

chân, cho nên ở nước ta, hồi đầu thế kỉ này, khi có phong trào Đông Kinh nghĩa thực, bọn hủ nho đó không chịu cắt tóc, chề các nhà cách mạng duy tân là lãng nhãng, theo tây, bỏ đạo Khổng.

Đạo Khổng có bao giờ chủ trương như vậy đâu. Mà Khổng Tử còn rất khoáng đạt, đem con gái gả cho một môn sinh bị tù tội, tức Công Dã Tráng, vì ông biết rằng Công Dã Tráng bị oan. Ông không tin ở sự công bằng của luật pháp thời ông. Hành động đó của ông thật đáng phục.

Tầng Sâm sau được sắp vào hàng tứ phối, bốn người được thờ chung (phối hưởng) với Khổng Tử trong Khổng miếu: Nhan Uyên, Tăng Sâm, Khổng Cấp (Tử Tư), Mạnh Kha.

Chúng ta thấy các môn sinh của Khổng Tử đều kém xa Khổng và lời Tử Cống nhắc với Thúc Tôn Vô Thúc (một đại phu nước Lỗ) rất đúng:

“Lấy bức tường cung thất làm thí dụ. Bức tường của Tử tôi (mà của tất cả các môn sinh khác cũng vậy) cao tới vai, nên người đứng ngoài thấy được những cái đẹp trong nhà. Bức tường của thầy tôi (Khổng Tử) cao mấy nhận (thời đó mỗi nhận là bảy, tám thước, non 2 mét), nếu không qua cửa mà vào thì không thấy được những cái đẹp trong tôn miếu sự kiến trúc các điện phong phú ra sao”. (XIX.23).

CHƯƠNG 5

TU TƯỢNG CHÍNH TRỊ

HOÀN CẢNH

Muốn nhận định tư tưởng chính trị của Khổng Tử, chúng ta đừng quên sáu điều này:

1. Ông thuộc giai cấp quý tộc, nhưng tới đời ông đã suy, nghèo, và thời trẻ ông sống một cuộc đời ở giữa hạng quý tộc và bình dân, chỉ làm một chức lại nhỏ; vì vậy ông có nếp sống, nếp suy tư của giới quý tộc, nhưng cũng dễ gần gũi bình dân, có thiện cảm với bình dân, bênh vực bình dân, giúp cho họ thăng tiến. Về điểm đó, ông chỉ là bạn của bình dân thôi. Khác hẳn Mặc Tử sau này, là người ở trong giai cấp bình dân; ông vẫn thiên về quan điểm quý tộc hơn là quan điểm bình dân, còn Mặc Tử hoàn toàn đứng về quan điểm bình dân.

2. Thủy tổ của ông là quý tộc của nhà Ân, nhưng tới đời ông đã trên năm trăm năm theo Chu, nên không còn là người Ân nữa. Ông hoàn toàn theo Chu và rất phục Chu Công, người có công làm cho Chu thịnh vượng, văn minh hơn Ân;

3. Ông sinh trưởng ở Lỗ mà vua Lỗ là hậu duệ của Chu Công (Chu công phong đất Lỗ cho con là Bá Cầm - XVIII.10), do đó giữ được nhiều tục lệ, lễ nghi, thể chế của Chu; có thể nói Lỗ vào thời Khổng Tử là trung tâm văn hóa nhà Chu, nên Khổng Tử khen Lỗ có những người quân tử (V.2), và báo nước Lỗ chỉ thay đổi một tục thôi thì đạt được đạo của tiên vương, tức đạo của Văn Vương, Võ Vương, nhà Chu;

4. Ông bẩm sinh "tin nhi hiếu cổ", nghĩa là tin và thích kinh điển của cổ nhân, thích cả lễ nghi, tục lệ cổ nhân nữa, cho nên mới có truyền thuyết rằng hồi bé ông hay chơi trò tế lễ.

5. Ông sinh ở gần cuối thời Xuân Thu, thời mà chế độ phong kiến tuy suy

nhưng vẫn còn có cơ duy trì được. Tề Hoàn công là vị “bá” đầu tiên và có uy thế nhất trong số ngũ bá vẫn mượn danh thiên tử nhà Chu để họp các chư hầu, và về già mới có ý lật vua Chu nhưng chưa kịp thì hành thì chết. Như mọi người khác ở thời ông, có lẽ cả Mặc Tử, Mạnh Tử sau ông nữa, Khổng Tử cho chế độ phong kiến là hợp pháp, hợp lí nữa, vì hoàn cảnh thời đại chưa cho ông quan niệm được một chế độ nào khác để thay chế độ phong kiến. Phải gần tới cuối đời Chiến Quốc, bọn pháp gia mới lần lần quan niệm được một chế độ mới, chế độ quân chủ chuyên chế.

Chúng ta nên nhớ Chu Võ vương và Chu Công lập chế độ phong kiến là vì đất đai quá rộng, không thể tự cai trị lấy hết được, phải cắt đất, phong cho người thân và công thần để họ tự trị dưới sự kiểm soát của Chu. Tới thời Khổng Tử, đất có phần rộng hơn nữa, mà tình trạng kinh tế, xã hội không thay đổi mấy: canh nông chưa phát triển; (vì còn là thời đại đồ đồng), dân số chưa tăng bao nhiêu, cả Trung Hoa may lắm được 10-15 triệu người (500 năm sau tới đầu kỉ nguyên Tây lịch mới được 58 triệu); nước lớn nhất như Tề may mắn lắm được vài triệu người, một hai ngàn chiến xa (4.000-8.000 quân), như vậy dù có làm bá chủ các chư hầu, tiếm ngôi thiên tử của nhà Chu thì cũng vẫn phải theo chế độ phong kiến của Chu, chứ làm sao có đủ quân để chiếm đóng, đủ quan lại để cai trị cả Trung Quốc mà lập chế độ quân chủ chuyên chế được.

Vào khoảng cuối đời Khổng Tử, Trung Hoa mới bắt đầu có sắt, bước qua thời đại đồ sắt; một trăm năm sau, thời Mạnh Tử, có cày sắt, búa, rìu sắt; rừng rú mới được khai phá, canh nông mới phát triển sau nữa, mới có những vũ khí bằng sắt, có cuộc cách mạng về chiến thuật: ít dùng chiến xa mà dùng bộ binh và kỵ binh (bắt chước rợ Hồ), có những công cuộc thủy lợi (đào kinh, đắp đê) lớn lao; và tới thế kỉ thứ ba trước kỉ nguyên T.L, mới có vài ba nước như Tề, Tần đủ cường thịnh để nghĩ tới việc thống nhất Trung Quốc.

Tần tuy kém văn minh nhất nhưng đất đai rộng, phi nhiêu (cánh đồng Thành Đô ở Tứ Xuyên), địa thế hiểm yếu, (cửa ải Hàm Cốc) không bị các nước chung quanh quấy phá; lại nhờ các tể tướng Thương Ưởng, Li Tư, mà có một tổ chức hành chính (chia nước làm quận huyện, bắt nãm gia đình phải tố cáo lẫn nhau, bắt người dân nào cũng phải đi lính, lính thời bình thì làm ruộng, giữ trật tự trong miền...), rồi lại dùng những thuật của pháp gia (do thám, hối lộ, ám sát) để lung lạc đại thần, tướng quân bên địch, do đó mà lần lần thôn tính được lục quốc năm - 221, thống nhất Trung Quốc, bỏ chế độ phong kiến, chia sáu nước đó thành 36 quận. Khổng Tử mất năm - 497 làm sao có thể nghĩ đến một sự thống nhất như vậy được? Trách ông thủ cựu; giữ chế độ phong kiến là không đặt ông vào thời đại của ông.

6. Khổng Tử không thể quan niệm được một chế độ mới, mà cũng không thể trở lại chế độ truyền hiền thời Nghiêu, Thuấn mặc dầu thời đó là thời li tưởng theo ông là hoàng kim thời đại của Trung Quốc như tất cả các triết gia Tiên Tần đều tin. Thời Nghiêu Thuấn, trước nhà Chu, trên ngàn năm, dân còn thưa thớt, mỗi bộ lạc được vài ngàn, vài vạn người là cùng, viên tù trưởng được các bộ lạc bầu lên - sự truyền hiền có lẽ chỉ là như vậy; đến đời Khổng Tử, mỗi nước chư hầu lớn như Tề có thể có một hai triệu dân, không thể bầu vua được mà sự truyền tử (quần chủ) là một giai đoạn cần thiết, trước khi nhân loại có đủ điều kiện để thành lập chế độ dân chủ đại nghị ngày nay.

Sự biến chuyển từ một bộ lạc lên thành một quốc gia, kéo theo sự biến chuyển từ chế độ bầu người thủ lãnh nối ngôi (tức truyền hiền) lên chế độ truyền tử. Ở Trung Quốc sự biến chuyển đó xảy ra trễ nhất từ thời Thương, sớm nhất từ đời Hạ. Khổng Tử làm sao có thể trở ngược lại cả ngàn rưỡi năm được? Ông phải tôn quân, chấp nhận sự truyền tử, mà chỉ tìm cách cải thiện nó thôi. Ở thời ông không ai có thể làm khác được.

Sáu điều kể trên giúp ta hiểu được tại sao Khổng Tử một mặt có tư tưởng bảo thủ, giữ xã hội cũ, dùng tiêu chuẩn của xã hội cũ, điều chỉnh quyền lợi, nghĩa vụ vua tôi; mặt khác có tư tưởng tiến bộ, cách mạng nữa, đào tạo một giai cấp mới: kẻ sĩ để giúp giai cấp quý tộc trị nước, thay thế hạng quý tộc thiếu tài, thiếu đức. Giai cấp mới, kẻ sĩ đó đại đa số ở trong giới bình dân, con địa chủ mới và thương nhân, vì cuối thời Xuân Thu, nông nghiệp đã phát triển nhờ phương pháp canh tác và nông khí đã được cải thiện, mà thương nghiệp cũng bắt đầu thịnh, nhất là ở nước Tề.

Trong chương này tôi sẽ xét ba điểm căn bản trong tư tưởng chính trị của Khổng Tử:

- *Tông Chu* tức duy trì chế độ phong kiến.
- *Chính danh* để điều chỉnh chế độ đó, lập lại trật tự cho nó vững lại, khỏi băng hoại.
- *Đức trị* là qui kết của sự chính danh.

TÔNG CHU

Thiên Bát đật, bài 14, Khổng Tử nói:

“Nhà Chu chầm chước lễ chế của hai triều đại trước (Hạ, Ân) nên vẫn vè rục rờ biết bao! Ta theo Chu” (ngô tông Chu).

Theo Chu tức là theo chế độ, chính trị, xã hội, pháp điển, lễ nhạc, giáo

đục... của nhà Chu, do Chu công chế định sau khi châm chước, sửa đổi lễ chế của Hạ, Ân.

Suốt đời Khổng Tử chỉ mong nối được sự nghiệp của Chu công, cho nên khi bị vây ở Khuông, ông nói:

“Vua Văn vương mất rồi, lễ nhạc, chế độ của ông chẳng truyền lại cho ta sao! Trời mà muốn hủy diệt văn hóa đó thì người sau đâu được thừa hưởng nó; Trời mà chưa muốn hủy diệt văn hóa đó thì người Khuông làm gì được ta?” (IX.5)

Và như tôi đã nói, ông ước ao điều đó lắm, tới nỗi nó ám ảnh ông, khiến ông thường nằm mộng thấy Chu công; khi nào lâu mà không nằm mộng thấy Chu công thì ông buồn, tự cho là mình suy rồi (VII.5).

Ông tôn Chu (duy trì văn hóa của Chu) chứ không tôn Chu, tôi muốn nói: Khổng tôn thờ thiên tử đương thời của nhà Chu. Trong bộ *Xuân Thu* ông vẫn không quên nhà Chu, vẫn chép việc vua Chu trước việc của Lỗ, và các chư hầu khác, coi như “việc trong Xuân Thu là việc của thiên tử”; nhưng suốt bộ *Luận ngữ* chúng ta không thấy một bài nào nhắc đến vua nhà Chu thời ông cả.

Việc ông qua Chu để khảo về lễ, như trong *Chương II* tôi đã nói, chưa chắc đã có thật, mà nếu có thật thì cũng không thấy ông nhắc đến vua Chu. Và khi thôi làm quan ở Lỗ, ông bốn ba các nước chư hầu, năm lần ở Vệ, hai lần qua Trần, một lần qua Tống, một lần qua Sở, một lần tính qua Tấn... mà không có lần nào ông có ý qua Chu cả. (Sau này Mạnh Tử cũng vậy, mặc dầu chủ trương thống nhất thiên hạ mà qua Tề, Lương, Đằng... chứ không qua Chu).

Điều đó quá khó hiểu. Khổng Tử cho rằng Chu đã yếu, nhỏ quá rồi, không thể giúp Chu phục hưng lên được chăng? Trong *Xuân Thu*, ông chép truyện thiên tử nhà Chu bị chư hầu gọi tới họp hội nghị ở Tiễn Thổ, mà thiên tử không dám từ chối, phải đi, và ông phải giấu việc đó, bảo “thiên viên đi tuần ở Hà Dương”. Chu bị lấn hiếp như vậy, chắc Khổng Tử (và sau, Mạnh Tử nữa) chán ngán, cho rằng vận của nhà Chu không thể cứu được.

Chúng tôi chỉ đoán như vậy chứ trong *Luận ngữ* không có chỗ nào hé cho ta thấy thâm ý của Khổng Tử về điểm đó cả.

KHÔNG THÍCH CÁCH MẠNG

Làm chính trị, hễ bảo thủ thì không thích cách mạng, hiểu theo nghĩa cổ: thay đổi mạng trời, tức hạ bệ một ông vua bằng võ lực. Khổng Tử cũng vậy.

Ông rất đề cao vua Thuấn, (coi các bài VIII 18, 19), cho rằng đức của Thuấn hiện rõ trong Thiệu, và ông có lần ham học nhạc Thiệu, đến nỗi ba tháng “không biết mùi thịt”, khen nhạc đó “cực hay lại cực tốt lành” (tận mĩ hĩ, hựu tận thiện dã). Còn Võ vương nhà Chu cũng được ông khen là một vị vua có tài, nhưng đức kém vua Thuấn, kém cả Văn vương (cha Võ vương) nữa, cho nên nhạc của Võ vương chỉ «*cực hay thôi, chứ chưa cực tốt lành*» (tận mĩ hĩ, vị tận thiên dã - III.25). Sở dĩ vậy là vì vua Thuấn được vua Nghiêu nhường ngôi cho, mà Văn vương tuy đã được hai phần ba thiên hạ rồi mà vẫn thần phục nhà Ân (V. 111-20); còn Võ vương phải diệt vua Trụ, nghĩa là dùng vũ lực, phải làm cách mạng, mới được ngôi, mặc dầu là có mục đích chính đáng: cứu dân khỏi cái họa phải sống dưới chế độ tàn bạo của Trụ.

Có thể trong thâm tâm, Khổng Tử chê Võ vương dù sao cũng là một loạn thần đối với nhà Ân, chứ không thần phục nhà Ân như cha.

Tôi đoán như vậy vì trong *Luận ngữ* - bài VII-14, Khổng Tử khen Bá Di, Thúc Tề là người nhân, mà Di, Tề rất chê Võ vương. Họ là hai người con vua nước Cô Trúc, không chịu nhận ngôi vua, bỏ đi ở ẩn, sau qua giúp Văn vương nhà Chu là người có đức. Nhưng khi Võ vương đem quân diệt vua Trụ, họ dập đầu trước ngựa Võ vương, can: Cha mất không chôn mà dấy can qua, có đáng gọi là hiếu không? Làm tội mà giết vua, đáng gọi là nhân không? Võ vương không nghe, khi diệt nhà Ân rồi, thiên hạ đều tôn Chu, đày Di, Tề cho hành vi của Võ vương đáng xấu hổ, không thèm ăn lúa nhà Chu, ẩn ở núi Thú Dương, hái rau vi mà ăn. Sau chịu chết đói ở trong núi.

Khen Di, Tề tức là chê cuộc cách mạng bằng võ lực của Võ vương. Khổng rất ghét dùng lực và phản loạn (Từ bất ngữ quái, lực, loạn, thần. VII.20). Ông nghĩ nếu vua không đủ tư cách thì phải lựa người khác để thay một cách ôn hòa.

BẢO THỦ NHƯNG CẢI THIÊN

Không một nhà tư tưởng nào chỉ bảo thủ, hoàn toàn bảo thủ thôi, mà lưu danh lại đời sau được, vì như vậy không cống hiến được gì mới cho đời.

Khổng Tử bảo thủ, hiểu cổ vì ông hiểu rằng dân tộc nào muốn mạnh, xã hội nào muốn vững cũng cần phải giữ một số truyền thống không thể cắt đứt hẳn với dĩ vãng được.

Truyền thống là một thứ keo để gắn các phần tử trong xã hội.

Nhưng muốn bảo thủ thì phải sửa đổi, cải cách ít nhiều cho hợp thời, nếu không thì xã hội không tiến được, mà sẽ phải chịu một luật đào thải. Chẳng hạn thời xưa, khi tơ chưa sản xuất được nhiều, người ta dùng mù gai, nhưng

tới thời Khổng Tử, tơ đã sản xuất nhiều, mũ tơ rẻ hơn, đỡ tốn công hơn, thì ông dùng mũ tơ. (IX.3).

Khi Nhan Uyên hỏi phép trị nước, ông đáp: “Theo lịch nhà Hạ, ngồi xe nhà Ân, đội mũ miện nhà Chu, nhạc thì theo nhạc và Vũ Thiệu...” (XV.10). Theo lịch nhà Hạ vì lịch nhà Hạ lấy tháng đầu làm tháng giêng (như Âm lịch của chúng ta ngày nay) tiện cho việc nông hơn là lấy tháng tí, tức tháng Tử Cống làm tháng giêng như nhà Chu, hoặc lấy tháng sửu, tức tháng chạp làm tháng giêng như nhà Ân; dùng xe nhà Ân vì xe nhà Ân kiên cố, không hoa mĩ như xe nhà Chu; đội mũ miện nhà Chu vì kiểu mũ đó đẹp hơn cả.

Như vậy ta thấy ông không theo hẳn nhà Chu, không hoàn toàn tòng Chu: ông chê Chu không thực tế khi làm lịch, và xa xỉ, quá trọng văn khi dùng xe.

Trong một đoạn sau, khi xét về lễ, ông khuyên các việc tế lễ nên tiết kiệm, đừng trọng hình thức; đừng dùng nhiều hình phạt, đừng ham giết người, là ông cũng muốn sửa đổi phong tục, luật pháp của Chu, vì Chu quả có tật xa xỉ và đa sát, như mọi triều đại nào muốn mau cho xã hội có trật tự sau một cuộc chiến tranh diệt triều đại trước.

Cái cách như vậy là biết quyền biến (bài IX.29), ông khuyên phải đứng vững trong chính đạo, nhưng cũng phải quyền biến, (tùy thời), biết tránh cực đoan, mà vừa phải, đừng thái quá, đừng bất cập, giữ đức trung dung, mà ông khen là rất đẹp: (Trung dung chi vi đức dã, Kì trí chi hồ! VI.27).

CHÍNH DANH

Khi xét tư tưởng chính trị của Khổng Tử, nhà nào cũng nhận rằng một qui tắc chính của ông, một phát kiến của ông là thuyết chính danh.

Từ Lộ, một học trò thân của ông, ngạc nhiên khi ông đưa ra thuyết đó, chê nó là vu khoát bị ông mắng: “Do, anh thật là thô thiển. Người quân tử có điều gì không biết thì đừng nói bậy. Nếu danh (hiệu) không chính (xác) thì lời nói không thuận lí (vì danh hiệu không hợp với thực tế); lời nói không thuận thì sự việc không thành; sự việc không thành thì lễ nhạc, chế độ không kiến lập được; lễ nhạc, chế độ không kiến lập được thì hình phạt không trúng; hình phạt không trúng thì dân không biết đặt tay chân vào đâu (không biết làm thế nào cho phải). Cho nên người quân tử đã dùng cái danh thì tất phải nói ra được (nói phải thuận lí), đã nói điều gì thì tất phải làm được. Đối với lời nói, người quân tử không thể cầu thả được”. (XIII.3).

Trong *Chương II* tôi đã nói ông muốn bảo Từ Lộ rằng việc đầu tiên làm cho Vệ được yên trị là lập một công tử khác làm vua Vệ, chứ để Xuất Công Triếp không được mà đón Khoái Quý về cũng không được: Khoái Quý có tội

muốn ám sát mẹ, Triếp có tội cự lại cha, Khoái Quý và Triếp là cha con mà tranh nhau ngôi vua, cả hai thiếu tư cách như vậy mà trị dân thì danh bất chính, mà ngôn bất thuận, dân không phục, nước sẽ loạn.

Quan niệm: trên phải ra trên, dưới phải ra dưới đó không mới mẻ gì. Trước Khổng Tử, các sử gia Trung Hoa đã có truyền thống chép đúng sự thực những hành vi xấu, tốt của vua chúa và các quan lớn nhỏ và phê bình một cách công tâm những hành vi đó ngay khi mới xảy ra, không kiêng nể ai cả. Theo Mạnh Tử trong *Li Lâu hạ*, bài 21, chẳng riêng Lỗ có *Xuân, Thu*, mà Tấn cũng có bộ *Thặng*, Sở có bộ *Đào Ngột*, đều là những bộ sử biên niên chép với tinh thần đó. Lối chép sử ấy hàm cái ý chính danh. Nhưng Khổng Tử đã có công tạo ra danh từ chính danh và li luận, giảng giải, đặt nó thành một qui tắc trong bài XIII.3 dẫn trên.

Ông bảo danh với thực phải hợp nhau, nếu không hợp nhau thì gọi tên ra, người ta sẽ không hiểu, li luận sẽ không xuôi, mọi việc sẽ không thành, lễ nhạc, hình pháp không định được mà xã hội sẽ hỗn loạn. Ông vua là người được Trời giao phó cho nhiệm vụ lo cho dân đủ ăn, đủ mặc, làm gương cho dân, dạy dỗ dân, để dân được sống yên ổn. Làm trọn nhiệm vụ đó là danh xứng với thực, nếu không thì không đáng gọi, không thể gọi là vua được; cũng như cái bình đựng rượu có cạnh góc, đời trước gọi là cái "cô", đến đời Khổng Tử, người ta biến đổi nó, bỏ cạnh góc đi thì không gọi là cái "cô" được nữa. Muốn gọi nó là cái "cô" thì phải giữ những cạnh góc của nó như trước; nếu muốn bỏ cạnh góc đi thì phải đặt cho nó một cái tên khác. Muốn được gọi là vua, thì phải theo cái tiêu chuẩn vua của cổ nhân, của xã hội Chu. Ông vua nào không theo tiêu chuẩn đó thì không gọi là vua được nữa, như trường hợp Khoái Quý và Xuất công Triếp nước Vệ, cha không ra cha, con không ra con, cha con tranh ngôi nhau, như vậy làm gương cho dân sao được, đặt lễ nhạc, hình pháp bắt dân theo sao được; tất phải lựa một người khác - anh hay em của Khoái Quý chẳng hạn - để làm vua Vệ. Khổng Tử không "vị vua Vệ", tức Xuất Công Triếp (bài VII.14) chính là vì vậy. Và tuy không nói ra, chứ ông cũng có ý cách mạng rồi đó. *Hễ chính danh thì qui kết tất phải là cách mạng.*

Qui kết đó, ông không thể nói thẳng ra cho môn sinh (Tư Lộ, Tử Cống) được, mà để cho họ hiểu ngầm, vì lúc đó ông là khách của Vệ, xen vào nội chính của người ta sao được. Và môn sinh của ông chắc cũng đã hiểu ông. Tuy nhiên, như trên tôi đã nói, ông vốn không ưa cách mạng bằng võ lực như Võ vương, cho nên có lẽ ông chỉ muốn đổi vua bằng một cách ôn hòa, có thể là do sự bất tin giữa công tộc và các đại phu ở triều đình Vệ.

Trong cuộc dạy học của ông, ông không phát triển thêm thuyết chính danh, theo tôi đoán, một phần vì ông ôn hòa, không muốn cách mạng, một

phần nữa vì ông ít nói. Nhưng trong mười mấy năm bốn ba, có vua chư hầu nào hỏi ông về phép trị nước, ông thường bảo họ phải sửa mình cho chính đĩnh, hành động cho chính đĩnh, và bốn chữ “chính giả, chính dã” (XII.17), là một châm ngôn bất hủ của ông. Điểm này tôi sẽ xét thêm trong đoạn sau.

Vậy muốn được danh chính thì thân phải chính. Ngôn cũng phải chính nữa: lời mình nói với việc mình làm phải hợp nhau, không được nói nhiều mà làm ít (Quân tử si ki ngôn nhi quá ki hành - XIV.27), không được lời nói thì kính cẩn mà trong lòng thì không; hơn nữa, phải “siêng năng về việc làm, thận trọng về lời nói” (mẫn ư sự, thận ư ngôn - I.14); và nên “chậm chạp về lời nói, mau mắn ư ngôn - I.14); và nên “chậm chạp về lời nói, mau mắn về việc làm” (một ư ngôn, mẫn ư hành - IV.24).

Như vậy là phải thành, tín. Điểm này tôi cũng sẽ xét trong đoạn sau.

Để mang cái danh là vua thì phải làm tròn trách nhiệm của ông vua, nếu không sẽ mất cái danh, và mất luôn cả ngôi.

Trong thiên XVI, có hai bài 2 và 3 nói đến nhiệm vụ đó.

Bài 2, Khổng Tử bảo:

“Thiên hạ có đạo (chính trị tốt) thì thiên tử định lễ nhạc, ra lệnh chinh phạt; thiên hạ vô đạo (chính trị xấu) thì chư hầu định lễ nhạc, ra lệnh chinh phạt. Chư hầu quyết định, ra lệnh thì được khoảng mười đời, ít khi không mất nước. Đại phu quyết định, ra lệnh thì được khoảng năm đời, ít khi không mất nước. Gia thần (nghĩa là những người tay chân của đại phu) nắm quốc chính thì được khoảng ba đời, ít khi không mất nước. Thiên hạ có đạo thì chính quyền không ở trong tay đại phu. Thiên hạ vô đạo thì dân thường không bàn riêng việc nước”.

Chữ đời (thế) trong đoạn trên là đời vua và Triệu Thông đưa thí dụ để dẫn chứng: nước Tề, từ khi Hoàn công xưng bá, nắm hết quyền của thiên tử, nên đến đời Giản công, được đúng mười đời, họ Trần chuyên chính, Giản công bị giết; kể từ khi Quý Hữu chuyên quyền, được bốn đời, rồi bị bồi thần là Dương Hồ chiếm hết địa vị, bỏ tù Quý Hoàn Tử (như vậy gần đúng với số “năm đời”; nhưng còn bồi thần chuyên quyền thì Triệu Thông bảo như Dương Hồ nước Lỗ bị diệt ngay, chứ không đời đến ba đời.

Tôi cho rằng những con số “mười đời”, “năm đời”, “ba đời” chỉ cốt cho chúng ta hiểu đại ý là những kẻ địa vị càng thấp mà nắm chính quyền thì nước càng mau bị diệt thôi.

Bài 3, Khổng Tử lại nói:

“Quyền ban tước lộc không thuộc về công thất (nhà vua Lỗ) đã năm đời

rồi, quốc chính ở trong tay các đại phu đã bốn đời rồi, cho nên con cháu Tam Hoàn đã suy vi rồi”.

Tam Hoàn ở đây trò ba họ lớn ở Lỗ: Quý Thị, Mạnh Thị, Thúc Thị đều là hậu duệ của Hoàn công (nước Lỗ).

Trong hai bài đó Khổng Tử xét nguyên nhân hỗn loạn của thời Xuân Thu và cho là tại thiên tử nhà Chu không làm tròn trách nhiệm, để quyền lọt vào tay chư hầu, mà chư hầu, như Lỗ, cũng không làm tròn trách nhiệm, để quyền lọt vào tay bồi thần, vậy là khắp thiên hạ đều vô đạo, muốn cho thiên hạ hữu đạo trở lại như hồi đầu Tây Chu thì phải chính danh, áp dụng đúng tiêu chuẩn của xã hội thời Văn vương, Chu công. Thiên hạ mà loạn, lỗi trước hết là ở bọn vua chúa, điều đó Khổng Tử hiểu rõ. Khi ông báo vua phải ra vua, bẻ tôi phải ra bẻ tôi (quán quân thần thần XII.11), là ông muốn cho Tề Cảnh công hiểu rằng nếu vua không ra vua thì bẻ tôi sẽ không ra bẻ tôi. Nhưng trong bộ *Luận ngữ*, ta thấy ông không nặng lời trách các vua chúa như Mạnh Tử sau này.

Như Tề Cảnh công, ông chỉ báo: “Có bốn ngàn con ngựa, nghĩa là có ngàn cỗ xe, làm một vua chư hầu lớn, mà khi chết không có đức gì để người dân khen” (XVI.12); ông vua bị ông ché nhất, (đã chết trước ông) là Tấn Văn công, thì cũng chỉ “quyết nhi bất chính” (xảo quyết mà không chính đại - XIV.15); còn Tề Hoàn công ham tử sắc, đến nỗi vì bọn tiểu nhân mà chết 60 ngày rồi mới được chôn, khiến cho triều đình Tề loạn, thì ông không ché mà còn khen là “chính như bất quyết” nữa, vì Hoàn công nhờ Quán Trọng, đã có công với Trung Quốc (coi một đoạn sau nói về Quán Trọng).

Sờ dĩ ông có giọng ôn hòa như vậy đối với bọn vua chúa vì ông còn nặng lòng tôn quân, không như Mạnh Tử một thế kỉ sau.

Trái lại đối với bọn bẻ tôi tiếm vị, thoán nghịch thì ông rất nghiêm khắc. Vụ ông chém Thiếu Chính Mão không chắc đã có, nhưng việc sai phá ba thành của ba họ Mạnh, Thúc, Quý ở Lỗ, khi ông được cất nhắc lên chức quyền tướng quốc thì sử có chép. Nhất là vụ ông xin vua Lỗ xuất binh hỏi tội Trán Hằng, một đại phu của Tề thì *Luận ngữ* đã ghi lại trong bài XIV.21.

Ông tự cho mình có trách nhiệm khuyến cáo các vua chúa diệt bọn nghịch thần của bất kì nước nào. Ông muốn cho Ai công đóng vai thiên tử nhà Chu, hoặc ít nhất thì cũng là vai Tề Hoàn công, mượn danh nghĩa thiên tử, mà lập lại trật tự xã hội, duy trì chế độ phong kiến.

Khi quân là tội lớn, ông không tha. Ngay đến việc tiếm lễ, dùng một điệu vũ trái phép, ông cũng không chịu được. Chẳng hạn đầu đời Chu đã qui định: thiên tử dùng vũ “bát dật”, tám hàng, mỗi hàng tám người múa hát; chư hầu

thì “lục dật”, sáu hàng, mỗi hàng sáu người; đại phu thì “tứ dật”; bốn hàng, mỗi hàng bốn người; đại phu thì “tứ dật”, bốn hàng, mỗi hàng bốn người; sĩ “nhị dật”, hai hàng, mỗi hàng hai người. Quý Tôn Hoàn Tử chỉ là một đại phu nước Lỗ, chỉ được dùng vũ “tứ dật”, mà đã dùng vũ “bát dật” trong đại sảnh nhà ông ta, như vậy là tiếm lễ, tự cho mình ngang hàng với thiên tử, trên cả vua Lỗ nữa. Cho nên Khổng Tử bất bình, mắng: “Việc đó mà nhần tâm làm được thì việc gì mà không nhần tâm làm được?” (Thị khả nhần dã, thực bất khả nhần dã? III.1).

Về điểm trọng lễ này, tôi sẽ xét thêm ở sau.

Tóm lại, qui tắc chính danh đưa tới qui kết: ai ở địa vị nào cũng phải làm tròn trách nhiệm, và ai giữ phận nấy, không được việc vị, nghĩa là không được hưởng những quyền lợi cao hơn địa vị của mình. Như Khổng Tử, với tư cách một đại phu trí sĩ, có trách nhiệm khuyến cáo vua Lỗ trừng trị một nghịch thần của một nước bạn, và công đã theo “chính danh” nghiêm cần làm tròn trách nhiệm đó; còn Hoàn Tử đã tự ban cho mình cái quyền dùng vũ “bát dật” mà chỉ thiên tử mới được dùng, là trái với qui tắc chính danh.

Không việc vị còn có một nghĩa nữa: “không ở chức vụ nào thì đừng mưu tính việc của chức vị đó”. (Bất tại kì vị, bất mưu kì chính - VIII.14).

Trong bài XVI.2 dẫn trên, theo tôi, câu cuối quan trọng nhất: “Thiên hạ hữu đạo tắc chính bất tại đại phu; thiên hạ hữu đạo; tắc thứ nhân bất nghị”. Các sách xưa giải thích rằng thiên hạ có đạo thì chính quyền không ở trong tay đại phu; thiên hạ có đạo thì *dân an cư lạc nghiệp, không có việc gì không tốt mà phải đem ra bàn bạc*. Tôi cho hiểu như vậy không đúng với tư tưởng của Khổng Tử, vì ý chính của Khổng Tử không phải là tả xã hội vô đạo thì đời sống ra sao, hành động con người ra sao, hữu đạo thì đời sống ra sao (an cư lạc nghiệp) hành động con người ra sao (không phải bàn bạc về chính sự); mà là vạch cái nguyên nhân của sự hỗn loạn trong xã hội; nguyên nhân đó ở sự không theo qui tắc chính danh, mà việc vị; đại phu thì nắm chính quyền, mà thứ dân thì bàn việc nước, như vậy đều là “bất tại kì vị” mà “mưu kì chính” cả, trái với qui tắc trong bài VIII.14.

“Bất tại kì vị, bất mưu kì chính”, đó là điểm quan trọng đối với Khổng Tử. Ai giữ phận nấy, cứ theo đúng tổ chức xã hội rất chặt chẽ, rất cơ tôn tí của Chu công thì nước sẽ trị, thiên hạ mới gọi là hữu đạo. Nhà Chu sơ dĩ suy là vì mọi người, bắt đầu từ vua chúa, rồi tới quan, dân đều không tôn trọng tổ chức đó, mà bỏ cái “lễ” của Chu. Và Khổng Tử tin rằng nếu ông được cầm quyền thì có thể lập lại cái “lễ” cái trật tự đó được.

Theo quan niệm của chúng ta ngày nay thì “thứ nhân bất nghị” là không

cho dân có quyền bàn việc nước, là không dân chủ. Đúng là Khổng Tử không có tư tưởng là không dân chủ, mặc dầu có thể ông cũng nhận như nhiều người trước ông rằng ý dân là ý trời, dân muốn gì là trời muốn cái đó. Tôi nói *có thể* vì trong *Luận ngữ* không có chỗ nào ông nói rõ ra như vậy cả, và trong tập đọc già đương đọc đây, tôi đã tự buộc tôi chỉ được dùng *Luận ngữ* để dẫn chứng thôi.

Khổng có quan niệm dân chủ, nhưng ông rất yêu dân, lo cho dân (coi mục Đức trị ở sau). Khổng cho dân bàn việc nước vì ông nghĩ rằng dân thời đó (có thể 99 phần 100 hay hơn nữa, không có học) chưa đủ tư cách bàn việc nước, cho họ làm việc nước thì sẽ loạn (tôi sẽ trở lại vấn đề này). Ta cứ xét ngày nay, cách thời ông hai ngàn rưỡi năm, trên thế giới giáo dục được phổ thông ra sao, mà có bao nhiêu nước, người dân được thực sự bàn việc nước, được tự do bàn việc nước; và trong một nước, kể cả những nước rất văn minh, có được mấy chục phần trăm dân chúng có đủ kiến thức để bàn về các vấn đề chính trị, kinh tế, ngoại giao v.v... Ở vào thời đại Khổng Tử và suốt cả thời Tiên Tần, cho tới đời Thanh, muốn cho thật dân chủ thì phải theo Lão, trở về chế độ bộ lạc nguyên thủy của nhân loại, hoặc theo Trang, dứt khoát chủ trương vô chính phủ, cho cá nhân muốn làm gì thì làm. Tư tưởng chính trị của Lão, Trang hấp dẫn thật, nhưng toàn là không tưởng, không thời nào áp dụng được.

Khổng Tử không cách mạng theo kiểu Lão, Trang. Ông thực tế hơn, chỉ mong cái cách xã hội lần lần thôi, tìm cách hạn chế bớt những cái xấu của chế độ phong kiến, điều hòa hai giai cấp quý tộc và bình dân được phần nào hay phần đó, làm dịu bớt sự bất quân, bất bình đẳng trong xã hội; cho nên một mặt ông chủ trương "bất tại ki vị, bất mưu ki chính", mặt khác ông buộc người cầm quyền phải có tài đức xứng với chức vị của họ.

Ông dạy học, đào tạo một số bình dân cho có tài đức để đưa ra trị dân, thay một số quý tộc không đủ tư cách; và khi trị dân, họ có nhiệm vụ dạy dân để cải tiến lần lần giai cấp bình dân. Như vậy ông vẫn trung thành với giai cấp của mình mà lại làm thầy, làm bạn của giai cấp bình dân, khai hóa họ, bênh vực họ; đời sống của ông như chúng ta đã thấy, rất bình dân, mặc dầu vẫn giữ vài nét của quý tộc; ông vui sống với những thanh niên bình dân hơn là với hạng quyền quý, một phần vì vậy mà môn sinh rất quý ông.

Tôi nghĩ ở vào địa vị của ông, sống vào thời đại của ông, giải pháp thẳng tiến bình dân đó hợp lý nhất, sáng suốt nhất, là một cố gắng mới mẻ cho văn hóa Trung Quốc, khó có ai làm hơn ông được. Nội một điểm đó thôi, công của ông cũng không phải là nhỏ rồi. Ông đã đề xướng một chính sách người đời sau gọi là đức trị mà trong đoạn dưới tôi sẽ xét.

Ở đây tôi xin đưa thêm hai nhận xét về thuyết chính danh của ông. Như trên tôi đã nói, danh từ chính danh do ông đặt ra, mang nhiều nghĩa chính trị, luân lý hơn là luận lý.

Đời sau Mạnh Tử khi bảo “không biết có cha, có vua thì (không phải là người mà) là cầm thú”; và “hại nhân, hại nghĩa là quân tàn tặc; giết quân tàn tặc là giết một thất phu, một tên dân quên. Nghe nói giết một thất phu tên là Trụ, chứ chưa nghe nói giết vua”, cũng là theo thuyết chính danh của Khổng Tử với ý nghĩa luân lý.

Mặc gia và Danh gia, cũng chính danh nhưng với mục đích lý luận.

Sau cùng Tuân Tử chính danh vừa để phân biệt người sang kẻ hèn (mình qui tiện), vừa để phân biệt những vật giống nhau, khác nhau (biệt đồng dị - Thiên chính danh), nghĩa là với cả hai mục đích luân lý và lý luận. ⁽¹⁾

Vậy là thuyết chính danh của Khổng Tử đã gợi ý cho nhiều triết gia đời sau, và vừa trực tiếp vừa gián tiếp làm cho triết học Trung Hoa phong phú lên.

Nhận xét nữa của tôi là thuyết chính danh của ông về chính trị tuy hàm cái ý bảo thủ: phải trọng những danh cũ, phải hành động hợp với những tiêu chuẩn cũ; nhưng Khổng Tử không phải là không tạo ra danh từ mới, hoặc không cho danh từ cũ một nội dung mới: nhiều học giả ngỡ rằng chữ *nhân* (nhân từ) trước ông không thấy ai dùng, từ ông trở đi mới dùng nhiều, và chữ *quân tử*, trước ông chỉ dùng để trở một địa vị trong xã hội, từ ông trở đi, nó mới trở phẩm cách của con người. Đó cũng là những sáng kiến bất hủ của ông nữa. Ông đã tìm cách sang máu cho chế độ phong kiến.

ĐỨC TRỊ

Chính danh là bước đầu đưa tới chính sách đức trị, là điều kiện của đức trị. Tất nhiên, trước Khổng Tử đã có vô số người nghĩ rằng người trị dân phải có đức thì dân mới theo, mới tạo hạnh phúc cho dân được, mà một bốn phận của người trị dân là phải giáo hóa dân cho thành những người tốt, có vậy nước mới thịnh trị. Các sử gia dám phê bình thẳng thắn bậc vua chúa, chính là theo chủ trương đức trị. Ngược lên nữa, vào những thời còn chế độ thị tộc, khi một bộ lạc bầu một thủ lãnh hoặc nhiều bộ lạc bầu chung một thủ lãnh, thì cũng đều lựa những người có tư cách, có tài năng, như vậy cũng là bắt đầu có ý niệm về đức trị.

Nhưng Khổng Tử là người đầu tiên nói nhiều nhất đến tư cách người cầm

(1) Coi hai bộ *Mặc học* và *Tuân Tử* của chúng tôi, NXB Văn Hóa

quyền, đến bốn phạm họ phải sửa mình, phải làm gương cho dân, phải giáo hóa dân. Ông không tách rời đạo đức và chính trị, ông đã đạo đức hóa chính trị. Và tất cả triết lý chính trị của ông gồm trong danh từ đức trị, mà danh từ này có nghĩa là người trị dân phải có đức, phải trị dân bằng đức, chứ không bằng bạo lực.

Trong khi dạy học, hoặc chuyện trò với môn sinh, hoặc đối đáp với các vua chúa, mỗi khi có cơ hội là ông không quên nhắc tới điều căn bản: người trị dân phải có đức. *Luận ngữ* ghi chép mấy chục chỗ như vậy, tôi chỉ xin nhớ đầu, dẫn đây.

Bài XII.11, Tề Cảnh công hỏi ông về cách trị dân, ông đáp: “Quân quân, thần thần...” mà chúng ta có thể hiểu là *«vua phải làm hết đạo vua, bề tôi phải hết đạo bề tôi...»* hoặc *«vua phải ra vua, có tư cách ông vua, thì bề tôi mới ra bề tôi, mới giữ đạo bề tôi...»*.

Qui Khang Tử, một quyền thần của Lỗ, ba lần hỏi ông về chính trị. Lần đầu ông đáp: “Chính trị là chính đính (chính già, chính dĩa); ông lãnh đạo dân một cách chính đính thì ai dám không chính đính” (XII.17).

Lần thứ nhì, ông bảo: “Nếu ông không có lòng tham thì dù thương cho dân, họ cũng không trộm cướp”. (XII.18).

Lần thứ ba, Khang Tử hỏi có nên giết kẻ vô đạo để cho người khác thành kẻ lương thiện không, ông đáp: “Ông trị dân, cần gì phải dùng biện pháp giết người? Ông muốn thiện thì dân sẽ hóa thiện. Đức hạnh của người quân tử (người trị dân tốt) như gió, mà đức của dân như cỏ. Gió thổi, cỏ tất rạp xuống”. (... Quân tử chi đức phong, tiểu nhân chi đức thảo. Thảo thượng chi phong tất yên XII.19).

Câu cuối chỉ có nghĩa là người trên mà có đức thì cảm hóa dân rất dễ, vì dân vốn sẵn có lòng phục, trọng, noi gương người trên mà có đức; chứ tuyệt nhiên không có ý gì khinh dân là cỏ rác cả, như một số người hiểu sai Khổng Tử.

Chính vì vậy mà Khổng Tử bảo “tòng sự chính trị, tức làm việc trị dân, không có gì là khó, nếu biết giữ thân mình cho đoan chính”. (trái lại) “nếu không giữ mình cho đoan chính thì không làm sao sửa người khác cho đoan chính được”. (XIII.13).

Ông nhắc lại ý đó nữa trong bài XIII.6.

“Minh mà chính đáng (ngay thẳng, đàng hoàng), dù không ra lệnh, dân cũng theo, minh không chính đáng, tuy ra lệnh, dân cũng chẳng theo”.

Kết quả là:

“Làm chính trị mà dùng đức (để cảm hóa dân) thì như sao bắc đẩu ở một nơi, mà các ngôi sao khác hướng về cả (tức thiên hạ theo về với mình cả). (XII.1)

Đây là chủ trương vô vi của Khổng: không phải dùng hình pháp, tránh được mọi phiền phức, biến động; khác hẳn chủ trương vô vi của Lão Tử: phóng nhiệm, để dân sống theo bản năng, theo luật thiên nhiên, muốn làm gì thì làm, không can thiệp vào đời sống của dân mà cũng chẳng dạy dỗ dân, như thời nguyên thủy của loài người; nhất là trái hẳn với chủ trương vô vi của pháp gia: cứ theo hình pháp cho nghiêm, thưởng phạt cho đúng, là dân sợ mà nước sẽ trị.

Khổng Tử lại nêu gương đức hạnh của các thánh vương đời xưa cho các nhà cầm quyền theo:

Như: vua Thuấn, vua (Hạ) Vũ không cho việc có thiên hạ (phú quý tột bậc) làm vui (VIII.18).

– Vua Vũ sống giản dị mà trọng tế lễ (VIII. 21).

– Vua Nghiêu, vua Thuấn, sự nghiệp rất lớn mà dân không tìm được chỗ nào để khen, lễ nhạc và chế độ của hai ông ấy rục rờ (VIII.19).

– Đặc biệt là vua Thuấn, chỉ kính cẩn, đoan chính ngồi trên ngai, chẳng làm gì cả mà thiên hạ bình trị (vô vi nhi trị) XV.4.

Có học giả cho rằng Nghiêu, Thuấn là những nhân vật không chắc có thực, và Khổng Tử đã tạo nên huyền thoại về đức hạnh của hai ông ấy, để dẫn chứng cho học thuyết của ông, tặng dân Trung Hoa những thần tượng để họ ngưỡng mộ, một lí tưởng để họ theo. Có thể như vậy, mà như vậy thì cũng chẳng có gì đáng trách. Trái lại, còn nên khen ông là đã thành công lớn, vì huyền thoại đó, ngay các triết gia đời sau, cho tới đời Thanh đều tin cả, bắt đầu từ Mặc Tử, Lão Tử, Mạnh Tử, Trang Tử, tới cả bọn pháp gia như Hàn Phi nữa.

PHẢI TỰ THÂN

Để xứng đáng làm người thay trời trị dân, để cho thực hợp với danh, Khổng Tử khuyên các vua chúa và những người có trọng trách phải sửa mình, tự trách mình, phải học.

Bài II.21, có người hỏi Khổng Tử sao không tòng chính (không ra làm quan). Khổng Tử đáp: *Kinh Thi* có câu: “Hiếu thuận a, hiếu thuận với cha mẹ; thân ái a, thân ái với anh em”. Thi hành câu đó mà cảm hóa được người cảm

quyền thì cũng là tông chính, sao cứ phải tham gia chính trị mới là tông chính”.

Nghĩa là người dân thường cứ giữ đúng đạo con em cũng là giúp nước rồi; còn nhà cầm quyền thì cứ giữ đạo con em cũng là trị dân rồi, vì như vậy là làm gương cho dân, dân tốt thì nước không loạn. Lời đó của Khổng Tử chứa cả một triết lý nhân sinh chính trị và xã hội. Hiểu, để vốn là những tu đức của cá nhân trong gia đình hóa ra có tính cách những công đức quan trọng tới sự thịnh suy của quốc gia. Gia đình như vậy mới thực là nền tảng của quốc gia. Sự tu thân thành ra một việc căn bản chẳng những cho cá nhân, mà cho cả gia đình và tổ quốc. Không còn tách biệt hẳn cá nhân, gia đình, tổ quốc nữa; nhất cử nhất động của cá nhân đều ảnh hưởng xa gần tới đoàn thể, không có sự trọng đoàn thể mà khinh cá nhân; không có sự đối lập giữa ta và người, giữa tiểu ngã và đại ngã, giữa quý tộc và bình dân. Xã hội phong kiến tuy phân chia giai cấp, trọng sự tôn ti, nhưng trách nhiệm về sự thịnh suy của quốc gia thì ai cũng như ai, đức hạnh của kẻ trên người dưới đều cần cho quốc gia ngang nhau cả; và có thể nói bình dân mà có đức hạnh thì còn đáng trọng hơn, có ích cho nước hơn hạng quý tộc thiếu đức. Dù sang hèn, ai cũng phải tu thân hết, có bất bình đẳng về địa vị, nhưng về tư cách, về đạo lý thì bình đẳng hết; chưa có bình đẳng về pháp luật thì có bình đẳng về đạo đức.

Công đó của Khổng Tử rất lớn: ông đã cải thiện chế độ phong kiến, li tưởng hóa nó.

Câu: “Trung dung chi đức dã, kì chí hi hớ! Dân tiên cứu hi” trong bài VI.27 mà tôi đã có lần dẫn, sau được Tử Du quảng diễn mà viết thành cuốn *Trung dung* một tác phẩm thâm thúy, độc đáo của triết học Trung Hoa; còn bài II, 21, cũng được Tăng Tử quảng diễn để viết cuốn *Đại học*, mà đoạn đầu như sau:

“Đời xưa muốn làm sáng đức trong thiên hạ thì trước hết phải trị nước mình; muốn trị nước mình thì trước hết phải tề nhà mình; muốn tề nhà mình thì trước hết phải sửa thân mình; muốn sửa thân mình thì trước hết phải chính cái tâm của mình; muốn chính cái tâm của mình thì trước hết phải làm cho tinh thành cái ý của mình; muốn làm cho tinh thành cái ý của mình thì trước hết phải có tri thức xác đáng. Tri thức xác đáng ở chỗ xét kĩ mọi vật”.

“Mọi vật đã xét kĩ thì sau khi tri thức mới xác đáng; tri thức đã xác đáng thì sau cái ý mới chân thành; cái ý đã chân thành thì sau cái tâm mới chính; cái tâm đã chính thì sau cái thân mới được sửa; cái thân đã sửa thì sau nhà mới tề; nhà đã tề thì sau nước mới trị; nước đã trị thì sau thiên hạ

mới bình. Từ thiên tử cho tới thứ nhân đều phải lấy sự sửa của mình làm gốc, gốc loạn mà ngọn trị là điều chưa hề có; cái gốc mình đáng hậu mà lại bạc, cái ngọn mình đáng bạc mà lại hậu là điều chưa hề có”.

Đoạn đó rất ngắn, mà thật khúc chiết, hàm súc, sâu sắc hiếm thấy trong lịch sử triết học nhân loại, quan trọng ngang thuyết “bất chính đạo” của Phật giáo nếu không hơn, vì bất chính đạo chỉ để giải thoát cá nhân, chứ không xét sự liên quan giữa cá nhân và quốc gia, thiên hạ.

Không chắc tất cả những ý trong đoạn đó là của Khổng Tử, nếu chúng ta chỉ căn cứ vào bộ *Luận ngữ*, Tăng Tử chắc đã suy luận thêm rồi sắp đặt thành hệ thống, nhưng ý trong những câu: “thân tu nhi hậu gia tể, gia tể nhi hậu quốc trị, quốc trị nhi hậu thiên hạ bình” và “tự thiên tử dĩ chí ư thứ nhân, nhất thị giai dĩ tu thân vi bản” nhất định là của Khổng Tử.

Quan niệm thiên tử và thứ nhân đều phải tu thân, bình đẳng với nhau về đạo đức đó đã ảnh hưởng đến Tử Tư và Mạnh Tử sau này.

Khi Lỗ Mục công hỏi một ông vua có ngàn cỗ xe mà muốn làm bạn với kẻ sĩ thì phải làm sao, Tử Tư đáp, giọng rất khó chịu:

“Người xưa có nói: Nên thờ bậc hiền sĩ như thầy, chứ đâu có nên làm bạn với kẻ sĩ”.

Còn Mạnh Tử thì nói:

“Thiên hạ đều tôn trọng ba cái này: tước vị, tuổi tác và đạo đức. Tại triều đình, tước vị được quý nhất; ở làng xóm tuổi tác được trọng nhất; còn xét về việc giúp đời, giao hóa dân thì đạo đức được kính nể hơn hết”. (Công Tôn Sửu - hạ - bài 2).

Như vậy thì khắp thế giới, không đâu có bọn áo vải nào được tôn trọng như kẻ sĩ ở Trung Hoa, là điều dễ hiểu. Đó là một vinh dự cho dân tộc Trung Hoa và là công của Khổng Tử.

PHẢI HỌC

Muốn xứng đáng là người trị dân thì phải tu thân, mà muốn tu thân thì phải học.

Hỏi Tử Lộ làm gia thân họ Quý, tiến cử Tử Cao (có lẽ cũng là môn sinh của Khổng Tử, bạn của Tử Lộ), làm quan tể cai trị đất Phí, Khổng Tử trách: “Như vậy là làm hại con người ta” (Vì Tử Cao học chưa được bao, chưa làm quan được).

Tử Lộ bào: Làm chức tể thì có nhân dân để trị, có thân xa (đất đai), tác (mùa màng) để thờ, (đó là học) hà tất phải đọc sách rồi mới gọi là học?

Khổng Tử mắng: “Vi thế mà ta ghét những lời lợi khẩu” (mồm mép, cường lý để tự biện hộ).

Cai trị một ấp còn phải học, huống hồ là cai trị một nước. Không thể nói cứ vừa làm vừa học cũng đủ; phải học trước đã rồi mới vừa làm vừa học thêm được. Chúng ta lại nên nhớ chữ học của Khổng Tử có nghĩa là học đạo, học cách cư xử, cách làm người trước hết, rồi mới tới văn, tới những kiến thức cần thiết:

“Đệ tử nhập tác hiếu, xuất tác lễ, cẩn nhi tin, phiếm ái chúng nhi thân nhân; hành hữu dư lực, tắc dĩ học văn”. (*Con em ở trong nhà thì hiếu thảo với cha mẹ, ra ngoài thì kính nhường bậc huynh trưởng, thận trọng lời nói mà thành thực, yêu khắp mọi người mà gần gũi người nhân đức; làm được như vậy rồi mà còn dư sức thì sẽ học văn* (tức thi, thư, lễ, nhạc, dịch...) (1.6).

Có học mới biết phán đoán, khỏi sai lầm, khỏi bị “che lấp”. Bài XVII.8, ông bảo Trọng Do (Tư Lộ): “... Ham đức nhân mà không ham học thì bị sự che lấp là ngu muội, ham đức trí mà không ham học thì bị sự che lấp là phóng đảng; ham đức tin mà không ham học thì bị sự che lấp là tổn hại; ham đức ngay thẳng mà không ham học thì bị sự che lấp là gặt gao, mất lòng người; ham dũng mà không ham học thì bị sự che lấp là loạn động; ham cương cường mà không ham học thì bị sự che lấp là cuồng bạo”.

Vua cũng chỉ là một người như dân thường, nên phải có đủ những đức làm người như dân thường; ngoài ra lại có những đức của một người trị dân để giáo hóa dân, cảm hóa dân (quân tử chi đức phong, tiểu nhân chi đức thảo, thảo thượng chi phong tất yển), cho nên sự tu thân của vua phải nghiêm cẩn hơn sự tu thân của dân thường.

Bài XX.2. Tử Trương hỏi phải thế nào thì gánh vác được việc nước. Khổng Tử đáp: “*Phải trọng năm điều tốt, trừ bốn điều xấu*”.

Năm điều tốt là: “*Ban ân huệ cho dân mà không hao tổn; khiến dân làm việc khó nhọc mà dân không oán; có lòng muốn mà không tham; thư thái mà không kiêu căng; uy nghiêm mà không dữ tợn*”...

Bốn điều xấu là: “*Không giáo hóa dân, để dân phạm tội rồi giết, như vậy là tàn ngược; không cất dặt, răn bảo trước mà muốn có thành tích, như vậy là hung bạo; khi ra lệnh thì không báo là cấp bách rồi đột nhiên bắt dân phải làm xong trong một kì hạn gấp, như vậy là hại dân; khi cho dân cái gì mà so đo, bừa xìn với dân, như vậy, là có thói nhỏ nhen của một viên chức thấp*”.

Đó là những điều thường thức về phép trị dân, không học không thể biết được; nếu muốn vừa làm vừa học, tự rút kinh nghiệm, thì đã mất nhiều

thi giờ, chịu nhiều thất bại rồi mới khôn được, và dân chúng phải gánh hết hậu quả. Không thể coi dân như vật để thí nghiệm được.

NHỮNG ĐỨC CĂN CỐ

Nhưng, quan trọng hơn nữa là những đức: *chính, kính, tin, lễ, nhân*.

Về đức *Chính*, (chính đính, ngay thẳng) lời đã xét ở trên rồi, khi dẫn bài XII.17: chính già, chính dã.

Đức *Kính* (cung kính) rất cần thiết cho khí tượng ông vua. Trong các môn sinh, Khổng Tử khen Nhiễm Ung có thể làm vua được nghĩa là có khí tượng vua vì Nhiễm Ung nghiêm trang mà ung dung.

Một lần, Nhiễm Ung hỏi ông. Tử Trang Bá tử là người ra sao. Ông đáp: «*Cũng khá, giản dị*».

Nhiễm Ung góp ý: «*Tự mình thì cung kính mà giản dị trong việc trị dân (cư kính, hành giản), chẳng là tốt ư? Nếu tự mình thì giản dị, mà giản dị cả trong việc trị dân, chẳng phải là giản dị thái quá sao?*».

Khổng Tử khen: “Anh nói phải đó”. (VI.1).

Bốn chữ «*cư kính hành giản*» trong bài đó tóm tắt tư cách ông vua và chính sách trị dân của Khổng Tử.

Nếu chỉ thiếu đức kính thôi, mà vẫn biết yêu dân, lo cho dân thì cũng không sao, chỉ thiếu cái uy nghi của ông vua thôi. Trái lại, thiếu đức *Tin* (giữ lời với dân để cho dân tin mình) thì không chính quyền nào đứng vững được.

Bài XII.7. Tử Cống hỏi về phép trị dân. Khổng Tử đáp:

– Lương thực cho đủ, binh bị cho đủ, dân tin chính quyền.

Tử Cống hỏi thêm:

– Trong ba điều đó, nếu bắt buộc đi phải bỏ một thì bỏ điều nào trước?

– Bỏ binh bị.

Tử Cống lại hỏi:

– Trong hai điều còn lại, nếu bắt buộc đi phải bỏ một nữa, thì bỏ điều nào trước?

– Bỏ lương thực. Tử xưa vẫn có người chết, nếu dân không tin chính quyền thì chính quyền phải đổ. (dân vô tin bất lập).

Bài II. 22, Khổng Tử lại nói:

«*Người mà không có đức thì không hiểu sao thành người được. Cũng như xe lớn không có đòn «nghe» (đòn ngang để buộc trâu), xe nhỏ không có đòn «ngột» (đòn cong để buộc ngựa), làm sao mà đi được?*»

Ông giảng về tin nhiều cũng gần bằng giảng về lễ. Theo bài VII.24, ông dạy học trò bốn môn (điều) thì trong đó có hai là thành và tin.

Muốn tin thì phải thành thực, cho nên ông ghét hạng “xảo ngôn lệnh sắc”, cho họ là không có lòng nhân (I.3), làm loạn đức (XV.26).

Muốn cho người khác tin mình thì phải thận trọng lời nói, lời nói phải hợp với hành động:

«*Người xưa thận trọng lời nói, sợ sẽ xấu hổ nếu nói mà làm không được*”. (IV.22).

Cho nên người quân tử “chậm chạp về lời nói mà mau mắn về việc làm” (IV.24), “thẹn rằng nói nhiều mà làm ít” (XIV.27); tốt nhất là “làm trước điều mình muốn nói rồi hãy nói sau” (II.13).

Hai đức tin và hành, ông thường cho đi kèm nhau, như trong bài dưới đây:

Tử Trương hỏi làm cách nào để đi đâu cũng lọt. Khổng Tử đáp: “Lời nói trung thực đáng tin, hành vi phải thân thiết, kính cẩn, như vậy dù đi đến nước Man, nước Mạnh (các nước lạc hậu ở phương Nam, phương Bắc), cũng trót lọt. Lời nói không trung thực đáng tin, hành vi không thân thiết, kính cẩn thì ở trong làng trong châu của mình, cũng làm sao trót lọt được? Khi đứng (anh) thấy cậu ta mới nói đó như ở trước mặt, khi ngồi như thấy nó dựa trên ách xe, phải như vậy rồi mới được trót lọt” (XV.5).

Trong số các môn sinh, tôi chỉ thấy ông khen Tử Cống có đức tin rất cao, hứa điều gì thì làm ngay, cho nên cảm hóa được mọi người, không ai nói dối Tử Cống cả, hễ khai với Tử Cống điều gì thì tất đúng, nhờ vậy trong một việc kiện tụng, Tử Cống chỉ cần nghe lời trình bày của một bên là đủ biết ai phải ai trái, không cần hỏi thêm bên kia nữa.

Được người ta tin, và tin người như vậy, quả thực là ít có.

Tuy nhiên, Khổng Tử cũng khuyên cứ theo chính nghĩa mà làm chứ không nhất thiết giữ mọi điều tin nhỏ nhặt, mà hóa ra cố chấp, có hai cho nghĩa. Có thể vì nghi vậy nên ông đã thể với người đất Bô sẽ không qua Vệ, mà rồi ông cũng vẫn qua Vệ, như Tư Mã Thiên chép trong *Sử kí Tư Mã Thiên*.

Trang trọng và trung tín là hai đức quan trọng của người quân tử (I.8) tức hạng người trị dân mà có tư cách. Sau cùng hai đức mà Khổng Tử nhắc đến nhiều nhất là đức *Nhân* và đức *Lễ*.

– Nhà cầm quyền (vua, quan) phải trọng *lễ* hơn ai hết.

Trong cuốn *Tuân Tử* (chung với Giản Chi - NXB Văn Hóa) chúng tôi đã viết:

“Thoạt kì thủy”, “lễ” chỉ có nghĩa là cúng tế. Từ thượng cổ, người Trung Hoa, cũng như các giống người khác, đã cúng tế thần linh, đã làm các việc gọi là “lễ”. Nhưng chữ “lễ” trở thành thông dụng ở Trung Hoa thì hình như mới từ đời Tây Chu. Căn cứ vào kinh tịch cổ, nghi thức về lễ là do Chu công chế tác; mấy chữ lễ xuất hiện lần đầu trong thiên Lạc cáo (*Kinh Thư*) viết vào thời Chu công nhiếp chính đều có nghĩa cúng tế. Có điều, việc cúng tế ở thời này không còn tính chất thuần túy tôn giáo nữa. Chu công chế định lễ, mục đích là để duy trì trật tự giai cấp trong xã hội “tông pháp” của Tây Chu. Lễ từ đây mang nhiều ý nghĩa chính trị (*Chương 1*).

Chẳng hạn khi Chu công chế định rằng chỉ thiên tử mới được dùng vũ “bát dật”, chư hầu chỉ được dùng vũ “lục dật”, đại phu chỉ được dùng vũ “tứ dật” - Coi mục chính danh ở trên; hoặc khi ông chế định rằng chỉ vua Lô mới được làm tế “lũ” ở núi Thái Sơn (trên đất Lô), đại phu không được làm tế đó; thì sự qui định đó là qui định một trật tự xã hội, nó là một pháp điển.

Việc qui định các tước công, hầu, bá tử, nam, qui định số dặm đất họ được phong, số binh xa họ được có, cũng để phân biệt sự tôn ti trong thiên hạ, thuộc về pháp điển, và cũng gọi là lễ, và kẻ nào không theo qui định đó là viêt vị, là tiếm lễ, không biết lễ.

Trong việc chôn cất cũng vậy, có những qui định nghiêm ngặt: thiên tử thì tang lễ phải ra sao, vua chư hầu ra sao, đại phu thì quan, quách dùng bao nhiêu, thường dân thì dày bao nhiêu v.v... đó cũng là lễ nữa.

Vậy tới đời Chu công, lễ đã có hai nghĩa:

- Nghĩa cũ là tế lễ, có tính cách tôn giáo.
- Nghĩa mới là pháp điển phong kiến do Chu công chế định, có tính cách chính trị, để duy trì trật tự xã hội.

Rồi lần lần ý nghĩa của lễ mở rộng ra, chỉ cả phong tục, tập quán.

Và sau cùng, qua đời Đông Chu, nhất là từ Khổng Tử, nó có một nội dung mới, nội dung luân lí, chỉ sự kỉ luật về tính thần: người có lễ là người biết tự chủ, khác kì.

Khổng Tử chủ trương tông Chu, giữ pháp điển, lễ nhạc... của Chu công thì tất nhiên rất trọng lễ và buộc vua chúa phải trọng lễ; lễ để duy trì trật tự xã hội, có trật tự đó thì vua mới được tôn, nước mới được trị, nếu vua không trọng lễ thì còn bắt ai trọng nó được nữa? Thời Khổng trọng lễ cũng cần

thiết như thời sau (từ Tần, Hán đến ngày nay) trọng pháp luật, hiến pháp có phần hơn nữa.

Cho nên trong thiên X (Hương đấng) chúng ta thấy Khổng Tử giữ lễ một cách rất nghiêm chỉnh. Khi vua lâm triều thì ông cung kính có vẻ như không yên tâm, mà không mất vẻ uy nghi (X.2). Khi vô cửa lớn của triều đình, ông khom khom như cửa thấp quá, khi đi ngang qua ngai vua (dù là ngai trống) ông cũng biến sắc, chân bước run run, nói như chẳng ra lời. Khi ông trách người đương thời là kiêu mạn, vô lễ, vì vào yết kiến vua thì lên đến trên thềm rồi mới bái, chứ không như hồi xưa, bái từ dưới thềm; thái độ của ông những khi đó làm cho chúng ta ngày nay thấy hơi chướng, như không tự nhiên, quá khúm núm, vì chúng ta sống sau ông tới hai ngàn rưỡi năm, lại không hiểu mục đích của ông là duy trì chế độ tôn tin của Chu công; ông cho như vậy mới là hợp lẽ, chứ không phải ông sợ các vua chúa tới mức đó: ông đã làm đại phu, trong đời tiếp xúc với nhiều vua chư hầu, đối đáp với họ rất tự nhiên (xin coi lại những lần ông trả lời Vệ Linh công, Lỗ Ai công...); hơn nữa trong thâm tâm ông cũng khinh đa số vua chư hầu thời ông, thì đâu ông có sợ gì họ. Ông trọng là trọng cái ngôi của họ, như ngày này chúng ta trọng bộ áo của ông tòa hoặc người cảnh sát vậy thôi, nghĩa là ông chỉ trọng cái lễ, cái điển pháp, chế độ phong kiến của Chu công; mà bất kì chính quyền nào dù quân chủ, dân chủ, xã hội, dùng những hình thức "lễ" như vậy, bắt dân phải theo, chỉ khác mỗi thời, hình thức một thay đổi thời? Mà sự tôn ti trong xã hội tới nay có dân tộc nào bỏ được đâu; có những quốc gia tự cho là bình đẳng nhất mà qui định những tiêu chuẩn cho từng lớp người trong xã hội còn chặt chẽ hơn thời Khổng Tử nữa.

Có nhớ điều đó, chúng ta mới hiểu tại sao ông vốn chủ trương tiết kiệm cho dân, mà chê lời đề nghị rất thực tế, có thể nói là hợp thời nữa của Tử Cống trong bài III.17.

Đầu đời Chu có lệ vào thu hay đông mỗi năm, thiên tử ban lịch năm sau cho chư hầu; vua chư hầu cắt vào tổ miếu rồi năm sau mới mở ra coi, và cứ ngày sóc (mùng một) mỗi tháng, giết một con cừ để cúng tổ tiên. Lễ đó là lễ cáo sóc. Lễ xong rồi, vua mới về họp triều. Vua Lỗ đã bỏ lễ đó từ lâu, ngày sóc không nhưng không cúng tổ tiên mà có khi cũng không họp triều nữa, mà người ta vẫn giết một con cừ để dâng ở tổ miếu.

Tử Cống thấy như vậy vô ích, đề nghị bỏ hình thức đó đi. Khổng Tử trách Tử Cống là tiệt con cừ. Ông không muốn bỏ vì tiệt cuộc lễ (III.17). Dù nó chỉ là hình thức thì ông cũng muốn duy trì để nhà cầm quyền đừng quên hẳn, mà đôi khi nhớ đến bổn phận của mình: trọng thiên tử nhà Chu, trọng tổ tiên và trọng cái bổn phận họp triều. Thâm ý của ông như vậy.

Và như trên tôi đã nói, ông ghét những kẻ tiếm lễ vì họ phá hoại trật tự xã hội, bất chấp luật pháp, có thể gây loạn... Ông mắng Quý Thị dùng vũ "bát đặt", chê cả ba họ Mạnh, Thúc, Quý cho hát thư Ung trong nhà họ khi dẹp đồ tế lễ, vì như vậy là tiếm lễ của thiên tử nhà Chu.

Ông khen Quán Trọng là một tướng quốc giỏi, có công với dân tộc nhưng lại chê là vô lễ vì không biết giữ phận một đại phu mà cũng dùng "tác môn" (bình phong che cửa), dùng "phán điểm" (cái ki để đặt chén) như vua Tế.

Khổng Tử trọng lễ, ngoài mục đích lập lại trật tự xã hội, mục đích trị dân: "Người trên trọng lễ thì dân dễ sai khiến". (Thượng hiếu lễ tắc dân dị sử - XIV.42), còn có mục đích giáo hóa dân nữa, để cho đức của dân thuần hậu (dân đức qui hậu), như Tăng Tử nói trong bài I.9. Nhưng điểm này thuộc về luân lý, nên tôi dành lại cho một chương sau.

Bây giờ xin xét đến đức *Nhân* cũng về phương diện chính trị thời, sau sẽ xét thêm về luân lý.

Nếu Khổng Tử chỉ tòng Chu, tái lập chế độ phong kiến của Chu bằng thuyết chính danh khá mới mẻ, khá can đảm của ông, thì đúng như lời Tiêu Công Quyền nói trong cuốn *Trung Quốc triết học tư tưởng sử*, tập I, trang 58, (Trung Hoa văn hóa xuất bản - 1961) ông cũng chỉ là một linh "hậu vệ của phong kiến", một "đảng viên trung thực của phe thủ cựu", chứ làm sao có được tiếng khen là "hiền hơn Nghiêu Thuấn".

Ông sở dĩ được đời sau mang ơn là nhờ ông tuy thừa nhận chính quyền của vua đương thời nhưng rất bất mãn về hiện trạng, nên phát minh ra quan niệm "nhân" để mong cải tạo lại xã hội. Lương Khải Siêu bảo "Nho gia nói về đạo đức hay về chính trị, đều lấy "nhân" làm gốc. Lời đó đúng.

Đoạn trên tôi nói Khổng Tử rất trọng lễ, nhưng ông còn trọng nhân hơn nữa (trong *Luận ngữ*, không có đức nào được ông nhắc tới nhiều như đức nhân) vì ông cho lễ chỉ là ngọn, nhân mới là gốc, lễ là chính sách, nhân mới là tinh thần.

Bài II.3, ông bảo:

"*Người không có đức nhân thì lễ mà làm gì?*" (Nhân nhi bất nhân, như lễ hà? Nhân nhi bất nhân, như nhạc hà?) Câu đó là một trong những câu quan trọng nhất trong *Luận ngữ*.

Không có lòng nhân thì lễ chỉ là hình thức. Nhà cầm quyền không có đức nhân thì càng trọng lễ, càng thủ cựu, càng dễ hóa ra độc tài. Pháp điển mà không lập theo tình nhân thì dễ hóa ra tàn khốc. Lễ là để giữ sự tôn ti, phân biệt trên dưới, giai cấp; nhạc là để điều hóa, hòa hợp, phân biệt mà

không hòa hợp thì là cách biệt. Nhân gồm chữ nhĩ là hai và chữ nhân là người, là tình người này đối với người khác. Không có tình người thì làm sao mà hòa hợp nhau được, người này người khác, giai cấp này giai cấp khác chỉ coi nhau như kẻ thù, người trên ức hiếp người dưới, người dưới chống đối người trên. Người Trung Hoa có từ ngữ “nội thành ngoại vương” nghĩa là trong (thê) có cái đức của ông thánh, đem dùng (dụng) ra ngoài, tức giúp đời thì lập được sự nghiệp một bậc vương, một ông vua tốt, như vậy là thê dụng có đủ. Tôi cũng theo từ ngữ đó mà cho *nhân là thê, lễ là dụng*, và gọi là *nội nhân ngoại lễ*: trong phải có lòng nhân thì ngôn hành ở ngoài mới hợp lễ được.

Theo Tiêu Công Quyền, thì các sách cổ chép chính trị đời Chu trước Khổng Tử, rất ít nói đến nhân nghĩa. Như phần Nhã, phần Tụng trong *Kinh Thi* khen đức của các tiên vương, tuyệt nhiên không có chữ nhân. Sách *Thượng Thư* bản kim văn, cũng không có chữ nhân; bản cổ văn chỉ thấy dăm ba chữ dùng chữ đó.

Còn các đời Hạ, Thương trở về trước, sách cổ thiếu, chỉ lưu lại truyền thuyết rằng các vua chúa thời đó trọng chính khoan, giản (vừa khoan dung vừa giản dị), chứ không nói đến nhân.

Vậy thì có thể Khổng Tử đã đặt ra từ “nhân”, ý nghĩa rộng hơn từ “khoan”. Chúng ta chưa có chứng cứ gì để tin hẳn điều đó, nhưng dù sao thì cũng từ Khổng Tử trở đi, chữ nhân mới từ trường học của ông mà được phổ biến, và “nhân” với “lễ” thành một hệ thống gồm đủ thể lẫn dụng.

Theo *Luận ngữ* thì nhân có ý nghĩa rất phức tạp (tôi sẽ thử phân tích trong một chương sau), nhưng đứng về phương diện chính trị mà xét thì Khổng Tử cho nhân là:

– Yêu người (ái nhân), như trong bài XII.22 ông đáp Phàn Tri.

– Cái gì mình không muốn thì đừng làm cho người khác (kỷ sở bất dục vật thi ư nhân). Bài XII.2, ông đáp Trọng Cung.

– Và cái gì mình muốn thì làm cho người: “Mình muốn tự lập thì cũng thành lập cho người, mình muốn thành công thì cũng giúp người thành công”. Tóm lại là “biết từ bụng ta suy ra bụng người, đó là phương pháp thực hành của người nhân” (Phù nhân giả, kỷ dục lập nhi lập nhân, kỷ dục đạt nhân. Năng cận thù thì, khả vị nhân chi phương dã dĩ - Lời đáp Tử Cống trong bài VI.28).

Xét ba bài đó, ta thấy nhân, theo Khổng Tử, chủ yếu là giúp người, giúp người hàm cái ý yêu người rồi (có yêu thì mới giúp), nếu chỉ yêu suông mà không giúp thì không gọi là nhân được.

Đức nhân cần cho mọi người, nhưng người thường mà nhân thì chỉ giúp được một số ít người thôi, hạng vua chúa mà nhân thì giúp được cho cả nước,

cả thiên hạ. Cho nên nhân phải là đức căn bản của vua, có vậy mới làm trọn sứ mạng trời giao phó cho họ.

Khi Tử Trương đứng về phương diện trị dân, hỏi về đạo nhân, Khổng Tử đáp:

– Làm được năm đức này trong thiên hạ thì gọi là nhân: cung, khoan, tín, mẫn, huệ. *«Cung kính thì không bị khinh nhờn, khoan hậu thì được lòng người, thành tín thì được người ta tin nhiệm, cần mẫn thì thành công, từ huệ thì sử dụng được người»* (XVII.6).

Chúng ta thấy trong năm đức đó, ông chú trọng đến đức yêu và giúp dân; khoan hậu là yêu dân, cần mẫn là giúp dân, từ huệ là thương dân, ban ơn cho dân.

Các chính trị gia thời cổ được ông khen là nhân đều giúp ích nhiều cho dân. Không nói các vị thánh Nghiêu, Thuấn, Hạ, Vũ; ngay cả đến Quản Trọng tổ của pháp gia, không có chủ trương đức trị như ông, mà cũng được ông hai lần khen là nhân, chỉ vì Quản Trọng có công với dân tộc Trung Hoa.

Lần đầu, Tử Lộ chê Quản Trọng là bất nhân vì không chết theo chủ là công tử Cú, mà sau lại còn thờ người giết chủ mình, tức Tề Hoàn công nữa. Khổng Tử bảo: “Hoàn công chín lần hợp chư hầu mà không phải dùng võ lực uy hiếp họ, đó là nhờ tài sức của Quản Trọng. Nhân đức của ông ấy là ở đó” (XIV.16).

Lần sau, Tử Cống cũng chê Quản Trọng như Tử Lộ đã chê. Khổng Tử bảo: “Quản Trọng giúp Hoàn công, khiến Hoàn công làm bá các chư hầu, thiên hạ qui về một mối, nhân dân đến nay còn mang ơn ông. Nếu không có ông thì ngày nay đã phải gióc tóc, mặc áo có vạt bên trái (như người Di, Địch) rồi; ông ấy há như bọn thất phu thất phụ giữ đức tín tầm thường, tự treo cổ nơi ngòi rãnh mà chẳng ai biết tới ư?” (XIV.17).

Khổng Tử trong hai bài đó quả là một chính trị gia sáng suốt, khoáng đạt. Tuy ông tôn quân; khuyên người ta trung quân, nhưng vẫn coi sự giúp ích cho dân, cho nước, quan trọng hơn sự từ tiết một cách vô ích. Ông không nói ra, nhưng tôi đoán rằng ông cũng đã nghĩ như Mạnh Tử sau này: dân vi quý, quân vi khinh.

Một nhận xét nữa: ông khen Quản Trọng là nhân mặc dầu ông vẫn chê là không biết lễ (coi đoạn trên viết về lễ); vậy thì cơ hồ ông cho rằng có nhân thì dù không có lễ cũng không đáng trách bằng có lễ mà không có nhân; đúng là ông trọng nhân hơn lễ, coi nhân là gốc, lễ là ngọn.

Tóm lại, nếu chỉ dùng lễ thì chính sách sẽ là lễ trị, không khác pháp trị bao nhiêu; phải có “nhân” nữa thì mới thành đức trị, mà thuyết chính danh mới có cơ sở vững: thiếu đức nhân thì vua không xứng đáng là vua, không được dân coi là vua.

Như vậy đức trị là nhân trị: trị dân bằng *đức nhân*, mà cũng gọi là nhân trị: trọng tư cách, tài đức của *người* trị dân hơn là pháp điển, chế độ. Người trị dân tốt thì dù chế độ xấu, sẽ sửa đổi cho nó hóa tốt; còn chế độ tuy tốt mà người trị dân xấu thì kết quả cũng vẫn xấu. Như chúng ta nói ngày nay: yếu tố người (facteur humain) quan trọng hơn cả ⁽¹⁾ mặc dầu không thể bỏ được pháp chế, vì không một chế độ nào không xây dựng trên một pháp chế, dù pháp chế đó sơ sài tới đâu, dù nó không thành văn, chỉ là những tục lệ, bỏ nó thì cũng là thiếu những đức chính, tin lễ rồi không gọi là đức trị nữa.

Có người cho rằng Khổng Tử chủ trương đức trị là gây cơ sở cho chuyên chính, cho độc tài cá nhân. Tôi nghĩ ngược lại mới đúng: chính để ngăn ngừa bọn độc tài tàn bạo như Kiệt, Trụ mà Khổng đề cao đức trị, đưa ra thuyết chính danh.

Chúng ta có thể trách ông không cho ta biết gặp những ông vua không xứng với cái danh của họ thì ta làm cách nào để thay thế họ. Qui kết tự nhiên của thuyết chính danh, ở thời ông là làm cách mạng lật đổ kẻ cầm quyền tàn bạo, mà ông lại không ưa cách mạng, cho nó là phân loạn (coi chương V ở trên); ông khen Bá Di, Thúc Tề là người nhân, vì đã chống việc diệt Trụ của Võ vương (V.22).

Ông cũng thấy rằng chế độ truyền hiền như thời Nghiêu, Thuấn tốt hơn là chế độ truyền tử như thời Chu, hợp với thuyết chính danh hơn, cho nên ông thích nhạc Thiệu hơn nhạc Võ, nhưng ông không dám đá động đến chế độ “tôn pháp” của Chu công, thành thử thuyết chính danh của ông có vẻ lung chừng, không triệt để, chỉ là một li thuyết suông.

Phải một thế kỉ sau, Mạnh Tử mới sửa được một phần khuyết điểm đó, cho hạng “thiên lại”, tức hạng có đức, được “thể thiên hành đạo”, diệt những ông vua bạo ngược như Kiệt, Trụ, nghĩa là cho họ quyền làm cách mạng bằng võ lực. Rồi lại phải đợi đến 2.000 năm nữa, Tôn Văn đưa ra ngũ quyền hiến

(1) Chương 20 sách *Trung dung* có một đoạn diễn ý đó: “Ai công hời về chính sự”. Khổng Tử đáp: “Chính sự của vua Văn vua Võ chép trong sách vở, hễ người khà còn thì chính sự ấy thì hành, người khà mất thì chính sự ấy cũng tắt; đạo đức của người làm cho chính trị mau có kết quả (...), cho nên làm chính trị cốt ở người (... nhân đạo mãn chính... cở vi chính tại nhân).

Câu “nhân đạo mãn chính” nghĩa cũng giống câu “nhân năng hoàng đạo” (người ta có thể làm cho đạo rộng lớn lên) trong bài XV. 28 (*Luận ngữ*).

pháp thì vấn đề mới tạm giải quyết được, nhưng cũng chỉ là trên lí thuyết thôi.

Vì cho tới nay, nhân loại vẫn chưa có cách nào hữu hiệu để diệt nạn độc tài. Khi mà dân trí, dân đức còn kém, khi chưa có một truyền thống dân chủ khá lâu, khá vững thì pháp trị không ngăn nổi bọn độc tài, nhất là ở thời đại này, khoa học kĩ thuật thành những khí giới kinh khủng trong tay kẻ cầm quyền. Biết bao bi kịch của nhân loại từ Tần Thủy Hoàng tới Hitler, Mussolini... đủ chứng cho ta điều ấy.

*

Tới đây ta thấy Khổng Tử chủ trương muốn cho xã hội khỏi loạn thì:

- Mọi người phải trọng pháp điển, có tôn ti, không ai được vi phạm (lề).
- Người trên phải chính đính, làm trọn nhiệm vụ, yêu dân (*nhân*), có đức tin thì mới chính danh, đáng cho dân trọng.

CHƯƠNG 6

CHÍNH SÁCH TRỊ DÂN

Trong chương trên tôi đã trình bày những điểm cốt yếu trong tư tưởng chính trị của Khổng Tử, chương này tôi sẽ xét cách áp dụng những tư tưởng đó trong việc trị dân, tức chính sách trị dân của ông.

Chính sách này gồm ba mục: 1. Dưỡng dân, 2. Giáo dân, và 3. Chính hình, để trị người và trị việc.

DƯỠNG DÂN

Bất kì chính thể nào, nhà cầm quyền nào cũng cho việc nuôi dưỡng dân là nhiệm vụ quan trọng nhất: nếu khéo nuôi dân thì nước trị mà nhà cầm quyền được dân quý, ngược lại thì nước loạn, dân sẽ bỏ đi nước khác, (thời Khổng Tử, việc đó rất dễ dàng không sao ngăn cấm được, không khó khăn như ngày nay) hoặc sẽ nổi loạn, chính quyền sớm muộn gì cũng bị lật đổ.

Khổng Tử cho việc “bác thi tế chúng” (thi ân rộng rãi để cứu giúp dân chúng) là sự nghiệp của thành vương; và nhà cầm quyền nào biết thi ân cho dân cũng đều được ông khen, như trong bài V.15, ông bảo:

“Tứ Sản có bốn điều hợp với đạo người quân tử: giữ mình thì khiêm cung, thờ vua thì kính cẩn, nuôi dân thì có ân huệ (kì dưỡng dân dã huệ), sai dân thì hợp nghĩa (hợp tình hợp lý)”.

Bài XIV.9 ông nhắc lại: Tứ Sản là người nhân từ, yêu dân (huệ nhân).

Ngược lại ông không nhận Nhiệm Cầu là học trò của mình nữa, vì Nhiệm Cầu thu thuế quá nặng, làm cho dân nghèo (XI.16).

Nuôi dân thì phải:

1. *Làm sao cho dân no đủ, giàu.*

Bài XII.7, ông bảo Tử Cống rằng phép trị dân phải làm cho dân “túc thực” đã rồi mới tới “túc binh”.

Bài XIII.9, khi tới nước Vệ, ông khen là đông dân. Nhiễm Hữu hỏi dân đã đông rồi thì phải làm gì nữa. Ông đáp là phải làm cho dân giàu. Lại hỏi phải làm gì thêm nữa. Ông đáp là phải dạy dân.

Vậy ông coi trọng việc dưỡng dân hơn việc bảo vệ xã tắc, hơn cả việc dạy dân nữa.

Ông chỉ là một triết gia về chính trị đưa nguyên tắc, vạch đường lối thôi, chứ không phải là một nhà kinh tế, một chính trị gia thuần túy, cho nên không bao phải dùng những biện pháp kinh tế nào như Mạnh Tử bàn về phép tình điền chẳng hạn với Đổng Văn công. (Coi cuốn *Mạnh Tử* của Nguyễn Hiến Lê, Cáo Thơm - 1975 - chương VI). Và khi Phàn Trì muốn học làm ruộng ông đáp ông không bằng một lão nông (XIII.4).

Ông sống sau Quán Trọng, biết công Quán Trọng làm cho Tề giàu mạnh nhờ một chính sách kinh tế khéo léo, khai thác tài nguyên của Tề, phát triển công, thương; nhưng ta không thấy ông khen Quán Trọng về điểm đó.

2. *Đánh thuế nhẹ dân*, như trong bài XI.16 tôi đã dẫn ở trên.

Hữu Nhược đã theo đúng chủ trương của ông trong bài XII.9.

Lỗ Ai công hỏi Hữu Nhược:

- Năm nay mất mùa, thuế không đủ tiêu, làm sao bây giờ?

Hữu Nhược đáp:

- Sao không thu thuế theo phép triết (tức mười phần thu một)?

Ai công bảo:

- Mười phần thu hai mà còn không đủ tiêu, huống hồ là theo phép triết?

Hữu Nhược đáp:

- Trăm hộ no đủ thì làm sao vua thiếu được? Trăm hộ thiếu thốn thì vua làm sao đủ được?

Nghĩa là nhà vua phải "tiết dụng nhi ai nhân" (không lãng phí mà yêu dân - bài I.5), cái gì không có lợi cho dân thì đừng tiêu.

3. *Khiến dân làm việc phải hợp thời* (sử dân dĩ thời - I.5), trong khi dân rảnh việc nông.

Bắt dân xâu là một cách thu thuế, có khi rất nặng mà lại bất công vì thu thuế đó chỉ đánh vào đầu dân đen, thời đó nước nào cũng áp dụng vì không có cách nào khác, hoặc vì dân dễ chấp nhận hơn là bắt họ góp tiền, góp lúa; mãi đến đời Tống, thế kỉ XI, Vương An Thạch mới đặt ra thứ *tiền miễn dịch*, người nào không làm xâu thì tùy giàu hay nghèo phải nộp một số tiền nhiều

hay ít để nhà nước lấy tiền đó mướn người làm thay, như vậy thêm công ăn việc làm cho một số dân thất nghiệp, nhưng biện pháp của Vương bị phe thù cựa phản đối, rồi cũng phải bỏ.

Cái tai hại nhất của chính sách bắt dân làm xấu là mỗi khi triều đình có việc gấp thì dù đương mùa cấy, mùa gặt, cũng bắt dân bỏ đó mà làm xấu cho triều đình. Cho nên Khổng Tử cho “sử dân dĩ thời” là một bốn phạm của người trị dân; mà sau này Mạnh Tử cũng vậy, khi ông bảo: “Nếu không làm trái thời tiết của kẻ làm ruộng thì lúa thóc ăn chẳng hết”. (Bất vi nông thời, cốc bất khả thăng thực dã. Lương Huệ vương, thượng - bài 3); “Bất vi nông thời” của Mạnh tức là “sử dân dĩ thời” của Khổng.

Chính sách của Khổng là ít can thiệp vào đời sống của dân (cư giản VI.1) và sai khiến dân thì phải làm sao cho dân không oán (lao nhi bất oán XX.2).

4. Sau cùng, quan trọng nhất là *phân phối quân binh* thì dân mới không bị bóc lột mà được no đủ.

Khi Nhiệm Hữu bảo họ Qui, mà ông ta là gia thân, phải đánh nước phụ dung của Lỗ là Chuyên Du, ở gần ấp Phi của Qui Thị, để trừ hậu hoạn về sau cho con cháu Qui Thị, Khổng Tử máng Nhiệm Hữu là viện lẽ để biện hộ cho chủ, rồi bảo:

“Khâu đã vấn hữu quốc hữu gia giả, bất hoạn *quả* nhi hoạn bất quân, bất hoạn *bản* hi hoạn bất an. Cái *quân vô bản*, hòa vô *quả*, an vô *khuynh*”.

Nhiều học giả cho rằng hai chữ *quả* (là ít) và *bản* (là nghèo) trong câu trên phải đổi chỗ cho nhau:... bất hoạn *bản* nhi hoạn bất quân, bất hoạn *quả* nhi hoạn bất an; có vậy thì mới hợp với câu dưới: *quân vô bản*.

Ý kiến đó đúng, và sửa như vậy rồi thì nghĩa như sau: «*Khâu này nghe nói người có nước (tức vua), có nhà (tức các đại phu, chủ các ấp phong) không lo nghèo thiếu mà lo sự phân phối không quân binh, không lo ít dân mà lo xã tắc không yên. Phân phối quân binh thì dân không nghèo; hòa thuận (vì không có sự bóc lột, tranh giành, không có người giàu quá, kẻ nghèo quá) thì dân sẽ không ít (vì dân vui về sống, nước trị thì dân ở các nước khác qui tụ lại), như vậy xã tắc sẽ yên ổn, chính quyền không nghiêng đổ*”.

Chúng ta nên hiểu chữ “quân” (quân binh) của Khổng trong đoạn đó.

Trần Bình ở đời Hán thườ còn hàn vi mỗi khi làng tế, ông ta phải cắt thịt chia phần, một công việc thời đó cho là hèn, ở nước ta, ngoài Bắc, trước năm 1945, còn giao cho các người “mô”. Ông ta chia phần thịt rất khéo, rất quân binh, nghĩa là chức sắc lớn thì được miếng ngon, miếng lớn, dân thường không có vai về thì được miếng nhỏ, không ai phàn nàn cả, các phụ lão đều

khen ngợi. Trần Bình nói: *«Than ôi, Bình này mà được trị thiên hạ thật, thì cũng khéo như chia thịt đó»*. Sau, ông ta được trị thiên hạ thật, làm đến tể tướng.

Sau này ra sao không biết, chữ hiện nay khắp thế giới, đâu đâu cũng chỉ mong đạt được sự phân phối quân bình như vậy thôi: Người có trách nhiệm lớn, người có tài năng cao, người siêng năng thì được hưởng nhiều; kẻ có trách nhiệm nhỏ, tài năng thấp hoặc làm biếng thì được hưởng ít, nhiều ít ra sao còn tùy theo tiêu chuẩn trong mỗi xã hội, tùy thời, tùy tổng lượng sản xuất nữa, có nơi ông giám đốc lương gấp năm gấp mười lần một thợ lành nghề, một thư kí, có nơi chỉ bằng hai, bằng ba...; nhưng ai cũng có phần cả, không ai phải đói rét, như vậy là quân bình, đúng hơn là công bình.

Hiếu như vậy thì tư tưởng của Khổng Tử không có gì là cách mạng, chỉ là nhân đạo, thực tế, rất nhiều lương thức (bon sens), và ba chữ "quân vô bản" (tức bất hoạn bản nhi hoạn bất quân) quả là bất hủ, làm châm ngôn cho tất cả các nhà trị dân trong hai ngàn rưỡi năm nay.

Quan Phong và Lâm Duật Thời trong một cuốn bàn về Khổng Tử (nhà xuất bản Sự Thật - Hà Nội 1963) cho rằng trong bài đó Khổng Tử chỉ chống cự Qui Thị đánh Chuyên Du, tức chống sự thôn tính nói chung thôi, chứ không có tư tưởng xã hội; sự quân bình đó là sự quân bình phong theo chế độ Chu, không tranh đoạt nhau thôi.

Đành rằng Khổng chống sự thôn tính; muốn duy trì sự phân phong của Chu; nhưng ông cũng có tư tưởng "xã hội", nghĩa là trọng sự công bình trong xã hội, rất ghét sự "tụ liêm", làm giàu thêm cho kẻ giàu, như chúng ta đã thấy trong bài XI.16.

Một chứng cứ nữa. Bài VI.3, Khổng Tử làm đại phu ở Lỗ. Nhiễm Hữu và Tử Hoa đều là học trò ông và đều làm quan ở Lỗ. Khi Tử Hoa đi sứ nước Tề, Nhiễm Hữu xin cấp lúa cho mẹ Tử Hoa. Ông bảo: *«Cấp cho một «phũ» (khoảng sáu đấu). Nhiễm Hữu xin thêm. Ông bảo: «Cho một «điều» (16 đấu). Nhiễm Hữu không nghe, cấp cho một «binh» (160 đấu).*

Khổng Tử bảo: "Anh Xích (Tử Hoa) đi sang Tề, cưỡi ngựa mập, mặc áo cừu nhẹ (ý nói: giàu sang). Ta nghe nói: "Người quân tử chu cấp cho kẻ nghèo chứ không làm giàu thêm cho người giàu (quân tử chu cấp bất kể phú. VI. 3).

Nhưng Nguyên Tư, một môn sinh khác, vốn nghèo và thanh liêm, làm gia thần cho, ông cứ chiếu theo lệ của nhà nước mà phát lương cho chín trăm (đấu?), Nguyên Tư cho rằng nhiều quá, từ chối. Ông bảo: *«Đừng! Nếu*

thấy dư thì sao không đem cấp cho những người nghèo trong làng xóm, láng giềng?”. (cũng bài trên).

Cách xử sự của ông thật nhân ái, công bằng, hợp tình, hợp lý: không làm giàu thêm cho những kẻ đã giàu rồi, có dư thì giúp người nghèo, nhưng trả lương thì cứ theo phép nước, tùy theo đẳng cấp.

Sau, Tăng Tử diễn lại đúng ý đó của Khổng trong câu: *«Tài liêm tắc dân tán, tài tán tắc dân tụ»* (sách Đại học).

GIÁO DÂN

Trong số các triết gia thời Tiên Tần, không nhà nào trọng sự giáo hóa dân bằng Khổng Tử, và chính ông cũng đã bỏ gần hết đời vào việc đó.

Mặc Tử cũng chủ trương phải dạy dân đầy, nhưng trong các thiên Thượng đồng, đại khái ông chỉ bảo mọi người dân đều phải học những điều thiên tử cho là thiện (nhất là đạo kiêm ái: yêu mọi người như chính mình làm lợi lẫn cho nhau) để cái gì thiên tử khen thì dân cũng khen, cái gì thiên tử chê thì dân cũng chê, mà có sự đồng nhất từ trên xuống dưới, nhờ vậy nước mới trị. Mặc Tử lại không nhận công dụng giáo hóa của lễ nhạc, thật là thiếu sót.

Pháp gia thấp hơn một bậc nữa, chỉ dạy cho dân biết pháp luật thôi để đừng có những hành động trái phép nước, mà chỉ các viên lại mới được dạy dân, các tư học đều bị cấm ngặt, do đó mới có nạn “phản thư khanh nho” đời Tần Thủy Hoàng.

Còn Lão Tử thì “tuyệt thánh khí tri”, cho sự giáo dục chỉ làm cho dân sinh ra tinh khôn, ham muốn nhiều, hại rất lớn; cứ mặc cho dân ăn no, rồi lại vô bụng đi chơi, sống một cách tự nhiên, thì nước lại trị, dân lại sướng hơn cả.

Duy có Khổng Tử là cho nhiệm vụ dạy dân quan trọng ngang với nhiệm vụ nuôi dân. Vì hai lẽ:

- Dạy dân là một cách yêu dân: mình muốn tự lập thì cũng phải thành lập cho người, mình muốn thành công thì cũng giúp người thành công. (ki dục lập nhi lập nhân, ki dục đạt nhi đạt nhân - VI.28), như vậy là thành nhân chi mĩ, một niềm vui lớn của người có đức nhân.

- Dân được giáo hóa thì dễ sai bảo, dễ trị (thượng hiếu lễ tắc dân dị sử đả - XIV.42), công việc chính hình sẽ nhẹ đi nhiều; nếu kết quả của sự giáo hóa cực tốt thì nhà cầm quyền chẳng phải làm gì mà nước trị (vô nhi nhi trị).

Như tôi đã nói ông tin rằng đại đa số dân chúng có thể cải hóa được, vì *«tình tương cận, tập tương viễn»* (XVII.2); nhưng ông cũng chỉ lạc quan vừa phải thôi, vì ông cũng nhận rằng có một số *«hạ ngu»* không thay đổi, vì họ không chịu học, không chịu sửa tính (XVII.3).

Tư chất cũng có nhiều hạng, hạng từ bậc trung trở lên thì có thể giảng đạo lý cao xa cho được, từ bậc trung trở xuống, không thể giảng đạo lý cao xa cho được (VI.19).

Thời nào cũng vậy, hạng trung nhân trở xuống đông hơn cả, mà thời ông hạng đó không được học cho nên ông nhận thấy rằng nhiều khi chỉ có thể khiến cho họ làm theo mình mà không thể giảng cho họ hiểu được tại sao (VIII.9); ông mở trường dạy cho mọi hạng người, là có ý mở mang dân trí để dần dần hiểu được cái lẽ tại sao đó, và khi nào hiểu được, họ càng dễ theo đường chính. Bào rằng câu «*dân khả sử do chi, bất khả sử tri chi*» là chủ trương «*ngu dân*» thì không còn gì oan cho ông hơn, chẳng hiểu gì về đời sống cùng tư tưởng của ông cả. Chủ trương ngu dân, chính là bọn pháp gia như Li Tư, Hàn Phi kia.

Nhà cầm quyền có hai cách để giáo hóa dân.

– Cách tốt nhất là làm gương cho dân. Điểm này tôi đã trình bày ở chương trên (mục Đức trị), chỉ xin nhắc lại ít câu đáng làm châm ngôn của ông:

- Chính giả, chính dã (XII.17).
- Bất năng chính ki thân, như chính nhân hà (XIII.13).
- Quân tử chi đức phong, tiểu nhân cho đức thảo, thảo thượng chi phong tất yếu (XII.19).
- Ki thân chính, bất lệnh nhi hành (XIII.6).

Sửa mình để sửa người, để trị dân, theo Khổng Tử là việc có kết quả mau nhất, bền nhất, nên làm trước hết. Cho nên Tăng Tử bảo «*người trị dân mà thận trọng trong tang lễ cha mẹ, truy niệm và tế lễ tổ tiên thì đức của dân sẽ thuần hậu*» (I.9).

– Một cách nữa là dạy dỗ.

Trước hết phải dạy cho con em ở trong nhà thì hiểu thảo với cha mẹ, ra ngoài thì kính nhường bậc lớn tuổi, thận trọng lời nói mà thành thực, yêu khắp mọi người mà gán gủi người nhân đức, làm được như vậy rồi mà còn dư sức thì sẽ học văn (I.6).

Hiếu, đễ, trung (hết lòng với mọi người, chứ không phải chỉ riêng với vua) *tín, nhân, nghĩa*, đó là những điều mà ông nhắc đi nhắc lại hoài trong khi dạy học, những điều mà theo ông, ai cũng phải «*học*», và «*hành*»; rồi còn dư thì giờ, dư sức thì mới học những cái khác tức lục nghệ.

Hạng người thông minh, có dư sức, ông đào tạo thêm cho thành kẻ sĩ (tức như kĩ thuật gia ngày nay), để giúp nước; hạng tư cách cao hơn nữa,

ông sẽ đào tạo cho thành những quân tử, tức những nhà trị dân đủ tài, đủ đức.

Trong cuốn *Nhà giáo họ Khổng* tôi đã xét cách dạy học của ông; trong chương sau, tôi sẽ giới thiệu những đức chính cần cho kẻ sĩ và bậc quân tử; dưới đây tôi chỉ xin nói thêm về một phương pháp vừa để giáo hóa vừa để trị dân mà Khổng Tử cho là rất công hiệu, tức phương pháp dùng lễ, nhạc.

Khi bàn về đức trị, tôi đã kể bốn nghĩa của lễ: tế lễ, pháp điển phong kiến, phong tục với tập quán, và kỉ luật tinh thần. Có lẽ dạy các môn sinh tu cách cao, ông mới giảng cho những tế lễ quan trọng của triều đình và pháp điển của chế độ phong kiến; còn dạy cho hạng dưới ông chỉ cốt cho họ biết phong tục, tập quán, tức phép cư xử và luyện cho họ có kỉ luật tinh thần.

Ở đây tôi chỉ xét lễ về phương diện kỉ luật tinh thần, cần cho sự tu thân.

Lễ có hai công dụng: tích cực và tiêu cực.

Tích cực là phát dương, hàm dưỡng tính tình cho đôn hậu. Ai cũng nhận thấy tâm trạng ra sao thì cử chỉ, ngôn ngữ, hành động như vậy. Chẳng hạn tâm trạng buồn thì cử chỉ ẻo oài, ngôn ngữ chán nản, hành động tiêu cực, dễ chấp nhận sự thất bại mà buông xuôi. Nhưng ngược lại cử chỉ, ngôn ngữ, hành động cũng thay đổi được tâm trạng: dương buồn bực, thất vọng mà cứ gắng làm bộ vui vẻ, mỉm cười, hăng hái, nhanh nhẹn, thì chỉ một lát sẽ hết buồn mà bắt đầu tin tưởng, nuôi hi vọng được.

Các nghi thức trong các việc cúng giỗ tổ tiên, cưới hỏi, ma chay, để tang... mà ngày nay chúng ta cho là phiền phức, chính là có mục đích phát dương những tình cảm đôn hậu của ta. Cho nên Khổng Tử rất thành kính trong việc tế lễ. Bài III.12, ông bảo:

«Tế tổ như tổ tiên ở trước mặt» (Tế như tại), và khi nào vì lễ gì ông không đích thân đứng tế được mà mượn người thay thì tuy có tế đấy, ông vẫn ân hận như chưa tế.

Ông mắng thậm tệ Tế Ngã, gọi là đứa bất nhân, vì không nhớ công ơn cha mẹ bỗng bề ba năm, mà muốn rút thời gian để tang xuống một năm (XVII.21).

Ngày nay chúng ta bỏ nhiều nghi thức thời xưa, nhưng chúng ta cũng đặt ra thêm nhiều nghi thức mới (chẳng hạn lễ chào cờ), chung qui vẫn là không bỏ lễ được, chỉ thay đổi đối tượng, mục đích hoặc hình thức mà thôi.

Nếu tình cảm phát ra mạnh quá, thì ta lại phải dùng lễ để tiết chế lại cho nó hợp với "trung". Bài VIII.2 Khổng Tử bảo:

«Cung kính mà không biết lễ thì khó nhọc, cẩn thận mà không biết lễ thì nhút nhát, dũng cảm mà không biết lễ thì loạn động, ngay thẳng mà không biết lễ thì

gắt gao, mất lòng người". Hai chữ "biết lễ" trong bài đó có nghĩa là biết tiết chế sao cho thích hợp, vừa phải. Đây là mặt tiêu cực của lễ.

Dù tích cực hay tiêu cực, lễ cũng có mục đích tập cho ta "khắc kỉ" để tu thân. Dân tộc nào trọng lễ thì cũng trọng sự khắc kỉ, và hề khắc kỉ thì tinh thần hi sinh cao mà nước dễ hùng cường, như dân tộc Nhật trước thế chiến vừa rồi.

Vì lễ rất cần thiết cho sự tu thân, nên Khổng Tử bảo *«vô học lễ vô dĩ lập»* - (không học lễ thì không biết lập thân, hoặc không biết cách cư xử - XVI.13). Bài VII.8, ông lại bảo học lễ để lập chí (lập ư lễ). Theo ông, người quân tử học rộng về văn (thi, thư) rồi thì phải ước thúc bằng lễ, như vậy mới không trái với đạo lí (VI.25).

*

Nhạc cũng có công dụng hàm dưỡng tính tình, mà còn có thêm công dụng để "hòa". "Hòa" ở đây có hai nghĩa:

1. Hòa hợp các giai cấp, người sang kẻ hèn, người lớn kẻ nhỏ. Nếu chỉ dùng lễ thôi thì sẽ quá cách biệt, mà dân không đoàn kết, không vui.
2. Điều hòa tình cảm, vui mà không quá đến lưu đàng, buồn mà không thương tổn, nghĩa là vui buồn đều vừa phải (lạc nhi bất dâm, ai nhi bất thương - III.20).

Muốn vậy nhạc phải "thiện và mỹ" như nhạc Thiệu, hoặc ít nhất cũng như nhạc Võ, chứ không thể là thứ nhạc phóng dãng của nước Trịnh được.

Lễ và nhạc cải hóa được dân cho nên Tử Du, một môn sinh của Khổng Tử, khi làm quan tể đất Võ Thành, dùng lễ, nhạc để dạy dân, ông nhận là phải (XVII.4)

Tuy nhiên, lễ nhạc phải cốt ở tinh thần chứ không hình thức mà thời đó ông nhận thấy người cầm quyền không hiểu điều ấy, nên phàn nàn:

"Nói về lễ, về lễ, đâu phải chỉ có ngọc và lụa. Nói về nhạc, về nhạc, đâu phải chỉ có chuông và trống" (XVII.11).

Rồi nhắc nhở họ rằng:

"Lễ mà quá xa xỉ thì kiệm ước còn hơn; tang mà quá chú trọng nghi tiết thì thương xót còn hơn" (Lễ dĩ kì xa dã ninh kiệm, tang dư kì dĩ dã, ninh thích - III.4).

Nếu người ta nghe ông thì Mặc Tử khỏi phải viết những thiên Tiết tâng và Phi nhạc, mà đạo Khổng cũng khỏi bị Mặc mắng oan là làm cho nước suy nhược. Mặc Tử cũng như đại đa số những người chỉ trích đạo Khổng từ xưa tới

nay thực ra chỉ là chỉ trích những kẻ áp dụng sai đạo Khổng, chứ không phải chỉ trích học thuyết của Khổng.

Tinh thần của lễ, nhạc ở cả trong đức nhân. Phải có lòng nhân, phải yêu người, trọng người, rồi sau mới thêm lễ và nhạc, cũng như phải có sẵn nền trắng rồi sau mới vẽ một hình đẹp lên được (hội sự hậu tố - bài III.8). Thiếu lòng nhân, thi lễ, nhạc chỉ là giả dối, lễ mà làm gì, nhạc mà làm gì? (III.3), càng khéo nói, càng niêm nở (xảo ngôn lệnh sắc) càng khả ố; mà nhạc càng “mĩ”, càng hay, lời cuốn bao nhiêu, nếu không “thiện” (tốt lành) thì chỉ gây thêm sự chia rẽ, căm thù, hoặc dâm loạn.

Nhưng chúng ta nên nhớ “lễ”, ngược lại cũng giúp cho đức nhân, vì như trên chúng tôi đã nói, cử chỉ, ngôn ngữ tác động ngược lại tới tâm li. Chưa có đức nhân mà muốn có đức nhân thì ta cứ khắc kỉ (ché thẳng tư dục), răn cò những cử chỉ ngôn ngữ, hành vi thân ái với người khác rồi ta cũng sẽ có được đức nhân. Đó là ý nghĩa câu *“khắc kỉ phục lễ vi nhân”* trong bài XII.1.

CHÍNH HÌNH

Danh từ chính hình rút ở trong bài II.3. Chính là *chính lệnh*, hình là *hình phạt*. Chính hình chỉ tất cả điển chương pháp lệnh do nhà vua đầu tiên đời Chu đặt ra để trị dân.

Khổng Tử chủ trương đức trị cho nên không thích dùng chính hình. Bài II.3, ông bảo:

“Dùng chính lệnh để dắt dẫn dân, dùng hình phạt để bắt dân vào khuôn phép, dân tránh khỏi tội, nhưng không biết hổ thẹn. Dùng đạo đức để dắt dẫn dân, dùng lễ giáo để đặt dân vào khuôn phép, dân biết hổ thẹn mà theo đường chính”.

Bài XII.13, ông lại nói:

“Xử kiện thì ta cũng như người khác thôi; phải làm sao (dạy dân biết nghĩa vụ, nhường nhịn) cho dân khỏi kiện nhau thì mới hơn chứ?” (tất đã, sử vô dụng hổ?).

Nhưng ông đã báo có hạng người hạ ngu, không giáo hóa không được, cho nên bắt buộc dĩ phải dùng chính hình, không thể bỏ pháp lệnh, thưởng phạt được. Thương phạt khéo dùng thì có thể giúp cho sự giáo hóa và giữ cho nước trị. Vậy pháp trị bổ túc cho nhân trị. Cần lễ giáo nhưng cũng cần cả chính hình.

Đời Chu, hình phạt rất nghiêm khắc. Theo Etienne (sách *dã dẫn* - tr.22), có tới 200 tội bị xử tử, 300 tội bị thiên, 500 tội bị chặt chân, cả ngàn tội bị cắt mũi. Khổng Tử muốn sửa cái thói đa sát đó, nên khi Qui Khang Tử muốn giết

kẻ vô đạo để cho người khác thành hữu đạo, ông bảo trị dân cần gì phải dùng biện pháp giết người, người trên muốn thiện thì dân sẽ hóa thiện (XII.19).

Tuy nhiên, vì muốn giữ chế độ phong kiến, tôn quyền, muốn mọi quyền phải về vua (XVI.2), nên Khổng Tử rất ghét kẻ thí quan, phản loạn, tiếm lễ như trên tôi đã nói: ông cương quyết đòi phá ba thành của ba họ Mạnh, Qui, Thúc, và xin Lỗ Ai công xuất binh hỏi tội Trần Hằng, một đại phu của Tề đã giết vua là Giản công khiến chúng ta ngờ rằng hành động của ông mâu thuẫn với lý thuyết: không hiếu sát, ghét vũ lực (VII.20).

Vậy mà khi Phát Nhiều, một kẻ phản loạn ở Lỗ mời ông hợp tác, ông muốn tới; rồi sau một kẻ phản loạn khác ở Sơ, Bật Hật mời ông, ông cũng muốn đi. Con người ông thật khó hiểu, có lẽ vì ông chủ trương “vô khả, vô bất khả?”. Ông khác xa Mạnh Tử.

VÔ BỊ

Như tôi đã có dịp nói, ông không thích chiến tranh, cho nên nhạc Thiệu hơn nhạc Vô, cho đức của vua Thuấn cao hơn đức của Vô vương, vì Vô vương phải dùng đến võ lực diệt một bạo chúa rồi mới làm vua thiên hạ.

Và khi Vệ Linh công hỏi ông về chiến thuật, ông tự cho là bị xúc phạm, đáp: *«Việc tế tự, lễ khí thì tôi đã từng được nghe, còn việc quân lữ thì tôi chưa học»*, rồi hôm sau ông bỏ nước Vệ mà qua nước Trần.

Tuy nhiên ông cũng nhận rằng võ bị không thể thiếu được, cho nên trong bài XII.7, ông bảo Tử Cống rằng phép trị dân thì phải lo lương thực cho đủ, binh bị cho đủ (tức thực, tức binh).

Có điều đáng để ý là ông cho rằng phải dạy dỗ dân rồi mới bắt dân đánh giặc, nếu không tức là bỏ dân (XII.30); và theo ông, một nhà cầm quyền tốt phải dạy dân bảy năm rồi mới có thể dùng dân vào việc chiến đấu được (XIII.29).

Dạy dân bảy năm rồi mới đưa ra trận, tôi chưa thấy một chính trị gia nào chủ trương như vậy, và khắp cổ kim, cũng không có nhà cầm quyền nào theo chính sách đó. Chắc Khổng Tử nghĩ rằng chẳng những phải dạy dân về chiến thuật, canh nông (thời đó nước nào cũng ngụ binh ư nông; thời bình, dân vừa học về quân sự, vừa cấy ruộng để tự túc) mà còn phải giáo hóa về đạo đức: biết yêu người thân, biết hi sinh cho người trên v.v... rồi họ mới hăng hái chiến đấu chăng? Nhưng nếu vậy thì bất kì thanh niên nào cũng phải dạy trong bảy năm, giáo dục bị cưỡng bách trong bảy năm? Ở thời ông, khó tưởng tượng được điều đó.

NGOẠI GIAO

Thời Tây Chu, dân tộc Trung Hoa sống cách biệt hẳn với thế giới, và khu

vực của họ chỉ gồm lưu vực sông Hoàng Hà và sông Hoài chưa tới bờ sông Dương Tử, phía đông là biển, còn ba phía kia có những dân tộc còn bán khai mà họ gọi chung là Di, Địch; còn chính họ thì tự xưng là Hạ hay Hoa Hạ, có nghĩa là dân tộc lớn, văn minh. Chúng ta thấy sự phân biệt đó trong bài III.5: “Di Địch dù có vua cũng không bằng Hoa Hạ không có vua (vì Hoa Hạ có lễ nghi)”.

Hoa Hạ theo chế độ phong kiến, chế độ này có thể coi là một tổ chức quốc tế khá tinh vi. Trong thời gian đó, Chu làm chủ, làm thiên tử, còn các nước khác đều là chư hầu tự trị có đất đai riêng, chính quyền riêng, võ bị riêng. Theo nguyên tắc, chư hầu phải tuân điển chế, chính lệnh của Chu. Tề và Sở chẳng hạn nếu có chuyện xích mích với nhau về một vấn đề gì như vấn đề biên giới, vấn đề chưa chấp kè phân loạn... thì không được tự tiện giải quyết lấy với nhau bằng võ lực, mà phải để cho thiên tử nhà Chu xử: hoặc hòa giải hai bên, hoặc trừng phạt kẻ có lỗi bằng quân đội của Chu hợp lực với quân đội của một vài chư hầu khác (Quân đội hỗn hợp đó có khác gì quân đội mũ nổi xanh của Liên Hiệp Quốc ngày nay?).

Chu còn có bốn phận giúp các nước bị ức hiếp, cứu các nước bị mất mùa mà đói, có thể dẹp loạn cho các chư hầu, nối lại một dòng vua, nghĩa là tìm trong tông thất một người xứng đáng đặt lên ngôi (nếu vua trước không có người nối dõi) để giữ xã tắc và trông nom việc tế tự tổ tiên.

Cứ vài năm, theo đúng kì hạn, thiên tử phải đi tuần thú xem chính sách cai trị dân của các chư hầu có tốt không, dân có ta thán không...

Chư hầu cũng đúng kì hạn phải lại châu thiên tử, dâng đồ cống, báo cáo tình hình nước mình, nhận chỉ thị của thiên tử. Mỗi lần vua trước chết, vua sau lên thay, đều phải được thiên tử chấp nhận.

Sự giao thiệp giữa các chư hầu với nhau đều theo những minh ước cả (như trong cuộc hội họp giữa Lỗ và Tề ở Giáp Cốc mà Khổng Tử đã dự).

Một tổ chức như vậy có phần nhân đạo nếu không hữu hiệu hơn Liên hiệp quốc ngày nay. Nó khác Liên hiệp quốc là các nước chư hầu mới đầu đều do Chu phong cho, cấp đất, định số quân đội (tức chiến xa) cho cả. ⁽¹⁾

Muốn cho tổ chức đó vững thì cần: nước Chu phải mạnh, được các chư hầu đều kính nể, và các chư hầu phải giữ chữ tín với nhau. Sở dĩ Khổng Tử đề cao đức tin chính trị vì xã hội phong kiến cần có đức đó mới vững được.

Tôi đã dẫn bài XII.7, II.22 và I.8 để độc giả thấy Khổng Tử trọng đức đó ra sao về phương diện chính trị.

(1) Hội Vạn quốc sau Thế chiến thứ nhất cũng qui định số trọng tài các tàu chiến mà mỗi cường quốc như Mĩ, Anh, Pháp, Nhật... có quyền được đóng.

Đối với dân tộc Di, Địch, Khổng Tử không có tình thân phân biệt chủng tộc, mà chỉ phân biệt về văn hóa như khi ông bảo không nhờ công của Quán Trọng thì người Hoa Hạ đã phải gióc tóc, mặc áo có vạt bên trái (như người Di Địch) rồi (XIV.17).

Không phân biệt về chủng tộc có lẽ vì người Di, Địch cũng “da vàng, tóc đen” như người Hoa Hạ, và tuy ở khác nơi, nhưng tâm lí cũng như người Hoa Hạ, cũng trọng đức trung tín, kính cần như trong bài XV.5 đã dẫn ở trên, và trong bài XIII.19 dưới đây:

Phản Tri hỏi về đức nhân. Ông đáp: “Khi nhân cư phải khiêm cung, khi làm việc phải nghiêm trang, cẩn thận, giao thiệp với ai phải trung thực. Dù tới nước Di, Địch cũng không thể bỏ ba điều ấy” (XIII.19). Trong bài XV.5 ông cũng khuyên Tử Trương như vậy, dù đi tới nước Man, nước Mạch.

Một lẽ nữa là ông tin có thể cải hóa được các dân tộc lạc hậu, cho nên khi ông chán ngán, muốn qua ở với “cửu di”, có người bảo: “Các nơi đó bị lậu, làm sao ở được?” Ông đáp: “Người quân tử lại ở, (giáo hóa họ) thì còn gì bị lậu nữa” (IX.13).

Vả lại chính nhà Chu trước kia cũng chỉ là một rợ ở phương tây, văn hóa kém nhà Ân, mà Chu Văn vương chỉ là một Tây bá, cầm đầu các rợ phương tây; còn Ngô, Việt đầu đời Chu chỉ là những rợ ở đông nam, mà một khi đã theo văn hóa Hoa Hạ, cũng được Chu coi là những chư hầu ngang với Vệ, Trần, Thái...

Có thể nói tâm lí không phân biệt chủng tộc đó là tâm lí chung của người Trung Hoa thời xưa; họ coi các Di, Địch như đàn em (tứ hải giai huynh đệ) mà mong cải hóa được, cũng như chúng ta ngày nay đối đãi với các đồng bào thiểu số. Trong bài XVI.1, Khổng Tử bảo Nhiễm Cầu “Nếu người ta không phục mình thì sửa văn đức để người ta đến với mình, họ đến với mình rồi thì làm sao cho họ được yên ổn”.

Chúng ta đã biết (thiên Hương đảng) ông tiếp khách nước ngoài để lộ ra sao (X.2), và khi đi sứ nước ngoài, ông vừa cung kính vừa ôn hòa ra sao (X.5); chúng ta cũng nên biết thêm ông khen nước Trịnh rất thận trọng về từ lệnh ngoại giao: cho một viên quan khởi thảo, một viên thư nhì luận thêm, góp ý kiến, rồi viên quan coi việc đi sứ sửa chữa, sau cùng đích thân tướng quốc Tử Sản nhuận sắc lại (XIV.8). Chính ông cũng đào tạo được vài nhà ngoại giao như Công Tây Xích, Tử Cống...

Nhưng nếu lời Tư Mã Thiên chép mà đúng thì ông cũng nghiêm khắc cương quyết lắm khi giữ thể thống của quốc gia: trong cuộc hội nghị giữa Tề và Lỗ ở Giáp Cốc, ông buộc vua Tề phải ra lệnh chặt chân tay bọn con hát của Tề vì họ đã hát những khúc thô tục, có ý làm nhục Lỗ.

Tóm lại, chính sách ngoại giao của Khổng Tử có thể tóm tắt trong mấy điều này: *thủ tín, nhã nhặn nhưng trọng quốc thể*, làm cho người nghe phục mình về văn đức mà qui phụ (XIII.16) và giáo hóa các dân tộc lạc hậu.

DỪNG NGƯỜI

Theo truyền thuyết, Nghiêu và Thuấn truyền hiền không truyền từ (truyền ngôi cho người hiền, không truyền ngôi cho con). Thời đó, dân tộc Trung Hoa còn ở giai đoạn bộ lạc.

Qua đời Hạ, xã hội nông nghiệp bắt đầu thành hình, tư sản được trọng, ngôi vua không truyền hiền nữa mà truyền từ, và ông Khải, con vua Vũ là ông vua đầu tiên được ngôi theo cách truyền từ.

Qua đời Thương ngôi vua truyền cho em, hết đời em mới truyền lại cho con (tức chú truyền cho cháu).

Đời Chu mới bỏ hẳn lệ đó, ngôi vua truyền cho con, mà con dòng lớn thôi, con chết trước thì truyền cho cháu cũng dòng lớn (đích tôn). Chế độ đó gọi là “tôn pháp”, tôi đã giảng ở *Chương I*.

Chẳng những vậy, bao nhiêu chức lớn ở triều đình cũng do họ hàng nhà vua nắm cả: họ là bọn “cha anh” của vua. Non sông xã tắc thành tư sản riêng của một nhà. Như vậy gọi là “thân thân” (thân ái với người thân, người trong nhà, trong họ).

Cho nên, Chu công (em Võ vương) dận con là Bá Cầm, khi phong Bá Cầm làm Lỗ công tức làm vua chư hầu ở Lỗ. “Đừng bỏ người thân, không để cho đại thân (cũng là người thân nữa, hoặc hầu hết là người thân) oán vì không được trọng dụng”. (XVIII.10).

Tuy nhiên thời nào cũng vậy, nếu trong tôn thất không có đủ người giỏi thì cũng phải dùng một số người ngoài có tài đức, trong giới bình dân, mà Trung Hoa gọi là người hiền. Tuy thân thân nhưng cũng phải trọng hiền. Chính Chu Văn vương đã dùng Khương Tử Nha (Lữ Vọng) một dân thường ở bờ sông Vị, và sau Khương Tử Nha giúp Võ vương diệt Trụ lập được công lớn, và được phong làm vua chư hầu ở Tề.

Đời sau có Tấn Mục công (thế kỉ thứ VII tr. CN), cũng nhờ dùng Bách Li Hê, một người có thời phải làm nghề chăn ngựa, phong làm đại phu mà tổ chức lại nền chính trị Tấn, thành một nước cường thịnh, làm “bá” chư hầu một thời.

Ông vua đáng khen nhất về việc dùng hiền tài, là Tề Hoàn công. Các đại thần của ông như Quản Trọng, Bào Thúc, Nịnh Thích..., đều ở trong giới bình dân; ông đặc biệt tin và qui Quán Trọng, coi Quán như cha chú, và Quán cũng

khéo xử, không làm cho hai họ cao qui nhất trong triều (bọn cha anh của nhà vua) là họ Quốc và họ Cao ghen tị. Có thể nói trong thời Xuân Thu và Chiến Quốc, nước nào mạnh lên, phần lớn cũng nhờ công của bọn "hiền thần" xuất thân trong giới bình dân, hoặc tân địa chủ đó. Hạng qui tộc cũng có người giỏi như Tử Sản nước Trịnh, nhưng hiếm.

Vậy tinh thần tôn hiền đó đã có trước Khổng Tử từ lâu. Nhưng ông có công đào tạo hạng bình dân có tài đức, đề cử họ (môn sinh ông có người làm tới đại phu) và đưa sự truyền hiền lên thành một chính sách.

Khi Trọng Cung (học trò ông) làm một quan "tể" cho họ Quý hỏi ông về phép trị dân, ông đáp:

- Phải đích thân thống suất các viên hữu tì (dưới quyền mình), tha lỗi nhỏ cho họ, đề bạt những người hiền tài (cử hiền tài).

Trọng Cung hỏi làm sao biết được người hiền tài mà đề bạt.

Ông đáp:

- Cứ hãy đề bạt những người anh biết, còn những người anh không biết thì người khác có lẽ nào lại bỏ mà không giới thiệu (XIII.2).

Bài XII.22, Phan Tri hỏi về đức trị, ông đáp:

- Trí (sáng suốt) là biết người. Đề bạt người chính trực lên trên người cong vậy thì có thể khiến cho người cong vậy hóa ra thành chính trực.

Bài XI.1, có người hiền là Khổng Tử thích dùng những người "tiên tiến" về lễ nhạc, tức hạng học lễ nhạc rồi mới ra làm quan (hạng bình dân), hơn là những người "hậu tiến", tức hạng người làm quan rồi mới học lễ nhạc (hạng qui tộc). Đó chỉ là một thuyết, tuy có lí nhưng chưa hẳn đã đúng.

Điều chắc chắn là người nào có tài đức thì cha mẹ hèn hạ, dù làm việc ác nữa, ông cũng vẫn mến và dùng như Trọng Cung (VI.4) và trong bài XIV.18, ông khen Công Thúc Văn Tử đã tiến cử một gia thần của mình (trong giới bình dân) tên là Soạn làm đại phu tại triều đình, ngang hàng với mình.

Vậy là ông không có chút thành kiến về giai cấp, lí lịch của ai cả, mà còn bênh vực giai cấp bình dân, cho họ bình đẳng với giai cấp qui tộc về phương diện tài đức để xóa bỏ dần dần sự bất bình đẳng về huyết thống. Đời sau người ta cấm con cái nhà cao xương không được đi thi là trái với tinh thần của ông.

Sau, Mặc Tử còn tiến xa hơn ông trong thiên Thượng hiền - trung, kịch liệt đã kịch thái không dùng người hiền mà dùng kẻ thân thích, cố cựu, kẻ giàu sang (qui tộc), mặt mũi tốt đẹp, để trị nước. "Cho họ trị nước tức là sai bọn ngu dốt trị nước, như vậy nước sẽ loạn là điều có thể biết chắc được rồi".

Rồi bọn Pháp gia mới thực là tấn công vào thành trì bọn quý tộc. Ngô Khởi khi làm tướng quốc nước Sở, muốn tước quyền thế của bọn họ, khuyên vua ra lệnh cứ sau ba đời thì thu tước lộc lại, không cho con cháu chắt bọn quý tộc hưởng nữa. Cương quyết hơn chỉ phong chức cho người có chiến công. Quý tộc mà không chiến công thì cũng bị hạ xuống thường dân.

Có thể nói cả thời Chiến Quốc là lịch sử sự tranh giành địa vị giữa qui tộc và giai cấp tân địa chủ và sau nhiều hi sinh (Thương Ương bị xé thây) giai cấp sau đã thắng.

Thời Xuân Thu giai cấp quý tộc còn mạnh quá, mà Khổng Tử cũng là một thành phần trong giai cấp đó, nên còn giữ thái độ ôn hòa, không dứt khoát khuyên nên “thân thân” hơn hay “tôn hiền” hơn.

Đọc bài VIII.2: *«Người quân tử (tức nhà cầm quyền) giữ trọn đạo với người thân thì dân phát khởi lòng nhân ái»* ta chỉ thấy ông khuyên người cầm quyền phải tu thân để làm gương cho dân, mà đạo tu thân phải lấy hiếu để làm gốc, vì hiếu để là bước đầu của nhân; chứ chưa thể kết luận rằng ông chủ trương vua chúa phải thân thân, nghĩa là giao trọng trách cho người thân hơn là cho người hiền. Có thể ông theo Chu công trong bài XVIII.10 tôi đã dẫn ở trên, nhưng bài này không nói rõ là lời của Khổng Tử. Vậy ta hãy tạm tồn nghi.

Qua đời Tử Tư sinh sau ông khoảng 60 năm và trước Mặc Tử khoảng mười năm, hình như chủ trương đã dứt khoát: tôn hiền quan trọng hơn thân thân. Sách *Trung dung*, chương XX có đoạn:

“Trị thiên hạ và quốc gia, có chín phép quan trọng: *sửa mình, trọng người hiền, yêu người thân, kính các đại thần...* Sửa mình thì đạo thành, tôn trọng người hiền thì khỏi lầm lạc, yêu người thân thì cha chú anh em không oán, kính đại thần thì khỏi bị mờ tối...” (Phạm vi thiên hạ, quốc gia hữu cửu kính. Viết: tu thân đã, tôn hiền đã, thân thân đã, kính đại thần đã... Tu thân tác đạo lập, tôn hiền tác bất hoặc, thân thân tác chư phụ còn đệ bất oán, kính đại thần tác bất huyền...).

Tử Tư đã đặt tôn hiền trước thân thân: tôn hiền để khỏi lầm lạc, cũng như kính đại thần để khỏi bị mờ tối trong việc trị nước; còn thân thân chỉ để cho cha chú anh em không oán.

Vậy từ Khổng Tử tới Tử Tư, Mặc Tử, Ngô Khởi, Thương Ương, chủ trương tôn hiền mỗi ngày một thắng thế, giai cấp bình dân, tân địa chủ mỗi ngày một lên; đó là xu hướng tự nhiên của thời đại.

*

Khổng Tử phân biệt ba hạng bệ tôi: hạng “đại thần” có tài đức ⁽¹⁾ hạng “cụ thần”, bệ tôi thường (cho đủ số để làm việc) (XI.23) là hạng “đầu sao”, khí độ nhỏ nhen như cái đầu, cái sao (một phần năm hay một nửa cái đầu) không đáng kể (XIII.20).

Gọi là đại thần thì cứ theo đạo lí mà thờ vua không thi hành đạo lí được thì từ chức, như ông, hoặc như Cừ Bá Ngọc, bạn thân của ông: «*Nước có đạo thì làm quan, nước vô đạo thì lui về ở ẩn*» (XV.6).

Trong bài VIII.13, ông bảo:

«*Thiên hạ có đạo (vua tốt, chính trị tốt) thì ra làm quan, vô đạo thì ở ẩn... Nước nhà vô đạo mà mình phú quý (ra làm quan lớn) thì đáng xấu hổ*» (Bang vô đạo, phú thá quý yên, sĩ dã).

Cách thờ vua là phải kính vua, hết lòng (trung) với vua, nhưng không ngại xúc phạm vua (nghĩa là phải dám can gián - XIV.22). Khổng Tử không nói như Tử Du rằng can gián vua nhiều lần quá thì sẽ bị nhục (IV.26) nhưng tôi chắc ông cũng nghĩ vậy. Can một hai lần mà không được thì ông từ chức hoặc bỏ đi nước khác.

Ông chê hai môn sinh thân tín của ông: Trọng Do và Nhiễm Cầu không đáng là đại thần, chỉ là cụ thần thôi; nhưng họ còn đủ tư cách không đến nỗi thờ kẻ giết cha, giết vua (XI.23).

Vậy quan niệm trung quân của ông không có chấp, hủ lậu như đời sau: chết theo một hôn quân.

Bệ tôi phải trung với vua, nhưng ngược lại, vua phải giữ lễ với bệ tôi (III.18).

Nước được trị (có đạo) là nhờ có trật tự, trên dưới đều làm hết bổn phận của mình (quản quân, thần thần...), kẻ dưới không vi phạm (bắt tại ki vị, mất mưu kì chính - VIII.14) nhà cầm quyền săn sóc cho dân đủ ăn, đủ mặc (túc thực), giáo hóa cho dân có lễ nghĩa, và muốn vậy vua phải có đức.

Nhưng Khổng Tử nhận rằng nếu vua biết dùng bệ tôi hiền thì dù có nhiều tật xấu như hiếu sắc, dâm loạn, vẫn có thể giữ ngôi được. Khi Quý Khang Tử hỏi ông Vệ Linh công vô đạo (mê nàng Nam Tử) mà sao không mất ngôi, ông đáp: “Có Trọng Thúc Ngữ coi việc ngoại giao, Chúc Đà coi việc tế tự, Vương Tôn Giả coi việc quân. Dùng người như vậy, làm sao mất ngôi được? (XIV.19).

Trường hợp Tề Hoàn công cũng vậy. Về lí thuyết, Khổng Tử đòi hỏi ông

(1) Thời đó đại thần chưa có nghĩa là “cụ lớn” như ngày nay; cụ lớn hồi đó gọi là đại phu.

vua phải có đức làm gương cho dân, nhưng trong thực tế, ông chỉ mong họ đừng bỏ bê việc nước mà biết trọng người hiền thời. Ông thật hiểu người. Và vì nghĩ vậy nên ông mới bốn ba mươi mấy năm để tìm một ông vua tầm thường miễn biết dùng ông mà buồn thay, cũng không kiếm được.

*

Nếu gặp được người biết dùng ông thì ông tin rằng chỉ một năm ki cương đã khá, ba năm sẽ thành công (XIII.10). Nhưng sự thành công đó chỉ có nghĩa là nước sẽ trị, không loạn lạc, dân đủ ăn, biết lễ nghĩa một chút.

Công việc giáo hóa dân thì phải lâu hơn: vua vào bậc thành nhân cũng phải mất trọn một đời (30 năm) dân mới có nhân đạo (XIII.12); còn hạng vua không phải là thánh, chỉ là thiện thời, thì phải thay nhau trị nước liên tục một trăm năm mới khiến cho kẻ tàn bạo thuận phục, mà bỏ được hình phạt chém giết (XIII.11). Vậy Khổng Tử nhận sự cải hóa bản tính con người rất khó, chứ không mau và dễ được.

Hai bài XIII.11, 12 đó tỏ rằng Khổng Tử rất sáng suốt, nhiều lương tri, hiểu người, mà tôi chưa thấy một học giả nào để ý tới. Tôi nghĩ 100 năm còn là mau đấy.

XÃ HỘI LÍ TƯỞNG CỦA KHỔNG TỬ

Thời Xuân Thu và đầu thời Chiến Quốc, không một triết gia nào có ý viết sách để trình bày tư tưởng của mình thành một hệ thống; Khổng Tử, Mặc Tử, Mạnh Tử đều vậy cả. (Tăng Tử, Tử Tư chỉ quảng diễn một vài tư tưởng Khổng Tử trong một tập mỏng, không thành một triết thuyết).

Nhưng những lời họ dạy môn sinh hoặc đối đáp với người ngoài, mặc dầu tán mạn, cũng có liên lạc với nhau, nhờ họ có một chủ trương rõ rệt. Ít nhất là về đại cương, và đọc họ ta nhận thấy được một hệ thống trong tư tưởng của họ.

Sau khi phân tích tư tưởng chính trị của Khổng Tử, chúng ta có được một ý niệm về xã hội lí tưởng của ông.

Xã hội đó là xã hội phong kiến, theo điển chế của Chu rất có trật tự, tôn tin, từ thiên tử tới các chư hầu lớn nhỏ, quý tộc, bình dân, ai có phận nấy, có quyền lợi và nhiệm vụ sống hòa hảo với nhau, giúp đỡ lẫn nhau, giữ chữ tín với nhau, không xâm phạm nhau, ai cũng phải tu thân nhất là hạng vua chúa vì ngoài bốn phận dương dân - lo cho dân đủ ăn đủ mặc, lão già an chi, thiếu già hoà chi - còn có bốn phận giáo dân nữa bằng cách làm gương cho họ, và bằng lễ, nhạc, văn, đức; bất đắc dĩ mới dùng hình pháp. Xã hội đó lấy

gia đình làm cơ sở, trọng hiếu đễ, yêu trẻ, kính già, “thận chung truy viễn” đối với người khuất, không thấy Khổng Tử bênh vực phụ nữ, đó là một khuyết điểm của chế độ phụ quyền; ai nấy đều trọng tình cảm và công bằng, không ai nghèo quá mà cũng không ai giàu quá, cấm ngặt sự tỵ liêm, người giàu thì khiêm tốn giữ lễ, người nghèo thì lạc đạo (L.15), được như vậy thì các giai cấp hòa hợp với nhau, trên không hiếp dưới, dưới không oán trên.

Có thể một nhà nho nào ở cuối thời Chiến Quốc đã tá xả hội đó, gọi nó là đời tiểu khang, rồi thác là lời Khổng Tử, cho vào thiên Lễ vận trong *Kinh Lễ*:⁽¹⁾

“Ngày nay đại đạo đã bỏ, người ta lấy thiên hạ làm của riêng ai nấy đều riêng thân cha mẹ mình, đều riêng yêu con mình, cho của cải và sức lực là riêng của mình, vua quan thì cha truyền con nối, quốc gia thì dùng thành quách, hào tri mà giữ vững lấy lễ nghĩa làm kỉ cương, làm cho chính cái nghĩa vua tôi, hậu cái tình cha con, thuận cái tình anh em, hòa cái đạo vợ chồng, đặt chế độ lập điển lí, tôn trọng kẻ tri dũng, lập công cho riêng mình. Cho nên sự dùng mưu chước mới sinh ra mà chiến tranh do đó dấy lên. Vua Vũ, vua Thang, vua Văn, vua Võ, Thành vương, Chu công bởi đó mà được chọn là bậc hơn cả. Sáu bậc quân tử ấy đều cẩn thận ở lễ. Lễ là để làm cho rõ cái nghĩa, thành điều tín, rõ người có lỗi, lấy nhân làm phép giảng điều tôn nhượng, báo dân theo phép thưởng. Ai không theo những điều ấy thì dẫu có quyền thế chức vị, dân chúng cũng cho là họa ác, bắt tội mà truất đi. Đó là đời Tiểu Khang”.

Tác giả bài đó đã nắm được những điểm chính của đạo Khổng.

Trong bộ *Đại cương triết học Trung Quốc* (Cáo Thơm - 1956), quyển hạ, phần V chương XI, chúng tôi đã viết về quốc gia lí tưởng của Mặc Tử, Lão Tử và Pháp gia như sau:

– «*Mặc Tử* muốn có một quốc gia thống nhất, quyền hành tập trung vào một người tài đức do dân cử lên,⁽²⁾ không có đảng phái, tư tưởng từ trên xuống dưới nhất loạt như nhau, ai cũng lo lợi chung của đồng bào, xã hội; dân đông đức mà đủ ăn đủ mặc, cần và kiệm, không có sự xa hoa;⁽³⁾ tóm lại là muốn được “chính bình dân an”; cơ hồ ông còn lơ mờ nghĩ đến một thế giới đại đồng nữa”.

(1) Cui *Đại cương triết học Trung Quốc* - Quyển hạ, tr. 691.

(2) Chúng tôi xin đính chính: do trại lựa - Chúng tôi đã dẫn chứng trong bộ *Mặc học*, phần II, chương VII NXB Văn Hóa.

(3) Không có cá nhạc.

– *Lão Tử*: có phác họa một quốc gia lí tưởng trong chương 80 cuốn *Đạo đức Kinh*:

“Nước nhỏ dân ít. Dù có khi cụ gấp chục gấp trăm sức người cũng không dùng đến. Ai nấy đều coi sự chết là hệ trọng nên không đi đâu xa. Có thuyền xe mà không ngồi, có binh khí mà không bày. (Bỏ hết văn tự) bắt dân dùng lại lối thắt dây thòng cổ. Thức ăn đạm bạc mà thấy ngon, quần áo tầm thường mà cho là đẹp, nhà ở thô sơ là thích, phong tục giản phác mà lấy làm vui. (Nghĩa là chỉ lo ăn no mặc ấm, ở yên, sống vui, ghét xa xỉ). Các nước gần gũi có thể trông thấy nhau, nước này nghe được tiếng gà tiếng chó của nước kia mà nhân dân các nước ấy đến già chết cũng không qua lại với nhau”.⁽¹⁾

– Còn Pháp gia, Thương Ương và Hàn Phi, muốn có một quốc gia thống nhất (như Mặc Tử) quyền hành tập trung vào một người là nhà vua (không do dân cử mà cũng chẳng cần có đức, chỉ cần biết thuật trị người); kinh tế phải khuếch trương để cho nước giàu và mạnh mà chiến thắng được những nước khác, không cần văn hóa cho cao, chỉ cần nông phẩm và binh khí cho nhiều; vua chẳng cần thi ân huệ, dạy dân, cứ ngắt ngưỡng ngồi trên mà điều khiển guồng máy bằng cách áp dụng pháp luật một cách nghiêm khắc và công bằng, không chút tư vị (dù là với người thân, vì vua không thân với ai hết, kể cả cha mẹ, vợ con).⁽²⁾ Lí tưởng đó là lí tưởng quốc cường quân tôn.

*

Chi so sánh bốn quốc gia lí tưởng đó chúng ta cũng hiểu được tại sao từ đời Hán trở đi, suốt trên hai ngàn năm đạo Khổng được độc tôn, vua chúa đời nào cũng rần áp dụng nó, mặc dầu không đúng. Nó thực tế hơn đạo Mặc, đạo Lão, nhân bản hơn thuyết của Pháp gia, trọng văn hóa hơn cả hai phái kia, hợp tình hợp lí.

(1) Chương này chúng tôi đã dịch lại, không theo bản dịch năm 1966.

(2) Những chữ trong dấu ngoặc này, chúng tôi thêm vào.

CHƯƠNG 7

ĐẠO LÀM NGƯỜI

Suốt đời Khổng Tử chỉ làm quan có mấy năm còn thì dạy học và bốn ba các nước chư hầu mà thuyết các nhà cầm quyền về việc trị nước. Làm chính trị thì ông chủ trương đức trị, dạy học thì ông cốt ý đào tạo người dân tốt, và những người có tài đức để sau này trị dân, cho nên không thể tách hai vai trò chính trị gia và luân lý gia của ông được. Sở dĩ chúng tôi đã viết tập mỏng *Nhà giáo họ Khổng*, rồi trong cuốn này lại phân biệt những chương về chính trị, về luân lý là chỉ để cho dễ trình bày, tiện về mặt đó thì bất tiện về mặt khác: nhiều chỗ phải lập lại những điều đã nói rồi.

Chẳng hạn về đức *nhân*.

Chương V, mục Đức trị, tôi đã xét về đức đó, nhưng chỉ mới nhấn mạnh về phương diện chính trị. Thực ra nó là đức căn bản của Khổng học cả về xử thế lẫn tu thân nữa, vì nó gồm gần đủ các đức khác, cho nên chương này sẽ phân tích lại kĩ hơn.

Bài VI.23, Tử Cống hỏi:

– Nếu có người thi ân cho nhân dân và cứu giúp đại chúng thì người đó thế nào? Có thể gọi là nhân được không?

Khổng Tử đáp:

– Sao chỉ gọi là người nhân thôi? Phải gọi là bậc thánh chứ! Vua Nghiêu vua Thuấn cũng chưa làm được vậy thay! Người nhân, mình muốn tự lập thì cũng thành lập cho người; mình muốn thành công thì cũng giúp người thành công. Biết từ bụng ta suy ra bụng người (năng cận thủ thi), đó là phương pháp thực hành của người nhân.

Như vậy nhân có hai phần tích cực và tiêu cực. Tích cực là *«kỉ dục lập nhi lập nhân, kỉ dục đạt nhi đạt nhân»* (đó là đức trung, yêu người, hết lòng với người); tiêu cực là *«kỉ sở bất dục vật thi u nhân»* (đây là đức thủ. Chữ *thứ* gồm

chữ *như* ở trên, chữ *tâm* ở dưới, nghĩa là suy lòng mình mà biết được lòng người, mình muốn cái gì thì người cũng muốn cái đó, vậy nên làm cho người những cái mà mình muốn và đừng làm cho người những cái mà mình không muốn).

Nhân là *trung, thứ*, tức là đạo đối với người, nhưng đồng thời cũng là đạo đối với mình nữa: ki dục lập, ki dục đạt; mình phải muốn lập thân, thành công thì mới có thể giúp người lập thân, thành công được.

Nhân vừa là tu thân vừa là ái nhân, vừa là xử ki vừa là tiếp vật. Nó là trung tâm của đạo đức theo Khổng Tử, từ đó mà phát ra các đức khác, và các đức khác tự cả về nó. Cho nên Phùng Hữu Lan gọi nó là “toàn đức”; Lâm Ngữ Đường gọi nó là “sagesse idéale” (sự minh triết lí tưởng).

– Nó gồm *hiếu đễ*: Có lòng kính yêu cha mẹ và người lớn trong nhà thì mới biết yêu người ngoài. (Hiếu đễ đã già, ki vi nhân chi bản dư? I.2). Tề Dư bị Khổng Tử mắng là bất nhân vì bất hiếu, không nhớ công cha mẹ bồng bế ba năm, mà muốn rút thời gian để tang từ ba năm xuống một năm. (XVII.21).

– Nó gồm *trung* với nước, như trường hợp Vi Tử, Cơ Tử, Tỉ Can. Vua Trụ dâm loạn, khiến dân khốn khổ, sự nghiệp nhà Ân sắp sụp đổ. Vi Tử là anh vua Trụ, thấy vậy bỏ nước mà đi để bảo tồn dòng họ. Cơ Tử và Tỉ Can đều là chú của Trụ, khuyên can Trụ, Trụ bỏ từ Cơ Tử và bắt làm nô lệ. Cơ Tử phải già diên, sống khổ nhục; còn Tỉ Can thì bị Trụ giết, moi tim. Hành vi ba người đó khác nhau, nhưng đều nhằm mục đích làm cho nước yên, dân khỏi khổ, nên Khổng Tử khen là nhân. (XVIII.1).

– Bá Di, Thúc Tề cũng được Khổng Tử khen là “hiền”, “muốn điều nhân mà được điều nhân”, vì bỏ ngôi vua, để giữ nghĩa; nhất là vì can dẫm can Võ vương nhà Chu đừng đánh Trụ; mắng Võ vương là bất hiếu, bất nhân: “Cha mất không chôn mà đẩy việc can qua, có đáng gọi là hiếu không? Làm tôi mà giết vua (Trụ) đáng gọi là nhân không?” Võ vương muốn giết, Thái công Vọng can, mới thôi. Khi Võ vương làm thiên tử rồi, Bá Di, Thúc Tề giữ nghĩa khí, không chịu ăn lúa nhà Chu, ẩn ở núi Thú Dương, hái rau薇 mà ăn, chịu chết đói.

Vậy nhân gồm *nghĩa*.

Khổng Tử ít nói đến nghĩa (Sau này Mạnh Tử mới coi đức đó trọng hơn lễ) nhưng ông hành động luôn luôn theo nghĩa: Theo nghĩa là thấy việc gì đáng làm thì làm, không hề mưu tính tới lợi cho mình, mà cũng không cần biết hậu quả ra sao. Ông trái hẳn Mặc Tử không nói tới lợi, dù là lợi công, cho nên bảo: «*người quân tử hiếu rõ về nghĩa, tiểu nhân hiếu rõ về lợi*” (IV.16), và “cách xử sự của người quân tử, không nhất định phải như vậy mới được,

không nhất định như kia là không được, cứ *hợp nghĩa thì làm*" (IV.10). Như vậy là "vô khả, vô bất khả", không cố chấp.

Nhưng việc gì đáng làm, hợp nghĩa thì dù có mời không làm được, ông cũng cứ làm, khi nào hết sức rồi mà không thành thì mới thôi; mặc lời chê của thiên hạ là "tri kì bất khả vi nhi vi chi" (XVI.39): biết là không thể làm được mà vẫn làm.

- *Lễ* cũng là một bộ phận của nhân, *lễ là ngọn, nhân là gốc*. Ở trên tôi đã dẫn bài III.3: "Người không có đức nhân thì lễ mà làm gì?"; thiếu nhân thì lễ chỉ là hình thức, giả dối.

Khi Nhan Uyên hỏi về đức nhân, Khổng Tử đáp:

- Khắc kỉ (chế thắng tư dục) mà trở về lễ (đạo lí) thì là nhân. Một ngày khác kỉ trở về lễ thì khắp thiên hạ sẽ khen đức nhân của mình. Làm điều nhân là do mình chứ đâu có do người.

Nhan Uyên nói tiếp:

- Xin thầy chỉ cho con những điều mục (để thực hành).

Khổng Tử bảo:

- Cái gì không hợp lễ thì đừng nhìn, không hợp lễ thì đừng nghe, không hợp lễ thì đừng nói, không hợp lễ thì đừng làm (XII.1).

Muốn khắc kỉ thì phải cương cường, quả cảm, phải *dững* (XIII.27); muốn làm điều nghĩa cũng phải *dững* (kiến nghĩa bất vi, vô dững đã - II.24); cho nên Khổng Tử bảo: «*Nhân giả tất hữu dững*», nhưng «*dững giả bất tất hữu nhân*» (XIV.4).

- Người nhân có thể "sát thân dĩ thành nhân", như Bá Di, Thúc Tề. Cái *dững* của họ đáng phục biết bao! Họ không hề lo, sợ gì cả (XIV.28).

- Một điều kiện quan trọng hơn nữa là phải tri vi có sáng suốt mới lợi cho đức nhân, mới biết cách giúp người mà không làm hại cho người, cho mình (Tri giả lợi nhân IV.2).

Tề Ngã không hiểu lễ đó, có lần hỏi Khổng Tử:

- Người có đức nhân nghe báo có người té xuống giếng, thì có nhảy xuống mà vớt không?

Ông đáp:

- Sao lại làm như vậy? Người quân tử có thể lại giếng xem (rồi tìm cách cứu) chứ không thể để người ta hãm hại mình; có thể bị gạt một cách hợp lí chứ không thể bị gạt một cách vô lí.

Người nhân không phải là người ngu.

Bài XVII.8, ông bảo Tử Lộ:

– Nay Do, anh có nghe nói đến sáu đức bị sáu điều che lấp không?

Tử Lộ đáp chua.

Ông bảo:

– *Ngồi đó, ta nói cho nghe. Ham đức nhân mà không ham học thì bị sự che lấp là ngu muội; ham đức trí mà không ham học thì bị sự che lấp là phóng dăng; ham đức tín mà không ham học thì bị sự che lấp là bị tổn hại; ham đức ngay thẳng mà không ham học thì bị sự che lấp là gát gao, mất lòng người; ham đức dũng mà không ham học thì bị sự che lấp là loạn động; ham cương cường mà không ham học thì bị sự che lấp là cường bạo (XVII.8).*

Tử Hạ hiểu được đạo của thầy, khi bảo: “Học rộng mà giữ vững chí hướng, hỏi điều thiết thực mà nghĩ đến điều gần (tức việc thực hành những điều thiết thực), đạo nhân ở trong đó” (XIX.6).

Lại phải sáng suốt (trí) mới biết yêu người đáng yêu, ghét người đáng ghét (IV.3), để bạt người chính trực, bỏ người cong vạy (XII.22). Nhân, Trí, Dũng, ba đức đó, dân tộc nào thời nào cũng cho là cần thiết cho sự tu thân, nhân để luyện tình cảm, trí để luyện trí tuệ, dũng để rèn nghị lực, liên quan mật thiết với nhau, nên bài IX.28 Khổng Tử đặt chung với nhau.

– Nhân còn gồm nhiều đức khác nữa, như:

Trực, ngay thẳng, không giả dối: “xào ngôn lệnh sắc, tiến hī nhân” (I.3).

Kính, nghiêm trang, cẩn thận trong công việc (chấp sự kính) (XIII.19).

Thận trọng lời nói mà mau mắn làm việc (nột ư ngôn, mẫn ư hành) (XIII.19).

Nếu lượm hết trong *Luận ngữ* ra, e rườm, nên chúng tôi chỉ xin dẫn thêm một bài nữa:

+ Tử Trương hỏi Khổng Tử về đạo nhân. Khổng Tử đáp:

– Làm được năm đức này trong thiên hạ thì gọi là nhân (...) *cung*, khoan, tin, mẫn, huệ. *Cung kính* thì không bị khinh nhờn, *khoan hậu* thì được lòng mọi người, *thành tín* thì được người ta tin nhiệm, *cẩn mẫn* thì thành công, *từ huệ* thì sử dụng được người (XVII.6).

Cung ở đây tức là khắc kỉ theo lễ trong câu trả lời Nhan Uyên.

Khoan và huệ tức là thứ.

Tin là đức tôi đã xét ở mục Đức trí, cũng là đức trong lời khuyên Tử Mã Ngưu: «Người có đức nhân phải biết nhin lời» (XII.3).

Mẫu là đức trong bài IV.24 dẫn trên.

Đối chiếu năm đức đó với câu “Phù nhân giả ki dục lập nhi lập nhân, ki dục đạt nhi đạt nhân, năng cận thù thí, khả vi nhân chi phương dã dĩ” (VI.28 đã dẫn ở đầu chương), thì ta thấy *cung, mẫn, tin* là ki dục lập, ki dục đạt; mà *khoan, tin, mẫn, huệ* là lập nhân, đạt nhân. Vậy nhân tuy có nhiều phương diện, phạm vi rất rộng, nhưng không ngoài câu Khổng Tử đáp Tử Cống đó.

*

Nhân gồm nhiều đức như vậy, mà ngược lại không một đức nào đủ coi là nhân được.

– *Trung thực* chưa phải là nhân, như Tử Văn nước Sở ba lần làm lệnh doãn mà không mùng, ba lần bị bãi chức mà không hận, lại đem việc cũ bàn giao cho người thay mình, chỉ là trung thực, chứ không chắc có gì để gọi được là nhân (V.18).

– *Trong sạch* như Trần Văn từ khi thấy Thôi Tử giết vua Tề, ông bỏ đi, qua nước khác thấy đại phu nước này cũng không hơn gì Thôi Tử, lại bỏ đi nữa, như vậy mấy lần, Khổng Tử khen là trong sạch chứ chưa cho là nhân (V.18).

– Không hiếu thắng, không khoe khoang, không oán hận, tham dục, cũng là khá đầy, làm được những việc khó đấy, chứ chưa phải là nhân.

Trong số môn sinh, Khổng Tử chỉ khen một mình Nhan Hối là có thể giữ được đức nhân trong ba tháng, còn những người khác may lắm, được một ngày, một tháng (VI.15).

Và khi Mạnh Võ Bá hỏi ông: Tử Lộ, Nhiễm Cầu, Công Tây Xích có phải là người nhân không, ông đều đáp là không biết mà chỉ khen họ mỗi người có một tài riêng: Tử Lộ giỏi về võ bị, Nhiễm Cầu về trị nước, Công Tây Xích về ngoại giao (V.7).

Riêng ông, ông hai lần không tự nhận là nhân.

Bài VII.33 ông bảo: «*Làm được bậc thánh nhân với nhân thì ta đâu dám*»; bài XIV.28, ông hận rằng chưa có được ba đức của người quân tử: không lo buồn, không nghi hoặc, không sợ hãi (nghĩa là chưa được nhân, trí, dũng), Tử Cống cho ông là tự khiêm.

*

Thời Khổng Tử, thuyết *nhân* do ông đưa ra, có tính cách rất mới mẻ mà lại quan trọng, bao gồm nhiều đức như vậy, nên môn sinh thường đem ra hỏi ông.

Nhan Uyên và Trọng Cung trong thiên XII; Phan Tri trong thiên XIII; Tử Trương trong thiên XVII; các thiên VI, XIV... cũng có người hỏi về nhân; tính ra trong 20 thiên *Luận ngữ*, chữ nhân được nhắc tới cả trăm lần; vậy mà bài IX.1, lại chép ông ít nói tới lợi, thiên mệnh và đạo nhân, khiến cho tới nay vẫn còn nhiều người thắc mắc, mỗi nhà hiểu một cách, và không ai chắc rằng mình hiểu đúng cả.

Đời sau, có lẽ từ Hán, có người còn cho nhân cái ý nghĩa siêu hình, gọi nó là «*cái gốc của sự sinh hóa trong trời đất*»; thế gian nhờ nó mà đứng, vạn vật nhờ đó mà sinh; là “cái thiên lí chỉ cốt”; nó có cái thể “tịch nhiên im lặng”, “cái dụng dễ cảm”, dễ ứng, lúc nào cũng suốt đến cả vạn vật” (*Nho giáo*, quyền thượng, tr. 81-84, của Trần Trọng Kim - Tân Việt in lần thứ ba).

Ý nghĩa siêu hình đó không có trong *Luận ngữ* nên chúng tôi không bàn tới.

Và để kết thúc mục này, tôi xin so sánh nhân với kiêm ái của Mặc, đức của Lão, bác ái của Ki-tô, từ bi của Phật.

Nhân khác kiêm ái ở hai điểm:

– Nhân phân biệt mình và người, do kì cập nhân, lấy mình làm khởi điểm mà khuyếch sung lần lần tới người, từ người thân đến người sơ, từ gần tới xa, nghĩa là có đẳng cấp. Kiêm ái thì không vậy, coi ai cũng như mình, người thân của người cũng như người thân của mình, không có riêng và tư.

Không những vậy, người nhân còn phân biệt người tốt và kẻ xấu, chỉ yêu người tốt, mà ghét người xấu (IV.3); người kiêm ái không phân biệt như vậy.

– Người nhân chú trọng đến sự xúc tiến đạo đức của người khác, còn người kiêm ái chú trọng đến sự cứu giúp vật chất nhiều hơn; hễ Mặc Tử nói đến kiêm ái là kèm theo ba chữ “giao tương lợi”. Khổng muốn bồi dưỡng cái phần thiện trong bản tính của ta, còn Mặc chỉ muốn diệt cái phần ác (ham tư lợi, vị kỉ, tranh giành nhau) trong bản tính của ta.

– Người nhân của Khổng Tử khác với đức của Lão Tử và người bác ái của Ki-tô vì không “đi đức báo oán”, không yêu kẻ thù như bạn. Khổng Tử “đi trực báo oán” vì muốn cho xã hội có sự công bằng, không khuyến khích kẻ ác. Ông chú trọng về phương diện trật tự, xã hội hơn hai nhà kia.

– Nhân lại khác xa đạo từ bi của Phật, vì Phật chủ trương phá ngã chấp mà Khổng thì chủ trương “do kì cập nhân”. Phật thương người và cả vạn vật, tuy cũng tự giác, giác tha, nhưng lòng thương của Phật có một nỗi buồn vô hạn, buồn cho sự mê muội, cho cái kiếp sống của tất cả các sinh linh, tìm cách giải thoát mọi sinh linh ra khỏi vòng sinh, lão, bệnh, tử; còn Khổng

yêu người mà hăng hái, tìm cách giúp người sống một đời vui vẻ hơn, có nghĩa lý hơn, kiếm hạnh phúc ngay trên cõi trần chứ không phải ở trên thiên đàng hay ở cảnh giới Niết bàn.

*

Khổng Tử sáng lập *tư học* dạy mọi hạng người về sự tu thân, tế gia; nhưng người nào có tư cách, bất kì trong giới cấp quý tộc hay bình dân, ông dạy thêm cho lục nghệ để sau có thể lãnh những trách nhiệm lớn nhỏ trong việc trị nước. Hạng đó là dù làm quan hay không làm quan cũng gọi là kẻ sĩ; nếu có tài đức cao thì ông gọi là quân tử. Giai cấp sĩ đó chính là do ông tạo thành.

Trong cuốn *Nhà giáo họ Khổng*, tôi đã giới thiệu cuộc cách mạng giáo dục và cách dạy học của ông; ở đây tôi chỉ xét sự đào tạo tư cách của kẻ sĩ và người quân tử.

KẾ SĨ

Tôi đã nói ông chủ trương phải học rồi mới trị dân được (lời ông mắng Tử Lộ trong bài XI.24), mà tri thức, tài nghệ không quan trọng bằng đạo đức (lời ông khuyên Tử Hạ nên làm cho quân tử trong bài VI.11, ông lại bảo: Kẻ sĩ phải “*để chí vào đạo*” (IV.9), chỉ nhắm việc trau dồi đức hạnh đừng quan tâm tới danh lợi, thì rồi tự nhiên danh lợi sẽ tới).

Ngay từ thời ông, hạng người học đạo cũng đã rất hiếm, khiến ông phải phàn nàn: “*người đời xưa học vì mình, người đời nay học vì người*” (XIV.24), và “*rất ít người học ba năm rồi mà không có ý cầu bổng lộc*” (VIII.12). Học vì mình, nghĩa là học để tu thân, có ích lợi cho mình; học vì người là học để có danh, nhiều người biết tới mình, chẳng cần mình có thực tài, thực đức.

Ông khuyên đi khuyên lại mấy lần: *đừng cầu danh*.

Bài I.16: “*Đừng lo người không biết mình, chỉ lo mình không biết người*” (không biết người nào hiền để theo, người nào xấu để tránh).

Bài IV.14 và XIV.30: “*Đừng lo không ai biết mình, chỉ mong sao mình có tài đức để cho người ta biết đến*”.

Không nên cầu danh, mà cũng *không được cầu lợi, cầu lộc*: “*Đừng lo không có chức vị, chỉ lo không đủ tài đức để nhận chức vị*” (IV.14). Lo có chức vị, cũng tức là lo có lộc.

Bài XV.31: “*Người quân tử mưu cầu đạo đạo, chứ không mưu cầu chuyên ăn (...). Người quân tử lo không đạt đạo, chứ không lo nghèo*”.

“*Kẻ sĩ nào để chí vào đạo mà còn thẹn vì cái ăn cái mặc thì chưa thể đem đạo ra bàn với được*” (IV.9).

Mà kẻ sĩ nào nghĩ đến việc ở cho được an dật thì cũng vậy (XIV.12).

Khổng Tử có vẻ mến, trọng các ẩn sĩ như Bá Di, Thúc Tề, vì họ trong sạch, còn đối với bọn “can lộc” làm quan chỉ cốt kiếm bổng lộc thì ông rất khinh.

“Vững tin đạo mà ham học, giữ đạo tới chết (...) Thiên hạ chính trị tốt thì ra làm quan, chính trị hắc ám thì ở ẩn. Nước nhà có chính trị tốt mà mình nghèo hèn thì đáng xấu hổ; nước nhà chính trị hắc ám mà mình phú qui thì đáng xấu hổ” (... bang vô đạo, phú thâ qui yên, sĩ dã - VIII.13).

Ông khen Nhan Hối là hiền, chính vì Nhan Hối hiếu học mà vui trong cảnh nghèo, chỉ có một giỏ cơm, một bầu nước và ở trong một ngõ hẻm (VI.9).⁽¹⁾

*

Kẻ sĩ đã ra làm quan, Khổng Tử phân biệt bốn hạng:

1. Hạng trên cả, biết hổ thẹn về hành vi xấu của mình; đi sứ bốn phương thì không làm nhục mệnh của vua.

2. Hạng thấp hơn: họ hàng khen là người hiếu, làng xóm khen là người đẽ.

3. Thấp hơn nữa: lời nói nhất định phải tin thực, hành vi nhất định phải quả quyết (không xét là có nên không), như vậy là cố chấp, hẹp hòi, nhưng còn tạm được.

4. Còn hạng làm quan ở thời ông khi độ nhỏ nhen như cái đầu, cái sao (một phần năm hay một nửa cái đầu) thì không đáng nói tới. (XIII.20).

Bài XII.20. Khổng Tử còn bảo hạng làm quan mà nổi tiếng trong nước, có thể là người giả dối, làm bộ nhân đức. Phải là người chất phác, chính trực mà thích điều nghĩa, biết xét lời nói, quan sát nét mặt người khác (mà hiểu tâm lý họ), biết suy nghĩ, khiêm nhượng ở dưới người, làm quan như vậy mới là “đạt”, là thành công (chữ *đạt* này cũng như chữ *đạt* trong *kì dục đạt nhi đạt nhân* - bài VI.28; đạt là thành công, thực hiện được đạo, chí mình).

QUÂN TỬ

Giai cấp sĩ là một đào tạo của Khổng Tử mà danh từ quân tử có từ trước cũng đã được ông cho nó một nội dung mới.

(1) Trong *Luận ngữ*, còn bài XIX.1 của Tử Trương cũng nói về kẻ sĩ: “Thấy nguy, không tiếc đến sinh mạng, được giàu sang thì nghĩ đến nghĩa lý, khi tề tự, nghĩ đến kính, gặp việc tang nghĩ đến xót thương, kẻ sĩ được như vậy là khá rồi”.

Trong bộ *Đại cương triết học Trung Quốc* - quyển hạ - Phần V, chương V, chúng tôi đã viết:

“Tiếng quân tử đã xuất hiện trong *Kinh Thi* trên trăm rưỡi lần. Vậy ở đời Chu nó đã lưu hành. Nhưng thời đó nó trở cái địa vị trong xã hội, chứ không trở cái phẩm tính con người. Người có chức phận cao, (tối đại đa số ở trong giai cấp quý tộc),⁽¹⁾ cai trị dân, có đức hay không, đều gọi là quân tử. Tiểu nhân tức là hạng thường dân, hạng bị trị.

“Cứ xét trong *Luận ngữ* thì Khổng Tử dùng tiếng quân tử theo ba nghĩa: thuận trở địa vị, thuận trở tư cách, vừa trở địa vị vừa trở tư cách.

- Chẳng hạn trong câu:

“Quân tử hữu dũng mà vô nghĩa thì làm loạn, tiểu nhân hữu dũng mà vô nghĩa thì làm trộm cướp” (XVII.23),

Tiếng quân tử thuận trở địa vị, tức hạng Khanh tướng, đại phú, còn tiểu nhân trở bọn dân thường.

- Trong hai câu:

“Người quân tử hận rằng tới chết mà không ai biết tới mình” (không làm được gì cho người khác khen mình) (XV.19).

“Người quân tử có khi khốn cùng là lẽ cố nhiên (hoặc người quân tử khi khốn cùng thì cố giữ tư cách của mình); kẻ tiểu nhân khốn cùng thì phóng túng làm càn” (XV.1).

Quân tử thuận trở tư cách, không có ý nghĩa gì về địa vị cả.

- Vừa trở địa vị vừa trở tư cách thì như tiếng quân tử trong những bài này: “Khổng Tử bảo Tử Sản có bốn điều hợp với đạo người quân tử: giữ mình thì khiêm cung, thờ vua thì kính cẩn, nuôi dân thì có ân huệ, sai dân thì hợp nghĩa” (V.15).

Tử Lộ hỏi cái đạo của quân tử. Khổng Tử đáp:

- Sửa mình thành người kính cẩn.

Tử Lộ lại hỏi:

- Chỉ có vậy thôi ư?

Khổng Tử đáp:

- Sửa mình để cho trăm họ được yên trị. Sửa mình mà trăm họ được yên trị, dẫu Nghiêu, Thuấn e cũng khó làm được thay! (XIV.43).

(1) Chúng tôi đã thêm bớt, sửa đổi một chút.

Các học giả cho rằng nghĩa thứ nhì do Khổng Tử đặt ra, còn nghĩa thứ ba gồm hai nghĩa trên.

Sở dĩ ông đặt ra nghĩa thứ nhì (thuần trở tư cách) là muốn cứu vãn chế độ phong kiến. Thời đó, bọn qui tộc thế tập đã suy. Khổng trị được nước, họ dâm loạn, bất nhân, nên bị dân bỏ. Ông khuyên họ sửa mình để xứng với địa vị, dân tin cậy trở lại, có vậy quyền hành mới được vững, chế độ phong kiến mới không sụp đổ: quan niệm quân tử đó hợp với thuyết chính danh của ông.

Chủ trương của ông có lợi cho hạng quý tộc nếu họ biết sửa mình; mà cũng có lợi cho hạng bình dân, vì hạng này mà có tài đức thì tự thấy mình cũng đáng được thay hạng qui tộc để giữ trọng trách rồi đòi hỏi quyền hành. Và chính Khổng Tử cũng tận tâm đào tạo hạng quân tử đó, để cử với hạng cầm quyền để bổ dụng họ.

Lần lần, tới đời Mạnh Tử, Tuán Tử, nghĩa thứ nhất mất đi, các triết gia khi nói tới quân tử, dân chúng nghe tiếng quân tử chỉ hiểu theo nghĩa thứ hai hoặc thứ ba. Thành thử tư tưởng Khổng Tử mới đầu thủ cựu, mà lại có công khuyến khích sự cải cách - (tr. 572-75).

Ông đã vạch ra những tiêu chuẩn về tài đức, tư cách để thành người quân tử, đáng được nắm quyền trị dân. Hạng người đó không cần có huyết thống qui tộc, mà chỉ lo tu đức để được địa vị, chứ không được dùng võ lực.

Một môn sinh của ông, Nam Cung Quát, trong hàng qui tộc, một hôm đưa ra nhận xét này:

"Nghệ bắn giỏi, Ngạc dùng thuyền xung sát (thủy chiến), rồi đều bắt đặc kì từ. Còn ông Vũ, ông Tắc, đều cấy lúa lấy mà sau có thiên hạ".

Khổng Tử không đáp. Nhưng khi Nam Cung Quát ra rồi, ông khen:

"Người ấy thật quân tử, người ấy thật biết trọng đạo đức" (XIV.5).

Nam Cung Quát muốn nói: dùng võ lực để chiếm địa vị thì dù mạnh như Nghệ (vua nước Hữu Củng, bắn giỏi, diệt vua Hạ Hậu Tương mà cướp ngôi) hoặc như Ngạc (giỏi thủy chiến) về sau cũng bị giết (Nghệ bị bê tôi là Hàn Trác giết để cướp ngôi, Ngạc bị vua Thiệu Khang nhà Hạ giết). Trái lại, ông Hạ Vũ có công trị thủy mà được vua Thuấn nhường ngôi cho; Tắc tự gieo lúa, dạy dân cấy cấy mà là thủy tổ của nhà Chu, cũng gọi là có thiên hạ được. Nam Cung Quát có ý chê các vua đương thời không trọng đức, chỉ dùng võ lực, nên Khổng Tử khen là quân tử.

Trong *Luận ngữ* chỉ có hai ba người nữa được khen là quân tử. Tử Tiện (trong bài V.5) mà chúng ta không được biết đời sống ra sao; Cừ Bá Ngọc

(X.6) vì khi nước có đạo thì ra làm quan, nước vô đạo thì lui về ở ẩn; và Tử Sản (V.14) đã dẫn ở trên vì khiêm cung, kính cẩn, biết nuôi dân, thương dân.

Tôi chưa thấy chính trị gia nào chú trọng đến sự đào tạo người trị dân như Khổng Tử. Trong *Luận ngữ* có đến bốn năm chục chỗ nói về người quân tử, dẫn hết thì rườm quá, dưới đây tôi chỉ xin lựa một số thôi.

– *Tư cách và thái độ* người quân tử.

- Chỉ cầu ở mình, không cầu ở người. (XV.20).
- Giữ vững chính nghĩa, không cố chấp điều tin nhỏ nhặt (XV.36).
- Giữ vững tư cách khi gặp hoạn nạn (XV.1).
- Lo không đạt được đạo chứ không lo nghèo. (XV.31). Ăn gạo xấu, uống nước lã, mà thấy vui; chứ không chịu làm điều bất nghĩa để được giàu sang (VII.15).
- Thư thái mà không kiêu căng (XIII.26).
- Không lo, không sợ, vì tự xét mình không có điều gì đáng xấu hổ (XII.4) nghĩ vậy mà lúc nào cũng thân nhiên, vui vẻ (VII.34).
- Nếu có hận thì chi hận điều này: chết mà không làm được gì để người khác biết tới mình, khen mình. (XV.19).
- Thân với mọi người mà không kết đảng. (II.14); hòa hợp với mọi người mà không a dua (XIII.23).
- Nghiêm trang giữ lập trường mà không tranh với ai (XV.21).
- Có lỗi thì không ngại sửa (I.8).

– *Đức* của người quân tử.

- Có đức nhân: giúp người làm việc thiện (thành nhân chi mi - XII.16).
- Trọng nghĩa: cứ hợp nghĩa thì làm, không nhất định phải như vậy mới được, không nhất định như kia là không được (IV.10).
- Lấy nghĩa làm gốc, theo lẽ mà làm, nói năng khiêm tốn, nhờ thành tín mà nên việc (XV.17).
- Sửa mình thành người kính cẩn. (XIV.43).
- Chất phác mà văn nhã, hai phần đều nhau, nếu chất phác quá thì què mùa, văn nhã quá thì không thành thực, trọng hình thức quá. (VI.16).
- Hướng lên cao mà mong đạt tới (XIV.23).

– *Tài năng, kiến thức*.

- Hiếu rộng, biết nhiều, làm được nhiều việc, chứ không phải như một đồ vật chỉ dùng được vào một việc (bất khí) (II.12).

- Có thể không biết những việc nhỏ nhất, nhưng có thể đương được việc lớn. (XV.33).
- Biết mệnh trời (XX.3).
- Bài XV.32 tóm được tài đức của người quân tử cần cho việc trị dân: “Tài trí đủ để trị dân mà không biết dùng đức nhân để giữ dân thì tất sẽ mất dân”.

Tài trí đủ để trị dân, biết dùng nhân đức giữ dân, mà đối đãi với dân không trang nghiêm, thì dân không kính.

Tài trí đủ để trị dân, biết dùng nhân đức giữ dân, lại biết trang nghiêm đối đãi với dân mà không biết dùng lễ cổ vũ dân thì chưa hoàn toàn tốt”.

– *Hành vi, ngôn ngữ.*

- Thận trọng về lời nói, mau mắn về việc làm (IV.24).
- Làm trước điều mình muốn nói rồi hãy nói sau. (II.13).
- Thẹn rằng nói nhiều mà làm ít. (XIV.27).
- Xét người thì “không vì lời nói của một người mà đề cử người đó (vì còn xét đức hạnh ra sao nữa), không vì phẩm hạnh xấu của người mà không nghe lời nói phải của người ta. (XV.22).
- Sai khiến người thì không trách bị cầu toàn. (XIII.25).
- Phải xét nét chín điều này: “Khi trông thì để ý để thấy cho mình bạch; khi nghe thì lắng tai nghe cho rõ; sắc mặt thì giữ cho ôn hòa; diện mạo giữ cho đoan trang; nói thì giữ cho trung thực; làm thì giữ cho kính cẩn; có điều nghi hoặc thì hỏi han; khi giận thì nghĩ đến hậu quả tai hại sẽ xảy ra; thấy mỗi lợi thì nhớ đến điều nghĩa”. (XVI.10).
- Thờ vua và đối với dân thì nên như Tử Sản: (V.15 đã dẫn ở trên).

Chúng ta nên nhận điều này: Khổng Tử khuyên thờ vua phải trung, nhưng trung một cách sáng suốt, không phải tuyệt đối phục tùng, can vua không được thì có thể bỏ mà đi, không khư khư giữ cái danh tiết “bất sự nhị quân” (không thờ hai vua) mà bọn hủ nho nào đòi sau đặt ra và gán oan cho Khổng học.

Khổng Tử đòi hỏi ở kẻ trị dân nhiều quá: người quân tử thành con người hoàn toàn rồi; môn sinh của ông không chắc có ai theo được, mà chính ông cũng tự nhận chưa được người quân tử, vậy thì khi học tập ta chỉ cần dùng quên việc sửa mình, lấy đạo nhân làm gốc rồi được tới đâu thì được. Và trong khi dạy học ông dắt dẫn mỗi người từng bước, tùy người mà giảng cao hay thấp, sửa tật này, tật khác (coi *Nho giáo họ Khổng*). Nhưng ông bắt tiến hoài, không cho nghỉ.

Chúng ta nghe Nhan Hồi kể công dạy dỗ của ông:

«Đạo thầy ta càng ngừng lên trông càng thấy cao, càng đục càng thấy cứng, mới thấy ở trước mặt, bỗng hiện ở sau lưng. Thầy tuần tự mà khéo dẫn dụ người (...) dù ta muốn thôi cũng không được. Ta tận dụng năng lực mà cơ hồ vẫn thấy cái gì cao lớn sừng sừng ở phía trước, ta muốn theo lên tới cùng mà không sao theo cho nổi». (IX.10).

Công Khổng Tử tạo cho đời ông một số kẻ sĩ để thay bọn quí tộc suy đồi mà trị dân, không bằng công ông tạo giai cấp sĩ phu cho các đời sau.

Trong hơn hai ngàn năm, hết thầy các nhà nho chân chính ở Trung Hoa cũng như ở Việt Nam, hữu danh cũng như vô danh, từ Đổng Trọng Thư, Đào Tiềm, Vương Dương Minh, Chu Văn An, Nguyễn Trãi, Nguyễn Khuyến đến các ẩn sĩ, các thầy đồ, đều giữ được truyền thống Khổng Mạnh, tự gây một uy tín rất lớn trong dân gian, gặp thời thì ra giúp nước, tận trung mà liêm khiết, không gặp thời thì lui về, độc thiện ki thân; nước gặp nguy thì không do dự, xả thân vì nghĩa, qua cơn nguy rồi thì mặc ai tranh giành danh lợi; họ không có một chút đặc quyền, cao thượng mà vẫn bình dân, chỉ giúp đồng bào chứ không màng phú quý; họ không có tổ chức mà giai cấp họ lại chặt chẽ, trường tồn, vì không tranh với ai, một giai cấp ki dị không giống một giai cấp nào, trong lịch sử nhân loại: Văn minh nhân loại ngày nay không sao tạo nổi giai cấp đó nữa; các giáo sư đại học không sao có được uy tín với dân như các cụ đồ của ta hồi xưa, đó là một điều đáng tiếc.

Ở nước ta hiện nay, giai cấp đó không còn; hậu duệ của họ thì còn được kha khá nhưng số người còn giữ được nếp nhà thì hiếm đấy; và tôi nghiệm thấy người nào giữ được, cũng có vài nét chung rất dễ nhận: không ham danh lợi, chăm nom sự dạy dỗ con cái, yêu nước, thích văn chương, chuộng nghề dạy học và hình như có khiếu dạy học nữa.

Công đào tạo giai cấp sĩ phu đó thật bất hủ. Khổng Tử chú ý làm chính trị để cứu đời mà thất bại, rút cuộc thành một luân lí gia, một vị *«van thế sự biểu»*, điều đó ông làm sao ngờ được nhỉ?

*

Về vũ trụ luận, Khổng Tử không cống hiến được gì cho triết học Trung Quốc cả. Công đó ông nhường cho Lão Tử đời sau. Ông có óc rất thực tiễn, không ưa những vấn đề siêu hình, chỉ lo về nhân sinh, chính trị, luân lí nên quan niệm về trời và quí thần chiếm một địa vị rất khiêm tốn trong học thuyết của ông. Trước hết tôi hãy xét về trời.

TRỜI

Có thể bảo toàn thể dân Trung Hoa thời thượng cổ đều tin có trời. Vì vậy mà không có vấn đề “linh thiêng” nghĩa là đưa chúng cứ ra để bảo rằng có trời. Ngay bọn “danh gia” ngụy biện cuối đời Chiến Quốc cãi nhau về những vấn đề rất phù phiếm như “tách rời cứng và trắng”, “trùng có lông”, “gà ba chân”... mà cũng không hề bàn có trời hay không có trời.

Hầu hết các triết gia Trung Hoa đều chủ trương rằng “thiên nhân hợp nhất” - cũng gọi là “thiên nhân tương dư”, nghĩa là người bám thụ được cái “tính” của trời thì đạo của trời tức là đạo của người.

Quan niệm có được phổ thông từ thời thượng cổ. Trong *Kinh Thi* có câu: “Trời sinh ra dân có hình phép, dân giữ tính thường, muốn có đức tốt” (Thiên sinh chung dân, hữu vật hữu tắc, dân chi bình di, hiếu thị y đức).

Dân chúng còn tin rằng trời là một ông nguyên hậu, nên gọi là Đế hay Thượng Đế. Thượng Đế cai quản bách thần, vạn vật trong vũ trụ luôn luôn thương dân. *Kinh Thi* nói: “Hoàng hi Thượng Đế, lâm hạ hữu hách, giám quan tứ phương, cầu dân chi mạt: «Đức Thượng Đế rất lớn, soi xuống dưới đất rõ ràng, xem xét bốn phương để tìm sự khốn khổ qua dân mà cứu giúp”.

Hơn nữa, người Trung Hoa còn tin rằng trời và người có thể tương cảm, tương ứng được; nên có điều gì hồ nghi, họ thường bói bằng mai rùa hoặc có thi để xin cho biết việc cát hung. Các vua chúa thời xưa đều dùng quan Thái bốc để coi việc bói toán là vì vậy.

Nhưng tới đời Xuân Thu, đã có người ngờ trời và qui thần:

Tả truyện (Trang công - năm 32) chép: “Sứ Ngân báo: “Nước Quốc sẽ mất thôi! Tôi nghe nói nước sắp thịnh lên thì nghe theo dân, nước sắp mất thì nghe theo thần”.

Từ Sản đồng thời Khổng Tử cũng nói «Đạo trời xa, đạo người gần”, nước Trịnh bị lụt lớn là do mưa nhiều, không phải tại rỗng tranh đấu nhau mà phải cúng, tế, vô ích.

Khổng Tử không hề nói đến việc bói, mà còn chê Tang Văn Trọng không phải là “tri” vì cất một ngôi nhà đẹp để nuôi một con rùa dùng vào việc bói bả (V.17), không hề làm lễ cầu đảo, cũng như hai nhà kế trên. Trong *Luận ngữ*, khi nói đến trời, ông chỉ dùng chữ *thiên*, chứ không dùng chữ *Đế* hay *Thượng Đế*; nhưng chắc ông nhận rằng trời là chủ tế cả vũ trụ. Các học giả đều nhất trí về điểm đó, chỉ khác nhau ở điểm: Khổng có cho rằng trời có ý chí như người không, (nghĩa là có tình cảm, có tư dục, có hình dáng không); hay chỉ là một cái li vô hình linh diệu thôi.

Phùng Hữu Lan (trong *sách đã dẫn*, tr.82-83) bảo Khổng Tử cho rằng có ý chí. Trần Trọng Kim trong *Nho giáo* (quyển thượng tr.86) bảo không.

Phùng dẫn chứng những lời này của Khổng Tử.

Bài III.13, Khổng bảo Vương Tôn Giả: “Mắc tội với trời thì cầu đảo cũng vô ích”.

Bài VI.26, Tử Lộ không bằng lòng về việc Khổng Tử vào chào Nam tử, Khổng Tử thề độc: “Ta có làm điều gì trái thì trời bỏ ta!”

Bài XI.8, khi Nhan Uyên chết, Khổng Tử than: “Ôi, trời hại ta, trời hại ta!”

Bài IX.11, Khổng Tử đau nặng, Tử Lộ tưởng không qua khỏi, bàn với các bạn chôn thầy theo lễ đại phu. Khi bệnh giảm, hay chuyện đó, Khổng Tử mắng: “Ta không có gia thần mà làm ra có gia thần, như vậy là đối ai? Đối trời chăng?”

Bài XIV.35, Khổng Tử bảo Tử Cống: *«Ta không oán trời, không trách người (...) Hiểu ta có lẽ chỉ có Trời chăng?»*

Nhưng tôi nghĩ những ai theo chủ trương của Trần Trọng Kim có thể bác Phùng Hữu Lan được, chẳng hạn:

Ngày nào, chung quanh chúng ta, cũng thường có những người than: “Tôi có làm điều ác nào đâu mà trời bắt tôi khổ thế này!” “Trời hại tôi” - “Trời già bất công” - “Xin trời phú hộ cho tôi qua nạn khỏi?” v.v...; mà những người đó đâu có tin thực rằng trời có ý chí, tình cảm như chúng ta. Trời trong những lời đó chỉ có nghĩa là số phận.

Còn câu: *«Hiểu ta có lẽ chỉ có trời chăng?»* của Khổng cũng rất có thể có nghĩa là: *«Ta làm gì cũng hợp với lẽ trời»* thôi, chứ không nhất định Khổng tin rằng trời thấy được hành vi, thấu được tâm trạng của ông.

Phe theo Trần Trọng Kim dẫn câu này của Khổng Tử trong bài XVII.19: *«Trời có nói gì đâu?»* để chứng rằng trời của Khổng đó là trời tự nhiên, (cũng như luật thiên nhiên), chứ không phải là trời có ý chí, có ngôn ngữ, tình cảm.

Phe Phùng sẽ đáp: câu đó có nghĩa là *«Trời có được, nhưng không nói»*, vì trời nói được mà không nói, nên Khổng Tử mới bảo vậy. Cái bàn, cục đá chẳng hạn không nói được, thì có khi nào ta bảo: “Cái bàn, cục đá có nói gì đâu?” không?

Tóm lại chúng ta thấy cùng một khâu của Khổng Tử, hiểu theo cách nào cũng được. Tôi sinh sau ông hai ngàn rưỡi năm, chỉ căn cứ vào *Luận ngữ* để tìm hiểu ông mà những câu nói về trời trong sách đó mập mờ như vậy thì

làm sao tôi dám khẳng định rằng ông cho trời có nhân cách không. Tôi chỉ đoán rằng ông tin trời, kính trời hơn tôi nhiều lắm, chứ ông không đặt vấn đề trời có nhân cách hay không, có lẽ ông tránh vấn đề đó cũng như tránh xét về qui thần, và đôi khi ông kêu trời, thế trời thì có thể cũng vì quen miệng như vô số người chung quanh tôi vậy thôi.

THIÊN MỆNH

Trong *Luận ngữ* tôi thấy có sáu chỗ (có thể tôi bỏ sót một hai chỗ) nói về thiên mệnh, xin ghi cả lại đây:

1. Bài II.4 Khổng Tử nói:

“Ta mười lăm tuổi để chí vào việc học (đạo); ba mươi tuổi biết tự lập (tự mình theo chính đạo); bốn mươi tuổi không nghi hoặc (biết sự việc nào phải hay trái, tốt hay xấu); năm mươi tuổi biết mệnh trời (ngũ thập tri *thiên mệnh*); sáu mươi tuổi, đã biết theo mệnh trời; ⁽¹⁾ bảy mươi tuổi theo lòng muốn của mình mà không vượt ra ngoài khuôn khổ đạo lý”.

Theo tôi hiểu thì “thiên mệnh” ở đây trở sự biến hóa, diễn biến trong vũ trụ khiến cho mọi vật sinh trưởng được một cách điều hòa; chúng ta không nên trái nó, phải sợ nó, hành động hợp với nó.

2. Vì vậy mà trong bài XVI.8, Khổng Tử bảo người quân tử có ba điều sợ, mà điều trước tiên là sợ mệnh trời (úy thiên mệnh); còn kẻ tiểu nhân không biết có mệnh trời cho nên không sợ (tiểu nhân bất tri thiên mệnh nhi bất úy dâ).

3. Bài XX.3, ông nói thêm:

“Không biết mệnh trời thì không phải là người quân tử” (Bất tri mệnh vô dĩ vi quân tử).

4. Bài XIV.36, Khổng Tử bảo Tử Phục Cảnh:

“Đạo tôi mà thi hành được là do mệnh trời, hay bị bỏ phế cũng do mệnh trời. Công Bá Liêu (một đại phu của Lỗ) làm sao đổi được mệnh trời!” (Đạo chi tương hành dã dư, mệnh dã; đạo chi tương phế dã dư, mệnh dã. Công Bá Liêu kì như mệnh hà!”

Chữ mệnh ở đây trở những nguyên do nào đó ta không rõ, ảnh hưởng một cách bất ngờ tới những hoạt động của ta, khiến cho có kẻ tận lực mà không thành công, lại có kẻ không làm mà thành việc.

Khổng Tử bốn ba mươi mấy năm để cứu loạn cho đời, ông không biết

(1) Coi bộ *Luận ngữ* của tôi.

sẽ thành công không, nhưng cứ theo đạo mà làm, mặc dầu bị người chê, có kẻ cản trở nữa.

5. Bài VI.8, ông lại thăm Bá Ngưu, một học trò có đức hạnh của ông bị một ác tật (có người giảng là bệnh cùi), nắm tay Bá Ngưu, than thở: “Vô lí! Do mệnh trời chăng? Con người như vậy mà bị bệnh đó! Con người như vậy mà bị bệnh đó!”

Mệnh ở đây có nghĩa là định mệnh, số mệnh, trở một sự tiền định, sức người không thể đổi được, như có người sinh ra vốn thông minh, có kẻ vốn ngu độn, người thì thọ kẻ thì yếu, người có đức như Bá Ngưu đáng được sung sướng thọ thì lại bị ác tật mà chết yếu.

6. Nghĩa đó cũng như nghĩa chữ mệnh trong câu: “Từ sinh hữu mệnh, phú quý tại thiên”, Từ Hạ dẫn trong bài XII.5. Câu đó có người cho là lời của Khổng Tử, nhưng không có chứng cứ; có thể chỉ là một thành ngữ đương thời.

Như vậy chữ “thiên mệnh” trong *Luận ngữ* có hết thảy ba nghĩa:

- Nghĩa thứ nhất - số 1, 2 và 3 - trở một thái độ thuần triết của những người tin rằng trong vũ trụ có một luật biến hóa nào đó có thể tìm hiểu được và nên rón tìm hiểu, để xử sự theo nó, đừng trái nó.

- Nghĩa thứ nhì - số 4 - và nghĩa thứ ba - số 5, 6 - đều cho rằng trong đời có những điều không thể hiểu được, có khi vô lí nữa; chỉ khác là nghĩa thứ nhì trở một thái độ tích cực, cứ làm hết sức mình rồi kết quả ra sao cũng mặc; còn nghĩa thứ ba trở một thái độ tiêu cực, hoàn toàn để cho hoàn cảnh chi phối, chẳng cần làm gì cả.

Cả trong sáu bài đó, ai theo Phùng Hữu Lan cho rằng trời có ý chí, thì cũng được, mà ai theo Trần Trọng Kim cho trời chỉ là một cái lí vô hình có khi ta hiểu nổi, có khi ta không hiểu nổi, thì cũng vẫn được.

QUI THẦN

Quan niệm của Khổng Tử về qui thần còn khó hiểu hơn nữa. Học giả nào cũng cho rằng Khổng tin có trời, họ chỉ tranh luận với nhau về điểm: trời của Khổng có ý chí, có nhân cách, hay chỉ là cái lí vô hình, linh diệu. Về qui thần, trái lại, có học giả chủ trương rằng Khổng Tử tin là có qui thần, có học giả lại bảo không.

Phải nói “không” dẫn chứng:

Bài III.12 Khổng bảo: “Tế thần như thần ở trước mặt” (tế thần như thần tại). Vì không có thần nên mới dùng chữ “như”.

Bài VI.20 ông lại bảo: “Kính trọng qui thần nhưng tránh xa ra, như vậy có thể gọi là trí” (Kính qui thần nhi viễn chi, khả vị trí hi” “tránh xa ra” nghĩa là đừng có mê tín, đừng cầu xin qui thần điều gì cả).

Phải báo “có” bác lại:

Bài III.12, Khổng Tử muốn nói qui thần là cái “khí” thiêng, có đấy nhưng mắt ta không thấy, nên mới dùng chữ “như”; chứ ông không bảo rằng không có.

Còn mấy chữ “Kính nhi viễn chi” (bài VI.20) thì có nghĩa là “Kính mà phải đứng xa xa cho hợp lễ” (H.G. Greel do Etiemble dẫn trong cuốn *Confucius* - Gallimard 1966 tr.116) cũng như một người dân phải đứng cách một ông vua khá xa, chứ không được lại gần. Cách hiểu đó thật mới mẻ, lối hành văn của thời Khổng Tử không, tôi không biết.

Chỉ có điều này tôi tin chắc: Khổng Tử tránh nói đến qui thần.

Bài III.20, môn sinh của ông bảo ông không nói về (bốn cái này): quái dị, đùng lục, phản loạn, qui thần. (Từ bát ngữ quái, lục, loạn, thần).

Và khi Quý Lộ (Tư Lộ) hỏi ông đạo thờ qui thần, ông đáp: “Chưa biết đạo thờ người, sao biết được đạo thờ qui thần” (Vi năng sự nhân, yêu năng sự qui).

Quý Lộ lại hỏi tiếp về sự chết, tức muốn biết người ta chết rồi, có thành qui hay thần không, còn linh hồn không, hay chết là hết, ông cũng đáp: «*Sự sống còn chưa biết, sao biết được sự chết*” (Vị tri sinh, yên tri tử).

Tôi ngờ rằng ông chủ trương thuyết “bất khả tri” (agnosticisme), ông vẫn dạy môn sinh: «*Biết thì nói là biết, không thì nói là không biết*” (II.17); mà Tư Lộ hỏi ông, ông nói tránh ra như vậy, có thể vì chính ông cũng không biết chắc có qui thần hay không. Ông cho biết cái đó không quan trọng bằng biết cách sửa mình, cư xử với mọi người, giúp nhà, giúp nước. ⁽¹⁾

(1) Thái độ đó y hệt thái độ của Phật Thích Ca.

Kinh Majjhima Nikaya chép:

“Có người hỏi Phật”

- Một đức Phật đã thành chính quả rồi, sau khi chết, có còn nữa hay không? Phật đáp:
- Dù sao khi chết rồi, có còn Phật nữa hay không, không quan hệ gì. Chỉ còn một điều rõ rệt là: có sinh, có tử và có những nỗi đau khổ; ta chỉ dạy cho biết cái căn nguyên làm cho đau khổ và trở con đường đi đến giải thoát... Ta không nói sau khi chết, Phật còn nữa hay không là bởi điều đó không quan hệ gì đến đạo ta dạy và đưa đến chỗ tiêu diệt hết tình dục mà làm cho được yên vui, đến được Niết Bàn”.

Không tin chắc rằng có qui thần, mà sao ông lại rất kính cẩn trong việc tế lễ?

Bài VIII.21, ông bảo không chê vua Hạ Vũ vào đâu được vì ăn uống đạm bạc mà rất "có hiếu" với qui thần (ý nói: cúng tế rất trọng hậu), ăn mặc xấu xí mà khi cúng tế, lễ phục rất đẹp.

Chính ông trong bài III.12, ông bảo. Khi vì lễ gì ông không đích thân đứng tế được (mà mượn người thay) thì tuy có tế đấy, ông vẫn ăn hận như chưa tế.

Ta còn nhớ trong thiên Hương đăng (X), mỗi khi trong làng làm lễ tổng ôn dịch, ông đều bận triều phục đứng bên thềm phía đông mà dự lễ.

Tôi nghĩ điều đó không có gì khó hiểu. Bản tính ông vốn trọng lễ, ông lại thù cụ, muốn duy trì thể chế, tế lễ, phong tục thời Chu công, và tin rằng giáo hóa có công dụng cao, «*người trên mà ham lễ thì dân dễ sai khiến*» (XIV.42), vậy thì ông rất kính cẩn trong việc tế lễ là lẽ dĩ nhiên. Huống hồ, tuy ông không tin chắc có qui thần, nhưng ông cũng không dám bảo không có qui thần, vậy thì thái độ ông kính qui thần không hẳn là mâu thuẫn. ⁽¹⁾ Ông còn cầu cho dân trọng tế lễ nữa, miễn là đừng trọng hình thức (XIII.11), đừng xa xỉ (III.4).

Riêng ông, ông không cầu đảo vì ở phái đạo thì chẳng cần cầu xin qui thần gì cả (VII.34).

Tinh thần ấy mấy chục năm trước tôi còn thấy một số nhà nho vào hàng cha chú của tôi giữ đúng.

Mỗi khi có giỗ lớn hay nhỏ, các cụ cũng đích thân quét bàn thờ, lau chùi từng cái khay cái chén, săn sóc từng chút: hoa và trái cây phải tươi, hương phải thơm, những món đồ cúng phải thanh khiết, khăn vải thì các cụ rất kính cẩn, còn hơn khi ông bà, cha mẹ còn sống, mặc dầu các cụ không tin rằng người khuất có thể phù hộ cho người sống được (Không bao giờ con cháu đau nặng mà các cụ khăn vải lễ tiên cho tai qua nạn khỏi cả); giỗ không bao giờ làm lớn, không mời người ngoài, không xa xỉ, không khoe cửa; trong nhà không thờ một vị thần nào, nhưng các cụ bà có muốn cúng Phật ngày rằm, mừng một hay cúng ông táo ngày hai mươi ba tháng chạp thì các cụ không cấm, miễn là cúng riêng, chứ không phải trên bàn thờ tổ tiên; các cụ cũng rất ít lui tới đình, chùa, nhưng có khi nào phải dự lễ ở những nơi đó thì các cụ tỏ ra rất tôn kính, nghiêm trang đứng né ra một bên.

(1) Chúng ta nên nhớ thời đó tiếng qui trở người chết.

Bây giờ tôi còn cho thái độ đó hợp tình hợp lý, thì tôi phải nhận rằng hai ngàn rưỡi năm trước, tinh thần của Khổng Tử đáng gọi là sáng suốt. Nhưng tôi cũng tin rằng chỉ độ vài chục năm nữa, tinh thần đó sẽ mất hẳn, con cháu tôi sẽ không cúng giỗ nữa, và tôi cho như vậy là tự nhiên, thời đại thay đổi thì phong tục phải đổi thay.

KẾT

Trong lịch sử nhân loại tôi không thấy một triết thuyết chính trị nào được một số dân đông nhất thế giới coi là quốc giáo liên tiếp trên hai ngàn năm (từ Hán đến cuối Thanh) như Khổng giáo. Xã hội đó còn sống biệt lập ngày nào thì triết thuyết đó còn được trọng, mà khi phải tiếp xúc với một văn minh khác hẳn, mạnh hơn (văn minh Tây phương), bị lấn áp, gấn mất hết chủ quyền thì tất nhiên triết thuyết đó phải chịu tất cả những lời chê bai, mạt sát của chính những người trước kia thờ nó.

Nhắc lại những lời kể tội Khổng giáo của các học giả và chính trị gia Trung Quốc từ cuối thế kỉ XIX tới nay là một việc vô ích: tốn giấy mực vì nhiều quá (cả trăm trang cũng chưa đủ) mà ai cũng biết cả rồi.

Tôi cũng nhận như phản đòng rằng *Nho giáo* - tôi muốn nói những triết gia phát huy triết thuyết của Khổng Tử từ đời Hán trở đi - chịu một "phần lớn trách nhiệm: chẳng hạn Hán nho đã chịu ảnh hưởng của Pháp gia, làm cho đạo trung quân hóa hẹp hòi, tôn quân tới cái mức "trung thân bất sự nhị quân", "quân xử thân tử, thân bất tử, bất trung"; còn Tống Nho chỉ bàn cãi nhau về "lí" và "khí" về "thái cực" và "thái hư", bỏ cái nhiệm vụ thực tế: "túc thực, túc binh" đối với dân tộc, quốc gia, khiến Trung Hoa phải suy nhược.

Nhưng còn Khổng Tử thì sao? Để trả lời câu đó, tôi chỉ căn cứ vào bộ *Luận ngữ* mà học giả nào cũng nhận là đáng tin hơn cả, rồi trình bày những nhận định của tôi trong tập này. Những nhận định đó có thể thiên vị, vì đã là nhận định - xét đoán theo ý của mình - thì không ai tránh khỏi được sự thiên vị, dù rằng khách quan tới mấy, có "tuyệt tử" (vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã IX.4) thì cũng là nhận định của mình, có "ngã", có "ý" trong đó rồi.

*

Đọc những chương về chính trị (V và VI), đọc giả đã thấy ông thủ cựu

(chính ông cũng nhận vậy: tin nhi hiếu cổ - VII.1); ông bênh vực, muốn duy trì chế độ phong kiến (ông đã nói thẳng ra như vậy: ngô tông Chu - III.14), ông đã quá trọng lễ tôn ti. Tôi đã trình bày những lí do khiến ông có chính sách đó, và tôi cũng đã nói rằng ở thời đại ông có thể chính sách đó hợp lí; nhưng dù sao chúng ta cũng phải nhận rằng, đem áp dụng, chính sách đó thất bại, nghĩa là chẳng nhà cầm quyền nào theo đúng ông cả.

Ông cũng nhận rằng ông «*thuật nhi bất tác*» nghĩa là chỉ truyền thuật đạo cổ nhân chứ không sáng tạo, không đưa ra thuyết gì mới. Lời đó cũng đúng nữa, và tôi cũng đã vạch ra rằng hầu hết những tư tưởng chính trị của ông, người trước ông cũng đã có rồi, như chủ trương vua phải xứng đáng là vua, phải có đức, yêu dân, làm gương cho dân... không phải là điều mới mẻ gì, vô số người đã nghĩ như vậy.

Nhưng công của ông là li luận để dựng chủ trương đó thành thuyết chính danh, thuyết đức trị, nhất là tạo ra được quan niệm “nhân” (nhân ái) trước ông chưa hề có, sửa đổi ý niệm “quân tử” để cho đạo đức thành ra có giá trị ngang với huyết thống, với quyền tước, khiến cho hạng bình dân có tài đức thành một giai cấp qui tộc - quý tộc về đạo đức (noblesse de vertu), rồi buộc bọn qui tộc thế tập cũng phải tu thân như mọi người dân thường, nếu muốn giữ địa vị của mình... công đó không ai tranh với ông được; có thể nói ông chẳng phải chỉ sáng tạo, mà còn làm một cuộc cách mạng lớn ở thời ông nữa.

Ông lại có công lập tư học, đào tạo giai cấp sĩ, để thăng tiến giai cấp bình dân, giảm sự bất công trong xã hội, ảnh hưởng rất lớn đến đời sau. Vậy thì dù vẫn trọng sự tôn ti, ông cũng đã làm cho nó bớt bất công, hợp lí hơn. Một sự tôn ti như vậy thì xã hội nào thời nào cũng cần, cũng nhận là đẹp.

Ấy là không kể tuy ông tông Chu mà cũng sửa đổi thời xa xỉ, giả dối quá trọng “văn” của Chu, nhất là chế hình pháp quá nghiêm khắc của Chu muốn cho nó nhân đạo hơn. Hơn nữa, ông đặt lễ giáo lên trên chính binh.

Nhiều tư tưởng của ông thành những đề tài cho người đời sau, quảng diễn hoặc tranh luận, hoặc phát huy thêm, như Tăng Tử dùng thuyết tu thân của ông để viết tập *Đại học*; Tử Tư dùng câu “Trung dung chi đức dạ, kì chi hi hỏ” (VI.27) diễn thành tập *Trung dung*; câu «*Tinh tương cận*» của ông là khởi điểm cho thuyết tinh thiện của Mạnh Tử, tinh ác của Tuân Tử, thuyết chính danh của ông vốn có ý nghĩa chính trị mà phái Danh gia đời sau áp dụng vào tri thức luận, ngôn ngữ học; ngay như đạo “nhân” cũng sinh ra đạo “kiêm ái” của Mặc Tử, nhưng đưa con này yếu, mặc dầu được phái “biệt Mặc” tiếp huyết cho bằng thuyết “luân liệt” (tuy yêu mọi người ngang nhau, nhưng có kẻ trước người sau), và từ đời Hán đã chẳng còn ai nhắc tới nó nữa.

Muốn đánh giá công của một triết gia nào ta phải đặt họ vào thời đại của họ, xét xem họ đã làm được gì hơn người trước, gọi được ý gì cho người sau, chứ đừng xét học thuyết của họ, một hai ngàn năm sau, còn hợp thời hay không; theo nguyên tắc đó thì chúng ta phải nhận rằng công của Khổng Tử rất lớn, nhất là về phương diện luân lý. Khắp thế giới ai cũng trọng ông là một luân lý gia có tinh thần nhân bản (humanisme) cao.

Ông yêu con người, tin ở bản tính con người có thể cải hóa được; ông trọng sự nhân ái, sự công bằng, tặng nhân loại một hệ thống luân lý hợp tình người, để lập lại trật tự xã hội, thay đổi thế giới.

Nhưng đạo của ông có lẽ cao quá (như Tử Cống nói khi thấy trò ông tuyệt lương ở Trán, Thái) nên không ai đứng nạp được ông, không ông vua nào nghe lời khuyên của ông, và ông đã hoàn toàn thất bại về chính trị. Ông còn thất bại ở chỗ ông không đạt được mục đích giáo dục. Ông muốn đào tạo những người vừa có tài vừa có đức để cho ra làm quan, người trong số ba ngàn đệ tử, chỉ có vài ba người có đức thì hoặc chết sớm hoặc không chịu ra làm quan như Mẫn Tử Khiên (VI.7) mà ở ẩn hoặc về dạy học; vài ba người có tài, và có tư cách chứ chưa gọi là có đức được, chịu ra làm quan, mà ông chỉ coi như hạng bê tôi tạm dùng được thôi (cụ thân), như Trọng Do, Nhiễm Cầu (XI.23), và năm sáu người nữa tài kém hơn, tổng cộng không trên mười người. Ba bốn chục năm đào tạo mà kết quả như vậy, thật đáng nản.

Lỗi đâu ở ông, mà ở bản chất con người. Bất kì người nào chủ trương đức trị thì cũng phải thất bại như vậy: loài người chưa đủ văn minh để theo được bài học của ông.

Bọn Pháp gia theo một chính sách ngược hẳn với ông, chú trọng vào hành chính, pháp luật, kinh tế, chỉ cầu quốc gia được phú cường, không giáo dục dân, bất chấp nguyện vọng của dân, và họ đã thành công trong một thời thống nhất được Trung Quốc, hạ được giai cấp quý tộc mà lên thay.

*

Ngày nay, về phần chính trị chúng ta còn giữ được của Khổng Tử vài nguyên tắc này: nhà cầm quyền phải có ít nhiều đạo đức phải thương dân, được dân tin; xã hội phải có trật tự, công bằng, đừng có sự bất quân quá, phải nghiêm cấm bọn bóc lột; phải chăm nom sự giáo dục dân ngang với sự nuôi dân, thành tâm tập cho dân dự vào việc nước; phải giữ chữ tín, đừng phỉnh gạt dân; còn thì phải bỏ hết những gì có tính cách phong kiến, và nên chú trọng đến sự phát triển kinh tế hơn thời ông nhiều mới được.

Về luân lý, chúng ta phải nhớ lời khuyên tu thân của Khổng; và trong ba

đức căn bản: *nhân, trí, dũng*, thời này trí đã được đề cao quá rồi, cần phải bồi đức nhân (tình cảm đôn hậu, khoan dung để bớt sự căm thù) và đức dũng để tự chủ được, giữ được liêm sỉ, thẳng được vật dục, nhất là nhục dục, nó như làn sóng đương lên muốn ngập cả thế giới khiến con người sa đọa, chỉ chiều bản năng của mình thôi.

Chế độ đại gia đình rất có lợi cho cá nhân và xã hội ở thời đại nông nghiệp; qua thời đại công nghiệp, nó là một cản trở cho nên tự nó phải nhường chỗ cho chế độ tiểu gia đình; nhưng gia đình vẫn là nền tảng của xã hội, sự giáo dục trẻ em vẫn phải trông vào gia đình nên địa vị của nó vẫn quan trọng và tôi tin rằng gia đình có tốt thì cá nhân mới tốt, xã hội mới tốt. Địa vị của phụ nữ tất nhiên phải quan trọng ngang địa vị của đàn ông, điểm đó Khổng Tử không xét tới vì thời đại của ông khác thời đại chúng ta. ⁽¹⁾

Trong việc giáo dục trẻ em tôi nghĩ rằng qui tắc *«tiên học lễ»* của Khổng Tử cũng vẫn đúng. Phải tập cho trẻ tự chế có những thói quen tốt, biết kính nể người trên, tuân kỉ luật, lễ phép. Trong nửa thế kỉ nay, phương tây cho trẻ em phóng túng quá, và một số nhà giáo dục như bác sĩ Benjamin Spock đã nhận thấy như vậy có hại cho trẻ. Trẻ chưa tự chủ được, phải có một kỉ luật để theo thì chúng mới yên tâm, vui vẻ. Miễn là kỉ luật đừng gắt quá mà phải hợp với những luật phát triển tinh thần của chúng.

Nhiều người lầm tưởng rằng đạo Khổng vì trọng lễ mà bắt trẻ vào khuôn vào phép quá làm thui chột cá tính của chúng, chúng hóa nhứt nhát, ngớ ngẩn. Có thể một số gia đình cố dạy con như vậy, nhưng tôi chưa thấy. Tôi chỉ thấy một số trường học của thầy đồ hồi xưa cho trẻ em được tự do gần như trường học của Tolstoi. Dĩ nhiên chúng phải thừa phải dạ với thầy, phải khoanh tay cúi chào, nhưng ngoài những lúc đó ra chúng được chạy nhảy, cười nói, không có gì gọi là câu thúc cả.

Mà tôi chắc trường học của Khổng Tử cũng vậy. Ông trọng sự thành thực, ghét sự giả dối, ông bảo: *«Lễ sống là phải ngay thẳng, chẳng ngay thẳng mà sống được thì là may mắn khỏi chết đấy thôi»*. (VI.17). Ông cho con được can cha: *«Thờ cha mẹ nên nhỏ nhẹ khuyên can, nếu thấy cha mẹ không theo ý mình thì vẫn cung kính mà không xúc phạm cha mẹ»* (IV.18) chứ có bao giờ bắt con phải tuyệt đối phục tùng cha mẹ đâu, dù cha mẹ trái. (Bè tôi đối với vua cũng vậy). Chính ông, cũng không phạt ý khi Tử Lộ xẵng lời can ông đừng nhận lời mời của Phát Nhiêu, của Bất Hật: chẳng những vậy ông còn nghe lời can của Tử Lộ, và vẫn coi Tử Lộ là một học trò thân tín. Vậy là ông

(1) Đạo tam tông chép trong sách *Nghi lễ*, đời Hán mới xuất hiện.

trọng tự do ngôn luận, trọng cá tính của người khác. Tuyệt nhiên ông không độc tài, cho nên môn sinh mới khen ông là «ôn hòa mà nghiêm trang, oai vệ mà không dữ dằn, cung kính mà thư thái» (VII.37), và yêu quý ông như cha. Will Durant, tác giả bộ *Lịch sử văn minh*, đã nhận định đạo Khổng rất đúng.

«Chỉ trong đạo Ki-tô và đạo Phật chúng ta mới thấy có sự hùng tâm gắng nhân văn hóa cái bản chất con người như đạo Khổng. Ngày nay cũng như ngày xưa, dân tộc nào cũng bị cái nạn giáo dục thiên về trí dục quá mà đạo lí suy đồi, tư cách cá nhân cũng như tập thể thấy kém quá thì không có phương thuốc nào công hiệu hơn là cho thanh niên được thấm nhuần đạo Khổng.

Nhưng chỉ một triết lí Khổng học thôi, chưa đủ. Nó rất thích hợp với một quốc gia cần thoát khỏi cảnh hỗn loạn nhu nhược để lập lại trật tự, lấy lại sức mạnh, nhưng đối với một quốc gia cần cải tiến hoài để ganh đua trên trường quốc tế thì triết lí đó là một trở ngại».

Ưu điểm và nhược điểm của Khổng học ở đó.

Riêng tôi, tôi thích nhất thái độ của Khổng Tử đối với cuộc sống.

Sau thế chiến vừa rồi, nhiều người bị quan cho cuộc sống là buồn mùa, là vô nghĩa lí. Xét cuộc sống vạn vật trong vũ trụ thì thấy nó vô nghĩa lí thật; sống cơ hồ chỉ để duy trì sự sống, duy trì trong kiếp này rồi truyền lại cho kiếp sau, cứ như vậy tới vô cùng, chứ không có mục đích gì khác.

Nhưng chúng ta là người biết suy nghĩ, thì sao không cho cuộc sống của ta một ý nghĩa chẳng hạn như Khổng Tử: tu thân để giúp nhà, giúp xã hội và duy trì, truyền cho đời sau một cuộc sống tốt đẹp hơn.

Cuộc sống có mục đích như vậy rồi - hay một mục đích nào khác tùy mỗi người - thì ta cứ theo "nghĩa" theo điều ta cho là phải mà làm, chẳng cần trông cậy ở một đấng vô hình nào cả, làm hết sức mình rồi kết quả ra sao thì ra, thành công được phần nào thì mừng mà chẳng được gì thì cứ để cho người đời sau tiếp tục.

Thái độ đó, tôi cho là nghiêm trang, ung dung, vui vẻ, mà có phần cao cả nữa.

Lâm Ngữ Đường, trong cuốn *The Importance of living* ⁽¹⁾ kể rằng có hỏi ông thấy những tín điều của đạo Ki-tô mâu thuẫn, không thỏa mãn ông được, muốn bỏ đạo đó, nhưng sợ bỏ thì sẽ bị sa đọa vì «nếu không có Thượng đế thì còn ai làm điều thiện nữa mà thế giới sẽ điên đảo mất».

(1) Nguyễn Hiến Lê dịch, nhan đề *Sống đẹp*, NXB Văn Hóa, 1995

Ông tỏ nỗi lòng với một bạn đồng sự theo Khổng giáo. Ông bạn này đáp: *«Tại sao lại như vậy? Chúng ta phải sống một đời sống hợp đạo chỉ vì chúng ta là những con người hiểu đạo, thế thôi».*

Nghe lời giảng đó về sự tôn nghiêm của đời sống con người. Lâm không còn thắc mắc nữa.

Không cần phải tin ở Thượng đế, hay một đấng nào khác xin các đấng ấy soi sáng, dắt dẫn mà vẫn làm trọn được đạo con người, như vậy chẳng là một thái độ cao cả ư? Có lẽ chỉ có dân tộc Trung Hoa mới nghĩ rằng người là một trong *«tam tài»* (ba ngôi: thiên, địa, nhân), ngang với trời, đất.

Sử kí của Tư Mã Thiên chép - mà *Luận ngữ* thì không - những lời than thở của Khổng Tử khi gán mắt:

*Núi Thái Sơn sắp sụp,
Cây thượng lương sắp đổ,
Bậc triết nhân sắp mất!*

Rồi ông rút nước mắt, nói lời cuối cùng này với Tử Cống:

- Thiên hạ loạn từ lâu mà không một ông vua nào chịu theo lời khuyên của thầy. Thầy sắp đi đây.

Tôi không tin đoạn đó. Nó không hợp với tinh thần của Khổng Tử: quân tử... hành ki nghĩa dã, đạo chi bất hành, dĩ tri chi hĩ (XIII.7). Một hiền triết như ông, làm trọn nhiệm vụ rồi thì chết là nghỉ, có gì đâu mà buồn.

MỤC LỤC

Lời nói đầu	1081
CHƯƠNG 1 - Từ Nghiêu Thuấn tới Khổng Tử	1083
CHƯƠNG 2 - Khổng Tử - đời sống	1098
CHƯƠNG 3 - Con người	1135
CHƯƠNG 4 - Môn sinh	1147
CHƯƠNG 5 - TƯ TƯỞNG CHÍNH TRỊ	1156
CHƯƠNG 6 - CHÍNH SÁCH TRỊ DÂN	1182
CHƯƠNG 7 - ĐẠO LÀM NGƯỜI	1201
KẾT	1221

(In theo bản của NXB Văn hóa Hà Nội, 1991)

NGUYỄN HIẾN LÊ
(Chú dịch và giới thiệu)

LÃO TỬ

CHƯƠNG I

ĐỜI SỐNG

Lão Tử là một hiện tượng khá lạ trong lịch sử triết học của nhân loại. Ông là một triết gia lớn, ảnh hưởng tới cả Đông Á ngang với Khổng Tử, thời nào cũng được dân tộc Trung Hoa tôn trọng ⁽¹⁾ không như Mặc Tử mà tên tuổi bị chìm luôn trong hai ngàn năm; có phần còn hơn Khổng Tử nữa vì chưa hề bị mặt sát tàn nhẫn như họ Khổng trong bảy tám chục năm nay; mà từ năm 165 (đời Hậu Hán) lại còn được Đại gia tôn làm Thái Thượng Lão quân, một trong ba vị thần tối cao của họ; đền thờ ông, *Thái thanh cung*, tương truyền dựng ở tại nơi ông sinh, hiện nay vẫn còn ở tỉnh Hà Nam, hương khói lúc này có thể đã lạnh, nhưng pho tượng cao bốn mét của ông thì may ra vẫn còn. Vậy mà chúng ta không biết gì chắc chắn về đời ông, cả về tác phẩm bất hủ mang tên ông nữa, mặc dầu Trung Hoa là dân tộc sớm biết trọng sử nhất thế giới ngay từ đời Chu, ba ngàn năm trước, họ đã có các sử quan ghi chép những biến cố quan trọng từng năm cho mỗi triều đại.

Từ thời Tu Mã Thiên đến nay, biết bao nhiêu nhà tra cứu đủ các sách cổ để tìm hiểu Lão Tử tên thật là gì, sống ở thời nào, làm gì, tiếp xúc với những ai, nhưng chỉ đưa ra được những giả thuyết, và càng bàn lại càng thêm rối vì ý kiến mâu thuẫn nhau, tới nỗi có người - một học giả Nhật tên là Tân Điền Tả Hữu Cát - phủ nhận hết thảy, bảo Lão Tử là một con người huyền thoại không hề có!

Ngay đến tác phẩm *Lão Tử* (*Đạo đức kinh* là tên đời Hán đặt cho) rất ngắn, mà mỗi nhà chấm câu một khác, hiểu một khác, tới nay đã có trên hai

(1) Đạo giáo do Trương Đạo Lăng thành lập (thế kỉ thứ II) có thời bị nghi kỵ vì những hoạt động bí mật (hội kín) nhưng triết gia Lão Tử thì không.

trăm bản hiệu đính, giải thích, làm tốn không biết bao nhiêu giấy mực. Lại thêm tác phẩm đó do ai viết, xuất hiện thời nào, cũng là vấn đề nan giải nữa. Riêng La Cấn Trạch, trong cuốn *Chu Tử khảo sách* (Nhân dân xuất bản xã - Bắc Kinh - 1958) cũng đã viết ba bài, tổng cộng trên 30.000 chữ để góp ý kiến về con người Lão Tử cùng tác phẩm *Lão Tử* và đã làm một bảng liệt kê kiến giải của trên ba chục học giả trước ông và đồng thời với ông. Mà rốt cuộc, các nghi vấn người trước nêu ra vẫn còn là nghi vấn, có thể sẽ vĩnh viễn là nghi vấn, không làm sao giải nổi. Một triết gia với một tác phẩm chỉ khoảng năm ngàn chữ - mười, mười lăm trang sách - mà làm cho hậu thế thắc mắc, hao tổn tâm trí như vậy, có thể nói là không tiền khoáng hậu trong lịch sử.

1. Sự tích Lão Tử

Đời sống của Lão Tử được chép lần đầu tiên trong bộ *Sử kí* của *Tư Mã Thiên* phần *Liệt truyện*, thiên 63: Lão Tử, Trang Tử, Thân Bất Hại, Hàn Phi. Toàn văn như sau:

1. Lão Tử là người làng Khúc Nhân, hương ⁽¹⁾ Lệ, huyện Hồ nước Sở; họ Li, tên là Nhĩ, tự Đam 聃, làm quan sử, giữ kho chứa sách của nhà Chu.

Khi Khổng Tử qua Chu, lại hỏi Lão Tử về lễ, Lão Tử đáp:

"Những người ông nói đó, thịt xương đều nát cả rồi, chỉ còn lại lời của họ thôi. Và lại người quân tử nếu gặp thời thì ngồi xe ngựa, không gặp thời thì đội nón lá mà đi chân. Tôi nghe nói người buôn giỏi thì giấu kĩ vật quý, coi ngoài như không có gì; người quân tử đức cao thì dong mào như ngu độn. Ông nên bỏ cái khi kiêu căng, cái lòng đa dục, cái vẻ hăm hờ cùng cái chí quá hăng của ông đi, những cái đó không có ích gì cho ông đâu. Tôi chỉ khuyên ông có bấy nhiêu thôi".

Khổng Tử về, bảo môn sinh: "Loài chim, ta biết nó bay được; loài cá ta biết nó lội được; loài thú, ta biết nó chạy được. Chạy thì ta dùng lưới để bẫy, lội thì ta dùng câu để bắt, bay thì ta dùng tên để bắn. Đến loài rồng cuội gió mây mà lên trời thì ta không sao biết được. Hôm nay ta gặp ông Lão Tử, ông là con rồng chăng?"

Lão Tử trau dồi đạo đức; học thuyết của ông cốt ở chỗ giấu mình, ẩn danh. Ông ở nước Chu đã lâu, thấy nhà Chu suy, bèn bỏ đi. Đến cửa quan, viên quan coi cửa là Doãn Hi bảo: "Ông sắp đi ẩn, rón vi tôi mà viết sách để lại". Thế là Lão Tử viết một cuốn gồm hai thiên thượng và hạ, nói về ý nghĩa

(1) Có nhiều thuyết: 12.500 nhà là một hương; mười làng là một hương... đại khái là một đơn vị hành chính ở giữa làng (lì) và huyện.

của “Đạo” và “Đức”, được trên năm ngàn chữ. Viết xong rồi đi, không ai biết chết ra sao, ở đâu.

Có người bảo: Lão Lai Tử cũng là người nước Sở, viết mười lăm thiên sách nói về công dụng của Đạo gia cũng đồng thời với Khổng Tử.

Đại khái Lão Tử sống trên 160 tuổi, có người bảo trên 200 tuổi, nhờ ông tu đạo để kéo dài tuổi thọ.

Sau khi Khổng Tử mất 129 năm, sử chép rằng viên Thái Sử nhà Chu tên là Đàm yết kiến Tần Hiếu công, tâu: “Mới đầu Tần hợp với Chu, hợp được 500 năm rồi thì tách ra, tách được 70 năm thì có một bá vương xuất hiện”.

Có người bảo Đàm đó tức là Lão Tử, có người lại bảo không phải. Không biết sự thực ra sao.

Lão Tử là một bậc quân tử ở ẩn. Con ông tên là Tôn, làm tướng nước Ngụy, được phong đất ở Đao Can. Con của Tôn là Chú, con của Chú là Cung, chắt của Cung là Giá (hay Giá). Giá làm quan dưới triều Hiếu Văn đế nhà Hán. Con của Giá là Gia làm Thái phó của Giao Tây Vương tên là Ngang, do đó mà cư trú ở Tề.

Người đời hề theo thuyết của Lão thì chê bai Nho học, mà theo Nho học thì cũng chê bai Lão Tử. “Đạo khác nhau thì khó cùng bàn với nhau được”, là nghĩa vậy chăng? Li Nhi chủ trương chỉ cần “vô vi” mà dân sẽ tự cải hóa, “thanh tịnh” mà dân sẽ tự nhiên thuận chính”⁽¹⁾

Cũng trong bộ *Sử kí* còn một đoạn nữa chép lời Lão Tử khuyên Khổng Tử:

“Tôi nghe nói người giàu sang tiền nhau bằng tiền bạc, người nhân tiền nhau bằng lời nói. Tôi không phải là người giàu sang, mạn phép tự coi là người nhân mà tiền ông bằng lời này: Kẻ thông minh và sâu sắc thì khó sống vì ham phê bình người; kẻ giỏi biện luận, biết nhiều thì nguy tới thân vì hay nêu cái xấu của người. Kẻ làm con và kẻ làm tôi đều không có cách gì để giữ mình cả”. (Phản Thế gia - Thiên 47 - Khổng Tử).

Để viết hai đoạn trên, Tư Mã Thiên đã dùng nhiều sử liệu về Lão Tử thời Tiên Tần để lại; đặc biệt là các sử liệu trong bộ *Trang Tử* (các thiên Thiên đạo, Ngoại vật, Thiên vận...), các bộ sử cổ hoặc gia phả họ Lão, có thể cả trong cuốn *Quan Doãn Tử* nữa. (coi *La Căn Trạch - sách đã dẫn* - tr.255).

Ngoài ra, các bộ *Tuân Tử*, *Hàn Phi Tử*, *Chiến Quốc Sách*, *Lã Thị Xuân*

(1) Chương 57 *Đạo Đức Kinh*

Thu cũng nhắc đến Lão Tử, nhưng chỉ phê bình học thuyết chứ không cho biết gì thêm về đời sống của ông trừ điểm này: Lão Tử là thầy học của Khổng Tử (*Lã Thị Xuân Thu*, Thiên Đương nhiệm) mà không ai có thể tin được.

Lại phải đợi tới khoảng hai thế kỉ sau khi bộ *Sử kí* của Tư Mã Thiên ra đời, chúng ta mới thấy được một tài liệu nữa trong bộ *Tiểu Đái kí* ⁽¹⁾ *Thiên Tạng Tử Văn* thuật lại việc Khổng Tử hỏi Lão Tử về lễ. Tất cả gồm bốn cổ sự, đều do Khổng Tử kể lại lời của Lão Tử về việc giữ bài vị của tổ tiên, về việc chôn cất, về việc để tang (cổ sự 1, 3, 4). Duy có cổ sự thứ hai đáng cho ta để ý: Lần đó Khổng Tử theo Lão Tử làm trợ táng ở Hạng Đàng, giữa đường gặp nhật thực. Lão Tử bảo: "Khâu! Ngừng lại, đặt quan tài ở lề đường bên phải, ngưng tiếng khóc để đợi sự biến đổi". Khi hết nhật thực rồi, đám tang mới lại tiếp tục đi. Lão Tử bảo: "Như vậy là lễ" (...).

*
* *

Đại khái những tài liệu chúng ta biết được về Lão Tử chỉ có bấy nhiêu.

Tư Mã Thiên đã tốn công tra cứu trong tất cả các sách cổ, thận trọng ghi chép hết những ý kiến khác nhau của nhiều người và gọi cho người sau nhiều điểm nghi vấn mà chúng tôi sẽ lần lượt xét cùng với ý kiến của một số học giả gần đây.

2. Quê quán

Các bản *Sử kí* lưu hành hiện nay đều chép là Lão Tử gốc ở làng Khúc Li, hương Lệ 麗, huyện Hồ 苦 ⁽²⁾ nước Sở. Nhưng có nhà như Lục Đức Minh, Khổng Đình Đạt... lại bảo *Sử kí* chép là nước Trần, huyện Tương 相 hương Lại 賴 hoặc 瀨 ⁽³⁾ Vậy chắc có nhiều bản *Sử kí* do người sau đã tự ý sửa lại. Không sao biết được bản nào là gốc; chỉ biết Tư Mã Thiên không đưa ra một

(1) Cuối đời Hán Vũ đế, người ta phá tường vách nhà Khổng Tử, tìm thấy một số sách cổ: *Thượng Thư*, *Lễ Kí*, *Luận Ngữ*... Bộ *Lễ kí* tìm được đó gồm 131 thiên, san Lưu Hưởng (80-9 sau T.L.) thu thập thêm kiểm điểm, hiệu đính được 240 thiên. Lại đời sau nữa, Đái Đức bỏ nhưng thiên trùng hợp đi, thu lại còn 85 thiên, thành một bộ gọi là *Đại Đái kí* (*Lễ kí* của ông Đái lớn), rồi cháu (có sách nói là em) Đái Đức, tên là Đái Thành, rút lại nữa, còn 46 thiên, gọi là *Tiểu Đái kí* (*Lễ kí* của ông Đái nhỏ).

(2) Chữ hồ 苦, *Từ Hải* bảo phải đọc là Hồ. *Từ Hải* đã theo *Sách ấn*.

(3) Coi La Văn Trạch (*sách đã dẫn* tr 211-25) và *Lão Tử độc bản* của Dư Bối Lâm (Tạm dân thư cục) - tr.2.

thuyết nào khác, không coi que quán Lão Tử là một nghi vấn, mà đại đa số học giả từ trước tới nay đều theo thuyết: nước Sở, huyện Hồ, hương Lệ.

Thực ra về địa điểm, các thuyết đó đều giống nhau, chỉ có tên gọi là khác:

- 屬, 潁, 賴

- Thời xưa đọc như nhau, dùng thay nhau được.

- Huyện 相 cũng chính là huyện 苦, đời Chiến Quốc gọi là Hồ, đời Xuân Thu gọi là Tương.

- Và Trần cũng là Sở; thời Xuân Thu là nước Trần, năm 478, tức sau khi Khổng Tử mất được một năm, Trần bị Sở diệt.

Về địa điểm thì gọi cách nào cũng vậy, nhưng về thời điểm thì mỗi cách gọi có một ý nghĩa quan trọng: gọi là Sở là Hồ, có thể ngầm nhận rằng Lão Tử là người thời Chiến Quốc, mà gọi là Trần, Tương thì có thể ngầm nhận rằng ông là người thời Xuân Thu. Nhưng chúng tôi cho rằng Tư Mã Thiên có lẽ không dùng chữ một cách chính xác tới mức đó: vì một mặt ông khẳng định Lão Tử là người Sở (cho nên ở dưới ông mới viết: "Lão Lai Tử *cũng* 亦 là người Sở") huyện Hồ, tức dùng những tên thời Chiến Quốc; một mặt ông lại bảo Lão Tử gặp Khổng Tử ở thời Xuân Thu. Có thể đó chỉ là do ông sợy chữ chúng ta chưa nên vội cho ông là mâu thuẫn với chính ông.

3. Tên họ

Tư Mã Thiên bảo Lão Tử họ Lí, tên là Nhĩ, tự là Đam: ông có vẻ tin vậy nhưng cũng đưa thêm hai thuyết nữa mà ông nhận rằng không biết đúng hay sai: một thuyết Lão Tử là Lão Lai Tử, cũng người nước Sở, cũng viết sách, đồng thời với Khổng Tử; một thuyết, Lão Tử là viên thái sử nhà Chu cũng tên là Đam, (nhưng chữ Đam này 詹) yết kiến Tần Hiến Công vào khoảng năm 350 thời Chiến Quốc.

Họ, tên và tên tự đó rất thông dụng từ xưa tới nay. Tên là Nhĩ (tai), tự là Đam (tai dài) thì rất hợp. Theo truyền thuyết Lão Tử lại rất thọ, cho nên người ta còn gọi là Lão Đam 聃 (ông già tai dài), và vì tôn trọng mà gọi là Lão Tử.

Người đầu tiên chúng tôi được biết đã bác thuyết "họ Lí", là Dư Bồi Lâm (*sách đã dẫn*, tr.2). Dư bảo:

"Tra khắp các sách cổ thì thời Xuân Thu không có họ Lí, mãi đến thời Chiến Quốc mới có Lí Khôi, Lí Khắc, Lí Mục v.v..., như vậy đủ biết họ Lí xuất hiện rất trễ. Lão Tử phải là họ Lão. Sách *Tả truyện*, năm 15 đời Thành Công

có Lão Tá, năm 14 đời Chiêu Công có Lão Kỳ, *Luận ngữ* có Lão Bành, *Sử kí* có Lão Lai. Không thể tra khảo để biết Lão Tử có thuộc dòng họ những người đó không, nhưng không còn ngờ gì nữa, thời cổ đã có họ Lão rồi. Và lại các triết gia thời Tiên Tần đều được gọi bằng họ, như Khổng Tử, Mặc Tử, Trang Tử, Tuân Tử, Hàn Tử, không nhà nào không như vậy. Lão Tử không ra ngoài lệ đó. Gọi là Lão Tử, chứ không Li Tử, là Lão Đam chứ không Li Đam, như vậy rõ ràng là họ Lão chứ không phải họ Lí. Họ Lão, mà gọi lầm ra họ Lí, là do lẽ hai chữ Lão, Li đọc hơi giống nhau, cũng như Tuân 荀 Khanh bị gọi nhầm là Tôn 孫 Khanh vậy”.

Dư Bồi Lâm có lí từ điểm cuối cùng: Li khó lầm với Lão được. Thuyết đó ông mới đưa ra năm 1973 ở Đài Loan, không biết đã có ai phê bình chưa.

4. Chức tước

Lão Tử làm quan sừ, giữ kho chứa sách của nhà Chu, tức như chức Giám đốc thư viện Quốc gia ngày nay. Điểm này, Tư Mã Thiên chép theo thiên Thiên đạo trong *Trang Tử*. Đời sau không thấy ai nghi ngờ mà cũng không ai tìm ra được dưới thời vua nào của nhà Chu (sừ Chu không chép).

5. Lão Tử với Khổng Tử có gặp nhau không?

Khổng Tử có hỏi Lão Tử về lễ không?

Vấn đề này gây nhiều cuộc tranh luận nhất, tới nay vẫn chưa giải quyết xong. Chúng ta hãy để riêng ra chủ trương của Diệp Thích, Tống Dật Danh, Đàm Giới Phủ, Tiễn Mục cho rằng có hai Lão Tử: một Lão Tử giảng lễ cho Khổng Tử và một Lão Tử, tác giả cuốn *Lão Tử*. Chủ trương đó cơ hồ không được ai chấp nhận.

Còn lại các học giả khác thì xét chung, trước đời Thanh hầu hết ai cũng tin rằng Khổng Tử có yết kiến Lão Tử để hỏi về lễ; từ đời Thanh mới có vài nhà ngờ rằng không, gần đây số người chủ trương “không” đông hơn số người chủ trương “có”.

Trong phái chủ trương “có”, phái kể Hồ Thích Chi, Cao Hanh, Quách Mạt Nhược; trong phái chủ trương “không”, có Tất Nguyên, Uông Trung, Lương Khải Siêu, Cố Hiệt Cương, La Căn Trạch v.v...

Chúng tôi nhắc lại, những đoạn ghi cuộc “văn lễ” (hỏi về lễ) đó đã chép trong *Sử kí* và *Tiểu Đái kí*, mà chúng tôi đã dẫn ở trên. Ngoài ra còn những thiên Thiên địa, Thiên đạo, Thiên vận, Điền Phương Tử, Trí bắc du trong *Trang Tử* và thiên Đương nhiệm trong *Lã Thị Xuân Thu*, cũng nhắc qua nhưng không cho biết thêm gì cả.

Đại khái *phái chủ trương "có"* đưa ra những lí lẽ này:

1. Sách thời Chiến Quốc có tới bảy tám chỗ nói về việc vấn lễ đó, không thể là bịa hết được.

2. Tư Mã Thiên là một nho gia rất sùng bái Khổng Tử, lại là một sử gia rất có lương tâm, nếu không có tài liệu chắc chắn thì sao lại chép truyện vấn lễ đó, nó làm giảm giá trị của Khổng Tử đi; hơn nữa ở bài *Tựa* thiên Trọng Ni đệ tử (phần Liệt truyện), ông còn kể tên mấy người mà Khổng Tử rất trọng: Lao Tử ở Chu, Cừ Bá Ngọc ở Vệ, Ân Bình Trọng ở Tề, Lao Lai Tử ở Sở, Tử Sản ở Trịnh, Mạnh Công Xước ở Lỗ. Năm người sau đều là những nhân vật có thật, sử chép rõ ràng, không có lí gì duy Lão Tử lại không có thật, vậy thì việc vấn lễ cũng có nữa.

3. *Lễ kí* là một bộ kinh của Nho gia, nhưng người biên tập bộ đó (Lưu Hưởng, Đái Đức, Đái Thánh) tất phải là những nho gia thận trọng; nhất là trong thiên *Tăng Tử vấn* có chép rằng Lão Tử với Khổng Tử đi trợ táng ở Hạng Đàng, giữa đường gặp nhật thực. Việc đó tất có thực, chứ người ta bịa ra truyện nhật thực làm chi.

Dư Bồi Lâm (*sách đã dẫn*) cho rằng Khổng Tử gặp Lão Tử tới hai lần: lần thứ nhất năm ông 34 tuổi, lần sau hồi ông 51 tuổi ở đất Bái (theo *Trang Tử*). Những cuộc đàm thoại chép trong *Sử kí* và việc trợ táng chép trong *Tăng Tử vấn* đều xảy ra trong lần thứ nhất; còn lần thứ nhì thì chưa tìm thêm được tài liệu gì cả.

Phái chủ trương "không" bác những lẽ đó:

1. Sách thời Chiến Quốc có nhiều chỗ nói về việc vấn lễ đó thực, nhưng đều ở trong Ngoại thiên, Tạp thiên, bộ *Trang Tử* và thiên *Tăng Tử vấn* bộ *Tiểu Đái kí*, những thiên đó trong *Trang Tử* đều không đáng tin, có nhiều phần chắc rằng tác giả là Đạo gia ở cuối thời Chiến Quốc chịu ảnh hưởng của Nho gia chứ không phải của Trang Tử⁽¹⁾ và của những Nho gia chân chính. Câu Khổng Tử bảo Lão Tử là con rồng rút ở trong thiên *Thiên vận*, sách *Trang Tử*, truyện đó chi đáng coi là một ngụ ngôn.

Còn truyện đi trợ táng ở Hạng Đàng (trong *Tăng Tử vấn*) gặp nhật thực, có điểm đáng nghi là Hạng Đàng ở đâu, không ai biết; có người ngờ là ở Tống, chứ không phải ở Chu.

2. Và lại ngay việc Khổng Tử qua Chu nghiên cứu về lễ cũng chưa chắc

(1) Coi bộ *Trang Tử* của Nguyễn Hiến Lê, NXB Văn Hóa, 1994.

đã đúng. *Khổng Tử thế gia* bảo Nam Cung Kính Thúc xin Lỗ Chiêu Công cấp phương tiện cho Khổng Tử sang Lạc Ấp ở Chu khảo về lễ. Năm đó là năm Chiêu Công 24, tức năm - 518, Khổng Tử 34 tuổi. Vua Lỗ cấp cho một cỗ xe với hai ngựa và một đứa nhỏ rồi Nam Cung Kính Thúc cùng đi với Khổng Tử. Nhưng theo *La Căn Trạch (sách đã dẫn - tr. 254)* năm đó Nam Cung Kính Thúc tuổi mới 14, làm sao được vào yết kiến vua để xin việc đó, làm sao vua Lỗ cho qua Chu được.

Dư Bôi Lâm còn nói Khổng Tử qua Chu lần thứ nhì hồi ông 51 tuổi. Điều này càng khó tin hơn nữa. Năm này (Định Công 9) Khổng Tử thăng chức Tư không, bận việc triều đình, thì giờ đâu mà qua Chu và qua Chu để làm gì?

3. Nếu Lão Tử hồi đó đã nổi danh, được Khổng Tử kính trọng như vậy thì tại sao bộ *Luận ngữ* (bộ sách đáng tin nhất về đời Khổng Tử) không thấy chép, mà tất cả những sách đầu đời Chiến Quốc như *Mặc Tử*, *Mạnh Tử* nữa cũng không thấy chép?

Trong *Luận ngữ* chỉ có mỗi một đoạn ở đầu thiên *Thuật nhi* nói đến một người họ Lão, tức Lão Bành. Đoạn đó như sau:

Từ viết: “Thuật nhi bất tác, tin nhi hiếu cổ, thiết ti ư ngã Lão Bành”. (Khổng Tử nói: “*Ta thuật lại đạo của thánh hiền chứ không sáng tác gì mới; ta tin và hâm mộ đạo cổ nhân. Ta trộm ví ta với ông Lão Bành*”).

Không ai biết chắc Lão Bành đó là ai. Có người bảo là Bành Tổ, mà Bành Tổ sống bảy tám trăm tuổi, là bề tôi của Vua Nghiêu; có người bảo là một đại phu đời Thương; có người lại bảo Lão Bành là Lão Đam, tức Lão Tử, nhưng Bành mà sao thành Đam được? Lại có thuyết Lão, Bành là hai người Lão Đam và Bành Tổ. Thuyết này càng vô lí hơn nữa.

4. Và lại Lão Tử cực đoan phản đối lễ. Chương 38 sách *Lão Tử* chép: “Thất Đạo nhi hậu đức, thất Đức nhi hậu nhân, thất nhân nhi hậu nghĩa, thất nghĩa nhi hậu lễ. Phù lễ giá, trung tín chi bạc nhi loạn chi thủ” (*Đạo mất rồi sau mới có Đức, Đức mất rồi sau mới có nhân, nhân mất rồi sau mới có nghĩa, nghĩa mất rồi sau mới có lễ. Lễ là biểu hiện sự suy vi của trung tín (trung hậu, thành tín), là đầu mối của sự hỗn loạn*).

Một người mặt sát lễ là mầm loạn trong xã hội mà lại ủng hộ những cái lễ phiến toái của nhà Chu như trong *Tăng Tử vấn* chép, thì thật là ngược đời. Vì vậy mà đời Tống đã có người bảo: Ông Lão Tử tuyệt diệt lễ nhạc với ông Lão Tử mà Khổng Tử tới hỏi lễ, không phải là một người” (trong cuốn *Lâm hạ ngẫu đàm* của Ngô Tử Luân - do La Căn Trạch dẫn trong *Chu Tử*

khảo sách tr. 253). Chủ trương có hai Lão Tử của Diệp Thích, Tống Dật Danh, Đàm Giới Phủ, Tiền Mục (coi lại đầu tiết này) có lẽ bắt đầu từ đó.

Tôi muốn nói thêm: “Ông Khổng Tử trong *Luận ngữ* đề cao lễ nghĩa, coi trọng đạo trung, hiểu với ông Khổng Tử hỏi lễ Lão Tử cũng không phải là một người”. Khổng Tử trọng các ẩn sĩ, nhưng vẫn giữ chủ trương của mình: tận tâm lo cho nước nhà, giáo hóa mọi người, lập lại trật tự trong xã hội, dù biết là đạo mình không ai theo thì cũng cứ gắng sức làm. Cho nên khi Tử Lộ báo hai ẩn sĩ là Tráng Thụ và Kiệt Nịch chê ông phi công vô ích, không sao đòi đòi loạn ra trị được, ông ngậm ngùi than: “Người ta không thể làm bạn với cảm thụ được. Nếu ta chẳng sống chung với người trong xã hội thì sống với ai? Và lại nếu thiên hạ trị rồi thì ta cần gì phải sống với ai? Và lại nếu thiên hạ trị rồi thì ta cần gì phải sửa đổi?” (*Vi Tử bài 6*). Ông Khổng Tử đó mà lại có thể nghe được lời khuyên này của Lão “Kẻ làm con, kẻ làm tôi đều không có cách gì để giữ mình cả”, nghĩa là nên bỏ đạo làm con, làm tôi mà ở ẩn một mình trong rừng núi, làm bạn với cảm thụ ư? Còn ông Lão Tử kia đương làm quan sử cho nhà Chu sao có thể nói câu đó mà không ngượng?

Vi vậy truyện hỏi lễ đó dù được rất nhiều sách chép, dù được các nhà Nho và Tư Mã Thiên nữa thu thập, cũng không đáng cho chúng ta tin.

Nhưng lí lẽ của hai phái “có” và “không” đưa ra chỉ là những suy luận, không thể gọi là chứng cứ xác thực được; không bên nào thuyết phục nổi bên nào, nhưng riêng phần chúng tôi thì cho rằng lập luận của phái “không” dễ chấp nhận hơn.

5. Khi thấy nhà Chu suy rồi, Lão Tử bỏ đi, tới cửa quan, viên quan coi cửa là Doãn Hi yêu cầu ông viết sách để lại. Ông viết xong rồi đi, không biết sau chết ở đâu, ra sao.

Sử kí chỉ chép là tới cửa quan, không nói là cửa quan nào. Nhưng thời đó nói “cửa quan” thì người ta hiểu là cửa Hàm Cốc, cửa ngõ qua Tần.

Còn Doãn Hi là ai? Chúng ta cũng không biết chắc. Vũ Đổng trong *Trung Quốc triết học đại cương* (quyển Thượng - tr. 25 - Thương vụ ấn thư quán) không rõ căn cứ vào đâu bảo Doãn Hi sinh vào khoảng 440 đời Chu Khảo Vương mất vào khoảng 360, đời Chu Hiến Vương, và là đồng bối của Dương Tử, Lão Tử, Liệt Tử. Theo *Hán chí chu từ lục* thì Doãn Hi soạn cuốn *Quan Doãn Tử* gồm 9 thiên (đã thất truyền, bản lưu hành ngày nay là nguyên thư) rồi cùng với Lão Tử đi ở ẩn.

Đi qua cửa Hàm Cốc là vào đất Tần. Thiên *Dương sinh chủ* trong *Trang Tử*

bào: “Lão Đam chết, Tấn Dật (có sách chép là Tấn Thát) lại điếu, khóc ba tiếng rồi ra”. *Dưỡng sinh chú* ở trong phần *Nội thiên*, do Trang Tử viết chỉ có thể tin được một phần thôi ⁽¹⁾. Trang Tử là một triết gia. Một sách khác còn cho biết Lão Tử chết ở Phù Phong, chôn ở Hộc li (làng Hộc). Chi tiết đó không có cách nào kiểm tra được, chỉ nên ghi lại cho đủ thôi.

6. Lão Tử phải là Lão Lai Tử không?

Tư Mã Thiên ngờ là không phải. Trong thiên *Trọng Ni đệ tử*, ông bảo Khổng Tử tôn trọng Lão Tử ở Chu, (...) Lao Lai Tử ở Sở (...); như vậy, ông coi Lão Tử và Lão Lai Tử là hai người rồi.

Trong truyện Lão Tử ông viết: “Có người bảo: Lão Lai Tử cũng là người nước Sở, viết mười lăm thiên sách nói về công dụng của Đạo gia, cũng đồng thời với Khổng Tử”; còn Lão Tử thì viết hai thiên sách nói về ý nghĩa của Đạo và Đức; như vậy cũng là hai người nữa.

Ông bảo Lao Lai Tử cũng đồng thời với Khổng Tử; nhưng theo Vũ Đồng (*sách đã dẫn*) thì sách *Khổng Tử* bảo Lao Lai Tử đồng thời với Tử Tư, cháu nội Khổng Tử, và có lần vấn đáp với Tử Tư.

Vậy Lao Lai Tử là người có thật, nhưng chỉ giống Lão Tử ở ba điểm: cùng họ Lão, cùng là người Sở, cùng thuộc phái Đạo gia; không thể bảo Lao Lai Tử là Lão Tử được.

Tư Mã Thiên có li khí nghi ngờ thuyết trên, ông chỉ chép lời người ta đồn thổi. Không một học giả nào tin thuyết đó hết, không nên coi là một nghi vấn nữa.

7. Lão Tử có phải là thái sử Đam không?

Tư Mã Thiên theo truyền thuyết sử gia của Trung Quốc, giữ đúng nguyên tắc: “Xuân Thu chỉ nghĩa, tin di truyền tin, nghi di truyền nghi” (*Cốc Lương truyện*) cho nên chép thêm cả thuyết Lão Tử là thái sử Đam nhà Chu, mà ông không phê bình gì cả, chỉ bảo “không biết sự thực ra sao”.

Như vậy là thuyết đó đã có từ đời Tây Hán; nhưng tới thế kỉ XVIII mới được Tất Nguyên (trong *Đạo Đức kinh khảo dị*) và Uông Trung (trong *Lão Tử khảo dị*) chủ trương, và gần đây học giả bên vực nó mạnh nhất, kiên trì nhất là La Căn Trạch (trong sách đã dẫn).

Đại khái La đưa ra những lí do này:

(1) Có người còn ngờ rằng không do Trang Tử viết nữa, nếu vậy thì không đáng tin chút nào

- 1) 聘 với 擔 đồng âm, thời xưa dùng như nhau;
- 2) Cả hai người đều làm sử quan nhà Chu;
- 3) Cả hai đều qua cửa Hàm Cốc vì Thái sử Đàm đã có lần sang Tần yết kiến Tần Hiến Công;
- 4) Thuyết đó rất hợp với sự kiện này: hậu duệ đời thứ 8 của Lão Tử (tên là Giải) đồng thời với hậu duệ đời thứ 13 của Khổng Tử (tên là Khổng An Quốc).

Tư Mã Thiên chắc đã tra cứu trong gia phả họ Lão, báo con của Lão Tử là Tôn, làm tướng nước Ngụy, được phong ở Đoàn Can. Theo *Lục quốc niên biểu* trong *Sử kí* thì "con của Lão Tử" làm tướng Ngụy năm 273 (Chu Xá Vương, năm 24). Con của Khổng Tử là Li sinh năm 532, mất năm 484. Hai người sinh cách nhau khoảng hai trăm năm, bằng sáu bảy thế hệ, cũng gần đúng: mỗi thế hệ khoảng 30 năm. Từ Khổng Tử tới Khổng An Quốc (hậu duệ 13 đời) ở triều Hán Cảnh đế, Vũ đế, vào khoảng 400 năm, mỗi thế hệ cũng khoảng 30 năm.

Và lại "Sau khi Khổng Tử mất 129 năm" - tức vào khoảng năm 479 - 129 = 350, Thái sử Đàm qua Tần yết kiến Hiến Công; già sử năm đó thái sử Đàm 30 tuổi, hai ba chục năm sau sinh ra Tôn (vào khoảng 330 hay 320, thì khi Tôn làm tướng nước Ngụy, tuổi vào khoảng bốn năm chục (330 - 273 = 57 hay 320 - 273 = 47); nếu năm 350 đã sinh Tôn rồi, thì khi làm tướng Ngụy, Tôn vào khoảng 80 tuổi (350 - 273 = 77), cũng vẫn có thể được.

Ba lí do đầu xét riêng từng lí do một thì không có giá trị gì cả, gồm cả ba thì cũng có giá trị một phần nào. Lí do thứ tư có giá trị hơn cả, nhưng Cao Hanh không biết căn cứ vào đâu lại báo Tôn tướng Ngụy được phong ở Đoàn Can không phải là con mà chỉ là một hậu duệ của Lão Tử. (*Sử kí Lão Tử truyện tiền chứng* - do Dư Bối Lâm dẫn).

Ngoài ra Dư Bối Lâm còn đưa thêm hai lí do này, để bác La Căn Trạch:

- Việc Thái sử Đàm qua yết kiến Tần Hiến Công, sử Chu và sử Tần đều có chép, nhưng không hề ghi đó là Lão Tử.

- Thái sử Đàm yết kiến Tần Hiến Công 106 chứ không phải 129, năm sau khi Khổng Tử mất, lúc đó Lão Tử khoảng 200 tuổi, sao mà sống lâu như vậy được?

Cả hai lí do này đều không có giá trị: sử Tần và Chu không ghi Đàm là Lão Tử có thể vì không cần thiết, ngay đến họ của viên thái sử đó cũng không chép nữa kia mà và Dư Bối Lâm chê La Căn Trạch cho Lão Tử sống tới 200

tuổi là chệch; La đầu có chủ trương như Dư rằng Lão Tử sinh trước Khổng Tử, đã giảng về lễ cho Khổng Tử.

Dư Bồi Lâm kết luận: Thái sử Đàm chỉ là một hậu duệ của Lão Tử, chứ không phải Lão Tử, mà Tôn là con Thái sử Đàm chứ không phải con Lão Tử.

Vũ Đổng (*sách đã dẫn*) đưa một li do nữa để bác La Căn Trạch. Ông bảo theo *Sử kí* của Tư Mã Thiên thì thái sử Đàm đưa ra thuyết Tần với Chu hợp rồi li, rồi sau có một bá vương xuất hiện, thuyết đó không hợp với tư tưởng trong sách *Lão Tử*. Vậy không thể bảo Lão 聃 với Lão 詹 là một người được. Lí do đó chúng tôi cho là để chấp nhận hơn những lí do của Cao Hanh và Dư Bồi Lâm.

8. Tuổi thọ

Điểm này không cần phải bàn. Không biết năm sinh, năm tử, không biết sống ở đời nào thì tất nhiên không biết được tuổi thọ. Những lời đồn 160 tuổi, 200 tuổi, Tư Mã Thiên chỉ ghi lại cho đủ, chứ ông cũng không tin. Có nhiều lắm thì cũng khoảng 90 tuổi thôi.

*

Tóm lại từ trước tới nay có hai phái chống đối nhau, một phái bảo Lão Tử đồng thời với Khổng Tử, lớn tuổi hơn Khổng; một phái bảo Lão Tử phải sinh sau Khổng. Phái trên xuất hiện trước, phái sau đại khái tới thế kỉ XVIII mới xuất hiện (Tái Nguyên, Uông Trung) và càng gần đây càng được nhiều người tán thành, lí lẽ càng dồi dào hơn.

Phái trên chỉ căn cứ vào hai đoạn trong *Sử kí* chép những lời Lão Tử khuyên Khổng Tử nghĩa là tin chắc rằng Khổng Tử có qua Chu hỏi Lão Tử về lễ. Thiên *Tăng tử vấn* trong *Lễ kí* càng khiến cho họ tin hơn nữa.

Phái dưới ngược lại, không tin những tài liệu đó, vì căn cứ vào tính tình cùng tư tưởng của hai nhà: Khổng Tử không khi nào trọng một người mặt sất lễ tới mức coi như thầy học của mình được, mà một người đã đảo chính sách dùng lễ nhạc giáo hóa dân, chính sách trọng người hiền không thể nào ra đời trong đời Xuân Thu và trước Khổng Tử, Mặc Tử được (chính sách thượng hiền, theo họ, chỉ xuất hiện sau khi Khổng Tử đào tạo nên một giai cấp bình dân có tài đức (kê sĩ) để giúp nước); nghĩa là Lão Tử phải là người thời Chiến Quốc, sinh sau Khổng Tử và Mặc Tử.

Họ đưa ra vài chứng cứ:

- Lão Tử sinh ở nước Sở, huyện Hồ, chứ không phải ở nước Trần huyện

Tương, vậy là sinh sau khi Sở diệt Trần, sau khi Khổng Tử mất, tức ở thời Chiến Quốc.

– Theo gia phả hai nhà Khổng và Lão thì đời thứ 13 của Khổng ngang với đời thứ tám của Lão, vậy là Lão kém Khổng sáu thế hệ; và lại con của Lão Tử là Tôn là người thời Chiến Quốc (thế kỉ thứ ba trước T.I.).

Có người còn bảo học trò của Lão Tử là Hoàn Uyên, sống ở thế kỉ thứ 4 (390-300)?, vậy Lão Tử cũng sống ở thế kỉ đó, và Vũ Đông đoán rằng ông sinh vào khoảng 430, mất vào khoảng 340).

Có người: Tất Nguyên, Ưông Trung, La Căn Trạch lại dựa vào một thuyết Tư Mã Thiên còn tồn nghi mà bảo Lão Tử chính là thái sử Đàm thời Chiến Quốc. Những suy luận của họ chỉ có lí một phần thôi, chưa thể tin là đúng được, và phái trên (tức phái chủ trương có việc vấn lẽ) tìm cách bác hết.

Nhưng cách bác của phái này - nhất là của Dư Bồi Lâm - không có tinh thần khách quan. Họ chưa chứng minh được gì đã vội cho là đối phương vô lí, vì họ kháng kháng chủ trương rằng việc vấn lẽ có thực, vậy Lão Tử lớn tuổi hơn Khổng Tử; những điều gì trái với sự kiện đó là sai hết, cả những điều Tư Mã Thiên đưa ra nữa.

Chẳng hạn, họ căn cứ vào đâu mà bảo Tôn không phải là con thái sử Đàm, chỉ là một hậu duệ của thái sử Đàm, mà thái sử Đàm lại là một hậu duệ của Lão Tử; Tư Mã Thiên bảo “huyện tôn (chút) của Cung là Giá”, họ bảo “huyện tôn” đó là “viễn tôn” là cháu xa, có thể đời thứ 8, thứ 9 chứ không nhất định là đời thứ 4 của Cung. Rồi Lão Tử là người huyện Tương, nước Trần chứ không phải huyện Hồ nước Sở, vậy là sống ở thời Xuân Thu. Và khi Dư Bồi Lâm tìm ra được rằng đời Xuân Thu không có họ Li chỉ có họ Lao, thời Chiến Quốc mới có họ Li thì ông ta tin ngay rằng Tư Mã Thiên đã chép sai: Lão Tử, họ Lao tên Nhĩ, chứ không phải họ Lí, tên Nhĩ; mà không hề nghi rằng có thể Lão Tử sinh ở thời Chiến Quốc, nên mang họ Li.

Tranh luận mà như vậy thì có kéo dài thêm ngàn năm nữa cũng không giải quyết được.

Ngoài ra còn một nhóm thứ ba nữa, ít người thôi, muốn dung hòa hai phái trên, bảo ông Lão Tử giảng lễ cho Khổng Tử là một người và ông Lão Tử viết cuốn *Lão Tử* lại là một người khác.

Phùng Hữu Lan (*sách đã dẫn*) cũng đứng ở giữa, nhưng chủ trương khác: Lí Nhĩ là nhân vật có thật làm “*thủ lãnh Lão học*” ở thời Chiến Quốc còn *Lão Đàm chỉ là một nhân vật truyền thuyết*, mà Lí Nhĩ mượn tên để cho học thuyết của mình được người đời tôn trọng; nhưng ông cũng nhận rằng thuyết đó

không thể coi là định luận được. Và ông chú trọng đến tác phẩm *Lão Tử* hơn con người Lão Tử, cho nên khi xét học thuyết, ông ghi rõ là *học thuyết trong Lão Tử*, chứ không viết *học thuyết của Lão Tử*. Giải quyết như vậy có phần khéo hơn cả, nhưng chúng tôi ngại ít người chịu theo: từ hai ngàn năm nay, người ta vẫn gọi bộ *Mặc Tử* của Mặc Tử, bộ *Mạnh Tử* của Mạnh Tử, bộ *Trang Tử* của Trang Tử, bộ *Tuân Tử* của Tuân Tử v.v..., mặc dầu những bộ đó do môn sinh viết (*Mặc Tử*, *Mạnh Tử*) hoặc có những thiên do người sau thêm vào (*Trang Tử*, *Tuân Tử*); theo Phùng thì không nên bảo bộ *Lão Tử* của Lão Tử viết, vậy phải bảo sao? Của Li Nhi viết à? Bất tiện ở chỗ đó.

CHƯƠNG II

TÁC PHẨM

A) XUẤT HIỆN THỜI NÀO?

Tôi cho rằng điều gì sáng sủa, dễ hiểu, được người đời dễ chấp nhận thì mới gần chân lí. Càng phải giảng giải, chứng minh dài dòng, dẫn nhiều sách vở thì càng tỏ rằng thuyết của mình không vững, không hợp tình hợp lí. Mặc Tử dùng cả “ba biểu” - tức ba tiêu chuẩn để biện luận ⁽¹⁾ - rồi viện dẫn hành vi của các thánh vương đời Tam đại để thuyết phục mọi người phải kiềm ái, yêu người như yêu bản thân mình, yêu cha mẹ vợ con của người như cha mẹ, vợ con của chính mình, mà vẫn thất bại, vẫn bị chê là không tương. Phe chủ trương Khổng Tử quả có vấn đề Lão Tử, nói gì thì nói cũng rất khó tin mà La Căn Trạch viết cả vạn chữ để chứng minh rằng Lão Tử là thái sử Đam cũng tốn công vô ích. Cuộc tranh luận của họ không có kẻ thắng người bại mà vấn đề tới nay vẫn còn gán như nguyên vẹn: không sao biết được Lão Tử là ai.

Trái lại vấn đề tác phẩm *Lão Tử* xuất hiện thời nào thì không gây sóng gió gì nhiều.

Xưa kia, người ta tin Tư Mã Thiên, cho rằng chính Lão Tử viết do lời yêu cầu của Doãn Hi, như vậy là tác phẩm xuất hiện vào đời Xuân Thu. Có lẽ tới thế kỉ XVIII mới có người nghi ngờ thuyết đó (Tất Nguyên hay Uông Trung), rồi gán đây Khang Hưu Vi, Lương Khải Siêu, Tiền Mục, Trương Tây Đường, Phùng Hưu Lan, Cổ Hiệt Cường, La Căn Trạch, Vũ Đổng v.v... (coi La Căn Trạch - *sách đã dẫn* - tr. 278, 79), mỗi nhà đều góp tiếng, đồng thanh nhận rằng *Lão Tử* xuất hiện trong thời Chiến Quốc, kẻ thì cho là sau *Mặc Tử* trước

(1) Coi bộ *Mặc Tử* của cùng tác giả, NXB Văn Hóa (BT).

Trang Tử, kể thì bảo trong khoảng từ *Trang Tử* tới *Tuân Tử*. Có kẻ còn bảo trên hơn nữa, sau bộ *Lã Thị Xuân Thu* và trước bộ *Hoài Nam Tử*, nghĩa là vào đầu đời Tiền Hán, nhưng thuyết này không vững.

Họ lập luận cả trên hai phương diện nội dung và hình thức. Đại khái như sau:

1. Về nội dung:

Bộ *Lão Tử*: Hữu vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh (chương 25).

a) Phủ nhận trời là độc tôn, mà trên trời còn có Đạo, Đạo mới là gốc của trời đất (Cốc thần bất tử, thị vị huyền tần, huyền tần chi môn, thị vị thiên địa căn - chương 6). Thời Xuân Thu, ngay cả đầu đời Chiến Quốc (Mặc Tử) ai cũng thờ trời, tôn trọng trời, không thể có thuyết đó được.

b) Phản đối chính sách Thượng hiền (trọng người hiền) (Bất thượng hiền, sử dân bất tranh - chương 3). Mà theo họ chính sách thượng hiền (nghĩa là dùng người hiền, có tài đức, bất kì trong giai cấp nào, để giao cho việc trị dân, chứ không nhất thiết chỉ dùng bọn quý tộc, dù bất tài, vô hạnh) - xuất hiện khá trễ, vào thời Mặc Tử (*Mặc Tử* có thiên *Thượng hiền*) cùng với giai cấp tân địa chủ và giai cấp "sĩ" do Khổng Tử đào tạo (Khổng dạy các môn sinh đa số trong giới bình dân, tân địa chủ để họ thành những chính trị gia có tài đức). Phải có chính sách thượng hiền rồi *Lão Tử* mới đã nó được, vậy *Lão Tử* phải xuất hiện sau Khổng Tử, Mặc Tử.

c) Đã đảo lộn: "Lễ giả, trung tín chi bạc, nhi loạn chi thủ" (đã dẫn ở chương trên); tư tưởng đó cũng không thể xuất hiện trong đời Xuân Thu được; mà đã đảo lộn, nhân, tức là đã đảo Khổng và Mặc, vậy *Lão Tử* theo họ phải xuất hiện sau Khổng, Mặc.

Lí do:

a) Có thể chấp nhận được. Quả thực vũ trụ quan trong *Lão Tử* tiến bộ hơn của Khổng, Mặc (coi phần sau) và theo sự "diễn tiến của tư tưởng" (Vũ Đòng - sách *dã dẫn* - tr. 11) thì *Lão Tử* phải xuất hiện sau Khổng, Mặc.

Còn hai lí do sau thì không vững. Dân tộc Trung Hoa có tinh thần thượng hiền rất sớm, các vua chúa của họ cũng biết dùng chính sách tuyển hiền "trễ nhất là 6 - 7 trăm năm trước Khổng Tử, Mặc Tử rồi. Không kể những truyện "truyền hiền" (Nghieu truyền ngôi cho Thuấn, Thuấn cho Vũ) mà chúng ta có thể cho là tục lệ dưới chế độ bộ lạc, hoặc những truyền thuyết do nhà Nho tạo ra; ngay từ đầu đời Chu, Văn Vương và Võ Vương đã biết dùng một người hiền trong giới bình dân là La Vọng (Thái Công Vọng) để đánh bại nhà Ân, rồi

phong cho làm chúa nước Tề; rồi trước Khổng Tử khoảng trăm năm, Tề Hoàn Công cũng nhờ Quản Trọng, một người hiền trẻ nghèo khổ, bán dầu, mà lập được nghiệp bá, Quản Trọng lại để cử mấy người hiền nữa như Nịnh Thích một người chăn bò... Hoàn Công đều trọng đãi hết. Điều đó dễ hiểu: trong thời loạn chư hầu nào muốn mạnh lên, làm bá chủ hoặc thôn lĩnh các chư hầu khác, thì đều phải dùng người hiền tài trong giới bình dân, nếu không kiếm được trong giới quý tộc.

Lão Tử mặt sát lễ, thì *Mặc Tử* cũng mặt sát lễ, mà ngay thời Xuân Thu chắc cũng đã có nhiều người thấy cái lễ của nhà Nho là phiền phức đâu phải đợi đến thời Chiến Quốc. Không thể bảo chủ trương đó phải xuất hiện sau Khổng, Mặc.

d) Theo Ngô Tất Tố (*sách đã dẫn* - tr. 15) thì Phùng Hữu Lan còn dẫn thêm đoạn này trong *Sử kí* để chứng rằng *Lão Tử* ra sau *Luận ngữ* "... Về phương diện thực hành, họ (phái Đạo gia) theo luật thiên nhiên của thuyết "Âm Dương", lược lặt những chỗ hay của Khổng giáo và Mặc giáo để dung hòa với những điều cốt yếu của Danh gia và Pháp gia".

Li do này vững, và còn chứng tỏ thêm rằng *Lão Tử* không phải chỉ do một người viết - chúng tôi sẽ trở lại vấn đề này trong một đoạn sau.

2. Về hình thức:

Ý kiến của các học giả như sau:

a) Trước Khổng Tử không có trường hợp tư nhân trừ thuật. Vì theo Chương Thực Trai, một sử gia đời Thanh, thời đó các nhà cầm quyền giữ điển chương, còn các sử gia thì chép các việc xảy ra. Bọn đó đều là quý tộc có học thức, lo việc trị dân, đâu có thì giờ nghĩ đến việc viết sách; vả lại nếu họ có chủ trương gì mới thì có đủ phương tiện để thi hành, không cần phải viết sách. Tới khi xã hội loạn lạc, một số quý tộc mất địa vị, suy vi, không được cầm quyền, mà lại có học thức, li tướng; mới dạy học nghĩ cách cải tạo xã hội, lập ra học thuyết riêng. Khổng Tử là người đầu tiên mở đường cho việc trừ thư lập ngôn đó.

Vì vậy bộ *Lão Tử* không thể xuất hiện trước bộ *Luận ngữ*.

b) Xét về văn thể. Theo các học giả Trung Hoa gần đây thì trong hai thế kỉ, từ thế kỉ thứ II tới thế kỉ thứ III trước T.L, văn của "chư tử" tức của các triết gia Trung Hoa đã tiến bộ gần như liên tục. Mới đầu là bộ *Luận ngữ* chỉ dùng một thể đơn giản nhất là kí ngôn: môn sinh của Khổng Tử ghi những lời của thầy. Rồi tới *Trung dung*, *Đại học* cũng vẫn là kí ngôn, thêm những đoạn nghị luận ngắn gọn. Bộ *Mặc Tử* mở đầu cho thể nghị luận - hay biện luận - nhưng li luận lắm chỗ ngây thơ và rườm. *Mạnh Tử* cũng là kí ngôn như *Luận ngữ*,

đúng ra là ghi nhưng đối thoại giữa Mạnh Tử và một số vua chư hầu, một số triết gia đương thời *Trang Tử* dùng ba lối: ki ngôn, lí luận văn tắt và ngụ ngôn. Tới *Tuán Tử* mới bỏ hẳn lối ki ngôn mà dùng thể lí luận theo đề tài. Sau cùng là *Hàn Phi Tử* dùng hết các thể của người trước, có thể nói là “*tập đại thành bút pháp thuyết lí của chư tử Tiên Tần*”.

Bộ *Lão Tử* dùng một thể văn đặc biệt, xen nhiều châm ngôn, chương nào cũng có những vẻ đối nhau, nhiều chỗ có vần, gần như thể phú, cho nên không thể xuất hiện trước *Luận ngữ*, *Mạnh Tử* được. Lời rất văn tắt, hàm súc, giống thể “kinh”, như *Mặc kinh* chẳng hạn, cho nên, theo họ, *Lão Tử* nhất định phải xuất hiện vào thời Chiến Quốc. Riêng lí do sau cùng này chúng tôi cho là không đúng: kinh *Xuân Thu* của Khổng Tử đâu có xuất hiện vào thời Chiến Quốc?

3. Ngoài ra, *Dư Bồi Lâm* (*sách đã dẫn*- tr. 89) còn đưa ra lí do nữa:

Có người đã làm thống kê thấy rằng các sách thời Tiên Tần dẫn lời trong *Lão Tử* khá nhiều; cuốn đầu tiên là *Trang Tử*, nhưng chỉ trong Ngoại thiên, Tạp thiên, chứ không phải Nội thiên, nghĩa là trong những thiên không phải của Trang Tử viết mà của người đời sau, môn đệ xa gần viết, có khi cũng chẳng phải là môn đệ nữa.

Ngoại thiên dẫn tất cả 19 lần: Khu khiếp 4, Tại hựu 2, Thiên địa 2, Thiên đạo 1, Chí lạc 3, Đạt sinh 1, Sơn mộc 2, Điền Phương tử 1, Trí bắc du 3.

– Tạp thiên dẫn 5 lần: Canh Tang Sở 2, Tắc Dương 1, Ngụ ngôn 1, Thiên hạ 1.

Chiến Quốc sách đã dẫn 2 lần, 1 trong Tề sách, 1 trong Ngụy sách.

Hàn Phi tử, ngoài những thiên Giải Lão, Dụ Lão (chuyên giảng về Lão học), còn dẫn *Lão Tử* 1 lần ở thiên Ngoại trừ thuyết hạ, 1 lần ở thiên Lục phân.

Lã Thị Xuân Thu dẫn 4 lần trong 4 thiên: Quý sinh, Chế nhạc, Nhạc thành, Quân thủ.

Tất cả những lí do đưa ra ở trên, nếu xét từng lí do một thì không đủ vững, nhưng nếu gộp cả lại thì cho phép ta kết luận một cách gần chắc chắn rằng *Lão Tử* phải xuất hiện sau Khổng, Mặc và trước Mạnh, Trang (hai nhà này đồng thời nhau), tức trong thế kỉ thứ IV trước T.L.

Ý kiến đó được hầu hết các học giả chấp nhận, ngay cả những nhà chủ trương rằng Khổng Tử sinh sau Lão Tử và quả có vấn đề Lão Tử.

B- DO AI VIẾT?

Thế là giải quyết xong được vấn đề *Lão Tử* xuất hiện thời nào? Còn vấn đề ai viết bộ đó? Mọi người đều cho rằng do môn sinh viết.

Đọc các tác phẩm triết học thời Tiên Tần, chúng ta không nên quên điều này:

- Có rất nhiều ngụ thư, nghĩa là những sách do người đời sau (Hán, hoặc sau đời Hán) viết như bộ *Quản Tử*, bộ *Án thị Xuân Thu* có lẽ cả bộ *Liệt Tử* nữa mà có người cho là của đời Ngụy, Tấn...

- Ngay cả những bộ chân thư như *Mặc Tử*, *Trang Tử* cũng có nhiều thiên ngụ tác, như trong *Mặc Tử*, chỉ những thiên Kiêm ái, Thượng đồng, trong *Trang Tử* chỉ những thiên Tế vật luận, Tiêu dao du mới thật đáng tin là của Mặc, của Trang; còn cả phần *Mặc kinh*, và các phần Ngoại thiên, Tạp thiên đều là của người sau cả.

- Ngay những thiên đáng tin nhất đó cũng chưa hẳn là do chính tay Mặc Tử, Trang Tử viết mà có nhiều phần chắc là của môn sinh chép. Theo Phùng Hữu Lan (tr.45) điểm đó người trước đã nói nhiều rồi. Tôn Tinh Diễn (có lẽ ở đầu đời Thanh) bảo: "Phàm gọi là sách của chư tử, phần nhiều không phải là chư tử tự viết". Nghiêm Khả Quán cũng bảo: "Các sách của chư tử đời Tiên Tần đều là do môn đệ hoặc tân khách, hoặc con cháu soạn, không phải do tay chư tử viết".

Những sách thời đó, tới đời Hán lại được các học giả sắp đặt, chỉnh lí lại nữa; và những bản *Mặc Tử*, *Trang Tử* lưu hành ngày nay, đời Tiên Tần không có. Khi chỉnh lí, họ thu thập tất cả các thiên họ cho là của một học phái nào đó, gom cả vào một bộ, đặt tên là *Mặc Tử*, *Trang Tử*, *Tuân Tử*,... ngầm hiểu rằng đó là tác phẩm của cả học phái Mặc, Trang, Tuân chứ không phải của một người. Họ tuyệt nhiên không coi trọng quan niệm tác giả như chúng ta ngày nay, mà chỉ chú trọng tới tư tưởng của mỗi phái. Họ chỉ cốt thu thập cho đủ, không có óc phê phán, không đặt ra vấn đề chân hay ngụ, cho nên trong *Hàn Phi Tử* ta thấy có tư tưởng của Đạo gia (như những thiên Giải Lão, Dự Lão); trong *Trang Tử*, Ngoại thiên và Tạp thiên, ta thấy tư tưởng của Nho gia (như thiên Thiên địa). Gần đây mới có một số học giả như Lương Khải Siêu, Diệp Quốc Khánh, La Căn Trạch, Hồ Chi Tân... rón tìm xem đâu là chân, đâu là ngụ để định được tư tưởng của mỗi nhà ở một thời đại nhất định chứ không phải tư tưởng của cả một phái trong ba bốn trăm năm. Công việc đó cực kì khó.

Cuốn *Lão Tử* cũng vậy, không phải của Lão Tử viết - vậy truyện Doãn Hi

yêu cầu ông chép lại học thuyết trước khi qua ai chỉ là một truyền thuyết vô căn cứ - mà của môn sinh. Có điều này hiển nhiên: có những chương do người đời sau thêm vào; và đại khái thì nó xuất hiện vào thế kỉ thứ IV, nhưng *có thể qua thế kỉ thứ III nó mới có hình thức như chúng ta thấy ngày nay.*

Thuyết đó nghe được, nhưng chúng tôi vẫn thắc mắc: môn sinh viết mà tại sao không nhắc đến tên thầy, không ghi: "*Lão Tử bảo*" hoặc "*thầy bảo*" (như những bộ *Mạnh Tử*, *Mặc Tử*...)? Hay là Lão Tử đọc cho họ chép? Nếu vậy thì chính là ông viết rồi. Điểm đó vẫn còn là một nghi vấn.

Tuy nó không phải của một người viết, nhưng nó cũng không phải là một tập lục, thu thập hết tư tưởng Đạo gia (vì Đạo gia gồm Lão, Trang mà nó tuyệt nhiên không chứa tư tưởng của Trang); không kể mười chương do người sau thêm vào, còn thì tư tưởng trong *Lão Tử* vẫn nhất quán, vẫn là của một bậc thầy mà môn đệ đã chép lại.

Bậc thầy đó, chúng ta không biết chắc tên là gì, sinh năm nào, chết năm nào, nhưng chúng ta có thể cứ gọi là Lão Tử, hay Lão Đam, như từ trước tới nay, như vậy có hại gì đâu. Mà nếu đúng như lời Phùng Hữu Lan đoán, tác giả *Lão Tử* là Lí Nhĩ, nhưng mượn tên một đại chân nhân thời cổ là Lão Đam, để giấu tên thật của mình và để cho học thuyết của mình được tôn trọng hơn, thì sao ta lại làm trái ý muốn của Lí Nhĩ?

Tới đây chúng ta thấy bao nhiêu công trình khảo cứu trong hai ngàn năm nay của cả trăm học giả đưa đến kết luận này: gần hết những điều Tử Mã Thiên viết về đời Lão Tử đều không đáng tin, may lắm thì giữ được ít điều về quê quán, tên họ, dòng dõi, tư cách (một quân tử ở ẩn) của Lão Tử. Nghề sử gia bạc bèo thật!

C- BẢN LÃO TỬ LƯU HÀNH NGÀY NAY

Có nhiều bản *Lão Tử*, bản dài nhất gồm khoảng 5.200 chữ, bản ngắn nhất không đầy 5.000 chữ. Bản lưu hành ngày nay dài hơn 5.000 chữ, chia làm 81 chương ngắn, nhiều chương chỉ có trên 40 chữ, như những chương 19, 24, 26; chương ngắn nhất là chương 40 chỉ có 21 chữ; những chương dài nhất như chương 20, chương 38, cũng chưa đầy 150 chữ.

Có lẽ từ giữa thế kỉ thứ II trước T.L, Hán Cảnh đế (156-140) cho ý nghĩa trong *Lão Tử* thâm thúy, nên gọi là kinh; và từ đó *Lão Tử* còn có tên là *Đạo Đức kinh* (cũng như *Trang Tử* còn có tên là *Nam Hoa Kinh*). Sở dĩ có tên *Đạo Đức kinh* là vì:

81 chương chia thành hai thiên, thiên thượng từ chương 1 đến chương

37 gọi là *Đạo kinh*; thiên hạ từ chương 38 trở đi gọi *Đức kinh*. Sự đặt tên thiên như vậy chỉ do lẽ chương 1 (chứ không phải trọn thiên thượng) nói về Đạo và mở đầu bằng câu: “Đạo khả đạo phi thường Đạo”; chương 38 (chứ không phải trọn thiên hạ) nói về Đức và mở đầu bằng câu: “Thượng Đức bất Đức, thị dĩ hữu Đức”, vì nội dung các thiên phức tạp và các chương không sắp theo một thứ tự nào cả.

Đạo Đức kinh mới đầu có bao nhiêu chương, chúng ta không sao biết được. Đời Hán có một bản của Nghiêm Tuân gồm 72 chương nhưng bản đó ngụy tác, không đáng kể. Bản 81 chương ngày nay là của Hà Thượng Công và của Vương Bật.

Tác phẩm không thuần nhất cả về hình thức lẫn nội dung.

1) Về hình thức, thể văn, xét chung thì những câu hay về số chữ thường cân đối, như chương đầu:

Đạo khả đạo phi thường đạo; danh khả danh phi thường danh.

Vô danh thiên địa chi thủy, hữu danh vạn vật chi mẫu...

hoặc như trong chương 38:

... Thất đạo nhi hậu đức, thất đức nhi hậu nhân, thất nhân nhi hậu nghĩa, thất nghĩa nhi hậu lễ...

Nhiều đoạn có vần, như trong chương 2:

*... Hữu vô tương sanh,
nan dị tương thành,
trường đoản tương hình,
cao hạ tương khuynh...⁽¹⁾*

hoặc chương 39:

*... thiên đắc nhất dĩ thanh,
địa đắc nhất dĩ ninh,
thần đắc nhất dĩ linh,
cốc đắc nhất dĩ doanh,
vạn vật đắc nhất dĩ sinh,
hầu vương đắc nhất dĩ vi thiên hạ trình⁽¹⁾*

Nhưng chúng ta nhận thấy tiết điệu không đều: bốn câu trên, tiết điệu là 5 chữ; câu thứ 5 gồm 6 chữ; câu thứ 6 gồm 9 chữ.

Rồi đoạn sau cũng chương đó, lại đổi vần, đổi tiết điệu:

*... thiên vô dĩ thanh tương khùng liệt,
địa vô dĩ ninh tương khùng phế,
thần vô dĩ linh tương khùng yết,
cốc vô dĩ doanh tương khùng kiệt,
vạn vật vô dĩ sanh tương khùng diệt,
hầu vương vô dĩ quý cao tương khùng quyết.*⁽¹⁾

bốn câu 7 chữ, câu thứ 5 có 8 chữ và câu cuối 9 chữ.

Có thể bảo những đoạn cổ văn có điệu đó, là bước đầu của thể “tứ phú” thành hình ở cuối đời Chiến Quốc, đầu đời Hán, mà cũng là nguồn gốc của biến văn thịnh hành đời Lục triều.

2) Về nội dung, chúng ta thấy:

a) nhiều ý trùng điệp: chẳng hạn có năm sáu chương khuyên ta khiêm nhường, đừng tranh với người:

Chương 7: *Thánh nhân đặt thân mình ở sau mà thân lại được ở trước* (Thánh nhân hậu kì thân nhi thân tiên).

Chương 67: *Không dám đứng trước thiên hạ* (bất cảm vi thiên hạ tiên).

Rồi chương 68 tiếp theo: *Người khéo chỉ huy thì tự đặt mình ở dưới người, như vậy là có cái đức không tranh với người* (Thiện dụng nhân giả, vi chi hạ, thị vi bất tranh chi đức).

Chương 73: *Đạo trời không tranh mà khéo thắng* (Thiên chi đạo bất tranh nhi thiện thắng).

Nhất là chương 22 và 66, lời y hệt nhau:

Chỉ vì không tranh với ai nên không ai tranh với mình (Phù duy bất tranh, cố thiên hạ mạc năng dữ chi tranh - ch.22).

Không tranh với ai nên không ai tranh với mình được (Dĩ kì bất tranh, cố thiên hạ mạc năng dữ chi tranh - ch. 66).

b) tư tưởng có chỗ như mâu thuẫn:

- Chương 39 nói: *thần được đạo mà linh* (thần đắc nhất dĩ linh).

Chương 60 lại bảo: *đừng đạo mà trị thiên hạ thì qui không linh; chẳng những qui không linh mà thân cũng không làm hại được người* (đĩ đạo li thiên hạ, kì qui bất thần; phi kì qui bất thần, kì thần bất thương nhân).

(1) Xem lời dịch trong *Lão Tử – Đạo đức kinh* (cùng tác giả) NXB Văn Hóa

- Chương 19 bảo phải “*tuyệt nhân khí nghĩa*” mà chương 8 lại khen người rất thiện thì khéo giữ lòng nhân.

- Chương 5: *Trời đất bất nhân, coi vạn vật như chó rom* (thiên địa bất nhân, dĩ vạn vật vi sô cầu);

Mà chương 79 thì: *Đạo trời không tư vị ai, chỉ gia ân cho người có đức* (thiên đạo vô thân, thường dư thiện nhân).

Rồi chương 74 lại bảo: *Có đáng ti sát (đạo trời) chuyên lo việc giết* (những kẻ phạm pháp).

c) có chương diễn tư tưởng của binh pháp gia, như ch. 69:

Thuật dùng binh có câu: “*Ta không dám làm chủ mà chỉ muốn làm khách, không dám tiến một tấc, thà chịu lùi một thước*” (Dụng binh giả hữu ngôn: “Ngô bất cảm vi chủ nhi vi khách, bất cảm tiến thốn nhi thoái xích”).

d) có chương giọng gay gắt gần như giọng Mặc Tử, Mạnh Tử, không phải giọng Lao Tử; như chương 53:

Triều đình thật ô uế, đồng ruộng thật hoang vu, kho lương thật trống rỗng mà họ bận áo thêu, đeo kiếm sắc, ăn uống chán múa, của cải thừa thãi. Như vậy là trộm trộm cướp, chứ đâu phải là hợp đạo! (Triều thậm tru, điền thậm vu, sương thậm hư, phục văn thái, đãi lợi kiếm, yến ẩm thực, tài hóa hữu dư, thị vị đạo khoa phi đạo dã tai!).

e) có những chương không liên quan gì đến học thuyết Lão Tử, như:

Chương 14 khuyên ta khinh vật quý sinh như Dương Tử,

Chương 74 cảnh cáo nhà cầm quyền đừng dùng từ hình mà dọa dân (Nho, Mặc cũng chủ trương như vậy).

Điều đó chứng tỏ rằng *Đạo Đức kinh* có nhiều chỗ do người đời sau thêm vào.

*

Ái cũng nhận thấy văn *Đạo Đức kinh* rất cô đọng, nhiều câu rất vắn tắt mà thâm thúy như châm ngôn, chẳng hạn:

Khúc tắc toàn, uống tắc trực (ch. 22)

Đại quân chi hậu tất hữu hung niên (ch. 30)

Tri nhân giả tri, tự trị giả minh (ch. 33)

Nhu nhược thắng cương cường (ch. 36)

Tri túc chi túc, thường túc hĩ (ch. 46)

Tri giả bất ngôn, ngôn giả bất tri (ch. 56)

Báo oán dĩ đức (ch. 63)

Thiên võng khôi khôi, sơ nhi bất thất (ch. 73)

Thiên chi đạo tồn hữu dư nhi bố bất túc (ch. 77)

Tín ngôn bất mĩ (ch. 81)

...

Theo Max Kaltenmark (trong *Lao Tseu et le Taoïsme - Seuil - 1965*) thì một số cách ngôn đó đã xuất hiện trong dân gian trước thời Lão Tử và *Đạo Đức kinh* có thể coi là một túi khôn của dân tộc Trung Hoa.

*

D- CÁC BẢN CHÚ THÍCH

Văn trong *Đạo Đức kinh* gọn quá; người viết chỉ cốt gợi ý hoặc ghi lại cho dễ nhớ chứ không phải để cho người khác đọc ⁽¹⁾, nên nhiều câu tối nghĩa, mỗi người có thể chấm câu một khác, hiểu một khác.

- Ví dụ, chương 1 có hai câu, Vương Bật chấm câu như sau:

Vô danh, thiên địa chi thủy; hữu danh vạn vật chi mẫu.

Cố thường vô dục dĩ quan kì diệu; thường hữu dục dĩ quan kì kiêu.

Chấm như vậy thì câu sau, “vô dục”, “hữu dục” nhiều người hiểu là không có lòng dục (không cảm động), có lòng dục (cảm động).

Tư Mã Quang, Vương An Thạch, Tô Thức, Lương Khải Siêu chấm khác:

Vô, danh thiên địa chi thủy; hữu, danh vạn vật chi mẫu.

Cố thường vô, dục dĩ quan kì diệu; thường hữu, dục dĩ quan kì kiêu.

Ngắt câu sau “vô” và “hữu” thì hai chữ đó có nghĩa khác hẳn: từ “chỗ không”, từ “chỗ có” mà xét... (tựa như câu: tự ki biến giả..., bất biến giả nhi quan chi... trong bài *Tiền Xích Bích phú* của Tô Thức).

- Dù chấm câu như nhau, người ta vẫn có thể hiểu khác nhau rất xa.

Thi dụ câu đầu chương 50:

Xuất sinh nhập tử. Sinh chi đồ thập hữu tam, tử chi đồ thập hữu tam.

(1) Các kinh thường viết theo lối đó như *Kinh Xuân Thu*, *Mặc Kinh*, cho nên sau phần “kinh”, thường có phần “truyện” để giải thích.

Người thi hiểu là:

Ra đời thì gọi là sống; vào đất thì gọi là chết. Ra đời rồi thì thọ, mười phần có ba; yếu mười phần có ba.

Người thi hiểu:

Ra chỗ sống, vào chỗ chết. Theo con đường sống, toàn sống mười phần, có ba phần chết...

Người lại giảng:

"Cái chết do cái sống mà ra. Nhưng đi vào chỗ chết, tất đi ra chỗ sống, đại ước mười phần thì có đến chín. Còn một phần không thuộc về sinh tử" (Ngô Tất Tố dẫn - tr. 8). Không biết ở đâu ra con số 9 đó?

Có người dịch:

"Sống tức là ra, chết tức là vào. Đồ đệ của sự sống, mười có lẽ ba, đồ đệ của sự chết mười có lẽ ba" (Ngô Tất Tố - tr. 8).

Hàn Phi Tử bảo: "thập hữu tam" tức là tứ chi và cửu khiếu (hai tay, hai chân, và chín lỗ: miệng, tai, mắt, mũi v.v...).

Người khác lại bảo "thập hữu tam" đó là "13 điều, 13 phương tiện để đạt đến đạo Sống: hư, vô, thanh, tịnh, nhu, nhược, từ, kiệm, bất cảm vi thiên hạ tiên, tri túc, tri chí, bất dục đắc, vô vi. Và trái lại là đạo Chết" (Nguyễn Duy Cần - *Lão Tử - Đạo Đức kinh*. Quyển II tr. 59. Khai Tri - 1961).

Còn vô số cách giảng nữa, không làm sao chép hết được. (Coi thêm phần dịch trong *Sđđ*). Có điều đáng mừng là không nhà nào chỉ trích nhà nào cả, cho nên không gây những cuộc tranh luận sôi nổi, tổn giây mực như vấn đề đời sống của Lão Tử. Vì có ai dám chắc rằng mình hiểu đúng tư tưởng Lão Tử đâu, mà Lão Tử và môn sinh chết cả rồi, ai là người chỉ ra được đâu là phải, đâu là trái.

Rốt cuộc người ta phải nhận rằng đọc *Đạo Đức kinh* không nên căn cứ vào chữ nghĩa, chỉ nên coi tác phẩm gọi ý cho ta thôi, và mỗi người cứ hội ý theo "trực giác linh cảm" của mình. Cách đọc đó, từ đầu thế kỉ thứ V, Đào Tiềm một thi nhân, ẩn sĩ, theo Lão Trang, đã chỉ cho ta trong bài *Ngũ Liễu tiên sinh truyện* (Ngũ Liễu tiên sinh chính là ông): "... Đọc thư bất câu thâm giải, mỗi hữu hội ý, tiện hân nhiên vong thực" *đọc sách không cần thâm cứu chi tiết - (tìm hiểu nghĩa từng chữ, chỉ cần hội ý thôi), mỗi lần hội ý được điều gì thì vui về quên ăn.*

Di nhiên, mỗi người tùy bản tính, sở học, kinh nghiệm của mình, hội ý một cách. Nhà Nho hiểu "vô vi" của Lão Tử theo đạo Nho, Pháp gia như Hàn

Phi hiểu “vô vi” theo Pháp, Binh pháp gia hiểu theo binh pháp, mà phái tu tiên hiểu theo đạo trường sinh, Phật gia hiểu theo Phật học; và gần đây có một số học giả theo “lôgich” của Tây phương phê phán *Đạo Đức kinh* theo lôgich. Có thể đem tất cả các triết thuyết hiện đại nhất như triết thuyết hiện sinh, hay cơ cấu mà giải thích *Đạo Đức kinh* đều được cả. Trong lịch sử triết học Đông Tây, chưa có tác phẩm nào ngắn như vậy, mà được đời sau giải thích, dịch, phê bình nhiều bằng.

Nghiêm Linh Phong, một học giả Trung Hoa hiện đại đã làm thống kê các thư mục về *Đạo Đức kinh*, (thấy rằng từ đời Hán đến cận đại đã có 283 cuốn chú thích và bản thêm (hiện còn giữ được); ngoài ra còn 282 cuốn nữa đã thất truyền chỉ còn ghi lại tên, đó là ở Trung Hoa; ở Nhật có tới 192 cuốn trừ thuật nữa, tổng cộng là 755 cuốn. Nếu kể cả những cuốn luận về học thuyết Lão Tử thì con số sẽ lên tới 1600 hay 1700.

Nghe nói riêng ở Pháp, từ trước tới nay đã có 60 bản dịch *Đạo Đức kinh*; ở Anh, Đức số bản dịch nếu không hơn thì cũng không kém. Ở nước mình, mới chỉ có một cuốn giới thiệu đạo Lão tức cuốn của Ngô Tất Tô chúng tôi đã dẫn, một bản dịch và giải thích của Nghiêm Toàn (Bộ Quốc gia Giáo dục - 1959), và một bản dịch nữa của Nguyễn Duy Cần (Khai Tri 1961).

Ở Trung Hoa, bản văn cổ nhất giải thích *Đạo Đức kinh* là bộ *Hàn Phi Tử*, thiên Giải Lão và Dự Lão; nhưng chỉ giải thích một phần nhỏ *Đạo Đức kinh* thôi, mà lại không chắc của Hàn Phi viết.

Hai bản cổ nổi tiếng hơn là:

Lão Tử chương cú của Hà Thượng Công (ông ở trên bờ sông), không biết tên thật là gì, tương truyền là một ẩn sĩ sống đời Hán Văn đế (180 - 157), nhưng có phần chắc là ở cuối Hậu Hán (thế kỉ thứ II sau T.L).

Bài *Tựa* bản đó chép rằng Hán Văn đế thích đọc Lão Tử, gặp nhiều chỗ không hiểu mà không biết hỏi ai. Khi nghe nói có một Đạo gia ở trong một cái chòi tranh trên bờ sông, không lúc nào rời cuốn *Đạo Đức kinh*, ông phái một sứ giả tới hỏi nghĩa những đoạn khó; nhưng Hà Thượng Công buộc nhà vua phải thân hành tới. Nhà vua đành phải tới, nhưng trách ngay Hà Thượng Công là không biết phép vua tôi: “Khắp gầm trời, không đâu không phải đất của nhà vua, khắp mặt đất bên nước, không người nào không phải là bề tôi của nhà vua ⁽¹⁾... Thấy tuy hiểu đạo, nhưng vẫn chỉ là một bề tôi của ta. Thái độ như vậy không phải là tự cao quá, không biết uốn mình ư? ⁽²⁾. Nên biết rằng

(1) Chữ trong Kinh Thi

(2) Hán Văn đế dùng ngay lời trong *Đạo Đức kinh* (ch.22) để trách Hà Thượng Công.

làm cho ai giàu hoặc nghèo, sang hoặc hèn, đều là quyền của ta cả: “Tức thì Hà Thượng Công bay bổng lên cao, lơ lửng ở giữa trời, rồi đáp nhà vua: “Tôi bây giờ không ở trên trời, cũng không ở dưới đất giữa loài người, như vậy có còn là bề tôi của nhà vua không?” Vấn đề biết Hà Thượng Công là một siêu nhân, lúc đó mới khúm núm xin lỗi và được Hà Thượng Công trao cho một bản *Đạo Đức kinh* với lời chú giải. (Theo bản dịch của Kaltenmark trong *sách đã dẫn* tr. 23 - 25).

Một bản nữa là bản *Lão Tử chú* của Vương Bật, (226 - 249). Ông này cực thông minh, mới 23 tuổi mà đã chú giải *Dịch Kinh* và *Đạo Đức kinh*, sinh đời Ngụy Văn đế (Tam Quốc), làm thượng thư lang, rất tiếc là quá yếu. Bản chú thích của ông có tinh cách huyền học, còn bản của Hà Thượng Công có tinh cách thực dụng.

Có vài vị hoàng đế Trung Hoa cũng chú thích Đạo Đức kinh, như Lương Vũ đế (502 - 549) đời Nam Triều, soạn hai bộ *Lão Tử giảng sơ*, *Lão Tử sơ li cương*; và Huyền Tôn đời Đường mà, theo Kaltenmark, bản chú giải được nhiều người thích.

Ngoài ra có thể kể thêm:

Tò Thức: *Lão Tử giải*,

Tất Nguyên: *Lão Tử Đạo Đức kinh khảo dị*,

Cao Hanh: *Lão Tử chính hõ*,

Diệp Mộng Đắc: *Lão Tử giải*...

vân vân...

*

Chúng tôi không thu thập được nhiều, ngoài những cuốn của Ngô Tất Tố, Nghiêm Toản, Nguyễn Duy Cần, Kaltenmark đã dẫn ở trên, và không kể những cuốn viết chung về triết học Trung Hoa, như của Phùng Hữu Lan, Vũ Đổng..., chỉ có thêm những cuốn này:

* *Lão Tử bạch thoại tân giải* của Lưu Tư - Văn Nguyên thư cục Đài Loan, 1969.

* *Lão Tử triết học* của Trương Khởi Quân - Chính trung thư cục Đài Loan, 1968.

* *Lão Tử độc bản* của Dư Bồi Lâm - Tam dân thư cục - Đài Bắc - 1973.

* *Lao tseu - Tao to King* của Liou Kia-hway - Gallimard Paris - 1967.

* *L'esprit du Tao* của Jean Grenier - Flammarion - Paris 1957.

Từ mười năm trước, sau khi đã cho ra cuốn *Nho giáo một triết lý chính trị* (1958) và bộ *Đại cương triết học Trung Quốc* (soạn chung với Giản Chi - Cáo Thom 1965 - 66), chúng tôi đã có ý lần lần tìm hiểu thêm và giới thiệu riêng từng nhà một tất cả các triết gia lớn thời Tiên Tần. Vì vậy năm 1972 chúng tôi đã soạn *Nhà giáo họ Khổng* (nhà xuất bản Cáo Thom) cuốn này chỉ mới vẽ lại chân dung của *nhà giáo*, chứ chưa phải của *triết gia* họ Khổng), và cuốn *Liệt Tử và Dương Tử* (nhà xuất bản Lá Bối) đầu năm 1975 lại cho ra thêm cuốn *Mạnh Tử* (Cáo Thom).

Trước năm 1975, chúng tôi đã viết xong bộ *Trang Tử*, chưa kịp in; trong ba năm nay mặc dầu biết không còn cơ hội xuất bản được nữa cũng hợp soạn với ông Giản Chi được thêm hai bộ: *Tuân Tử*, và *Hàn Phi Tử*, và soạn riêng bộ *Mặc Tử*, mới xong đầu năm nay. Bây giờ viết nốt về Lão Tử để giữ trọn lời tự hứa với mình. Mà cũng để học thêm và tiêu cho hết 24 giờ một ngày.

Sài Gòn Phật đàn Đinh Tị

1st.6.1977

N.I.L.L

PHẦN II

HỌC THUYẾT

CHƯƠNG I

ĐẠO VÀ ĐỨC

Đạo đức kinh gồm 81 chương, nhưng chỉ có khoảng 50 chương độ 3.000 chữ là quan trọng, còn những chương kia hoặc lặp lại, hoặc diễn thêm ý trong các chương trước, không có gì đặc sắc. Các chương lại sắp đặt rất lộn xộn, vậy mà học thuyết của Lão Tử được coi là một triết thuyết hoàn chỉnh nhất, có hệ thống nhất vì phần nhân sinh quan và chính trị quan chỉ là tự nhiên qui kết của phần vũ trụ quan; tư tưởng gắn bó với nhau một cách mật thiết tới nỗi trong một chương dù rất ngắn, câu trên hay đoạn trên nói về vũ trụ quan hay chính trị quan; mà rất nhiều chương nói về nhân sinh cũng tức là nói về chính trị, hay ngược lại, không thể tách được đâu là chính trị, đâu là nhân sinh, đâu là đạo của nhà cầm quyền, đâu là đạo của dân, cả hai đều phải thuận tự nhiên, đều là những áp dụng của phần vũ trụ quan cả.

Trong phần *Học thuyết* này, chúng tôi bắt buộc dĩ phải tách vũ trụ quan, nhân sinh quan và chính trị quan của Lão ra chỉ để cho dễ trình bày thôi.

*

Lão Tử là người đầu tiên luận về vũ trụ

Các triết gia Hi Lạp thời thượng cổ, ngang với thời Xuân Thu ở Trung Quốc thường bàn đến vấn đề bản nguyên của vũ trụ, vũ trụ sinh thành ra sao, bản chất là gì..., như Thales (640-546) cho nước là bản chất của vạn vật, Anaximène (540-480) cho không khí là nguyên tố của vạn vật; Anaximandre (610-547) bảo vũ trụ hồi đầu là một khối lửa bao bọc hết thảy, trời là những vòng hơi nước, mà người từ đất bùn sinh ra; Héraclite (576-480) đồng thời với Khổng Tử, bảo vũ trụ không do Thượng đế tạo ra mà từ hồi nào tới giờ, nó vẫn có, nó sẽ vĩnh viễn tồn tại, mà nguyên tố trong vũ trụ là lửa.

Các triết gia Trung Hoa thời Xuân Thu và thời Chiến Quốc, chỉ trừ Lão Tử, đều không bàn tới vấn đề khởi thủy đó.

Dân tộc Trung Hoa cũng như mọi dân tộc khác, tin có Trời và thờ Trời, từ thời nào, ta không biết. Họ cho Trời là “gốc” của vạn vật (Vạn vật bản hồ thiên - *Lê Ki*), là đáng chầu tể, có tai mắt, ý chí, trí thức đủ tinh cảm như người, lại cũng làm phúc làm oai như các vua chúa vậy. Trong kinh *Thi* có vô số câu diễn lòng tin tưởng đó:

Thiên giám tại hạ (*Trời soi xuống dưới - Đại minh*)

Đề vị Văn vương (*Trời bảo vua Văn - Hoàng hi*)

Thượng đế... giám quan tứ phương, cầu dân chi mệnh (*Thượng đế xem xét bốn phương, tìm sự khốn khổ của dân để cứu giúp - Hoàng hi*).

Kinh thiên chi nộ, vô cảm kí dự (*Phải sợ sự giận ghét của Trời, không dám đùa vui - Bản*).

Thiên giáng táng loạn, cơ cận tiến trăn (*Trời gieo vạ loạn, đời kém đến luôn - Tiết Nam Sơn*).

Nhưng đó chỉ là tin ngưỡng chung của nhân loại thời bán khai, chứ không bàn gì tới sự sinh thành của vũ trụ cả.

Trung Hoa cũng có thuyết ngũ hành: Kim, mộc, thủy, hỏa, thổ, vào khoảng thế kỉ thứ V trước T.L; nhưng không cho một hành nào có đầu tiên, mà thuyết đó mới đầu họ áp dụng vào lịch sử, sau vào khoa học, y học, lí số học, chứ không dùng để giảng sự tạo thành của vũ trụ.

Ngoài ra còn thuyết âm dương nữa, cũng không biết xuất hiện từ thời nào. Cứ theo sách *Quốc ngữ* thì năm thứ ba đời Chu U Vương (- 779) xảy ra một cuộc động đất và Bá Dương Phù cho là “do khí dương nén không thoát ra được, khí âm bị nén không bốc ra được mà có hiện tượng đó”. Nhưng cái gì sinh ra hai động lực thiên nhiên ấy thì chưa thấy nói tới, phải đợi khi xuất hiện *Dịch truyện*, người ta thêm quan niệm thái cực nữa rồi mới vạch được lịch trình cuộc biến hóa trong vũ trụ. Hệ từ thượng truyện nói:

“*Dịch có Thái cực sinh ra Lương nghi, Lương nghi sinh ra Tứ Tượng, Tứ Tượng sinh ra Bát quái*”. *Lương nghi là âm dương, tứ tượng là bốn mùa, bát quái là Càn (trời), Khôn (đất), Chấn (sấm sét), Tốn (gió), Khâm (nước), Li (lửa), Cấn (núi), Đoài (chằm)*.

Nhưng về tác giả của Kinh Dịch thì nhiều người còn thắc mắc. Từ trước người ta tin rằng 10 thiên Thập lục, tức Dịch truyện (gồm Thoán truyện thượng, hạ; Tượng truyện, thượng, hạ; Hệ từ truyện thượng, hạ; Văn ngôn

truyện, Thuyết quái truyện, Tự quái truyện, Tạp quái truyện) do Khổng Tử viết thêm; ngày nay nhiều học giả cho rằng điều đó sai. Phùng Hữu Lam bảo Thập lục do các nhà Nho thời đầu Hán viết; Vũ Đông bảo Chu Dịch do một số Nho gia đồng thời với Tuân Tử soạn; Quách Mạt Nhược cũng bảo Thập lục của môn đệ Tuân Tử viết, mà tư tưởng trong Dịch tổng hợp tư tưởng Khổng và Lão.

Vì vậy chúng tôi cho rằng Lão Tử là người đầu tiên bàn về nguồn gốc của vũ trụ. Trước ông chưa có ai đặt ra câu hỏi vũ trụ có “thủy” có “chung” không. Ông cho rằng vũ trụ có khởi thủy và cơ hồ không có chung.

*

A- ĐẠO: BẢN NGUYÊN CỦA VŨ TRỤ

Chương 25 ông bảo:

Có một vật gì đó hỗn độn mà thành trước cả trời đất (...) có thể coi nó là mẹ của vạn vật trong thiên hạ (...) ⁽¹⁾ (Trong phần này, chúng tôi không chép lại nguyên văn chữ Hán những câu và đoạn trích dẫn vì phần dịch ở sau sẽ có đủ cả chữ Hán và phiên âm).

Chương 52 ông nói rõ thêm:

Vạn vật có nguồn gốc, nguồn gốc đó là mẹ của vạn vật.

Cái đó, ông không biết nó là con ai, có lẽ nó có trước thượng đế (Chương 4).

Vậy Lão Tử bác bỏ thuyết trời (thượng đế) sinh ra vạn vật, mà có một cái gì khác sinh ra vũ trụ, có trước thượng đế.

Cái đó, ông không biết tên là gì, tạm đặt tên cho nó là “đạo” (ch. 25). Ông không tạo ra một tiếng mới mà dùng một tiếng cũ để diễn một ý mới. Chữ đạo mới đầu trở một đường đi, rồi sau trở cái lí phải theo, như khi người ta nói: đạo làm người, đạo làm con...; sau cùng nghĩa mở rộng ra nữa, và đạo trở luật, trật tự thiên nhiên. Lão Tử có lẽ đã lựa chữ đạo để trở bản nguyên của vũ trụ vì cái nghĩa sau cùng đó. Nhưng ông nhận rằng tên đó, ông dùng tạm vậy thôi vì không thể tìm được một tên nào thích hợp, và ngay cái bản nguyên của vũ trụ đó cũng không thể nào diễn tả được. Cho nên ông mở đầu *Đạo đức kinh* bằng câu:

“Đạo mà có thể diễn tả được thì không phải đạo vĩnh cửu bất biến; tên mà có thể đặt ra để gọi nó (đạo) thì không phải là tên vĩnh cửu bất biến” (ch. 1).

Ông thú thực với ta rằng cái đạo đó huyền diệu vô cùng, vĩnh cửu bất biến, công dụng của nó lại vô biên, ông không hiểu biết nó được (vì con người chỉ là một phần tử cực kì bé nhỏ của nó, đời sống lại cực kì ngắn ngủi so với sự vĩnh cửu vô chung của nó) và chỉ có thể truyền cho ta ít điều ông suy tư về nó, để ta dùng trực giác mà lĩnh hội được phần nào thôi, chứ ông không chứng minh gì cả.

Muốn đặt tên cho một vật gì thì vật đó phải có hình tượng, phải không đồng thời vừa ở chỗ này vừa ở chỗ khác; mà đạo thì không có hình tượng (ch. 14), “lan tràn khắp, có thể qua bên trái, qua bên phải” (ch. 34), “không có gì giống nó cả” (ch. 67); như vậy làm sao tìm được một tên thích hợp với nó được.

Đọc *Đạo Đức kinh* chúng ta thấy ông dùng non bảy chục lần tiếng đạo, gán như chương nào cũng nói về đạo, nhưng các chương sắp đặt không có thứ tự gì cả, cơ hồ như ông suy tư tới đâu, phát kiến được gì thì ghi lại, mỗi bước tiến lại gán đạo một chút, có khi lặp lại những ý trước, có lúc lại như lùi ra xa, có lúc lại nói lửng, thành thử chúng ta rất khó có một ý niệm rõ rệt về đạo. Một phần có thể là do người sau không biết sắp đặt; một phần cũng có thể là chính ông không thể - hay không muốn - trình bày cho rõ ràng hơn.

Dưới đây chúng tôi rón tổng hợp một số chương quan trọng về:

- bản thể
- diệu dụng

của đạo theo sự lĩnh hội rất có thể thiên lệch của chúng tôi.

*

Ở trên chúng tôi đã nói Lão Tử (ch. 25, 52) cho đạo là “mẹ của vạn vật”, vậy nó là khởi thủy của vũ trụ. Nhưng chương 4, ông lại bảo: “*ta không biết nó là con ai*”, nghĩa là ông ngờ rằng trước đó, còn có cái gì nữa mà ông không quan niệm nổi *cái gì* đó ra sao.

- Còn đạo có “chung” không thì ông khẳng định là không có. Hễ nói tới đạo, ông nhiều lần dùng chữ “*thường*” (thường đạo) nghĩa là vĩnh cửu bất biến: ch. 1 - *đạo khả đạo phi thường đạo*; ch. 32: - đạo thường vô danh; ch. 37, đạo thường vô vi nhi vô bất vi; v.v... Lại thêm, ch. 14 ông bảo: “theo nó (đạo) thì không thấy đuôi” (tùy chi, bất kiến kì hậu). Một lẽ nữa là ông bảo vạn vật từ đạo sinh ra, biến hóa rồi lại trở về đạo; “luật vận hành của đạo là trở về lúc đầu” (phản giả đạo chi động - ch. 40). Vậy cơ hồ ông cho rằng không gian có thể hữu hạn, nhưng thời gian thì vô cùng.

Trên dòng thời gian vô chung đó, đạo xuất hiện vào một thời điểm nào đó và ông *tạm* lấy điểm đó làm khởi thủy, cho nên mới bảo: “*Ta không biết nó là con ai*”.

Tóm lại, theo chúng tôi đoán Lão Tử cho rằng vũ trụ không có chung, mà có một khởi thủy - ông gọi là đạo - nhưng ông cũng ngờ còn có một cái gì trước cái khởi thủy đó, mà ông chưa suy ra được.

Sau này Trang Tử khẳng định hơn Lão Tử, trong thiên *Tề vật luận* bảo nếu có khởi thủy thì đương nhiên phải có cái gì trước cái khởi thủy đó, cứ như vậy đi ngược lên hoài sẽ thấy thuyết đó khởi thủy là không thỏa đáng (Hữu thủy đã giả, hữu vị thủy hữu thủy đã giả, hữu vị thủy hữu phú vị thủy hữu thủy đã giả).

Đến phái Trang học đời sau nữa, thì họ dứt khoát hơn, bảo chẳng có cái gì gọi được là “khởi thủy”, mà cũng chẳng có cái gì gọi được là “chung cùng” (vô cổ vô kim, vô thủy vô chung - *Trí bắc du* - *Ngoại thiên*).

Sau cùng, trong *Tạp thiên*, thiên Tác Dương, cũng phái đó bảo loài người không thể biết được cái thủy cái chung của vũ trụ (chung thủy bất khả tri). Vậy chẳng nên bàn tới ⁽¹⁾.

- Nói về đạo, Lão Tử, ngoài chữ “thường” ra, còn dùng thêm chữ *đại* (lớn), như trong các chương 25, 67: *đạo đại*; ch. 34: *đại đạo phiếm hễ* (đạo lớn lan tràn khắp cả)... Điều đó rất dễ hiểu: đạo sinh ra vạn vật, nuôi dưỡng vạn vật (coi đoạn sau), vạn vật cuối cùng đều trở về đạo, thì tất nhiên không gì lớn bằng đạo, chúng ta khởi phải bàn thêm nữa.

- Nhưng đạo có hình trạng gì không? Có giống cái gì không? Ông chỉ đáp: *cơ hồ không có gì giống nó cả* (ch. 67 đã dẫn), nhưng ông không thể tả nó được vì nhìn nó không thấy, nghe nó không thấy, nắm nó không được.

Chương 14 ông viết:

“*Nhìn không thấy gọi là di, nghe không thấy gọi là hi, nắm không được gọi là vi. Ba cái đó (di, hi, vi, tức vô sắc, vô thanh, vô hình), truy cứu đến cùng cũng không biết gì được, chỉ thấy trộn lộn làm một thôi. Ở trên không sáng, ở dưới không tối, thắm viển bất tuyệt, không thể gọi tên, nó lại trở về cõi vô vật, cho nên bảo là cái trạng không có hình trạng, cái tượng không có vật thể. Nó thấp thoáng, mập mờ. Đón nó thì không thấy đầu, theo nó thì không thấy đuôi*”.

Chương 21 ông viết thêm:

(1) Coi *Đại cương Triết học Trung Quốc* - Quyển thượng - Cáo Thơm 1965.

“Đạo là cái gì chỉ mập mờ thấp thoáng, thấp thoáng mập mờ mà bên trong có hình tượng; mập mờ thấp thoáng mà bên trong có vạn vật; nó thâm viển, tối tăm mà bên trong có cái tinh tú; tinh tú đó rất xác thực và rất đáng tin”.

Hai chương đó với câu đầu chương 25: *“Hữu vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh”* (có một vật hỗn độn mà thành trước cả trời đất) rất quan trọng, chúng ta cần phân tích để tìm hiểu cái “thể” của đạo.

Hai lần Lão Tử gọi đạo, bản nguyên của vũ trụ, là “vật”: đạo chi vi vật, (ch. 21), hữu vật hỗn thành (ch. 25). Chữ “vật” đó chúng ta không nên hiểu là một vật như cái bàn là một vật, bông hoa là một vật... mà chỉ nên hiểu là một “cái gì đó”. Cái gì đó [đạo] mệnh mông “thâm viển” (chữ này cũng được dùng hai lần), tối tăm (ch. 21), hoặc không sáng, không tối, thấp thoáng, mập mờ (ch. 14).

“Nó hỗn độn mà thành”. Chữ “hỗn” cũng được dùng hai lần (ch. 14 và 25) có thể hiểu là hỗn tạp, trộn lộn nữa.

Nhưng cái đạo đó vô sắc (dĩ), vô thanh (hĩ), vô hình (vĩ) cho nên không thể thấy được. Nó là “vật” thì nó là “hữu” (có) rồi. Nhưng nó vô sắc, vô thanh, vô hình, thì nó cơ hồ lại là “vô” (không). Sự thực nó không hẳn như vậy. Thật khó giảng. Hai lần Lão Tử bảo nó “hốt hoảng”, nghĩa là thấp thoáng, mập mờ. Lần trước (ch. 14) ông cho nó là cái trạng không có hình trạng, cái tượng không có vật thể (vô trạng chi trạng, vô vật chi tượng). Lần sau (ch.21) ông bảo ở trong nó có hình tượng, có vật (kì trung hữu tượng, kì trung hữu vật); hơn nữa ông còn tin chắc rằng ở trong nó có cái “tinh” (kì trung hữu tinh, kì tinh thậm chân). Chữ tinh đó có người giảng là cái khí, nhưng cũng có thể hiểu là nguyên lí hay nguyên chất, nguyên tố của vạn vật. Có lẽ nhờ cái “tinh” đó mà đạo mới sinh ra vạn vật. Vậy đạo tựa như có, lại tựa như không. Bảo là không thì không được vì nó là “vật hỗn độn mà thành”, nó lại có “tinh”; mà bảo là có thì sắc, thanh, hình của nó ra sao, không biết. Chỉ có thể bảo là nó “hoảng hốt”, mập mờ, thấp thoáng thôi. Mập mờ thấp thoáng tức là tựa như có, lại tựa như không, ở giữa khoảng có và không. Nó thật huyền bí.

Chương 1. Lão Tử bảo:

“Không,” là gọi cái bản thủy của trời đất;

“Có” là gọi mẹ sinh ra muôn vật.

cũng là diễn cái ý tựa như có, tựa như không, vừa không vừa có. Không và có (vô và hữu) ở câu đó trò hai “cách thức” (mode) của đạo. Xét cái cách thức vi

điệu của đạo thì coi nó là “không”; mà cái cách thức sinh hóa tới vô cùng của nó - nhờ cái tinh của nó, như trên đã nói, thì coi nó là “có”.

Những đoạn Lão Tử răn tả cái đạo đó, khiến chúng tôi liên tưởng tới định nghĩa danh từ *nebuleuse* của người Âu: một khối mênh mông trong vũ trụ, mờ mờ, hình rất khác nhau, như mây như khói, gồm nhiều chất, khí.

Tới đây, chúng ta có thể bảo rằng theo Lão Tử, đạo là bản nguyên của vũ trụ, cũng có thể là tổng nguyên lí hay nguyên tố của vũ trụ.

*

Dụng của đạo

Thế của đạo thì huyền diệu; mà dụng của nó thì vô cùng (dụng chi hoặc bất doanh - ch. 4), vì nó sáng tạo vạn vật (đĩ duyệt chúng phủ - ch. 21), vạn vật nhờ nó mà sinh (vạn vật thị chi sinh - ch. 34).

Nó sinh vạn vật ra sao, theo trình tự nào? Về điểm này, Lão Tử nói rất mù mờ, chỉ trong hai mươi lăm chữ đầu chương 42, mà chúng tôi dịch là:

Đạo sinh ra một, một sinh ra hai, hai sinh ra ba, ba sinh vạn vật.

Vạn vật đều công âm mà ôm dương, điều hòa bằng khí trùng hư.

Và thú thực chẳng hiểu một, hai, ba là gì, khí trùng hư là khí gì.

Có người giảng đạo, là “không”, “không” sinh ra “có”, vậy một đó là “có”, hoặc đạo là vô cực, vô cực sinh thái cực, một đó là thái cực; lại có người bảo đạo là tổng nguyên lí, lí sinh “khí”, vậy một đó là khí.

“Hai” thì ai cũng đồng ý là âm, dương vì “vạn vật công âm mà ôm dương” như Lão Tử nói.

Còn “ba” thì là khí trùng hư do âm dương giao nhau mà sinh ra chăng? Hay là cái nguyên lí nó làm cho âm dương hòa với nhau?

Còn một thuyết nữa: một, hai, ba không phải là bản số (số nhiều, ít) mà là số thứ tự: mới đầu đạo sinh ra cái gì đó (chẳng hạn khí dương) rồi sau sinh ra cái gì đó nữa (khí âm) rồi sau nữa lại sinh ra cái gì nữa... như vậy cho tới vô cùng.

Ai muốn hiểu sao thì hiểu, và chúng ta chỉ cần nhớ mỗi điều này là đạo sinh ra vạn vật.

Không những vậy, đạo còn làm chủ tế vạn vật (vạn vật chi tôn - ch. 4) và làm phép tắc cho vạn vật.

Chương 25, Lão Tử bảo:

Nhân pháp địa, địa pháp thiên, thiên pháp đạo, đạo pháp tự nhiên.

Người bắt chước đất, đất bắt chước trời, trời bắt chước đạo, đạo bắt chước tự nhiên).

“Đạo bắt chước tự nhiên” phải hiểu là đạo với tự nhiên là một, đạo tức là tự nhiên, vì ngoài đạo ra không có gì khác cả. Như vậy ta thấy đạo làm phép tắc cho trời, cho đất, cho người, cho vạn vật.

B- ĐỨC: SỰ TRƯỞNG THÀNH CỦA VẠN VẬT

Nói về sự sinh ra của vạn vật, Lão Tử rất mù mờ; nhưng nói về sự trưởng thành của vạn vật thì lời ông vừa gọn, vừa đầy đủ.

Chương 51 ông viết:

Đạo sinh ra vạn vật, đức bao bọc, bồi dưỡng, nuôi lớn tới thành thực, che chở mỗi vật (...); vật chất khiến cho mỗi vật thành hình; hoàn cảnh khí hậu, thủy thổ hoàn thành mỗi vật. ⁽¹⁾

Đạo chỉ có công sinh ra vạn vật thôi; công nuôi dưỡng, che chở mỗi vật cho tới lớn là về “đức”.

Chữ “đức” ở đây Lão Tử dùng với một nghĩa rất mới, không phải chữ đức mà nhà Nho thường dùng như đức nhân, đức tin, đức trung, đức hiếu.

Cứ theo đoạn dẫn ở trên - đức nuôi lớn mỗi vật, và câu đầu chương 21 - “Khổng đức chi dung, duy đạo thị tông”: những biểu hiện của đức lớn đều tùy theo đạo; cứ theo những câu đó thì chúng ta đoán rằng “đức” là một phần của đạo: khi chưa hiển hiện trong mọi vật thì là đạo, khi đã hiển hiện rồi thì phần hiển hiện trong mỗi vật là “đức”. Mỗi vật đều có “đức” mà đức của bất kì vật nào cũng là từ đạo mà ra, là một phần của đạo, cho nên đức nuôi lớn mỗi vật mà luôn luôn tùy theo đạo.

Lão Tử không thể giảng rõ hơn được. Tùy chúng ta muốn hiểu sao thì hiểu. Có người cho đạo là tổng nguyên lí của vạn vật, mà đức là nguyên lí của mỗi vật. Cũng không rõ gì hơn.

Có người cho đức là tác dụng của đạo.

Người khác bảo đức là tính năng động của đạo.

(1) Nguyễn Văn Chép trong bản dịch; chúng tôi đảo 6 chữ vật hình chi, thế thành chi xuống dưới cho khỏi lặp lại và dễ trình bày.

Vài học giả cho nó là “năng lực ngấm ngấm mà cũng là công dụng của đạo”.

Một nhà khác cho nó là “ái lực”, một sức giữ cho vật chất khỏi tan rã, nhờ đó mà nguyên tố đạo cấu thành muôn vật mới không bị rã rời.

Cũng có thể coi nó là bản năng sinh tồn của mỗi sinh vật: đói thì kiếm ăn, khát thì kiếm uống; bản năng tự vệ, mệt thì nghỉ ngơi, tìm sự an toàn, tránh nguy hiểm; bản năng truyền chủng v.v... Nhờ những bản năng đó mà sống được, lớn được, tự bồi dưỡng, tự bảo vệ; mà những bản năng đó đều phù bẩm, nên rất thuận luật tự nhiên, rất hợp với đạo, luôn luôn “duy đạo thị tông”. Có thể như vậy chăng?

Về hai điểm cuối trong đoạn đã dẫn: vật chất khiến cho mỗi vật thành hình; hoàn cảnh [khí hậu, thúy thổ] hoàn thành mỗi vật, thì rất dễ hiểu và rất đúng. Vật nào cũng nhờ một số hóa chất mà thành hình và cũng chịu ảnh hưởng của hoàn cảnh, biến đổi theo hoàn cảnh: cá dưới nước thì có mang, người thì có phổi, vật xứ lạnh thì lông rậm và dài, xứ nóng thì lông thưa, ngắn v.v...

*

Một học thuyết vô thân

Khi người ta khen Einstein đã tìm ra được công thức $E = mc^2$ (cơ bản của khoa học nguyên tử) và thuyết tương đối, ông mượn lời của Newton (người đã tìm ra luật hấp dẫn của vạn vật) để đáp: “Tôi chỉ như một em nhỏ may mắn tìm được một hòn cuội trên bờ một đại dương”.

Lời đáp khiêm tốn đó chính là sự thực. Chẳng những sự hiểu biết của hai vĩ nhân đó, mà toàn thể sự hiểu biết của nhân loại ngày nay so với sự bí mật trong vũ trụ chỉ như một hòn cuội, một hạt cát trên bờ một đại dương. Chúng ta mới biết được một phần nhỏ trong cơ thể của chính chúng ta, mới biết được một phần rất nhỏ của lớp vỏ trái đất, mới chỉ đặt chân lên mặt trăng, chụp được ít tấm hình, đem được ít cục đá về... mà vũ trụ thì có tỉ tỉ ngôi sao và hành tinh, sâu rộng cả tỉ tỉ năm ánh sáng và có từ thời nào thì không ai biết được, không thể nào đoán được.

Trước sự bí mật đó các triết gia đặt câu hỏi và chỉ có thể đưa ra những giả thiết thôi. Một trăm giả thiết không chắc trúng được một, nhưng họ vẫn cứ nặn óc mà đưa ra. Họ cao quý hơn chúng ta ở điểm đó.

Trước Lão Tử có thể đã có người không tin rằng ông trời mà họ gọi là thiên, hoàng thiên, đế, thượng đế, thiên đế... sinh ra vạn vật, nuôi nấng vạn

vật; và chắc chắn là từ thời Tây Chu, đã có ông vua không thờ trời như vua Trụ, có những người dân oán trời, như trong kinh *Thi* đã chép:

Du du sương thiên, hạt kì hữu sở?

悠悠蒼天，曷其有所^①

Vằng vặc trời xanh, ông ở nơi đâu?

(Đường Phong)

Dân kim chi vô lộc, thiên yêu thị trác

民今之無祿天夫是極

Dân nay đã không có lộc mà vạ trời lại cứ đến

(Tiểu Nha)

Không sợ trời mà oán trời thì cũng gần như không tin có trời nữa.

Khổng Tử rất ít nói tới trời và qui thần, cơ hồ tránh vấn đề siêu hình đó, nhưng chắc chắn là ông sợ trời, tin có trời. Chỉ có điều là ông không nghĩ rằng trời có tai mắt, mũi miệng như người (ông bảo trời không nói gì cả mà bốn mùa vẫn xoay vần, trăm vật vẫn sinh hóa - *Dương hóa* - 19); và nói đến trời ông thường dùng chữ "*thiên mạng*", mạng trời, tức như thiên lí, luật tự nhiên của hóa công, như khi ông bảo: "*Ta... năm chục tuổi biết được mạng trời*" - (Ngô... ngũ thập nhi tri thiên mạng - *Vi Chính*. 4). Cái thiên mạng đó là cái luật tự nhiên khiến cho mọi sự biến hóa hợp với lẽ điều hòa.

Quan niệm đó của Khổng tương đối tiến bộ và gần giống quan niệm của Lão Tử.

Nhưng tới Mặc Tử, thì lại thụt lùi, trở về tin ngưỡng thời thượng cổ, cho trời là chủ tể duy nhất của toàn thể nhân loại, là một đấng tối cao, rất nghiêm, rất công bằng như gia trưởng một nhà, quốc quân một nước hề mắc tội với trời thì không trốn đi đâu được, vì ở đâu trời cũng trông thấy, nghe thấy hết (Thiên bất vi lâm cốc u môn vô nhân, minh tất kiến chi 天不爲林谷幽門無人，明必之

Thiên chí, thượng). Kết luận là người nào cũng phải tuyệt đối phục tùng trời.

Lão Tử gạt bỏ hẳn quan niệm đó, cả bộ *Đạo đức kinh* chỉ có mỗi một chương, chương 4, là nhắc tới "đế" (trời), nhưng lại đặt "đế" ở dưới đạo. Ông bảo: "Đạo... thượng đế chi tiên": Đạo có lẽ có trước thượng đế, nghĩa là sinh ra thượng đế (vì đạo là mẹ của vũ trụ, cái gì có sau đạo tức là do đạo sinh ra cả).

Có nhiều chương ông dùng chữ “thiên”, nhưng với nghĩa là vòm trời như ch. 52 “thiên hạ hữu thủy” - (*những vật ở dưới vòm trời đều có nguồn gốc là đạo*), hoặc với nghĩa đạo trời như ch.5: “thiên chi đạo, bất tranh nhi thiên thắng” (*đạo trời không tranh mà khéo thắng*).

Còn qui thần thì chúng tôi chỉ thấy ông nói tới hai lần (ch. 39 và ch.60) mà trong chương 60 ông lại bảo “*Dùng đạo mà trị thiên hạ thì qui không linh; chẳng những qui không linh mà thần cũng không hại được người*”. (Dĩ đạo lệ thiên hạ, kì qui bất thần; phi kì qui bất thần, kì thần bất thương nhân).

Ông hoàn toàn có tinh thần vô thần, về điểm đó suốt thời Tiên Tần không ai hơn ông, vì ngay Tuân Tử cuối thời Chiến Quốc, tuy bài xích dị đoan, chủ trương rằng việc trời không liên quan gì tới việc người, trời không thể làm hại được người - trái hẳn với Mặc Tử - nhưng vẫn còn cho trời là cao hơn cả.

Lão Tử lại có thái độ rất “triết”, không lớn tiếng mạt sát, đá đảo tin ngưỡng của người đương thời, chỉ suy tư, tìm hiểu, đưa ra một giả thiết về vũ trụ.

Giả thiết đó thật mới mẻ, độc đáo, cách mạng. Ý niệm “đạo” và “đức” của ông, ngày nay chúng ta chấp nhận được một phần, hơi hợp với khoa học. Nói vậy chúng tôi không có ý bảo rằng khoa học đã hiểu nổi vũ trụ đầu - còn lâu, lâu lắm! - mà chỉ muốn khen Lão Tử đã sáng suốt hơn người đương thời ông nhiều.

Ông lại khiêm tốn, thận trọng: khiêm tốn khi ông nhận ngay ở chương đầu rằng vũ trụ vô cùng huyền bí, không thể hiểu được, giảng được; thận trọng khi nói về đạo ông dùng những tiếng lửng: *tượng* (có lẽ), *tự* (giống như), *nhuộc* (hình như) *hoặc* (hoặc là). Ông chỉ thành thực trình bày ý nghĩ của ông, dò dẫm, tìm chữ để diễn tả hình ảnh về đạo hiện trong óc ông, như trong các chương 14 và 21, vừa cô đọng, thâm thúy, vừa bóng bẩy, rất hiếm thấy trong triết học Trung Hoa.

CHƯƠNG II

TÍNH CÁCH VÀ QUI LUẬT CỦA ĐẠO

Chương trên, chúng tôi đã dịch chữ “thường” (thường đạo) là vĩnh cửu, bất biến. Chữ đó xuất hiện rất nhiều lần trong *Đạo đức kinh* và còn có nghĩa là phổ biến. Như câu:

“Dân chi tòng sự, thường ư cơ thành nhi bại chi” (ch.64) chúng tôi dịch là “*Người ta làm việc, thường gần đến lúc thành công thì thất bại*”, cũng có thể hiểu là: có một điều phổ biến là người ta làm việc gần đến lúc thành công thì thất bại.

Hoặc như câu:

“Thiên đạo vô thân, thường dư thiện nhân” (ch.79) có thể dịch là: “*đạo trời không tư vị ai, luôn luôn gia ân cho người có đức*”, nghĩa là có một luật phổ biến là người có đức thì được trời gia ân.

Một thí dụ nữa trong chương 16:

“Phục mệnh viết thường. Tri thường viết minh, bất tri thường, vọng tác hung. Tri thường dung”.

Có nghĩa là: “*Trở về mệnh là luật bất biến (hay phổ biến). Biết luật bất biến (phổ biến) đó thì sáng suốt, biết mà vọng động thì gây họa, không biết luật bất biến (phổ biến) đó thì bao dung*”.

Luật bất biến trong chương đó tức là luật biến hóa phổ biến trong vũ trụ, nó chỉ huy tất cả mọi sự vật.

*

Chương trên, Lão Tử dùng óc suy tư và trí tưởng tượng mà đoán cái thể của đạo; trong chương này ông dùng óc quan sát vũ trụ để tìm ra tính cách và

qui luật của đạo. Đạo là mẹ của vạn vật; cho nên vạn vật có những tính cách của đạo và phải theo những qui luật của đạo.

A- PHÁC

Có thể Lão Tử nhận thấy rằng trong vũ trụ, sinh vật nào càng nhỏ, càng thấp như con sâu, thì cơ thể và đời sống càng đơn giản, chất phác; còn loài người thì thời thượng cổ, tinh tinh rất chất phác, đời sống rất giản dị, tổ chức xã hội rất đơn sơ; càng ngày người ta càng hóa ra mưu mẹo, xảo quyết, gian trá, đời sống càng phức tạp, xa xỉ, tổ chức xã hội càng rắc rối, mà sinh ra loạn lạc, chiến tranh, loài người chi khổ thêm; rồi từ nhận xét đó mà ông cho rằng một tính cách của đạo là "phác" (mộc mạc, chất phác), loài người cũng như vạn vật do đạo sinh ra đều phải giữ tính cách đó thì mới hợp đạo, mới có hạnh phúc.

Chương 32, ông viết:

"Đạo thường vô danh, phác": đạo vĩnh viễn không có tên, nó chất phác.

Chương 37, ông bảo:

"Trong quá trình biến hóa, tư duy của vạn vật phát ra thì ta dùng cái mộc mạc vô danh (vô danh chi phác) - tức đạo - mà trấn áp hiện tượng đó".

Chương 28 ông khuyên ta "*trở về mộc mạc*", (phục qui ư phác).

Như vậy "phác" là một tính cách của đạo, hoặc một trạng thái của đạo. Lão Tử cũng dùng chữ đó để trở chính cái đạo nữa, vì ông cho nó là rất quan trọng, tượng trưng cho đạo. "Trở về mộc mạc" cũng tức là trở về đạo.

Vũ Đồng trong *Trung Quốc triết học đại cương* (Thương vụ ấn thư quán) - cho rằng "phác" là chất liệu cơ bản của đạo, chất liệu đó khi tân mác ra thì thành những vật cụ thể (vạn vật trong vũ trụ): "phác tán tác vi khí" (ch.28). Chất liệu đó phải chăng là những đơn chất (corps simples). Hiểu như Vũ cũng có thể được. Trong những chương sau chúng tôi sẽ xét sự áp dụng qui tắc "phác" trong cách xử thế và trị nước.

B- TỰ NHIÊN

Một tính cách nữa - cũng có thể nói một qui luật nữa - của đạo là tự nhiên. Phác là một hình thức tự nhiên, nhưng tự nhiên không phải chỉ là phác. Nghĩa rộng hơn nhiều. Trong *Đạo đức kinh*, tiếng tự nhiên được dùng nhiều hơn tiếng phác; tự nhiên là một điểm quan trọng vào bậc nhất trong học thuyết Lão Tử, cho nên chương 25 ông đã bảo: "đạo pháp tự nhiên" nghĩa là đạo theo tự nhiên, đạo với tự nhiên là một.

Một vật gì trời sinh ra, không có bàn tay của người, ta gọi là tự nhiên; một cử động, ngôn ngữ phát tự lòng mà ra không tính toán trước, ta cũng gọi là tự nhiên.

Đạo sinh ra vạn vật rồi, để cho chúng vận hành, diễn biến theo luật riêng, theo bản năng của chúng, chứ không can thiệp vào, cho nên Lão Tử bảo Đạo là tự nhiên.

Chương 51 ông viết:

Đạo sinh ra vạn vật, đúc bao bọc, vật chất khiến cho mỗi vật thành hình, hoàn cảnh thành mỗi vật (...) đạo và đức không can thiệp, chỉ phối vạn vật mà để vật tự nhiên phát triển.

Chương 37 ông bảo “vạn vật tương tự hóa” (*vạn vật sẽ tự biến hóa*). “Tự hóa” tức là “tự nhiên phát triển” trong ch.51.

Chính vì đạo để cho vạn vật “tự hóa”, không can thiệp vào, nên đạo không nhận là công của nó; “vạn vật thị chi sinh nhi bất tri, công thành nhi bất hữu”. ch.34.

Đạo sờ dĩ không can thiệp vào đời sống của vạn vật vì nó không có nhân cách, không có ý chí, không chủ quan. Ý đó không phải của riêng Lão Tử, Khổng Tử cũng đã nói rồi: “Tứ thời hành yên, bách vật sinh yên, thiên hạ ngôn tai!” (Dương Hóa - 19).

Bốn mùa cứ thay đổi nhau mà vận hành, vạn vật cứ theo bản năng mà tự thích nghi với hoàn cảnh: cá tự mọc ra vây, chim tự mọc ra cánh, con nòng nọc khi lên ở trên cạn thì tự đứt đuôi mà mang biến thành phổi; con tằm tự làm cái kén để sau đục kén ra mà biến thành con bướm; và loài vật nào cũng đói thì tìm no, no rồi thì thôi, lúc nào mệt thì nghỉ...

Điều đó ai cũng thấy. Đạo vô tri vô giác, cố nhiên là không can thiệp vào đời sống vạn vật rồi, nhưng loài người hữu tri hữu giác lại hay can thiệp vào, mà can thiệp vào thì thường rất tai hại: chẳng hạn con nòng nọc còn nhỏ mà chặt đuôi nó đi thì nó sẽ chết; con tằm mới làm xong cái kén, tự nhốt mình trong đó mà ta đục kén giải thoát cho nó thì nó sẽ chết mà không thành bướm; nhất là loài người rất thường can thiệp vào đời sống của nhau, gây ra loạn lạc, chiến tranh; Lão Tử thấy rõ cái hại đó hơn ai hết (chương 29 ông bảo “*thiên hạ là một đồ vật thần diệu không thể hữu vi*” - *tự ý thay đổi nó được*), nên mới nhấn mạnh vào qui luật tự nhiên, dùng một hình ảnh rất mới, để đập vào óc chúng ta, bảo:

“Trời đất bất nhân, coi vạn vật như chó rom” (ch.5), nghĩa là luật thiên

nhiên - tức đạo - không có tình thương của con người, (bất nhân), không tư vị với vật nào, cứ thân nhiên đối với vạn vật.

Không can thiệp vào đời sống vạn vật, tức là *vô vi*. Vô vi cũng là một thuyết chủ yếu của Lão Tử, được ông nhắc đi nhắc lại rất nhiều lần. Cuối chương này và trong hai chương sau chúng ta sẽ xét kĩ thuyết đó. Ở đây chúng tôi chỉ xin nói vắn tắt rằng “vô vi” không phải là không làm gì cả, mà có nghĩa là cứ thuận theo tự nhiên mà làm.

Chương 37 rất quan trọng, ngắn mà tóm được hết ba ý trong tiết này và tiết trên cho ta thấy pháp, tự nhiên và vô vi, liên quan mật thiết với nhau.

“Đạo vĩnh cửu thì không làm gì (vô vi - vì là tự nhiên) mà không gì không làm (vô bất vi - vì vạn vật nhờ nó mà sinh mà lớn); bậc vua chúa giữ được đạo thì vạn vật sẽ tự biến hóa. Trong quá trình biến hóa tư dục của chúng phát ra thì ta dùng cái mộc mạc vô danh (tinh cách, bản chất của đạo) mà trấn áp hiện tượng đó, khiến cho vạn vật không còn tư dục nữa. Không còn tư dục mà trăm tinh thì thiên hạ sẽ ổn định”.

Không can thiệp vào đời sống vạn vật còn có nghĩa là để cho vạn vật tự do phát triển. Vậy Lão Tử có thể là người đầu tiên chủ trương chính sách tự do, một thứ tự do cho nhân quần, xã hội, khác sự tự do cho cá nhân, cho bản thân, của một nghệ sĩ phóng đảng như Trang Tử trong thiên *Tiêu dao du*.

*

C- LUẬT PHẢN PHỤC

Tinh cách và qui luật thứ ba của đạo, quan trọng nhất, là *phản phục*, tức là quay trở về.

Chương 5, Lão Tử viết:

“Đại viết thệ, thệ viết viễn, viễn viết phản”.

[Đạo] lớn (vô cùng) thì lưu hành (không ngừng), lưu hành (không ngừng) thì đi xa, đi xa thì trở về.

Chương 40 nói rõ hơn:

“Phản giả, đạo chi động”.

(Luật vận hành của đạo là quay trở lại).

Vạn vật do đạo sinh ra và do đức (chúng tôi nhắc lại, đức là một phần của

đạo, từ đạo mà ra, có công dụng nuôi lớn vạn vật) mà trưởng thành, tất nhiên phải theo qui luật phản phục, cho nên chương 65 bảo:

“Huyền đức thâm hi, viễn hi, dữ vật phản hi, nhiên hậu nãi chi đại thuận:

(Đức huyền diệu sâu thâm, cùng với vạn vật trở về, rồi sau mới đạt được sự thuận tự nhiên).

Trong mấy chương đó, chúng ta chỉ thấy Lão Tử dùng chữ *phản*; chương 16, ông dùng thêm chữ *phục*.

1- Vạn vật tịnh tác, ngô dĩ quan phục

(Xem vạn vật sinh trưởng, chúng ta thấy được qui luật phản phục)

Phản hay phục thì nghĩa cũng như nhau, đều là quay trở về cả.

Trong kinh *Dịch*, luật phản phục được tượng trưng bằng quẻ *Phục*. Quẻ này gồm năm hào âm ở trên và một hào dương ở dưới. Khi khí âm đã phát đến cực điểm (sáu hào cùng là âm cả, tức tháng 10 âm, tháng mà người Trung Hoa cho là lạnh nhất) thì một hào dương xuất hiện ở dưới, nghĩa là khí dương bắt đầu sinh trở lại. Do đó mà quẻ có tên là *Phục* (trở lại). Phục thuộc tháng 11 âm lịch, ngày đông chí (Solstice d'hiver).

Luật phản phục của đạo đó - tức luật tuần hoàn của vũ trụ - loài người đã nhận thấy từ hồi còn sơ khai: mặt trời mọc, lên tới đỉnh đầu rồi xuống, lặn, hôm sau lại như vậy; mặt trăng tới ngày rằm thì tròn, rồi khuyết lặn tới cuối tháng, rằm tháng sau tròn trở lại; bốn mùa thay phiên nhau rồi năm sau trở lại mùa xuân; thủy triều lên lên xuống xuống; cây cối từ đất mọc lên, lá rụng, trở về đất, thành phân để nuôi cây, con người thì “từ cát bụi trở về cát bụi”. Vì vậy mà: “gió lúc không hết buổi sáng, mưa rào không suốt ngày” (phiêu phong bất chung triều, sậu vũ bất chung nhật - ch. 23).

Nhưng Lão Tử đã triển khai luật đó đến cực điểm, bảo vạn vật sẽ trở về gốc:

“Phù vật vân vân, các phục qui ki căn” (ch. 16)

(Vạn vật phồn thịnh, đều trở về gốc [căn nguyên] của chúng) “Gốc” đó tức là đạo.

Mà một tính cách của đạo là “phác”, cho nên qui căn (trở về gốc) cũng tức là trở về “phác”: “Quý ư phác” (ch. 28).

Chương 14, ông bảo “đạo trở về cõi vô vật” (phục qui ư vô vật); vậy thì vạn vật trở về với đạo, tức là trở về cõi vô vật. Ý đó được diễn lại trong chương 40:

“Luật vận hành của đạo là trở lại lúc đầu (...) Vạn vật trong thiên hạ từ “có” mà sinh ra “có” lại từ “không” mà sinh ra” (Phản giả đạo chi động... thiên địa vạn vật sinh ư hữu, hữu sinh ư vô”).

Thật là minh bạch, mà cũng thật là “lôgic”. Khởi thủy là “vô”. Từ “vô” mà sinh “hữu”, sinh ra vạn vật; vạn vật biến hóa tới một trạng thái nào đó rồi đều quay trở lại, trở về với “vô”. Rồi từ “vô” lại sinh “hữu”, y như giai đoạn trước...⁽¹⁾ Có như vậy đạo mới ứng dụng vô cùng được, mà đạo mới có thể “thường” (vĩnh cửu) được. Mà qui luật phản phục, qui căn đó cũng vĩnh cửu, bất biến (thường). Biết được luật bất biến đó là sáng suốt, không biết thì vọng động mà gây họa:

“Qui căn... thị vị phục mệnh. Phục mệnh viết thường. Tri thường viết minh, bất tri thường vọng tác hung”.

“Trở về gốc (căn nguyên)... gọi là “trở về mệnh”. Trở về mệnh là luật bất biến [thường] của vạn vật. Biết luật bất biến thì sáng suốt, không biết thì vọng động mà gây họa” (ch. 16).

Tóm lại Lão Tử chủ trương có luật “phản phục bất tuyệt”. Nhưng chúng ta đừng nên hỏi rằng mỗi vật khi biến hóa đến tận cùng, trở về “vô”, về “đạo”, hết một vòng rồi, tới vòng thứ nhì, đạo có tái tạo chính những vật như trong vòng trước không, hay những vật khác đi một chút; mà nếu là chính những vật như trong vòng trước, thì những vật đó, lần này có biến hóa cũng y hệt như kiếp trước của chúng không, như Virgile đã nghĩ trong bài ca Eglogue (bài ca thứ tư của mục đồng).

Thi hào của La Mã ở thế kỉ thứ I trước T.L. đã báo một ngày kia toàn thể vũ trụ đã biến đổi hết cách rồi, đã đi hết vòng thứ nhất rồi, sẽ có ý hay ngẫu nhiên trở lại y hệt một tình trạng rất xa xăm trong dĩ vãng rồi do một định mệnh không sao tránh được, sẽ diễn lại đúng từng tiểu tiết một trong các biến cố xảy ra từ thời trước đó:

(1) Hiện nay, hai ngàn rưỡi năm sau Lão Tử, khoa học đưa ra hai thuyết này:

- Thuyết của Sandage: vũ trụ vĩnh cửu, biến động hoài (éternel, oscillant) cứ giãn ra rồi co lại, co lại rồi giãn ra, như vậy có nghĩa là vật chất, năng lượng và không gian đều vô cùng. Thuyết này ít người chấp nhận;
- Thuyết của Ryle: vũ trụ có một khởi thủy tuyệt đối, mới đầu là một sự nổ tung ra, bành trướng ra; sau cùng hoặc là một vật chất hữu hạn nào đó tan thành hơi trong một khoảng không gian hữu hạn; hoặc là sự bành trướng ban đầu chuyển thành một sự co rút lại trở về nguyên thể, thuyết này dễ chấp nhận hơn, theo ý kiến các nhà khoa học (Tập chí *Planète* số 18 - tháng 9 năm 1970). Chúng ta thấy thuyết của Ryle cũng hơn giống thuyết qui căn của Lão Tử.

“Rồi sẽ có một Tiphus (nhà tiên tri) khác và một chiếc tàu khác tên là Argo sẽ chở các đấng anh hùng nổi danh khác (như Jason...), sẽ lại có những chiến tranh khác, mà Achille vĩ đại (một vị anh hùng Hi Lạp, theo truyền thuyết, mà Homère đã tả trong thiên anh hùng ca Iliade) sẽ được phái qua đánh đần thành Troie nữa.”⁽¹⁾

Lão Tử không đặt ra vấn đề “lịch sử trùng diễn” đó mà dân tộc Trung Hoa có nhiều lương tri cũng không tin rằng tới một ngày nào đó sẽ có một vua Nghiêu nhường ngôi cho ông Thuấn, có một vua Trụ bị vua Võ vương diệt, có một Chu công, và một Khổng Tử cũng sinh ở nước Lỗ cũng dạy học, cũng chu du thiên hạ tìm một ông vua để thờ. Họ chỉ tin đại khái như Mạnh Tử rằng sau một thời trị là bao nhiêu lâu đó, lại đến một thời loạn bao nhiêu lâu nữa, rồi trở lại một thời trị, cứ tuần hoàn như vậy.

Lão Tử không phải là một thi sĩ như Virgile, một sử gia, cũng không phải là chính trị gia nữa, mà chỉ là một nhà tư tưởng, một triết gia. Ông quan sát vũ trụ, thấy những luật hiển nhiên mà ai cũng chấp nhận, và ông khuyên chúng ta sống theo những luật đó, nếu không thì sẽ bị họa. Thế thôi.

Hình như ông nghĩ rằng các loài vật khác đều sống theo luật thiên nhiên cả, đều giữ được cái “đức” đạo ban cho; chỉ duy có loài người là đánh mất cái “đức” đó, rồi mỗi ngày một sa đọa thêm mà tới xã hội mới hóa loạn lạc như ở thời ông.

Chương 38 ông viết:

“Cho nên đạo mất rồi sau mới có “đức”, “đức” mất rồi sau mới có nhân, nhân mất rồi sau mới có nghĩa, nghĩa mất rồi sau mới có lễ. Lễ là biểu hiện sự suy vi của sự trung hậu thành tín, là dấu mối của sự hỗn loạn”.

Chương 18 cũng diễn ý đó:

“Đạo lớn bị bỏ rồi mới có nhân nghĩa”.

Cho rằng loài người đánh mất cái “đức”, lại tin rằng con người có thể tìm lại được cái đức do một cách tu dưỡng nào đó (chúng tôi sẽ trở lại vấn đề này trong chương sau), tức là nhận rằng chúng ta có tự do ý chí; có định mệnh là qui căn nhưng cũng có tự do ý chí tới một mức nào; có thể làm luật phản phục, qui căn đó tiến mau hơn hoặc chậm hơn. Lão Tử không nói rõ ra, nhưng có lẽ ông nghĩ như vậy, tin như vậy chăng? Nếu không tin, mà cho rằng cái gì cũng có định mệnh cả, xã hội thịnh hay suy, trị hay loạn đều do luật tự nhiên, tuần hoàn, con người không thể cưỡng lại được, thì tất ông đã không viết sách.

(1) Do Will Durant dẫn trong cuốn *The lessons of History*. NY. 1968

Nhưng có điểm quan trọng này ông lại không xét: loài người do đạo sinh ra thì do đâu mà đánh mất cái đức? Do đâu mà đánh mất cái phúc do đạo phú cho? Do óc thông minh? Nhưng óc thông minh cũng do đạo phú cho nữa. Do nhà cầm quyền gọi lòng dục cho dân? Nhưng dân phải có sẵn lòng dục rồi mới gọi được chứ?

Qui kết 1: Sự luân phiên và sự tương đối của các tương phản.

Phản có nghĩa là trở lại mà cũng có nghĩa là trái lại. Vũ trụ tiến tới cùng cực một trạng thái nào đó thì quay trở lại, tức là chuyển qua trạng thái trái lại, ngược lại trạng thái trước: như mặt trời xế ngược lại với mặt trời lên, trăng khuyết ngược lại với trăng tròn, thủy triều ròng ngược lại với thủy triều dâng, đêm ngược lại với ngày v.v...

Đó là sự luân phiên của những cái tương phản mà Phùng Hữu Lan (*sách đã dẫn* - tr. 230) so sánh với thuyết chính (thèse), phản (antithèse) hợp (synthèse) của Hegel. Phùng dẫn câu “đại trực nhược khuất, đại xảo nhược chuyết” (*cực thẳng thì đường như cong, cực khéo thì đường như vụng*) trong chương 45 để chứng thực rằng Lão quả có chủ trương chính, phản thành hợp. Ông bảo: “*Nếu chỉ có thẳng không thôi thì tất biến thành cong, nếu chỉ có khéo không thôi thì muốn cho khéo quá rốt cuộc hóa vụng*” (lộng xảo thành chuyết); nhờ trong cái thẳng có cái cong, trong cái khéo có cái vụng, cho nên [Lão Tử] mới bảo là cực thẳng (đại trực), cực khéo (đại xảo), như vậy là chính, phản hợp nhau đấy. Cho nên cực thẳng không phải là cong, chỉ đường như cong thôi; cực khéo không phải là vụng, chỉ đường như vụng thôi”.

Grenier trong cuốn *L'esprit du Tao* (Flammarion - 1957), trang 51 cho rằng Phùng so sánh như vậy chỉ là xét bề ngoài thôi. Học thuyết của Lão Tử ngược hẳn với Hegel. Hegel tin có một sự tiến triển hoài lần lần tới tuyệt đối (trong giai đoạn trước, chính, phản thành hợp; qua giai đoạn sau hợp đó thành chính, rồi lại có phản, lại thành hợp nữa, cứ như vậy mà tiến lần lên); còn Lão Tử, ngược lại, chủ trương “qui căn”, trở về đạo. Vậy Hegel đề cao sự tăng tiến, Lão đề cao sự giảm thoái. Thuyết của Hegel có tính cách “dịch hóa” (dialectique), còn thuyết của Lão thì tính cách thần bí (mystique).

Chúng tôi cho rằng Grenier có lí. Một số các triết thuyết đông, tây, có giống nhau, thì thường cũng chỉ giống nhau bề ngoài thôi mà tinh thần vẫn có chỗ khác.

Phải đặt câu “đại trực nhược khuất, đại xảo nhược chuyết” vào chương 45, rồi so sánh chương này với chương 41, mới đoán được ý của Lão Tử.

Chương 45: “*Cái gì hoàn toàn thì đường như khiếm khuyết mà công dụng*

lại không bao giờ hết; cái gì cực đầy thì dường như hư không mà công dụng lại vô cùng; cực thẳng thì dường như cong, cực khéo thì dường như vụng, ẩn nói cực khéo thì dường như ập ứng”.

Chương 41:

Sách xưa có nói: “đạo sáng thì dường như tối tăm, đạo tiên thì dường như thụt lùi; đạo bằng phẳng thì dường như khúc mắc; đức cao thì dường như thấp trũng; cao khiết thì dường như nhục nhã [Cũng có thể hiểu: thật trong trắng thì dường như dơ bẩn?]; đức rộng lớn thì dường như không đủ, đức mạnh mẽ thì dường như biếng khác, đức chất phác thì dường như không hư [có người dịch là hay thay đổi].

Hình vuông cực lớn thì không có góc [nói về không gian, nó không có góc vì không biết góc nó ở đâu]; cái khí cụ cực lớn [đạo] thì không có hình trạng cố định; thanh âm cực lớn thì nghe không thấy, hình tượng cực lớn thì trông không thấy, đạo lớn thì ẩn vi, không thể giảng được...”.

Trong hai chương đó, Lão Tử đều nói về đạo và vũ trụ, đều dùng rất nhiều tiếng “dường như” (nguyên văn *nhược*) để so sánh hai cái trái ngược nhau: hoàn toàn với khiêm khuyết, *đầy với hư không, thẳng với cong, sáng với tối, tiến với lùi, cao với thấp trũng* v.v... để cho ta thấy tính cách ẩn vi, bí mật, không thể giảng được của đạo. Cho nên Grenier bảo thuyết của Lão có tính cách thần bí là thế.

*

Sự luân phiên của các tương phản - tức sự tuần hoàn của vũ trụ - là một điều ai cũng thấy, triết gia nào cũng nhắc tới; Lão Tử sâu sắc hơn, còn nói đến sự tương đối của các tương phản.

Chương 2 ông viết:

“Có” và “không” sinh lẫn nhau; dễ và khó tạo nên lẫn nhau; ngắn và dài làm rõ lẫn nhau; cao và thấp dựa vào nhau...; trước và sau theo nhau”.

“Có” và “không”, dễ và khó, ngắn và dài, cao và thấp; trước và sau tuy là bề ngoài trái nhau, nhưng thực là sinh thành lẫn nhau, vì không có cái này thì không có cái kia: “không” sinh ra “có” tức vạn vật, vạn vật biến hóa tới cực điểm rồi lại trở về “không”; và lại phải có rồi mới thấy rằng không, ngược lại cũng vậy; cũng như phải có một vật dài mới thấy một vật khác là ngắn, một vật cao rồi mới thấy một vật khác là thấp.

Cái đẹp cái xấu cũng vậy, cái thiện cái ác cũng vậy:

“Ai cũng cho cái đẹp là đẹp, do đó mà sinh ra quan niệm về cái xấu; ai cũng cho điều thiện là thiện, do đó mà sinh ra quan niệm về cái ác” (ch. 2).

Đẹp xấu, thiện ác đều là quan niệm của loài người cả; đạo không phân biệt như vậy, chỉ vận động không ngừng thôi, hết giai đoạn này tiếp ngay giai đoạn khác, mỗi giai đoạn có nhiệm vụ của nó là chuẩn bị cho giai đoạn sau, cuối cùng là trở về đạo. Không có giai đoạn nào quan trọng hơn giai đoạn nào: tuổi trẻ chuẩn bị cho tuổi già, mà mùa đông chuẩn bị cho mùa xuân. Xét cho cùng thì vạn vật cũng vậy, không có qui tiện: không có vật nào không có ích trong vũ trụ về phương diện này hay phương diện khác, cho loài này hay loài khác: chẳng hạn dùng chất hóa học diệt hết loài muỗi, loài sâu ở một cái hồ thì cá sẽ chết, hồ sẽ chết”; diệt hết chim trong một khu vực nào đó thì sâu sẽ sinh sôi nảy nở mà mùa màng sẽ bị thiệt hại... Và ai không biết rằng ong giúp cho hoa kết trái, hoa giúp cho ong có mật? Loài nào cũng có công giữ sự quân bình, điều hòa trong vũ trụ.

Đối với đạo, vật nào cũng ngang nhau, không có qui tiện, không có họa phúc vì “họa là chỗ dựa của phúc, phúc là chỗ nấp của họa” (họa hổ phúc chi sở y, phúc hễ họa chi sở phục - ch. 58), “chính có thể biến thành tà, thiện có thể trở thành ác” (chính phục vi kì, thiện phục vi yêu - ch. 58). Tất cả chỉ là tùy thời biến hóa, lúc này là quý, là phúc, là chính, là thiện thì lúc khác là tiện, là họa, là tà, là ác. Tương đối hết.

Đó là một qui kết của luật phản phục, của luật tự nhiên. Và chúng ta có thể bảo thuyết “tề vật” (mọi vật đều ngang nhau), Trang Tử đã mượn của Lão Tử, chỉ triển khai một cách tài tình hơn thôi. Lão Tử là triết gia đầu tiên chủ trương tự do (coi tr.76-77 ở trên) và bình đẳng chăng?

Những lời của ông chúng tôi dẫn ở tiết này và còn nhiều lời khác nữa (như “nhu nhược thắng cương cường, tuyệt thánh khi tri...”) có vẻ ngược đời. Chính Lão Tử cũng nhận vậy, nên chương 78 ông bảo: “Chính ngôn nhược phản” (*lời hợp đạo nghe như ngược đời*). Ông biết rằng nhiều người cho thuyết của ông là quái luận, chê cười ông:

“Kê hạ sĩ - tức kẻ tối tăm, hiểu biết thấp nhất - nghe đạo thì cười rộ. Nếu không cười thì đạo đâu còn là đạo nữa” (Hạ sĩ văn đạo, đại tiểu chi. Bất tiểu bất túc dĩ vi đạo - ch. 41).

*

Qui kết 2 - Tôn hữu dư, bỏ bất túc.

Một qui kết nữa của luật phản phục là “tôn hữu dư, bỏ bất túc”.

Vạn vật từ “không” mà sinh ra, mới đầu còn nhỏ, yếu (như vậy là bất túc), lần lần lớn lên, mạnh lên - tức là được bồi bổ; khi lớn, mạnh tới cực điểm rồi (như vậy là hữu dư) thì trở ngược lại, nhỏ đi, yếu đi - tức là bị giảm, tổn đi; giảm lần, suy dần tới khi trở về “không”, thế là xong một vòng. Cho nên Lão Tử nói:

“Đạo trời giống như buộc dây cung vào cung chông? Dây cung ở cao quá thì hạ nó xuống, ở thấp quá thì đưa nó lên; dài quá thì bỏ bớt đi, ngắn quá thì thêm vào. Đạo trời bớt chỗ dư, bù chỗ thiếu” (Thiên chi đạo tổn hữu dư, bổ bất túc - ch. 77).

Vậy thì trong vũ trụ tuy vật nào cũng ngang nhau, trạng thái nào cũng cân thiết như nhau, nhưng Lão Tử vẫn thích, mến cái nhỏ, cái yếu, cái ít, cái tối tăm, cái khiêm... hơn vì những cái đó gần đạo hơn, được đạo “bù” cho.

Qui tắc này có vô số áp dụng trong đời mà trong chương sau chúng tôi sẽ xét. Ở đây chỉ dẫn thêm một câu nữa, tiếp vào đoạn trên ch. 77).

“Đạo người thì không vậy [thối thường ở đời thì không như đạo trời], bớt chỗ thiếu mà cấp thêm cho chỗ dư. Ai là người có dư mà cung cấp cho những người thiếu thốn trong thiên hạ? Chỉ có người đắc đạo mới làm được như vậy”. (Thực năng hữu dư dĩ phụng thiên hạ? Duy hữu đạo giả).

Thật là một lời nhân từ, đầy tình thương, một chủ trương công bằng xã hội hiếm thấy trong triết học Trung Hoa thời Chiến Quốc. “Thực năng hữu dư dĩ phụng thiên hạ”. Tôi thích câu đó hơn những câu: “Dần vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh” hoặc “dân chi sở hiếu, hiếu chi, dân chi sở ố chi”, vì nó là một lời than thở phát từ đáy lòng ra.

D- VÔ - TRIẾT LÍ VÔ

Vạn vật khi đã phát triển đến cực điểm thì bị “tổn lần lần cho tới khi trở về “vô”. Vậy vô là chung cục trong một giai đoạn mà cũng là khởi điểm của giai đoạn sau. Hơn nữa nó còn là “bản thủy của trời đất” (ch.1), như chương trên chúng tôi đã nói. Vì vậy Lão Tử rất quý “vô”; có thể nói học thuyết của ông là học thuyết “vô”, ngược hẳn với học thuyết các nhà khác.

Vô không có nghĩa là hoàn toàn không có gì, trái hẳn với hữu. Vô là vô sắc, vô thanh, vô hình đối với cảm quan của ta, như đạo. Vô có tính cách huyền diệu, huyền bí, nó sinh ra hữu, rồi hữu lại trở về vô, thành thử vô, hữu không tương phản mà tương thành.

Để cho ta thấy cái công dụng kì diệu của vô, Lão Tử dùng nhiều hình ảnh mới mẻ, tài tình.

Chương 11 ông viết:

“Ba mươi tay hoa cùng qui vào một cái bầu, nhưng chính nhờ khoảng trống không trong cái bầu mà xe mới dùng được. Nhồi đất sét để làm chén bát, nhưng chính nhờ khoảng trống không ở trong mà chén bát mới dùng được. Đục cửa và cửa sổ để làm nhà, chính nhờ cái trống không đó mà nhà mới dùng được. Vậy ta tưởng cái “có” [bầu xe, chén bát, nhà] có lợi cho ta mà thực ra cái “không” mới làm cho cái “có” hữu dụng”.

Chương 5 ông lại ví khoảng trống không giữa trời đất - tức không gian - như cái bể, *“hư không mà không kiệt, càng chuyển động hơi lại càng ra”.*

Thật là ngược đời. Vương An Thạch đời Tống đã phản đối ông, đại ý bảo:

“Công dụng của cái bánh xe tuy ở chỗ trống giữa ba mươi sáu cái rãnh quạt châu lại, nhưng ở ngoài đó phải có vành tròn thì mới có chỗ trống ấy. Công dụng của các đồ đạc tuy ở chỗ trống của những thứ đó, nhưng phải có cái vỏ chung quanh thì đồ đạc mới có chỗ trống. Công dụng của cái nhà tuy ở chỗ trống trong nhà nhưng phải có tường, vách, nền, mái thì cái nhà mới có chỗ trống. Như vậy thì những công dụng của các vật kia phải ở cái đó, không có cái không”⁽¹⁾

Lão Tử sống ở một thời loạn, thấy người ta càng cứu loạn thì càng loạn thêm, nên ông chủ trương đĩnh hữu vi, đừng làm trái thiên nhiên, tức phải vô vi, do đó ông trọng “vô”, Vương An Thạch sống ở một thời Trung Hoa suy nhược, muốn cứu nguy cho quốc gia, phải giảm quyền lợi của qui tộc mà tăng quyền cho triều đình, nên ông chủ trương cực hữu vi, can thiệp nhiều vào đời sống của dân, đặc biệt là của giới quý tộc, địa chủ, thương nhân, do đó mà trọng “hữu”. “Đạo khác nhau thì không cùng bàn với nhau được”. Vương công, không chịu hiểu sâu tư tưởng của Lão: Lão trước sau vẫn nghĩ rằng “hữu vô tương thành”, phải có cả hai, không có cái “không” thì cái “có” vô dụng, mà không có cái “có” thì cái “không” cũng vô dụng như Vương nói. Giá Vương kết luận rằng: “Như vậy thì những công dụng của các vật kia đều ở cả cái có lẫn cái không” thì chúng ta hoàn toàn đồng ý với ông.

Vì lấy vô làm gốc, Lão Tử mới khuyên chúng ta vô vi, vô ngôn, vô dục, vô sự (ch.57); cũng chính vì lấy “vô” làm gốc nên ông mới chủ trương *tuyệt học, tuyệt thánh khi tri*; cũng chính vì lấy “vô” làm gốc nên ông mới trọng sự hư tình, tinh thần bất tranh và ông mới “ngoại ki thân, hậu ki thân” (ch.7). Một nửa nhân sinh quan, chính trị quan của ông xây dựng trên chữ “vô”.

(1) Do Ngô Tất Tố dẫn trong cuốn *Lão Tử* (Khai Trí 1959) trang 50.

CHƯƠNG III

ĐẠO Ở ĐỜI

(Trong chương này và chương sau, chúng tôi bắt buộc phải dùng chữ đạo khi thì với nghĩa thông thường, khi thì với nghĩa riêng của Lão Tử: bản nguyên của vũ trụ; nhưng hai nghĩa đó rất khác nhau, khó lắm được).

Lão Tử cũng có thể nói như Khổng Tử: “Ngô đạo nhất dĩ quán chi” (Li nhân - 15). Đạo của ông còn nhất quán hơn đạo của Khổng nữa. Hai chữ “trung thứ” tóm tắt được hết nhân sinh quan của Khổng, còn chính trị quan của Khổng không phải chỉ có “trung thứ”, mà còn có “chính danh”, tôn quân, thứ, phú, giáo v.v... nữa. Đạo của Lão thì hai chữ “phản phác” (phác với nghĩa là đạo - trở về phác tức là trở về đạo) tóm tắt được cả nhân sinh quan lẫn chính trị quan của ông. Khi ông khuyên phải thuận tự nhiên, vô vi, tránh cực đoan, khiêm, nhu, khí trí, quá dục... là khuyên người đời trong cách xử thế mà cũng khuyên nhà cầm quyền trong phép trị nước. Chúng tôi phải tách ra làm hai chương: *đạo ở đời* trong chương này và *đạo trị nước* trong chương sau cho dễ trình bày, nhưng vẫn thấy là miễn cưỡng mà không sao tránh được lời lặp lại.

Xã hội theo đạo Khổng

Dân tộc Trung Hoa tới đầu đời Chu (thế kỉ thứ XII trước T.I.)⁽¹⁾ đã văn minh lắm: xã hội được tổ chức hoàn chỉnh trên cơ sở tôn quân quyền, phụ quyền và nam quyền: Quyền trị dân thuộc về giai cấp quý tộc, họ nắm luôn cả quyền tôn giáo (chỉ thiên tử mới được tế trời đất, bốn phương, chư hầu chỉ được tế phương minh ở, người dân thường chỉ được tế tổ tiên); họ có bốn phạm che chở dân, dân phải nuôi họ, tuân lệnh họ. Trong nước thì như vậy, còn trong nhà thì người cha nắm quyền, đàn ông có quyền hơn đàn bà. Trong

(1) (Theo *Từ Hải*, Tây Chu bắt đầu từ năm - 1122; theo lịch 2000 năm và niên biểu (Nhà xuất bản Khoa học Xã hội Hà Nội - 1976), Tây Chu bắt đầu từ - 1066)

xã hội thì kẻ sĩ đứng đầu, rồi tới nông dân, công đứng sau nông, thương bị coi rẻ hơn cả. Tổ chức đó chặt chẽ, có tôn ti hẳn hoi, xã hội nông nghiệp nào hồi đầu cũng như vậy cả.

Tục lệ, lễ nghi, luân thường tới đâu đời Chu, cũng được Chu Công Đán qui định thành một hệ thống mà đời sau gọi là đạo Nho - Chu Công được tôn là một ông tổ đạo đó - và tới thế kỉ thứ VI tr. T.L Khổng Tử ghi chép lại, phát huy thêm, do đó đạo Nho cũng gọi là đạo Khổng mà Khổng Tử thành một ông tổ nữa của đạo Nho, danh còn hơn Chu Công, cho nên Hàn Phi Tử, trong thiên Hiếu học bảo: "*Đạt tới mức cao nhất của Nho là Khổng Khâu*" (Nho chỉ sở chi, Khổng Khâu dã). Nhân, nghĩa, lễ, tri, tin (ngũ thường - chữ *thường* này cũng có nghĩa là vĩnh cửu, bất biến như chữ *thường* trong *Đạo Đức kinh*) thành những đức căn bản trong phép cư xử giữa vua tôi, cha con, vợ chồng, anh em, bè bạn (ngũ luân); các đức trung, hiếu, tiết, nghĩa và cần, kiệm, liêm, chính được đề cao; suốt hai nghìn rưỡi năm sau, cho tới giữa thế kỉ chúng ta, nền luân lí Khổng Mạnh đó, thời nào cũng được tôn trọng.

Thời Chiến Quốc, do nông nghiệp tiến bộ, một giai cấp mới xuất hiện, giai cấp tân địa chủ - một phần là các quý tộc đã sa sút, một phần là binh dân có tài trí - muốn thống nhất Trung Hoa cho hết cảnh chia rẽ, loạn lạc để dễ phát triển kinh tế; họ tranh đấu với giai cấp quý tộc, giành một phần quyền cai trị cho mình, đặt ra luật pháp, tổ chức lại hành chính và kinh tế (coi bộ *Hàn Phi Tử* của tôi, NXB Văn Hóa; nhưng dù họ là Mặc gia hay Pháp gia (Danh gia ít bàn đến chính trị), có canh tân hay cách mạng gì thì cũng vẫn tôn quân quyền, phụ quyền, nam quyền, và vẫn trọng những nét chính của đạo Khổng, của nếp sống theo Khổng, mà họ cho là không cần phải bàn lại nữa. Họ ngoài miệng tuy chê đạo Khổng làm mất nước (Mặc Tử), cho Nho gia là một trong năm loại một (ngũ đố) của xã hội (Pháp gia), nhưng thực ra họ chỉ muốn sửa lại đạo Nho cho hợp thời, cho thực tiễn hơn (Pháp cho Nho là lí tưởng quá) về phương diện chính trị để thống nhất rồi, nhà Tần đóng xong vai trò rồi, thì đạo Nho lại được tôn sùng sau một thời bị chìm trong mấy chục năm dưới đời Tần Thủy Hoàng.

Triết gia duy nhất không hề nhắc tới tên Khổng Tử, cũng không hề ám chỉ đạo Khổng (hay một đạo nào khác) chỉ ôn tồn với một thái độ rất "triết", trình bày học thuyết của mình, chẳng đả ai, cũng chẳng khen ai, mà chỉ trong có khoảng 5.000 chữ đã làm một cuộc cách mạng rất lớn về tư tưởng, lật ngược hẳn lại đạo Khổng, cả về vũ trụ quan lẫn nhân sinh quan, chính trị quan, triết gia duy nhất đó là Lão Tử.

*

Lật ngược nền luân lí của Khổng

Đạo Đức kinh mở đầu bằng mấy lời Lão Tử báo trước chúng ta rằng đạo là một cái gì rất huyền vi, chính ông không hiểu rõ được và loài người không có ngôn ngữ gì diễn tả được, cho nên ông không thể giảng cho ta được, chỉ gợi ý cho ta được thôi để ta tự tìm hiểu lấy.

Rồi qua chương 2 ông lại báo trước cho ta một điều quan trọng nữa: phải bỏ cái quan niệm sai lầm về thiện, ác của xã hội đương thời tức của Khổng Mặc đi, trước khi tìm hiểu đạo, tìm hiểu học thuyết của ông. Ông viết:

“Ai cũng cho cái đẹp là đẹp do đó mà phát sinh ra quan niệm về cái xấu; ai cũng cho cái thiện là thiện, do đó mà phát sinh ra quan niệm về cái ác. ⁽¹⁾ Là vì “có” và “không” sinh lẫn nhau; dễ và khó tạo nên lẫn nhau; ngắn và dài làm rõ lẫn nhau; cao và thấp dựa vào nhau; âm và thanh hòa lẫn nhau; trước và sau theo nhau”.

Nghĩa là trong vũ trụ không có gì vốn tốt, vốn xấu; đạo không phân biệt tốt xấu, như chương trên chúng tôi đã nói. Vậy thì thánh nhân - tức là người đã hòa đồng với đạo, hoàn toàn hư tĩnh, theo tự nhiên - chỉ mỗi một cách xử sự là:

“... theo thái độ vô vi, dùng thuật không nói mà dạy dỗ, để cho vạn vật tự nhiên sinh trưởng mà không can thiệp vào...”

Ông chưa phải là bậc thánh nhân đó, mà lại muốn sửa lại làm lẫn quá hữu vi của người đời càng ngày càng xa đạo, thì không thể “vô ngôn” được và tất phải vạch ra điều nào nên theo, điều nào không nên nghĩa là đưa ra những giá trị khác, hợp với đạo. Ông muốn báo trước sẽ chê Khổng, Mặc mà có lẽ cũng muốn cáo lỗi trước với độc giả để khỏi bị trách là mâu thuẫn với chính mình nữa.

Ông chê những đức nhân, nghĩa, lễ, trí, tín, và trung hiếu của đạo Khổng.

“Cho nên đạo mất rồi, sau mới có đức”. (Đạo ở đây là tổng nguyên lí của vạn vật, đức là nguyên lí của mỗi vật, tức là một phần của đạo; đức cũng có thể hiểu là bản năng sinh tồn của mỗi vật). “Đức mất rồi sau mới có nhân, nhân mất rồi sau mới có nghĩa, nghĩa mất rồi sau mới có lễ⁽²⁾. Lễ là biểu hiện sự

(1) Câu này Ngô Tất Tố (*sách đã dẫn* - tr. 87-88) dịch là: *Thiên hạ đều biết cái đẹp là đẹp, ấy là xấu đó, đều biết thiện là thiện, ấy là bất thiện đó* và cho rằng tri thức khiến người ta so sánh rồi phân biệt cái hay cái dở, “sự phân biệt đó không phải là điều tốt đẹp”.

(2) Nếu sau này không do đời sau sửa hay thêm bớt thì Lão Tử quả thực là tiên tri - Khổng đế cao nhân, thất bại; Mạnh hạ xuống đế cao nghĩa cũng thất bại. Tuân đế cao lễ cũng không được ai theo, Hàn Phi phải đế cao pháp thuật.

suy vi của sự trung hậu thành tin, là đầu mối của sự hỗn loạn. Dùng trí tuệ mà tính toán trước thì chỉ là cái lờ loẹt của đạo, mà là nguồn gốc của ngu muội (ch. 38). Chương 18 ông lại nói:

“Đạo lớn bị bỏ rồi mới có nhân, nghĩa; trí xảo xuất hiện rồi mới có trá ngụy; gia đình (cha mẹ, anh em, vợ chồng) bất hòa rồi mới sinh ra hiếu, từ; nước nhà rồi loạn rồi mới có tôi trung”.

Hai đoạn dẫn trên là lời mạt sát chung các nền luân lý của các dân tộc, mạt sát sự văn minh của nhân loại từ xưa tới nay chứ chẳng phải của riêng Trung Hoa thời đó. Theo Lão Tử thì loài người bẩm sinh có lòng yêu cha mẹ, yêu con, yêu đồng loại, tôn trọng bề trên v.v... cũng như loài chim, loài nai chẳng hạn, không loài nào không nuôi nấng, che chở cho khi con còn nhỏ, không quyến luyến với mẹ, không hợp đoàn, không theo con đầu đàn...; đạo và đức khiến như vậy. Những tình cảm đó hỗn nhiên, trong sạch, không suy tính.

Loài người để mất tình cảm hỗn nhiên đó rồi, mới đặt ra nhân, tình nghĩa, lễ, trí, tin, hiếu, trung; bảo phải hành động ra sao mới là nhân, nghĩa, hiếu, trung thì tình cảm không còn hỗn nhiên, mà cố ý rồi, nhằm một mục đích gì rồi, không thành thực nữa; nếu lại bắt buộc người ta làm như mình, thì đâu còn là đạo đức nữa, mà là sa đọa, dùng trí xảo, trọng sự lờ loẹt, đầu mối của hỗn loạn rồi.

Nền luân lý “lờ loẹt” đó do các ông thánh của đạo Nho tạo ra, rồi Khổng, Mặc và các vua chúa khuyến khích dân chúng, noi gương các ông thánh đó để được tiếng là hiền; do đó gọi lòng ham muốn của dân khiến dân tranh nhau cái danh hảo đó, cũng như tranh nhau các vật báu, mà xã hội hóa ra loạn.

Vậy phải “tuyệt thánh khi trí”, “bất thượng hiền”, mà giữ sự chất phác.

Chương 19, Lão Tử viết:

“Dứt thánh, bỏ trí, dân lợi gấp trăm; dứt nhân bỏ nghĩa, dân lại hiếu từ; dứt [trí] xảo bỏ lợi, không có trộm giặc”.

Chương 3:

“Không trọng người hiền để cho dân không tranh”.

Khổng, Mặc đều coi Nghiêu, Thuấn là thánh nhân, coi thời Nghiêu, Thuấn là hoàng kim thời đại. Ngay Pháp gia như Hàn Phi cũng có lúc trọng Nghiêu, Thuấn; Trang Tử cũng nhắc đến Nghiêu, Thuấn. Không có một chính trị gia, một triết gia nào thời Chiến Quốc không tin huyền thoại

Nghiêu, Thuấn; chỉ duy có Lão Tử là tuyệt nhiên không nói đến Nghiêu, Thuấn hay bất kì một ông thánh nào khác của đạo Nho, như Hoàng đế, Phục Hi, Chu Công... Ông coi họ là không những không có công mà còn có tội với dân tộc Trung Hoa, nhưng không mạt sát họ, chỉ bảo phải bỏ họ đi, không có họ thì “dân lợi gấp trăm”. Cơ hội thái độ của ông là không cần biết tới họ. Đó là một điểm đặc biệt của ông, và của *Đạo Đức kinh*.

Dứt thánh rồi bỏ trí nữa.

Khổng Tử coi trí là một trong năm đức quan trọng nhất, ngang với nhân, nghĩa, lễ; vì không có trí, nghĩa là không hiểu rộng biết nhiều, không sáng suốt thì khó đạt tới mức cao của nhân, nghĩa, lễ được, không biết nhân với từng hạng người - thân hay sơ, thiện hay ác - ra sao, không biết hành động thế nào mới hợp nghĩa, không biết giữ lễ cách nào, tóm lại là không biết trung dung, tùy thời, tùy hoàn cảnh. Cho nên ông rất trọng sự học và ông có lí. Ông rất hiếu học, suốt đời tận tâm dạy người. Ông tự xét mình là “học nhi bất yếm, hỏi nhân bất quyện” (*học mà không chán, dạy người mà không mỏi - Thuật nhi - bài 2*).

Thiên *Dương Hóu* bài 8, ông bảo: “Muốn nhân mà không muốn học thì bị cái che mờ là ngu; muốn trí mà không muốn học thì bị cái che mờ là cao ki thái quá; muốn tin mà không muốn học thì bị cái che mờ là hại nghĩa; muốn trực mà không muốn học thì bị cái che mờ là ngang ngạnh; muốn cương mà không muốn học thì bị cái che mờ là táo bạo, khinh suất”.

Lão Tử phản đối thứ trí thức đó của Khổng, vì căn bản của nó dựng trên sự phân biệt sai lầm của Khổng về thiện phi, thiện ác, trên những giá trị giả tạo như ông đã vạch ra trong chương 2 (đã dẫn ở trên).

Và lại “trí thức tự bản thân nó là đối tượng của lòng dục rồi” (Phùng Hữu Lan - tr. 235) mà như đoạn dưới chúng tôi sẽ trình bày, ông chủ trương “quá dục” (giảm dục vọng cho tới mức gần như “vô dục”). Càng biết nhiều người ta lại càng ham muốn nhiều; hơn nữa càng biết nhiều người ta càng có nhiều khả năng thỏa mãn được dục vọng: chẳng hạn chúng ta vì được biết nhiều tiện nghi của khoa học (đèn điện, xe hơi, máy khâu thanh, khâu hình, máy lạnh...) nên muốn có đủ các tiện nghi đó; sự hiểu biết của loài người về khoa học càng tăng thì loài người càng nghiên cứu, phát minh thêm những máy móc mỗi ngày một tân kì. Như vậy hoài, không biết thế nào là đủ, mà cũng không thể ngừng được.

“Vi học nhật ích” (*ch. 48*) là nghĩa vậy: Theo học như Khổng, Mặc - thì mỗi ngày (dục vọng và tinh thần hữu vi) một tăng. Còn theo đạo thì mỗi ngày (dục vọng và tinh thần hữu vi) một giảm: “Vi đạo nhật tổn”.

Càng nhiều ham muốn - ham danh, ham lợi, ham quyền - thì con người càng hóa ra trí xảo, có tinh thần ganh đua, hiếu thắng, dần hóa ra khó trị, trá ngụy:

“Thời xưa, người khéo dùng đạo trị nước thì không làm cho dân khôn lanh cơ xảo, mà làm cho dân đôn hậu chất phác. Dân sơ dã khó trị là vì nhiều trí mưu” (Dân chi nan trị, dĩ kì trí đa - ch. 65).

“Trí xảo xuất hiện rồi mới có trá ngụy” (Trí thuệ xuất, hữu đại ngụy - ch. 18).

Trong *Trang Tử* có kể truyện một ông lão làm vườn chịu mức từng thùng nước giếng đi tưới rau chứ không chịu dùng một cái máy để lấy nước vừa nhẹ nhàng vừa mau (máy ấy đằng sau nặng, đằng trước nhẹ, có lẽ như chiếc cần vọt của ta), vì lẽ: “Máy tức là cơ giới, kẻ có cơ giới tất có cơ sự, kẻ có cơ sự tất có cơ tâm”, mà cơ tâm là điều làm cho ông ta xấu hổ. “Cơ xảo”, khôn lanh tức là có lòng máy móc, tức là có “cơ tâm”. Ông lão làm vườn đó theo đúng đạo Lão Tử.

Hễ có “cơ tâm” thì sinh ra nhiều lo lắng về nổi đặc thất, thua kém người, truy nguyên đều do học (theo cách của Khổng) cả. Muốn cho khỏi lo, chỉ có cách là dứt học:

“Tuyệt học vô ưu” (ch. 20)

Và rốt cuộc Lão Tử bảo chỉ có một cách học là

“Học bất học” (ch. 64)

Nghĩa là học sao cho được vô tri vô thức; nói cách khác là lấy sự “không học” làm “học”, như vậy mới giúp được mọi người trở về với đạo, giúp vạn vật phát triển theo tự nhiên (phục chúng nhân chi sở quá, phục vạn vật chi tự nhiên - ch. 64).

Cách học đó trái hẳn cách học của Khổng Tử, không dùng sách vở, cũng không “cách vật” (nghiên cứu từng sự vật một - *Đại học*), như vậy là phân biệt phiên toái, chi li chi thêm mê hoặc mà phải giữ tâm hồn hư tĩnh, dùng trực giác để hiểu đạo - tổng nguyên lí của vạn vật - hiểu mình, một phần của đạo, do đạo sinh ra rồi lại trở về với đạo, mục đích là tìm một lối sống hợp với đạo.

Học theo cách đó thì:

“Không ra khỏi cửa mà biết được [sự lí trong] thiên hạ; không dòm ra ngoài cửa mà biết được đạo trời. Càng đi xa càng biết được ít (vì chỉ biết được những hiện tượng trước mắt thôi, biết được phần tử, không biết được toàn thể).

Cho nên thánh nhân không đi mà biết, không nhìn mà thấy rõ, không làm mà nên” (ch. 47).

*

Lật ngược chế độ tôn ti của Khổng

Tới đây chúng ta đã thấy Lão Tử lật ngược lại nền luân li Khổng giáo. Ông còn lật ngược cả chế độ tôn ti, phong kiến của Khổng nữa.

Lão coi vạn vật như nhau, không phân biệt quý, tiện, như vậy là chủ trương bình đẳng; ông lại bảo phải để cho vạn vật tự nhiên phát triển theo bản tính của chúng, không can thiệp vào, như vậy là chủ trương tự do. Bình đẳng và tự do là những giá trị ngược với chế độ phong kiến dựng trên quân quyền, phụ quyền và nam quyền.

Lão Tử không cực đoan như Trang Tử mà đưa ra chủ nghĩa vô chính phủ. Ông vẫn còn duy trì ngôi vua, nhưng nhiệm vụ và quyền hành của vua bị giảm thiểu gần như không còn gì. Vua chỉ có mỗi việc là vô vi, nghĩa là không can thiệp vào đời sống của dân, chỉ coi chừng cho dân sống theo tự nhiên, ngăn ngừa trước cho dân khỏi đánh mất bản tính thuần phác. Điểm đó, chương sau chúng tôi sẽ bàn thêm. Vì không thờ thượng đế, qui thần, vua cũng mất luôn quyền giáo chủ.

Hơn nữa, vua tuy ở trên dân mà không quý bằng dân vi:

“Sang lấy hèn làm gốc, cao lấy thấp làm nền” (Quý đi tiện vi bản, cao đi hạ vi cơ). Các vua chúa tự xưng là cô (côi cút), quã (ít đức), bất cốc (không tốt) chính là do lẽ đó. (ch. 39)

Vậy vua phải tự đặt mình ở dưới dân, ở sau dân:

“Sóng biển sủi dãi làm vua trăm khe lạch [nghĩa là nơi qui tụ của mọi khe lạch] là vì khéo ở dưới thấp nên làm vua trăm khe lạch. Vì vậy thánh nhân [tức hạng vua chúa] muốn ở trên dân thì lời nói phải khiêm hạ, muốn ở trước dân thì phải lùi lại sau” (ch. 66).

Chương 7 cũng diễn ý đó:

“Thánh nhân đặt thân mình ở sau mà thân lại được ở trước, đặt thân mình ra ngoài mà thân mới còn được”.

Lão Tử không nói tới phụ quyền (quyền của cha), nhưng cứ theo qui tắc vô vi, bất can thiệp thì nhiệm vụ và quyền của cha cũng giảm thiểu như quyền của vua. Cha chỉ phải nuôi con, che chở chúng, hướng dẫn chúng sống theo tự nhiên, như vậy là “từ phụ” (cha hiền từ) rồi.

Ông cũng không nói đến nam quyền (quyền của đàn ông, của chồng), nhưng rõ ràng ông trọng nữ tính hơn nam tính. Chương 28 ông khuyên ta phải:

“Biết trống (nam tính) mà giữ mái (nữ tính) (tự ki hùng, thủ ki thụ).

Chương 61 ông nói thêm:

“... nên như giống cái trong thiên hạ. Giống cái nhờ tĩnh mà thắng giống đực (ham động).

Vì trọng nữ tính cho nên ông cho đạo có nữ tính, chứ không như Khổng cho Thượng đế (và như người phương Tây cho Dieu le père) có nam tính.

Ngay trong chương đầu ông ta bảo đạo là “mẹ của vạn vật” (vạn vật chi mẫu).

Rồi chương 25, chương 52: “mẹ của mọi vật trong thiên hạ” (thiên hạ mẫu).

Chương 20: *“mẹ nuôi muôn loài” (tự mẫu)*

Chương 6 ông dùng “thân hang” để tượng trưng cho đạo: thể của đạo hư vô, nên gọi là hang, dụng của nó vô cùng, nên gọi là thân; nó sinh vạn vật cho nên gọi nó là “mẹ nhiệm mẫu” (huyền tần).

Trọng nữ tính tức là trọng nữ, ngược hẳn với Khổng, Mặc, với xã hội đương thời. Tôi không chắc ông có ý trở lại chế độ mẫu hệ; nhưng một xã hội theo quan niệm của ông, một xã hội mà quyền và bốn phận của vua chúa, của gia trưởng rất giảm thiểu, nữ lại được trọng hơn nam, một xã hội như vậy không còn là xã hội phong kiến, tôn ti nữa, mà giống xã hội thời sơ khai, khi loài người còn sống thành các bộ lạc.

*

Xử kí

Lão Tử là triết gia đầu tiên, có lẽ duy nhất rán tìm nguyên nhân sâu xa sự sa đọa của loài người. Khổng, Mặc chỉ tìm nguyên nhân sự loạn lạc của xã hội đương thời thôi: tại các nhà cầm quyền không theo đạo tiên vương (Nghieu, Thuấn), tại vua không ra vua, không trọng sự giáo dục bằng lễ, nhạc (Khổng) hoặc tại mọi người không biết yêu người khác như yêu bản thân mình (Mặc) v.v...

Lão Tử đi ngược lên nữa, bảo không phải vậy. Nguyên nhân chính, duy nhất theo ông là tại loài người mỗi ngày mỗi xa đạo, không sống thuận theo

đạo, tức thuận theo tự nhiên, mất sự chất phác, có nhiều dục vọng quá, càng thông minh lại càng nhiều dục vọng, càng xảo trá, tranh giành nhau, chém giết nhau.

Tiền đề ông đặt ra là đạo vốn hoàn toàn, con người ban sơ do đạo tạo ra, được đức nuôi dưỡng, cũng tự nhiên, chất phác, ít dục vọng, chân thành, nhu thuận. Tiền đề đó đúng hay không là điều không ai biết được - và đem ra bàn thì không bao giờ hết, không ai thuyết phục nổi ai. Có thể có đúng một phần. Các nhà nhân chủng học đều nhận rằng các dân tộc sơ khai rất chất phác thành thực, có thể có một số ưa hòa bình, nhưng đa số cũng tàn bạo lắm. Khi săn mồi thì chém giết nhau, ăn thịt nhau nữa. Không thể tin chắc rằng con người sơ khai đều tốt cả.

Nhưng triết gia nào cũng có quyền đặt ra một tiền đề; hễ nó đúng được một phần - dù nhỏ - rồi suy luận một cách đúng để sau cùng đưa ra một kết luận, một giải pháp có ích cho nhân loại trong một thời nào đó, sửa được một vài sai lầm nào đó, là đủ cho triết thuyết đó có giá trị rồi.

Mà Lão Tử suy luận rất đúng. Con người vốn chất phác, chỉ vì các ông thánh của Khổng, Mặc đặt ra những giá trị giả tạo (hiền và bất hiền, quý và tiện, danh với lợi), gợi lòng ham muốn của dân, rồi dạy cho họ khôn lanh hơn nữa, thì làm sao không sinh ra loạn? Khi loạn rồi, họ đưa ra đức nhân để sửa (như Khổng), sửa không được, họ dùng tới quan niệm nghĩa (như Mạnh), thất bại nữa, họ phải đề cao lễ (như Tuân), hết lễ tới pháp, thuật (như Hàn Phi). Hiện nay khắp thế giới đâu đâu cũng dùng thuật và sức mạnh. Các phương tiện bọn triết gia và chính trị gia dùng mỗi ngày một mạnh lên mà kết quả là xã hội càng loạn, nhân loại càng sa đọa.

Và Lao Tử, kết luận: chỉ có mỗi một cách là thay đổi lối sống, trở về với đạo, với tự nhiên, tức là phải “phản phác”.

Bước đầu là phải “quả dục”, giảm thiểu dục vọng. Trong *Đạo đức kinh* ta thấy vài ba chỗ dùng danh từ vô dục, như:

chương 3: “Xử dân vô trí vô dục” (*Khiến cho dân không biết, không muốn*).

chương 37: “Phù diệc tương vô dục” (*Khiến cho vạn vật không còn [tư] dục*).

nhưng chúng ta nên nhớ rằng chữ *vô* ở đó cũng như chữ *vô* trong danh từ *vô vi*, không có nghĩa là hoàn toàn không, không trái hẳn với *hữu*. *Vô vi* không phải là hoàn toàn không làm gì cả mà là đừng làm gì trái với luật tự nhiên của vũ trụ; *vô dục* không phải là hoàn toàn không muốn gì cả, mà là đừng muốn cái gì ngoài những nhu cầu tối thiểu tự nhiên của con người. Vậy vô dục tức là quả dục, hoặc tiết dục.

Về điểm quả dục, thuyết của Lão Tử không có gì mới mẻ, Khổng Tử và Mặc Tử cũng chú trọng như ông, chỉ khác là ông nhấn mạnh hơn hai nhà kia, tiến xa hơn, cho thái độ vô dục là hạnh phúc hoàn toàn là điều kiện để trở về đạo mà nhân loại mới khỏi loạn, còn Nho giáo chỉ cho nó là một điều kiện để giữ tư cách (Khổng), hoặc nuôi cái tâm (Mạnh)⁽¹⁾; và Mặc Tử coi nó là một sự khắc khổ nên theo để mưu hạnh phúc chung trong sự khắc khổ nên theo để mưu hạnh phúc chung trong khi còn nhiều người khổ cùng, khắc khổ tới mức chỉ mong thỏa mãn được ba nhu cầu căn bản này thôi: đủ ăn, đủ mặc, một nhọc, đau ốm được nghỉ ngơi: “Dân có ba mối lo: đói mà không được ăn, rét mà không có áo, mệt mà không được nghỉ, ba cái đó là ba mối lo lớn của dân” - (*Phi Nhạc*).

Lão Tử nhiều lần nhắc ta phải quả dục. Ở trên chúng tôi đã dẫn câu: “học bất học” của ông trong chương 64. Cũng chương đó ông bảo phải “dục bất dục”, nghĩa là chỉ nên muốn một điều là vô dục, quả dục.

Chương 19 ông gắn liền quả dục với “bảo phác”;

“... biểu hiện sự mộc mạc, giữ sự chất phác, giảm tư tâm, bớt dục vọng” (hiện tố, bảo phác, thiểu tư, quả dục).

Chương 37, ông nói rõ hơn:

“... trong quá trình biến hóa, tư dục của vạn vật mà phát ra thì ta dùng cái mộc mạc vô danh [tức đạo] mà trấn áp hiện tượng đó, khiến cho chúng không còn tư dục nữa. Không còn tư dục mà tâm tĩnh thì thiên hạ sẽ tự ổn định”.

Cũng như Mặc Tử, ông cho rằng con người chỉ cần thỏa mãn những nhu cầu tự nhiên tối thiểu: bụng thì no, xương cốt thì mạnh; còn những vật hiếm, chỉ gọi lòng ham muốn, khiến cho xã hội sinh loạn, thì phải bỏ hết:

“Không trọng người hiền để cho dân không tranh [danh lợi], không quý của hiếm để cho dân không trộm cướp, không phô bày cái gì gọi lòng ham muốn để cho lòng dân không loạn.

Cho nên chính trị của thánh nhân là làm cho dân lòng thì hư tình, bụng thì no, tâm chí thì yếu [không ham muốn, không tranh giành], xương cốt thì mạnh” (chương 3).

Những cái làm cho vui tai, đẹp mắt, ngon miệng cũng vậy vì:

“Ngũ sắc làm cho người ta mờ mắt; ngũ âm làm cho người ta ù tai; ngũ vị làm cho người ta té lưỡi; ruồi ngựa săn bắn làm cho người ta mê loạn; vàng bạc

(1) *Đại cương triết học Trung Quốc*, quyển hạ, (Cáo Thơm, 1966).

châu báu làm cho hành vi người ta đời bại. Cho nên thánh nhân cầu no bụng mà không cầu vui mắt, bỏ cái này [xa xỉ, đa dục] mà lựa cái kia [chất phác, vô dục]" (chương 12).

Y như lời Mặc Tử trong thiên *Tiết dụng, thượng*:

"[Ăn uống] đủ để no bụng, nổi hơi, mạnh chân tay, sáng tai mắt thì thôi, không rán điếu hòa đến cùng cực ngũ vị và mùi thơm, không tìm kiếm những của ngon vật lạ ở xa".

Như vậy Lão và Mặc đều chủ trương hủy bỏ mỹ nghệ, nghệ thuật, những cái ta gọi là sản phẩm của văn minh: Lão để cho người trở về chất phác, không sa đọa, tranh nhau; Mặc để cho dân khỏi khổ⁽¹⁾; Lão vì lí tưởng, Mặc vì thương dân.

Danh vọng, địa vị, tiền của lại càng nên xa lánh:

"Vàng ngọc đầy nhà, làm sao giữ nổi; giàu sang mà kiêu là tự rước lấy họa. Công thành rồi thì nên lui về, đó là đạo trời" (công thành thân thoái, thiên chi đạo - ch.9).

"Danh tiếng với sinh mệnh cái nào quý? Sinh mệnh với của cải, cái nào quan trọng? Được danh lợi mà mất sinh mệnh, cái nào hại? Cho nên ham danh quá thì phải hao tổn nhiều, chứa của cải nhiều thì mất nhiều". (ch. 44)

Phải đặt thân mình ở sau thiên hạ, đặt thân mình ra ngoài vòng danh lợi thì thân mình lại ở trước, mới còn được:

"Hậu kì thân nhi thân tiên, ngoại kì thân nhi thân tồn" (Chương 7).

Ngay cái thân mình, cũng nên quên nó đi:

"Chúng ta sở dĩ sợ vạ lớn là vì ta có cái thân. Nếu ta không có cái thân, thì còn sợ tai vạ gì nữa? (ch. 13)

"Không có cái thân" nghĩa là quên nó đi, cứ để đời ta thuận theo tự nhiên, lúc nào về với đạo, với "vô" thì về, lúc nào chết thì chết.

- Quá dục thì phải "tri túc". Lão Tử có lẽ là người đầu tiên khuyên ta tri túc.

"Biết thế nào là đủ thì không nhục, biết lúc nào nên ngừng thì không nguy" (Tri túc bất nhục, tri chỉ bất đãi - ch. 44).

Họa không gì lớn bằng không biết thế nào là đủ, hại không gì bằng tham

(1) Coi bộ *Mặc học* của cùng tác giả (BT).

muốn cho được nhiều. Biết thế nào là đủ và thỏa mãn về cái đủ đó thì mới luôn luôn thấy đủ” (tri túc chi túc thường túc hĩ - ch. 46).

Tri túc là điều kiện cốt yếu của hạnh phúc mà phương Đông chúng ta biết coi trọng. Ngoài hai câu dẫn trên trong *Đạo đức kinh*, người Trung Hoa còn những châm ngôn này nữa: “Tri túc, tiện thị túc, đãi túc hà thời túc? (*Biết thế nào là đủ thì sẽ thấy đủ, đợi cho có đủ thì bao giờ mới đủ?*)” và “Nhân dục vô nhai, hối đầu thị ngạn” (*Lòng dục của con người không có bờ bến, nhưng nếu nhìn lại phía sau mình thì đó là bờ bến đấy*). Người phương Tây trái lại, muốn được thêm hoài, không biết thế nào là đủ, không biết ngừng lại, cho nên họ tiến mau, phú cường, nhưng chịu họa cũng lớn, và hiện nay đã có nhiều người nghĩ phải chặn cái nền văn minh tiêu thụ lại, không cho nó tiến thêm nữa.

Tri túc thì “*Khứ thậm, khứ xa, khí thái*” (bỏ những cái gì thái quá - ch. 29) và không cho tình trạng nào, dù tốt tới mấy, phát triển tới cực điểm, vì theo luật tuần hoàn trong vũ trụ, hễ phát tới cực điểm thì sẽ quay trở lại (phản phục), sẽ suy:

“*Vật gì cũng vậy, hễ cường tráng rồi thì sẽ già*” (Vật tráng tác lão - ch. 30).

“*Giữ chậu đầy hoài, chẳng bằng thôi đi; mãi cho bên nhọn thì không bên lâu*” (trừ nhi doanh chi, bất như ki dĩ; sủy nhi nhuệ chi, bất khả trường báo - ch. 9).

Hễ lên gần tới cực điểm rồi thì ngừng lại, đó là một trường hợp “vật hoặc tồn chi như ích” - (*vật có khi bớt đi mà lại là thêm lên*); nếu trái lại, không ngưng mà cứ cho tăng hoài thì mau suy, mau kiệt, như vậy là “ích chi nhi tổn” (*thêm lên mà lại hóa ra bớt đi*) (Chương 42).

*

Tiếp vật

Đối với mình thì quá dục, phản phúc; đối với người thì khiêm nhu. Phác và nhu đều là những tinh của đạo.

Chương 40, sau khi bảo: “Phản giả, đạo chi động”. Lão Tử tiếp ngay: “Nhuệ giả đạo chi dụng”. (*Luật vận hành của đạo là trở lại lúc đầu*) [*trở lại gốc*]; diệu dụng của đạo là nhuệ, tức khiêm nhu. Chữ *nhu* *nhuệ* ở đây không phải là thiếu ý chí, ai bảo sao theo vậy, mà có nghĩa là đừng cưỡng lại luật tự nhiên của tạo hóa; vậy nhân sinh quan của Lão chung qui chỉ là thuận theo đạo.

Chương 37, ông bảo:

Nhu nhược thắng cương cương

Chương 78, ông nhắc lại:

Nhuợc thắng cương, nhu thắng cương

Đó là luật thiên nhiên, chứng cứ là:

“Người ta sinh ra thì mềm yếu mà khi chết thì cứng đờ. Thảo mộc sinh ra thì mềm dịu mà khi chết thì khô cứng. Cho nên cứng mạnh là cùng loài với chết, mềm yếu là cùng loài với sống” (kiên cương giả tử chi đồ, nhu nhược giả sinh chi đồ - ch. 76).

Ông đưa ra một thí dụ nhu thắng cương:

“Trong thiên hạ cái cực mềm [là nước] chế ngự được cái cực cứng [đá], vì [vì nước xoi mòn được đá]; cái “không có” lại len vô được cái không có kẽ hở [như không khí len vô được những chất đá, gỗ cứng mà trông bề ngoài ta không thấy kẽ hở] (ch. 43)

Ông phàn nàn rằng lẽ đó ai cũng biết mà không ai thi hành được cả (thiên hạ mạc bất tri, mạc năng hành - ch. 78). Cho nên mới có những kẻ cường bạo bất đắc kì tử (ch. 42); Cái “cường” của họ thực ra chỉ là bạo chứ không phải là cường, chính nhu mới là cường:

Thu nhu viết cường (ch. 52)

Vì giữ được nhu nhược, thuận đạo, mới là có nghị lực lớn; và cũng nhờ biết nhu, biết mềm mỏng, chịu khuất, thân mới được bảo toàn:

Khúc tất toàn (ch. 22)

Ý nghĩa ba chữ đó chính là ý nghĩa bài ngụ ngôn *Le chêne et le roseau* (Cây “sên” và cây sậy) của La Fontaine: trong cơn dông, cây “sên” cứng chống với bão tố thì gãy, tróc gốc mà cây sậy ngã theo gió thì được toàn vẹn. Khiêm đi liền với nhu, đều là những đức thuộc về nữ tính. Khiêm thì không tự đại. Không gì lớn bằng đạo:

“Đạo lớn lan tràn khắp cả, có thể qua bên trái, qua bên phải”.

Công của đạo cũng không gì bằng:

“Vạn vật nhờ nó mà sinh trưởng mà nó không can thiệp vào”.

Vậy mà nó rất khiêm, không hề tự đại:

“Công thành rồi nó không nhận là của mình, nó nuôi dưỡng vạn vật mà không làm chủ vạn vật (...); vạn vật quý về nó mà nó không làm chủ, cho nên có

thể bảo nó là lớn. Vì cho tới cùng, nó không tự cho nó là lớn cho nên mới hoàn thành được cái vĩ đại của nó” (ch. 34)

Khiêm thì không tự biểu hiện, không tự cho là phải, không tự kể công, không tự phụ:

“Không tự biểu hiện cho nên mới sáng tỏ, không tự cho là phải, cho nên mới chớ lợi, không tự kể công cho nên mới có công, không tự phụ cho nên mới trường cửu”. (ch. 22).

Khiêm thì *không tranh* với ai. Lão Tử thấy thời ông loạn lạc vì vua chúa tranh giành đất đai, bảo vật của nhau; còn dân chúng thì tranh giành địa vị, danh lợi... nên ông nhắc đi nhắc lại mấy lần: đừng nên tranh giành.

Chương 22:

“Chi vì không tranh, nên không ai tranh giành với mình được”.

Cuối chương 66, cùng lặp lại y hệt như vậy.

“Không tranh với ai nên không ai tranh giành với mình được”.

Chương 73:

“Đạo trời không tranh mà khéo thắng”.

Chương 8:

“Người thiên vào bậc cao [có đức cao] thì như nước. Nước khéo làm lợi cho vạn vật mà không tranh với vật nào, ở chỗ mọi người ghét [chỗ thấp] cho nên gần với đạo”.

Lão Tử rất thích nước vì nước khiêm hạ, không tranh với vật nào cả mà lại chảy xuống chỗ thấp, có ở chỗ thấp mới quý hơn mọi vật:

Sông biển sở dĩ làm vua trăm khe lạch [làm nơi qui tụ của mọi khe lạch] vì khéo ở dưới thấp, nên làm vua trăm khe lạch”.

Như vậy là “sang lấy hèn làm gốc, cao lấy thấp làm nền”.

“Qui dĩ tiện vi bản, cao dĩ hạ vi cơ” (ch. 39).

Cho nên khiêm thì không muốn ở trên người, mà cũng “*không dám ở trước người*”.

“Bất cảm vi thiên hạ tiên” (ch. 67).

Tự đặt mình ở sau người mà “*thân lại được ở trước*” (hậu kì thân nhi thân tiên - ch. 7).

Không có triết gia nào đề cao đức khiêm hạ như Lão Tử. Ai cũng muốn

vinh mà ông khuyên nên giữ nhục, như nước, chịu mọi cái dơ từ trên cao đổ xuống.

Khổng Tử cũng thích nước, nhưng vì một lẽ khác. Thiên *Ung dã*, bài 21, ông bảo:

“Trí nhân nhạo thủy, nhân giả nhạo sơn. Trí giả động, nhân giả tĩnh”.
(*Người trí thích nước, người nhân thích núi*).

Nước lưu động, mà người trí (sáng suốt) hiểu được sự li, biết tùy thời hành động, nên thích nước. Núi vững, không dời đổi, mà người nhân giữ vững đạo li, cho nên thích núi.

*

Dưỡng sinh - Người đắc đạo

Phép dưỡng sinh (Lão Tử gọi là nhiếp sinh - ch. 50) của Lão gồm trong hai chữ *hư, tĩnh*.

Chương 16 ông viết:

“Hết sức giữ được cực hư, cực tĩnh (trí hư cực, thủ tĩnh đốc), xem vạn vật sinh trưởng, ta thấy được qui luật phân phục. Vạn vật phân thịnh đều trở về căn nguyên của chúng. Trở về căn nguyên thì tĩnh, [tĩnh là bản tính của mọi vật cho nên] trở về căn nguyên gọi là “trở về mệnh”. Trở về mệnh là luật bất biến (thường) của vật. Biết luật bất biến thì sáng suốt, không biết luật bất biến thì vọng động mà gây họa”.

Chữ hư trong chương đó là hư tâm, nghĩa là để cho lòng trống không (không hư), vô tri, vô dục. Tâm mà hư thì trừ được hết các mối oán hờn, lo lắng, tâm hồn sẽ bình thản, thanh tĩnh, không tranh giành, không có vọng tưởng.

Chương 3 bảo phải “hư kì tâm, nhược kì chi”, chương 49 khuyên phải “hôn kì tâm” (để lòng mình hồn nhiên)”, đều là ý đó cả.

Chương 26 và 45, Lão bảo tĩnh thặng được nào động, thanh tĩnh là chuẩn tắc trong thiên hạ:

“Tĩnh vi tảo quân”.

“Tĩnh thặng tảo (...) tĩnh vi thiên hạ chính”.

Chương 37, lại nói:

“Không còn tư dục mà trầm tĩnh thì thiên hạ sẽ tự ổn định”.

Hư, tĩnh thì không phí, mà tiết kiệm được tinh thần; trí óc; Lão Tử gọi như vậy là “sắc” 蓄 (hà tiện) có vậy mới sớm biết thuận theo đạo, sớm thuận theo đạo thì tích được nhiều đức; tích được nhiều đức thì không gì không khắc phục được, không gì không khắc phục được thì năng lực của mình không biết tới đâu là cùng, như vậy là rễ sâu gốc vững (nắm được) cái đạo trường tồn: “thâm căn cố đế, trường sinh cứu thị chi đạo” (ch. 59). Chữ thị 視 ở đây, theo *Từ nguyên* có nghĩa là hoạt 活 sống. “Trường sinh cứu thị” ý nghĩa cũng như “tử nhi bất vong” trong chương 33 (tử nhi bất vong giả thọ: *chết mà không mất là trường thọ*).

Vậy theo Lão Tử, để lòng hư tĩnh thì mau hiểu được đạo, trở về với đạo, đồng nhất với đạo, mà đồng nhất với đạo thì sẽ cùng với đạo trường tồn, như vậy là bất tử, mặc dầu thân xác bị hủy hoại.

Ý nghĩa có phần bí hiểm, nhưng từ xưa tới nay ai cũng nhận rằng quả đục, không nóng này, hiếu thắng, không tranh đua, lòng thanh thản thì tâm thần vui và mạnh, mà tâm thần ảnh hưởng nhiều đến thể chất.

Đó là về tâm. Về cái thân của mình, ông khuyên muốn sống lâu thì đừng nên phụng dưỡng mình quá hậu, tức đừng hưởng thụ thái quá. “Những kẻ có thể sống lâu được mà chết sớm là vì họ tự phụng dưỡng quá hậu” - (đi ki sinh sinh chi hậu - ch. 50). Nghĩa là phải *sống đạm bạc*. Điều này cũng đúng nữa.

Rốt cuộc phép dưỡng sinh của Lão Tử cũng vẫn là *phân phác*, quả đục, khiêm nhu, không khác gì phép xử kì, tiếp vật ở hai tiết trên. Học thuyết của ông thật nhất trí.

Muốn thực hiện được phép dưỡng sinh đó thì phải “tự tri, tự thắng” - Chương 33:

“Kẻ biết người là người khôn, kẻ tự biết mình là người sáng suốt, thắng được người là có sức, thắng được mình là kiên cường (...) Không rời nơi chốn của mình (tức đạo) thì được lâu dài; chết mà không mất (đạo) là trường thọ”.

Mà khi thực hiện được thì chúng ta sẽ “trở về trẻ thơ” (phục qui ư anh nhi - ch. 28). Nho giáo cũng thích trẻ thơ, như Mạnh Tử bảo: “Bậc có đức lớn vẫn giữ được lòng mình khi mới sanh ra”. (Đại nhân bất thất kì xích tử chi tâm - *Li Lâu hạ* - bài 12), nghĩa là giữ được lòng hồn nhiên. Lão Tử cũng bảo:

“Người nào có đức dày thì như con đò” (Hàm đức chi hậu, ti ư xích tử), nhưng ông cho còn vì một lẽ nữa: Nó mềm mại, nhờ khi nó tự lại: “chuyên khi tri nhu” (ch. 10). Vẫn là cái ý trọng “nhu”.

Chương 55 ông giảng rõ hơn:

“Đưa con đò” xương yếu gân mềm mà tay nắm rất chặt, chưa biết giao hợp

mà con cu dựng đứng, như vậy là tinh khí sung túc. Suốt ngày gào hét mà giọng không khản như vậy là khí cực hòa”.

Đòi sau, các Đạo gia chuyên tâm luyện khí để trường thọ là do mấy hàng đó gợi ý cho chăng?

*

Và đây là chân dung người đắc đạo, con người lí tưởng của Lão:

“Mọi người hơn hờ như hương bữa tiệc lớn, như mùa xuân lên dài; riêng ta điềm tĩnh, không lộ chút tình ý gì như đứa trẻ mới sinh, chưa biết cười; rữ rượi mà đi như không có nhà để về.

Mọi người đều có thừa, riêng ta như thiếu thốn; lòng ta ngu muội, dần dần thay!

Người đời sáng rõ, riêng ta tối tăm; người đời trong trẻo, riêng ta hỗn độn, như sóng biển nhấp nhô, như gió vèo vèo không ngừng.

Mọi người đều có chỗ dùng, riêng ta ngoan cố mà bị lâu. Riêng ta khác người mà quý mẹ nuôi muôn loài (tức đạo). (chương 20).

Chương 56, ông viết thêm:

“Người biết thì không nói, người nói là người không biết. Ngăn hết các lối, đóng hết các cửa, không để lộ sự tinh nhuệ ra, gỡ những rối loạn, che bớt ánh sáng, hòa đồng với trần tục, như vậy là “huyền đồng” (đại đồng với vạn vật một cách hoàn toàn).

[Đạt tới cảnh giới đó thì] không ai thân, cũng không ai sợ với mình được (vì mình đã ngăn hết các lối, đóng hết các cửa, bỏ tình dục, giữ lòng hư tĩnh); không ai làm cho mình được lợi hay bị hại (vì mình đã không để lộ sự tinh nhuệ, đã gỡ những rối loạn, giữ sự giản phác); không ai làm cho mình cao quý hay dễ tiện được (vì mình đã che bớt ánh sáng, hòa đồng với trần tục). Vì vậy mà tôn qui nhất thiên hạ”.

Chúng ta để ý: chương 20 (dẫn trên) ông lại ví người đắc đạo với trẻ mới sinh nữa. Tôi đã thấy một bức họa vẽ Lão Tử thành một ông già mập, lùn, cười trâu, đầu hói, râu dài, mặt tươi tỉnh như một em bé rất dễ thương; và được thấy một bức khác vẽ một đạo gia thành một người cũng mập, bận áo thụng, chấp tay, hơi cúi đầu, toét miệng ra cười, có vẻ như ngớ ngẩn, hơi khùng khùng. Những họa sĩ nào đó đã khéo diễn đúng ý những câu: *“như đứa trẻ mới sinh”*; *“lòng ta ngu muội, dần dần thay!”*.

CHƯƠNG IV

ĐẠO TRỊ NƯỚC

Hữu vi thì hồng - Trị nước phải như nấu cá nhỏ

Nhà cầm quyền nào thời đó cũng lo mở mang đất đai, miệng thì nói mưu hạnh phúc cho dân mà hành động thì ngược lại:

“Triều đình thật ô ứ, đồng ruộng thật hoang vu, kho lương thật trống rỗng, mà họ bận áo gấm thêu, đeo kiếm sắc, ăn uống chán mùa, của cải thừa thãi. Như vậy là trộm ăn cướp chứ đâu phải là hợp đạo” (ch. 53)

Trong *Đạo đức kinh* chỉ có mỗi chương đó là giọng gay gắt.

Lao Tử cũng như Khổng Tử, Mặc Tử, thực tâm thương dân và mỗi nhà đưa ra một giải pháp cứu dân. Khổng bảo phải “chính danh”, Mặc bảo phải “kiềm ái”.

Lão cho rằng xã hội sữ dĩ loạn, dân sữ dĩ khổ là vì không sống theo đạo, không thuận phác, quả dục; do đó mà sinh ra tham lam, xào trá, tranh giành nhau, chém giết nhau. Vậy bậc thánh nhân (ông dùng chữ này để trở bậc vua chúa biết giữ đạo) phải làm sao cho dân “phản phác” trước hết.

Muốn vậy, chính họ phải biết giữ cái “phác”. Giữ cái “phác” để điều khiển trăm quan:

“Thánh nhân giữ thuận phác mà điều khiển trăm quan, cho nên người giỏi trị nước không chia cắt chi li” (ch. 28)

Giữ được cái phác thì vạn vật sẽ tự động qui phục:

“Đạo vĩnh viễn không có tên, chất phác, tuy ẩn vi mà thiên hạ không ai coi thường nó được. Các bậc vương hầu biết giữ nó thì vạn vật sẽ tự động qui phục”.

Chính sách trị nước đó, Lão Tử gọi là “vô vi”.

Các triết gia như Khổng, Mặc không nghĩ vậy, mà đưa thuyết nhân nghĩa lễ trí ra để răn đời còn các chính khách thì đề nghị sửa đổi luật pháp, càng ngày càng xa đạo mà càng loạn thêm, kết quả ngược với ý muốn.

Lão Tử bảo thiên hạ không thể trị bằng cách đó được vì:

Thiên hạ là một đồ vật thần diệu, không thể hữu vi, không thể cố chấp được. Hữu vi thì làm cho thiên hạ hồng, cố chấp thì mất thiên hạ” (ch. 29)

Ông dùng một hình ảnh tài tình:

“Trị nước lớn như nấu nướng cá nhỏ” (Trị đại quốc nhược phanhtiểu tiên - ch. 60).

Nấu cá nhỏ mà lật lên lật xuống, động tới nó nhiều quá thì nó sẽ nát, trị nước lớn mà can thiệp vào việc dân nhiều quá, dân sẽ trả ngụy, chống đối. Đó là hậu quả của chính sách hữu vi.

Ngược lại, vô vi, ít can thiệp vào việc của dân, để cho dân thuận tự nhiên mà sống, thì dân sẽ tự hóa, sẽ vui vẻ mà yên ổn phát triển theo bản năng của họ.

Chương 57:

“Ta không làm gì mà dân tự cải hóa, ta ưa thanh tịnh mà dân tự nhiên thuần chính, ta không thi hành giáo lệnh mà dân tự phú túc, ta vô dục mà dân tự hóa ra chất phác”.

Như vậy là không làm gì mà không gì không làm (vô vi nhi vô bất vi), đúng với luật tự nhiên của đạo:

“Đạo vĩnh cửu thì không làm gì (vô vi - vì đạo là tự nhiên) mà không gì không làm (vô bất vi - vì vạn vật nhờ nó mà sinh ra mà lớn), bậc vua chúa mà giữ được đạo thì vạn vật sẽ tự biến hóa”.

Công dụng của vô vi lớn như vậy vì nhà cầm quyền đồng hóa với đạo rồi hướng dẫn dân cùng đồng hóa với đạo. Điều đó ít ai hiểu kịp. (ch. 43)

(Xin coi lại tiết: Triết lý vô - cuối chương II ở trên).

★

Chính sách vô vi

Bước đầu của vô vi là *giảm thiểu*, Lão Tử gọi là *tôn*:

Chương 48:

“... Theo đạo thì mỗi ngày một giảm. Giảm rồi lại giảm cho tới mức vô vi”
(Vi đạo nhật tổn. Tổn chi hựu tổn dĩ chi vô vi).

Chúng ta nhớ một qui luật của đạo là “tổn hữu dư”. Mà chính sách cai trị thời đó phiền hà quá, đặt ra nhiều chức quan quá, nhiều sự quá. Cho nên Lão Tử bảo phải thu hẹp phạm vi chính sự lại cho đến cái mức tối thiểu.

Chỉ cần thỏa mãn những nhu cầu tự nhiên của con người thôi:

“... Chính trị của thánh nhân là làm cho dân lòng thì hư tĩnh, bụng thì no, tâm chi thì yếu (không ham muốn, không tranh giành), xương cốt thì mạnh. Khiến cho dân không biết, không muốn, mà bọn trí xảo không dám hành động. Theo chính sách vô vi thì mọi việc đều trị” (ch.3).

Còn những cái khác như ngũ sắc, ngũ âm, ngũ vị, những vật quý... đều có hại, đều phải bỏ hết (ch. 12 đã dẫn).

Lao rất ghét những vàng bạc châu báu mà ông gọi là “nan đặc chi hóa”, cho nên chương 3 và chương 64, ông dặn đi dặn lại: “bất qui nan đặc chi hóa” để cho lòng dân khỏi loạn.

Tóm lại là thánh nhân “*cầu no bụng mà không cầu vui mắt*” (vị phúc bất vị mục - ch. 12).

Như trong chương III tôi đã trình bày, ông chê cả nhân, nghĩa lễ, trí của Nho gia, muốn tuyệt cả thánh, bỏ cả tri:

“Dứt thánh [thánh của Nho gia] bỏ trí dân lợi gấp trăm; dứt nhân bỏ nghĩa, dân lại hiểu từ, dứt [trí] xảo, bỏ lợi, không có trộm giặc” (ch. 19).

Bỏ cả học đi, vì “*tuyệt học*” thì “*vô ưu*” - (ch. 20); càng học thì dục vọng và sự trí xảo mỗi ngày càng nhiều (vi học nhật ich - ch. 48); mà dân càng hóa ra khó trị:

“Thời xưa, người khéo dùng đạo trị nước thì không làm cho dân khôn lanh cơ xảo, mà làm cho dân đôn hậu, chất phác, dân sở dĩ khó trị là vì nhiều trí mưu” (ch. 65).

Khổng, Mặc đều cho sự dạy dân là nhiệm vụ quan trọng nhất của nhà cầm quyền, cho nên có danh từ “*chính giáo*”, hễ nói tới chính trị (trị dân) thì phải nói tới giáo dân (dạy dân); mà dạy dân thì dùng lễ, nhạc và giảng cho dân đạo nhân nghĩa, hiếu trung.

Lão Tử ngược lại bảo:

“Thánh nhân xử sự theo thái độ vô vi, dùng thuật không nói mà dạy dỗ”
(hành bất ngôn chi giáo - ch. 2).

Dạy dỗ bằng cách không nói là để cho vạn vật sinh trưởng mà không can thiệp vào. Từ xưa tới xưa, chưa ai tin ở bản tính của con người bằng Lão Tử.

Vậy là qui tắc “phủ chi, giáo chi” của Khổng phải bỏ. Không dạy dân thì không cần chữ viết, trường học; mà cũng không cần luật pháp, nhà tù. Đó là chúng tôi suy luận như vậy, chứ Lão Tử chỉ bảo:

“Chinh lệnh rõ ràng [nghiêm và chí li] thì dân kiêu bạc (ch. 58).

“Dân không sợ chết thì sao lại dùng tử hình dọa dân? Nếu làm cho dân luôn luôn sợ chết mà có kẻ nào phạm pháp ta cũng bắt được mà giết thì ai còn dám phạm pháp nữa? Sự thực không như vậy cho nên hình pháp mới vô hiệu.

Có đấng “ti sát” tức đạo trời chuyên lo việc giết, nếu vua chúa thay đấng ti sát mà giết dân thì cũng như thay thợ đéo. Theo thợ đéo thì ít khi không đứt tay” (ch. 74).

Ông tin rằng kẻ nào làm bậy thì đạo trời sẽ không tha:

“Lưới trời lỏng lẻo, thua mà không lọt” (thiên võng khôì khôì, sơ nhi bất thất - ch.73).

– Về kinh tế, Lão Tử chủ trương chính sách tự do:

Chương 57:

“Ta không ban giáo lệnh mà dân tự phú túc” (...) “càng ban nhiều lệnh cấm thì nước càng nghèo” (vì dân sợ phạm cấm mà không dám làm, hoặc những lệnh cấm đó cản trở công việc làm ăn của dân, ngược với luật thiên nhiên, kết quả tai hại.

Thuế sẽ đánh rất nhẹ:

Chương 75:

“Dân sợ đói là vì nhà cầm quyền thu thuế nặng quá”. Bắt họ đóng thuế quá nặng để cho nhà cầm quyền xa xỉ, tự phụng dưỡng quá hậu thì họ sẽ coi thường sợ chết mà nổi loạn.

Dân chỉ cần no bụng, ấm thân, ở yên, cho nên ngoài việc trồng trọt và nuôi tằm, chỉ chế tạo vài đồ dùng thật cần thiết như lưới cày, dao búa, chén bát... Dù có thuyền xe cũng không ngồi, có khí cụ gấp chực gấp trăm sức người cũng không dùng (ch.80).

Vậy là công nghiệp giảm tới mức tối thiểu, mà thương nghiệp không cần thiết, chỉ trao đổi hiện vật với nhau là đủ.

– Về võ bị, Lão Tử chủ trương bất tranh thì tất nhiên phản chiến hơn ai hết. Trong *Đạo Đức kinh* có tới sáu bảy chương bàn về vấn đề đó.

Chương 30:

“Người giữ đạo mà phò vua thì không dùng binh lực để mạnh hơn thiên hạ. Vì việc như vậy thường quay ngược trở lại hiểu chiến thì lại chết vì chiến tranh.

“Quân đội đóng ở đâu, gai góc mọc ở đây. Sau trận chiến tranh lớn, tất bị mất mùa”. (đại quân chi hậu tất hữu hung niên).

Dù có mạnh lên một thời thì rồi cũng suy, “cường tráng thì rồi sẽ già”, đó là luật phản phục, luân phiên của các tương phản (coi lại chương II phần này).

Tiếp ngay chương sau, Lão Tử lại bảo:

“Binh khí là vật bất tường, ai cũng ghét, cho nên người giữ đạo không thích dùng nó”.

Chương 46:

“Thiên hạ có đạo thì ngựa tốt không dùng vào chiến tranh mà dùng vào việc cày cấy; thiên hạ vô đạo, thì ngựa dùng vào chiến tranh và ngựa mẹ sinh con ở chiến trường [chứ không sinh ở nhà].

Và ông khuyên các vua chúa - nước lớn cũng như nước nhỏ - phải khiêm nhu để tránh chiến tranh cho thiên hạ:

“Nước lớn nên ở chỗ thấp, chỗ qui tụ của thiên hạ, nên như giếng cái trong thiên hạ. Giếng cái nhờ tĩnh mà thắng giếng đục [ham động], lấy tĩnh làm chỗ thấp. Cho nên nước lớn mà khiêm hạ đối với nước nhỏ thì được nước nhỏ xưng thần; nước nhỏ mà khiêm hạ đối với nước lớn thì được nước lớn che chở. Như vậy là một bên khiêm hạ để được [nước nhỏ xưng thần], một bên khiêm hạ mà được [nước lớn che chở]. Nước lớn chẳng qua chỉ muốn gồm nuôi nước nhỏ, nước nhỏ chẳng qua chỉ muốn thờ nước lớn. Khiêm hạ thì cả hai đều được như ý muốn; nhưng nước lớn phải khiêm hạ mới được” (ch. 61).

Thế giới mà dân tộc nào đối với nhau cũng khiêm nhu, bất tranh; cá nhân nào đối với nhau cũng khiêm nhu bất tranh như vậy thì nhân loại cực kì văn minh rồi; nhưng luật phản phục tự nhiên, luật luân phiên của các tương phản (coi lại chương II phần này), tức luật thịnh rồi tới suy, đầy rồi tới vơi, tráng rồi tới lão, dương cực rồi sinh âm, thì hòa bình rồi tất sẽ phải có chiến tranh, không thể có tình trạng vĩnh viễn hòa bình được.

Chắc Lão Tử hoặc các môn đệ đời sau của ông hiểu như vậy, nên xét thêm cả trường hợp bất đắc dĩ phải dùng binh thì nên làm sao.

Chương 68 khuyên nên chiến đấu với tinh thần “bất tranh”

“Viên tướng giỏi không tỏ ra vũ dũng, người giỏi tác chiến không tỏ ra hung hăng, người khéo thắng địch không giao phong với địch; người khéo chỉ huy thì tự đặt mình ở dưới người. Như vậy là có cái đức không tranh với người, như vậy là biết dùng sức của người, như vậy là hoàn toàn hợp với đạo”.

Chương 69 lại tiếp:

“Thuật dùng binh có câu: “Ta không dám làm chủ [tức khiên chiến] mà chỉ muốn làm khách [tức ứng chiến], không dám tiến một tấc, thà chịu lùi một thước [không muốn hung hăng mà chịu nhường địch]. Như vậy là dàn trận mà như không thành hàng, xua đuổi mà không đưa cánh tay ra, tuy có binh khí mà như không dùng binh khí, tuy có địch mà như không chạm trán với địch”.

Họa không gì lớn bằng khinh địch, khinh địch thì mất những vật báu của ta. Cho nên khi hai bên cử binh giao chiến, bên nào từ ái thì sẽ thắng lợi”.

“Những vật báu của ta” tức là ba đức: lòng từ ái, tinh kiệm ước, tinh khiêm, không dám đứng trước thiên hạ, trong chương 67. Chương đó - mà chúng tôi ngờ của người đời sau thêm vào vì Lão Tử chỉ xét li thuyết, nguyên tắc, không đi vào chi tiết, nhất là những chi tiết về binh pháp - chương đó khiến chúng tôi nhớ hai truyện *chiến nhi bất tranh* thời Xuân Thu, một truyện chép trong *La Civilisation chinoise* của Marcel Granet (Albin Michel - Paris 1948), và một trong thiên XXXII sách *Hàn Phi Tử*.

Granet kể trong một cuộc giao chiến giữa Tấn và Sở, một chiến xa của Tấn sa lầy, tiến không được, tình cảnh nguy ngập, tướng Tấn loay hoay không biết làm sao. Tướng Sở đứng yên ngó rồi chỉ cho cách gỡ bỏ bớt then ngang cùng cơ và khi giới đi, quân Tấn nghe theo, thoát ra khỏi chỗ lầy được.

Còn Hàn Phi thì nhắc lại truyện Tống và Sở giao tranh ở Trác Cốc. Quân Sở đương qua sông. Quân Tống đòi thừa dịp tấn công ngay. Tống Tương công không cho, bảo để địch qua sông đã. Khi quân Sở qua sông hết rồi, quân Tống lại xin tấn công, Tương công cũng bảo: “Khoan, đợi chúng dàn trận xong đã”. Sở dàn trận xong, đánh bại Tống. Tương công bị thương mà còn bảo: “Bậc quân tử không đánh quân địch khi họ đương ở bước khốn cùng”.

Tinh thần “quân tử” “từ ái” khi lâm chiến của thời Xuân Thu đó, tôi nghĩ khó mà có được trong các bộ lạc sống theo thiên nhiên khi họ đụng đầu nhau trong các cuộc săn thú. Trong chiến tranh mà muốn giữ luật thiên nhiên, thì phải như loài cọp, loài chim ưng, loài cá mập.

Nhưng lời dưới đây Lão Tử khuyên những kẻ thắng trận thì rất đúng:

“Người khéo dùng binh hề có hiệu quả, đạt được mục đích thì thôi, không dám yur mạnh hơn thiên hạ. Đạt được mục đích mà không tự phụ, đạt được mục đích mà không khoe công, đạt được mục đích mà không kiêu căng, đạt được mục đích mà bất đắc dĩ, đạt được mục đích mà không lấy làm mạnh” (ch. 30).

và:

“Bất đắc dĩ mà phải dùng binh khí thì điềm đạm [tránh cục đoan] là hơn cả. Thắng cũng không cho là hay, nếu cho là hay tức là thích giết người. Kẻ nào thích giết người thì không thực hiện được li tưởng trị thiên hạ” (ch. 31).

Thắng mà kiêu tức là tự mình đào cái hố để chôn mình. Cho nên Lê Lợi sau khi thắng quân Minh, Quang Trung sau khi thắng quân Thanh đều đã “quả nhi vật căng” (đạt được mục đích mà không tự phụ) như Lão Tử nói.

Nhưng gặp phải trường hợp mình càng khiêm nhu, địch càng tàn bạo thì sao? Lao Tử, như tôi đã nói, chỉ đưa ra nguyên tắc, không đi vào chi tiết. Tuy nhiên, cứ theo chủ trương “nhu thắng cương” của ông, thì chúng ta chỉ có thể “nhân”, kiên nhẫn chịu, đợi cho đạo một ngày kia sẽ tồn cái “hữu dư” của họ, và khi họ suy rồi thì “đi đức báo oán” (chương 63). “Nhu” như vậy mới thật là “cường” (ch. 52), cần có nghị lực rất lớn, chứ không phải là hèn nhát. “Nhu” như vậy là biết mềm mỏng, chịu khuất để tự bảo toàn được: “Khúc tác toàn” (ch. 22).

Trước sau, tuyệt nhiên không nên dùng âm mưu, trá thuật.

Chương 36 khiến một số người thắc mắc. Chương đó chép:

“Muốn cho vật gì thu rút lại thì hãy mở rộng nó ra đã. Muốn cho ai yếu đi, thì tất hãy làm cho họ mạnh lên đã. Muốn phứt bỏ ai thì tất hãy đề cử lên đã. Muốn cướp lấy vật gì thì tất hãy cho đã. Như vậy là sâu kín mà sáng sủa”.

Có người cho như vậy là Lão Tử khuyên người cầm quyền dùng âm mưu, trá thuật như các chính trị gia thời Chiến Quốc; chẳng hạn như Tấn Hiếu công muốn đánh nước Ngụy, mới đầu đem tặng vua Ngụy ngọc bích và ngựa; Hàn Khang Tử đem đất dâng Tri Bá để Tri Bá hóa kiêu, đòi đất của Ngụy, các nước khác thấy Tri Bá quá tham, sợ sắp đến phiên mình, vội liên kết nhau diệt Tri Bá.

Lão Tử ghét xảo trá đầu lại khuyên người ta dùng âm mưu; ông chỉ muốn phá thuật của bọn âm mưu và dặn chúng ta coi chừng đấy thôi.

Ngăn ngừa trước bằng “phác”

Như vậy là gần như hoàn toàn “vô sự” (ch. 63), không có việc gì làm cả: Không có lễ, nhạc, giáo dục, không có hình pháp, vô bị, không lo về kinh tế, khỏi phải chia ruộng, chia đất (tĩnh điền), cũng chẳng cần xây cất kho lẫm, dinh thự, đường sá; lục bộ (bộ lại, bộ hình, bộ lễ, bộ binh, bộ hộ, bộ công) khỏi phải thiết lập ngũ tự (các chức tư đồ, tư mã, tư không, tư sĩ, tư khấu) hóa ra vô dụng, mà chính phủ được giảm tới mức tối thiểu: tại triều đình có mười vị quan, mỗi địa phương có vài vị là đủ. Họ không có quyền can thiệp vào đời sống của dân, chỉ có mỗi nhiệm vụ giữ sao cho dân thuận hậu, chất phác. Như vậy là:

“Giúp mọi người lằm lạc trở về đạo, giúp vạn vật phát triển theo tự nhiên, mà không dám làm [can thiệp vào] (ch. 64). Nếu vì được tự do mà có kẻ còn lòng tư dục, sinh ra tham lam, xảo trá, tranh giành, thì nhà cầm quyền sẽ dùng cái “phác” mà ngăn lại, như chương 37 đã chỉ:

“Trong quá trình biến hóa, tư dục của vạn vật mà phát ra thì dùng cái “vô danh chi phác” - cái mộc mạc vô danh - mà trấn áp, khiến cho vạn vật không còn tư dục nữa. Không còn tư dục mà trầm tĩnh thì thiên hạ sẽ tự ổn định.

Phải ngăn ngừa thật sớm:

“Giải quyết việc khó từ khi còn dễ, thực hành việc lớn từ khi còn nhỏ, [vi] việc khó trong thiên hạ khởi từ chỗ dễ, việc lớn trong thiên hạ khởi từ lúc còn nhỏ. Do đó thánh nhân không làm việc gì lớn mà thực hiện được việc lớn” (ch. 63).

Phải thật sáng suốt - nhờ đức hư tĩnh - để thấy trước cái loạn sắp xảy ra:

“Cái gì an định thì dễ nắm, điềm chưa hiện thì dễ tính [...] Ngăn ngừa sự tình từ khi chưa manh nha, trị loạn từ khi chưa thành hình. Cây lớn một ôm khởi sinh từ cái mầm nhỏ, dài cao chín tầng khởi đầu thì một sọt đất, đi xa ngàn dặm bắt đầu từ một bước chân”. (ch. 64).

Muốn ngăn ngừa từ khi chưa manh nha chỉ có cách theo dõi lời khuyên trong chương 3 đã dẫn: Không phô bày cái gì gọi lòng ham muốn của dân, mà phải khiến cho dân không biết, không muốn.

“Sử dân vô tri vô dục... tắc vô bất trị”, đó là qui tắc căn bản trong việc trị dân, đó là chính sách “vô vi” của Lão Tử. Trong bộ Hàn Phi tử, cuối cùng chương VII phần III chúng tôi đã so sánh thuật vô vi của Lão với thuật đó

của Khổng, Trang và Hàn Phi, ở đây chúng tôi chỉ xin tóm tắt lại thôi.

Khổng Tử là người đầu tiên dùng bốn chữ “vô tri nhi trị” (chương *Vệ Linh công* - bài 4). Ông cho vô vi là vua phải cảm hóa dân bằng đức của mình, dạy dân bằng lễ, nhạc, ít dùng hình pháp.

Lão Tử cho vô vi là để cho dân thuận theo tự nhiên mà sống, không can thiệp vào đời sống của dân, nhưng vẫn coi chừng, ngăn ngừa dân có lòng dục, vẫn giữ chính phủ, chỉ giảm tới mức tối thiểu thôi.

Trang Tử cho như vậy chưa đủ, phải bỏ chính phủ đi, để cho dân hoàn toàn tự do, cứ theo bản năng mà sống, vì dân tự biết cái họa để tránh, không ai được theo ý riêng của mình mà ép buộc dân, ngay đến việc hướng dẫn dân cũng không nên nữa.

Còn Hàn Phi thì cho vô vi là vua chỉ trị quan lại, chứ không trị dân, bắt quan lại làm hết, mình không làm gì cả, mà muốn vậy thì phải đặt ra hình pháp nghiêm khắc, dùng thuật để bắt quan lại và dân phải làm theo đúng ý mình, không dám phản mình. Như vậy hiểu theo Lão Tử là cực hữu vi, chứ không phải vô vi.

Trang và Hàn ở hai thái cực: *Trang cực vô, Hàn cực hữu*; Khổng và Lão ở giữa: *Khổng gần Hàn, Lão gần Trang*. Bỏ Trang ra không kể, Khổng và Lão đều được các vua chúa trọng nhưng không theo; Hàn bị Tần Thủy Hoàng giết mặc dầu Thủy Hoàng nhờ chính sách của Hàn - nói chung là vua của các Pháp gia - mà thống nhất được Trung Quốc. Từ đó tới nay, quốc gia nào cũng theo chính sách hữu vi, mà càng ngày càng “hữu vi” hơn.

*

Tư cách ông vua

Ông vua của Pháp gia đáng sợ nhất (câu “Quân xử thần tử, thần bất tử, bất trung” là của Pháp gia chứ không phải của Nho gia). Ông vua đáng trọng nhất là ông vua lí tưởng của Khổng Tử, mà ông vua dễ thương nhất là ông vua “vô vi” của Lão Tử.

Khổng Tử đưa ra thuyết chính danh là có ý buộc ông vua phải làm tròn sứ mạng ông vua và có tư cách ông vua, nghĩa là phải yêu dân (dân chi sơ hiếu, hiếu chi, dân chi sơ ố, ố chi - *Đại học*), lo cho dân đủ ăn, dạy dỗ dân, phải kính cẩn giữ mình mà làm việc thì giản dị (cư kính hành giản).

Lão Tử cũng cho rằng vua phải phục vụ dân, hi sinh cho dân. Cuối chương 13 ông bảo:

“Người nào coi trọng sự hi sinh mình cho thiên hạ thì có thể giao thiên hạ cho người đó được. Người nào vui vẻ đem thân mình phục vụ thiên hạ thì có thể gởi thiên hạ cho người đó được”.

Ông gọi hạng vua chúa biết theo đạo mà trị dân là thánh nhân.

Mà đạo thì:

“Sở dĩ trời đất trường cửu được là vì không sống riêng cho mình [mà sống cho vạn vật], nên mới trường cửu được”.

Vua chúa cũng phải vậy, cho nên tiếp theo câu trên:

“Vì vậy thánh nhân đặt thân mình ở sau mà thân lại được ở trước, đặt thân mình ra ngoài mà thân mới còn được [như vậy] chẳng phải vì thánh nhân không tự tư [không lo riêng cho mình, mà chỉ lo cho dân] mà thành được sự việc riêng của mình ư?” (ch. 7)

Không tự tư (vô tư) còn có nghĩa nữa là không có thành kiến, coi ai cũng như ai. Chương 49:

“Thánh nhân không có thành kiến, lấy lòng thiên hạ làm lòng mình. Thánh nhân tốt với người tốt, tốt cả với người không tốt, nhờ vậy mà mọi người đều hóa tốt; tin người đáng tin mà tin cả những người không đáng tin, nhờ vậy mà mọi người đều hóa ra đáng tin.

Thánh nhân ở trong thiên hạ thì vô tư vô dục, trị thiên hạ thì để lòng mình hồn nhiên. Trăm họ đều chăm chú nghe theo thánh nhân, thánh nhân đều coi họ như con trẻ”.

Dùng người thì không bỏ ai, cả những người không thiện, vì:

“Người thiện [người đức đạo] là thầy của người không thiện [không đức đạo]; người không thiện là của dùng để người thiện mượn. Không trọng thầy, không yêu của dùng thì dù cho khôn cũng là lầm lẫn lớn”. (ch. 27).

Thế thì tại sao lại có câu:

“Thiên địa bất nhân dĩ vạn vật vi sở cầu; thánh nhân bất nhân, dĩ bách tính vi sở cầu” (Trời đất bất nhân, coi vạn vật như chó rom; thánh nhân bất nhân, coi trăm họ như chó rom) ở đầu chương 5?

Wieger viện câu đó để chê chính sách dùng người của Lão Tử là tàn nhẫn, tùy cơ, vắt chanh bỏ vỏ, như chính sách của Pháp gia đời sau. Theo Wieger chữ “bách tính” ở đây trở trăm quan, quan nào còn có ích cho nước thì dùng, vô ích hoặc có hại cho nước thì diệt, như con chó kết bằng rom để

dùng trong việc cúng thần, khi cúng thì long trọng bày lên bàn thờ, cúng xong thì liệng ra đường cho người đi qua giẫm lên đầu lên cổ.

Chúng tôi nghĩ không phải vậy. Lão Tử chỉ muốn khuyên ta trị dân thì cứ theo đạo, theo tự nhiên, không có thành kiến, không có tư tâm, cũng như đạo đối với vạn vật. (coi bài 5- lời giảng, tr.119)

Sau cùng, vua chúa phải có đức khiêm hạ, và Lão Tử nhấn mạnh vào đức này nhất.

Công của thánh nhân rất lớn, nhưng không được khoe tài, cậy công.

Chương 2:

"... [thánh nhân] nuôi dưỡng vạn vật mà không chiếm làm của mình, làm mà không cậy khéo, việc thành mà không quan tâm tới. Vì không quan tâm tới, nên sự nghiệp mới còn hoài".

Chương 10 nhắc lại:

"... [thánh nhân] sinh và dưỡng vạn vật. Sinh mà không chiếm cho mình, làm mà không cậy công, để cho vạn vật tự lớn lên mà mình không làm chủ...".

Rồi chương 77 nữa:

"Thánh nhân làm mà không cậy khéo, việc thành mà không quan tâm tới, không biểu hiện đức của mình ra".

Không những vậy, "công thành rồi thì nên lui về, đó là đạo trời" (ch.9); "không dám ở trên thiên hạ" (ch. 67); mà nên ở dưới thiên hạ, như sông biển ở chỗ thấp hơn hết các khe, lạch, nên mới qui tụ được mọi khe lạch, mà làm vua các khe lạch (ch.66); ở chỗ thấp nhất trong thiên hạ thì phải chịu nhận mọi cái ô nhục, mọi tai họa, có vậy mới làm vua được thiên hạ (ch. 78), mới là khéo chỉ huy người (ch.68).

Như vậy là sang biết lấy hèn làm gốc, cao biết lấy thấp làm nền. Càng cao sang lại càng phải khiêm hạ, cho nên vua chúa mới tự xưng là cô, quá, bất cốt (ch. 39).

Chỉ có Lão Tử mới bắt vua phải khiêm hạ như vậy. Khiêm hạ như vậy thì.

"Vua tuy ở trên mà dân không thấy nặng cho mình; ở trước mà dân không thấy hại cho mình, mới vui vẻ đẩy vua tới trước mà không thấy chán" (ch.66).

Ông vua nào khiêm hạ, né mình tới cái mức dân không biết có vua nữa,

quên hẳn công của vua đi, nhờ vua hưởng được an lạc, mà cứ tưởng là “tự nhiên mình được vậy”, ông vua đó mới là ông vua lí tưởng của đạo Lão:

“Bậc trị dân giỏi nhất thì dân không biết là có vua, thấp hơn một bậc thì dân yêu quý và khen, thấp hơn nữa thì dân sợ, thấp nhất thì bị dân khinh lờm ... Vua thành công, việc xong rồi mà trăm họ đều bảo: “Tự nhiên mình được vậy”.

Đó mới thực là tuyệt đỉnh của vô vi. Theo quan niệm của Lão Tử, các bậc thánh vương của Nho gia như Nghiêu, Thuấn, Hạ Vũ, Văn Vương, Võ Vương chỉ là hạng nhì, các vua giỏi dùng thuật pháp của Pháp gia đứng hạng ba, còn bọn hôn quân ở hạng cuối.

Dân không biết có vua, quên công của vua đi, như vậy là Lão Tử đặt dân ở trên vua. Cho nên chương III phần này (tr.71) chúng tôi nói Lão đã lật ngược sự tôn ti của chế độ phong kiến.

*

Quốc gia lí tưởng

Chương áp chót trong *Đạo đức kinh* phác họa cho ta một quốc gia lí tưởng theo Lão Tử:

“Nước nhỏ, dân ít. Dù có khi cụ gặp chục gấp trăm sức người [có người dịch là dù có binh khí - dịch cách nào cũng không trái với tư tưởng Lão Tử] cũng không dùng đến. Ai nấy đều coi sự chết là hệ trọng nên không đi đâu xa. Có thuyền xe mà không ngồi, có binh khí mà không bày. [Bỏ hết văn tự], bắt dân dùng lại lối thắt dây thừng cổ [để ghi những việc cần phải nhớ]. Thức ăn đạm bạc mà thấy ngon, quần áo giản phác mà cho là đẹp, nhà ở thô sơ mà thích, phong tục giản phác mà lấy làm vui [nghĩa là chỉ lo ăn no, mặc ấm, sống vui, ghét xa xỉ]. Các nước láng giềng gần gũi có thể trông thấy nhau, nước này nghe được tiếng gà, tiếng chó của nước kia, mà nhân dân các nước ấy đến già chết cũng không qua lại với nhau”. (ch.80).

Lí tưởng đó là trở về chế độ bộ lạc dân chủ, tự túc, tự lập thời thượng cổ, mọi người sống theo tự nhiên, tuy có vua tức tù trưởng nhưng tù trưởng cũng sống như người khác, không can thiệp vào đời sống của ai cả.

Chúng ta thấy Lão Tử không muốn thống nhất thiên hạ. Đây cũng là một điều ngược hẳn với chủ trương của Khổng Mạnh, Mặc Tử, và Pháp gia, ngược hẳn với xu hướng của thời đại.

Xã hội lí tưởng đó tưởng như đã man mà thực ra cực văn minh vì biết cái

hại của văn minh mà tự ý từ bỏ nó (có thuyền xe mà không ngồi, có binh khí mà không dùng), chứ không phải là chưa tới trình độ chúng ta gọi là văn minh. Cũng như một phú gia chán ghét đời sống vật chất xa xỉ, có hại cho tâm hồn, mà trở về đời sống giản dị, đạm bạc của người nghèo - trường hợp Léon Tolstoi khi về già - chứ không phải là chưa biết cảnh phú quý.

Áp dụng đúng thuyết phản phác vô vi của Lão Tử thì tất phải đưa tới một xã hội như vậy, mà cũng chỉ trong những tiểu quốc như vậy mới áp dụng được thuyết của ông. Trước sau ông vẫn rất lô-gích với ông.

Nhiều người trách ông là ảo tưởng, nhưng triết gia nào muốn xây dựng một xã hội mới mà chẳng có ít nhiều ảo tưởng?

KẾT

Tương truyền Khổng Tử bảy ngày trước khi mất, nói với Tử Cống mà rớt nước mắt:

“Thiên hạ loạn từ lâu mà không một ông vua nào chịu theo lời khuyên của thầy. Thầy sắp đi đây”.

Trong *Đạo đức kinh* cũng có một lời phàn nàn người đời không ai hiểu mình, nghe mình. Chương 70 chép:

“Lời (dạy) của ta rất dễ hiểu, rất dễ làm, mà thiên hạ không ai hiểu được, làm được. Lời của ta có tôn chỉ, việc của ta có căn bản. Vì thiên hạ không hiểu ngôn luận của ta nên không biết ta”.

Có người ngờ lời đó không hẳn là lời của Lão Tử vì ông rất khoáng đạt, không than thân, trách đời như vậy. Cũng có lý đấy. Nhưng nếu quả thực Lão Tử chán ngán xã hội Trung Quốc đương thời, mà vượt cửa ải Hàm Cốc, đi về phương Tây, mất tích, thì lời phàn nàn dẫn trên rất dễ hiểu. Đời sống của Lão Tử sẽ vĩnh viễn là một bí mật chúng ta không thể quyết chắc điều gì cả.

Dù sao chương 70 cũng cho ta biết hai điều này:

- Tác giả chương đó nhận rằng học thuyết Lão Tử rất có hệ thống, căn bản.
- Học thuyết đó ít người theo.

Tư Mã Thiên khi chép đời Lão Tử báo hai phái Khổng, Mặc chê bai lẫn nhau: “Đạo khác nhau thì không cùng bàn với nhau được”.

Lão học quả có bị một số học giả cuối thời Chiến Quốc chê, nhưng nhẹ thôi, đại khái là quá trọng sự nhu nhược (Tuân Tử, *Lã Thị Xuân Thu*), sự hư tình vô vi (*Trang Tử - Thiên hạ*). Tư Mã Thiên chỉ bảo: “Li Nhĩ chủ trương “vô vi mà dân tự cảm hóa “thanh tĩnh mà dân tự nhiên thuận chính”, chứ không phê bình gì cả.

Thực ra đó chỉ là những lời nhận định thôi chứ không phải là lời chê hay bác bẻ. Tuyệt nhiên không có một ai mạt sát cả. Mà rõ ràng lời của Lão Tử đã thực sự phản lại - chứ không phải là chỉ có vẻ như phản “nhược phản” (ch. 78) - tất cả những học thuyết đương thời: Khổng, Mặc, Pháp.

Muốn chê Lão Tử là việc rất dễ. Có thể viết 10.000, 20.000 chữ để bác bẻ 5.000 chữ trong *Đạo đức kinh* được. Chúng tôi đã thấy Trương Khởi Quân viết khoảng 12.000 chữ (*Lão Tử triết học* - tr. 83 - 100) và Ngô Tất Tố viết khoảng 2.000 chữ (*Lão Tử* tr. 107 - 116) để chỉ trích Lão Tử. Và còn bao nhiêu nhà nữa mà chúng tôi chưa được đọc!

Người ta có thể trách Lão Tử là quá sùng thượng “tự nhiên”, cho tự nhiên là hoàn hảo tốt bậc, năng lực vô biên, một “thần khí”, loài người chỉ phải tuân theo, không được làm trái lại, không được tìm cách sửa đổi, càng sửa đổi càng có hại. Nhìn các màu sắc, bộ phận của một bông hoa, một cánh bướm, càng phân tích cơ thể một con chim, một em bé sơ sinh, càng suy tư về sự vận hành của các tinh tú v.v... chúng ta càng thấy sự nhiệm mầu của tự nhiên, sự nhiệm mầu đó thành hình được nhờ hằng tỉ năm biến chuyển, chứ không phải trong một hai thế hệ. Nhưng tự nhiên đâu phải là cực hoàn hảo, nó sẽ còn tiếp tục biến chuyển nữa trong không biết bao nhiêu tỉ năm nữa, sẽ còn tiến bộ nữa, và “nhân vi” đã có thể giúp cho nó tiến mau hơn dù chỉ là trong một phạm vi rất nhỏ. Hoa cúc rừng đâu đẹp bằng hoa cúc ở Ngọc Hà (Hà Nội), ổi rừng, xoài rừng đâu ngon và lớn bằng ổi Xá lý Mi Thuận, xoài cát Cần Thơ. Nhân lực rõ ràng đôi khi đã thắng thiên: trẻ sơ sinh ngày nay không chết nhiều như ngày xưa, chúng ta đã đổ bộ lên được cung trăng và báo đang có một số nhà khoa học đã bắt những tín hiệu phát từ các hành tinh cách trái đất cả ngàn năm ánh sáng (tốc độ ánh sáng là 300.000 cây số một giây).

Sùng thượng tự nhiên, mạt sát nhân vi, tức là phủ nhận sự tiến bộ, sự văn minh, trở về “huyền thoại con người dã man”, cho đời sống của người sơ khai sung sướng nhất, tình tình của họ dễ thương nhất. Huyền thoại đó không còn ai tin nữa mà những người đưa ra huyền thoại đó chắc chưa hề sống trong các bộ lạc săn đầu người ở châu Phi, hoặc trong vài đảo Salomon để thấy thổ dân nuôi đàn bà cho mập như nuôi heo để làm thịt trong các ngày lễ. (*Nguồn gốc văn minh* của Will Durant - Phục Hưng - 1974 - tr. 23).

Xét chung, quả thực là con người càng văn minh càng gian trá, lòng dục càng tăng, sự cạnh tranh để sinh tồn càng khốc liệt. Cái “phác” của người sơ khai, có điểm khả ái thật, nhưng báo họ là con người lí tưởng, đáng quý hơn những người mà chúng ta gọi là đạo đức; rồi kết luận rằng phải “tuyệt thánh khí trí”, bỏ hết nhân, nghĩa, lễ, trí, tín đi, bỏ học, bỏ văn tự đi, dùng trở lại lối “thất nút” thì thật là vô lí. Ai cũng tôn trọng Khổng Tử, Lão Tử, Thích Ca, Ki

Tô... hơn những con người chất phác còn ăn lông ở lỗ, mà những vị đó do văn minh, “nhân vi” đào tạo nên, chứ không phải là do tự nhiên. Từ khi mới có loài người cho tới khi có những vị đó, đã phải mất cả triệu năm, cả chục triệu năm kinh nghiệm, giáo hóa.

Ngay đến việc đem tự nhiên và nhân vi đối lập với nhau cũng là một điểm vô lí nữa. Biết đâu là ranh giới giữa hai cái đó? Xã hội lí tưởng của Lão trong chương 80, tuy là chất phác đấy nhưng đâu phải là tự nhiên, mà chính là nhân vi rồi. Con người nguyên thủy đâu có quần áo, nhà cửa, đâu biết nuôi gà nuôi chó. Muốn thật là tự nhiên thì phải ăn lông ở lỗ, còn sống như các bộ lạc giữa rừng châu Phi cũng đã là “nhân vi” rồi. Mà muốn giữ cái “đức”, “cái phác” của Lão thì phải như loài muông thú, hằng ức triệu năm trước ra sao nay cũng như vậy. Chúng ta khác loài muốn thú ở điểm muốn cải thiện đời sống của mình và có đủ thông minh, tài năng để cải thiện nó. Lòng muốn đó tự nhiên chứ không phải là nhân vi. Nếu bảo lòng muốn đó trái với tự nhiên thì do đâu mà nó phát sinh, vì theo Lão con người do đạo sinh ra, đức nuôi dưỡng, phát triển theo tự nhiên để cuối cùng trở về đạo kia mà.

Loài người không phải chỉ có nhu cầu ăn cho no, mặc cho ấm, mà còn có nhu cầu ăn cho ngon, mặc cho đẹp, hiểu biết thêm, sáng tạo một cái gì. Bảo người trị dân chỉ nên làm cho dân “lòng thì hư tĩnh, bụng thì no, tâm chí thì yếu, xương cốt thì mạnh” (ch. 3) là không cận nhân tình.

Và lại chủ trương vô vi mà sao còn đề nghị xóa bỏ văn minh đi. Làm sao xóa bỏ được? Phá hủy hết từ lâu đài, cầu cống, đồ dùng, máy móc, tới sách vở, chữ nghĩa, vải vóc, xe, ngựa... chăng? Dù cho được đi nữa, thì sống như người nguyên thủy trong một thời gian, con người lại sẽ tìm tòi, phát kiến, lần lần tạo nên một nền văn minh mới. Như vậy là không thực tế.

Triết lí *khiêm nhu*, *bất tranh* rất có hại, đưa tới sự diệt thân mình và diệt chúng. Nó cũng trái với tự nhiên, với bản năng tự vệ của con người. Muốn hoàn toàn theo tự nhiên, theo đạo thì đáng lẽ phải tán thành sự tự do cạnh tranh chứ, vì luật cạnh tranh để sinh tồn là một luật tự nhiên.

Người ta còn trách Lão Tử ngụy biện nữa. Không tranh với địch sao thắng được địch (ch. 68, 69). Trẻ sơ sinh mà sao độc trùng không trich, mãnh thú không vô, ác điều không quấy? (ch. 55). Người khéo dưỡng sinh làm sao mà đi đường không gặp con tê ngưu, con hổ, ở trong quân đội không bị thương vì binh khí (ch. 50). Tại “không tiến vào tử địa”. Nghĩa là không bao giờ vô rừng vô núi, mà ở chiến trường thì kiếm chỗ núp, không giao tranh ư?

Còn nhiều lời chê trách nữa chẳng hạn có mấy chỗ mâu thuẫn: coi phần I. ch. II, tiết C). Có li cá đấy, không đúng nhiều thì cũng đúng ít; nhưng người chê thì cứ chê, người theo thì cứ theo, không ai thuyết phục được ai. Mà hạng người thích Lão Tử lại rất đông, họ không dùng lí trí để phân tích như hạng trên, chỉ dùng con tâm để cảm thông với Lão Tử.

Khi đã biết cảm thông với Lão Tử thì ta thấy con người ông rất khả ái, đáng quý, cao thượng. Ông tuy bàn về chính trị, nhưng không phải là một chính trị gia, chỉ là một triết gia thuần túy, nghĩa là chỉ đưa ra lí thuyết, không trở cách thực hành.⁽¹⁾

Ông thấy xã hội thời đó loạn lạc, vì thói đa dục, xào trá, tranh nhau; ông thấy cái hại của văn minh, của chính sách hữu vi quá đáng, nên ông phản động lại, bảo cứ theo cái hướng cũ thì xã hội càng loạn thêm, phải đổi hướng đi, và ông chỉ cho ta cái hướng ngược lại: phải sống đơn giản, bớt dục vọng, xào trá, mà nhường nhịn lẫn nhau, đừng tranh giành nhau, tôn trọng tự do của nhau.

Hướng đó đúng. Còn việc thực hiện ra sao, tới đâu thì ông để các nhà cầm quyền quyết định. Nhưng ông cũng dặn ta phải "*Khứ thậm, khứ xa, khứ trái*" (ch. 29), nghĩa là đừng làm cái gì thái quá; và nhắc ta cố giữ ba "vật báu": *lòng tự ái, tình khiêm ước, nhường người* (từ, khiêm, bất cảm vi thiên hạ tiên - ch. 67). Nhiều khi ông nói quá, nhưng chỉ là để đập vào óc ta cho ta chú ý tới, đọc ông không nên theo nghĩa từng chữ mà bề ông từng lời. Nên như Đào Uyên Minh, hội ý được thì thôi, "bất cầu thậm giải" (*không cần nghiên ngẫm chi li*). Ông biết rằng không thể phân phác triệt để, xóa bỏ hết văn minh mà sống như người thời nguyên thủy được, cho nên mới đưa ra một mẫu xã hội trong chương 80. Xã hội đó đâu phải đa man, mà chắc là yên vui. Khiến cho nhân loại được sống yên vui, chẳng là một lí tưởng đẹp ư? Căn cứ vào chương đó để chê ông tự mâu thuẫn với ông, thì đúng đấy, nhưng có thực là hiểu ông không?

Phân chính trị không phải là phần quan trọng trong học thuyết Lão Tử. Những tư tưởng bình đẳng, (trọng người thấp hèn, yêu người dân dộn) tự do (ít can thiệp vào đời sống của dân chúng), trọng hòa bình, không tranh giành, gây hấn với nhau, mà nhường nhịn nhau tấm lòng khoan dung (đi đức báo oán), thương kẻ nghèo ("ai là người có dư mà cấp thêm cho người thiếu thốn trong thiên hạ đây?" - ch. 77), và nếp sống tự nhiên, giản dị, tri túc, thanh tịnh... đó mới là những giá trị nhân bản rất cao, không triết gia chân chính nào không muốn hướng tới. Chúng có một sức mạnh thu

(1) Chúng tôi chưa chắc những lời đó thực của Lão Tử.

hút ta, khiến ta hướng thượng, cao cả hơn, trong sạch hơn, vừa lãng mạn, vừa nên thơ. Sức hấp dẫn của học thuyết Lão Tử chính là ở đó.

Cũng chính vì vậy mà trên hai ngàn năm, ở Trung Hoa không có một người nào trong Khổng phái mặt sát đạo Lão cả, mặc dầu như tôi đã nói trong phần II, chủ trương của Lão ngược hẳn chủ trương của Khổng; chính là Lão chứ không phải Mặc hay Hàn Phi mới phản đối Khổng mạnh nhất: “Khổng trọng thành tri, nhân nghĩa, mà Lão thì tuyệt thành, khí trí, tuyệt nhân khí nghĩa”.

Họ không những không mặt sát Lão như Hàn Dũ mặt sát Phật, mà còn thích Lão, trọng Lão cũng ngang với Khổng nữa. Một số thi hào, văn hào của Khổng chịu ảnh hưởng lớn của Lão như Đào Uyên Minh đời Lục Triều, tác giả những bài *Đào hoa nguyên khí*, *Qui khứ lai từ*; Liễu Tôn Nguyên đời Đường, tác giả bài *Ngu Khê thi tự*, bạn thân của Hàn Dũ mà phóng khoáng hơn Hàn; Lí Bạch với Mạnh Hạo Nhiên, Vương Duy, nhất là Hàn Sơn đời Đường, nhà nào cũng lưu lại nhiều bài thơ bất hủ tả cảnh thiên nhiên; Tô Đông Pha đời Tống với hai bài *phú Xích Bích* mà bài *Hậu Xích Bích* có giọng phiêu diêu của một đạo sĩ...

Môn họa Trung Hoa còn chịu ảnh hưởng của Lão nhiều hơn môn thơ nữa: có thể nói tất cả các bức tranh sơn thủy, tùng bách, suối mây, cúc, trúc, mai, hạc... đều nhờ đạo Lão mà có, mà những họa sĩ như Vương Duy đời Đường, Mễ Phế đời Tống đều là những nhà Nho kiêm Lao.

Dân chúng Trung Hoa cũng thích Lão mặc dầu xử thế thì coi Khổng là chính. Họ trọng các nhà ẩn dật, các đạo sĩ có phần còn hơn các bậc hiền Nho. Họ cũng như các sĩ phu, còn trẻ thì theo “hữu vi” của Khổng mà về già thì muốn theo “vô vi” của Lão; gặp thời bình trị thì tận tâm giúp nước, nhưng khi loạn quá rồi, không cứu vãn được nữa thì rút lui, giữ tiết tháo mà đợi một thời thuận tiện hơn.

Tóm lại cả dân tộc Trung Hoa từ quan tới dân, từ các học giả, nghệ sĩ tới nông phu đều do bản năng cảm thấy rằng Khổng và Lão không phải trái ngược nhau hẳn mà bổ túc lẫn nhau: Khổng hướng dẫn họ trong việc tế gia, trị quốc, trong việc làm ăn, cần thiết cho họ cũng như mặt trời cần thiết cho sự sinh trưởng của vạn vật; Lão nên bớt chỉ hãm hờ thành công, dạy họ tiết dục, tri túc, khoan nhu, như mặt trăng làm dịu tâm hồn họ xuống, khiến cho cái tâm của họ tĩnh hơn, mát hơn, sáng hơn như cảnh vật dưới ánh trăng. Lâm Ngữ Đường trong cuốn *The Importance of Living* ⁽¹⁾ bảo nhờ Lão Tử mà dân

(1) Xem bản dịch *Sống đẹp* của Nguyễn Hiến Lê, NXB Văn Hóa, 1993.

tộc Trung Hoa mới tồn tại được trong ba bốn ngàn năm vật lộn với đời sống, mà không có nhiều người bị bệnh điên, bệnh thần kinh suy nhược, bệnh đứt gân máu như người phương Tây. Cũng nhờ có cả đạo Khổng với đạo Lão mà dân tộc Trung Hoa mới sớm văn minh vào bậc nhất thế giới.

Đọc bài 25 *Tiên tiến (Luận ngữ)* thấy Khổng Tử cũng muốn như Tăng Tịch, cuối mùa xuân, cùng với một nhóm thanh niên và em bé dắt nhau đi tắm sông Nghi rồi lên hừng mát ở đền Vũ Vu, vừa đi vừa hát, tôi có cảm tưởng rằng nếu sống đồng thời với nhau thì Khổng, Lão có thể là bạn thân của nhau được. Chỉ hướng, tâm hồn hai nhà như nhau, chỉ khác Lão Tử là một triết gia thuần túy, còn Khổng Tử vừa là triết gia vừa là một chính trị gia nên có óc thực tế hơn: bảo phải “đi trực báo oán” (*Hiển Văn* - 36 - về chính trị) thì như vậy phải, mà về tình người thì như vậy không cao bằng Lão Tử; đi đức báo oán. So sánh chương 77 của Lão với bài 1 thiên *Quý thị* của Khổng ta còn thấy rõ thái độ của hai nhà hơn nữa. Cùng nghĩ tới người nghèo, cùng mong có sự quân bình trong nước, Lão Tử với tư cách một đạo đức gia than thở: “*ai là người có đức mà cấp thêm cho người thiếu thốn trong thiên hạ đây*”; còn Khổng Tử với tư cách một chính trị gia nghĩ tới bốn phạm của nhà cầm quyền: “*người có nước có nhà không lo ít người mà lo không được quân bình, không lo nghèo mà lo không được yên ổn*”.

*
**

Từ đầu thế kỉ XVIII, các nhà truyền giáo Ý, Pháp, Y Pha Nho... đã phát giác học thuyết Lão Tử cho người phương Tây biết. Nhưng qua thế kỉ sau họ mới dịch *Đạo đức kinh* và từ đó các bản dịch, các bài phê bình xuất hiện mỗi ngày một nhiều. *Đạo đức kinh* thành tác phẩm của Trung Hoa được phổ biến nhất ở châu Âu, bỏ xa *Tử thư*, *Ngũ kinh*, cả thơ Lí Bạch nữa, một phần lớn vì thể văn cô đọng như châm ngôn với ý nghĩa vừa bí hiểm, vừa ngược đời của Lão Tử. Đại đa số độc giả phương Tây thời trước vì hiếu kì mà đọc. Gần muốn tìm trong *Đạo đức kinh* một phương thuốc trừ cái tật hăm hở hưởng thụ, quá ham tiến bộ, sống trái thiên nhiên của họ.

Max Kaltenmark, trong phần kết cuốn *Lao Tseu* bảo thời đại chúng ta ở Âu Mĩ, nhiều người thích thuyết vô vi, hư tình của Lão Tử, mà xét cho cùng, thái độ thuận theo tự nhiên, bất can thiệp của Lão không trái tinh thần khoa học chút nào cả, vì một tinh thần thực khoa học bao giờ cũng tôn trọng những luật thiên nhiên.

Hơn nữa hai nhà khoa học: Lynton K. Caldwell trong cuốn *In Defence of*

Earth (1972) và Victor C. Ferkiss trong cuốn *Technological Man* (1969), đều khuyến người phương Tây trở về đời sống thiên nhiên.

Caldwell bảo phải tuân theo luật thiên nhiên, hễ làm trái thiên nhiên thì tất gặp tai họa, và chúng ta nên ôn lại thuyết của Lão Tử, của Thánh François (tr. 285 bản tiếng Pháp: *La Terre en danger* của nhà Editions internationales). Lời đó đúng. Vì khoa học, kĩ thuật tiến bộ quá, làm mất sự quân bình, mất sự điều hòa trong vũ trụ (harmonie universelle) đã lần lần thành lập trong mấy trăm tỉ năm, từ khi có trái đất, do đó mà nhân loại ngày nay phải đối phó với cái họa bộc phát nhân số (hậu quả là một phần ba nhân loại đương thiếu ăn và sẽ có hằng trăm triệu người chết đói); họa ô nhiễm môi sinh (environnement pollution): đất đai, sông ngòi, không khí... bị nhiễm uế vì các hơi độc của các nhà máy, các xe hơi, vì các chất sát trùng, các phân hóa học. Chỉ nội hai cái họa đó thôi cũng đã gây ra cả ngàn cuộc thảo luận của các nhà khoa học khắp thế giới mà vẫn chưa có cách nào giải quyết nổi, chúng thành cái nguy cơ trước mắt của nhân loại. (Xin đọc giả coi thêm *Những vấn đề của thời đại* N.H.L - Mặt đất - 1974).

Mất sự điều hòa trong vũ trụ, mà mất cả sự điều hòa trong bản thân ta, trong tâm hồn ta nữa: ham tiến bộ, ham vật chất quá thì tâm hồn không được yên tĩnh, đạo đức suy, tình nghĩa giảm, đời sống cũng không có hạnh phúc. Nhiều thanh niên Âu Mỹ đã chán cái văn minh tiêu thụ, hùng hục làm từ sáng tới tối để sản xuất cho nhiều, rồi tiêu thụ cho nhiều lại để sản xuất cho nhiều; họ phản kháng lại xã hội của họ như bọn hippy, bọn provo; họ đọc Lão Tử, Thoreau, rủ nhau sống nhơn nhơ trong những vườn hoa, cánh đồng, gần gũi với thiên nhiên.

Còn Ferkiss thì đưa ra một triết lí mới, mà ông gọi là *Tân chủ nghĩa thiên nhiên*. Theo chủ nghĩa đó, con người là một phần của thiên nhiên hơn là một cái gì cách biệt với thiên nhiên. Toàn thể vũ trụ là một diễn trình biến hóa, một chuyển động không ngừng và con người là một phần của chuyển động đó. Cái chủ nghĩa ông ta bảo là mới mẻ đó, sao mà giống thuyết của Lão Tử thế!

Là một phần của thiên nhiên thì không thể tách rời thiên nhiên được mà phải sống theo thiên nhiên, trọng thiên nhiên, sống chất phác, giản dị, cũng như Caldwell đã khuyến.

Hai nhà bác học khác của Mỹ, Paul và Anne Ehrlich, tác giả cuốn *Population, Resources, Environment* (San Francisco - 1970) nhấn nhủ:

– Các dân tộc đã phát triển phải thay đổi thái độ đối với một số giá trị thời đại; sống cho lành mạnh thì mới sung sướng chứ không phải cứ tiêu thụ

cho nhiều mới là sung sướng; phải phân phát tài sản một cách công bình hơn, bỏ ra 20% tổng sản lượng quốc gia để giúp một cách bất vị lợi các quốc gia kém phát triển (lời của Lão Tử ch. 77: thực năng hữu dư dĩ bố thiên hạ?).

– Còn các dân tộc kém phát triển thì đừng nên đua đòi các nước Âu Mỹ, sống theo lối Âu Mỹ.

– Còn hàng trăm nhà bác học khác chủ trương như bốn nhà kể trên, hàng trăm tác phẩm khuyên phải sống hợp với thiên nhiên, không sao đọc hết được.

Vậy là ở phương Tây đã bắt đầu có phong trào “phân phác” rồi đấy. Và có dấu hiệu rằng phong trào đó mỗi ngày mỗi lên. Đó là một vinh dự cho triết học Trung Hoa vì theo chỗ chúng tôi biết, *Đạo Đức kinh* là tác phẩm duy nhất trình bày thuyết vô vi (bất can thiệp, thuận theo thiên nhiên) một cách đầy đủ, có hệ thống, bằng một bút pháp độc đáo, nửa như phú, nửa như thơ.

MỤC LỤC

PHẦN I

Chương I. Đời sống	1229
Chương II. Tác phẩm	1243

PHẦN II

HỌC THUYẾT	1257
Chương I. Đạo và Đức	1258
Chương II. Tính cách và qui luật của đạo	1269
Chương III. Đạo ở đời	1281
Chương IV. Đạo trị nước	1298
- KẾT	1311

(In theo bản của NXB Văn Hoá - TT Hà Nội, 1994)

NGUYỄN HIẾN LÊ

KINH DỊCH
ĐẠO CỦA NGƯỜI QUÂN TỬ
– Trích –

LỜI NÓI ĐẦU

Tôi viết tập này chủ để hướng dẫn các bạn muốn tìm hiểu triết lí trong Kinh Dịch, tức vũ trụ quan, nhất là nhân sinh quan, cách xử thế trong Kinh Dịch mà tôi gọi là *Đạo Dịch*, đạo của bậc chính nhân quân tử thời xưa.

Vì vậy tôi bỏ bớt phần bói toán, huyền bí và rón trình bày một cách có hệ thống, sáng sủa tu tưởng của cổ nhân.

Mặc dầu vậy, sách vẫn khó đọc, và để cho các bạn đỡ tốn công, tôi xin có ít lời hướng dẫn dưới đây.

Việc đầu tiên là đọc Bảng Mục lục để biết qua ba nội dung của sách.

Sách gồm 2 phần:

- **Phần I: Giới thiệu**, có 6 chương, từ I đến VI

- **Phần II: Kinh và truyện**: Kinh thì lời dịch tròn 64 quẻ, Truyện thì chỉ dịch Hệ từ truyện.

Phần I - Chương I và II quan trọng, bạn nên đọc kĩ.

- *Chương III đọc để nhớ và hiểu được nghĩa Kinh Dịch.*

- *Chương IV rất quan trọng, nên đọc rất kĩ, chỗ nào không hiểu thì đánh dấu ở ngoài lề để sau coi lại.*

Đọc xong Chương IV rồi, nên hãy tạm nhảy Chương V và VI mà đọc tiếp ngay bản dịch 64 quẻ trong phần II.

Mỗi ngày chỉ đọc 2, 3 quẻ thôi, đọc kĩ cho hiểu. Đọc được độ mười quẻ thì những quẻ sau sẽ thấy dễ hiểu.

Chương IV giúp bạn hiểu 64 quẻ, mà 64 quẻ cũng giúp bạn hiểu thêm chương IV, vì vậy trong khi đọc 64 quẻ bạn nên thường tra lại Chương IV và khi đọc xong 64 quẻ, bạn nên coi lại Chương IV, lúc đó bạn sẽ hiểu những chỗ đã đánh dấu ở ngoài lề mà lần đầu tiên bạn chưa hiểu.

** Công việc đó xong rồi, bạn đọc kĩ Chương V và VI Phần I và lúc này bạn hiểu được nghĩa trong hai chương quan trọng đó, nhất là Chương VI. Đọc lần*

đầu dù kĩ tới đâu cũng chưa gọi là hiểu hết, nhất là chưa nhớ được gì nhiều.

Nghỉ một thời gian, bạn nên đọc lại lần thứ nhì, lần này mau hơn lần trước.




Rồi lâu lâu bạn nên coi lại những chỗ bạn cho là quan trọng cần nhớ.

Muốn hiểu thêm Kinh Dịch, bạn nên tìm đọc những sách tôi đã giới thiệu trong cuốn này.

*

CÁCH TÌM MỘT QUÊ.

Mỗi quẻ có số thứ tự của nó trong kinh, thành phần và tên.

Ví dụ: Quẻ  số thứ tự là 62, thành phần là Lôi  ở trên, Sơn  ở dưới, tên là Tiểu Quá.

– Nếu bạn chỉ biết số thứ tự 62 thì tra ở bảng Mục lục sẽ thấy ở trang 616 có quẻ 62, thành phần là Lôi Sơn, tên là Tiểu Quá, số trang 512. Có cả đại của quẻ nữa.

– Nếu bạn chỉ biết tên là Tiểu Quá thì tra ở Bảng “Tên quẻ sắp theo AB” tr. 603, sẽ thấy Tiểu Quá, số thứ tự là 62, số trang là 512.

– Nếu bạn chỉ biết thành phần thì tra ở “Đồ biểu 64 quẻ” trang 512, tìm Lôi ở hàng ngang (thượng), Sơn ở hàng dọc (hạ), rồi từ Lôi kéo dọc xuống, từ Sơn kéo ngang qua, sẽ gặp Tiểu Quá, số thứ tự là 62, số trang là 512.

CHƯƠNG I

NGUỒN GỐC KINH DỊCH VÀ NỘI DUNG PHẦN KINH

NGUỒN GỐC

Một sách bói mà thành một sách triết.

Khắp thế giới có lẽ không có bộ sách nào kì dị như bộ *Kinh Dịch*.

Nó là một trong ba bộ kinh cổ nhất của Trung Hoa, sau *kinh Thi* và *kinh Thư*, nhưng nguồn gốc của nó - tức bát quái - thì có thể sớm hơn và cuối đời Ân, 1.200 năm trước Tây lịch.

Nó không do một người viết mà do nhiều người góp sức trong một ngàn năm, từ Văn Vương Nhà Chu mãi đến đầu đời Tây Hán nó mới có hình thức gần như hình thức ngày nay chúng ta được biết. Từ Tây Hán đến nay, trên 2.000 năm nữa, thời nào cũng có người tìm hiểu nó thêm, đem riêng của mình và tư tưởng của thời đại giới vào nó, khiến cho nghĩa và công dụng của nó mỗi ngày một nhiều và một xa nguồn gốc.

Do đó, không thể gọi nó là tác phẩm của một nhà nào cả, không phải của Khổng gia cũng không phải của Lão gia, và Vũ Đổng, tác giả bộ *Trung Quốc triết học đại cương* (Thương vụ ấn thư quán) gọi nó là tác phẩm chung của một phái, phái Dịch học, mà những người trong phái này gồm nhiều triết gia xu hướng khác nhau.

Mới đầu nó chỉ là sách bói, tới cuối đời Chu thành một sách triết lí tổng hợp những tư tưởng về vũ trụ quan, nhân sinh quan của dân tộc Trung Hoa thời Tiên Tần; qua đời Hán nó bắt đầu có màu sắc tượng số học, muốn giải thích vũ trụ bằng biểu tượng và số mục, tới đời Ngũ Đại nó được dùng trong môn lí số đời Tống nó thành lí học; ngày nay một số nhà bác học phương Tây như C. G. Jung tâm lí gia nổi danh của Đức và Raymond de Becker (Pháp) muốn dùng nó để phân tích tiềm thức con người, coi nó là một phương pháp phân tâm học.

Điều kì dị nhất là cả môn “dịch học” đó chỉ dựng trên thuyết âm dương, trên một vạch liền — tượng trưng cho dương, một vạch đứt — tượng trưng cho âm, hai vạch đó chồng lên nhau, đổi lần cho nhau nhiều lần thành ra tám hình bát quái, rồi tám hình bát quái này lại chồng lẫn lên nhau thành sáu mươi bốn hình mới: *lục thập tứ quái*. Dùng sáu mươi bốn hình này, người Trung Hoa diễn được tất cả các quan niệm của họ về vũ trụ, về nhân sinh, từ những hiện tượng trên trời dưới đất, những luật thiên nhiên tới những đồ dùng, những công việc thường ngày như trị nước, ra quân, trị nhà, cưới hỏi, ăn uống, xử thế...

Các ông “Thánh” Trung Hoa đó quả thực có một sáng kiến mới mẻ, một sức tưởng tượng, suy luận lạ lùng, khiến người phương Tây ngạc nhiên và có người Âu (J. Lavier) đã dùng một vài que để giải thích một vài hiện tượng khoa học, sự tiến triển của khoa học.

Sự kiện dùng hai vạch để giảng vũ trụ, xã hội đó thật ít ai quan niệm nổi, cho nên ngay người Trung Hoa đã tạo ra nhiều truyền thuyết để giải thích nguồn gốc Kinh Dịch.

TRUYỀN THUYẾT VỀ KINH DỊCH

Những truyền thuyết đó nhiều khi mâu thuẫn, vô lí, như huyền thoại, nhưng vì có nhiều người tin chắc hoặc “đánh phải chấp nhận vì không có thuyết nào hơn” cho nên chúng ta cần biết qua, chứ đi sâu thì theo tôi, chỉ mất thì giờ vô ích.

1. Truyền thuyết vua Phục Hi tạo ra bát quái

Theo *Từ Hải* thì Phục Hi còn có tên là Bào Hi, Thái Hạo v.v... là một trong ba ông vua thời Thái cổ, hai ông kia là Toại Nhân, Thần Nông. Phục Hi dạy dân săn bắn, đánh cá, nuôi súc vật, tạo ra bát quái và thư khế (văn tự, khế ước).

Không hiểu Phục Hi ở thế kỉ nào, có sách nói là thế kỉ 43, có sách nói là thế kỉ 34 trước Tây Lịch ông làm vua 115 năm, truyền được 15 đời, rồi tới Toại Nhân dạy dân dùi cây lao hay cọ hai miếng gỗ với nhau mà lấy lửa. Thần Nông dạy dân làm ruộng⁽¹⁾.

Như vậy thì Phục Hi không phải là tên một người (cũng như Sào Thị,

(1) Theo W. Eberhard trong *Histoire de la Chine*, tr. 18 (Payot 1952) thì vào khoảng 450 tr. T.L., Hoàng Đế còn là một vị thần trong một miền ở tỉnh Sơn Tây; sau có một nhà nho (lettre) nào đó đưa vị thần đó làm ông vua đầu tiên của dân tộc Trung Hoa, và một vài lãnh chúa tự nhận mình là dòng dõi của Hoàng Đế để tỏ rằng tổ tiên mình còn cao quý hơn tổ tiên nhà Chu, mình cũng xứng đáng làm thiên tử. Do đó, lần lần Hoàng đế được hầu hết các quý tộc Trung Hoa kể cả nhà Chu, thờ làm thủy tổ.

Toại Nhân Thị, Thân Nông Thị), chỉ là một tên người đời sau đặt ra để tượng trưng một thời đại, thời đại dân tộc Trung Hoa còn ăn lông ở lỗ, sống bằng săn bắn, hái lượm, chưa thể có văn tự được muốn ghi chép việc gì thì dùng cách buộc nút (kết thừng) hoặc lấy đá nhọn gạch những vạch lên một khúc cây như một số dân tộc lạc hậu hiện nay còn sống thưa thớt ở giữa Phi Châu, Úc Châu, Nam Mĩ Châu.

Nói bát quái có từ thời đó, cách thời chúng ta năm, sáu ngàn năm thì nó chỉ có thể là những vạch để đánh dấu cho dễ nhớ, như những con số thời, chứ không có gì khác (chúng tôi sẽ trở lại điểm này ở đoạn sau).

2. Hà Đồ, Lạc Thư

Nhưng Phục Hi phỏng theo cái gì mà vẽ ra bát quái và vẽ để làm gì? Bộ sách đầu tiên nói đến điểm này chính là Kinh Dịch. Có hai chỗ nói tới:

a) Thiên Hệ từ thượng truyền - Chương 11:

"... Ở sông Hà hiện ra bức đồ, ở sông Lạc hiện ra trang chữ, thánh nhân phỏng theo" (Hà Xuất Đồ, Lạc Xuất Thư, Thánh Nhân Tác Chi).

Tuy đoạn đó không nói rõ, nhưng đặt nó vào toàn thiên thì phải hiểu rằng Phục Hi phỏng theo bức đồ hiện ở sông Hà, trang chữ hiện ra ở Sông Lạc để vạch ra bát quái.

b) Thiên Hệ từ hạ truyền, Chương 2 chép rõ hơn:

"Ngày xưa họ Bào Hi (tức Phục Hi) cai trị thiên hạ, ngẩng lên thì xem các hình tượng trên trời, cúi xuống thì xem các phép tắc ở dưới đất, xem các văn vẻ của chim muông cùng những thích nghi với trời đất (của từng miền), gần thì lấy ở thân mình, xa thì lấy ở vật, rồi làm ra bát quái, để thông suốt cái đức thần minh và điều hòa cái tình của vạn vật (Cổ giả Bào - có người đọc là BAO HI thì chỉ vương thiên hạ đã, ngưỡng tác quan tượng ư thiên, phù tắc quan pháp ư địa, quan điều thú chi văn dư thiên địa chi nghi, cận thủ chư thân, viễn thủ chư vật, ư thị thủy tác bát quái dĩ thông thần minh chi đức, di loại vạn vật chi tình).

Đã có ông thủy tổ rồi thì phải kiếm thêm hoặc tạo thêm vài ba vị vua khác như Toại Nhân, Thân Nông, Phục Hi... thành hệ thống tam hoàng, ngũ đế. Nhưng mỗi nhà sắp đặt một khác, cho nên hiện nay có:

hai thuyết về tam hoàng:

a) Thiên hoàng, Địa hoàng, Nhân hoàng.

b) Phục Hi, Thân Nông, Hoàng Đế.

hai thuyết về ngũ đế:

a) Thái Hiệu, Hoàng Đế, Thân Nông, Thiệu Hiệu, Chuyên Húc.

b) Phục Hi, Thân Nông, Hoàng Đế, Thiệu Hiệu, Chuyên Húc. Đó chỉ là một giả thuyết của Eberhard, nhưng cho ta hiểu được tại sao Khổng Tử (551-479) không nói đến Hoàng Đế: ở thời ông Hoàng Đế chỉ là một vị thần nhỏ ở miền Sơn Tây thôi.

Như vậy là ngay trong Kinh Dịch đã có hai thuyết mâu thuẫn nhau rồi, Âu Dương Tu, một văn hào đời Bắc Tống đã vạch ra chỗ mâu thuẫn đó trong tập: *Dịch Đồng Từ Vấn*. Đại ông bảo: Đoạn trên (chương 11 thượng truyện) nói rằng bát quái là do trời sai long mã ở sông Hà đội lên mà giao cho Phục Hi, không phải do người làm ra (phi nhân chi sở vi) thị thiên chi sở giáng dã), đoạn dưới (chương 2 hạ truyện) lại bảo bát quái là do người làm (Phục Hi xem các hiện tượng trên trời dưới đất mà vạch ra), bức đồ hiện trên sông Hà không dự gì tới (thị nhân chi sở vi, hà đồ bất dự yên), vậy thì biết tin thuyết nào?

Câu "Hà xuất đồ, Lạc xuất thư, thánh nhân tác chi" dẫn trên lại mù mờ nữa, vì chữ thánh nhân đó không chỉ rõ là ai, một ông thánh hay nhiều ông thánh?

Có người hiểu là 2 ông thánh. Phục Hi và vua Vũ nhà Hạ (2.205-2.197).

Do đó phát sinh ra tới 4 thuyết:

- Phục Hi xem xét các hiện tượng trên trời mà vạch ra bát quái (người đời sau gọi là Tiên Thiên bát quái).

- Phục Hi phỏng theo Hà Đồ (bức đồ hiện ở sông Hà) mà vạch ra bát quái.

- Phục Hi phỏng theo cả Hà Đồ lẫn Lạc Thư (trang chữ xuất hiện ở sông Lạc) mà vạch ra bát quái, Hà Đồ và Lạc thư vậy là cùng xuất hiện trong đời Phục Hi (thuyết này của Du Diễm đời Tống).

- Lạc Thư không xuất hiện ở đời Phục Hi mà xuất hiện trong đời vua Vũ nhà Hạ, nghĩa là khoảng một hai ngàn năm sau, và vua Vũ phỏng theo nó để vạch ra bát quái (người đời sau gọi là Hậu thiên bát quái). Bát quái này cũng y hệt bát quái trên, chỉ có vị trí các hình là khác thôi (tôi sẽ xét trong một đoạn sau) và để đặt ra *Cửu trù hồng phạm*, tức chín loại về qui phạm lớn của trời đất, nói cho dễ hiểu là chín phương pháp để cai trị thiên hạ. Nhưng Cửu trù hồng phạm chẳng liên quan gì tới Kinh Dịch cả.

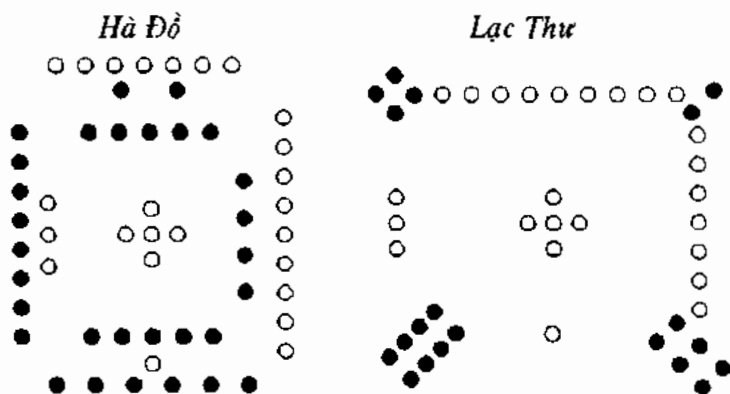
Về *Hà Đồ*, truyền thuyết bảo rằng đời Phục Hi cỡi một con Long mã (loài ngựa thần, hình thù như con rồng mình xanh lục có vằn đỏ) xuất hiện trên sông Hoàng Hà, đội một bản đồ, bản đồ đó là sách mệnh trời ban cho Phục Hi để trị thiên hạ. Nhưng đời sau mỗi khi có thánh vương xuất hiện như đời vua Nghiêu, vua Thuấn... đều được trời ban cho Hà Đồ.

Còn về *Lạc Thư* thì trong khi vua Vũ trị thủy, thấy một con rùa thần cũng do trời sai xuống hiện lên ở sông Lạc - một chi nhánh của sông Hoàng Hà - trên lưng có những nét đếm từ 1 đến 9.

Thuyết Hà Đồ chắc khá phổ biến ở đời Chu, chính Khổng Tử cũng tin.

Luận ngữ; thiên *Từ Hàn*, bài 8, ông than thở với môn đồ: “Chim Phượng chẳng đến, bức đồ chẳng hiện trên sông (Hoàng) Hà, ta hết hy vọng rồi” (Phượng điếu bất chí, Hà bất xuất đồ, ngô dĩ hī phú!) Chim Phượng và Hà Đồ mà xuất hiện là điềm thành vương ra đời, đạo của ông không sao thi hành được. Có thể ông cũng tin rằng đời Phục Hi có Hà Đồ xuất hiện, còn như ông có cho rằng Phục Hi phỏng theo Hà Đồ mà vạch ra bát quái hay không thì không có gì làm chắc (trong một chương sau, chúng tôi sẽ chỉ rõ hệ từ truyền thượng và hạ không phải của ông viết).

Hình Hà Đồ và Lạc Thư hồi mới xuất hiện ra sao, không ai biết. Người ta bảo nó mất từ thế kỉ thứ VII trước TL. (nghĩa là trước thời Khổng Tử hơn 100 năm), mãi tới thời Hán Vũ Đế (140-86) tức năm thế kỉ sau, một người cháu đời thứ mười hai của Khổng Tử, là Khổng An Quốc, một học giả, đại thần của Vũ Đế không hiểu căn cứ vào đâu để lập 2 hình đó, truyền lại đời sau, rồi lại mãi đến đời Tống Huy Tôn (1101-1125) khoảng mười hai thế kỉ sau Khổng An Quốc, hai hình đó mới được in trên sách ⁽¹⁾ như chúng ta đã thấy dưới đây:



Cả trên hai hình đó (gọi chung và tất là đồ thư), những vòng tròn trắng đều là số dương (lẻ), những vòng tròn đen đều là số âm (chẵn).

– Trên hình *Hà Đồ*, hàng a và b, mỗi hàng có 5 vòng đen, cột g với nhau thành 10, 10 là số âm.

Chúng ta nhận thấy có những số lẻ: 1, 3, 5, 7, 9 cộng lại là 25, và những số chẵn: 2, 4, 6, 8, 10 cộng lại là 30.

Cộng 25 (lẻ) với 30 (chẵn) được 55.

– Trên hình *Lạc Thư*, có những số lẻ: 1, 3, 5, 7, 9, cộng cả lại là 25, y như trên Hà Đồ, còn số chẵn chỉ có 2, 4, 6, 8, cộng là 20.

Cộng 25 (lẻ) với 20 (chẵn) được 45.

(1) Theo James Legge trong *The I Ching* - Dover Publications New York (Second Edition) P. 15.

Những vòng tròn (có người gọi là nét) trên Lạc Thư được bố trí trên mình con rùa thần như sau: đầu đội chín, đuôi một, hai vai (hay hai chân trước) 2 và 4, hai chân sau 6 và 8, giữa lưng 5.

Chúng tôi xin đọc giả đề : long mã là một con vật trong huyền thoại, con rùa thần mà mang trên lưng những vòng tròn đen trắng như vậy cũng là một huyền thoại nữa! Sao hai hình đó giống nhau thế: Số dương (lẻ) đều là 25, ở giữa đều có số 5, những vòng tròn y hệt nhau mà sao hình bên phải không gọi là *đồ* như hình bên trái, lại gọi là *thư*, nhất là so sánh những hình đó với hình bát quái thì dù giàu tưởng tượng tới mấy cũng không thể bảo rằng bát quái phỏng theo hai hình đó được.

Điều này cũng rất đáng để nữa. Trên hình Lạc Thư, đếm từ trái qua phải ta thấy:

- Hàng trên có những số: 4 (vòng đen), 9 (vòng trắng), 2 (vòng đen).
- Hàng giữa có những số: 3 (vòng trắng), 5 (vòng trắng), 7 (vòng trắng).
- Hàng dưới có những số: 8 (vòng đen), 1 (vòng trắng), 6 (vòng đen).

Ta thử sắp những con số đó thành một hình vuông như dưới đây (gọi là hình ma phương).

4	9	2
3	5	7
8	1	6

rời cộng những số theo hàng ngang:

Hàng trên: $4 + 9 + 2 = 15$

Hàng giữa: $3 + 5 + 7 = 15$

Hàng dưới: $8 + 1 + 6 = 15$

Cộng theo hàng dọc:

Hàng bên trái: $4 + 3 + 8 = 15$

Hàng giữa : $9 + 5 + 1 = 15$

Hàng bên phải: $2 + 7 + 6 = 15$

Cộng theo hai đường chéo của hình vuông cũng được $4 + 5 + 6 = 15$ và $2 + 5 + 8 = 15$

Hình vuông kì dị đó, người phương Tây cũng đã tìm thấy từ thời cổ, dùng nó làm bùa, cho nên gọi nó là Carré magique: *ma phương*.

Trong thiên nhiên đâu có hình như vậy, phải là do óc sáng tạo của loài người.

Rõ ràng là Khổng An Quốc hay một người nào khác đã bịa ra để cố giảng vũ trụ bằng những con số, tạo nên môn tượng số học cực kì huyền bí.

Do đó mà đời sau có người lớn tiếng mắng Khổng An Quốc là kẻ có tội nặng nhất với thánh nhân (ám chỉ Khổng Tử, cụ tổ 12 đời của Khổng An Quốc), đã làm cho Kinh Dịch mất nghĩa triết lí sâu xa đi mà biến nó thành một tác phẩm vô nghĩa lí. Thực ra người đầu tiên có tội là kẻ viết Chương 9 *Hệ từ thượng truyện* kia (coi phần dịch ở sau). Khổng An Quốc đã căn cứ vào đó chứ không hoàn toàn bịa ra hết.

Nhưng bị người này mắng thì lại được người khác khen là có công với Dịch học, làm cho nghĩa Kinh Dịch thêm phong phú và Kinh Dịch nhờ đó một phần đã thành một kì thư.

Ý KIẾN MỘT SỐ HỌC GIẢ NGÀY NAY

Thuyết Phục Hi phóng theo *Hà Đồ Lạc Thư* mà vạch bát quái nhất định là không thể tin được, mà thuyết ông xem xét các hình tượng trên trời, các phép tác dưới đất, các vân vẽ của chim muông thì cũng rất khó chấp nhận.



Từ đầu thế kỉ đến nay, người ta đã đào được ở An Dương (tỉnh Hà Nam ngày nay) hàng vạn hàng ức giáp cốt (mai, yếm rùa và xương vai, xương chậu của trâu, bò, ngựa...) đời Thương (1766-1401), trên thấy khắc nhiều quẻ bói. Đây là một quẻ trích trong cuốn *East Asia - The Great tradition* (Modern Asia éditions - Tokyo 1962). Ba chữ bên trái là (辛卯貞) ba chữ ở giữa là (今日辛), hai chữ bên phải là (亦雨) hai chữ ở dưới cũng là (不雨).

Ý nghĩa là: *Ngày Tân mao hỏi quẻ thần (bói): ngày hôm nay, ngày Tân, cũng mưa hay không mưa?*

Chúng ta thấy, chữ thời nay còn phảng phất như chữ thời đó, nhất là những chữ: (卯今日雨不)

Nhưng trên những giáp cốt đó và cả trên những đồ đồng đời Thương, tuyệt nhiên không thấy hình bát quái. Sự thực là từ đời Thương về trước chưa có bát quái. Người đời Thương chỉ mới biết lối bói bằng yếm rùa gọi là *bốc* |-, người ta lấy yếm chừa không phải mai con rùa (vì yếm mềm hơn, dễ nứt hơn mai), dùng mũi nhọn đâm vào những chỗ lõm, rồi hơ trên lửa những chỗ lõm đó nứt ra, rồi tùy vết nứt có hình ra sao mà đoán quẻ tốt hay xấu.

Cuối đời Ân hay qua đời Chu người ta mới tìm được cách bói bằng cỏ thi

(tiếng khoa học gọi là *Achillea sibirica*), một thứ cây nhỏ cao khoảng một thước như cây cúc, có hoa trắng hoặc hồng nhạt. Cách bói dò gọi là *phê* (筮) và dùng bát quái mà đoán, giản dị hơn cách bói bằng yểm rùa, vì hình (nét đứt) trên yểm rùa đã không có hạn lại khó biện giải, còn những quẻ và hào trong phép bói bằng cỏ thì đã có hạn, lại dưới mỗi quẻ, mỗi hào có lời đoán sẵn, nhất định, khi bói gặp quẻ nào, hào nào, cứ theo lời đoán sẵn đó mà suy luận, công việc dễ dàng hơn nhiều. Vì vậy mà phép bói dò mới đầu gọi là *dị* (易): dễ dàng: Chữ *dị* này với chữ *dịch* (biến dịch) là một. Về sau, không biết từ thời nào mới gọi là *dịch*.

Theo thuyết đó của Du Vinh Lương trong tập san *Nghiên cứu Lịch sử ngôn ngữ* của Trung Ương nghiên cứu viện (Phùng Hữu Lan dẫn trong *Trung Quốc Triết học sử - Chương 15*), thì bát quái chỉ có thể xuất hiện trong đời Ân, từ cuối đời Thương đến đầu đời Chu, và bát quái tạo ra chỉ để bói.

Lại còn một thuyết mới nữa của Trần Thực Am trong tập *Tiểu Học thực tự Giáo bản* do Nghiêm Linh Phong dẫn trong tập *Dịch học tân luận* (Chính trung thư cục ấn hành - Đài Bắc 1971). Trần Thực Am cho rằng bát quái chỉ là những con số thời xưa Trung Hoa chưa dùng thập tiến pháp (numération décimale), chưa đếm đến mười chỉ có 7 số thôi, tức chỉ dùng thất tiến pháp:

$$\begin{array}{ccccccc} \equiv & \equiv & \equiv & \equiv & \equiv & \equiv & \equiv \\ 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7 \end{array}$$

Số 7 ngược lại với số 1 và địa vị của nó như địa vị số 10 trong thập tiến pháp, còn quẻ \equiv ngược lại với quẻ \equiv số 2, là số mấy thì tôi không biết ⁽¹⁾.

Họ Trần còn bảo vì dùng thất tiến pháp cho nên thời đó gọi bảy ngày là một tuần, cúng người mới chết thì 7 tuần tức 49 ngày gọi là mãn thất; từ đời Ân, đời Chu trở đi mới dùng thập tiến pháp, và truy niệm người chết khi được 10 tuần (mỗi tuần 10 ngày) tức 100 ngày. Đời sau, người Trung Hoa truy niệm theo cả hai cách đó.

Thuyết này mới quá, ngược lại với thuyết trên - vì nếu vậy thì bát quái phải có từ đời Thương, trở về trước, sao không thấy trên các giáp cốt? Và lại nếu hình trên giáp cốt chúng tôi đã sao lại ở trang trên đúng là ở đời Thương thì đời đó, người Trung Hoa đã biết kết hợp thập can (giáp, ất, bình, đinh... quí) với thập nhị chi (tí, Sửu, dần mao... hợi) để chỉ ngày, tháng và năm thì lẽ nào lại không biết thập tiến pháp? Vì những lẽ đó mà chúng tôi chưa dám tin Trần Thực Am.

(1) So sánh thuyết này với thuyết của Leibnitz ở sau.

Do Lương nghi thành Tứ tượng rồi thành Bát quái

Tóm lại, bát quái do ai tạo ra, từ thời nào, tới nay vẫn còn là một bí mật, sau này cũng không chắc gì tìm ra được manh mối.

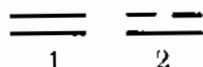
Bây giờ chúng ta cứ hãy tạm cho rằng nó có trước đời Văn Vương nhà Chu (thế kỉ XII tr. T.L) và do một hay nhiều bộ óc siêu quần vô danh nào đó dùng hai vạch liền và đứt chồng lên nhau, thay đổi lẫn nhau mà tạo nên.

Trong *Đại Cương Triết Học Trung Quốc* thượng - tr. 451, chúng tôi đã chỉ một cách chồng các vạch trich trong *Kinh thể chi yếu* của Sái Trám.

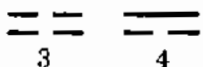
Dưới đây là một cách nữa.

Mới đầu chỉ có *lương nghi* là dương (vạch liền) và âm (vạch đứt) ⁽¹⁾

Chúng ta lấy dương chồng lên dương rồi lấy âm chồng lên dương, được hai hình tượng:



Bên đây cũng vậy, chúng ta lấy âm chồng lên âm, rồi lấy dương chồng lên âm, được hai hình tượng nữa:



Như vậy được bốn hình tượng, gọi là *tứ tượng*.

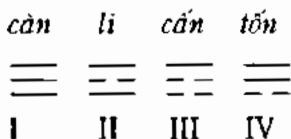
Tứ tượng có tên là thái dương, thiếu dương, thái âm, thiếu âm.

Chúng tôi theo Vũ Đổng gọi hình 1 là thái dương, hình 2 thiếu dương, hình 3 là thái âm, hình 4 là thiếu âm, do lẽ chúng tôi đã dẫn trong *Đại Cương Triết học Trung Quốc - thượng*, tr. 171, nhiều sách cho hình 4 là thiếu dương, hình 2 là thiếu âm.

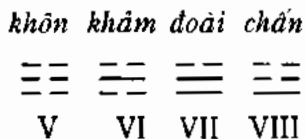
Tứ tượng tượng trưng cho nhật, nguyệt, tinh, thần (mặt trời, mặt trăng, định tinh và hành tinh) ⁽²⁾.

Vì trong tập này chúng tôi chỉ chú trọng đến bát quái, đến phần triết học, nên không xét về tứ tượng thuộc về thiên văn học.

Sau cùng chúng ta lấy dương lần lượt chồng lên cả bốn hình trên, theo thứ tự 1, 2, 3, 4, được:



Rồi lấy âm lần lượt chồng lên cũng cả bốn hình đó, theo thứ tự 3, 4, 1, 2 được:



(1) Vạch đứt, khuyết ở giữa, cho nên hào âm cũng gọi là hào "hư" (khuyết); hào dương trái lại gọi là hào "thực" (đặc, đầy).

(2) Thời xưa người ta chưa biết mặt trăng là một vệ tinh của trái đất.

Như vậy được hết thầy 8 hình gọi là *bát quái, tám quẻ*. Mỗi quẻ có 3 vạch gọi là 3 hào xuất hiện lần lần từ dưới lên, cho nên khi gọi tên cũng như khi đoán quẻ, phải đếm, xét từ dưới lên, hào dưới cùng là hào 1, rồi lên hào 2, hào 3.

☰ Càn (hay kiên) vi thiên là trời, có đức cứng mạnh là đàn ông.	☷ Khôn vi địa là đất, có đức nhu thuận, là đàn bà
☲ Li vi hỏa là lửa, sáng	☵ Khâm vi thủy là nước, hiểm trở.
☶ Cấn vi sơn: là núi, an tĩnh	☱ Đoài (hay đoài) vi trạch là chằm (đầm), vui vẻ.
☴ Tốn vi phong là gió, vào	☳ Chấn vi lôi là sấm, động

Tám quẻ còn nhiều nghĩa nữa, như nghĩa về các người trong nhà, về phương hướng, màu sắc, loài vật, nhưng chúng ta hãy biết bấy nhiêu thôi.

Điều cần nhất là các bạn trẻ phải thuộc rõ 8 hình trên, hề trông thấy hình nào, chẳng hạn hình ☳ thì phải gọi ngay được tên của nó, "tốn vi phong", ngược lại hề nghe thấy nói quẻ tốn, hay chỉ nghe thấy nói *phong*, là phải vẽ ngay được hình đó.

Ngày xưa, nhà Nho dùng một thuật để nhớ, là học thuộc lòng 8 câu dưới đây:

Càn tam liên	(ba vạch liền)
Khôn lục đoạn	(sáu vạch đứt)
Chấn ngưỡng vu	(bát để ngựa)
Cấn phúc uyển	(chén để úp)
Khâm trung màn	(đây ở trong)
Li trung hư	(rỗng ở trong)
Đoài thượng khuyết	(hở trên)
Tốn hạ đoạn	(đứt dưới)

Nhưng bạn nào không biết chữ Hán có thể theo cách này của tôi:

Trước hết chúng ta bỏ quẻ Càn và quẻ Khôn đi vì ai cũng nhớ ngay rồi, còn lại 6 quẻ mà 3 quẻ có 1 hào âm (một vạch đứt), tức quẻ Li ☲ quẻ Đoài ☱, quẻ Tốn ☴ (3 quẻ còn lại Khâm ☵ Cấn ☶ Chấn ☳ đều có một hào dương, một vạch liền).

Chúng ta chỉ cần nhớ vị trí ba vạch đứt trong 3 quẻ có 1 hào âm thôi.

Quẻ Li là lửa thì vạch đứt ở giữa, như hình miệng lò.

Quẻ Đoài là chằm thì vạch đứt ở trên cùng, như chỗ trũng trên mặt đất.

Quẻ Tốn là gió thì vạch đứt tạt phải ở dưới cùng⁽¹⁾ Vạch đứt, âm đó tượng trưng sự mềm mại, dịu dàng của gió.

Nhờ như vậy rồi thì vẽ được ba quẻ đó vì hai hào kia của mỗi quẻ là vạch liền (dương).

Vẽ được 3 quẻ đó rồi thì vẽ được ba quẻ trái với chúng về nghĩa cùng như về các vạch:

Khảm (nước) trái với Li (lửa), thì gồm một *vạch liền ở giữa*, còn lại hai vạch kia đứt: ☵☲

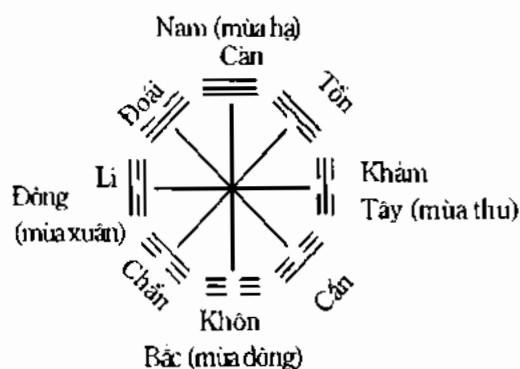
Cấn (núi) trái với Đoài (chằm) - núi thì nổi lên trên mặt đất, chằm thì trũng xuống - *vạch liền ở trên cùng* ☶☱

Chấn (sấm): trái với Tốn (gió) - Sấm động mạnh, gió thổi nhẹ - *vạch liền ở dưới cùng*: ☳☴

Tiên thiên và hậu thiên bát quái

Tương truyền là tám quẻ mới đầu Phục Hi sắp theo vòng tròn như trong hình I bên trái, rồi sau Văn Vương sắp lại theo hình II.

Tiên Thiên và Hậu Thiên Bát Quái



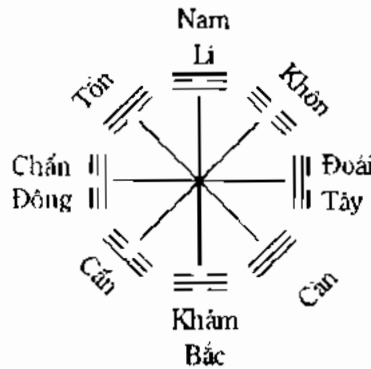
Hình I: Tiên thiên bát quái

Thuyết đó chưa tin được: Không có gì chứng rằng bát quái trước thời Văn Vương có phải sắp như hình I không, mà trong phần kinh của *Chu dịch* cũng không có chỗ nào nói tới việc Văn Vương sắp lại bát quái.

Chi trong phần truyện⁽²⁾ (Thuyết quái truyện, Chương III) chúng ta

(1) Vì không thể ở trên như quẻ Đoài, cũng không thể ở giữa như quẻ Li.

(2) Kinh viết đầu đời Chu. Truyện viết đời Chiến Quốc (cơ ở sau).



Hình II: Hậu thiên bát quái
(Cả 2 hình, nhìn từ trong ra)

thấy câu này: “Trời và đất vị trí định rồi, cái khí (khí lực) của núi và chằm thông với nhau, sấm gió nổi lên với nhau, nước và lửa chẳng diệt nhau, tám quẻ cùng giao với nhau (Thiên địa định vị, sơn trạch thông khí, lôi phong tương bạc⁽¹⁾ thủy hỏa bất tương xạ, bát quái tương thác.).

Trong đoạn đó tác giả sắp bát quái thành từng cặp trái nhau như trong hình I: cấn với khôn, cấn với đoài, chấn với tốn, li với khảm⁽²⁾.

Nhưng trong Chương V cũng thuyết quái truyện lại có câu “đế xuất hồ chấn”: Vị chủ tế trên trời xuất hiện ở phương chấn, thì lại hợp với hình II vì hình này đặt chấn ở phương đông (phương mặt trời mọc) còn hình I đặt chấn ở đông bắc (chúng ta nên nhớ trên các bản đồ thời cổ của Trung Hoa, bốn phương đặt ngược với bản đồ ngày nay nghĩa là họ đặt bắc ở dưới, nam ở trên, đông ở bên trái, tây ở bên mặt).

Hình I gọi là tiên thiên bát quái, hình II là hậu thiên bát quái. Hai tên đó không có trong Kinh Dịch, hiển nhiên là do người đời sau, hoặc một đời Hán, hoặc Thiệu Khang Tiết đặt ra.

Tiên thiên bát quái có nghĩa là bát quái tượng trưng vũ trụ (thiên) hỏi đầu, hậu thiên bát quái tượng trưng vũ trụ hỏi sau. Hỏi đầu là hỏi nào? Hỏi sau là hỏi nào? Không ai biết chắc. Có người giảng hỏi đầu là hỏi vũ trụ còn vô hình, hỏi sau là hỏi vũ trụ đã thành hình. Vô li: khi vũ trụ còn vô hình thì sao đã có núi, có chằm?

(1) Có người dịch tương bạc là xô xát nhau tới e không hợp với của cả đoạn... đó là: những vật trái với nhau mà vẫn hòa, giao với nhau.

(2) Chúng ta nhận thấy thêm rằng hai cặp I - V, II - VI quẻ nào lật ngược lên cũng không thay đổi, còn hai cặp III - VII, IV - VIII thì khác hẳn: quẻ Cấn ☶ lật ngược thành quẻ Chấn ☳, quẻ Tốn ☴ lật ngược thành quẻ Đoài ☱.

Có người lại giảng tiên thiên bát quái là những hiện tượng xảy ra trên các thiên thể (nghĩa là khi vũ trụ đã thành hình), còn hậu thiên là những hiện tượng ở trên mặt đất (Bửu Cầm: *Tìm hiểu Kinh Dịch* - Saigon - 1957). Vậy là trên các thiên thể cũng có trời, có đất, có núi, chằm... như trên trái đất?

Có người đem thiên văn học của phương Tây mà giảng tiên thiên bát quái, chẳng hạn báo *Cần* gồm ba hào dương, toàn là dương khí, sáng rực rỡ chính là một biển lửa, một định tinh, *khôn* có ba hào âm, toàn khí âm, đen lạnh, "có thể ví các sao đen tối của nhà thiên văn học Emile Belot" v.v... (Bùi Thị Bích Trâm - *Thiên Văn* - Huế 1942 - do Nguyễn Duy Cẩn dẫn trong *Dịch học tinh hoa* - Saigon 1973).

Từ khi một số học giả đời Hán dùng Kinh Dịch để giảng về thiên văn, về nguồn gốc vũ trụ, nhất là từ khi có hai hình tiên thiên và hậu thiên bát quái, chắc đã có nhiều người căn cứ vào hai hình ấy, rồi vào hai hình Hà Đồ, Lạc Thư mà lập ra những thuyết mới sau này khoa thiên văn của phương Tây có một phát kiến nào mới thì tất sẽ có những người giảng lại, tiên thiên và hậu thiên bát quái cho hợp với những phát kiến mới. Chỉ có tám hình: hai mươi bốn vạch liền và đứt, cho nên rất dễ gọi sự tương tượng của con người.

So sánh hai hình I và II, chúng tôi thấy vị trí các quẻ thay đổi hết: hình I, Càn ở Nam, Khôn ở Bắc, Li ở Đông, Khảm ở Tây... hình II Càn ở Tây Bắc, Khôn ở Tây Nam, Li ở Nam, Khảm ở Bắc.

Nếu quả là do Văn Vương sắp lại bát quái thì tại sao ông lại thay đổi như vậy? Ông để Li ở phương Nam, có lí, mà Khảm ở phương Bắc, kể như cũng có lí. Vì Khảm trái với Li, nước trái với lửa, Bắc đối với Nam. Nhưng tại sao ông lại không cho Càn đối với Khôn, như trong hình I? mà cho nó đối với Tốn? và cho Khôn đối với Cấn?...

Chúng tôi thú thực không hiểu nổi. Kinh Dịch không giảng gì cho ta về những điểm đó cả. Trong Kinh Dịch còn rất nhiều điều khó hiểu nữa, chúng ta đành phải chấp nhận thôi ⁽¹⁾.

Trùng quái

Chúng ta đã biết lưỡng nghi chồng lên nhau một lần thành tứ tượng, chồng thêm một lần nữa là bát quái.

Chỉ có 8 quẻ với 24 hào thì không thể diễn được nhiều hiện tượng, sự việc, nên lại phải chồng thêm một lần nữa. Lần này không lấy một vạch âm hay dương như lần thứ nhì, mà lấy trọn một quẻ chồng lên tất cả 8 quẻ; chẳng

(1) Có người, ông Lê Chí Thiệp trong *Kinh Dịch nguyên thủy* (Saigon 1973) Chương III còn dùng khí hậu, đất đai, đời sống của dân tộc Việt Thường (dân tộc mình về đời Hùng Vương?) để chứng minh rằng tiên thiên bát quái xuất phát từ đất Việt Thường, do dân tộc Việt Thường sáng tác và phổ biến.

hạn lấy quẻ Càn chồng lên Càn và 7 quẻ kia, lấy quẻ Li chồng lên Li và cả 7 quẻ kia, như vậy mỗi quẻ thành ra 8 quẻ mới, tám quẻ thành 64 quẻ mới, mỗi quẻ mới gồm 6 hào, cộng là $64 \times 6 = 384$ hào, tạm đủ để diễn được khá nhiều hiện tượng, sự việc rời. Tới đây ngưng, vì nếu chồng thêm nữa thì nhiều quá, sẽ rời như bông bong.

Sáu mươi bốn quẻ mới này gọi là *trùng quái* (quẻ trùng) để phân biệt với tám quẻ nguyên thủy gọi là *đơn quái* (quẻ đơn).

Ai làm công việc trùng quái đó? Có bốn thuyết:

1. Vương Bật (đời Ngụy) cho rằng Phục Hi tạo ra bát quái rồi tự mình trùng quái.
2. Trịnh Huyền (đời Hán) cho rằng Thần Nông trùng quái.
3. Tôn Thịnh (không rõ đời nào) cho là vua Vũ nhà Hạ.
4. Tư Mã Thiên (đời Hán) cho là Văn Vương.

Hai thuyết cuối trái với Hệ từ, vì theo Hệ từ hạ truyện, Chương II thì:

Bào Hi mất rồi, Thần Nông lên thay (...) lấy hình tượng ở quẻ Phệ hạp (tức một trong 64 quẻ trùng) mà nảy ra cho dân họp chợ, trao đổi sản vật. Vậy là đời Thần Nông đã có trùng quái rồi, đời Hạ và đời Chu sau Thần Nông cả mấy ngàn năm, không lẽ còn làm việc trùng quái nữa.

Mà thuyết thứ nhì cũng khó tin. Thần Nông làm công việc trùng quái rồi lại do hình tượng và tên một quẻ ông đã tạo ra (quẻ Phệ hạp) mà nảy ra họp chợ? (coi Phần II - Hệ từ hạ, cuối Chương II).

Rốt cuộc, nếu tin ở Hệ từ thì phải chấp nhận thuyết thứ nhất: Chính Phục Hi tạo ra 8 đơn quái rồi thấy nó không đủ để thông thần minh chi đức, loại vạn vật chi tinh (Hệ từ hạ - Chương II), nên tự trùng, tức tự chồng các quẻ lên nhau thành 64 trùng quái.

Nhưng Phục Hi (và cả Thần Nông nữa) đều là những nhân vật huyền thoại và như trên chúng tôi đã nói, bát quái không thể có từ đời Thương trở về trước được. Vậy thì chỉ có thể do một người nào đó trong đời Ân tạo ra bát quái rồi có lẽ Văn Vương đời Chu làm công việc trùng quái. Thuyết này trái với Hệ từ truyện thật, nhưng Hệ từ truyện đáng tin hay không?

Đa số các nhà Dịch học đời sau chấp nhận thuyết 1 và thuyết 4, cho nên chúng ta thấy họ dùng cả tiên thiên bát quái (họ cho là của Phục Hi) và hậu thiên bát quái của Văn Vương, do đó có hai cách trùng quái, một cách theo tiên thiên bát quái, một cách theo hậu thiên bát quái.

Theo *Tiên thiên bát quái*, có thể bắt đầu từ quẻ Càn hay quẻ Khôn. Dù bắt đầu từ quẻ nào thì cách chồng quẻ cũng như nhau: mỗi đầu theo chiều ngược kim đồng hồ, gập quẻ Càn (nếu bắt đầu từ quẻ Khôn) hoặc gập quẻ Khôn

(nếu bắt đầu từ quẻ Càn) thì ngưng lại, rồi quay trở lại bắt tiếp từ quẻ bên cạnh Càn hay Khôn mà theo chiều *thuận* kim đồng hồ, chông nốt cho hết tám quẻ.

Đồ “Phương Vị 64 quẻ của Phục Hi - coi các trang ở sau - bắt đầu từ quẻ khôn (quẻ ở đầu hàng trên hình vuông ở giữa đó), cho nên dưới đây tôi cũng chông theo cách đó.

KHÔN: chông lên khôn thành quẻ *thuần khôn* (quẻ số 0 trên đồ “Phương Vị” - Số 0 này do tôi đánh, theo Leibniz, coi các trang ở sau đọc giá sẽ hiểu tại sao).

CẤN: chông lên khôn thành quẻ số 1 trên đồ.

KHÂM: - nt - 2 nt-

TỐN: - nt - 3 nt-

Tôi đây bỏ chiều ngược kim đồng hồ, bắt từ quẻ *Chấn* (ở bên cạnh Khôn) mà theo chiều thuận kim đồng hồ để chông tiếp:

CHẤN: chông lên khôn thành quẻ số 4.

LI: -nt- 5

ĐOÀI: -nt- 6

CÀN: -nt- 7, tức quẻ Thiên địa Bì.

(Càn là thiên, Khôn là địa, cho nên gọi là Thiên Địa, còn *Bì* là tên quẻ cho nghĩa của quẻ: bế tắc, như *bì* trong “*bì* cục thái lai”).

Thế là hết một vòng bắt đầu là Khôn, cuối cùng là Càn. Một quẻ Khôn đi ra tám quẻ đứng hàng đầu trên hình ở giữa đó Phương vị, từ số 0 đến số 7.

Qua vòng thứ nhì, cũng bắt đầu từ quẻ Khôn mà chông theo hai chiều: chiều ngược: Khôn chông lên Cấn, Cấn lên Cấn, Khâm lên Cấn, Tốn lên Cấn; rồi theo chiều thuận: Chấn lên Cấn, Li lên Cấn, Đoài lên Cấn, Càn lên Cấn. Được 8 quẻ nữa từ số 8 đến số 15 trên hàng nhì ở giữa hình.

Như vậy chông 8 vòng, được 8 hàng, 64 quẻ, quẻ cuối cùng số 63 là quẻ Thuần Càn.

Trùng quái theo cách thứ nhì, dùng *hậu thiên bát quái* thì bắt đầu từ quẻ Càn rồi tuần tự theo *chiều thuận* kim đồng hồ, chông:

Quẻ Càn lên, được quẻ Thuần Càn.

Quẻ Khâm lên, được quẻ Sơn Thiên Đại Súc, v.v... tới quẻ cuối cùng là quẻ *Đoài*, được quẻ Trạch Thiên Quài.

Như vậy là hết một vòng, được một nhóm 8 trùng quái.

Qua vòng thứ nhì, bắt đầu từ quẻ *Khâm*, lại chông:

Quẻ *Cần* lên, được quẻ Thiên Thủy Tụng.

Quẻ *Khâm* lên (vẫn theo chiều thuận) được quẻ Thuần Khâm.

Quẻ *Cấn* lên, được quẻ Sơn Thủy Mông, v.v... tới quẻ *Đoái*, được quẻ Trạch Thủy Khôn.

Như vậy là hết vòng thứ nhì, được một nhóm 8 trùng quái nữa.

Chồng hết 8 vòng, được 64 trùng quái.

Cách chồng này giản dị hơn cách trên, được nhiều sách dân, mặc dầu không nói rõ là của Văn Vương, nhưng vì dùng thứ tự các quẻ trong hậu thiên bát quái của Văn Vương, nên chúng tôi gọi là sách của Văn Vương.

Cuối sách này có một bảng đủ 64 quẻ chồng theo cách đó (coi *Phụ lục - Đồ biểu 64 quẻ*).

Chồng theo cách nào thì kết quả cũng như nhau, và cũng có 8 quẻ thuận, gọi là *bát thuận* (thuận nghĩa là *Cần* lại chồng lên *Cần*, *Khâm* lại chồng lên *Khâm*, *Cấn* lại chồng lên *Cấn*...)

Ngoài ra, các sách bói và lí số còn có một cách sắp quẻ theo tung nhóm nữa như:

Nhóm *Trùng cần* gồm Thuần *Cần*, Thiên Phong Cấu, Thiên Sơn Độn,

1 Thuần Cần	2 Thiên Phong Cấu	3 Thiên Sơn Độn	4 Thiên Địa Bì	5 Phong Địa Quan	6 Sơn Địa Bác	7 Hỏa Địa Tấn	8 Hỏa Thiên Đại Hữu

Thiên Địa Bì, Phong Địa Quan, Sơn Địa Bác, Hỏa Địa Tấn, Hỏa Thiên Đại Hữu.

Chúng ta nhận xét sự biến đổi của các hào dương thành âm theo thứ tự: từ dưới lên, lên đến hào 5 (ở quẻ Sơn Địa Bác) thì biến ngược trở xuống, âm thành dương.

– Nhóm *Trùng Khâm* gồm Thuần Khâm, Thủy Trạch Tiết, Thủy Lôi Truân, Thủy Hỏa Kì Tế, Trạch Hỏa Cách, Lôi Phong Hằng, Địa Hỏa Minh Di, Địa Thủy Sư v.v...

Trong mỗi nhóm như vậy, quẻ Thuận là quẻ cái, còn 7 quẻ kia là quẻ con. Cách này chắc xuất hiện trễ, từ đời Ngũ Đại hay đời Tống và chỉ dùng vào việc bói hay đoán số, nên chúng ta biết qua vậy thôi, không cần nhớ.

*

Nội Quái và Ngoại Quái

Mỗi quẻ trùng gồm hai quẻ đơn, quẻ đơn, ở dưới gọi là *nội quái*, quẻ ở trên gọi là *ngoại quái*. Ví dụ quẻ Thiên Phong Cấu thi Thiên, tức Càn là ngoại quái, Phong tức Tốn là nội quái.

Mỗi quẻ trùng gồm sáu hào, đánh số từ dưới lên: hào 1 gọi là Sơ, hào 2 là nhị, hào 3 gọi là tam, hào 4 gọi là tứ, hào 5 gọi là ngũ, hào trên cùng không gọi là lục mà gọi là *thượng* (đọc một đoạn sau đọc giả sẽ hiểu tại sao).

Ví dụ: Quẻ *Địa Thiên Thái*:

Hào thượng	— —	
5	— —	Quẻ trên là Khôn: Địa (ngoại quái)
4	— —	
3	——	Quẻ dưới là Càn: thiên (nội quái)
2	——	
Hào Sơ	——	

Gọi là nội quái, ngoại quái vì sắp theo vòng tròn thì quẻ Càn ở trong (nội) gần trung tâm, còn quẻ Khôn chổng lên nó, ở ngoài (ngoại), xa trung tâm (coi đó Phương vị 64 quẻ của Phục Hi - tr. 37, quẻ 56 trên vòng tròn).

Vì có việc chổng hào và chổng quẻ như vậy nên khi tìm hiểu nghĩa, khi đoán quẻ, phải xét từ dưới lên, từ hào sơ lần lần lên tới hào thượng.

Nhưng khi gọi tên quẻ thì theo thứ tự từ trên xuống, cho nên gọi là *địa thiên*; còn chữ *Thái* ở sau trở nghĩa của quẻ: Thái là yên ổn (như thái bình thông thuận).

Một thí dụ nữa: quẻ *thủy hỏa kí tế*.

Đọc tên quẻ đó bạn phải hiểu ngay: ngoại quái (ở trên) là Khảm (thủy), nội quái (ở dưới) là Li (hỏa), và vẽ ngay được hình dưới đây:

☵	Khảm	(thủy)
☲	Li	(hỏa)

Hào sơ, hào tam, hào ngũ là dương, hào nhị, hào tứ, hào thượng là âm.
Còn *Kí tế* là nghĩa của quẻ: đã thành, đã xong, đã qua sông ⁽¹⁾

*

NỘI DUNG PHẦN KINH

Ba loại Dịch

Tác phẩm đầu tiên nói về kinh dịch là cuốn *Chu Lễ*. Theo từ điển *Từ Hải*, tác phẩm này mới đầu có tên là *Chu Quan*, chép về quan chế - (chế độ quan lại tước lộc) đời Chu, xuất hiện sau đời Khổng Tử và Mạnh Tử, khá phổ biến thời Chiến Quốc, Lưu Hâm (con Lưu Hưởng) dưới thời Hán Ai Đế và Vương Mãng, mới đổi tên là *Chu Lễ*.

Sách đó chép đời Chu có ba loại bói, có quan thái bốc giữ ba loại Dịch: Liên Sơn Dịch, Qui Tàng Dịch và Chu Dịch.

Về nguồn gốc của Liên Sơn Dịch và Qui Tàng Dịch, có ba bốn thuyết, đều không tin được. Người thì bảo Liên Sơn là của Phục Hi, Qui Tàng của Hoang Đế, người lại bảo Liên Sơn của Thần Nông, Qui Tàng của Hoàng Đế, người lại bảo Liên Sơn là dịch của Nhà Hạ, lấy quẻ Cấn làm đầu (có lẽ vì *Cấn* là núi, mà *Sơn* cũng là núi); còn Qui Tàng là dịch của Nhà Thương, lấy quẻ Khôn làm đầu (có lẽ vì *Khôn* là đất mà *Qui Tàng* có nghĩa là muôn vật đều từ đất sinh ra rồi lại trở về đất). Nhưng hai loại Dịch đó đều mất (mà theo các nhà Khảo cổ học thì từ đời Thương trở về trước, chưa hề có hình bát quái); ngày nay chỉ còn có *Chu Dịch*.

Có điều này chắc chắn là cách bói bằng cỏ thi khá thịnh hành từ trước thời Khổng Tử. Trong bộ *Xuân Thu Tả truyện* (của Tả Khâu Min'hi) có chép nhiều chuyện bói cỏ thi của các vua chúa.

Khổng Tử tuy không cầu đảo, không bói, mà trong thiên *Tứ Lộ*, bài 22 cũng nhắc tới tục hay bói thời đó, và dẫn lời hào từ hào 3 quẻ Hằng trong *Chu Dịch*.

Vì không có thuyết nào khác, chúng ta có thể chấp nhận rằng Văn Vương (Nhà Chu) là người đầu tiên có công với *Chu Dịch*.

Văn Vương tên là *Cơ Xương*, là một chư hầu của nhà Ân, được vua Trụ

(1) Một số sách bói. Li số còn dùng *hỗ quái*. Mỗi trigram quái có 2 hồ quái:

1. gồm hào 2, 3, 4 2. gồm hào 3, 4, 5.

Ví dụ: Quẻ địa thiên thái có 2 hồ quái là ☷ (Đoài) và ☷ (chấn)

hồ quái 1 ☷ } hồ quái 2. ☷

phong làm Tây Bá, tức là Chư hầu lớn nhất ở phương Tây, vào khoảng tinh Sơn Tây ngày nay. Ông có tài, có đức, được lòng dân và nhiều chư hầu theo ông, muốn giúp ông diệt vua Trụ tàn bạo, dâm loạn. Ông không nghe họ, vẫn trung với Trụ, vì vậy mà Khổng Tử trong thiên Vi Chính, bài 20, khen ông là “được hai phần ba thiên hạ theo mình mà vẫn thần phục nhà Ân (không cướp ngôi nhà Ân); đức của nhà Chu (trò Văn Vương) như vậy có thể nói là cực cao”.

Nhưng vua Trụ thấy thiên hạ theo ông quá, đâm nghi ngờ ông, bắt giam ông vào ngục Dữu Li năm - 1144, hai năm sau (có sách nói là bảy năm) mới thả, giao cho ông cầm quân chinh phạt các dân tộc nổi loạn. Nhờ được La Thượng (La Vọng) giúp sức ông hoàn thành nhiệm vụ rồi mất năm - 1135.

Trong khi bị giam ở ngục Dữu L, có thể ông đã làm việc trùng quái, và chắc chắn là ông đã đặt tên và tìm nghĩa cho 64 quẻ, rồi viết Thoán từ cùng gọi là Quái từ cho mỗi quẻ. Nhờ ông mà nghĩa mỗi quẻ mới tinh diệu, lời đoán mới tương đối minh bạch, mà công việc đoán cũng nhất trí hơn trước, không còn có cảnh mỗi quan thái bốc đoán theo riêng của mình nữa.

Nhưng lời đoán của ông rất ngắn, mỗi quẻ chỉ được một câu, chẳng hạn:

Quẻ *Càn* là “nguyên, hanh, lợi trinh”, nghĩa là quẻ đó có những đức “đầu tiên lớn; thuận, thông, tiện phải bền chặt”.

Quẻ *Thái* là “Tiểu vãng, đại lai, cát, hanh” nghĩa là: âm qua dương lại tốt lành hanh thông.

Quẻ *Ki Tế* là “hanh, tiểu, lợi trinh, sơ cát, chung loạn” nghĩa là: Việc nhỏ thì hanh thông, lợi nhưng phải vững chí. Mới đầu tốt lành, cuối cùng loạn.

Khi ông mất rồi, con ông là Cơ Phát lên nối ngôi Tây Bá, năm 1122 đem quân diệt Trụ, chấm dứt nhà Ân và sáng lập nhà Chu, xưng là *Võ Vương* và phong cha là *Văn Vương*.

Võ Vương tổ chức chính quyền, vỗ về dân chúng, nhưng làm cho nhà Chu vững, thịnh lên, cho văn minh Trung Quốc tiến mạnh là công của *Chu Công*, em ruột của ông, tên là Đán, mà Khổng Tử rất phục, suốt đời chỉ việc ước ao lập được sự nghiệp như Chu Công.

Võ Vương chết năm 1115, con là Thành Vương, còn nhỏ tuổi, lên nối ngôi, Chu Công làm phụ chính, hết lòng giữ ngôi cho cháu, dẹp bọn phản động trong họ, tổ chức chế độ phong kiến, sửa đổi lễ nhạc, mà vẫn có thì giờ tiếp tục công việc cha, nghiên cứu Dịch.

Văn Vương mới chỉ đặt ra Thoán Từ để giải nghĩa toàn quẻ, *Chu Công* đặt thêm *Hào Từ* cho mỗi hào của mỗi quẻ, cộng là 384 hào, để giải nghĩa từng hào một.

Chẳng hạn quẻ Càn, dưới hào sơ (hào 1), Chu Công viết: “Tiềm long vật dụng”, nghĩa là: rồng còn ẩn náu, không dùng được.

Dưới hào 2, ông viết: “Hiện long tại điền, lợi kiến đại nhân”, nghĩa là: rồng đã hiện lên cánh đồng, ra mắt kẻ đại nhân thì lợi.

Dưới hào 3: “Quân tử chung nhật càn càn, tịch dịch nhược, lệ, vô cữu” nghĩa là: người quân tử suốt ngày hăng hái tự cường, đến tối vẫn còn thận trọng như lo sợ. Nguy hiểm. Không tội lỗi v.v...

Tới đây Chu Dịch mới thành một cuốn sách có văn từ, nghĩa lí, đời sau gọi là *Kinh* và chia làm 2 thiên: thượng cho 30 quẻ đầu, hạ cho 34 quẻ sau. Nhưng lời Thoán và lời Hào vẫn quá giản áo, ít ai hiểu nên đời sau phải chú thích làm thêm bản *Thập dục*. Thập là mười, dục là cánh con chim, có bản Thoán từ của Văn Vương, Hào từ của Chu Công đặt ở dưới mỗi quẻ, mỗi hào, là đủ hình con chim rồi, bây giờ thêm Thập Dục, là thêm lông cho con chim.

Thập Dục được gọi là *Thập truyện*. Chữ truyện thời xưa có nghĩa khác ngày nay: những lời để giải thích kinh thì gọi là truyện: chẳng hạn sách *Xuân Thu* của Khổng Tử gọi là Kinh, sau được ba người giải thích, tức Tả Khâu Minh, Công Dương Cao, Cốc Lương Xích, và phân giải thích của ba nhà đó gọi là *Tả truyện*, *Công Dương truyện*, *Cốc Lương truyện*.

Có truyền thuyết cho rằng, Khổng Tử viết Thập dục. Trong chương sau tóm tắt nội dung Thập dục chúng tôi sẽ xét xem thuyết đó đáng tin tới mức nào.

*

Dịch 易 nghĩa là gì? Chu Dịch nghĩa là gì?

Chúng ta đã biết sách Chu Lễ, bảo đời Chu có ba loại Dịch: *Liên Sơn Dịch*, *Qui Tàng Dịch* và *Chu Dịch*.

Nhưng tên Dịch đó do ai đặt ra, có từ hồi nào thì không ai biết. Ngay đến nghĩa của nó cũng có hai thuyết.

a) Thuyết được hầu hết mọi người ngày nay chấp nhận là *biến đổi*.

Về ngữ nguyên, chữ dịch 易 là biến đổi lại có hai thuyết nữa. Một thuyết bảo chữ đó, hồi xưa khác như vậy: 𪛗, tượng hình một loài rắn, tựa như loài kì nhông ở nước ta, rất dễ thay đổi màu da, chẳng hạn ở trên cây thì biến thành màu vỏ cây hay lá cây, xuống dưới đất thì biến thành màu đất: 𪛗 là cái đầu nó, mà 𪛗 là mình và đuôi nó. Mới đầu hình đó trở loài kì nhông, sau có nghĩa là dễ biến đổi như kì nhông, sau cùng chỉ có nghĩa là biến đổi, mà mất nghĩa kì nhông đi.

Một thuyết nữa báo dịch 易 gồm chữ ☰ nhật là mặt trời ở trên và chữ ☾ = 月 nguyệt là mặt trăng ở dưới. Dịch là thay đổi cho nhau như mặt trăng và mặt trời (mặt trời lặn thì trăng mọc), là di chuyển hoai ở trên trời.

Dù theo ngữ nguyên nào thì dịch cũng có nghĩa là biến dịch thay đổi. Vạn vật sinh ra, lớn lên, rồi già, chết. Trong quẻ Càn, vạch dương ở hào sơ có một nghĩa, lên hào 2, hào 3... lại có những nghĩa khác. Đó là *biến dịch*.

Dịch còn có nghĩa là *giao dịch*. Giống đực giống cái giao cảm với nhau rồi mới sinh sinh hóa hóa. Trong 8 quẻ đơn hào âm, hào dương thay đổi cho nhau; trong 64 quẻ trùng, các quẻ đơn thay đổi cho nhau. Đó là *giao dịch*.

Nhưng trong sự biến dịch, vẫn còn những luật *bất dịch* như luật thịnh đến tột bực rồi phải suy, chẳng hạn loài người về thể chất khoảng 50 tuổi bắt đầu suy, mặt trăng, tròn rồi bắt đầu khuyết. Quẻ Càn, vạch dương lên đến hào 5 là thịnh cực, tới hào thượng là suy. Một luật bất dịch nữa là luật phản phục: không có gì mà không trở lại (vô vãng bất phục: quẻ Thái), như hết bốn mùa rồi trở lại Xuân, nước ròng sát rồi lại dâng lên...

Coi Chương VI ở sau, đọc giả sẽ hiểu rõ những nghĩa biến dịch, giao dịch, bất dịch trong kinh dịch.

b) Thuyết đó được mọi người chấp nhận. Nhưng vẫn không khỏi có người thắc mắc:

“Giải nghĩa chữ 易 như vậy rất đúng, nhưng kinh dịch chỉ có nghĩa đó từ khi nó thành một tác phẩm triết lý cuối thời Xuân Thu trong thời Chiến Quốc; còn hồi đầu đời Chu nó chỉ là một sách bói, chỉ cho người Trung Hoa một cách bói mới bằng có thi để thay cách bói bằng yếm rùa, thì nó chưa có nghĩa đó, mà chỉ có nghĩa là giản dị, và chữ 易 phải đọc là *dị*, nghĩa là dễ dàng. Dưới mỗi quẻ, có kèm theo một lời đoán nhất định, dưới mỗi hào cũng vậy; viên Thái Bốc bói được quẻ nào, hào nào thì cứ theo lời đoán kèm theo đó mà suy luận, so với lối bói bằng yếm rùa, giản dị hơn nhiều, nên cách bói mới có tên là *Chu Dịch*; cách bói giản dị của nhà Chu.

Thuyết này không phải là vô lý, và được vài nhà chú trương, chẳng hạn Dư Vĩnh Lương, Phùng Hữu Lan như trang trên tôi đã nói.

*

Về nghĩa chữ *Chu* 周 Trong Chu Dịch có hai thuyết.

a) Một thuyết, đại biểu là Trịnh Huyền (đời Hán), bảo *Chu* đó không có nghĩa là nhà Chu, mà có nghĩa là hết một vòng rồi trở về (chu nhi phục thủy),

là chu lưu trong vũ trụ, là phổ cập. Chu Dịch có nghĩa là: đạo dịch, phổ biến khắp vũ trụ; là hết một vòng rồi trở về. Trịnh Huyền lấy lẽ rằng ba sách Dịch đời Chu: Liên Sơn, Qui Tàng, Chu dịch, tên hai sách trên không chỉ thời đại, thì tên cuốn cuối cũng không chỉ thời đại (để khỏi rườm, chúng tôi chỉ tóm tắt như vậy thôi).

b) Một thuyết nữa, đại biểu là Khổng Đình Đạt (đời Đường) bác lẽ đó, bảo người ta gọi hai sách trên là Liên Sơn, Qui Tàng, không thêm chữ dịch ở sau, mà Chu dịch là có chữ dịch tức là chữ dịch này không thể tách khỏi chữ Chu được mà như vậy Chu dịch phải có nghĩa là dịch của đời Chu.

Li luận của Trịnh và Khổng đều không vững, và chúng ta chỉ cần biết rằng ngày nay mọi người đều hiểu Chu là đời Chu, mà tên Chu dịch xuất hiện sau Khổng Tử, Mạnh Tử vì trong *Luận ngữ*, *Mạnh Tử*, chỉ thấy dùng tên Dịch thôi, không dùng tên Chu dịch.

Một cuốn sách rất quan trọng mà từ nguồn gốc đến người viết, thời đại xuất hiện, nghĩa của tên sách đều gây nhiều thắc mắc, mấy nghìn năm sau chưa giải quyết được; đó cũng là một lẽ khiến cho Chu dịch thành một kì thư.

*

CHƯƠNG II

NỘI DUNG PHẦN TRUYỆN

AI VIẾT THẬP DỤC?

Có lời đoán cho mỗi quẻ (Thoán từ tức Quái từ), và lời đoán cho mỗi hào trong mỗi quẻ (hào từ) rồi, thế là sách Chu Dịch hoàn thành. Người đời sau chỉ thêm những lời chú giải. Không có cuốn nào được nhiều người chú giải như cuốn đó. Tôi đâu đời Thanh đã có trên một trăm bảy chục bản chú giải còn giữ được, nếu kể cả những bản đã thất lạc, chỉ còn lại cái tên thì con số phải gấp hai, gấp ba. Tiếp tục cho tới nay vẫn còn có người chú giải lại, có cả người Nhật, người Âu (Đức, Anh, Pháp...), người Việt mình nữa. Và chắc chắn sau này sẽ còn thêm nhiều. Ai cũng muốn xen kiến riêng của mình, của thời đại mình vào bộ Kinh đó.

Quan trọng nhất vẫn là chú giải đầu tiên, tức *Thập Dục*, cũng gọi là *Thập Truyện*.

Đại đa số các học giả Trung Hoa thời xưa cho rằng: Thập Dục là công trình của Khổng Tử. Sách *Hán thư* - phần Nghệ văn chí, bảo: “Dịch đạo thâm hi nhân canh tam thánh, thế lịch tam cổ”. Nghĩa là: *Đạo Dịch rất thâm thúy, là công của ba vị thánh, trải ba đời mới xong. Ba vị thánh đó là Phục Hi, Văn Vương, Khổng Tử; ba đời là đời thượng cổ (Phục Hi), đời trung cổ (Văn Vương), đời Hạ cổ (Khổng Tử)*. (Hán thư cho công việc viết quái từ và hào từ được nhiều người chấp nhận hơn; và các thầy bói ngày nay khi bói đều khấn cả bốn vị Thánh: Phục Hi, Văn, Vương, Chu Công, Khổng Tử).

Nhưng Khổng Tử có thực là người viết Thập Dục không? Điều đó còn đáng ngờ.

Trong tập *Khổng Tử*, (NXB Văn Hóa) tôi đã dẫn nhiều chứng cứ rằng muốn biết đời và tư tưởng Khổng Tử thì chỉ nên căn cứ vào *Luận ngữ* những sách khác đều không đáng tin.

Trong Luận ngữ chỉ có hai bài nhắc tới Kinh Dịch: bài Từ Lộ - 22, Khổng Tử dẫn một hào từ trong quẻ Hằng; và bài Thuật Nhi - 16, Khổng Tử nói: “Gia ngã sở niên, ngũ thập dĩ học Dịch, khả dĩ vô đại quá hĩ” (Cho ta sống thêm ít năm nữa, tới 50 tuổi để nghiên cứu kinh Dịch, thì có thể không làm lỗi lớn).

Bài sau, có người cho là chép sai, hai chữ “Ngũ thập” 五十, chính là chữ “tốt” (卒), chữ dịch (易) chính là chữ diệc (亦), và phải chêm câu như sau. “Gia ngã sở niên tốt dĩ học, diệc khả dĩ vô đại quá hĩ” dịch là: “Cho ta sống thêm ít năm nữa để học thì cũng có thể không làm lỗi lớn”⁽¹⁾.

Dù chép đúng chăng nữa, thì bài đó cũng như bài trên chỉ đủ chứng tỏ rằng Khổng Tử có đọc Kinh Dịch, chứ không có gì chắc chắn rằng ông đã viết về Kinh Dịch.

Huống hỏ trong *Luận ngữ*, ông không hề giảng kinh Dịch cho môn sinh, như giảng về thi, thư, lễ nhạc. Mạnh Tử, Tuân Tử cũng không hề nói ông viết Thập Dục, chỉ nói ông viết kinh Xuân Thu thôi. Mà danh từ Thập Dục này không hề xuất hiện trong thời Tiên Tần, mãi tới đời Hán mới thấy.

Ba lẽ nũa:

1) Tư tưởng trong Thập Dục rất tạp, có tư tưởng của Lão Tử, có câu giống trong Trung Dung, Đại Học.

2) Trong Văn ngôn và Hệ từ (2 truyện dục - trong thập dục) có chép: “Từ viết” (nghĩa là thầy dạy, hay Khổng Tử dạy), như vậy không phải là của Khổng Tử viết rồi.

3) Giọng văn cũng nhiều chỗ khác nhau, nghĩa có chỗ thâm thúy, có chỗ rất tầm thường, không thể là do một người viết được, mà do nhiều người trong nhiều thời viết rồi người sau gom cả lại.

Do những lẽ đó, từ đời Tống, Âu Dương Tu, Diệp Thích đã ngờ thuyết Khổng Tử viết Thập Dục (coi cuốn: *Dịch đồng từ vấn* của Âu Dương Tu), và gần đây, từ Khang Hữu Vi tới Phùng Hữu Lan đều nhận là Âu Dương Tu có lí.

Nhiều lắm thì ta chỉ có thể nói rằng Khổng Tử đã nghiên cứu Kinh Dịch, nhưng về già chỉ giảng cho một số rất ít môn sinh, và Thập Dục do một phái dịch học đời Chiến Quốc - gồm cả Khổng gia lẫn Lão gia - viết kể

(1) Chữ (易) và chữ (亦) đọc hơi giống nhau nên có thể làm với nhau được. Người trong Nam cũng đọc Dịch là Diệc, và có một số người ít học lại viết bài Dịch là bài Việt (vì Việt họ phát âm là Diệc).

trước người sau, do đó mà hoàn thành rất trễ, có thể là cuối thời Chiến quốc đầu đời Hán không thể nào ngay sau đời Khổng Tử được ⁽¹⁾.

NỘI DUNG THẬP DỤC

Sự thực chỉ có Thất Dục (bảy truyện), nhưng gồm 10 thiên nên gọi là Thập Dục:

- I. Thoán truyện - 2 thiên
- II. Tượng truyện - 2 thiên
- III. Hệ từ truyện cũng gọi là Đại truyện - 2 thiên
- IV. Văn ngôn truyện - 1 thiên
- V. Thuyết quái truyện - 1 thiên
- VI. Tự quái truyện - 1 thiên.
- VII. Tạp quái truyện - 1 thiên.

Ngay cái điều gọi mỗi thiên là một truyện cũng vô li rỗi; mà đọc những trang sau, độc giả sẽ thấy sự chia ba truyện đầu mỗi truyện thành hai thiên cũng không theo một qui tắc chung nào cả.

Vì vậy mà sự chia thiên như trên không được mọi sách theo. Chẳng hạn bản cụ Phan Bội Châu cho Thoán truyện chỉ có 1 thiên, chỉ là 1 truyện; mà lại cho Tự quái truyện gồm hai thiên, thành 2 truyện.

Một bản khác, James Legge dùng để dịch, lại cho Văn ngôn truyện có 2 thiên (một cho quẻ Càn, một cho quẻ Khôn); Tự quái truyện cũng có hai thiên (một cho 30 quẻ đầu, một cho 34 quẻ sau); như vậy là ngoài Thuyết quái truyện và Tạp quái truyện, mỗi truyện chỉ có một thiên, kể là một truyện; còn năm truyện kia, mỗi truyện có hai thiên, kể làm hai truyện; cộng cả lại là 12 truyện chứ không phải 10 truyện.

(1) Trong *Đại cương triết học Trung Quốc II* - tr. 239-241, chúng tôi nói có 3 thuyết chính:

- a. Thuyết của Hàn Thư (Nho lâm truyện) cho rằng Dịch truyện tức Thập Dục của bọn Đồ Diên Sinh, Đông Vô, Vương Đông, Đinh Khoan... làm ra.
- b. Thuyết của Sử kí cho rằng Dịch truyện do một số môn sinh gần và xa của Khổng như Hàn Tí Tử Hoàng (Ngươi Sở), Kiều Tử Dung Tí (Giang Đông), Chu Tử Gia Thu (Yên), Điền Tử Trang Hà (Tề)... đời trước truyền cho đời sau mà làm ra. Vũ Đông trong (sách đã dẫn), theo thuyết này và bảo: "Mười thiên Dịch truyện còn lại ngày nay đại khái là tác phẩm của bọn người này", và Dịch Truyện xuất hiện lần lần từ sau thời Mạnh Tử tới đời Hán.
- c. Một thuyết nữa của học giả Nhật Bản Đông Điều Nhất Đường: Dịch truyện có lẽ viết vào lúc Tần đang cấm Thi, Thư vì trong Dịch truyện không thấy dẫn một câu Thi, Thư nào. Cả ba thuyết trên đều không nhận rằng Khổng Tử đã viết Thập Dục; có thể Khổng Tử chỉ phát huy những giáo lí cốt yếu rồi trong mấy trăm năm sau mỗi nhà thêm một chút) nhưng nhà đó. Vũ Đông gọi chung là *Dịch phái*).

Cách chia thiên và gọi thiên là truyện, như vậy vừa vô lí vừa lộn xộn, cho nên chúng tôi nghĩ phần truyện trong Kinh Dịch chỉ nên coi là có bảy truyện thôi.

Dưới đây, tôi tóm tắt nội dung bảy truyện đó.

*

I. THOÁN TRUYỆN

Ở trên tôi đã nói Văn Vương viết Thoán từ, tức lời đoán cho mỗi quẻ: Ông chỉ cho biết vận tất mỗi quẻ tốt xấu ra sao, đôi khi cũng cho biết nghĩa ra sao, chứ không giảng tại sao.

Người viết *Thoán Truyện* (theo Vũ Đồng, sống sau Khổng Tử, trước hoặc sau Mạnh Tử) giảng giải thêm.

Thi dụ: Quẻ Càn, Thoán từ chỉ có 5 chữ: Càn, Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh (coi trang 14).

Thoán Truyện giải thích:

“Đại tai càn nguyên, vạn vật tư thủy, nãi thống thiên; vận hành vũ thi, phẩm vật lưu hình. Đại minh chung thủy, lục vị thời thành, thời thừa lục long dĩ ngự thiên. Càn đạo biến hóa, các chính tính mệnh, bảo hợp thái hòa, nãi lợi trinh, thú xuất thứ vật, vạn quốc hàm ninh”.

Nghĩa là: đức “nguyên” của càn lớn thay, vạn vật đều nhớ nó mà bắt đầu nảy nở, nó thống quát thiên đạo (đó là giảng về đức nguyên) Càn làm ra mây, khiến cho mây biến hóa, làm ra mưa, khiến cho mưa thấm nhuần khắp, mà vạn vật thành hình thành sắc, sinh trưởng đến vô cùng (đó là giảng về đức hanh).

Bạc thánh nhân (đại minh: cực sáng suốt) thấy được cả trước sau, cả sáu hào của quẻ Càn, mỗi hào có một vị (ngôi) nên thuận thời mà hành đạo, như cười 6 con rồng (ám chỉ sáu hào dương của quẻ càn) mà thống ngự cả vùng trời⁽¹⁾. (khuyến chúng ta nên tùy thời mà hành động, lúc nào nên, ẩn thì ẩn, nên hiện thì hiện, nên tĩnh thì tĩnh, nên động thì động). Tóm lại là đạo Càn biến hóa, khiến cho vật gì cũng giữ được tính mệnh trời phú, giữ được cái nguyên khí cho thái hòa (thái là rất). Bạc thánh nhân đứng đầu muốn vật (theo đạo Càn) thì vãn nước đều bình an vô sự (đó là giảng về hai đức lợi, trinh).

Chúng ta thấy tác giả Thoán truyện (sống ở đời Chiến Quốc, sau Văn

(1) Câu này tối nghĩa, có người cho là vẫn nói về đạo Càn. Đại minh là mặt trời chung thủy là ngày đêm, lục vị là trời đất và 4 mùa; nghĩa vẫn không xuôi.

Vương có thể bày tám trăm năm) đã cho Kinh Dịch có một nghĩa triết lí, chứ không phải chỉ để bói nữa.

Thoán truyện chia làm hai thiên: thiên thượng giải thích thoán từ của 30 quẻ đầu, thiên hạ giải thích thoán từ của 34 quẻ sau. Như vậy là theo đúng sự chia thiên trong phần kinh.

Theo Nghiêm Linh Phong, tác giả *Dịch học tân luận* (Chính trung Thư cục Hương Cảng - 1971). Thoán truyện có nhiều chỗ thoát văn, hoặc chưa giải thích, tư tưởng có nhiều chỗ giống Nho gia, như đoạn Thoán truyện quẻ Càn dẫn trên, nghĩa rất giống.

- Câu này trong *Luận Ngữ* thiên Dương Hóa: "Thiên hà ngôn tai! tứ thời hành yên, vạn vật sinh yên, thiên hà ngôn tai!" (*Trời nói gì đâu! Bốn mùa vận hành mà vạn vật sinh ra, trời nói gì đâu!*).

- Và câu này trong *Trung Dung*: "Trí trung hòa, thiên địa vị yên, vạn vật dục yên" (*cực Trung hòa thì trời đất đều ở đúng vị trí mà vạn vật mới sinh*).

II. TƯỢNG TRUYỆN

Giải thích cái "tượng của mỗi quẻ". Cũng chia làm hai thiên: thiên thượng cho 30 quẻ đầu, thiên hạ cho 34 quẻ sau. Mỗi quẻ đều thích nghĩa cái tượng của cả quẻ (gọi là *Đại tượng*) rồi lại thích nghĩa cái tượng của mỗi hào (gọi là *Tiểu tượng*).

Vũ Đông cho là Tượng truyện viết sau Thoán truyện có học giá lại cho là viết trong khi nhà Tần đốt sách, cấm Thi, Thư, Lễ, Nhạc, Xuân Thu và các học thuyết khác thời Tiên Tần, trừ Chu Dịch - vì là sách bói cho nên các học giá trong phái Nho gia mới nhân chỗ hở đó, đem tư tưởng trong *Đại học*, *Trung dung*, *Luận ngữ* vào Chu Dịch, để "Tá thi hoàn hồn" (*muốn cái thầy cho hồn nhập vào mà sống lại*) mà làm công tác tuyên truyền. Cho nên trong Tượng truyện có nhiều chỗ lời rất giống ba bộ sách đó (*Dịch kinh Tân Luận* - tr. 178).

Có thể kể mấy chục thí dụ, tôi chỉ xin dẫn ba thôi:

Luận ngữ nói: "Quá tắc vật dạn cái" (*có lỗi thì không sợ sửa*).

Quẻ Ích, *Đại tượng* truyện cũng nói: "Hữu quá tắc cải" (*có lỗi thì sửa*).

Trung dung nói: "Ẩn ác nhi dương thiện" (*giấu cái ác mà nêu cái thiện của người*).

Quẻ Đại Hữu tượng cũng nói: "Ẩn ác dương thiện" (*che cái xấu mà nêu cái thiện của người*).

Đại học nói: "Cổ chi dục minh minh đức ư thiên hạ" (*người xưa muốn làm sáng cái đức sáng trong thiên hạ...*)

Quẻ Tấn Đại tượng cũng nói: “Quân tử đi tự chiêu minh đức” (người quân tử coi đó mà tự làm sáng cái đức sáng của mình).

Rồi những danh từ *quân tử, tiên vương, đại nhân...* trong Đại tượng truyện có thể nói là mượn trong *Luận ngữ, Đại học, Trung dung* để đưa những tư tưởng chính giáo của nhà Nho vào, chứ rất ít liên quan tới môn bói.

Tượng: có hai nghĩa:

– Hình thái, như trong câu: “Tại thiên thành tượng, tại địa thành hình” (trên trời thành tượng, dưới đất thành hình) trong Hệ từ thượng truyện.

– Biểu tượng, như chữ tượng thứ nhì trong câu này: “Thiên thủy tượng, kiến cát hung, thánh nhân tượng chi” (Trời rừ tượng - rừ là từ trên hiện ra? Thấy điềm lành điềm dữ. Đấng thánh nhân phỏng theo đó mà lập nên biểu tượng (Hệ từ thượng truyện)).

Chữ “tượng” trên trong “Thiên thủy tượng” có nghĩa là hình thái; chữ tượng dưới trong “thánh nhân tượng chi”, có nghĩa là biểu tượng.

Biểu tượng lại phân biệt làm hai thứ:

– Vật tượng, biểu tượng một vật (như quẻ Li (☲) biểu tượng lò lửa).

– Ý tượng, biểu tượng một (như quẻ Càn biểu tượng sự cương cường; quẻ Khôn biểu tượng sự nhu thuận).

Trong *Tượng truyện*, tượng được dùng nhiều hơn cả, nhất là trong Tiểu Tượng. Tiểu Tượng truyện cốt giải của mỗi hào; một hào khó có thể có một hình thái, khó là một vật tượng được, nên thường diễn được một tượng. Richard Wilhelm trong cuốn *I Ching* (bản dịch ra tiếng Anh của nhà Routledge và Kegan Paul - London - 1951) trang 257, đã nhận thấy vậy cho nên báo những lời giải thích mỗi hào trong Tiểu Tượng truyện không liên quan gì tới hình tượng cả (do not deal in any way with images) và ông ngỡ rằng vì lầm lẫn mà sắp những lời đó vào Tượng truyện.

Đoạn trên chúng ta đã biết Thoán truyện giải nghĩa lời đoán trong Thoán từ của mỗi quẻ.

Đại Tượng truyện lại giải thích thêm về tượng của mỗi quẻ nữa. Như quẻ Càn, Đại Tượng truyện chép:

Thiên hành kiện, quân tử đi tự cường bất tức (天行健君子以自不息): Sự vận chuyển của trời đất rất mạnh (không lúc nào nghỉ), người quân tử cũng theo trời mà tự cường không nghỉ.

Đó là về toàn quẻ. Về riêng mỗi hào, Chu Công đã đặt ra Hào từ để giải thích mỗi hào, đời sau lại viết thêm Tiểu tượng truyện để giải thích... (lời Chu Công), nhưng lời Tiểu Tượng Truyện lại ngắn, nhiều khi chỉ lặp lại thôi.

– Chàng hạn quẻ Càn, hào sơ, hào từ của Chu Công bảo:

Tiềm long vật dụng (rỗng còn ẩn náu, không dùng được), Tiểu Tượng Truyện lặp lại, chỉ thêm bốn chữ “đương tại hạ dã”: (chữ Hán)... nghĩa là rỗng còn ẩn náu, không dùng được, vì hào dương ở dưới cùng.

– Hào hai, Hào từ là:

Hiện long tại điền, lợi kiến đại nhân (coi nghĩa nơi trang trước) Tiểu Tượng “giàng” là:

Hiện long tại điền, đức thi phổ dã.

Nghĩa là: rỗng đã hiện lên cánh đồng, đức đã ban bố khắp nơi.

– Hào ba, Hào từ là:

Quân tử chung nhật càn càn, tịch dịch nhược, lệ, vô cữu (coi trang trước) Tiểu Tượng “giàng”:

Chung nhật càn càn, phản phục đạo dã.

Nghĩa là suốt ngày hăng hái tự cường, trở đi trở lại, cốt cho đúng đạo lý (có nghĩa là chưa tiến được).

Ba hào sau cũng vậy.

Cả Đại Tượng Truyện lẫn Tiểu Tượng Truyện đều có tính cách giọng ép, vì quá thiên về luân lý, về đạo trị nước, xử thế của người quân tử, nên nhiều khi bỏ nghĩa của *Thoán Từ*, *Hào Từ*.

Ví dụ quẻ Lữ (số 56) Thoán từ nói về cách xử thế của người tha hương ở đậu phải vừa mềm mỏng, vừa tự trọng, giữ được phẩm cách của mình; vậy mà Đại tượng truyện lại đem áp dụng vào việc hình pháp, khuyên nhà chức trách phải xử đoán sáng suốt, thận trọng, đừng giam tội nhân quá lâu trong ngục.

Hào 2 quẻ Tiệm (số 53) nói về hoàn cảnh một người bắt đầu tiến được một cách dễ dàng, như con chim hồng đã rời bờ nước mà tiến lên một phiến đá lớn, vui vẻ, ung dung, ăn uống thành thoi. Tiểu tượng truyện khuyên: được người ta giúp đỡ thì phải làm gì đáp lại, chứ đừng ăn không.

Đúng là cái giọng của «*Dịch Kinh Tân Luận*» đã nói.

Tóm lại, Tượng Truyện tuy cũng giúp ta hiểu thêm được Thoán từ và Hào từ, nhưng ít thôi.

Thoán truyện và Đại tượng truyện đều để giải thích cả quẻ tùy theo nguyên tác, Thoán truyện giải thích lời đoán (Thoán từ) của Văn Vương, đại tượng truyện giải thích “tượng”: của mỗi quẻ, nhưng sự phân biệt đó, nhiều khi rất tế nhị, chung qui đều là giải thích nghĩa của quẻ; chỉ khác Thoán truyện theo sát Thoán từ mà Đại tượng truyện thì thường bàn ra ngoài đưa thêm tư tưởng đạo lý vào.

Còn tiểu tượng truyện tuy để giải thích “tượng” của mỗi hào, nhưng đa số chỉ lặp lại lời hào từ của Chu Công, rồi giảng thêm về đạo lý có khi lạc đề, gượng ép.

Như vậy tượng truyện đã lái Kinh Dịch xa bói toán mà xích lại gần đạo lý.

III. HỆ TỬ TRUYỆN

Cũng gồm hai thiên thượng và hạ nhưng có lẽ chỉ vì dài nhất (cho nên còn có tên là Đại truyện) mà chia hai, chứ cả hai thiên đều chứa những nhận xét linh tinh, những chú giải chung về Chu Dịch, sắp đặt lộn xộn, không theo một thứ tự nào cả.

Theo Chu Hi thì *Hệ tử* vốn là của Văn Vương và Chu Công làm ra rồi buộc (hệ: buộc) ở dưới mỗi quẻ, mỗi hào thành lời kinh văn ngày nay. Còn *Hệ tử truyện* là lời Khổng Tử giải thích *Hệ tử* và đồng thời bàn về cả đại thể của kinh.

Lời của Chu Hi rất lơ mơ. Nếu *Hệ tử* là những lời của Văn Vương và Chu Công viết ra để giảng thêm và buộc vào dưới mỗi quẻ mỗi hào, thì tất phải phân biệt được lời nào thuộc quẻ nào, lời nào thuộc hào nào, chứ sao lại hầu hết là những lời bàn về đại thể của kinh, như chúng ta thấy ngày nay.

Xét nội dung của *Hệ tử truyện* chúng ta không thấy phần nào là *Hệ tử*, phần nào là *Hệ tử truyện* để giải thích *Hệ tử*, chỉ thấy toàn là những truyện, bàn về:

Lẽ cần khôn (thiên thượng - Chương 1)

Việc thánh nhân làm dịch, (thiên thượng - Chương 2).

Sự to lớn của đạo dịch, (thiên thượng - Chương 4, Chương 7).

Lẽ âm dương (thiên thượng - Chương 5, 6).

Các con số đại diện trong dịch và phép bói (thiên thượng - Chương 9)

Công dụng của đạo dịch (thiên thượng - Chương 10).

Việc bói (thiên thượng - Chương 11, 12).

Sự tốt xấu trong quẻ và hào (thiên hạ - Chương 1).

Cổ nhân lấy tượng ở các quẻ mà tạo đồ dùng (thiên hạ - Chương 2).

Luật tuần hoàn và luân lý trong dịch (thiên hạ - Chương 5).

Hào nhị và hào tứ khác nhau ra sao, hào tam và ngũ khác nhau ra sao (thiên hạ - Chương 9).

Xét chung về dịch (thiên hạ - Chương 12) v.v...

Như vậy lời của Chu Hi sai, chúng ta chắc chắn rằng Văn Vương và Chu Công không hề viết *Hệ tử*. Mà Khổng Tử cũng không hề viết *Hệ tử truyện* vì có nhiều đoạn bắt đầu bằng chữ “Tử viết” (Thầy nói), chẳng hạn đoạn ở đầu

chương 7 thiên thượng, đoạn cuối chương 8 thiên thượng, đoạn cuối Chương 9 thiên hạ v.v... (coi phần dịch ở cuối sách).

Chỉ có thể bảo rằng Hệ từ truyện do môn sinh xa của Khổng Tử chép lại thôi, mà cũng không phải của một môn sinh, tất phải là cả một nhóm môn sinh chép. Vũ Đồng bảo truyện này xuất hiện chậm hơn hai truyện Thoán truyện và Tượng truyện. Tôi ngờ rằng có một số Chương như chương 9 thiên thượng viết về các con số, xuất hiện vào cuối Chiến Quốc hoặc đầu Hán.

Chúng ta nhận thấy rằng cả trong Thoán từ, Hào từ, Thoán truyện, Tượng truyện, không hề thấy chữ dịch, trong Hệ từ thượng truyện, Chương 4, mới xuất hiện chữ đó: Dịch dữ thiên địa chuẩn... (*Đạo dịch làm chuẩn dịch với trời đất*). Hai chữ âm dương cũng chỉ xuất hiện ở Hệ từ thượng truyện, chương 5: - Nhất âm nhất dương chi vị đạo (*Một âm, một dương gọi là đạo*).

Cũng trong truyện III này chúng ta thấy nói đến Bào Hi (Phục Hi), Hà đồ, Lạc thư. Nội dung của truyện vừa nhiều vẻ, vừa phong phú, cho nên chúng tôi sẽ dịch trong một phần sau.

IV. VĂN NGÔN TRUYỆN

Văn ngôn truyện (giảng về "lời văn" tức lời kinh) tuy ngắn nhưng cũng quan trọng, cũng có những sâu sắc, cũng do Khổng phái viết - theo Vũ Đồng thì vào đời Tần.

Truyện này chia làm hai thiên: Thiên thượng bàn về quẻ Thuần Càn, thiên hạ bàn thêm về quẻ Thuần Khôn (nhưng nhiều sách chỉ kể là một thiên), nói về nghĩa của hai quẻ đó đối với bản tính và hành vi của con người. Sáu quẻ Thuần khác (Khảm, Li, Cấn, Đoài, Chấn, Tốn) không được bàn thêm như vậy, có lẽ vì không có nghĩa gì liên quan chặt chẽ với con người như hai quẻ Càn, Khôn.

Lời văn trong truyện thứ tư này có chỗ giống *Trung Dung*,⁽¹⁾ Đại học, có chỗ giống văn *Mạnh Tử*. Nhưng có khuyết điểm là không đều. Có nhiều đoạn sâu sắc, lời có đọng, đàng đối như đoạn dưới đây giảng về hào 3 quẻ

(1) Hai thí dụ:

Trung dung chương 11: "Quân tử y hỏ trung dung, đôn thể, bất kiến tri nhi bất hối: *Người quân tử theo đạo trung dung, trợn đời, chẳng ai thấy, biết mình mà không ân hận.*

- *Văn ngôn* quẻ Càn hào 1: "... đôn thể vô muộn, bất kiến thi nhi vô muộn. ... tròn đời mà không buồn, đời không cho mình là phải mà không buồn.

- *Trung Dung*, Chương 13: "Dung đức chi hành, dung ngôn chi cần". *thực hành cái đức bình thường (mà bất biến) cần trọng trong lời nói bình thường.*

- *Văn ngôn*, quẻ Càn, hào 2: "Dung ngôn chi tín, dung hành chi cần": *Trong lời nói thường ngày, giữ được đức tin, trong hành vi thường ngày, giữ đức cần trọng.*

Vì có những chỗ giống nhau như vậy nên tác giả văn ngôn không phải là Khổng Tử mà là một người sống sau Tử Tư (tác giả *Trung Dung*).

Càn: Từ viết: “Quân tử tiến đức tu nghiệp, Trung Tin sở dĩ tiến đức dã; tu từ lập ki thành, sở dĩ cư nghiệp dã; tri chi chi chi, khả dữ cơ dã, tri chung chung chi, khả dữ tôn nghĩa dã, Thị cố cư thượng vị nhi bất kiêu, tại hạ vị nhi bất ưu”.

«Thầy nói: Người quân tử tiến đức tu nghiệp (sự nghiệp). Giữ trung tín để tiến đức, sửa lời nói (lập ngôn) vững lòng thành để lập sự nghiệp; biết được nhu thế mới là biết đến nơi, biết được đến nơi thì làm cho đến nơi, do đó có thể thấu được đạo lý vi diệu; biết được chỗ cuối cùng của sự việc thì làm cho tới chỗ cuối cùng, do đó mà giữ được điều nghĩa. Cho nên người quân tử ở địa vị cao mà không kiêu, ở địa vị thấp mà không lo...”.

Rõ ràng tác giả đoạn đó chịu ảnh hưởng của Đại học, Trung dung. Trái lại có những câu ngắn không diễn một gì mới, chỉ như lặp lại lời trong Tiểu tượng truyện, như câu:

Tiềm long vật dụng, hạ dã.

rời câu: Tiềm long vật dụng, dương khi tiềm tàng.

Hai câu đó đều ở trong Văn ngôn truyện (quẻ Càn) so với câu trong Tiểu tượng truyện:

Tiềm long vật dụng, dương tại hạ dã có khác gì đâu. Thật rườm.

Vì vậy chúng tôi sẽ không dịch trọn *Văn ngôn truyện*, chỉ lựa ít đoạn bổ túc cho *Thoán truyện*, *Tượng truyện*, mà cho xen vào lời giảng hai quẻ Thuần Càn, Thuần Khôn, ở phần sau thôi.

V. THUYẾT QUÁI TRUYỆN

Giảng về tám quẻ đơn căn bản.

Truyện này chỉ có một thiên gồm 11 chương ngắn, bàn nhiều về bói, chủ để dùng vào việc bói, và nhiều chỗ nghĩa rất tối, không ai hiểu được, như ở các chương 5, 6, 10, 11; nội dung cũng không đều, vài đoạn có thể so sánh với Hệ từ truyện được, còn đa số lời rất thô thiển, có chỗ thoát vắn.

Ý nghĩa các quẻ có từ thời cổ, trước Khổng Tử xa, rồi sau môn sinh của Khổng Tử (Vũ Đổng cho là ở đời Hán) giảng thêm.

Chúng tôi sẽ không dịch truyện này, chỉ giới thiệu vài đoạn.

Đầu truyện, tác giả viết:

«Thánh nhân đời xưa làm Kinh Dịch để giúp việc thần minh một cách sâu kín mà đặt ra cách bói cô thi” (Tích giả thánh nhân chi tác dịch dã, u tán u thần minh nhi sinh thi).

Vậy mục đích Kinh Dịch là để bói. Nhưng qua chương 2, tác giả cũng báo đạo làm người phải thuận với đạo trời, đạo đất:

“Thánh nhân đời xưa làm Kinh Dịch, là dễ thuận cái lẽ về tính mệnh, cho nên dựng cái đạo trời là âm với dương, dựng cái đạo đất là cứng với mềm, dựng cái đạo người là nhân nghĩa, gồm tam tài (là ba ngôi vị trời, đất, người) mà gấp đôi lên⁽¹⁾ chia ra âm dương, mềm cứng thay đổi nhau...”

Cho hiểu mục đích Kinh Dịch rồi, tác giả giảng nghĩa của mỗi quẻ đơn: “Càn là mạnh, Khôn là thuận, Chấn là động, Tốn là vào, Khảm là hãm, Li là sáng, Cấn là ngăn lại, Đoái là vui” (càn kiện dã, không thuận dã, chấn động dã, tốn nhập dã, khảm hãm dã, li lệ dã, cấn súc dã, đoái duyệt dã) - Chương 7.

Sau cùng từ Chương 8 đến Chương 11, tác giả cho biết mỗi quẻ tượng trưng cho những vật gì:

“Càn là con ngựa, khôn là con bò, chấn là con rồng, tốn là con gà, khảm là con lợn, li là con trĩ, cấn là con chó, đoái là con dê” - Chương 8.

“Càn là trời, là hình tròn, là ông vua, là người cha, là ngọc, là vàng, là băng, là sắc đỏ thắm, là con ngựa tốt, là con ngựa già, là con ngựa gầy, là con ngựa vằn, là trái cây” - Chương 11.

“Li là lửa... là áo giáp mũ sắt... là bụng lớn... là con ba ba, con cua, con tò vò...” - Chương 11.

Trích bấy nhiêu, chúng tôi thấy đã đủ để độc giả nhận được giá trị truyện này ra sao rồi. So với Kinh thì nhiều chỗ không đúng, có thể là của một bọn thầy bói đặt ra, người sau chằng phán đoán gì cả, cứ tom góp cho thật nhiều thôi.

VI. TỰ QUÁI TRUYỆN

Có mục đích giải thích về thứ tự các quẻ. Trong bản *Chu Dịch* ngày nay 64 quẻ không sắp theo thứ tự các Trùng quái của Phục Hi (dùng tiên thiên bát quái), cũng không theo thứ tự của Văn Vương (dùng hậu thiên bát quái) - mà theo một thứ tự riêng: 1. thuận càn, 2. thuận khôn, 3. thủy lôi thuận, 4. sơn thủy mộng, 5. thủy thiên nhu... Sự sắp đặt này không rõ có từ thời nào, do ai.

Tác giả Tự quái truyện, chắc chắn không phải là Khổng Tử (Vũ Đồng ngữ là một người đời Hán) giảng cho ta tại sao lại sắp theo thứ tự như vậy. Truyện tuy ngắn mà cũng chia làm hai thiên: thiên thượng về thứ tự 30 quẻ đầu, thiên hạ về 34 quẻ sau. Theo tác giả thì sở dĩ chia như vậy là vì thiên thượng mở đầu bằng hai quẻ Càn và Khôn, nói về vũ trụ, và những luật trong vũ trụ thiên

(1) Ý muốn nói: vì có tam tài (ba ngôi) nên mỗi quẻ đơn gồm ba hào (mỗi hào cho một ngôi: hào 1 là đất, hào 2 là người, hào 3 là trời), rồi hai quẻ đơn chồng lên nhau (gấp đôi lên) thành 6 hào.

hạ mở đầu bằng hai quẻ Hàm và Hằng, nói về nhân sự và những gì xảy ra trong xã hội. Có trời đất (Càn, Khôn, tức vũ trụ), rồi sau mới có vạn vật, nam nữ (Hàm), vợ chồng (Hằng), cha con, vua tôi, lễ nghĩa v.v... đó là sự diễn biến tự nhiên trong vũ trụ.

Nhưng sự thực, trong thiên thượng có rất nhiều quẻ nói về nhân sự, như Tụng, Sư, Đồng Nhân, Cổ, Di, Phệ hạp...; mà trong thiên hạ cũng có nhiều quẻ nói về luật vũ trụ như Tiệm, Tồn, Ích, Vị tế... Vậy thứ tự của các quẻ không luôn luôn có nghĩa rành rẽ như tác giả muốn.

Lại thêm nhiều khi ông cố gò cho có sự liên lạc về nghĩa giữa quẻ trước và quẻ sau, chẳng hạn bùa:

“Có trời đất - tức Càn và Khôn - rồi vạn vật mới sinh ra. Đây trong khoảng trời đất là vạn vật, cho nên tiếp tới quẻ *Truân*: truân là đầy, truân là lúc vạn vật mới sinh ra; vạn vật mới sinh thì còn non trẻ, mù mờ, cho nên tiếp tới quẻ *Mông*: mông là mù mờ, non trẻ; vật còn non trẻ thì phải nuôi, cho nên tiếp tới quẻ *nhu*: nhu là đạo ăn uống; ăn uống tất có kiện cáo, nên tiếp theo là quẻ *tụng*; kiện cáo thì tất cả có nhiều người đứng dạy, nên tiếp theo là quẻ *Sư*: sư là quân chúng đông người v.v...

Chúng tôi không biết chữ *truân* (𡗗) thời xưa có nghĩa là đầy, là lúc vạn vật mới sinh ra không, chứ các bộ *Từ Hải*, *Từ Nguyên* ngày nay không có nghĩa đó, chỉ có nghĩa là gian nan. Có thể tác giả hiểu rằng khi mới sinh ra thì gian nan, cũng có li một phần; còn nghĩa “đầy” mà thành ra nghĩa gian nan thì có lẽ tại đã đầy rồi, khó giữ cho đầy hoài, cũng còn có thể hiểu được.

Nhưng tại sao “ăn uống *tất* có kiện cáo?” mà kiện cáo đâu có cái nghĩa đông người bằng chiến tranh, đình đám chẳng hạn? Sự giải thích của tác giả không khỏi có chỗ khiên cưỡng.

Lời giải thích về quẻ *cầu* cũng rất gượng ép. Quẻ trên nó là quẻ *Quái*. “*Quái* có nghĩa là quyết, phán quyết; phán quyết xong rồi thì biết được lành hay dữ, tất có người mà gặp gỡ (!), cho nên sau quẻ *Quái* tới quẻ *Cầu*. *Cầu* là gặp gỡ”.

Lại thêm, để giải thích, *Tự quái truyện* có khi dùng một nghĩa khác với nghĩa trong *Thoán từ* và *Hào từ*. Như quẻ *Nhu*, *Tự quái truyện* dùng nghĩa là cần thiết, thức ăn, để cho có sự liên lạc về nghĩa với quẻ *Mông* (nhỏ thơ) ở trên nó: trẻ thơ cần được nuôi bằng thức ăn cần thiết, nhưng trong *Thoán từ* và *Hào từ* thì *Nhu* có nghĩa là chờ đợi.

Quẻ *Tiểu súc* cũng vậy: *Tự quái truyện* dùng theo nghĩa *súc* là nuôi, mà *Thoán từ* và *Hào từ* thì cho *súc* là ngăn cản. Quẻ *Đại súc*, *Hào từ* cũng cho *súc* là ngăn cản (nhưng *Thoán từ* lại cho là *súc* tích).

Mặc dầu gương ếp như vậy, trong phần dịch các què, chúng tôi cũng sẽ trích trong Tự quái truyện mà đặt lên đầu từng què.

VII. TẬP QUÁI TRUYỆN

Sau cùng là Tự quái truyện giải thích linh tinh (tạp) về một số què.

Truyện chỉ có một thiên gồm nhiều câu ngắn. Mỗi câu thường gom hai hoặc bốn, sáu què mà giải nghĩa rất vắn tắt, chẳng cho ta biết thêm được gì cả, nhưng có vắn hoặc lời đối nhau, như:

Câu đầu: «*Cần* cương *khôn* nhu, *tị* lạc *sư* ưu, *lâm*, *quan* chi nghĩa hoặc dư hoặc cầu». (Què *cần* thì cứng, què *khôn* thì mềm, què *tị* thì vui, què *sư* thì lo, còn nghĩa què *lâm* và què *quan* là cùng đi với nhau hay là tìm đến nhau).

Có câu rất tối nghĩa như:

"*Phê* hạp thực dã, *bi* vô sắc dã".

(*Phê* hạp là ăn, *bi* là không có màu sắc):

Bi là không có màu sắc, thật khó hiểu. Chu Hí giải thích là:

"Sắc trắng thì chịu được màu đẹp", cũng chẳng giúp ta hiểu thêm được gì.

Legge (*sách dã dấn*) cho truyện này chỉ là "jeu d'esprit" (trò chơi dùng trí).

Tác giả có thể là một người đời Hán.

*

Tóm lại trong phần truyện:

- Hai truyện đầu Thoán truyện và Tượng truyện để giải thích Quái từ tức Thoán từ của Văn Vương và Hào Từ của Chu Công, cần phải đọc.

- Hai truyện kế: Hệ từ truyện và Văn ngôn truyện có giá trị, nhiều nghĩa hơn cả.

- Còn ba truyện cuối: Thuyết quái truyện, Tự quái truyện, Tập quái truyện rất tầm thường, tệ nhất là Tập quái truyện.

Bảy truyện đó - cổ nhân gọi là mười vi Thoán truyện, Tượng truyện, Hệ từ truyện, mỗi truyện kế là hai (thượng và hạ) - hiển nhiên là do nhiều người trong nhiều thời đại viết (có thể một số diễn lại tư tưởng của Khổng Tử, chứ ông không hề viết) cho nên giá trị đã không đều, tư tưởng không nhất trí, lại thêm có nhiều chỗ thoát vắn, tối nghĩa (ngay cả trong Hệ từ truyện nữa: như đoạn 2 Chương 8 Hạ truyện: "Kì xuất nhập dĩ độ, ngoại nội sử trí cụ" 其出入以度, 外内使知懼 (chẳng ai hiểu là gì). Cho nên trong phần sau, chúng

tôi chỉ dịch riêng *Hệ từ truyện*, còn những truyện khác thì trích ít nhiều đoạn cho vào chỗ giải thích mỗi quẻ, mỗi hào.

Sự trình bày Kinh Dịch xưa và nay

Thời mới đầu, *Chu Dịch* sắp riêng phần kinh (Thoán từ và Hào từ) rồi mới tới phần truyện. Rồi sau, bắt đầu có lẽ là Phí Trục và Trịnh Huyền đời Hán, kế tiếp là Vương Bật đời Ngụy mới sắp lại, cho Thoán truyện, Tượng truyện và Văn Ngôn truyện (tức những truyện giải thích các quẻ, các hào) xen vào phần kinh, sau mỗi quẻ, mỗi hào. Như vậy chỉ còn *Hệ từ truyện*, *Thuyết quái truyện*, *Tự quái truyện*, *Tạp quái truyện* là in riêng ở cuối phần Kinh. Các bản *Chu Dịch* chữ Hán ngày nay đều trình bày như vậy.

Chúng tôi thấy cách đó tiện cho người đọc, và chúng tôi theo cụ Phan Bội Châu, trích thêm *Tự quái truyện* cho vào đầu mỗi quẻ (như đã nói). Còn *Thuyết quái truyện* và *Tạp quái truyện*, chúng tôi nghĩ giới thiệu như trên đủ rồi, không dịch hoặc trích dẫn nữa.

CHƯƠNG III

CÁC PHÁI DỊCH HỌC TỪ HÁN TỚI NAY

Vi Dịch học chỉ xây dựng trên 64 quẻ do hai vạch âm, dương chồng lên nhau, đổi chỗ cho nhau ba bốn lần mà thành, cho nên nó có một sức hấp dẫn lạ lùng, ai cũng tò mò muốn biết, mà những người có óc tưởng tượng dồi dào có thể dễ dàng cho mỗi quẻ một nghĩa mới, giảng mỗi quẻ theo vị trí quan, nhân sinh quan của mình, nghĩa đó càng huyền bí thì lại càng có vẻ thâm thúy; do đó mà không một danh nho nào từ đời Hán đến đời Thanh không tìm hiểu Kinh Dịch, hiệu đính, chú thích và một số đã tạo cho nó một nội dung mới khác xa nội dung thời Văn Vương, Chu Công. Nó gần thành một thứ khoa học biến hóa theo thời đại.

Số sách viết về *Kinh Dịch* trong hơn 2.000 năm nay rất nhiều, không ai đọc hết được, nhưng tài liệu chúng tôi có về các phái Dịch học thì rất ít, chỉ vài chục trang, cho nên chúng tôi chỉ có thể phác họa dưới đây vài nét chính về lịch sử Dịch học trong mỗi thời đại thôi.

HÁN

Ở trên tôi đã nói Tần Thủy Hoàng ra lệnh đốt hết các sách về triết học, văn học, sử học... chỉ cho giữ những sách dạy nghề, mà môn bói thời đó là một nghề được trọng, cho nên Kinh Dịch không bị hủy; một số học giả nhân cơ hội đó nghiên cứu Kinh Dịch lên giải vô các "Truyện" một số tu tượng của Nho, Lão hoặc của chính họ để giải thích Kinh Dịch. Nhờ vậy mà qua đời Hán, Dịch học rất thịnh.

Đại khái có thể chia làm hai phái.

– Phái thứ nhất gồm: Phi Trục, Trịnh Huyền, Tuân Sản, Tiêu Diên Thọ, theo truyền thống của Nho giáo, vẫn coi Dịch là sách bói và luận lý mà phát triển thêm.

– Phái thứ nhì chỉ có Kinh Phòng là trừ danh, lập ra môn học "Tượng số".

Phí Trục sắp đặt lại Kinh Dịch, (như cuối chương trên tôi đã nói) giải thích Dịch theo tư tưởng của Nho gia. Ông truyền cho Mã Dung, Mã Dung lại truyền cho Trịnh Huyền.

Trịnh Huyền dùng Thi, Thư, Lễ, Nhạc để giảng Kinh Dịch, cho nên rất chú trọng về cái học huấn hử chú giải tinh vi, dẫn chứng kĩ lưỡng. Ông còn coi mười hai hào của quẻ Càn và quẻ Khôn là 12 “thần” (辰) tức 12 ngôi sao vào hàng thứ (hành tinh?), muốn dùng Dịch để lập một thuyết về thiên văn học, nhưng sáng kiến đó không có giá trị, ít người theo.

Tuân Sản đưa ra thuyết “Thăng, giáng”, bảo”hào 2 của quẻ Càn nên thăng lên hào 5 của quẻ Khôn v.v... Hào dương của quẻ Càn mà thăng lên ở quẻ Khôn thì gọi là “Vân hành” (mây bay); hào âm của quẻ Khôn giáng xuống ở quẻ Càn thì gọi là “Vũ thi” (mưa rơi).

Thuyết đó hẹp hòi, cũng không ai theo.

Tiêu Diên THỌ có sáng kiến cho mỗi quẻ (trùng quái) biến thành 64 quẻ, như vậy 64 x 64 được 4.096 quẻ. Tôi không hiểu cách “biến” đó ra sao (lại lấy 64 quẻ chồng lên nhau?) Cách đó cũng không ai theo, vì số quẻ nhiều quá, làm sao đặt tên giải thích cho hết được? Ông còn lấy mỗi hào làm chủ cho một ngày: 64 quẻ có 384 hào, mà mỗi năm chỉ có 365 hay 366, còn lại non 20 hào nữa, ông dùng làm gì, cũng không biết.

Chỉ có môn học tượng số của Kinh Phòng là có ảnh hưởng đến đời sau.

Môn học đó nhằm giải thích vũ trụ bằng biểu tượng và số mục. Quan niệm “Tượng” chúng tôi đã giảng trong Chương trên (trang 48-49); Còn về số thì trong Hệ từ truyện, Thiên thượng, Chương 9 đã nói tới rồi”. Số của Trời là một, của Đất là hai, của Trời là ba, của đất là bốn, của trời là năm, của đất là sáu, của trời là bảy, của đất là tám, của trời là chín, của đất là mười”.

Như vậy những số lẻ từ một đến chín là số dương, số của trời, những số chẵn từ hai tới mười là số âm, số của đất. Số của trời có năm con: 1, 3, 5, 7, 9 cộng lại là 25. Số của đất cũng có năm con: 2, 4, 6, 8, 10 cộng lại là 30.

Tác giả chương đó có thể sống vào đầu đời Hán, và Kinh Phòng có thể dựa vào chương đó để lập ra môn tượng số, đại khái chủ trương rằng: “hết thấy sự vật trong vũ trụ và hết thấy biến hóa của các sự vật đều có thể biểu thị bằng những biểu tượng, và hết thấy sự vật trong vũ trụ đều cấu thành và biến hóa mỗi loại theo qui luật của một số mục”⁽¹⁾.

(1) Chẳng hạn theo sách *Hoài Nam Tử* đời Hán, người Trung Hoa cho rằng loài người năm trong bụng mẹ 10 tháng rồi mới ra đời, vì 10 là 1 chục, mà 1 là số của mặt trời, trời chỉ phối loài người, còn loài ngựa phải 12 tháng mới sinh, vì 2 là số của mặt trăng (không kể số chục) mà mặt trăng chỉ phối loài ngựa (Marcel Granet dẫn trong *La Pensée Chinoise* - Albin Michel - tr. 150).

Tôi không rõ thuyết của Kinh Phòng ra sao, nhưng người đời sau cho là lời thời, phiền toái, làm mất tinh cách triết học rất nhiều, và phải đợi tới đời Tống, Thiệu Khang Tiết mới phát huy môn tượng số cho có thêm màu triết học.

Từ Tam Quốc tới Ngũ Đại

Đời Tam Quốc có Ngu Phiên nhấn mạnh về thuyết tiêu tức (tăng, giảm, thịnh, suy), Dương mà động thì tiến từ 7 lên 9, âm mà động thì lui, từ 8 về 6; thuyết này có từ xưa, nhưng ông là người đầu tiên dùng nó để giải Kinh Dịch. Ông lấy hai quẻ Càn, Khôn là cơ bản cho Dịch học, đời sau khen ông là có công với Dịch học.

Xét chung, đời Tam Quốc, các nhà Dịch học như Lưu Biểu, Quán Lộ chú trọng đến bói, đặt ra nhiều thuật, các sách bói đời sau đem ra dùng.

Qua đời Ngụy, chúng ta mới thấy một nhà Dịch học, Vương Bật, có hùng tâm quét sạch cái học tượng số và bói toán, chuyên nghiên cứu về nghĩa lí, mở đường cho lí học đời Tống. Ông sắp đặt lại Kinh Dịch, đem Thoán tượng, Tượng truyện và Văn ngôn truyện xen vào phần kinh cho người đọc dễ thấy nghĩa mỗi quẻ. Cách sắp đặt đó hiện nay còn được dùng. Ông chú giải Dịch học của Phí Trục đời Hán, viện dẫn nhiều lời của Lao Tử. Ông thường tự bảo: «*Được rồi thì quên tượng, được tượng rồi thì quên lời*», nghĩa là đọc Dịch, chỉ cần chú trọng tới nghĩa của mỗi quẻ thôi, không câu nệ vào tượng và lời.

Ảnh hưởng của ông rất lớn. Thời Nam Bắc triều, ông được độc tôn ở phương Nam, cũng như Trịnh Huyền được độc tôn ở phương Bắc.

Đời Đường, Phật giáo thịnh muốn lấn Nho học, ít nhà nghiên cứu Dịch học, đáng kể chỉ có Khổng Đĩnh Đạt, theo chủ trương của Vương Bật; và Lí Đỉnh Tộ, học rộng, sưu tập các sách viết về Dịch của trên 30 nhà, hiệu đính được nhiều chỗ, tìm được nhiều điều thâm thúy.

Đời Ngũ Đại và Tống sơ, một đạo sĩ tên là Trần Đoàn, hiệu là Hi Di, sáng tác “Dịch đồ”, cho rằng bát quái gốc ở Hà Đồ (trang ở trên) đưa dịch học vào một nẻo mới, nẻo thuật số (tức thuật đoán số mạng). Ông đặt ra môn *Bát tự Hà Lạc*, chuyển can chi của ngày tháng, năm sinh thành những con số rồi chuyển số thành quẻ, để đoán vận mạng con người.

Trần Đoàn cũng sáng lập ra môn *Từ vi đấu số* nữa, có uy tín rất lớn trong giới thuật sĩ. Học thuyết của ông sau truyền cho Thiệu Ung đời Tống.

Từ Tống đến Minh

Qua đời Tống, dịch học phát triển mạnh. Có hai phái chính.

– Phái Đồ Thư (Hà Đồ, Lạc Thư), tức phái Tượng số học.

- Phái Lí học, chú trọng về nghĩa lí, về thiên lí, nhân đạo.

Phái Đồ Thư chịu ảnh hưởng của Lão học. Hai nhà nổi danh nhất, môn sinh rất đông, uy tín rất lớn là Chu Đôn Di (Chu Liêm Khê) và Thiệu Ung (Thiệu Khang Tiết).

Chu Đôn Di sáng tác *Thái Cực* do sau sửa thành *Vô Cực đồ* và *Dịch Thông thư*, nhưng *Thái Cực* đồ thuyết chỉ là một phép luyện khí của đạo gia, ít liên can tới Kinh Dịch. Câu "Vô cực nhi thái cực" (có thể hiểu là vô cực với thái cực là một hoặc vô cực chuyển qua thái cực) chỉ là diễn cái "hữu sinh ư vô" (hữu từ vô mà sinh ra) của Lão Tử. Còn *Dịch Thông thư* thì là tư tưởng trong đạo đức kinh trộn với tư tưởng trong *Hệ từ truyện*; Chu chủ trương vô vi, hoàn toàn tĩnh thì mới biết được cái điềm (cái mầm thiện ác); như vậy là thiên về Lão, Trang, không hợp với tư tưởng của Khổng phái "quân tử tự cường bất tức" trong quẻ Càn.

Thiệu Ung chịu ảnh hưởng của Trần Đoàn, vẽ ra đồ Tiên thiên và Hậu thiên bát quái (có lẽ đây là lần đầu tiên hình Tiên thiên và Hậu thiên bát quái được in trên sách và phổ biến) có tinh cách đạo thuật.

Ông phát huy thêm môn tượng số của Kinh Phong đời Hán. Ông chia các số ra thể số, dụng số, biến số, hóa số, động số, thực số v.v... như "thể số" của thái dương là 160, của thái âm là 192, "biến số" của nhật nguyệt, tinh thần là 17024... Thật bí hiểm.

Tuy nhiên, Thiệu Ung không lấy tượng số làm cứu cánh; cứu cánh chính vẫn là đạo, là lí, căn bản của tượng số. Ông bảo: "Có thì mới có lời, có lời thì tất có tượng, có tượng thì tất có số. Số và tượng làm cho lời và sáng tỏ. Tượng và số ví như cái đồ, cái lưới, lời và ví như cá, như thỏ. Được cá, được thỏ mà quên đồ, quên lưới thì được, chứ bỏ đồ bỏ lưới không dùng mà muốn được cá được thỏ thì chưa thấy được cá, được thỏ bao giờ".

Vậy đạo lí là gốc, quan trọng nhất. Tượng và Số chỉ là những công cụ giúp cho ngôn ngữ để biểu thị tượng được thêm rõ ràng mà dễ nắm được đạo lí.

Quan niệm của ông về tượng, có chỗ khác với Dịch, chẳng hạn ông cho "thái nhu" (cực nhu) là nước, "Thái cương" (cực cương) là lửa; còn Dịch cho Thái nhu là đất (Khôn), thái cương là núi (Cấn)...⁽¹⁾

- Trong phái Lí học, phải kể Trình Di, Trương Tải và Chu Hi.

Trình Di trở lại cái học của Vương Bật, bỏ những cái huyền bí, tìm đạo lí trong Kinh Dịch để giữ cái học trọng nhân đức của Khổng Tử. Ông chú giải Kinh Dịch theo chủ trương đó, nhưng không phát huy thêm được gì.

(1) Về tượng số, độc giả có thể coi thêm những trang 447-461 trong *Đại Cương Triết học Trung Quốc* - thượng - của Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê.

Trương Tải có sáng kiến hơn, tìm thêm nghĩa mới cho các quẻ, chẳng hạn bảo: nghĩa của quẻ Phục là “vi thiên địa mà lập tâm”; của quẻ Đại Súc là “vi dân sinh mà lập mệnh”; của quẻ Độn là “vi thành nhân để kế tục cái học đã mất”; của quẻ Thái là “vi vạn thế mở hội thái bình”. Ông muốn đem đạo tu thân để trị quốc, bình thiên hạ vào Kinh Dịch.

Chu Hi chiết trung cả hai phái (mặc dầu thiên về li học), soạn *Chu Dịch bản nghĩa* để tiếp bộ Dịch truyện (giảng về Kinh Dịch) của Trình Di, lại soạn *Dịch có Khái mông* để phát minh áo nghĩa trong Tiên thiên bát quái đồ của Thiệu Ung. Ông chê Vương Bật là sắp đặt lại Kinh Dịch, làm cho đời sau không phân biệt được đâu là Kinh, đâu là Truyện: và đã để mất hết cách thức chú giải kinh điển của Hán Nho. Chu Hi cũng dùng Kinh Dịch để bói, có thể bảo ông tập đại thành những tư tưởng về Dịch học của đời Tống, chứ không phát minh được gì.

Bản Chu Dịch đại toàn hiện thời là bản Dịch có lời chú giải của Trình Di và Chu Hi. Nhà Mai Linh, trước thế chiến xuất bản bộ *Kinh Dịch* do Ngô Tất Tố dịch, cũng gồm những lời chú giải của Trình, Chu.

Ngoài ra, hầu hết các danh nho đời Tống như Tư Mã Quang, Âu Dương Tu, Lí Cấu, Phạm Trọng Yêm, Vương An Thạch, Tô Tuân, Lữ Đại Phòng, Trình Hạo v.v... đều có nghiên cứu Kinh Dịch, đưa ra ít nhiều kiến riêng, như Âu Dương Tu trong tập *«Dịch Đông Tử Văn»* mà chúng tôi đã nhắc tới trong Chương I.

Các nhà Dịch học trong hai thời Nguyên và Minh không lưu lại công trình gì đáng kể. Xét chung họ đều theo cái học đời Tống.

THANH

Qua đời Thanh, dân tộc Trung Hoa cực khổ trăm chiều, mới đầu bị người Mãn ức hiếp, sau lại bị người Âu coi như con thịt, tha hồ cắt xén, chia xẻ, cho nên các triết gia của họ không thể tĩnh tọa suy luận về Thái cực, Thái hư, tám tính được nữa, mà bắt buộc phải nghĩ đến thực tế.

Do đó triết học đời Thanh có những biến chuyển lớn: đạo học suy tàn, Nho vẫn giữ địa vị cũ, nhưng thiên về thực dụng, khảo cứu, rời canh tân cho hợp thời.

Dịch học cũng theo trào lưu tư tưởng mới, lần lần quét sạch những thuyết huyền bí khó tin.

Hồi đầu đời Thanh, Hoàng Tôn Hi viết cuốn *Dịch học tượng số luận* rất có giá trị, Hoàng (có sách chép là Hồ) Tôn Viên viết cuốn *Dịch Đồ thư biện hoặc*, rồi Mao Kỳ Linh viết cuốn *Hà Đồ Lạc thư nguyên suyển*, không còn tin Hà Đồ với Dịch có quan hệ gì với nhau nữa. Tới khi Hồ Vị cho ra cuốn *Dịch đồ minh*

biện, đem lai lịch của Hà Đồ và Dịch ra phân tích minh bạch, bảo đó là đó, dịch là dịch, không liên can gì với nhau, mà quét bỏ được những giải thích lảm lẩn của Tống Nho.

Giữa đời Thanh, Huệ Đống và Trương Huệ Ngôn chuyên nghiên cứu Dịch học đời Hán, dùng phương pháp qui nạp, hơi có tính cách khoa học.

Nhưng người nghiên cứu Chu Dịch một cách thâm thúy, phát minh được ít nhiều là Tiêu Tuấn. Ông căn cứ vào quái, hào, giải thích từng chữ để làm sáng tỏ phép hào biến, nói được những điều chưa ai nói.

Nên kể thêm Li Quang Địa đời Khang Hi dùng toán học phương Tây để giải thích Dịch, dùng Li Hóa để tính phương vị của Quái, Hào.

Theo Tào Thăng, đó là một phát minh lớn ⁽¹⁾

*

HIỆN NAY

Trong mấy chục năm gần đây, các nhà xuất bản ở Hương Cảng và Đài Bắc vẫn thường in sách viết về Dịch, nhưng chúng tôi không thể theo dõi được, mới thấy được ba cuốn đáng chú :

- *Chu Dịch Tân Giải* của Tào Thăng mà chúng tôi đã nhắc tới ở trên.

- *Chu Dịch Cổ Kinh Kim Chú* của Cao Hanh do nhà Khai Minh thư điểm ấn hành.

Hai nhà trên đều theo chủ trương khảo chứng, "dùng Chu Dịch để chứng minh Chu Dịch", dùng các quẻ để giải thích các hào của hai quẻ Càn, Khôn.

- *Dịch Học Tân Luận* của Nghiêm Linh Phong (do nhà Chính Trung Thư Cục ấn hành 1973) chú trọng về việc hiệu đính.

Chúng tôi thấy có nhiều cách giải thích các quẻ, hào, mỗi nhà có một kiến giải riêng, mà chúng tôi không có thì giờ phương tiện nghiên cứu môn học đó, nên không thể đưa kiến về những thuyết mới đó được.

Dịch học quả là một khu rừng mênh mông, ai muốn theo đường nào thì theo. Cổ kim chưa hề có tác phẩm nào gây ra nhiều suy luận như vậy cho đời sau.

*

(1) Từ đầu chương tới đây, tài liệu chúng tôi dùng hầu hết rút trong cuốn *Dịch học tân giải* (Chương Dịch học nguyên lưu) của Tào Thăng, nhà xuất bản Trung Hoa Văn Hóa - Đài Bắc, 1956.

Ở VIỆT NAM

Ở nước ta chưa có ai có thể gọi là nhà Dịch học được. Ngoài bốn bản dịch Kinh Dịch của Ngô Tất Tố (Mai Linh xuất bản, năm 1943 của Nguyễn Mạnh Bảo (dịch giả tự xuất bản) của Nguyễn Duy Tình (Trung Tâm Học liệu xuất bản năm 1968) và của cụ Phan Bội Châu (Khai Trí xuất bản năm 1969) - bản này có giá trị nhất - mới chỉ có ít tập nhận xét hay tìm hiểu Kinh Dịch của:

Nguyễn Uyển Diễm: *Một nhận xét về Kinh Dịch* - Vỡ Đất - Hà Nội 1953.

Bừu Cẩm: *Tìm hiểu Kinh Dịch* - Nguyễn Đò xuất bản 1957.

Nguyễn Hữu Lương: *Kinh Dịch với Vũ trụ quan Đông phương* - Nha Tuyên Úy Phật giáo ấn hành - 1971.

Nguyễn Duy Cận: *Dịch Học Tinh hoa* - Tủ sách Thu Giang - 1973.

Lê Chi Thiệp: *Kinh Dịch Nguyên thủy* - Khai Trí - 1973.

PHỤ LỤC

DỊCH HỌC Ở PHƯƠNG TÂY

Alfred Douglas trong cuốn *The Oracle of Change* (1972) đã kê và giới thiệu vắn tắt tất cả các bản dịch *Kinh Dịch* ra ngôn ngữ phương Tây từ trước tới nay, theo chỗ ông biết. Mới chỉ có bảy bản, so với số các bản dịch *Đạo Đức Kinh* thì kém xa.

1. Regis, P. Y. King - *Antiquissimus Sinarum Liber* - Paris, 1834.

Đây là bản dịch đầu tiên ra ngôn ngữ phương Tây của các nhà truyền giáo dòng Tên (Jésuites).

2. Meclatchie, Rev. Canon, *A translation of the Confucian Yi King, or the Classic of Changes*, có chú thích và phụ lục. Thượng Hải, 1876.

Bản này lạ lùng ở điểm người dịch muốn đem khoa Thần thoại học ti giáo (Mythologie comparée) để tìm hiểu những bí mật của *Kinh Dịch*.

3. De Harley, C. *Le Yih-King, Texte primitif rétabli, traduit et commenté*. Bruxelles, 1889.

Một bản dịch cổ đáng chú ý, nhưng theo các tiêu chuẩn ngày nay thì không đáng tin⁽¹⁾.

4. Legge J., *The texts of Confucianism, Pt II, the Yi King* - Oxford 1899.

Một bản dịch sát và kĩ lưỡng bản *Kinh Dịch* in năm 1715 đời Khang Hi. Nhưng Legge không coi *Kinh Dịch* là một sách bói, không tin môn bói Dịch, và những chú thích của ông cũng sơ sài quá. Ông không nói gì về cách bói cả.

5. Wilhlem, R., *1 Ging: das Buch der Wandlungen* - Jena 1924.

Wilhlem dịch ra tiếng Đức, rồi C. F Baynes lại dịch tiếng Đức ra tiếng Anh nhan đề là *The I Ching or Book of Changes* London - 1950.

(1) Raymond de Becker đã dùng bản dịch này, chú thích thêm và giới thiệu khá kĩ lưỡng trong 40 trang, nhà Planète cho in lại, nhan đề là *Yi King* - Paris 1970 (N.H. Lê).

Bản dịch của Wilhem đầy đủ nhất, được nhiều người thích nhất, có lời giới thiệu rất hay và lời mở đầu sâu sắc của Tiến sĩ C. G. Jung. Nhưng cách sắp xếp rắc rối quá, tốn công cho người đọc.

6. Blofeld J., **The Book of Change** - London 1965.

Một bản dịch mới của một học giả Anh, đáng đọc. Nói kĩ về cách bói. Nhưng không dịch những lời chú thích của Khổng Tử (A. Douglas muốn nói phần Truyện).

"Theo phép nhị tiến thì được số 110010 vì kể từ dưới lên cứ vạch liền là 1, vạch đứt là 0.

Số 110010 đó là số 50. Đó là đổi số thập tiến ra nhị tiến.

Ngược lại: muốn đổi một số nhị tiến thành số thập tiến thì lấy số 110010, đổi từ phải qua trái: số nào cũng nhân với 2, số ở dưới cùng bên phải lũy thừa 0, cứ tiến qua bên trái một hàng thì tăng lũy thừa lên 1:

$0 = 0 \times 2$	lũy thừa 0 = 0	lũy thừa 0 = 0
$1 = 1 \times 2$	nt	$1 = 2$ nt
$0 = 0 \times 2$	nt	$2 = 0$ nt
$0 = 0 \times 2$	nt	$3 = 0$ nt
$1 = 1 \times 2$	nt	$4 = 2$ nt
$1 = 1 \times 2$	nt	$5 = 2$ nt

còn lại được 50

Kết quả: 110010 là số 50

7. Siu, R. G. H. **The man of many qualities; A legacy of the I Ching** Cambridge. Mass. 1968.

Một bản dịch mới riêng về phần kinh của Văn Vương và Chu Công. Dịch giả trích dẫn trên 700 chỗ trong văn học thế giới để giải thích phần kinh đó. Ông lại luận về cách bói, tương mới mẻ, hấp dẫn⁽¹⁾.

*

Tôi được biết thêm hai bản dịch, sơ sài nhưng chú trọng đến việc bói:
– Alfred Douglas, **The oracle of Change** - Penguin Books - 1972.

Phần I - giới thiệu qua loa nguồn gốc Kinh Dịch, tư tưởng trong Kinh Dịch, rồi chỉ cách bói.

(1) Tất cả những lời giới thiệu ở trên đều của Alfred Douglas.

Phần II - Dịch Thoán Từ, Hào Từ, với ít lời giải thích theo quan niệm của Nho gia.

- J. Lavier, *Le Livre de la Terre et du Ciel* - Édition Tchou, Paris 1969.

Tác giả là giáo sư dạy khoa châm cứu ở Đài Loan. Ông cho rằng Kinh Dịch là công trình của Phục Hi, Văn Vương, Chu Công, Khổng Tử, nhưng lại bảo nó là "cuốn sách thiêng của Đạo Lão truyền thống".

Phần đầu ông tìm nghĩa cổ nhất của một số danh từ như: Thái Ất, đạo, âm dương, dịch, quái, càn, khôn, khảm, li, cấn, đoái, tốn, chấn... Chẳng hạn ông cho (易) (Dịch) là con ki không thay đổi màu sắc dề dàng, (離) (Li) gồm con yack (离) (một giống trâu rất mạnh) ở bên trái, với con chim (佳) ở bên phải, do đó Li có nghĩa là mạnh và đẹp (như chim), sau đó ông giảng qua loa về hai cách sắp đặt các quẻ đếm trên vòng tròn của Phục Hi và của Văn Vương (ông cho cách của Phục Hi có lí, của Văn Vương vô lí).

Phần sau ông dịch Thoán Từ và Hào Từ một cách rất vắn tắt, có lẽ theo quan niệm của Đạo gia, chẳng hạn quẻ Càn, về nghĩa của quẻ, ông viết: "Nguồn gốc của mọi vật, tiến lần tới hoàn hảo; về nghĩa của mỗi hào, ông viết:

Hào 1: Ở trong hang, con rồng không hoạt động.

Hào 2: Con rồng hiện lên, người ta thấy nó (!)

Hào 3: Bạc đại nhân không được ngừng hoạt động.

Hào 4: Con rồng vẫy vùng.

Hào 5: Con rồng bay.

Hào 6: (hào thượng) Dương không được tuyệt đối, đôi khi phải nhường chỗ cho âm, nếu không thì không sinh sản được gì.

Phần cuối ông tìm nghĩa của vài quẻ để áp dụng vào việc đời nay mà thời xưa không có. Như quẻ Thủy Lôi Truân, ông giảng rằng nó diễn tâm thần do dự hoang mang của thanh niên; quẻ thủy Thiên Nhu diễn tốc độ nguy hiểm của một chiếc xe, quẻ Thuán khảm chính là cái tượng của khoa học hiện đại (Khoa học phát triển quá thì nguy cho nhân loại)...

Ông ta cũng bói thử cho một thiếu nữ hỏi về hôn nhân, được quẻ Lôi trạch Quy muội biến ra quẻ Địa trạch Lân ⁽¹⁾, khuyên thiếu nữ đó đợi một cơ hội khác, vì theo quẻ thì mới đầu tốt, rồi sau biến thành xấu.

(1) Biến ở đây là một thuật ngữ về môn bói. Hễ có một hào động thì từ âm biến ra dương hoặc từ dương biến ra âm. Chương sau sẽ giảng.

Tóm lại cuốn của J. Lavier có nhiều mới, đúng hay không, tôi không dám quyết; còn việc giảng nghĩa các quẻ thì sơ lược quá.

Đặc biệt nhất là cuốn *The Symbols of Yi King* của Z. D. Sung - Paragon (Paragon có phải là tên nhà xuất bản không? Ở đâu? In năm nào, không biết, chỉ biết bài tựa của tác giả viết năm 1934).

Không phải là một bản dịch Kinh Dịch; tác giả chỉ ghi lại những sự ngẫu nhiên trùng hợp giữa một số quẻ với vài môn học như: Đại số học, Vật lí, Thiên văn, Luận lí mà ông đã rất tốn công tìm ra được.

Tôi chỉ xin dẫn một thí dụ ở đầu sách. Ông cho hào dương (vạch liền) là A, hào âm (vạch đứt) là B. Rồi ông đổi tám quẻ đơn ra:

Càn \equiv thành AAA : A^3 ; *Khôn* \equiv thành BBB : B^3

Ba quẻ có 2 hào dương, một hào âm:

Đoái \equiv thành B A A : A^2B ; *Li* \equiv thành ABA : A^2B ; *Tốn* \equiv thành AAB : A^2B .

Cộng ba quẻ đó thành $3 A^2B$.

Ba quẻ có 1 hào dương, hai hào âm:

Chấn \equiv thành BBA : AB^2 ; *Khâm* \equiv thành BAB : AB^2 ; *Cấn* \equiv thành ABB : AB^2 .

Cộng ba quẻ đó thành $3 AB^2$.

Cộng cả tám quẻ thành một công thức đại số:

$$A^3 + 3A^2B + 3AB^2 + B^3 = (A + B)^3$$

Kể ra cũng tài tình

*

Nhưng theo tôi dưới đây mới là hai phát kiến nổi danh nhất của học giả phương Tây về Kinh Dịch.

Phát kiến của Leibniz:

Leibniz, triết gia kiêm toán học gia Đức (1646-1716), là người đầu tiên nghĩ ra phép nhị tiến ⁽¹⁾ về số học, thay cho phép thập tiến ⁽²⁾, nghĩa là chỉ dùng hai sấp (chiffre) 1 và 0 chứ không dùng mười sấp từ 0 đến 9.

Theo phép nhị tiến thì cứ thêm con 0 tức là nhân với 2 chứ không phải với 10 như trong phép thập tiến.

Ví dụ: 10 con số đầu trong phép thập tiến đổi ra phép nhị tiến như sau:

(1) (2) Cũng gọi là nhị phân, thập phân.

$$\begin{aligned}
 1 &= 1 & 6 &= 110 & \Rightarrow (4+2) &= 100+10=110 \\
 2 &= 10 & 7 &= 111 & \Rightarrow (4+3) &= 6+1=100+1=111 \\
 3 &= 11 & 8 &= 1.000 \\
 4 &= 100 & 9 &= 1.001 \\
 5 &= 101 & 10 &= 1.010 & \Rightarrow (8+2) &= 1.000+10=1.010
 \end{aligned}$$

Ngày nay các máy điện tử dùng nguyên tắc đó của Leibniz: hệ lưỡng điện vô, đèn bật thì là 1; tắt điện thì là 0. Bật tắt, bật tắt, chỉ có 2 “thế” đó thôi.

Leibniz đăng sáng kiến của ông trên một tờ báo năm 1679. Trong khoảng từ 1679 đến 1702, ông thư từ với một nhà truyền giáo Giông Tê ở Trung Hoa, và nhờ nhà truyền giáo này mà ông biết được 64 quẻ Kinh Dịch, thấy người Trung Hoa chỉ dùng hai vạch dương và âm mà vạch được các quẻ, cũng như ông chỉ dùng số 1 và số 0 mà viết được mọi số. Ông xin vị truyền giáo đó 1 bản Phương vị 64 quẻ của Phục Hi (coi trang sau): suy nghĩ, tìm tòi và thấy rằng nếu ông thay *con 0 vào vạch âm, con 1 vào vạch dương* thì 64 quẻ đúng là 64 con số từ 0 đến 63 trong phép nhị tiến của ông.

Chẳng hạn quẻ Bác $\equiv \equiv$ (ở bên mặt quẻ Khôn, ở giữa hình; và ở bên trái quẻ Khôn ở trên vòng tròn, khi ta nhìn từ trong ra ngoài) đúng là số 1 trong phép nhị tiến của ông, nếu không kể năm con 0 đứng trước số 1.

Rồi quẻ Tí $\equiv \equiv \equiv$ ở bên quẻ Bác đổi ra thành 000010, đúng là con số 2 trong phép nhị tiến.

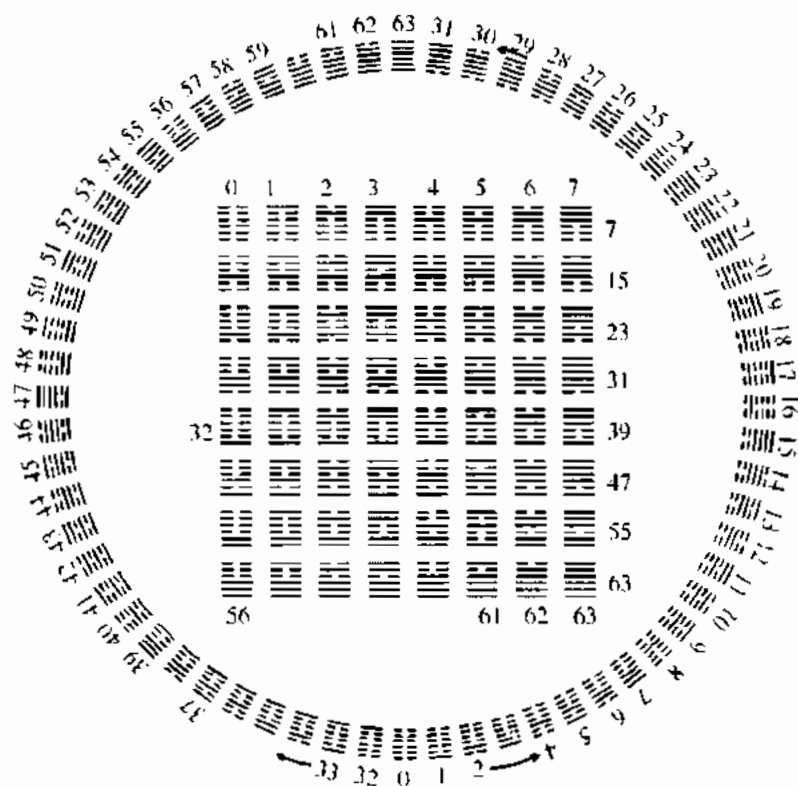
Cứ như vậy, chúng ta được những số:

0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, trên hàng đầu ở giữa hình.

8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 trên hàng nhì ở giữa hình v.v... tới quẻ Càn ở cuối hàng 8 (tức hàng cuối) là số 63.

Bạn có thể kiểm soát lại, đổi con số 63 ra phép nhị tiến thì thấy. Muốn đổi như vậy, bạn chia 63 cho 2 được 31, còn 1, bạn ghi và vạch một nét dương; rồi chia thương số 31 cho 2, được 15, còn 1, lại ghi 1 và vạch một nét dương nữa; chia 15 cho 2 được 7, còn 1, vạch thêm một nét dương nữa; chia 7 cho 2 được 3, còn 1, được thêm một nét dương nữa; chia 3 cho 2, được 1, thêm một nét dương nữa, còn lại 1, lại thêm một nét dương nữa; (cứ còn lẻ 1 là thêm 1 nét dương). Rót cuộc được hết thấy 6 nét dương, đúng là quẻ Càn.

PHƯƠNG VỊ 64 QUÊ CỦA PHỤC HI



Với phép nhị tiến (numération binaire) của Leibniz.

Thứ tự các quẻ trùng sắp theo tiên thiên bát quái của Phục Hi. Trên vòng tròn: khởi từ quẻ *Khôn*, kể là 0 (đánh số theo Leibniz), tiến ngược chiều kim đồng hồ, đến quẻ 31, rồi lại bắt từ quẻ 32 ở bên cạnh quẻ *Khôn*, tiến thuận chiều kim đồng hồ, đến quẻ cuối cùng là quẻ *Càn*, số 63.

Ở giữa hình, các quẻ sắp theo hàng ngang từ trái qua phải: hàng đầu từ 0 (quẻ *Khôn*) đến 7; hàng nhì từ 8 đến 15 v.v... hàng cuối từ 56 đến 63 (quẻ *Càn*). Độc giả nhận thấy các quẻ 7, 15, 23... trên vòng tròn cũng là những quẻ mang các số đó trên khung vuông ở giữa.

Một thí dụ nữa, muốn biết quẻ thứ 50 trên hình ở giữa là quẻ gì, bạn cũng chia như trên:

50 : 2 = 25, không còn lại, tức là 0, bạn vạch nét Âm		— — 0
25 : 2 = 12, còn lại 1,	nt-	Dương ——— 1
12 : 2 = 6, không còn lại,	nt-	Âm — — 0
6 : 2 = 3, không còn lại,	nt-	Âm — — 0
3 : 2 = 1, được số 1,	nt-	Dương ——— 1
và còn lại 1,	nt-	Dương ——— 1

Bạn được quẻ Thủy Trạch Tiết, đúng là quẻ thứ 50, tức là quẻ thứ 3 trên hàng thứ 7 ở giữa hình.

“Theo phép nhị tiến thì được số 110010 vì *kể từ dưới lên* cứ vạch liền là 1, vạch đứt là 0.

Số 110010 đó là số 50. Đó là đổi số thập tiến ra nhị tiến.

Ngược lại: muốn đổi một số nhị tiến thành số thập tiến thì lấy số 110010, đổi từ *phải qua trái*: số nào cũng nhân với 2, số ở dưới cùng bên phải lũy thừa 0, cứ tiến qua bên trái một hàng thì tăng lũy thừa lên 1:

0 = 0 x 2	lũy thừa	0 = 0	lũy thừa	0 = 0
1 = 1 x 2	nt	1 = 2	nt	1 = 2
0 = 0 x 2	nt	2 = 0	nt	2 = 0
0 = 0 x 2	nt	3 = 0	nt	3 = 0
1 = 1 x 2	nt	4 = 2	nt	4 = 16
1 = 1 x 2	nt	5 = 2	nt	5 = <u>32</u>
		còn lại được		50

Kết quả: 110010 là số 50



Người ta bảo Thiệu Ung đời Tống đã vẽ đồ đó; nếu đúng vậy thì ông đã tìm ra được phép nhị tiến trên sáu thế kỉ trước Leibniz chăng? Thật là một sự ngẫu hợp lạ lùng. Vì sự sắp đặt các quẻ Tiên thiên và cách thức trùng quái không có chút liên quan gì với phép nhị tiến của Leibniz cả.

Chúng ta để : trên vòng tròn của đồ, thứ tự không theo một chiều mà theo hai chiều như cách sắp trùng quái tương truyền của Phục Hi nhưng quẻ cuối cùng, số 63 cũng vẫn là quẻ Thuần Càn. Vậy bạn theo ngược chiều kim đồng hồ, đánh số từ quẻ Thuần Khôn là 0, tới 1, 2, 3... đến 31 là quẻ Sơn Phong Cổ, bên cạnh quẻ thuần càn; rồi bạn bắt từ quẻ Địa Lôi Phục ở bên cạnh quẻ thuần khôn, đánh số quẻ Phục là 32, theo chiều kim đồng hồ tiếp tục đánh số: 33, 34, 35... đến quẻ 62 là Trạch thiên Quái cuối cùng là quẻ Thuần càn số 63.



Phát kiến - đúng hơn một kiến - của nhà tâm lý học C.G. Jung

Jung, gốc Thụy Sĩ, sinh năm 1875, cùng với Freud là một trong những thủy tổ của Khoa phân tâm học (Psychanalyse), nghiên cứu về tiềm thức của loài người. Ông là bạn của Richard Wilhlem, người dịch Kinh Dịch ra tiếng Đức, và ông nhờ Wilhlem mà hiểu được Kinh Dịch.

Trong lời mở đầu bản tiếng Anh của Wilhlem xuất bản ở London, ông kể chuyện năm 1949 ông thành tâm bói hai lần theo cách gieo ba đồng tiền.

- Lần thứ nhất để biết bản tiếng Anh sắp in có được độc giả phương Tây hiểu hơn bản tiếng Đức không. Ông được quẻ Đỉnh  biến ra quẻ Tấn  (động hào 2, 3). Lời đoán là bản tiếng Anh lần này có ích hơn bản tiếng Đức lần trước.

- Ông muốn viết *Lời nói đầu* cho bản dịch tiếng Anh, lại bói một quẻ nữa để biết việc nên làm không, vì ông còn do dự: Ông là một nhà khoa học, tự cho có trách nhiệm với khoa học, mà lại đi giới thiệu một tác phẩm có tính cách huyền bí thời cổ u? Nhất là ông có thể ngờ bản Kinh Dịch Wilhlem dùng để dịch, trải qua bao nhiêu thời đại chắc gì đã đúng, mà bản dịch của Wilhlem chắc gì đã tin cậy được.

Lần này ông được quẻ Khâm  biến ra quẻ Tỉnh  động hào 3; Lời đoán là nên viết lời giới thiệu vì Kinh Dịch như “một cái giềng cổ, hư hỏng bùn lầy cả rồi, nhưng có thể sửa sang lại mà dùng được”.

Ông thấy như vậy, hai lần bói đều có nghĩa cả, bảo: “Nếu một người trần mắt tục nào đó mà trả lời tôi hai lần như vậy, thì tôi, một nhà chuyên về thần kinh học, cũng phải nhận rằng người đó có tinh thần lành mạnh”. Không những vậy, ông còn phục người đó sao mà thấu được nỗi do dự, nghi ngờ thâm kín của ông nữa, nghĩa là đi sâu được vào tiềm thức của ông.

Do đó Jung tin bói Dịch, cho môn đó là một phương tiện rất mới để dò xét cõi tiềm thức của con người.

Raymond de Becker trong lời giới thiệu bản dịch Kinh Dịch của Charles de Harley (lần tái bản năm 1970) cũng nghĩ như Jung. Nếu người xin quẻ thật tinh tâm, tập trung tư tưởng vào điều mình muốn hỏi, thì quẻ cho biết được sự diễn biến của tình thế từ trước tới sau có thể sẽ ra sao, và tự mình lựa lấy một thái độ trong mỗi tình thế, tùy thái độ đó mà có thể thay đổi một phần nào sự diễn biến của tình thế được. Đó là cái ích lợi của bói Dịch về sự tìm hiểu tâm lý bề sâu (psychologie des profondeurs), tức tìm hiểu cõi tiềm thức.

Ông cho rằng bói Dịch không bao giờ bảo việc nhất định sẽ xảy ra như

thể này, hay thể khác, mình không sao thay đổi được ⁽¹⁾ Nếu 2 lần bói về một việc thì hai quẻ tất sẽ khác vì lần sau tâm trạng của người bói và tình thế ở ngoài đều thay đổi rồi.

★

Tóm lại, theo chỗ chúng tôi thấy thì tới nay ở phương Tây có ba xu hướng trong việc nghiên cứu Kinh Dịch.

– Xu hướng tìm hiểu đạo lý Trung Hoa, như J. Legge, R. Wilhlem.

– Xu hướng tìm những cái ngẫu hợp giữa Kinh Dịch và các khoa học ngày nay, như Leibniz, Z.D. Sung.

– Xu hướng chỉ coi Kinh Dịch là một sách bói. Một hạng người như Alfred Douglas, J. Lavier theo đúng cách bói và đoán của Trung Hoa mà không phát kiến được gì; một hạng nữa như C. Jung, R. de Becker coi bói dịch là một cách đi sâu vào tiềm thức con người. Chính hạng học giả sau cùng này có công phát huy Kinh Dịch nhất, khoác cho Kinh Dịch một bộ áo mới mẻ nhất. Họ chỉ mới vạch cái hướng đi, chưa nghiên cứu gì được nhiều. Nhưng chúng ta nên theo dõi công trình của họ, có thể trong dăm ba chục năm nữa, chúng ta sẽ được biết thêm nhiều điều rất mới.

(1) Hệ từ thượng, Chương III đoạn 5 cũng bảo: "lời đoán cho ta biết cái hướng diễn biến" (Từ đa giá, các chỉ kì sở chỉ).

CHƯƠNG IV

THUẬT NGỮ VÀ QUI TẮC CẦN NHỚ

THUẬT NGỮ

Dịch là một môn học có một số thuật ngữ và qui tắc mà chúng ta phải nhớ cũng như nhớ các định nghĩa, định đề của môn hình học.

Trong mấy chương trên, độc giả đã gặp vài ba chục thuật ngữ mà tôi xin kể lại dưới đây:

Lương nghi

Tứ tượng

Bát quái:

Càn

Khôn

Li

Khảm

Cấn

Đoài

Chấn

Tốn

Tiên thiên bát quái

Hậu thiên bát quái

Đơn quái

Trùng quái

Thuần quái

Hồ quái

Nội quái

Ngoại quái

Cách vạch và xét trùng quái: từ dưới lên

Cách gọi tên thành phần trùng quái: từ trên xuống.

Hào:

Dương (cũng gọi là hào thực).

Âm (cũng gọi là hào hư).

Lẻ (tiếng Hán gọi là cơ).

Chẵn (tiếng Hán gọi là ngẫ).

Sơ

Thượng

Bạn lại nên nhớ thế nào là:

Hà đồ

Lạc thư

Thoán (soán)

Tượng

Từ (như thoán từ)

Truyện (như đại tượng, tiểu tượng truyện)

Có tất cả mấy truyện, tên và nội dung mỗi truyện.

Tôi đã để trắng cả làng, sau mỗi thuật ngữ, để nếu bạn quên nghĩa thì tìm lại ở những trang trên rồi hoặc ghi số trang hoặc tóm tắt định nghĩa vào chỗ để trắng, cho dễ tìm, dễ nhớ.

*

Trong Chương này tôi sẽ giảng thêm một số thuật ngữ và ít qui tắc chính của môn Dịch học.

Hào cửu - Hào lục.

Trong một trùng quái, hào *duyong* (vạch liền) còn lại là hào *cửu* 九 Hào *âm* (vạch đứt) còn gọi là hào *lục* 六.

Ví dụ: quẻ Thủy hòa Kì tế và quẻ Hòa thủy Vĩ tế

Thủy hòa Kì tế

Hòa thủy Vĩ tế

-- Thượng lục

— Thượng cửu

— Cửu ngũ	-- Lục ngũ
-- Lục tứ	— Cửu tứ
— Cửu tam	-- Lục tam
-- Lục nhị	— Cửu nhị
— Sơ cửu	-- Sơ lục

Nhưng chữ *cửu* và *lục* hai quẻ trong đó không có nghĩa là 9, 6 mà chỉ có nghĩa là *duyang*, *âm*.

Hào dưới cũng là quẻ Kí Tế và quẻ Vị Tế (cũng như mọi quẻ khác) gọi là hào *sơ* (tức hào đầu tiên), nhưng bên Kí Tế, nó là hào *duyang*, nên gọi là *Sơ cửu* (nghĩa là hào sơ mà là *duyang*); còn bên Vị Tế, nó là hào *âm*, nên gọi là *sơ lục* (nghĩa là hào sơ mà là *âm*).

Hào thứ nhì từ dưới lên, gọi là hào *nhị*, bên Kí Tế nó là *âm* cho nên gọi là *Lục nhị*; còn bên Vị Tế nó là hào *duyang*, nên gọi là *Cửu nhị*.

Hào trên cùng, gọi là hào *thượng*, bên Kí Tế nó là hào *âm* nên gọi là *thượng lục*; còn bên Vị Tế, nó là hào *duyang*, nên gọi là *thượng cửu*.

Các hào khác cũng vậy, cứ gặp chữ *cửu* thì bạn đổi ngay là ra *duyang*, gặp chữ *lục* thì đổi ngay ra *âm*.

Do lẽ chữ *lục* trong các hào đã có nghĩa là *âm* rồi, nên hào trên cùng, tức hào thứ sáu không gọi là *lục* (sáu) nữa, mà gọi là *thượng* cho khỏi lầm.

Sự gọi tên hào như vậy rắc rối cho những người mới đọc Kinh Dịch, cho nên trong phần sau (dịch các quẻ) chúng tôi không dùng, mà gọi là hào 1, hào 2, 3, 4, 5, 6 cho dễ hiểu. Tuy nhiên, độc giả có thể đọc các sách khác về Kinh Dịch, nên không thể không biết nghĩa hai thuật ngữ *cửu*, *lục* đó được.

Nhưng tại sao hào *duyang* lại gọi là *cửu*, hào *âm* lại gọi là *lục*? Có ba thuyết, tôi chỉ xin dẫn thuyết thông dụng nhất.

Hệ từ thượng truyện, Chương 9 bảo *duyang* (trời) có năm số: 1, 3, 5, 7, 9 (đều lẻ cả), *âm* (đất) có năm số: 2, 4, 6, 8, 10 (đều chẵn cả).

Duyang thì kế thuận: ba số sanh là 1, 3, 5, hai số thành là 7, 9.

Âm thì kế nghịch (từ số 10 lên ngược lên tới số 2): ba số thành là 10, 8, 6, hai số sanh là 4, 2.

Vậy số thành cuối cùng của *duyang* (lão *duyang*) là 9, mà số thành cuối cùng của *âm* (lão *âm*) là 6; do đó gọi *duyang* là *cửu*, gọi *âm* là *lục*, chứ không phải *cửu* là hào thứ 9, *lục* là hào thứ 6.

Thuyết đó đúng hay không, tôi không biết; mà nhớ hay quên, tôi cho là cũng không quan trọng.

Dụng cửu - Dụng lục:

Riêng quẻ *Thuần cần*, ngoài sáu hào, còn có hào (?) *dụng cửu*; và riêng quẻ *Thuần khôn*, ngoài sáu hào, còn có hào (?) *dụng lục*. Chúng tôi ghi lại đây, và để qua phần sau, khi dịch hai quẻ đó sẽ xét mới để hiểu được.

Tứ đức: Đọc các quẻ trong phần sau, chúng ta sẽ gặp những chữ này: *nguyên, hanh, lợi, trinh*, mà Chu Dịch gọi là tứ đức, có thể hiểu là bốn đặc tính của các quẻ.

Nói là của các quẻ, nhưng theo Tiên Cơ Bác trong cuốn *Chu Dịch giải đề cập kì độc pháp* (Thương vụ ấn thư quán) thì chỉ có 7 quẻ có đủ tứ đức, còn những quẻ khác thì chỉ được 3 đức hoặc 2 đức, hoặc 1 đức, có khi không được đức nào. Mà trong 7 quẻ có đủ tứ đức chỉ duy có quẻ cần là bốn đức được hoàn toàn, còn sáu quẻ kia tuy cũng có tứ đức mà bị hạn chế ít nhiều, nghĩa là phải có điều kiện nào đó, gặp hoàn cảnh nào đó mới có được đức nào đó.

a) Ý nghĩa thông thường của *tứ đức* đó như sau:

Nguyên là đầu tiên, lớn, trùm mọi điều thiện.

Hanh là hanh thông, thuận tiện, lập hợp các điều hay.

Lợi là nên, thỏa thích, hòa hợp các điều phải.

Trinh là chính, bền chặt, gốc của mọi việc.

b) Dưới đây tôi ghi thêm một số nghĩa khác. Xét theo đạo người thì nguyên thuộc về đức nhân, hanh thuộc về đức lễ, lợi thuộc về đức nghĩa, trinh thuộc về đức trí.

Đó là quan niệm của nhà Nho.

c) Riêng về quẻ Cần (trời) thì có nhà cho rằng nguyên thuộc về mùa xuân (phát sinh vạn vật), hanh thuộc về mùa hạ (vạn vật nảy nở), lợi thuộc về mùa thu (vạn vật thành thực), trinh thuộc về mùa đông (vạn vật đạt tới kết thúc tốt đẹp).

Phùng Hữu Lan trong *Tâm lí học* đã phát huy thêm quan niệm đó mà cho Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh là bốn trình tự trong sự diễn tiến của Cần, hay là cái động lực vận hành tạo nên sinh mệnh:

“*Nguyên* là đầu, trở cái khởi đoạn phát động của sinh mệnh, nghĩa là cái trạng thái của vật khi bắt đầu vào cuộc sống.

Hanh là hanh thông, là thông đồng. Khi sinh mệnh của vật đã hiển nhiên trong thực tế, tương thông với ngoại giới thì trạng thái của nó lúc đó gọi là hanh.

Lợi là thuận lợi, là trạng thái của sinh vật khi tương thông với ngoại giới, nó đã thích ứng được với hoàn cảnh.

Trình là thành tựu hẳn hoi, tức là trạng thái của sinh vật vì thích ứng được với hoàn cảnh một cách thuận lợi mà đã hình thành một cách tốt đẹp⁽¹⁾.

d) Tào Thăng trong *Chu Dịch Tân Giải* (sách đã dẫn) cũng giải nghĩa đại khái như vậy, nhưng cho nguyên hanh lợi trình chẳng phải chỉ là trình tự hình thành của sinh mệnh, mà của cả vũ trụ kia. Ông bảo:

Nguyên là hỏi càn và khôn mới giao với nhau chứ chưa biến hóa.

Hanh là lúc càn, khôn đã giao với nhau rồi mà thông với nhau.

Lợi là lúc càn, khôn điều hòa nhau mà biến hóa.

Trình là giai đoạn càn khôn đã biến hóa xong rồi và định vị". (Càn, khôn đã có cái "vị" nhất định rồi, không thay đổi nữa).

Theo Cao Hanh trong *Chu Dịch Cổ Kinh Kim Chú* thì tất cả những cách giải thích kể trên đều là của người sau càn, chứ mới đầu, Kinh Dịch chỉ dùng để bói thì nghĩa nguyên hanh lợi trình khác hẳn:

d) *Nguyên* là lớn. *Hanh* 亨 tức là chữ *hương* 享. Người xưa khi cử hành một cuộc cúng tế lớn (đại hương chi tế), bốc sớ gặp quẻ Càn thì chép là nguyên hương (hương lớn).

Lợi, trình 貞 tức là lợi chiêm 占. Bốc sớ gặp quẻ càn thì cho làm việc tất có lợi, cho nên chép là lợi trình.

Trong phần Dịch, chúng tôi theo cách giải thích a thông thường nhất.

Cát (một quẻ cát) nghĩa là tốt lành.

Hung ngược lại với cát, xấu nhất.

Hối là lỗi, an nãn.

Lận là lỗi nhỏ, tiếc.

Vô cữu là không có lỗi hoặc lỗi không về ai cả.

*

QUI TẮC

Ý nghĩa và tương quan của nội, ngoại quái

Mỗi trùng quái tuy gồm hai đơn quái chồng lên nhau, nhưng chỉ diễn tả một tình trạng, một sự việc, một biến cố hay một hiện tượng; vậy nội quái và ngoại quái có tương quan mật thiết với nhau.

Tương quan đó ra sao? Có hai thuyết.

(1) (Đại cương triết học Trung Quốc - Thượng - trang 170 - Cao Thơm, Sài Gòn)

– Thuyết thứ nhất được nhiều người chấp nhận nhất, thường thấy nhất trong Kinh Dịch, là sự diễn tiến tuần tự về thời gian: hào sơ là bước đầu mà hào thượng là bước cuối, các hào ở giữa là các giai đoạn trung gian.

Điều đó ta thấy rất rõ trong quẻ Thuần Càn. Dù hiểu Càn là đạo trời hay đạo của người, thì chúng ta cũng thấy cái luật diễn tiến lần lần từ lúc mới sinh ra vạn vật rồi tới lúc vạn vật biến hóa, thành thực, hòa hợp, thịnh cực rồi suy (đó là đạo trời); hoặc diễn tiến từ lúc người quân tử còn ẩn dật, tu đức để chờ thời, tới lúc bắt đầu xuất hiện nhưng vẫn phải tiếp tục tu dưỡng, giữ vững chí mình, xem xét thời cơ mà hành động chứ không nên vội vàng, sau mới làm được sự nghiệp lớn, và khi xong sự nghiệp rồi thì nên lui về, nhường cho người khác.

Không nói chỉ quẻ Thuần Càn, nội quái và ngoại quái như nhau: những quẻ Hàm, Cấn, Sư, Đỉnh, Tiệm, Thái, Li, Phệ, Hạp, Bi, Bác... mà nội quái khác ngoại quái, thì cũng vậy: những hào ở ngoại quái diễn tiếp những trình tự trong nội quái.

Chẳng hạn quẻ Hàm: hào 1 là ngón chân, hào 2 là bắp chân, hào 3 là đùi, hào 4 là tim, hào 5 là lưng, hào 6 là mép, lưỡi, sự cảm nhau tiến lần lần như từ ngón chân lên đến mép, lưỡi.

Quẻ Cấn cũng vậy: sự ngăn cản từ hào 1, ngón chân rồi tiến lần lần lên bắp chân, lưng quần, giữa thân mình, mép (hào 5).

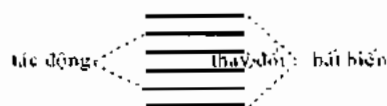
Quẻ Tiệm là tiến lần lần: hào 1, con chim hồng tiến tới bờ nước, hào 2 nó lên phía đá ở bờ, hào 3 nó lên tới đất bằng, hào 4 nó nhảy lên cành cây, hào 5 nó lên tới gò cao và hào cuối cùng, nó bay bổng lên trời.

– Thuyết thứ nhì của Ch'u Chai và Winberg Chai trong phần giới thiệu cuốn *I Ching* (bản dịch của J. Legge).

Mỗi đơn quái có ba hào thì hào 1 có nghĩa nên đề đặt vì là bước đầu, hào 3 có nghĩa phải đề phòng vì là lúc cùng cực, chỉ hào 2 là có nghĩa nên hoạt động.

Mỗi trùng quái cũng vậy:

Cặp 1 và 6: bất biến, vì là bước đầu và bước cuối.



Cặp 3 và 4: thay đổi, bấp bênh vì còn ở nội quái chưa lên ngoại quái (hào 3) hoặc mới lên ngoại quái (hào 4).

Chỉ cặp 2 và 5 có nhiều tác động.

– Thuyết thứ ba, ít người áp dụng, tôi mới thấy J. Lavier trình bày trong cuốn *Le Livre de la terre et du ciel*, cho rằng tương quan giữa nội quái và ngoại quái là tương quan nhân quả.

Nội quái diễn cái nhân:

Hào 1 là thực thể (substance) của nhân.

Hào 2 là biểu thị (manifestation) của nhân.

Hào 3 là đặc tính (essence) của nhân.

Ngoại quái diễn cái quả:

Hào 4 là thực thể của quả.

Hào 5 là biểu thị của quả.

Hào 6 là đặc tính của quả.

Như vậy hào 4 là cái quả của hào 1, hào 5 là cái quả của hào 2, hào 6 là cái quả của hào 3.

Tôi không biết thuyết đó có phải của Đạo gia hay không, chắc chắn không phải của Dịch học phái thời Chiến quốc, Hán sơ.

Tôi còn thấy có sách nói quẻ đơn sơ dĩ có ba hào vì người đầu tiên vạch ra muốn có đủ tam tài (ba ngôi): trời, đất, người. Hào dưới cùng là đất, hào trên cùng là trời, hào giữa là người.

Do đó quẻ trùng có 6 hào thì hai hào ở dưới cùng cũng là đất, hai hào trên cùng là trời, hai hào ở giữa là người.

Thuyết này cũng rất ít khi thấy áp dụng.

Ý NGHĨA CÁC HÀO

Trung - Chính

Dưới đây là một số qui tắc rất quan trọng, có thể nói là quan trọng nhất trong Dịch, trong nhân sinh quan của Trung Hoa, chúng ta nên nhớ kĩ.

Trước hết chúng ta phải phân biệt *bản thể, tính cách của hào*, và *vị trí* của hào.

Hào chỉ có hai loại: dương và âm. Đó là bản thể của hào.

Tính cách của dương là: đàn ông cương cường, thiện, đại, chính, thành thực, quân tử, phú quý.

Tính cách của âm là: đàn bà, nhu thuận, ác (xấu, trái với thiện), tà ngụy (trái với thành thực) tiểu nhân, bản tiện...

Như vậy, dương tốt đẹp, âm xấu xa. Nhưng đó chỉ là xét chung. Còn phải xét *vị trí* của Hào nữa, mới định được là tốt hay xấu. Dù là hào dương mà *vị trí không trung, chính* thì cũng xấu; dù là hào âm mà *vị trí trung chính* thì cũng tốt.

Thể nào là *trung*?

Nội quái có ba hào: 1 là sơ, 2 là trung, 3 là mật.

Ngoại quái cũng có ba hào: 4 là sơ, 5 là trung, 6 là mật. Vậy trung là những hào ở giữa nội quái và ngoại quái, tức hào 2 và hào 5, dù bản thể của hào là dương hay âm thì cũng vậy.

Thể nào là *chính*?

Trong 6 hào, những hào số lẻ 1, 3, 5 có *vị trí dương*; những hào số chẵn 2, 4, 6 *vị trí âm*.

Một hào bản thể là dương (nghĩa là một vạch liền) *ở vào một vị trí dương thì là chính*, ở vào một vị trí âm thì là bất chính.

Một hào bản thể là âm (nghĩa là một vạch đứt) *phải ở vào một vị trí âm thì mới gọi là chính*, nếu ở vào vị trí dương thì là bất chính.

Ví dụ quẻ Thuần Càn: sáu hào đều là hào dương cả (về bản thể), hào 2 và 5 đều là trung, nhưng hào 2 không chính, chỉ hào 5 mới được cả trung lẫn chính, vì hào 2 là dương ở vị trí âm (hào chẵn) mà hào 5 là hào dương ở vị trí dương (hào lẻ).

Bốn hào kia thì hào 1 và 3 đặc chính mà không đặc trung; hào 4, 6 không đặc chính cũng không đặc trung.

Do đó hào 5 quẻ Càn là hào tốt nhất trong quẻ, mà danh từ "cửu ngũ" (cửu là dương, ngũ là thứ 5, cửu ngũ là hào thứ 5, dương), trở ngôi vua, ngôi chi tôn.

6 — không chính cũng không trung

5 — vừa trung vừa chính

4 — không chính cũng không trung

3 — chính mà không trung

2 — trung mà không chính

1 — chính mà không trung

Một thí dụ nữa, quẻ Thủy hòa Kí tế:

6 — — chính mà không trung

5 — vừa trung vừa chính

4 — — chính mà không trung

3 — chính mà không trung

2 — — vừa trung vừa chính

1 — chính mà không trung.

Trong 64 quẻ, không có quẻ nào mà hào nào cũng tốt ít nhiều có được một đức hoặc trung, hoặc chính, có hào (5) được cả hai, như quẻ này, cho nên mới có nghĩa là *Kí tế: đã nên việc, đã xong, đã qua sông.*

Quẻ này cũng có hào “cửu ngũ” nhưng ở đây, nó không trở ngôi vua, vì ở trong quẻ Càn, quẻ qui nhất (tượng trung trời) đứng đầu 64 quẻ nó mới thực có giá trị lớn, ở quẻ Kí tế trở việc đời nó chỉ tương đối có giá trị thôi.

Quan niệm trung chính là quan niệm căn bản của Dịch, cho nên Trương Kì Quân bảo: *«Dịch là gì? Chỉ là trung, chính mà thôi. Đạo lý trong thiên hạ chỉ là khiến cho việc không trung trở về chỗ trung, việc không chính trở về chỗ chính».*

Thời - Vị trí của mỗi hào còn cho ta biết thời của mỗi hào nữa, vì như trên chúng ta đã biết, hào 1 là sơ thời, hào 3 là mặt thời của nội quái, hào 4 là sơ thời, hào 6 là mặt thời của ngoại quái, cũng là mặt thời của trùng quái.

Xét về phương diện *tĩnh* thì là vị trí chính hay không chính, xét về phương diện *động* thì là cập thời hay không cập thời.

Ví dụ: quẻ càn, hào sơ, dương ở dương vị, là đức chính, nhưng vì là hào sơ, chỉ mới có đức thời, chưa có tiếng tăm, mà tài đức cũng chưa cao, nên còn phải ở ẩn, nếu hấp tấp mà vội xuất đầu lộ diện thì là bất cập thời, bất hợp thời.

Lên hào 2, mới nên xuất hiện (nhưng chưa nên làm gì), như vậy là cập thời, hợp thời.

Lên hào 5, vừa trung vừa chính, tài đức đã trau giồi lâu rồi, là lúc làm nên sự nghiệp, làm là cập thời, không làm là bỏ lỡ thời cơ.

Tới hào 6, hào cuối cùng, thịnh cực rồi tất phải suy, không biết kịp thời rút lui, thì sẽ bị họa.

Vì vậy quan niệm thời còn quan trọng hơn quan niệm trung chính nữa, và Tiết Tuyên nói rất đúng:

«Sáu mươi bốn quẻ chỉ là một lẽ, một chẵn (một dương một âm); mà vì ở vào những thời khác nhau, cái «vị» (trị) không giống nhau, cho nên mới có vô số sự biến. Cũng như con người, chỉ có động với tĩnh, mà vì «thời» và (địa) «vị» không giống nhau, cho nên có cái đạo lý vô cùng, vì thế mới gọi là dịch «(biến dịch)».

Về những quan niệm chính, trung, thời, tôi sẽ xét kĩ hơn trong Chương VI.

TƯƠNG QUAN GIỮA CÁC HÀO

Những hào ứng nhau

Xét về vị trí, mỗi hào trong nội quái ứng với một hào trong ngoại quái:

Hào 1 ứng với hào 4: hào lẻ ứng với hào chẵn.

Hào 2 ứng với hào 5: hào chẵn ứng với hào lẻ.

Hào 3 ứng với hào 6: hào lẻ ứng với hào chẵn.

Vậy dương vị ứng với âm vị, và ngược lại ⁽¹⁾. Đó chỉ mới là một điều kiện.

Còn phải một điều kiện nữa thì mới gọi là tốt: hai hào phải khác nhau về bản thể, một là dương, một là âm thì mới "có tình" với nhau, mới "tương cầu", tương trợ nhau như hào 1 và 4 quẻ Tụng. Nếu hai hào vị tuy khác nhau (một chẵn một lẻ) mà thể giống nhau (cùng dương cả, hoặc cùng âm cả) thì có khi kị nhau chứ không giúp nhau được gì như hào 2 và 5 quẻ Tụng. Nhưng cũng có khi ứng mà vô tình cũng tốt, như "hào 1 và 4 quẻ Phong, tương thành chứ không tương dịch (xin coi thêm Chương VI).

Trong ba cặp tương ứng 1-4, 2-5, 3-6 thì:

– Cặp 2-5 quan trọng nhất, hai hào đều đắc trung cả mà hào 5 lại ở vào địa vị cao nhất.

Nếu hào 5 là âm (nhu), hào 2 là dương (cương) thì tốt, vì hào 5 là người trên (vua, cha, chồng) mà nhu, biết khiêm tốn, khuất kỉ, tin nhiệm người dưới (như Tể Hoàn Công chịu nghe lời Quản Trọng); còn hào 2 là người dưới (bê tôi, con, vợ) cương trực nhưng lễ độ, biết giúp đỡ, khuyên răn người trên.

Đó là trường hợp các quẻ 4, 7, 11, 14, 18... (coi phần dịch ở sau).

Nếu ngược lại hào 5 là dương (cương), hào 2 là âm (nhu) thì kém tốt, vì người trên tự tin quá, mà người dưới nhu thuận quá, không dám khuyên can người trên.

Đó là trường hợp quẻ 39 (Thủy sơn kiến), quẻ 63 (Thủy hỏa kí tề).

Xét chung thì như vậy, nhưng tốt hay xấu còn phải tùy nghĩa của toàn quẻ mà đoán:

– Cặp 1-4 không quan trọng mấy, nhưng vẫn thường được xét. Nếu hào 4 là âm, hào 1 là dương thì nghĩa khá tốt: lí do cũng như trường hợp hào 5 là âm, hào 2 là dương.

Ngược lại, nếu 4 là dương, 1 là âm thì kém: cả hai đều bất chính.

– Cặp 3-6 rất ít khi được xét tới. Vì lẽ hào 6 đã tới thời suy, cần phải rút lui, không cần người dưới giúp nữa; mà người dưới - hào 3 - ở vào một địa vị mập mờ, không chính đáng (cuối quẻ mà chưa lên được quẻ ngoại), muốn giúp hào 6 thì phải qua mặt hào 5 - dương cầm quyền trong quẻ - như vậy sợ bị tội.

(1) Trong các sách bói, số Hà Lạc, hai hào tương ứng thì một hào gọi là thể, một hào gọi là ứng, thể và ứng bao giờ cũng cách nhau 3 vị trí, 3 hào.

Trong một quẻ nào có một hào làm chủ cả quẻ (coi phía dưới trang này) thì không xét những cặp ứng nhau theo những qui tắc kể trên, mà chỉ theo nghĩa toàn quẻ thôi.

Những hào liên nhau

Sự tương quan giữa hai hào liên nhau không quan trọng bằng sự tương quan giữa những hào ứng nhau, cho nên dưới đây chúng tôi chỉ xét qua thôi.

Nguyên tắc là hai hào liên nhau thì một dương (xét về thể) một âm mới tốt. Có tất cả năm cặp: 1-2, 2-3, 3-4, 4-5, 5-6.

– Quan trọng nhất là cặp 4-5 vì hào 5 là vua, hào 4 là vị đại thần ở bên cạnh vua.

Hào 4 mà nhu (âm), hào 5 mà cương (dương) thì thường tốt, vì cả hai hào đều chính vị, mà vị đại thần ở bên cạnh vua cần phải tôn trọng vua; không như hào 2 ở xa vua, chưa có chức phận gì, chỉ có tài đức, tiếng tăm thôi, không nhất thiết phải nghe theo mọi lời của vua.

Ngược lại nếu 4 mà cương, 5 là nhu thì *thường* xấu: đại thần có thể lấn quyền vua. Tôi nói *thường*, vì có khi tốt, như trường hợp quẻ Lôi địa dư ở trang sau. Còn phải tùy theo nghĩa của quẻ nữa.

– Cặp 5-6 cũng nên xét. Nếu 5 là âm, 6 là dương thì thường tốt vì vua tự đặt mình dưới một hiền nhân (hào 6), nghe lời hiền nhân thì mọi sự sẽ tốt.

Ngược lại, nếu 5 là dương, 6 là âm, thì xấu vì hào 6 không giúp gì được cho hào 5 cả. Chúng ta thấy trong trường hợp trên, hai hào 5 và 6 đều không chính mà nghĩa lại tốt; trong trường hợp dưới, hai hào đó đều chính cả (dương ở dương vị, âm ở âm vị) mà nghĩa lại xấu.

Một lần nữa, trong Dịch, không có qui tắc gì luôn luôn đúng, có rất nhiều lệ ngoại, phải tùy thời mà xét.

– Cặp 3-4 có một điểm giống nhau: cả hai đều ở khoảng nội quái bước qua ngoại quái, còn hoang mang không biết nên tiến hay thoái, cho nên còn có tên là “tế” 祭 (ở giữa, ở trên bờ), là “nghỉ” (nghỉ ngơi).

Còn hai cặp 1-2, 2-3 không có gì đặc biệt, nên không xét.

Hào làm chủ

Có một qui tắc nữa nên nhớ:

“Chúng đi quá vì chủ, đã đi thiếu vì tôn”.

Nghĩa là cái gì nhiều thì bỏ đi mà lấy cái ít.

Theo qui tắc đó, quẻ nào nhiều dương thì lấy âm là chủ; ngược lại thì lấy dương làm chủ.

Như trong tám quẻ đơn, không kể hai quẻ càn, khôn ba hào đều dương hoặc đều âm, còn lại 6 quẻ kia thì ba quẻ: Chấn, Khảm, Cấn mỗi quẻ đều có 2 âm 1 dương, cho nên lấy dương làm chủ, mà coi những quẻ đó là dương; ba quẻ: tốn, li, đoài, mỗi quẻ đều có hai dương, một âm, cho nên lấy âm làm chủ, mà coi những quẻ đó là âm. Chúng ta nhận thấy những quẻ dương số nét đều lẻ, những quẻ âm số nét đều chẵn. (Một mạch đứt — âm, kẻ làm hai nét).

Trong những quẻ trùng, cũng vậy.

Thí dụ quẻ Lôi địa Dục ☳☷ có năm hào âm, một hào dương (hào thứ tư) thì lấy hào dương đó làm chủ cả quẻ, hào chủ động trong quẻ, nghĩa toàn quẻ tùy thuộc nó cả.

Hào đó là vị cận thân có tài đức, cương cường (dương) ở bên cạnh ông vua nhu nhược (hào ngũ là âm), hào 4 khống chế được các hào âm (kẻ tiểu nhân, kém đức) ở dưới, giúp được vua, khiến cho xã hội được vui vẻ (dục có nghĩa là vui vẻ sung sướng).

Một thí dụ nữa: quẻ Trạch thiên Quải ☱☰ có năm hào dương, một hào âm thì lấy hào âm (hào 6) làm chủ, nghĩa là khi xét nghĩa của toàn quẻ thì nhắm vào hào âm đó: năm hào dương là một bầy quân tử cùng nhau cương quyết trừ khử một hào âm - kẻ tiểu nhân - cho nên quẻ có nghĩa là cương quyết (quải là cương quyết, quyết liệt). Và gặp hào đó thì đoán là sau cùng (kẻ tiểu nhân) tất phải chết (chung hữu hung).

Tóm lại một hào tốt (hào 4 trong quẻ Lôi địa Dục) làm chủ cả quẻ mà một hào xấu (hào 6 trong quẻ Trạch thiên Quải) cũng có thể làm chủ cả quẻ. Làm chủ chỉ vì nó là số ít trong một đám số nhiều, chứ không phải vì tốt hay xấu.

Vậy thì qui tắc “chúng đi quả vi chủ” trong Dịch không có nghĩa là đa số phải phục tùng thiểu số, trái với chế độ dân chủ; mà chỉ có nghĩa là khi xét nghĩa của quẻ thì tìm cái nét đặc biệt của quẻ, nét độc đặc đó là một hào dương giữa năm hào âm, hoặc một hào âm giữa năm hào dương, không cần để tới hào đó có cao quý hay không, tốt hay xấu.

Nhưng ta cũng nhận thấy rằng nếu hào đặc biệt là hào thứ năm, đã trung mà lại chính thì hầu hết là tốt; nếu lại hợp thời nữa thì chắc chắn là tốt.

Chúng ta nên để : qui tắc: “chúng đi quả vi chủ” có nhiều lệ ngoại, như quẻ Cấn, hào 1 là hào âm duy nhất mà không phải là hào quan trọng nhất, quyết định nghĩa của quẻ.

So sánh các hào

Hệ từ hạ truyện Chương 9 nói:

– “Hào sơ khó biết, hào *thượng* dễ biết (kì sơ nan tri, kì *thượng* dị tri).

Điều đó dễ hiểu, hào sơ trở lúc mới vào cuộc, chưa có thành tích, chưa biết sự việc sẽ biến chuyển ra sao, cho nên khó biết được giá trị, công dụng của nó. Còn hào *thượng* trở lúc mãn cuộc, có thành tích, tài năng gì hay không, đã biết rồi, việc đã làm ra sao, tương lai ra sao đã rõ cả rồi.

Trong khi đoán quẻ, ít khi người ta quan tâm tới tác động của hai hào ấy mà chú trọng tới bốn hào trung gian hơn.

– So sánh hào 2 và hào 4 cũng chương 9 bảo:

“... cùng công mà khác bậc, cái hay cũng khác nhau. Hào 2 được nhiều tiếng khen, hào 4 thì bị nhiều lo sợ” (nhị dư tứ đồng công nhi dị vị, kì thiện bất đồng, Nhị đa dự, tứ đa cụ).

Hai hào đó ở vị trí ngẫu (chấn) giống nhau ở đó; nhưng hào 2 đắc trung, hào 4 không, lại thêm hào 2 ở xa hào 5 (xa vua) bậc thấp và được hào 5 ứng viện, cho nên dễ làm được việc và dễ được khen; còn hào 4 không đắc trung mà lại ở gần hào 5 (vua ở bậc cao) nên phải lo sợ, nhất là hào ứng là hào 1, còn non nớt quá, không giúp nó được gì, trong khi nó mới ở nội quái bước lên ngoại quái, còn hoang mang bỡ ngỡ.

– Cũng theo Chương 9:

“Hào 3 và hào 5 cùng công mà khác bậc, hào 3 nhiều cái xấu, hào 5 nhiều công” (tam dư ngũ đồng công nhi dị vị, tam đa hung, ngũ đa công).

Hai hào đó giống nhau ở điểm cùng ở vị trí cơ (lẻ) cả đồng công, nhưng bậc khác nhau (hào 5 ở bậc cực cao, hào 3 ở thấp). Hào 5 đắc trung có ứng là hào 2 mà lại ở bậc cao, cho nên làm được những việc lớn, có nhiều công; còn hào 3 ở trên cùng nội quái, ở đầu cấp dưới, địa vị còn thấp, trông vào người giúp mình thì chỉ có hào 6 ở trên cùng đã đến thời suy, hết quyền hành rồi, không viện trợ được gì; lại nữa hào 3 bất đắc trung, nếu là hào âm thì thêm bất chính, do đó mà Hệ từ cho là “đa hung”.

Động và biến

Đoạn này liên quan tới việc bói, chúng tôi không có khảo về môn bói, nên chỉ giảng qua thôi.

Thời xưa người Trung Hoa bói bằng cỏ thi. Hệ từ *thượng* chương 9 đã ghi sơ lược về phép bói. Độc giả nào muốn hiểu rõ, có thể đọc những trang 189... 192, cuốn *Kinh Dịch với Vũ trụ quan Đông phương* của ông Nguyễn Hữu Lương (sách đã dẫn), hoặc Chương 4 cuốn *The Oracle of Change* của Alfred Douglas.

Ngày nay không ai dùng cách bói đó nữa, mà dùng cách gieo ba đồng tiền vào lòng một cái bát.

Nếu một đồng sấp ⁽¹⁾ thì là dương, vạch một nét dương.

Nếu một đồng ngửa ⁽²⁾ thì là âm, vạch một nét âm.

Trong hai trường hợp đó, hào đều gọi là *tĩnh* cả.

Nếu ba đồng cùng sấp thì cũng là dương, bạn vẽ một vòng tròn 0.

Nếu ba đồng đều ngửa thì cũng là âm, bạn vẽ một chữ X.

Trong hai trường hợp này đều gọi là *động* cả.

Lần đầu gieo như vậy, được nét nào (dương hay âm) hay hình nào (vòng tròn hay chữ X), bạn vạch nét đó hay vẽ hình đó ở dưới thấp nhất, thế là được hào 1.

Gieo lần thứ nhì, cũng như trên, rồi tùy kết quả, cũng vạch nét hay vẽ hình lên trên hào 1, thế là được hào 2.

Làm như vậy 6 lần, được sáu hào, cứ lần sau đặt lên trên lần trước, lần thứ 6 ở trên cùng.

Ví dụ gieo lần đầu, bạn được một hào âm tĩnh (một đồng ngửa)

lần thứ nhì được một hào dương tĩnh (một đồng sấp)

lần thứ ba được một hào âm tĩnh,

lần thứ tư, thứ năm, thứ sáu đều được những hào dương tĩnh, thì khi vạch xong các nét, bạn được quẻ Thiên Thủy Tụng dưới đây:



Quẻ đó là một *quẻ tĩnh*, vì không có hào nào động cả.

– Nếu lần gieo thứ năm, bạn được ba đồng sấp, tức hào dương động thì bạn vạch như sau:



hình tròn chỉ có một, cho nên là dương

Cũng vẫn là quẻ Thiên thủy Tụng nhưng có hào 5 động *quẻ Tụng* này *động*. Động thì biến. *Dương động thì biến thành âm*, ngược lại nếu *âm động thì biến thành dương*.

Đây là dương động, vậy hào 5 biến thành âm, và bạn được quẻ như sau:



Quẻ đó là quẻ Hòa thủy Vị tế. Như vậy là quẻ Thiên Thủy Tụng biến ra quẻ Hòa Thủy Vị Tế.

(1) Dĩ nhiên 2 đồng kia ngửa.

(2) 2 đồng kia sấp.

Nếu gieo lần thứ nhất, bạn được ba đồng ngửa, tức hào âm động thì bạn vạch như sau:



(hình này hai nét, nên gọi là âm)

Cũng vẫn là quẻ Thiên Thủy Tụng, nhưng có hào 1 động. Hào 1 là âm, động thì biến thành dương, thành quẻ biến như sau:



Quẻ đó là quẻ Thiên Trạch Li. Như vậy là quẻ Thiên Thủy Tụng biến ra quẻ Thiên Trạch Li.

Tóm lại, độc giả chỉ cần nhớ: hễ ba đồng tiền cùng ngửa hết hay cùng sấp hết thì gọi là động. Động thì dương biến thành âm, âm biến thành dương, mà một quẻ thành hai quẻ. Có trường hợp hai, ba hào cùng biến trong một quẻ, phải đổi hết hai ba hào đó một lượt và cũng chỉ được một quẻ biến thôi. Nếu không có lần nào động thì quẻ hoàn toàn tĩnh và không biến thành quẻ khác.

*

PHÉP ĐOÁN QUẺ

Từ xưa tới nay có nhiều phép đoán quẻ. Tôi không biết rõ phép đoán thời Tiên Tần ra sao. Có thể C. G. Jung theo phép đó. Phần trước tôi đã nói khi dự định in bản dịch Kinh Dịch ra tiếng Anh, ông bói 2 quẻ mà quẻ thứ nhì ông hỏi về việc có nên để tựa cho bản dịch đó không. Ông được quẻ Khảm động hào 3, biến ra quẻ Tinh. Khảm có nghĩa là hiểm, xấu, nhưng biến ra Tinh thì theo Thoán từ (coi phần dịch 64 quẻ ở sau) lại có nghĩa tốt. Ông đoán rằng quẻ muốn báo Kinh Dịch như cái giếng nước trong mà không ai múc. Nếu được dùng thì sẽ giúp ích cho mọi người được nhờ. Vậy là công việc Jung định làm sẽ có ích. Còn cái hiểm trong quẻ Khảm thì không liên quan gì đến việc viết tựa, có thể bỏ.

Nhưng Jung cơ hồ không theo sát nghĩa hào 3 khi chưa biến và khi đã biến, chỉ dùng cái hào 3 quẻ Tinh rồi kết hợp với hào 1 cùng quẻ đó là cái giếng cũ, bùn lầy, không ai dùng nữa (coi phần Dịch 64 quẻ) và ông đoán rằng nên viết lời Giới thiệu vì Kinh Dịch “như một cái giếng cổ, bùn lầy lấp cả rồi, nhưng có thể sửa sang mà dùng lại được”. Đoán như vậy không thật đúng phép (vì hào 1 Tinh, đáng lẽ không được dùng để đoán) nhưng có thể tạm chấp nhận được vì vẫn là dùng lời trong quẻ Tinh, không lạc đề hẳn.

Đại khái cách đoán của cổ nhân như vậy, cách đoán ngày nay khác hẳn, rắc rối hơn nhiều, không thể trình bày dù là sơ lược trong năm mươi trang được, cho nên tôi chỉ nêu vài qui tắc dưới đây thôi.

Tùy từng quẻ người ta cho mỗi hào một nghĩa: hoặc là mình (*Thế*: tức người xin quẻ), người kia (*Ứng*: tức kẻ làm ăn với mình hay muốn xin mình, giúp mình, hại mình...); hoặc là nghĩa cha mẹ, anh em, con cái, quan chức, tiền của, bệnh tật...

- Lại cũng *tùy từng quẻ* người ta cho mỗi hào thuộc vào một hành nào trong ngũ hành (Kim Mộc Thủy Hỏa Thổ), ngày tháng xin quẻ cũng vậy:

- Rồi cứ theo luật ngũ hành tương sinh tương khắc (mộc sinh hỏa, hỏa sinh thổ, thổ sinh kim, kim sinh thủy, thủy sinh mộc, mộc khắc thổ, thổ khắc thủy, thủy khắc hỏa, hỏa khắc kim, kim khắc mộc) xem hào nào sinh hay khắc hào nào, hào nào tốt, hào nào xấu điều mình xin có được như không, bao giờ việc sẽ xảy ra.

Đôi khi người ta cũng dùng nghĩa của quẻ (như được quẻ Thái, quẻ Tấn thì cho là tốt, quẻ Bĩ, quẻ Kiến thì cho là xấu), nhưng đó chỉ là phụ; không khi nào người ta dùng nghĩa của hào (hào từ) mà rất chú trọng đến luật ngũ hành tương sinh, tương khắc kể trên.

Vậy *Kinh Dịch* ngày nay đã mất tinh cách sách bói, mà mang tính cách thuần triết, mặc dầu 64 quẻ vẫn được dùng để bói.

*

MÔN ĐOÁN SỐ BẰNG 64 QUẺ DỊCH

Hơn nữa, từ đời Tống, Trần Đoàn đã tìm được cách dùng 64 quẻ để đoán số mạng con người, lập ra môn *Bát tự Hà Lạc*. Hà là Hà đồ, Lạc là Lạc thư; còn bát tự là bốn chữ *cán* của năm, tháng ngày, giờ sinh của mỗi người, với bốn chữ *chi* cũng của năm, tháng, ngày, giờ đó. Ông chuyển bát tự 8 chữ đó ra con số Hà Lạc, rồi lại chuyển số Hà Lạc ra quẻ Dịch; sau cùng chỉ cho ta cách coi những quẻ Dịch đó mà đoán vận mạng của ta, thời nào, năm nào tốt hay xấu, nếu xấu thì nên có thái độ ra sao, hành động ra sao... (Coi cuốn *Bát tự Hà Lạc* của Học Năng - Cơ sở xuất bản Phạm Quang Khai - Sài Gòn 1974).

Lạ lùng nhất là cách đoán số đó cũng có nhiều khi đúng, không kém số Tử Vi cũng của Trần Đoàn tìm ra. Thi sĩ Tản Đà về già tin nó lắm.

CÁCH GIẢI THÍCH TÊN QUẺ

Tám quẻ nguyên thủy: *cần, khôn, li, khâm, cần, doái, chấn, tốn* đã có tên từ trước Văn Vương, đức và biểu tượng của mỗi quẻ đã được truyền lại từ lâu,

nên Thoán truyện không cần phải giải thích tên quẻ. Còn các quẻ khác, Thoán truyện đều giải thích tên. Cách giải thích bất nhất, không theo nguyên tắc nào cả. Theo Lí Kinh Tri trong *Dịch truyện thám nguyên* (Nguyễn Linh Phong dẫn trong *Dịch học tân luận*) thì có ba phương pháp dưới đây:

1. Lấy thứ vị của một hào mà giải thích, như:

– Quẻ *Phong Thiên Tiểu Súc* ☱☵, Thoán truyện giảng là: “nhu đắc vị nhi thượng hạ ứng chi, viết tiểu súc”, nghĩa là cả quẻ chỉ có một hào âm (nhu), hào đó ở vị trí âm (chính vị), lại ở ngoại quái, có địa vị cao, ngăn cản cả năm hào dương, bất phải nghe theo mình, do đó đặt tên quẻ là *Tiểu súc* (nhỏ: âm mà ngăn được lớn: dương; súc đây có nghĩa là ngăn).

Tên quẻ *Thiên Trạch Li*, quẻ *Thiên Hóa Đồng Nhân* cũng được giải thích theo cách đó.

2. Lấy “tượng” mà giải thích như:

– Quẻ *Sơn Thủy Mông*, ☶☵ trên là núi, dưới là nước, mà nước có nghĩa là hiểm, cho nên giải thích là: “Sơn hạ hữu hiểm, hiểm nhi chi, mông”. Dưới núi có vũng nước hiểm, tối tăm; ngừng lại không bước xuống, do đó có tên là “mông” (mù mờ).

Hai quẻ *Thiên Thủy Tụng*, *Địa hỏa Minh di* cũng dùng tượng để giải thích.

3. Giải thích nghĩa của tên quẻ, như:

– Quẻ *Su*, Thoán Truyện giải thích: “Su, chúng dã”: Su là đông người (một đạo quân).

– Quẻ *Hàm*, Thoán truyện giải thích: “Hàm, cảm dã”: Hàm (hợp nhau) nghĩa là cảm nhau.


4. Chúng tôi còn thấy một cách đặc biệt nữa là coi hình của toàn quẻ giống vật gì thì lấy vật đó mà đặt tên cho quẻ rồi giải thích quẻ.

Như quẻ *Hỏa Phong Đỉnh* ☲☴ vạch đứt ở dưới cùng như cái chân vạc, ba vạch liền ở trên như cái thân vạc trong chứa thức ăn, vạch đứt ở trên nữa như hai tai vạc, vạch liền ở trên cùng là cái đòn để khiêng vạc, vì vậy gọi là quẻ *Đỉnh* (cái vạc) và cả 6 hào đều giải nghĩa theo cái vạc.

Quẻ *Thủy Phong Tỉnh* ☵☴ cũng hơi giống cái giếng, hào 1 là mạch nước, hào 2, 3 là lớp đất ở đáy giếng, hào 4 là lòng giếng, hào 5 là nắp giếng, hào 6 là miệng giếng, vì vậy gọi là quẻ *Tỉnh* (Giếng).

Quẻ *Hỏa Lôi Phệ Hạp* ☲☳ gọi cho ta hình cái miệng há rộng ra, với một cái que cán ngang miệng: hào 1, 6 là hàm dưới và hàm trên, hào 4 là cái que,

còn các hào kia là những vạch đứt, như miệng há ra. Hai hàm răng cắn cái que (vật ngăn cách) cho nó gãy đi để hợp với nhau được, ngậm miệng lại được, do đó mà đặt tên que là Phệ Hạp (Cắn để hợp lại).

Rõ ràng nhất là que Sơn Lôi Di  y như cái miệng mở rộng ra để nuốt thức ăn (hai nét liền ở trên và dưới là hai hàm răng) cho nên đặt tên là que Di: nuôi nấng.

Trường hợp này tựa như trường hợp 3 chỉ khác việc đặt tên que thôi.

*

CHƯƠNG V

ĐẠO TRỜI

Chu Dịch vốn là sách bói. Nếu chỉ xét phần Kinh - Thoán từ (tức Quái từ) và Hào từ thì không thấy có tư tưởng gì quan trọng về đạo lý cả. Phần đó là tác phẩm cuối đời Ân, đầu đời Chu.

Phải đợi sáu, bảy trăm năm sau từ cuối đời Xuân Thu trở đi suốt thời Chiến Quốc, mới có những triết gia, học giả lần lượt viết nên phần Truyện để giải thích phần Kinh và qua đời Hán thì phần Truyện mới có hình thức như ngày nay. Những tác giả phần Truyện có đem tư tưởng của Nho, Lão gài, “cột” vào phần Kinh, làm cho Chu Dịch thành một tác phẩm triết lý có đủ vũ trụ quan, nhân sinh quan và có thể coi là một tổng hợp các tư tưởng phổ biến của Trung Hoa thời Tiên Tần.

Trong chương này chúng tôi xét về vũ trụ quan, để nhân sinh quan lại chương sau. Chúng tôi sẽ căn cứ vào Hệ Từ Truyện, Thoán Truyện, Tượng Truyện, Văn Ngôn Truyện, bốn truyện mà chúng tôi cho là quan trọng nhất.

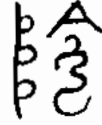
NGUỒN GỐC VŨ TRỤ: TỪ NHỊ NGUYÊN TIẾN TỚI NHẤT NGUYÊN

Chu Dịch hoàn toàn xây dựng trên quan niệm âm dương, sáu mươi bốn quẻ chỉ do hai vạch âm và dương (đứt và liền) chồng lên nhau, thay đổi cho nhau mà thành.

Quan niệm âm dương là quan niệm đặc biệt của dân tộc Trung Hoa. Nó rất quan trọng, làm căn bản cho triết học, khoa học Trung Hoa, có ảnh hưởng rất lớn tới đời sống dân tộc Trung Hoa trong mấy ngàn năm nay.

Chúng ta không biết nó xuất hiện từ thời nào, trễ lắm là đời Ân, vì nó phải có từ trước khi có hình bát quái.

Theo một số nhà ngữ nguyên học Trung Hoa thì mới đầu hai chữ dương, âm có hình thức như bên trái.



Chữ *duang* (ngày nay: 陽) gồm hai phần: bên trái ☰ là sườn núi (hoặc bức tường); bên phải trên là mặt trời ☉ lên khỏi chân trời —, dưới là những tia sáng mặt trời chiếu xuống. Do đó, *duang* trở phía có ánh sáng, phía sáng. Chữ *âm* (ngày nay: 陰), bên trái cũng là sườn núi, bên phải, trên có nóc nhà A, dưới có đám mây. Do đó, *âm* trở phía mặt trời bị che khuất, không có ánh nắng, phía tối.

Phía có ánh nắng thì ấm áp, cây cối tươi tốt, phía không có ánh nắng thì lạnh lẽo, cây cối không phát triển, do đó *âm duang* từ cái nghĩa tối sáng chuyển qua nghĩa lạnh nóng, đêm ngày, mùa đông mùa hè, mặt trăng, mặt trời, chết, sống, yếu mạnh, mềm, cứng, giống cái, giống đực, suy, thịnh, xấu, tốt, hư, thực, tiểu nhân, quân tử, đóng mở, đục trong...

Sau khi có *Dịch Kinh* và trước khi có *Dịch Truyện*, *âm duang* đã chỉ hai cái khí trong vũ trụ rồi. Sách *Quốc ngữ* chép:

“Bá Dương Phủ nói rằng: Khi *duang* nên không thoát ra được, khi *âm* bị nên không bốc ra được, thế là sinh ra động đất”.

Bá Dương Phủ đời Tây Chu giải thích vụ động đất xảy ra năm thứ ba đời Chu Vương (-779) như vậy và cho *âm duang* là hai cái “khí”, hai động lực thiên nhiên.

Trước Bá Dương Phủ, có thể là từ đầu thời Tây Chu, khi Văn Vương đời Chu Công viết *Thoán Từ* và *Hào Từ*, người Trung Hoa đã cho *âm duang* là hai nguyên lý của vũ trụ. Chúng ta đã biết hai nét *âm duang* (lương nghi) chống lên nhau, thay đổi cho nhau mà thành tứ tượng, rồi thành bát quái. Có thể Văn Vương hoặc Chu Công đã cho bát quái nghĩa: Càn: trời, Khôn: đất, Đoài: chăm, Cấn: núi, Tốn: gió, Chấn: sấm sét, Li: lửa, Khảm: nước, nghĩa là đã dùng hai nét *âm duang* để tượng trưng, để diễn hai cái lớn nhất trong vũ trụ: trời đất, hai cái khiến người ta chú nhất ở trên đất: núi, chăm; hai cái khiến người ta chú nhất ở trên trời: gió, sấm sét, và hai cái cần thiết nhất cho đời sống là nước, lửa; tám cái mà người thời đó cho là tám yếu tố, hiện tượng căn bản trong vũ trụ.

Điều chắc chắn là sách *Tả Truyện* và *Quốc Ngữ* chép rằng thời Xuân Thu đã có nhiều người chấp nhận nghĩa đó của bát quái rồi (Phùng Hữu Lan dẫn trong *Trung Quốc triết học sử* - Chương 15 - Tiết 2); và tới thời Chiến Quốc, trước hoặc sau Mạnh Tử, tác giả *Thoán Truyện* đã cho Càn và Khôn, tức, *duang* và *âm* là nguồn gốc của vũ trụ:

“Lớn thay đức đầu tiên của Càn, muôn vật nhờ đó mà bắt đầu, đức đầu tiên

của Càn thống ngự phân trời. Mây đi mưa tới, sắp đặt các vật, lưu chuyển các hình” (Đại tai Càn nguyên, vạn vật tư thủy, nãi thông thiên. Vân hành vũ thí phẩm vật lưu hình). «Rất mực thay, đức đầu tiên của Khôn, muốn vật nhờ đó mà sinh; đức đầu tiên của Khôn thuận theo trời. Sức dày của Khôn chở được mọi vật, đức của Khôn đúng là không giới hạn. Nó bao dung, rộng rãi, sáng láng, lớn lao. Các phẩm vật đều nhờ nó mà hanh thông” (Chi tai Khôn nguyên, vạn vật tư sinh, nãi thuận thừa thiên. Khôn hậu tải vật, đức hợp vô cương. Hàm hoàng quang đại, phẩm vật hàm hanh).

Xét hai đoạn đó thì tác giả Thoán Truyện cho Càn tạo ra vạn vật ở vô hình, thuộc phần khí; nhưng phải nhờ Khôn, vạn vật mới hữu hình, mới sinh trưởng, cho nên công của Khôn cũng lớn như công của Càn, chỉ khác Khôn phải ở sau Càn, tùy theo Càn, bổ túc cho Càn.

Chúng ta thấy quan niệm đó giống với quan niệm của Lão Tử trong *Đạo Đức Kinh*, Chương 51:

«Đạo sinh ra vạn vật, Đức bao bọc, bồi dưỡng, nuôi lớn tới thành thực (...) che chở mỗi vật” (Đạo sinh chi, Đức súc chi, trường chi, dục chi, dinh chi (...) phúc chi).

Tác giả Thoán Truyện đã chịu ảnh hưởng của Lão Tử chăng? Mà Càn của *Dịch* tức là Đạo của *Đạo đức kinh*, Khôn của *Dịch* tức là Đức của *Đạo Đức Kinh* chăng?

Không hẳn vậy, vì theo Lão Tử thì những biểu hiện của Đức đều tùy theo Đạo (Khổng Đức chi dung, duy Đạo thị tông - Chương 21 - Đạo Đức kinh), nghĩa là Đức là một phần của Đạo: khi chưa hiển hiện trong mọi vật thì là Đạo, khi đã hiển hiện rồi thì phần hiển hiện đó trong mỗi vật là Đức. Mỗi vật đều có Đức mà Đức của bất kì vật nào cũng từ Đạo mà ra, cho nên nó nuôi lớn mỗi vật mà tùy theo Đạo.

Ám đối với Dương thì khác hẳn: hai cái đó độc lập, trái ngược nhau mặc dầu vẫn bổ túc nhau; mà Càn với Khôn cũng độc lập, không thể nói Khôn là một phần của Càn, như Đức là một phần của Đạo được. *Hệ từ hạ truyện*, chương 6 nói rõ như vậy:

«Càn đại biểu những vật thuộc về dương, Khôn đại biểu những vật thuộc về âm. Đức của âm dương hợp với nhau mà hào cương và hào nhu mới có thực thể...” (Càn dương vật dã, Khôn âm vật dã, âm dương hợp đức như cương nhu hữu thể).

Hệ từ thượng truyện. Ch. I cũng có nói: *«Càn làm chủ, tác động, lúc mới đầu, Khôn làm ngưng kết và thành vật. (Càn tri thái thủy, Khôn tác thành vật - Chữ Tri ở đây nghĩa là làm chủ).*

Hệ từ hạ truyện Ch. 6 lại bảo: «Càn và Khôn là cửa của Dịch, tức sự biến hóa chẳng? (Càn, Khôn Kì Dịch chi môn dã?).

Càn và Khôn trong những câu đó đều có nghĩa là dương và âm.

Lấy Càn và Khôn, tức Dương và Âm làm bản căn của vũ trụ vạn vật, tác giả Thoán Truyện và Hệ từ truyện chủ trương một vũ trụ nhị nguyên chẳng?

Nhưng Hệ từ thượng truyện Chương 11, đưa thêm một quan điểm mới mẻ mà trong phần Kinh cũng như trong Thoán Truyện, Tượng Truyện không có, tức quan niệm Thái Cực:

«Dịch có Thái Cực, sinh ra Lương Nghi, Lương Nghi sinh ra Tử Tượng, Tử Tượng sinh ra Bát Quái» (Dịch Hữu Thái Cực, thị sinh Lương Nghi, Lương Nghi sinh Tử Tượng, Tử Tượng sinh Bát Quái).

Chữ Dịch ở đây có nghĩa là lịch trình biến hóa trong vũ trụ. Lịch trình đó có khởi điểm là Thái Cực. Từ Thái Cực mới sinh ra Lương Nghi (Âm Dương), rồi Tử Tượng, rồi Bát Quái, tám yếu tố, hiện tượng căn bản trong vũ trụ, như trên đã nói.

Vậy thì nguồn gốc vũ trụ là Thái Cực, chứ không phải âm dương. Suốt Dịch Truyện chúng ta chỉ gặp chữ Thái Cực mỗi một lần đó, Dịch Học phải không cho biết gì thêm. Thái Cực có nghĩa là lớn hơn hết, cao hơn hết, hoặc trước hết cả. Và đa số các học giả đời sau cho nó là cái khí tiên thiên, một thứ linh căn bất sinh bất diệt, huyền diệu trong đó tiềm phục hai nguyên tố ngược nhau về tính chất, Âm và Dương. Quan niệm đó thật tiến bộ so với quan niệm Thượng Đế làm chủ vũ trụ của các đời trước.

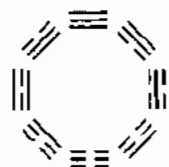
Âm Dương được thống nhất thành Thái Cực rồi, vũ trụ luận của Dịch mới thành nhất nguyên, và Dịch học phải xích gần lại Lão Tử thêm nữa: Thái Cực trong hệ Từ Truyện có thể so sánh với Đạo trong Đạo Đức Kinh.

Thái Cực cũng như Đạo, là nguồn gốc của vạn vật. Nó sinh ra Lương Nghi rồi Tử Tượng, Bát Quái tức vũ trụ; thì «Đạo cũng sinh ra một, một sinh hai, hai sinh ra ba, ba sinh vạn vật» (Chương 42 - Đạo Đức Kinh); chỉ khác nhau ở chỗ: Thái Cực sinh ra hai (âm dương) ngay, còn Đạo sinh ra một rồi mới sinh ra hai (cũng là âm, dương).

Cái một đó là gì? Không ai biết rõ. Có người đoán rằng một đó là có, mà Đạo của Lão Tử là không. Nếu đúng vậy thì Lão Tử chủ trương từ không sinh ra có rồi từ có mới sinh ra âm dương, sau cùng là vạn vật: còn Dịch học phải không chấp nhận cái không mà bắt đầu ngay từ có, từ Thái Cực.

Mãi khoảng 1.300 năm sau, Chu Đôn Di đời Tống, sửa lại quan niệm của Dịch học phái, cho rằng trước Thái Cực còn có Vô Cực; nghĩa là khởi thủy không có gì cả, rồi mới có Thái Cực, có âm dương, tử tượng, bát quái (coi Vô

Cực Đở dưới đây). Cho Thái Cực bắt nguồn từ Vô Cực, tức Lão cho hữu bất nguồn từ vô. Thế là đời Tống, đạo Nho đã hoàn toàn chấp nhận vũ trụ luận của đạo Lão.



Bát quái
Hình 1



Thái cực
Hình 3



Hình 2



Vô cực
Hình 4

Tới đây ta có thể kết luận:

Quan niệm âm dương đã có từ trước khi có Kinh Dịch: và quan niệm Trời Đất là cha mẹ của vạn vật là một quan niệm phổ biến của loài người thời Thượng cổ trước khi có quan niệm âm dương - vì loài người nhận thấy rằng nhờ có đất mới có cây cỏ, muôn thú, loài người mới có thức ăn; nhờ có trời mới có lửa, ánh sáng, mây mưa, vạn vật mới sinh trưởng được.

Dịch học phái mới đầu chỉ có sáng kiến phối hợp hai quan niệm đó (âm dương phối hợp với Càn, Khôn - Trời Đất); rồi sau phối hợp thêm với quan niệm Đạo của Lão Tử mà lập nên một thuyết về vũ trụ, rất giống với thuyết của Lão, nhưng thực tế hơn, chú trọng đến xã hội hơn vì nhấn mạnh về âm dương, về giống đực giống cái, trai gái, về sự sinh sinh, sinh hóa hóa hơn.

Từ Xuân Thu trở về trước, còn là quan niệm nhị nguyên: lưỡng nghi (âm dương) sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái (hình 1 và 2) ⁽¹⁾.

Qua Chiến Quốc hoặc Hán thêm Thái Cực (hình thứ ba) thành nhất nguyên. Thái Cực gồm âm và dương, cho nên có người gọi là nhất nguyên lưỡng cực (một gốc, một nguyên lý mà hai cái đối lập: âm dương).

Tới đời Tống, thêm vô cực nữa (hình 4), thành vô cực đở. Như vậy, khởi thủy là vô cực rồi mới có Thái Cực, có Lưỡng Nghi, Tứ Tượng, Bát Quái: hoàn toàn thành nhất nguyên.

(1) Nếu bỏ hình cuối cùng (vô cực) giữ lại 3 hình trên thì gọi là *Thái cực đở*

Nếu bỏ hình cuối cùng, giữ lại 3 hình trên thì gọi là *Thái cực đồ*.

*

Đạo âm dương

Hệ Từ Truyền có nhiều chỗ nhắc đến đạo âm dương.

Hệ Từ thượng Chương 1:

«Cổ Càn (dương) nên thành giống đực, cổ Khôn (âm) nên thành giống cái».

Hệ Từ hạ Chương 6:

«Đức (tính cách) của âm dương hợp với nhau; mà hào cương và nhu mới có thực thể, nhân đó mà suy trắc được công việc của Trời Đất và cảm thông được đức của thân mình».

Nhất là Chương 5 cũng trong Hệ Từ hạ:

«Giống đực giống cái kết hợp tinh khí mà vạn vật sinh nờ, biến hóa» (Nam nữ cấu tinh, vạn vật hóa sinh).

Chẳng riêng loài người và vạn vật, ngay trời đất cũng vậy, vì trời đất là cha mẹ của muôn loài, cũng chỉ là âm dương, tất phải giao cảm với nhau rồi mới có muôn loài được (thiên địa nhân luân, vạn vật hóa thuận).

Câu này nữa trong Hệ Từ thượng, Chương 11.

«Đông cửa gọi là Khôn (khí âm), mở cửa gọi là Càn (khí dương)».

(Hạp hộ vị chi Khôn, tịch hộ vị chi Càn).

Toàn là căn cứ vào hoạt động sinh thực của nam nữ, của giống đực giống cái mà giảng về nguồn gốc vũ trụ, vạn vật.

Trong *Thoán Truyện* ta cũng thấy nói tới sự giao hợp giữa trời và đất:

Như quẻ Thái:

«Trời đất có giao nhau rồi vạn vật mới thông» (Thiên địa giao nhi vạn vật thông dã).

Quẻ Hàm:

«Trời đất cảm nhau mà vạn vật mới hóa sinh» (Thiên địa cảm nhi vạn vật hóa sinh).

Quẻ Cấn:

«Trời đất hội nhau thì vạn vật mới sinh trưởng, phát đạt rõ ràng» (Thiên địa tương ngộ, phẩm vật hàm chương dã).

Quẻ Qui Muội:

«Trời đất không hội nhau thì vạn vật không hưng thịnh lên được» (Thiên địa bất giao nhi vạn vật bất hưng).

Rõ ràng là Dịch coi đạo âm dương, đạo nam nữ là quan trọng nhất: Vì có nam nữ rồi mới thành vợ chồng, có cha con, vua tôi, có lễ nghĩa. Nam nữ là gốc của gia đình, xã hội, gốc của đạo lí, mà đạo nam nữ cũng lớn như đạo Càn Khôn: cho nên đầu Kinh Thượng là hai quẻ Càn, Khôn mà đầu Kinh Hạ là hai quẻ Hâm, Hằng (Nam nữ cảm nhau rồi thành vợ chồng).

Chương V Hệ Từ thượng truyện bảo:

«Một âm, một dương gọi là Đạo: Cái đạo ấy khi phát ra thì tốt lành; khi nó cụ thể hóa ở người thì gọi là tính» (Nhất âm nhất dương chi vị đạo; kể chi giả thiện dã, thành chi giả, tính dã).

Câu “Nhất âm nhất dương chi vị đạo” có thể hiểu rất nhiều cách, chẳng hạn:

- Có âm và có dương là đạo.
- Một thời âm, một thời dương, thế là đạo.
- Một mặt âm, một mặt dương, thế là đạo.
- Cái khiến cho khi thì âm xuất hiện, khi thì dương xuất hiện, cái đó gọi là đạo.

hoặc:

- Âm dương phối hợp rồi sau mới có đạo ⁽¹⁾.

Chúng tôi thấy câu dẫn trên trong Chương V Hệ từ thượng có cái giọng trong *Mạnh Tử*, *Trung Dung* và nghĩ rằng nếu có hiểu như sau thì cũng có thể được:

«Âm Dương (nam nữ) đủ đôi thì là đạo, đạo đó phát ra một cách tự nhiên thì tốt đẹp, thực hành nó là hợp với tính của con người».

Dù sao tôi cũng phải nhận đề cao đạo âm dương, nam nữ như vậy, Dịch học phái đã chịu ảnh hưởng của đạo Nho, vì trong các triết thuyết thời Tiên Tần, chỉ có Nho là nhấn mạnh vào nhân luân, xã hội hơn cả.

Như vậy, vũ trụ quan trong Dịch gồm một ít tư tưởng của dân tộc Trung Hoa thời trước với một số tư tưởng của Lão và Khổng.

(1) Trong mấy câu đó, đạo không có nghĩa là bản căn vũ trụ như Đạo của Lão, mà có nghĩa là luật biến hóa trong vũ trụ.

DỊCH LÀ GIAO DỊCH

Trong âm có dương, trong dương có âm.

Âm thịnh thì dương suy, dương thịnh thì âm suy.

Quan niệm âm dương là một quan niệm đặc biệt của Trung Hoa, không thấy trong tư tưởng các dân tộc khác. Quan niệm positif négatif của Âu chi là một phần nhỏ của quan niệm âm dương thời.

Vi âm dương bao trùm cả không gian (như phía bắc, phía nam) thời gian (như đêm ngày), thời tiết (như đông, hè, nắng, mưa), không vật gì hữu hình hay vô hình trong vũ trụ mà không có âm dương: giống đực giống cái, rồng, đặc, thịnh suy, thăng giáng, thu tán, thiện ác, tốt xấu, quân tử, tiểu nhân... đều là âm dương cả.

Âm dương không phải chỉ là hai cái khí, hay hai nguyên lý, không phải chỉ là những năng lực, những khía cạnh, những đặc tính... mà là tất cả những cái đó: cho nên không thể dịch từ ngữ âm dương được, và người Âu đành phải phiên âm và *Yin* và *Yang*.

Kinh Dịch tượng trưng âm dương bằng vạch liền (dương) ——— và hai vạch đứt (âm) — — Liên thì gọi là *thực* (đặc), đứt gọi là *hư* (rỗng).

Từ khi có quan niệm Thái cực, người Trung Hoa tượng trưng âm dương bằng hình đen và hình trắng vì mới đầu, âm có nghĩa là phía không có ánh mặt trời, ở trong bóng tối, dương có nghĩa là phía có ánh mặt trời, sáng sủa.

Chúng ta nhận thấy vòng tròn Thái cực gồm hai hình âm dương đó, và hai hình này tuy cách biệt hẳn nhau, đối lập nhau, mà lại ôm lấy nhau, xoắn lấy nhau.



Lại thêm chỗ hình đen phồng ra có một điểm trắng, chỗ hình trắng phồng ra có một điểm đen; chỗ hình đen phồng ra là chỗ hình trắng thót lại, ngược lại chỗ hình trắng phồng ra là chỗ hình đen thót lại. Như vậy để diễn cái: âm thịnh lẫn thì dương suy lẫn, ngược lại dương thịnh lẫn thì âm cũng suy lẫn; và khi âm cực thịnh đã có một mầm dương (điểm trắng) xuất hiện rồi, khi dương cực thịnh đã có một mầm đen (điểm đen) xuất hiện rồi.

Vậy chẳng những âm dương xoắn lấy nhau mà trong âm còn có dương, trong dương có âm nữa.

Cuối chương V Hệ Từ thượng, có một câu tối nghĩa: “âm dương bất trắc chi vị thần” (*Âm dương không lường được như vậy gọi là thần*). Tối nghĩa vì thế nào là âm dương không lường được?

Đa số học giả cho rằng âm dương biến hóa, ở trong âm mà vẫn có dương,

ở trong dương mà vẫn có âm, “âm dương không nhất định về phương hướng nào” (Phan Bội Châu), cũng như trong phúc có họa, trong họa có phúc, không sao đoán trước được. Cách giảng đó dễ chấp nhận hơn cả.

Lẻ trong âm có dương, trong dương có âm đó, chúng ta thấy trong quẻ Phục  và quẻ Cấu . Điểm trắng trong nửa âm trên Thái Cực đó tức là vạch liền trong quẻ Phục; điểm đen trong nửa dương trên Thái Cực đó tức là vạch đứt trong quẻ Cấu.

Dịch cho quẻ Thuần Khôn là tháng mười, lạnh lẽo, thuần âm: gồm sáu hào âm. Âm tới tháng đó là thịnh cực; dương bắt đầu sinh, mỗi ngày lớn dần lên, hết ba mươi ngày, hết tháng 10, thì thành quẻ Phục tháng 11 (coi trang sau): có một hào dương thay vào một hào âm trong quẻ Khôn. Hào dương lúc đó (đầu tháng 11) mới xuất hiện, nhưng đã phối thai trong tháng 10, có bao giờ không có dương đâu. Cái thai của dương đó là cái điểm trắng trên nửa đen trong hình Thái Cực.

Cứ như vậy dương tăng dần, mỗi tháng lại bớt đi một hào âm, tăng thêm một hào dương khi đủ 6 hào dương không còn hào âm nào thì thành quẻ Càn (Tháng 4). Lúc này dương cực thịnh, mà âm lại bắt đầu sinh, cũng mỗi ngày một chút, hết 30 ngày, hết tháng 4, thì thành quẻ Cấu (tháng 5): có một hào âm thay vào một hào dương trong quẻ Càn. Hào âm đó lúc đó mới xuất hiện nhưng trong tháng 4 có ngày nào không có âm đâu, nó chưa xuất hiện nên ta không thấy thấy thấy thôi. Cái thai của âm đó là cái điểm đen trên nửa trắng trong hình Thái Cực.


Rồi cứ tiếp tục như vậy, âm tăng hoài, mỗi tháng thêm một hào âm, bớt đi một hào dương, khi có đủ 6 hào âm (không còn hào dương nào nữa) thì thành quẻ Khôn, trở về tháng 10, hết vòng một năm.

*

Thành rồi hủy - Quẻ 12 tháng

Luật trong dương có âm, trong âm có dương có nghĩa là hiện tượng nào cũng chứa sẵn mầm tự hủy của nó. Trong sự thịnh có mầm của sự suy, trong sự trị có mầm của sự loạn, trong sự sống có mầm của sự chết. Cho nên có người bảo một đứa trẻ sinh ra là bắt đầu tiến tới sự chết, mà chết là bắt đầu sống lại một cuộc sống khác, là tái sinh dưới hình thức này hay hình thức khác. Không thể có dương mà không có âm, có sống mà không có chết, có thịnh mà không có suy, có trị mà không có loạn. Phải có đủ cả hai thì mới thành một hiện tượng được, mới thành vũ trụ được, cũng như bất kì vật nào cũng có mặt phải và mặt trái, xã hội nào cũng có thiện và ác.

Mọi sự biến hóa trong vũ trụ chỉ là một tiến trình thành rồi hủy, hủy rồi thành. Dịch đã cho ta thấy rõ sự tiến trình đó trong những quẻ của 12 tháng:

Tháng Tư: Quẻ Càn		Tháng Mười: Quẻ Khôn	
Tháng Năm: Quẻ Cấn		Tháng Mười Một: Quẻ Phục	
Tháng Sáu: Quẻ Độn		Tháng Mười Hai: Quẻ Lâm	
Tháng Bảy: Quẻ Bĩ		Tháng Giêng: Quẻ Thái	
Tháng Tám: Quẻ Quán		Tháng Hai: Quẻ Đại Tráng	
Tháng Chín: Quẻ Bác		Tháng Ba: Quẻ Quái	

Càn là lúc đã thành rồi, có 6 hào dương. Rồi bắt đầu hủy, quẻ *Cấn*: một hào âm đẩy một hào dương đi, còn năm hào dương, như vậy là hủy mất một phần sáu. Qua quẻ *Độn*, hủy thêm một phần sáu nữa, còn bốn hào dương, cứ tiếp tục như vậy mỗi tháng hủy thêm một phần sáu nữa, tới tháng mười thì sáu hào dương bị hủy hết mà thành sáu hào âm, quẻ *Khôn*.

Nhưng tháng mười một, quẻ *Phục*, lại bắt đầu dựng lại: Một hào dương đẩy một hào âm đi, tháng chạp thêm một hào dương nữa là hai, cứ mỗi tháng thêm một hào dương và tới tháng tư thì hoàn thành: 6 hào dương, quẻ *Càn*. Có lẽ theo người xưa tháng tư có tiết lập *hạ* là tháng nóng nhất trong năm nên cả 6 hào đều là dương, tháng 10 có tiết lập *đông* là tháng lạnh nhất, 6 hào đều là âm.

Như vậy sự thành của dương là sự hủy của âm và ngược lại, sự thành của âm là sự hủy của dương.

Âm dương tương giao, tương thành

Âm dương tuy tương phản, trái ngược nhau đấy, nhưng không tương khắc như nước với lửa, mà tương giao, tương thời, tương thế - gặp nhau, xô đẩy nhau, thay thế nhau - như ánh sáng và bóng tối, như nóng và lạnh. Hệ Từ hạ, Chương 5, bảo:

"(Tỉ như) mặt trời qua thì mặt trăng lại, mặt trăng qua thì mặt trời lại, mặt trời mặt trăng cảm ứng nhau mà ánh sáng phát ra: mùa lạnh qua thì mùa nóng lại, mùa nóng qua thì mùa lạnh lại, lạnh nóng (cảm ứng nhau) xô đẩy nhau mà thành ra năm tháng. Cái đã qua co rút lại, cái sắp tới duỗi dài ra, co rút (khuất), duỗi dài (thân), hai cái đó cảm ứng nhau mà ích lợi mới xảy ra".

(Nhật vãng tắc nguyệt lai, nguyệt vãng tắc nhật lai, nhật nguyệt tương thời nhi minh sinh yên: hàn vãng tắc thử lai, thử vãng tắc hàn lai, hàn thử tương thời nhi thế thành yên; vãng giả khát dã, lai giả thân dã, khuất thân tương cảm nhi lợi sinh yên).

Vậy chúng ta nên nói là âm dương tương giao, tương thời (hơn là tương phản); và thay phiên nhau, theo một nhịp điệu nào đó, dài ngắn tùy hiện tượng, tùy thời, nhưng cứ cái này lên thì cái kia xuống, cái này xuống thì cái kia lên, mỗi cái làm chủ trong một thời rồi lại nhường chỗ cho cái kia.

Không những vậy, âm dương còn tương thành nữa. Chúng tương thành vì chúng bổ túc nhau: ngày sáng để vạn vật sinh hoạt, đêm tối để vạn vật nghỉ ngơi, hè nóng để vạn vật phát triển, đông lạnh để vạn vật gom lại sức. Tương thành còn vì một lẽ nữa: nếu cái nọ diệt cái kia thì không cái nào còn cả. Không còn âm thì cũng không còn dương, không còn dương thì làm sao có âm, mà vũ trụ, vạn vật cũng không có. Quan niệm tương phản mà tương thành đó là quan niệm phổ biến của Trung Hoa thời xưa, như Trương Kỳ Quân nói:

«Các bậc thánh triết Trung Quốc thời xưa cho rằng bất kì sự vật gì cũng là một thể mà hai mặt; chỉ là biến hóa tương đối chứ không phân lập tuyệt đối; tương phản mà tương thành chứ không mâu thuẫn đấu tranh» (Trung Quốc cổ đại thánh triết dĩ vì nhiệm hà sự vật quân thuộc nhất thể chi lưỡng diện, thị tương đối đích biến hóa, phi tuyệt đối đích phân lập; tương phản tương thành, bất thị mâu thuẫn đấu tranh đích liễu).

Tương phản mà tương thành nghĩa cũng như câu “đồng qui nhi thù đồ” trong Hệ từ hạ Chương 5: tuy đường lối khác nhau nhưng đều đưa tới một nơi, một mục đích cả. Nắng mưa trái nhau, nhưng đều giúp cho cây cỏ tươi tốt, nóng lạnh trái nhau nhưng phải có đông có hạ mới đủ bốn mùa.

Trương Kỳ Quân cho rằng thuyết tương phản mà tương thành của Dịch mới xét tựa như biện chứng pháp của Hegel nhưng thực ra nghịch hẳn nhau vì một bên phản mà để tương thành, một bên phản để chống đối nhau (phản giả dĩ tương bội). Tôi cho nói như vậy có phần đúng hơn: một bên phản để tương thành, một bên phản để tương diệt, tự diệt, vì theo Hegel: thèse (chính) antithèse (phản) phản nhau để sau hợp thành Synthèse (hợp) - như vậy chính (thèse) không còn, mà phản (antithèse) cũng không còn; còn theo Dịch thì âm dương tuy phản nhau mà giao với nhau, xô đẩy nhau, thay thế nhau để rồi cuộc cũng vẫn trở lại trạng thái cũ, chỉ thay phiên nhau tác động trong một thời gian để vũ trụ được điều hòa, vạn vật sinh trưởng thôi.

Triết Đông và Triết Tây khác nhau từ căn bản, đem so sánh với nhau thì thế nào cũng miễn cưỡng.

*

Âm dương tương cầu, tương ứng

Âm dương còn một tính cách nữa là tương cầu, tương ứng.

Có tương cầu, tương ứng thì mới gặp nhau, giao nhau mà sinh ra vạn vật (Nhị khí giao cảm hóa sinh vạn vật - Chu Liêm Khê).

Trong vũ trụ không loài nào không theo luật đó. Kinh Dịch diễn luật đó bằng sự tương quan giữa các cặp hào 1-4, 2-5, 3-6 mà chúng tôi đã trình bày trong chương IV.

Khi âm dương tương ứng thì dương xướng mà âm họa, hợp tác với nhau như quẻ Càn và quẻ Khôn. Càn cương kiện, Khôn nhu thuận. Càn tạo ra vạn vật ở vô hình, thuộc về phần khí; nhưng phải nhờ Khôn vạn vật mới hữu hình, mới sinh trưởng, cho nên công của Khôn cũng lớn như công của Càn, chỉ khác Khôn có đức thuận, tùy theo Càn, bổ túc cho Càn mà tiếp tục công việc của Càn, còn khởi xướng thì phải là Càn. Đó là quan niệm chung của các dân tộc ở thời đại nông nghiệp, theo chế độ phụ quyền.

*

Tóm lại âm dương tuy tính chất tương phản nhưng cũng tương ứng, tương cầu (tim nhau), tương giao (gặp nhau) có tương giao mới tương thời (xô đẩy nhau), tương ma (cọ xát nhau), tương thế (thay thế, bổ túc nhau) để tương thành (giúp nhau tự hoàn thành: có cái này thì mới có cái kia, có cái này thì cái kia mới làm tròn được nhiệm vụ của nó trong vũ trụ).

Quan trọng nhất là sự tương giao: giống đực giống cái, cả trời đất nữa (vì trời đất cũng chỉ là âm dương) có giao cảm với nhau rồi mới có vạn vật, vạn vật mới sinh nở biến hóa được.

Càn Khôn (tức âm dương) là cái cửa của Dịch (Hệ từ hạ Ch. 6); Dịch là Đạo âm dương, mà luật âm dương là tương giao, cho nên *nghĩa thứ nhất của Dịch là giao dịch* như cuối chương I chúng tôi đã nói.

*

DỊCH LÀ BIẾN DỊCH

Âm dương đều động.

Muốn giao nhau thì cả dương lẫn âm đều phải động.

Hệ Từ Thượng truyện mở đầu bằng câu:

«(Vi thấy) trời cao đất thấp (mà thánh nhân) vạch ra quẻ Càn và quẻ Khôn; (...) động và tĩnh đã có luật nhất định do đó mà phân biệt cương và nhu»

(Thiên tôn địa ti, Càn Khôn định hi; (...) động tĩnh hữu thường, cương nhu đoán hi).

Câu đó cho trời là Càn, động, cương, đất là Khôn, tĩnh, nhu; trời đại biểu dương tính, đất đại biểu âm tính.

Như vậy chỉ có Càn (tức dương) mới động, còn Khôn (tức âm) thì tĩnh, động tĩnh cách biệt hẳn nhau, đối lập nhau chăng? Không phải vậy, trong dương đã có âm, trong âm đã có dương thì trong động cũng có tĩnh, trong tĩnh cũng có động, nghĩa là dương và âm đều có động, có tĩnh, chỉ khác bản tính của dương hiếu động hơn tĩnh, bản tính của âm hiếu tĩnh hơn động.

Xét câu này trong Chương 6 *Hệ Từ Thượng Truyện* thì rõ.

«*Đạo Càn lúc tĩnh thì chuyên nhất, lúc động thì tiến thẳng cho nên sức sinh ra của nó lớn. Đạo khôn lúc tĩnh thì thu lại, lúc động thì mở ra, cho nên sức sinh ra của nó rộng*» (Phù Càn, Kì tĩnh dã chuyên, kì động dã trực ⁽¹⁾ thị dĩ đại sinh yên. Phù Khôn, Kì tĩnh dã hấp, kì động dã tịch ⁽²⁾ thị dĩ quảng sinh yên).

Lại thêm *Văn Ngôn Truyện* cũng bảo: «*Đạo Khôn rất nhu (mềm) mà khi động thì cũng cương (cứng mạnh)*».

Hiển nhiên Dịch cho âm dương đều có thể động, có thể tĩnh.

Quan niệm động đó trong *Dịch* hợp với *Đạo Đức Kinh*, vì Lão Tử cũng nói: “Phản giả, Đạo chi động”: *Sự động (vận hành) của Đạo là quay trở về.* (Ch.40)

Chương 5: “Thiên địa chi gian, kì do thác thược hồ? Hữu nhi bát khuất, động nhi dư xuất”: Khoảng giữa trời đất như ống bẻ chăng? Hữu không mà không kiệt, càng chuyển động, hơi lại càng ra”.

Hình ảnh ống bẻ với hình ảnh cái hang, gọi là mẹ mẫu nhiệm, gốc của trời đất ở chương 6 *Đạo Đức Kinh* (huyền lẫn chỉ môn, thị vị thiên địa căn) khiến ta liên tưởng đến hình ảnh “kì động dã trực”, “kì động dã tịch” trong Chương 6 *Hệ - Từ Thượng* dẫn trên. Cho trời là cha, đất là mẹ của vạn vật, Càn Khôn như nam và nữ, là tư tưởng phổ biến của Trung Hoa, có thể đã có trong dân gian từ đời Ân hay đời Thương.

... Rồi biến hóa

Âm dương có động thì mới giao nhau, mới biến mà sinh sinh hóa hóa. Vậy *Dịch* cũng như *Trung dung* (Chương 26) cho rằng động thì biến, biến thì hóa. *Hệ Từ Thượng truyện*, chương 12 bảo: «*Càn Khôn là cái sáu kín hoặc chứa đựng cái nguyên nhân của đạo Dịch chăng? Càn Khôn thành hàng rồi mà*

(1) (2) Chúng ta để : hai câu này cho sự giao cảm của Càn Khôn như sự hợp hoan của nam nữ.

đạo Dịch lập nên ở trong. Càn Khôn bị phá thì còn gì để thấy đạo Dịch nữa? Dịch không thấy được thì cơ hồ Càn Khôn không thi hành được.” (Càn Khôn kì Dịch chi uẩn dã Càn Khôn thành liệt nhi Dịch lập hồ kì trung lí. Càn Khôn hủy tác vô dĩ kiến Dịch. Dịch bất khả kiến, tác Càn Khôn hoặc cơ hồ tác hồ).

Chữ Dịch ở đây là biến dịch, tức đạo biến hóa trong vũ trụ. Mọi sự biến hóa đều từ Càn Khôn mà ra, không còn Càn Khôn tức âm dương thì không còn sự biến hóa. Mà nếu không có sự biến hóa, nghĩa là nếu âm dương không tác động lẫn nhau, không gặp nhau, thì “cô dương” không thể sinh, “độc âm” không thể thành; trong trường hợp đó âm dương sẽ bị tiêu diệt.

Mà sở dĩ có biến hóa là do âm dương cọ xát nhau (...) sinh ra sấm sét, gió mưa, mặt trời mặt trăng xoay vần, cứ lạnh rồi tới nóng (Hệ từ thượng - Ch. D)

Từ sự biến hóa đó sinh ra vạn vật (sinh sinh chi vị dịch).

Trật tự trong sự biến hóa

Sự biến hóa trong vũ trụ theo một trật tự nhất định:

- Theo luật tôn ti: “Thiên tôn địa ti”: Trời cao đất thấp.
- Thuận lẽ tự nhiên:

“Trời đất động mà thuận theo lẽ tự nhiên, cho nên mặt trời mặt trăng, phần đêm phần ngày chẳng bao giờ sai lệch, mà khí hậu bốn mùa chẳng bao giờ sai lệch” (Thiên địa dĩ thuận động, cổ nhật nguyệt bất quá nhi tứ thời bất thác - Thoán truyện - Quê Dự).

- Có chừng mực:

“Trời đất có chừng mực nên mới thành bốn mùa” (Thiên địa tiết nhi tứ thời thành - Thoán truyện - Quê Tiết).

Khi vận của trời đất, mùa nắng mùa mưa, mùa nóng mùa lạnh đều có chừng mực, xuân không xuân hoài, thu không thu mãi, hạ không kéo dài quá, đông không ngắn quá, có vậy mới thành bốn mùa được.

- Hằng cửu (lâu dài hoài) mà không thôi, nghĩa là theo một luật nào đó thì theo hoài chứ không lúc thế này lúc thế khác.

“Đạo của trời đất hằng cửu mà không thôi” (Thiên địa chi đạo hằng cửu nhi bất dĩ dã - Thoán truyện - Quê Hằng).

- Biến theo trình tự mới đầu thì từ từ, từng bước một (tiệm biến) rồi cuối cùng biến mạnh (đột biến), lúc đó gọi là hóa.

Hào 1 quẻ Khôn nói: *“Đạp lên sương thì biết băng dày sắp đến”* (Li sương, kiến băng chí). Bắt đầu mùa lạnh, khí lạnh mới kết lại thành sương, rồi lần

lạnh hơn, sương dày hơn, như vậy trong một hai tháng (tiệm: biến) sau cùng khi lạnh tới một độ nào đó thì chỉ trong một đêm, nước đông lại, đột biến mà hóa thành băng.

Xét quẻ của 12 tháng ở trên, chúng ta thấy từ quẻ Càn đến quẻ Bác có sự tiệm tiến của khí âm (mỗi tháng thêm một hào âm), rồi từ quẻ Bác qua quẻ Khôn có sự đột biến thành một quẻ Thuần âm, trái ngược với quẻ thuần dương là Càn lúc đầu.

Từ quẻ khôn đến quẻ Quái cũng vậy, nhưng ngược lại: khí dương tiệm tiến (mỗi tháng thêm vào một hào dương), sau cùng quẻ Quái đột biến thành quẻ Càn thuần dương, trái ngược với quẻ Khôn lúc đầu.

Văn Ngôn truyện đưa một thí dụ thuộc về nhân sự.

“Nhà nào tích lũy điều lành thì có thừa phúc [để đến đời sau]. Nhà nào tích lũy điều chẳng lành thì tất có thừa tai vạ [để đến đời sau]. Như việc bề tôi giết vua, con giết cha, nguyên do không ở trong một buổi sớm buổi chiều, tất dần dà có từ lâu rồi, mà người ta không biết lo toan từ sớm vậy”. (Tích thiện chi gia tất hữu dư khương, tích bất thiện chi gia tất hữu dư ương. Thán thi ki quân, tứ thi ki phụ, phi nhất triều nhất tịch chi cố, ki sở do lai giả tiệm hi. Do biện chi bất tảo biện dã) “Dần dà có từ lâu” (Ki sở do lai giả tiệm hi) là tiệm biến; mà sự bề tôi giết vua, con giết cha (Thán thi ki quân, tứ thi ki phụ) là đột biến, là hóa.

Trong Kinh Dịch có nhiều quẻ nói về sự tiệm biến, như quẻ Phệ hạp khuyên nhà cầm quyền phải ran đe dân từ khi dân mới mắc phải tội nhỏ (hào 1), nếu không dân sẽ quen làm bậy, ác cứ tích lũy mà mắc tội lớn (hào 6). Rõ ràng nhất là quẻ Tiệm (tiệm lần lần), từ hào 1 đến hào 6, con chim hồng tiễn lần lần từ mặt nước lên đến bờ, lên phiến đá, đất bằng, canh cây, gò cao rồi sau cùng vụt một cái, bay bổng lên trời.

Về sự đột biến thì có quẻ Cách, *Hào tư* khuyên phải hành động ra sao khi muốn cuộc cải cách lớn, một cuộc cách mạng chẳng hạn.

– Biến trong phạm vi bất biến: xét theo đoàn ki thì là biến, theo trường ki thì là bất biến. Cho nên Tô Đông Pha trong bài *Tiền Xích Bích phú* viết: “*Bác có biết nước và mặt trăng không? nước chảy thế kia mà chưa từng đi bao giờ, mặt trăng khi tròn khi khuyết mà chưa từng thêm bớt bao giờ. Bởi vì ta tự nơi biến đổi mà xem ra thì cuộc trời đất cũng chỉ ở trong một chớp mắt; mà tự nơi không biến đổi mà xem ra thì muôn vật với ta không bao giờ hết cả...*” (khách diệp tri phù thủy dư nguyệt hớ? Thệ giả như tư nhi vị thường vãng dã; doanh hư giả như bi nhi tốt mạc tiêu trường dã. Cái tương tự ki biến giả nhi quan chi, tác thiên địa tàng bất năng di nhất thuận; tự ki bất biến giả nhi quan chi, tắc vật dư ngã giai vô tận dã..

Tóm lại Dịch có nghĩa thứ hai là biến dịch. Có biến thì mới hóa mà thông được (qua lại không cùng thì gọi là thông: vãng lai bất cùng vị chi thông - Hệ Từ Thượng 11), nếu không thì tới một lúc nào đó phải ngưng trệ phải hết, không thông được, vũ trụ không trường tồn được. Nhưng biến phải theo một trật tự nào đó, phải có qui luật, mà nói đến qui luật là nói đến cái gì bất biến rồi. Do đó Dịch còn có nghĩa thứ ba là bất biến bất dịch nữa, mà tôi sẽ xét trong đoạn dưới.

*

DỊCH LÀ BẤT DỊCH

Luật mãn chiêu tổn, Khiêm thụ ích.

Sự biến hóa trong vũ trụ diễn tiến theo một qui luật bất di bất dịch. Qui luật đó, Trung Hoa gọi là *thường*.

Triết gia đầu tiên dùng chữ thường theo nghĩa đó có lẽ là Lão Tử.

Đầu *Đạo Đức Kinh* ông bảo: “Đạo Khả đạo phi thường đạo”: Cái Đạo mà có thể diễn tả được thì không phải là Đạo vĩnh cửu bất biến.

Ông lại nói: “Biết rõ qui luật” thường “là sáng suốt; không biết qui luật” thường “mà làm bừa làm bậy thì gặp điều không lành” (Tri thường viết minh; bất tri thường, vọng tác, hung - Ch.16)

Hệ Từ Thượng truyện (Ch. 1) Cũng nói đến qui luật “thường”: “Động tĩnh hữu thường” và quan niệm rằng: Thiên hạ rất động nhưng vì có qui luật thường nên động đấy mà không thể rối loạn được... (thiên hạ chi chi động nhi bất khả loạn dã - Hệ Từ thượng - Ch.8), và chính là theo qui luật thường đó mà vũ trụ vạn vật chuyển động biến hóa: (Thiên hạ chi động trình phú nhất giả dã - Hệ từ hạ - Ch. 1).

Qui luật thường đó là gì? Là âm dương thay lẫn nhau, cứ một cái tiến thì một cái lùi, một cái lùi thì một cái tiến. Biến hóa chỉ là sự tiến lui của âm dương thôi. “Biến hóa giả, tiến thoái chi tượng dã; cương nhu giả, trú dạ chi tượng dã”: Biến hóa là hình tượng của sự tiến thoái; cương (tức dương) nhu (tức âm) là hình tượng của ngày đêm, nghĩa là của sự thay phiên nhau Hệ từ thượng - Ch.2)

Hệ từ hạ Ch. 1 cũng diễn đó:

“Cát và hung luôn luôn thắng lẫn nhau theo một luật nhất định” (Cát hung giả, trình thắng giả dã). Việc đời không cát thì hung, hết cát lại hung, hết hung lại cát. Cát hung đó nên hiểu là dương và âm, là trời và đất,

là mặt trời mặt trăng, là ngày đêm v.v... cho nên tiếp theo câu trên là câu: “Thiên địa chi đạo trình quan giả dã, nhật nguyệt chi đạo trình minh giả dã” (Đạo trời đất chỉ bảo cho ta luật đó, đạo mặt trời mặt trăng sáng tỏ theo luật đó).

Coi lại quẻ của 12 tháng ở trên ta thấy từ quẻ Cấu hào âm lần lần thay thế hào dương, âm tiến tới đầu dương lui tới đó, cuối cùng cả 6 hào dương nhường chỗ cho 6 hào âm, thành quẻ Khôn; rồi lại tới phiên hào dương lần lần thay thế hào âm, dương tiến tới đầu, âm lui tới đó, cuối cùng cả 6 hào âm nhường chỗ cho 6 hào dương mà thành quẻ Càn. Nhờ vậy mới biến hóa vô cùng được; nếu không thì sẽ chỉ có “cô dương” hay “độc âm” mà không có năm tháng, không có bốn mùa, không có vũ trụ.

Dương thịnh cực thì suy lún, để cho âm thịnh lên; khi âm thịnh cực thì cũng suy lún để cho dương thịnh lên. Khắp vũ trụ, không đâu và không thời nào không có luật đó. Từ sự vận hành của mặt trời mặt trăng, sự qua lại của bốn mùa, sự lên xuống của thủy triều, sự thịnh suy của một dân tộc, một quốc gia, một họ, sức lực, trí tuệ của cá nhân v.v... không cái gì không theo luật thịnh suy: “mãn chiêu tổn, khiếm thụ ích” (đầy thì sẽ vơi, thiếu thì sẽ được thêm).

Hào 3 quẻ Tồn bảo: “Ba người cùng đi thì bớt đi một người, một người đi (một mình) thì được thêm bạn” (Tam nhân hành tắc tổn nhất nhân, nhất nhân hành tắc đắc kì hữu) là nghĩa đó.

Cho nên quẻ Ích (Tăng lên) vốn là tốt mà hào cuối lại xấu: tràn thì cuối cùng phải đổ; mà quẻ Tồn (Giảm đi) vốn xấu mà cuối cùng lại tốt: vơi thì được thêm. Xấu như quẻ Cố (Đổ nát) mà Thoán Từ khen là tốt chỉ vì đổ nát thì phải làm lại, canh tân; mà canh tân là điều rất tốt. Không có gì suy cực mà không thịnh lên, tới lúc cùng mà không bắt đầu trở lại.

Quẻ Khốn (Khốn đốn) là thời khó khăn đến cực điểm, năm hào dưới đều xấu, mà hào trên cùng, hào Từ cho là sẽ tốt nếu biết thận trọng, ăn năn.

Vậy thì trong họa vẫn nấp phúc, như quẻ Khuê (Chia lia) hào 6; mà trong phúc vẫn nấp họa như quẻ Phong (Thịnh lớn), hào 6; hoặc như quẻ Dự (Vui) vốn tốt mà chỉ có hai hào (2 và 4) là tốt, còn 4 hào kia đều xấu nhiều hay ít cả.

Câu “Họa hể phúc chi sở, phúc hể họa chi sở phục”.

(Họa là chỗ dựa của phúc, phúc là chỗ núp của họa), và câu “sinh ư ưu hoạn, nhi tử ư an lạc” của Mạnh Tử đều diễn cái luật thịnh suy đó cả.

Tác giả *Tự Quái truyện* đã có muốn ta chú tới luật đó nên sau mỗi quẻ

thường đặt một quẻ nghĩa ngược lại, như sau quẻ Thái tới quẻ Bi, sau quẻ Bác tới quẻ Phục, sau quẻ Tốn tới quẻ Ích, sau quẻ Kí Tế tới quẻ Vị Tế v.v...

Luật phản phục, tuần hoàn

Âm dương thay thế nhau được do một luật bất biến, một luật "thường" là thịnh cực tắc suy, vật cùng tắc biến, mà biến là phản phục.

Quẻ Càn (dương) khi suy tới cùng, 6 hào dương bị hào âm chiếm ngôi hết thì thành quẻ Khôn; nhưng tiếp theo quẻ Khôn là quẻ Phục, một hào dương lại sinh. Khôn là âm thịnh cực, từ đó lại suy lần, khi suy tới cùng, 6 hào âm bị 6 hào dương chiếm ngôi hết thì lại trở thành quẻ Càn, rồi tiếp theo quẻ Càn là quẻ Cấu, một hào âm lại sinh.

Luật phản phục, tuần hoàn cũng là một luật "thường", bất dịch của Dịch.

Luật phản phục là luật diễn biến trong vũ trụ mà dân tộc Trung Hoa đã nhận thấy từ khi chưa có Kinh Dịch. Xem sự vận hành của mặt trời mặt trăng, của bốn mùa v.v... họ thấy sự vật diễn biến theo một phương hướng nào đó, khi tới mức cùng tột không thể tiến triển được nữa thì chuyển biến mà quay trở lại theo chiều nghịch với phương hướng cũ, cứ như thế mãi, không bao giờ thôi. Từ cực thịnh qua suy vi tới diệt vong - như từ quẻ Càn tới quẻ Cấu, quẻ Độn, quẻ Bi... tới quẻ Khôn gọi là *phân*. Từ diệt vong lại phát sinh để tiến triển đến chỗ cực thịnh - như từ quẻ Khôn tới quẻ Phục, quẻ Lâm, quẻ Thái... tới quẻ Càn - gọi là *phục*. Sự phản phục đó là phản phục của khí dương. Sự phản phục của khí âm ngược lại: thời *phân* của dương là thời *phục* của âm, thời *phục* của dương là thời *phân* của âm. Cứ một lần phân, một lần phục, phục rồi lại phân, như vậy thành luật tuần hoàn.

Tôi sở dĩ đoán rằng quan niệm phản phục xuất hiện trước khi có Kinh Dịch, vì Kinh Dịch là sách đầu tiên nói tới luật đó.

Hào Từ quẻ Thái nói:

«Không có gì bằng mãi mà không nghiêng, đi mãi mà không trở lại» (Vô hình bất pha - vô vãng bất phục - Hào 3).

Thoán Từ quẻ Phục nói rõ hơn:

«Đạo (Vận) trời trao đi trở lại, cứ bảy ngày thì trở lại» (Phản phục kì đạo, thất nhật lai phục).

Chữ ngày (nhật) ở đây thay cho chữ hào mỗi ngày là một hào, một lần biến; cứ bảy ngày thì trở lại, vì từ quẻ Cấu một hào âm sinh ở dưới cùng, tới quẻ Độn, quẻ Bi, quẻ Quán, quẻ Bác, quẻ Khôn, quẻ Phục, như vậy là bảy quẻ (tính cả quẻ Cấu theo lối Trung Hoa). Có lẽ do câu đó mà Y học Trung Hoa cho rằng khi huyết người ta bảy ngày thì thay đổi.

Về khí tiết trong một năm thì là bảy tháng, từ tháng năm (quẻ Cấn) tới tháng mười một (quẻ Phục).

Sau, Dịch Kinh (*Thoán Từ* của Văn Vương, *Hào Từ* của Chu Công) sách nói nhiều nhất đến phân phục là *Đạo Đức Kinh* của Lão Tử: “Vật cực tắc phản - Ch. 36; “Phản giả đạo chi động” - Ch. 40 - nhất là:

“Phù vật vân vân, các qui ki căn”: *Vạn vật phồn thịnh đều trở về căn nguyên của chúng* - Ch. 16; và Đại viết thế, thế viết viễn, viễn viết phản”: *Đạo lớn là đi, đi là đi xa, đi xa là quay trở lại*” - Ch. 25.

Sau *Đạo Đức kinh* là *Dịch truyện*:

– Quẻ Thái: “Vô vãng bất phục”: *Không có cái gì đi mà không trở lại.*

– Quẻ Cốc: “Chung tắc hữu thủy, thiên hành dã”: *Hết rồi thì bắt đầu lại, đó là sự vận hành của trời.*

– Quẻ Phong: “Nhật trung tắc trắc, nguyệt doanh tắc thực”: *Mặt trời tới đỉnh đầu rồi thì xế, mặt trăng đầy rồi thì khuyết.*

Nhờ luật phân phục đó mà sự vật trong vũ trụ không bị tắc, bị cùng, mới thông được, mới sinh sinh hóa hóa hoài được; vì vậy «*xét quẻ (hay đạo) Phục (trở lại) mà biết được lòng hiếu sinh của trời đất*” (Phục ki kiến thiên địa chi tâm - Quẻ Phục - Thoán truyện).

Tác giả *Tự Quái truyện* cũng muốn làm nổi bật cái luật “vật cực tắc phản” khi viết:

«*Quẻ Li thì an thích (hay thông thuận) mà sau được yên ổn, cho nên sau quẻ Li tiếp tới quẻ Thái; Thái là thông, vật không thể thông thuận hoài, cho nên tiếp theo là quẻ Bĩ, vật không thể bĩ hoài, cho nên tiếp theo là quẻ Đồng nhân...*” và để diễn cái vũ trụ biến dịch vô cùng, không lúc nào hết, không lúc nào cùng, sau quẻ Kì Tế (việc đã xong rồi) tiếp ngay quẻ Vị Tế (chưa xong), như vậy đúng với câu “chung tắc hữu thủy” trong Thoán truyện quẻ Cốc.

Tóm lại luật âm dương (vũ trụ) lúc nào cũng động, mà động sinh ra biến, biến tới cùng thì quay trở lại (phân phục) để cho được thông, có thông thì mới vĩnh cửu, tồn tại hoài được. Luật “Dịch cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu” (Hệ từ hạ 2), Luật tuần hoàn đó là một luật “thường”, bất dịch khiến cho Dịch có *nghĩa thứ ba là bất dịch*, sau hai nghĩa giao dịch, biến dịch.

Phân phục là phân tiến bộ?

Các triết gia Trung Hoa tin luật tuần hoàn, cho rằng vũ trụ, xã hội vận hành trên một vòng tròn. Văn Vương, Chu Công, Khổng Tử, Dịch học phái gọi luật đó là “phân phục”, quay về lúc đầu, mà lúc đầu theo các nhà đó là

dương và âm; còn Lão Tử thì gọi là “qui căn” trở về gốc, gốc tức là vô (từ vô sinh hữu). Vì vậy mà có người bảo người Trung Hoa không có thức về sự phát triển, không như người phương Tây cho rằng vũ trụ, xã hội phát triển theo vòng tròn ốc, mỗi ngày vòng mỗi mở rộng ra, có tiến bộ.

Không có thức về sự phát triển nên người Trung Hoa có tinh thần thủ cựu, hiểu cổ. Nho, Mặc muốn trở về thời Nghiêu Thuấn, Lão còn muốn trở về thời xã hội nguyên thủy. Trang muốn trở lại trước thời nguyên thủy đó thời chưa có tổ chức xã hội nữa. Ngay các Pháp gia như Hàn Phi tuy không muốn trở lại thời trước, (họ cho mỗi thời một khác, thời nào có chính trị của thời ấy) mà cũng nhận Nghiêu Thuấn là những thánh Vương thời cổ. Hoàng kim thời đại của dân tộc Trung Hoa ở sau lưng họ, thời Nghiêu Thuấn, chứ không ở trước mặt họ. Đó là lí do khiến họ không tiến được.

Lời chê đó có lí một phần. Nhưng tâm lí con người ở nơi nào, thời nào mà chẳng tiếc dĩ vãng, cho hiện tại kém xa dĩ vãng. Hoàng kim thời đại của phương Tây, thời Chúa Ki Tô chẳng hạn còn lùi xa hơn Hoàng kim thời đại của Khổng, Lão, lùi về tận thời ông Adam và bà Eve mới sinh kia. Và ngay bây giờ đây, mỗi người phương Tây có tới một trăm tên nô lệ (tức máy móc) phục vụ, có Thiên Lí Nhân, Thiên Lí Nhi, bay cá được lên cung trăng, hơn trong truyện *Phong Thần* nữa, mà có biết bao người Âu, Mi, từ triết gia, khoa học tới thanh niên ước ao trở lại cuộc đời giản dị, sống gần thiên nhiên như thời kì nông nghiệp.

Khổng Tử và Lão Tử không phải là không biết tiến bộ kĩ thuật. Khổng còn dùng cả những tiến bộ đó nữa nên ông ngồi xe nhà Ân kiên cố hơn xe thời Nghiêu Thuấn, đội mũ miện nhà Chu, đẹp hơn mũ thời Nghiêu Thuấn. (*Luận ngữ* XV 10). Lão cực đoan hơn, muốn bỏ hết những tiến bộ kĩ thuật đi: có khí cụ gấp chục gấp trăm sức người mà không dùng, có thuyền xe mà không ngồi, bỏ cả văn tự, dùng lại lối thắt dây thời thượng cổ (*Đạo đức kinh*, Chương 80). Hai nhà đó chỉ buồn rằng thời họ nhân tâm hư hỏng, đạo lí suy vi, xã hội loạn lạc mà con người khổ sở hơn thời trước. Có thể họ hơi quá bi quan, nhưng ngay thời đại chúng ta cũng cho rằng kĩ thuật không chắc đã tạo thêm hạnh phúc cho con người. Năm 1972 hai nhà bác học Anh, Edward Goldsmith và Robert Allen, sau Erza Mishan, đã đề nghị chẳng những ngưng sự phát triển kĩ thuật mà còn nên thụt lùi lại một thế kỉ nữa, và đề nghị của họ được 33 bác học Anh nổi tiếng về khoa sinh vật học, kinh tế học, sinh thái học... vui vẻ đỡ đầu. Họ cho chỉ có cách đó là cứu vãn được nhân loại, giảm những sự tranh giành, tàn sát nhau, giảm sự bất quân, bất công mà tăng hạnh phúc trên thế giới. Người ta gọi họ là bọn Zegist, một

từ mới được tạo ra để trò những người muốn chặn đứng sự phát triển kĩ thuật. Có gì mới mẻ đâu? Lão Tử đã là ông tổ của họ từ non 2.500 năm trước rồi.

Vậy bảo rằng người Trung Hoa không có thức về sự phát triển, có lẽ không đúng lắm; họ chỉ chú trọng đạo li nhất thời, họ cho rằng chỉ có sự cải thiện con người, tăng hạnh phúc cho con người mới đáng gọi là tiến bộ, mà quan niệm đó là quan niệm chung của các triết gia Đông, Tây thời cổ, không chắc đã là hậu quả của thuyết phản phục, tuần hoàn.

ĐỊNH MỆNH

Chúng tôi sẽ không xét thuyết Tượng số trong *Dịch truyện* (Hệ Từ truyện) vì không hiểu thuyết đó, không thấy nó có ích lợi gì cho nhân sinh.

Để kết thúc chương này, chúng tôi xin xét qua về quan niệm định mệnh trong Dịch.

Trước Văn Vương, Chu Công, người nào đặt ra phép bói Dịch tất tin rằng có một sự an bài, một định mệnh nghĩa là sự việc biến chuyển ra sao, xấu hay tốt đã định rồi.

Bậc "Thánh nhân" đã *«thần minh để biết trước việc sẽ tới, lại sáng suốt để chứa những kinh nghiệm cũ»* (Hệ Từ thượng (Ch. 11).

Hệ Từ hạ, Chương 6, lại nói: *«Dịch làm rõ cái đã qua mà xét cái sắp tới, làm sáng tỏ cái kín đáo, mở cái bí mật»* (Dịch chương vãng nhi sát lai, nhi vi hiển triển ư).

Cho nên "người quân tử sắp làm hay tiến hành việc gì thì dùng lời (Khấn) mà hỏi Dịch. Dịch nhận được lời hỏi và trả lời nhanh như tiếng vang. Không kể xa gần, sâu tới, Dịch cũng biết được cái gì sẽ xảy ra. Nếu Dịch không phải là cái gì rất tinh vi trong thiên hạ thì đâu làm được như vậy?" (Quân tử tương hữu vi dã, tương hữu hành dã, vấn yên nhi dĩ ngôn. Kỳ thụ mệnh dã như hướng. Vô hữu viên cận, ư thâm, toại tri lai vật. Phi thiên hạ chi chí tinh, kì thực năng dự ư thử? - Hệ Từ thượng - Ch.5).

«Dịch không nghĩ ngợi gì cả, không làm gì cả, yên lặng không động, nó chỉ cảm mà thấu được các biến cố trong thiên hạ. Nếu nó không phải là cái thần diệu tốt bậc trong thiên hạ thì đâu làm được như vậy?» (Dịch vô tư cử, vô vi dã, tịch nhiên bất động, cảm nhi toại thông thiên hạ chi cố. Phi thiên hạ chi chí thần, kì thực năng dự ư thử - Như trên).

Chữ Dịch trong đoạn đó nên hiểu là những người tìm ra được phép bói Dịch. Phép bói đó có thật là "thần" không, chúng tôi không dám bàn tới. Có

những người rất thông minh tin nó như nhà bác học nổi danh khắp thế giới Jung, mà có nhiều người cũng rất thông minh không tin nó.

Văn Vương, Chu Công và các tác giả *Dịch truyện* tin nó và răn đem những luật âm dương ai cũng nhận thấy trong vũ trụ để giảng cho nó bớt tính cách huyền bí đi; rồi sửa lại thuyết định mệnh trong Dịch, coi nó là một luật tự nhiên, nó chỉ cho ta biết cái hướng theo đó sự việc sẽ xảy ra; (Hệ Từ thượng - Ch. 3 - đoạn 5) và nếu ta nhiều khi không thể sửa cái hướng đó được thì cũng có thể tránh nó hoặc tìm một thái độ thích hợp để thêm tốt lên hoặc xấu đi, để “xu cát tị hung”.

Chẳng hạn:

– Quẻ *Thái* hào 3, ở vào thời thịnh cực rồi, sắp suy, Hào từ của Chu Công khuyên: *«Không có gì bằng mãi mà không nghiêng, đi mãi mà không trở lại, trong cảnh gian nan mà giữ được chính nghĩa thì không lỗi. Đừng lo phiền, cứ tin ở điều chính (điều phải) thì được hưởng phúc»*.

– Quẻ *Thăng* hào 6 khuyên: *«Hào này hôn ám, ở cuối thời Thăng là đã lên đến cùng cực rồi mà còn muốn lên nữa, nếu đổi lòng ham đó thành lòng tự cường, sửa đức cho hợp đạo không bao giờ nghỉ thì có lợi, lại tốt»*.

– Quẻ *Tùy* hào 4: *«Thu hoạch được lớn đấy, nhưng dù lẽ vẫn ngay mà cũng có thể hung được. Cứ giữ lòng chí thành, theo đạo lý, lấy đức sáng suốt mà ứng phó thì không có lỗi»*.

– Quẻ *Cách* hào 6: *«Công việc cải cách đến đây đã xong, nên ngừng lại, tiến nữa thì xấu, cứ giữ vững chính đạo thì tốt»*.

Vậy tốt hay xấu, họa hay phúc tuy do cái thời nó sẽ tới như vậy, nhưng phần lớn cũng do cách mình ứng phó nữa.

Người sáng suốt áp dụng Dịch thì phải nhận cái tự nhiên nó sắp thay đổi mà tài chế nó, như vậy là biết *«biến»* (Hóa nhi tài chi vị chi biến - Hệ Từ thượng - Ch.12).

Cát hung tùy ở mình hơn ở thời cuộc, hoàn cảnh, lòng mà thiện thì cát, ác thì hung, đó là nghĩa câu “Cát hung di tinh thiên” trong Hệ Từ hạ - Ch. 12.

Có tinh thần đó thì *«khi muốn hành động, xem sự biến hóa mà ngẫm nghĩ lời đoán của quẻ (tìm cách đối phó với hoàn cảnh) mà gặp tốt không có gì chẳng lợi, được trời giúp cho»* (động tác quan ki biến nhi ngoạn chiêm, thị di tự thiên hựu chi, cát vô bất lợi - Hệ Từ thượng - Ch. 2).

Hiểu cái lẽ *«âm dương tương thôi»* thịnh suy thay nhau lên xuống, thì *«khi yên ổn không quên rằng sẽ có thể nguy, khi vững không quên rằng sẽ có thể*

mất, khi trị không quên rằng sẽ có thể loạn. Nhờ vậy mà thân yên, nước vững"
(an nhi bất vong nguy, tôn nhi bất vong vong, trị nhi bất vong loạn; thị di thân an nhi quốc gia khả bảo đa - Hệ Từ hạ - Ch. 5).

Tóm lại Dịch cho rằng có số mạng nhưng con người vẫn sửa đổi số mạng được phần nào.

*

CHƯƠNG VI

VIỆC NGƯỜI

THIÊN ĐẠO VỚI NHÂN ĐẠO LÀ MỘT

Các học giả phương Tây đều nhận thấy triết học Trung Quốc có đặc điểm này: cho vũ trụ vạn vật cùng một thể. Tư tưởng đó là tư tưởng căn bản của dân tộc Trung Hoa mà triết gia nào: Nho, Lão, hay Mặc cũng chấp nhận ⁽¹⁾.

Đại biểu vũ trụ là trời, đất; đại biểu vạn vật là người. Trời, đất, người cùng một thể, cho nên người được sắp ngang hàng với trời đất, thành một bộ "tam tài" (*ba ngôi*). Trời (đất) với người quan hệ mật thiết với nhau (thiên nhân tương dư); phép tắc của trời đất làm mô phạm cho hành vi của người, (thiên đạo tức là nhân đạo; hơn nữa, trời với người còn tương cảm tương ứng với nhau, cho nên người Trung Hoa thời xưa rất coi trọng phép bói, mà quan «*Chức*» coi về thiên sự (cầu nguyện trời ban phúc lành cho dân, xem tượng trời, làm lịch để ứng dụng vào nhân sự, coi việc bốc phệ để đoán việc cát hung) luôn luôn làm cố vấn cho các vua chúa, chức ngang với quan «*Sử*» coi về nhân sự.

Thuyết "Thiên nhân tương dư" đó chắc đã có từ đời Thương hay trước nữa, và tôi đoán rằng nó với thuyết âm dương phải có liên quan với nhau. Cả vũ trụ chỉ là âm dương, trời là dương, đất là âm, trai là dương, gái là âm, như vậy là "nhất thể" rồi; mà loài người bị luật âm dương chi phối, tức luật tự nhiên của trời đất chi phối, thì thiên đạo tức là nhân đạo.

Hệ Từ hạ, Ch. 10 báo trong Dịch «*gồm cả đạo trời, đạo người, đạo đất,*

(1) Vì vậy mà có nhà J. J. M de Groot, rồi H. de Glasenapp (trong *Les cinq grandes religions du monde* - Payot 1954) đã tạo danh từ *Universisme* (vũ trụ giáo) để gọi triết học đó.

thế là đủ tam tài; rồi nhân hai lên thành sáu hào (Dịch... hữu thiên đạo yên, hữu nhân đạo yên, hữu địa đạo yên; kiêm tam tài nhi lưỡng chi, cố viết lục). Ý muốn nói mỗi quẻ gồm sáu hào thì hào 1, 2, là đất; 3, 4 là người; 5,6 là trời.

Thuyết quái truyện Ch. 2 nói rõ thêm, cho «*Dịch lập đạo trời là âm dương đạo đất là cứng mềm, đạo người là nhân nghĩa*» (lập thiên chi đạo viết âm dữ dương, lập địa chi đạo viết cương dữ nhu, lập nhân chi đạo viết nhân dữ nghĩa)...

Những lời đó đúng hay sai, chúng ta chưa cần bàn, chỉ biết rằng Dịch cũng chú trọng thiên đạo với nhân đạo là một, do luật âm dương chi phối.

*

HÌNH ẢNH MỘT XÃ HỘI TRUNG CHÍNH TRONG 64 QUẺ

Phùng Hữu Lan bảo *Dịch* là «*hình ảnh thu nhỏ của toàn thể vũ trụ*». Trong vũ trụ đó có xã hội Trung Hoa thời Chiến Quốc, cả các nước thời sau nữa vì xã hội Trung Hoa thay đổi rất ít cho tới đầu thế kỉ chúng ta; và nếu ta dùng câu nệ từng chữ, thì có thể là có cả xã hội loài người thời nay nữa.

Chương trên chúng ta đã được biết vài nét chính về hình ảnh trời đất; Chương này chúng ta sẽ biết thêm về hình ảnh xã hội.

Việc hằng ngày

- Việc đầu tiên là việc *ăn uống*. Có quẻ Di, quẻ Tinh, quẻ Đỉnh.

Nuôi thân thể, quẻ *Di* khuyên phải tiết ẩm thực (vi bệnh tông khẩu nhập) đừng vì miếng ăn mà mang nhục. Nhưng *nuôi thân thể không quan trọng bằng nuôi tinh thần*: ba hào cuối quẻ Di có nghĩa là nuôi tinh thần, đều được cho là "Cát". Bậc hiền nhân nuôi tinh thần dân chúng có công lớn nhất, ngang với công trời đất nuôi vạn vật. Cho nên xem cách một người tự nuôi mình và nuôi người mà biết được tốt hay xấu (Quan Di, tự cầu khẩu thực - Thoán từ quẻ Di).

- Về *nuôi tinh thần*, có rất nhiều quẻ và chúng tôi sẽ xét trong mục Tu thân, đây chỉ xin kể ít quẻ.

Quẻ *Lí* dạy ta cách ở đời: Dịch cho rằng mới ra đời, con người có tính chất phác, trong trắng (gần giống thuyết "tinh thiện" của Mạnh Tử), nên giữ vững tính đó, giữ đường chính, đừng tự phụ, phải thận trọng, như vậy cho tới suốt đời.

Phải biết trau giồi tài đức (quẻ Đại Súc), biết sửa lỗi (quẻ Phục), nhưng

đừng ham tiến mau quá, mà nên tiến lần lần thôi, như con chim hồng trong quẻ *Tiêm*. Tới tốt bực thì thành một hạng xuất thế, khi tiết thanh cao, khác phạm, dù không trực tiếp giúp đời, nhưng tư cách có thể làm gương cho đời, nhờ mình mà xã hội văn minh, cũng như cái lông con hồng trang điểm cho đời sống (ki vũ khả dụng vi nghi - hào 6). Vì một bậc cao khiết với con chim hồng, hình ảnh đó thật đẹp và nên thơ.

– Muốn nuôi tinh thần thì phải *nhóm bạn tìm thầy*: Quẻ *Ti*. Trong việc nhóm bạn, phải cẩn thận từ lúc đầu, thành tín, vì đạo chứ không vì lợi, nhất là phải trọng sự tự do của nhau: ai muốn tới với mình thì niềm nở đón, ai chống mình thì cứ rút lui, không ép ai cả (hào 5).

– Nuôi tinh thần để *giúp đời* như nước giếng trong quẻ *Tinh*, thức ăn trong quẻ *Đỉnh*; để biết cách tiếp xúc với tiểu nhân: quẻ *Lâm*, để giúp quân tử thắng tiểu nhân: quẻ *Cổu*, quẻ *Quài*...

– Một trong những vấn đề Dịch quan tâm tới nhất là vấn đề nam nữ, vợ chồng. Vì nó là cái “thiên địa chi đại nghĩa”, có âm dương, nam nữ thì mới có vợ chồng, *gia đình* và xã hội.

Dịch khuyên:

«*Khi trai gái cầm nhau phải cho chính đáng, biết tự chủ, giữ lễ*: quẻ *Hàm*.

«*Khi con gái về nhà chồng thì phải khiêm tốn*: quẻ *Qui* mười, hào 5.

«*Vợ chồng ăn ở với nhau theo luật tự nhiên của Càn, Khôn, mà phu xướng phu tùy*: quẻ *Hãng*. Ở dưới chế độ phụ hệ, như vậy là hợp lí.

– *Có gia đình thì phải tề gia, cho nên có quẻ Gia nhân*.

Tuy phu xướng phu tùy nhưng phải phân công, đàn bà lo việc trong nhà, đàn ông lo việc ở ngoài, và nam nữ đều có bốn phận, trách nhiệm ngang nhau, đều phải có tư cách đạo đức làm gương cho con cháu (nữ chính vị hồ nội, nam chính vị hồ ngoại; nam nữ chính, thiên địa chi đại nghĩa dã). Trong các triết thuyết thời Tiên Tần chỉ có Khổng giáo chú trọng tới gia đình hơn cả, và Dịch học phải theo chủ trương đó.

– Trong việc *dạy trẻ*, quẻ *Mông* khuyên phải ngăn ngừa trước lỗi của trẻ, phải nghiêm, đừng quá dùng hình phạt mà sẽ ân hận (hào 1); nhưng thả quá nghiêm còn hơn là quá dễ dãi để tới nỗi trẻ luông tuông mà nhà sẽ suy, loạn (*Gia nhân* - hào 3).

Mấy chục năm trước, Âu Mỹ trọng sự tự do của trẻ quá để chúng muốn làm gì thì làm, không dùng roi vọt, cũng không rầy nữa, thành thử trẻ sinh hư. Gần đây một số tâm lí gia thấy sự tệ hại của chính sách đó (nạn thiếu

nhi phạm pháp mỗi ngày một tăng: ở Pháp có một bọn trẻ mười, mười hai tuổi giết một ông lão ăn xin mà cứ thần nhiên bảo nhau “mình chưa tới tuổi bị bắt giam, xử tội, không sợ” và cha mẹ chúng hay tin, cũng thần nhiên ngồi coi truyền hình), nên có người như bác sĩ Benjamin Spock⁽¹⁾ khuyên các bậc cha mẹ đừng nhồi nắn chúng theo riêng của mình, mà phải tìm hiểu chúng, chúng ra sao thì nhận chúng như vậy; nhưng yêu không có nghĩa là nhu nhược mà trái lại phải cương quyết ngăn cấm chúng khi chúng mới bắt đầu làm những điều bậy không tha thứ được ta hướng dẫn; hơn nữa, *mong* được ta hướng dẫn, và nếu chúng ta để cho chúng quá tự do thì chúng sẽ hoang mang, khổ sở, có thể oán ta nữa.

Cứng lại là luật tuần hoàn: cương quá thì trở lại nhu, nhu quá thì trở lại cương, giữ mực trung là hơn cả, nhưng ít ai học được bài học đó.

Nên đọc thêm quẻ *Quán*: người trên nêu gương cho người dưới.

– Cha mẹ có bốn phận dạy dỗ, nêu gương cho con; ngược lại con cũng có bốn phận *can ngăn cha mẹ* để cha mẹ khỏi làm một điều trái đạo lý.

Nhiều người hiểu lầm rằng đạo hiếu của Khổng giáo rất khắt khe, bắt con cái phải nhất nhất tuân lệnh cha mẹ, cũng như bề tôi nhất nhất phải tuân lệnh vua, vua có bắt chết cũng phải chết. Tư tưởng đó của Hán Nho, Tống Nho, không phải của Khổng Tử. Quan niệm của Khổng Tử rất hợp tình hợp lý, hiếu trước hết là giữ được danh dự cho gia đình, làm vẻ vang cho tổ tiên.

Luận ngữ, thiên Lí Nhân - bài 17, Khổng Tử bảo:

“Thờ cha mẹ nên nhỏ nhẹ khuyên can; nếu cha mẹ không nghe theo mình thì vẫn cung kính mà không xúc phạm cha mẹ, như vậy tuy khó nhọc, lo buồn, nhưng không được oán hận” (Sự phụ mẫu ki gián, kiến chi bất tòng, hựu kính bất vi, lao nhi bất oán).

Con phải khuyên can cha mẹ vì nếu không, cha mẹ sẽ mắc lỗi trái đạo lý mà cha mẹ mang tiếng xấu, xấu lây tới tổ tiên, cả dòng họ; như vậy cha mẹ mang tội bất hiếu với ông bà, tổ tiên, mà mình cũng mang tội bất hiếu với cha mẹ.

Khổng Tử chỉ nói vắn tắt thôi. *Dịch*, quẻ *Cổ* diễn rõ hơn:

– Hào 1: Sửa lỗi cho cha, nhờ con mà cha không có lỗi, nhưng phải thận trọng thì mới tốt.

– Hào 2: Sửa lỗi cho mẹ, không nên cố chấp mà phải mềm dẻo.

(1) Cõi cuốn 33 *câu chuyện với các bà mẹ* – Dr. Spock talks with mothers (Bác sĩ Spock nói chuyện với các bà mẹ) Nguyễn Hiến Lê dịch NXB Văn Hóa - TT

- Hào 3: Nếu sửa lỗi cho cha mà nói thẳng quá thì đáng an nã, nhưng không có lỗi lớn vì giữ được đạo lý cho cha.

- Hào 4: Nếu do dự, không dám can cha, để cha mắc lỗi thì sẽ hối tiếc.

- Hào 5: Can cha để cha sửa lỗi thì được tiếng khen.

Chúng ta thấy 5 hào (không kể hào 6 nói chung về các hiền nhân sửa lỗi cho thiên hạ) thì có 4 hào sửa lỗi cha, chỉ có 1 hào sửa lỗi mẹ: rất hợp tâm lý vì đàn bà vốn nhu thuận, dễ nghe lời khuyên hơn. Khi sửa lỗi cha, vì đàn ông vốn cương nghị, nên hào từ khuyên con phải rất thận trọng. Thận trọng nhưng vẫn cương quyết (hào 4) nếu vì quá trực ngôn mà làm phật cha thì tuy đáng ăn hận đấy, nhưng không mắc lỗi lớn; mà khi thành công còn được tiếng khen nữa.

Như vậy *Dịch* còn cương quyết hơn *Luận ngữ*. Kính trọng cha mẹ thì phải trọng đạo lý, tiếng tốt của cha mẹ. Quan niệm đó đâu có hẹp hòi, tôi cho là hợp tình, hợp lý.

Còn nhiều quẻ nói về các việc hàng ngày nữa, tôi dành lại cho một tiết sau: Đạo làm người.

Ở đây tôi chỉ xin giới thiệu thêm quẻ *Tụng* nói về việc *kiện cáo* và quẻ *Lữ* nói về cảnh *lưu lạc quê người*.

- Quẻ *Tụng* gồm Càn ở trên, Khâm ở dưới. Từ cái hình tượng trời ở trên nước mà suy diễn ra thành việc kiện tụng, thật là điều làm cho ta ngạc nhiên. Đọc lời giảng của Thoán truyện (trong quẻ 6 phân II) chúng ta thấy sự suy diễn đó có lý.

Có hai cách giảng:

- Tách ngoại quái và nội quái ra mà giảng, coi ngoại quái Càn là người trên cương quá, áp chế người dưới; nội quái Khâm là kẻ âm hiểm, hai kẻ đó đụng chạm nhau tất sinh ra kiện cáo.

- Gồm cả ngoại quái và nội quái, coi trùng quái chỉ là một người, trong lòng thì nham hiểm (nội quái là Khâm), mà ngoài thì cương (ngoại quái là Càn), tất hay gây sự, sinh ra kiện cáo.

Rồi tới sáu hào:

- Hào 1: Đã xảy ra vụ kiện thì dù có chỗ dựa, mình cũng không nên ý thế sinh sự kéo dài vụ kiện; nên nhường nhịn có thua thiệt một chút thì cũng thôi, sau sẽ được biện minh.

- Hào 2: Nếu thế mình yếu, thì rút lui, tránh đi (trúng không chọi nổi với đá), như vậy mới không bị tội lỗi.

- Hào 3: Nếu bề trên của mình muốn lôi kéo mình vào một vụ kiện,

một vụ tranh chấp, mình không thể từ chối được thì mình cứ giữ đạo chính, phải giúp bên trên thì giúp lấy lệ thôi, đừng khoe tài, ham lập công.


– Hào 4: Bỏ ý ham kiện đi, theo lẽ phải, ở yên thì tốt.

– Hào 5: Người xử kiện nên có đức có tài; người đi kiện hay bị kiện mà gặp được người xử kiện như vậy thì không gì tốt bằng.

– Hào 6: Kẻ nào ham kiện quá thì dù có may ra được kiện, rốt cuộc cũng bất lợi.

Ý các hào rất nhất trí, hào nào cũng nói về kiện tụng, không lạc ra ngoài; lại sáng sủa mà xét đủ các hoàn cảnh tốt xấu trong các vụ kiện; nhất là lời khuyên răn thật sáng suốt; nên tránh sự kiện cáo. Hào 3 không kiện với ai: tốt; hào 2 và 4 muốn kiện mà sau thôi, cũng tốt, hào 1 bị kiện thì nên nhường nhịn một chút, rốt cuộc sẽ tốt; duy có hào 6 hăng kiện tới cùng thì xấu. Hào 5 tỏ ước mong có một tòa án công minh.

Chi dùng luật tương ứng của âm dương, dùng cái thế và vị của các vạch liền và đứt, không gượng ép chút nào mà suy diễn ra được những điều hợp lý để răn đời như vậy, tôi cho là tài tình rất mực. Có thể áp dụng que đó vào các vụ tranh chấp trên thế giới thời nay.

– Que *Lữ* gồm Li ở trên, Cấn ở dưới, là lửa ở trên núi  Chỗ ở của lửa là bếp, lò, nay lại xuất hiện trên núi thì là mất chỗ ở, là di cư, ở đậu (Lữ).

Thời nào cũng có cảnh ở *đậu đất khách*: Người lớn thì vì nghèo phải bỏ quê, đi làm ăn ở nơi khác; trẻ con thì vì mồ côi hay vì cha mẹ không nuôi nổi mà phải ở nhờ ông chú bà bác. Nhưng trong những thời loạn lạc như thời Chiến Quốc ở Trung Hoa hay thời chúng ta trên khắp thế giới thì cảnh “*Lữ*” mới gán như không tránh một ai và non triệu đồng bào chúng ta ở ngoại quốc lúc này không khỏi bùi ngùi khi đọc que Lữ.

Cảnh ở đậu là cảnh bất đắc dĩ, nhiều lắm chỉ có thể hơi hanh thông được thôi, cho nên trong sáu hào, không có hào nào được coi là rất tốt; ngay đến hai hào tốt nhất: đắc trung, đắc chính là hào 2 và hào 5 cũng chỉ được khen là tốt lành (hào 3) là có phúc, lộc (hào 5). Còn bốn hào kia thì xấu nhiều hay ít cả: ít thì như hào 4: không được ai giúp đỡ, trong lòng không vui; nhiều như hào 3, hào 1 và hào 6: hào 3 vì quá cương, không biết mềm mỏng nên dù mình có ngay thẳng thì cũng nguy; hào 1 vì tư cách hèn hạ, tham lam nên bị người ta ghét mà rước họa vào mình; hào 6 vì thân đi ở trọ mà lại muốn làm chủ nhà, nên bị người ta đuổi đi.

Tóm lại, theo *Dịch*, cái đạo ở đậu là mềm mỏng, đừng tham lam, đừng làm cao để người ta khời ghét; nhưng mặt khác cũng phải sáng suốt, giữ tư cách để người ta khời khinh. Lời khuyên đó rất đúng.

VIỆC TRỊ DÂN

– Về nhiệm vụ dưỡng dân, giáo dân của nhà cầm quyền, chúng ta có thể suy từ những quẻ *Di*, *Mông*, *Đại Súc* chúng tôi đã giới thiệu ở tiết trên, khỏi phải nhắc lại, chỉ xin nói thêm về chính sách kinh tế trong quẻ *Tiết* và quẻ *Khiêm*.

Thoán truyện quẻ *Tiết* bảo nhà cầm quyền nên theo luật tiết chế của trời đất “bốn mùa nắng, mưa, nóng lạnh đều có chừng mực”, mà trị dân: hạn chế lòng ham muốn, tính xa xỉ của con người, bắt dân làm việc vừa sức thôi, như vậy không tổn của cải, không hại dân (*Tiết* dĩ chế độ, bất thương tài, bất hại dân).

Đại Tượng truyện hiểu xa hơn, khuyên người trị dân hạn định một chừng mực nào đó trong sự làm việc và hưởng thụ của dân, tùy đạo đức, tài nghệ của mỗi người (Quần từ dĩ chế số độ, nghị đức hạnh). Như vậy là cho chữ *Tiết* một tác dụng rất lớn: tiết chế có nghĩa gần như kế hoạch hóa ngày nay và có mục đích thi hành sự công bằng trong xã hội, như lời *Đại Tượng truyện* quẻ *Khiêm*: “xúng vật bình thi”: cho sự vật được cân xứng, quân bình.

Muốn “xúng vật bình thi” thì phải “biểu đa ích quả”: bớt chôn nhiều bù chôn ít. Đó là đạo của trời: “khuy doanh nhi ích khiêm”, đầy thì làm cho vơi đi, kém thì bù đắp vào.

Khổng, Lão đều đã nghĩ như vậy. *Luận ngữ*, thiên *Qui Thi*, bài 1, Khổng Tử bảo Nhiễm Câu; trong nước hãy phân phối quân bình thì dân không nghèo (quần vô bản); và Lão Tử trong *Đạo Đức kinh* Chương 77 bảo: “Đạo trời bớt chỗ dư bù chỗ thiếu. Đạo người thì không vậy: bớt chỗ thiếu mà thêm chỗ dư. Ai là người có dư mà cung cấp cho người thiếu thốn trong thiên hạ đây?” (Thiên chi đạo tổn hữu dư bố bất túc. Nhân chi đạo tức bất nhiên, tổn bất túc dĩ phụng hữu dư. Thực năng hữu dư dĩ phụ thiên hạ?).

Về việc hình pháp có quẻ *Phệ Hạp*, đại khuyên người xử hình phải sáng suốt trước hết, cương quyết mà cũng cần có đức nhu (để bớt cương đi), có chút từ tâm, và luôn luôn giữ đạo chính, thận trọng như hai hào 4,5.

Nếu không trung chính, dùng hình ngục mà không được người phục, có phần bị oán nữa thì tuy đáng án hận đấy mà không có lỗi lớn vì mình muốn giữ trật tự trong xã hội. Tôi cho như vậy không hợp với chủ trương trọng lễ hơn hình pháp, chủ trương trung hậu của đạo Nho (*tội mà còn nghi ngờ thì nên phạt nhẹ* - tội nghi duy khinh), và tôi ngờ rằng *Dịch truyện* đã chịu chút ít ảnh hưởng của thời Chiến Quốc, của phái pháp gia.

Nhưng quẻ *Phệ Hạp* cũng khuyên nên răn đe từ khi dân mới mắc tội nhỏ,

nếu không dân sẽ quen làm bậy, ác cứ tích lũy mà mắc tội lớn. Lời đó rất đúng.

Thời Xuân-Thu và Chiến Quốc, người ta thường coi quẻ trước khi ra quân. Quẻ *Sư* bàn về việc *ra quân*, nghĩa hay, đủ, lời gọn mà không gượng. Quẻ một hào dương (hào 2) với 5 hào âm: nhất dương thống lĩnh quân âm, như một ông tướng điều khiển đoàn quân.

Đại của quẻ:

- Bất đắc dĩ mới phải ra quân, ra quân phải có chính nghĩa.
- Dùng tướng phải lựa người xứng đáng (như hào 2, dương cương mà đắc trung), dùng để cho kẻ bất tài (hào 3) tham gia.
- Phải cẩn thận từ lúc đầu, kỉ luật nghiêm minh, nhưng phải khéo léo để khỏi mất lòng dân, quân.
- Nếu gặp kẻ địch dương ở thế mạnh thì hãy tạm tránh, không sao.
- Điều này đáng để nhất: khi thành công rồi, luận công ban thưởng thì kẻ tiểu nhân (ít tài, ít đức, chỉ giỏi giết giặc thôi) có công, chi nên thưởng họ tiền bạc, đừng giao cho họ Trọng trách (như cai trị một vùng, cầm đầu một bộ, một viện...): trọng trách phải về những người có tài đức, như vậy mới thịnh được. Từ xưa tới nay, biết bao nhà cầm quyền mắc lỗi đó khiến cho *"thắng trong chiến tranh mà lại bại trong hòa bình"*. Bất đắc dĩ mới ra quân, ra quân phải có chính nghĩa, đó là chủ trương chung của các phái Khổng, Lão, Mặc. Họ Trọng văn hơn võ. *Dịch* cho Càn là chính, Khôn phụ thuộc Càn, nhưng cũng nhận âm có các văn vẻ, khiêm nhu, là đức của người văn minh, cho nên cho hào 5 quẻ Khôn là rất tốt, và tượng trưng bằng cái xiêm vàng, xiêm thì đẹp đẽ mà màu vàng vừa đẹp vừa sáng, quý, chỉ vua chúa mới được dùng. Dân tộc Trung Hoa thời Xuân Thu hiếu hòa cũng như mọi dân tộc nông nghiệp, nên trên hai ngàn năm mấy lần điều đúng vì các dân tộc du mục hiếu chiến ở phía Bắc và Tây, hết rợ Hồ, tới rợ Kim, rợ Mông, rợ Mãn.

- *Cách đối với dân*, có các quẻ Đồng nhân, Ti, Hoán.

Điều quan trọng nhất là *đoàn kết được nhân dân*, khiến cho trên dưới hòa đồng. Muốn vậy thì phải bỏ tình thân đảng phái, tôn trọng quyền của mỗi người, phân biệt nhiều hạng người, cho mỗi người được phát triển sở năng, thỏa mãn sở nguyện (*Đại Tượng truyện quẻ Đồng Nhân*). Công việc hòa đồng nào mới đầu cũng bị nhiều kẻ ngăn cản, không dễ gì thực hiện ngay được, dù là hợp với công lí, với hạnh phúc số đông (hào 5 quẻ Đồng nhân).

Cũng nên nhớ thêm hào 5 quẻ *Ti*: để cho người ta tự do, ai phục tùng mình thì tới, không thì cứ rút lui, mà mình thì phải trung, chính; nếu mình có

tà tâm, mưu cầu tư lợi, dùng thủ đoạn để ép buộc người ta thì người ta miễn cưỡng theo rồi cũng chống lại mình.

Có khi để đoàn kết toàn dân, mình phải biết giải tán bè phái của mình, như lời khuyên trong các hào 3, 4 quẻ *Hoán*.

– Hào 3 báo: đánh tan lòng riêng tư của mình đi thì không hối hận.

– Hào 4: giải tán bè phái của mình đi, rất tốt, vì như vậy là giải tán cái nhỏ để tập hợp thành cái lớn (như tập hợp cả quốc dân mà cùng lo cứu nước).

– Ngược lại với quẻ *Hoán* là quẻ *Tụy* nói về sự lập đảng hay liên minh.

Thoán Truyện quẻ đó khuyên người lập đảng hoặc vị mình chủ phải là bậc đại nhân, tài đức hơn người, được mọi người tin, trọng; phải giữ vững đạo chính có đường lối chính đảng, nhất là phải có lòng chí thành như khi vua vô nhà Thái Miếu dâng lễ.

Đại Tượng truyện khuyên thêm: Khi nhóm họp, nên có tinh thần hòa thuận.

– Cách dùng người: Không có một quẻ riêng nói về cách dùng người, nhưng xét các hào 5, 4, 2 trong các quẻ thì chúng ta gặp rất nhiều trường hợp dùng người. Hào 5 thường là vị nguyên thủ, người cầm đầu, có quyền nhất; hào 4 thường là vị cận thân tay chân của vị nguyên thủ; còn hào 2 thường là một chức quan lớn hay nhỏ ở xa nguyên thủ, hoặc một kẻ sĩ chưa ra làm quan. Hào 5 và hào 2 tương ứng với nhau nhưng ở xa nhau; hào 5 và hào 4 không tương ứng nhưng ở gần nhau.

Trường hợp tốt nhất là vị nguyên thủ có tài đức mà gặp được một kẻ sĩ cũng có tài đức, người trên biết tin dùng người dưới, người dưới cũng chí hướng với người trên thì dễ làm nên việc lớn như hào 5 và hào 2 quẻ *Cần*.

Người trên ít tài nhưng sáng suốt, biết dùng người có tài thì cũng tốt, như hào 5 với hào 2 quẻ *Lâm*, hoặc như hào 5 và hào 2 quẻ *Sư*: vua trao toàn quyền cầm quân cho một vị tướng lão thành.

Ông vua có tài, có đức mà cận thân biết phục đức sáng của vua, đem tài đức ra giúp đời thì cũng tốt, như hào 5 và hào 4 quẻ *Quán*.

Nếu hào 5 và 4 đều là dương cương cả, vua và cận thân đều có tài, đều cương cường cả thì dễ lập được sự nghiệp, nhưng cận thân công lao lớn quá mà lại được lòng dân nữa thì khi công thành rồi, sẽ bị vua ghen ghét mà nguy cho mình, như trường hợp Nguyễn Trãi.

Nếu hào 5 và 4 đều khiêm nhu như trong quẻ *Khiêm* thì tốt cho 4 nhưng không tốt mấy cho 5, vì 5 thiếu uy.

Theo luật âm dương thì như vậy, nhưng Dịch phái có tinh cách biến

thông, cho nên tốt xấu còn tùy nghĩa của cả quẻ, tức của thời (coi tiết *Thời* ở sau), chứ không phải chỉ tùy nghĩa của mỗi hào.

Nguyên tắc chung trông sự dùng người là người trên phải chỉ thành mới cảm hóa được người dưới, nhưng cũng phải có uy mới sai khiến được họ; mà người dưới cũng phải có lòng chỉ thành với người trên; như hào 5 và 2 quẻ *Trung Phu* (có đức tin trong lòng, tức có lòng chỉ thành).

– Hào 5: Ở ngôi chỉ tôn, có đức trung chính, thành tin, buộc được lòng thiên hạ.

– Hào 2: Ứng với hào 5, cũng có đức dương cương, có lòng thành thực như 5, nên tương đắc nhau, như hạc mẹ gáy, hạc con họa lại.

Hai hào đó hợp thành một cặp rất tốt, cũng như hai hào 5 và 2 quẻ *Cần*. Trái lại, hào 5 quẻ *Đại Hữu* tuy cũng có đức chỉ thành nhưng ở vị chỉ tôn mà là âm, nhu nhược, nên hào *Từ* khuyên phải có chút uy. Hào 5 quẻ *Khiêm* cũng vậy, tuy đặc trưng thu phục được nhiều người, nhưng vì là âm, nhu quá, không phải là tư cách ông vua, nên Hào *Từ* khuyên nên dùng uy võ.

Tôi xin giới thiệu hai quẻ nữa: *Cách* và *Giái*:

Cách có nghĩa là thay đổi (như từ ngữ cái cách), mà trong xã hội, sự thay đổi lớn nhất là *Cách mạng*, thay đổi mạng trời, tức hạ một ông vua tàn bạo không làm trọn sứ mạng trời trao cho, để lập một triều đại mới, như vua Thang đuổi Kiệt mà cách mạng nhà Hạ, vua Võ diệt Trụ mà cách mạng nhà Thương.

Thoán Từ của Văn Vương chỉ nói «*thay cũ đổi mới là một việc phải lâu ngày người ta mới tin được*», vì người ta có thói quen thủ cựu, «*lại phải hợp thời, hợp chính đạo thì người ta mới phục*».

Thoán Truyện giảng thêm: phải sáng suốt, hòa duyệt (hợp lòng dân) thì mới thành công. Mà như vậy là hợp đạo trời: trời đất thay đổi bốn mùa, mà vạn vật mới sinh trưởng được. *Hào Từ* của Chu Công bàn kỹ hơn về điều kiện, tư cách người làm cách mạng, sự chuẩn bị và kết quả.

Điều kiện là phải hợp thời. Tư cách là phải có địa vị, có tài (hào 1) tức như Mạnh Tử sau này nói, phải là một bực «*thiên lại*», có thể «*thế thiên hành đạo*» được.

Phải chuẩn bị kỹ, tạo những hoàn cảnh thuận tiện để người trên kẻ dưới tin mình (hào 2); nếu nóng nảy làm liều thì hỏng việc, nên thận trọng tính toán kế hoạch ba lần (hào 3), nên có lòng chỉ thành, và biết uyển chuyển vừa cương vừa nhu (hào 4).

Được như vậy thì dân chúng hết lòng tin và sẽ thành công mi măn, làm cho *«Xã hội thay đổi, tốt đẹp, mới mẻ lên, như con hổ thay lông»* (hào 5).

Tuy nhiên, ta nên nhớ bản tính con người vốn ghét sự thay đổi thói quen, lối sống, cho nên chỉ có bậc quân tử mới thực tâm hiểu và theo sự cải cách, còn hạng tiểu nhân thì chỉ miễn cưỡng theo ngoài mặt. Như vậy cũng tốt đẹp rồi; và nên ngưng lại đừng cải cách hoài mà gây lòng oán của dân (hào 6). Tóm lại, bất đắc dĩ mới phải làm cách mạng. Lời khuyên đó thật sáng suốt, thấu tâm lý con người; phải là người đã làm cách mạng như Chu Công mới nghĩ tới.

Quẻ Cách này là tài liệu duy nhất tôi được thấy về thuật làm cách mạng thời Tiên Tần.

Trong một cuộc cách mạng dù hợp thời, hợp lòng dân tới mấy, thế nào cũng có một số người vì trung thành với triều đại cũ, vì tư lợi, chống đối mình, gây rối loạn, mình phải dẹp để *giải nạn*. Đó là nghĩa quẻ *Giải*.

Thoán Từ và *Thoán truyện* quẻ này khuyên: Khi giải nạn xong, thì dân chỉ mong an cư lạc nghiệp, người trị dân nên có chính sách khoan đại, giản dị, đừng đa sự, cứ khôi phục trật tự cũ cũng đủ tốt rồi. Tuy nhiên cũng phải trừ những tệ đã gây ra những hoạn nạn trước kia, cũng phải sửa đổi cho sự bình định được lâu dài, công việc đó làm cho mau xong (vẫn là đừng đa sự) thì tốt.

Đại Tượng truyện bảo nên tha tội cho những kẻ làm lỗi trước, nếu không thể tha được thì cũng nên giảm án cho nhẹ đi.

Những lời khuyên đó đều xác đáng.

*

Chúng tôi nhận thấy trong 64 quẻ, không quẻ nào nói riêng về việc *tế lễ*, một việc thời xưa từ nhà cầm quyền tới dân đều cho là rất quan trọng; nhưng rải rác trong nhiều quẻ, và nhiều hào hễ ngẫu nhiên nói về *tế lễ* thì bao giờ cũng khuyên trước hết phải chí thành.

Như Quẻ *Tụy* nói về việc nhóm họp, phải chí thành, *Thoán Từ* bắt đầu bằng 4 chữ *“vương cách thái miếu”* (như vua đến tế lễ ở nhà thái miếu).

Quẻ *Hoán*, trái lại, nói về việc lìa tan, cũng khuyên phải có lòng chí thành và *Thoán Từ* cũng mở đầu bằng 4 chữ *“vương cách thái miếu”*.

Vậy người Trung Hoa cho công việc *tế lễ* cần có lòng chí thành nhất, và hễ nói đến lòng chí thành thì lấy việc *tế lễ* làm thí dụ. Có lòng chí thành là đủ, lễ vật nhiều ít là điều phụ.

Như quẻ *Tụy*, *Thoán Từ* bảo: *«lễ vật hậu hi thì tốt»* (dụng đại sinh, cát),

nhưng hào 2 cùng quẻ đó lại bảo «*chỉ thành thì như trong việc tế lễ, dùng lễ mọn cũng tốt*».

Quẻ *Kí Tế*, hào 5 lại nói: “Hàng xóm bên đông (hào 5) mổ bò (làm tế lễ lớn) mà thực tế không được hưởng phúc bằng hàng xóm bên tây (hào 2), chỉ tế lễ sơ sài”. Cả hai hào đều có lòng chỉ thành ngang nhau, nhưng hào 2 gặp thời hơn nên may mắn hơn, được hưởng phúc hơn.

Độc giả có thể coi thêm *Thoán Từ* quẻ Quán, các Hào từ hào 2 quẻ Tốn, hào 2 quẻ Thăng, hào 5 quẻ Khốn...

*

TU THÂN – ĐẠO LÀM NGƯỜI

Thoán Từ và Hào Từ thường khuyên ta nên có thái độ ra sao, giữ những đức nào, nhưng vẫn nhằm mục đích xu cát tị hung, nghĩa là vẫn chú trọng vào việc bói. Thoán truyện còn dựa vào Thoán Từ mà bàn rộng thêm về đạo làm người; đến Tượng truyện thì coi thường việc bói mà chỉ xét đạo làm người, đem nhiều tư tưởng của Nho giáo vô Kinh Dịch, tới nỗi có người trách tác giả Tượng truyện là “làm công tác tuyên truyền” cho đạo Nho, như trong Chương II chúng tôi đã nói.

Chúng tôi lấy thí dụ quẻ *Đại Súc* để độc giả nhận thấy rõ điều đó.

Thoán Từ chỉ nói: Chưa lớn: chính đáng (theo chính đạo) thì lợi. Không phải ăn cơm nhà (tức được hưởng lộc của vua), tốt (*Đại Súc*: lợi trình, Bất gia thực, cát).

Đại Súc là chưa lớn; chứa tài hay đức, hay cả tài lẫn đức, mà những đức gì, chúng ta không biết.

Thoán truyện giảng: chưa lớn là chứa đức cương kiện của quẻ Cấn, đức thành thực, rục rờ của quẻ Cấn (vì quẻ *Đại súc* gồm quẻ Cấn ở dưới, quẻ Cấn ở trên), mỗi ngày phải sửa đức cho mới hoài (nhật tân ki đức). Giảng như vậy tuy có rộng thật, nhưng còn dựa vào lời Thoán Từ.

Tới *Đại Tượng truyện* thì bảo người quân tử phải tìm tòi nghiên cứu, những lời xưa vết cũ của Thánh hiền, mà biết cho đến nơi đến chốn, làm cho đến nơi đến chốn để nuôi chứa đức của mình (Quân tử dĩ đa thức tiền ngôn vãng hành dĩ súc ki đức). Rõ ràng là một bài luận lí không còn liên quan gì tới việc bói toán nữa.

Cả *Văn Ngôn truyện* và *Hệ Từ truyện* cũng nhấn vào tinh cách luận lí đó mà người thời Chiến quốc và thời Hán lần lần gán thêm cho Kinh Dịch.

CHÍN ĐỨC ĐỂ TU THÂN

Chương VII - Hệ Từ hạ chỉ ra chín quẻ mà người quân tử phải nghiên ngẫm để sửa đức, tức các quẻ:

- *Lí*, cái nền của đức, vì Lí là lễ, cung kính, thận trọng.
- *Khiêm*, cái cán của đức, khiêm là khiêm tốn, tự hạ.
- *Phục*, cái góc của đức, vì phục là trở lại, khôi phục lại thiên lí.
- *Hằng*, là cái bền vững của đức, vì hằng là giữ lòng cho bền, không thay đổi.
- *Tôn*, là sự trau dồi đức, trau dồi bằng cách bớt lòng dục, bớt lòng giận.
- *Ich*, là sự này nở đầy đủ của đức, ich có nghĩa là tăng tiến cái đức.
- *Khốn* là để nghiệm xem đức mình cao hay thấp, vì có gặp thời khốn, gặp nghịch cảnh mới biết mình giữ được đạo, được tư cách không.
- *Tinh*, là sự dày dặn của đức, tinh là giếng là nơi nước không cạn mà cũng không tràn, giúp ích cho đời, công dụng đầy khắp, dày dặn.
- *Tốn*, là sự chế ngự đức, để được thuận thực, linh hoạt, biết quyền biến.

Chín đức đó quan trọng thật đấy, nhất là đức *Khiêm* mà *Thưán Truyện* quẻ *Khiêm* rất đề cao, coi nó là đạo của trời đất: “đạo trời giao tế xuống dưới thấp, đó là đức *Khiêm* của trời, vì thế mà phát dục được vạn vật, công tạo hóa càng ngày càng rực rỡ, đạo đất chịu ở dưới thấp hết thầy vạn vật, đó là đức *khiêm* của đất, vì thế mà khí âm bốc lên giao tế với khí dương, như vậy là trời đất cùng *khiêm* cả (Thiên đạo hạ tế nhi quang minh, địa đạo ti nhi thương hành). «Đạo trời làm vui chỗ đầy mà thêm vào chỗ thiếu (*khiêm*); đạo đất biến đổi (làm sụp) chỗ đầy mà đổ vào chỗ thiếu; qui thần làm hại chỗ đầy mà làm phúc cho chỗ thiếu; đạo người ghét chỗ đầy mà yêu chỗ thiếu. *Khiêm* thì cao qui mà sáng, thấp (tự hạ) mà không ai có thể vượt qua, đó là mức cuối cùng của người quân tử” (Thiên đạo khuy doanh nhi ích khiêm, địa đạo biến doanh nhi lưu khiêm; qui thần hại doanh nhi ích khiêm; nhân đạo ố doanh nhi hiếu khiêm. *Khiêm* tôn nhi quang, ti nhi bất khả du, quân tử chi chung dã).

Câu cuối: “*Khiêm* tôn nhi quang, ti nhi bất khả du “sao mà có giọng *Đạo đức kinh* thế: “Thánh nhân hậu ki thân nhi thân tiên” *Chương 7*; “Thánh nhân dục thượng dân bất dĩ ngôn hạ chi, dục tiên dân tất dĩ thân hậu chi” - *Chương 66*.

Tiểu Tượng truyện hào 1 quẻ *Khiêm* cũng khuyên như *Lão Tử*:

“Người Quân tử *khiêm* rồi lại *khiêm*, tự ti để nuôi đức mình” (*Khiêm* khiêm quân tử, ti dĩ tự mục dã).

“Người quân tử khiêm rồi lại khiêm, dùng đức đó mà qua được sông lớn (qua được tai nạn)” (Khiêm khiêm quân tử, dụng thiệp đại xuyên).

Hào 3: “Bậc quân tử cần mẫn, khó nhọc mà khiêm thì vạn dân đều theo” (Lao khiêm quân tử, vạn dân phục dã).

Đạo khiêm còn được nhắc trong nhiều chỗ khác nữa, như trong:

– Quẻ *Đại Hữu*, hào 4: Tuy giàu có mà đừng làm ra vẻ thịnh vượng, phải khiêm tốn thì không có lỗi.

– Quẻ *Qui Muội*, hào 5: Em gái vua Đế Ất mà gả cho người bình dân, và khi về nhà chồng, y phục lại không đẹp bằng y phục cô phù dâu, như vậy là rất khiêm tốn, tốt.

– Quẻ *Minh Di*, Thoán Truyện khuyên nên giấu bớt sự sáng suốt của mình đi, mà vẫn giữ được chí hướng, không khoe tài khoe giỏi, cũng là khiêm tốn nữa. Nên so sánh với câu “Tri, bất tri, thượng” (Biết mà làm ra bộ không biết, như vậy là sáng suốt nhất) Chương 71 trong *Đạo Đức kinh*.

*

THÊM VÀI ĐỨC NỮA

Nhưng nào chỉ có 9 đức nêu trong Hệ Tứ hạ đó mà thôi, còn nhiều đức khác cũng quan trọng, như đức *Cương*, tự cường trong quẻ *Càn*.

Càn gồm 6 hào đều là dương cả, tượng trưng cho trời.

«*Sự vận chuyển của trời mạnh, người quân tử (nên theo đạo của trời) mà tự cường mãi, không nghỉ*” (Thiên hành kiện, quân tử dĩ tự cường bất tức - Quẻ Càn - Đại Tượng truyện).

Hào từ hào 3 quẻ Càn cũng nói: «*Người quân tử suốt ngày hằng hái tự cường*”. (Quân tử chung nhật càn càn).

Còn nhiều quẻ khác nữa cũng thường nhắc tới đạo cương cường, như:

– Quẻ *Mông*, *Đại Tượng truyện* giảng: Quẻ này ngoại quái là Cấn, núi, nội quái là Khảm, nước suối, vậy là dưới núi có suối phun ra, thế nước mạnh; người quân tử nên mạnh mẽ như giòng suối đó, quả cảm hành động để nuôi cái đức. (Sơn hạ xuất tuyền, mông; quân tử dĩ quả hành dục đức).

– Quẻ *Hằng*, *Đại Tượng truyện* giảng: Quẻ này ngoại quái là Chấn, sấm; nội quái là Tốn, gió; (trời đất có lúc biến động như sấm, gió, nhưng đạo trời thì vạn cổ y nhiên), người quân tử nên bắt chước thế mà tự lập không bao giờ thay đổi chí (Lôi phong hằng, quân tử dĩ lập, bất dịch phương).

– Quẻ *Nhu*, *Thoán truyện* bảo: «*Cương kiện mà không hãm* (nghĩa là thông

đạt) thì không khôn cùng”. (Cương kiện nhi bất ham, kì nghĩa bất khôn cùng hi).

– Quẻ Đại Hữu, Thoán truyện giảng: Nội quái là Càn, tức ở trong có đức cương kiện, ngoại quái là Li là ở ngoài có đức văn minh; như vậy đức của quẻ Đại Hữu là cương kiện mà văn minh, ứng với trời mà tùy thời thì hành thì rất tốt (kì đức cương kiện nhi văn minh, ứng hó thiên nhi thời hành, thị dĩ nguyên hanh).

– Quẻ Đại Súc, Thoán truyện bảo: cứng mạnh, thanh thực, rực rỡ mỗi ngày phải sửa đức cho mới hoà, ở ngôi tôn, nghiêm nghị mà chuộng người hiền, ngăn được sự mạnh, như vậy là bậc đại chính. (Cương kiện, đốc thực, huy quang, nhật tân kì đức, cương thượng nhi thượng hiền, năng chỉ kiện, đại chính dã).

Còn nhiều chỗ khác, không thể dẫn hết được. Dịch học cho hào dương tượng trưng người quân tử, mà dương thì cương kiện; vậy đức đầu tiên của người quân tử phải là tự cường bất tức, nhật tân, cương quyết tự trau dồi đạo đức không nghỉ, mỗi ngày thêm một điều mới.

*

Nhưng Dịch có dương thì có âm, có Càn thì có Khôn, cho nên đức *nhu* cũng được trọng, mà như vậy không phải là mâu thuẫn vì Dịch học chủ trương phải tùy thời, phải biết biến đổi, không cố chấp: đàn ông trọng cương, đàn bà trọng nhu, người trên nên cương, người dưới nên nhu, lại có lúc người trên cũng nên nhu mà người dưới cũng nên cương. Và lại cương quá như hào 6 quẻ Càn thì xấu, nên phải có nhu. Cương là nghĩa của quẻ Càn, nhu là nghĩa quẻ Khôn. Sau Càn tiếp ngay tới Khôn.

Dịch cho Khôn có đức nhu thuận, nhờ vậy mà tiếp tục công việc của Càn để nuôi vạn vật. Cho nên bài học của Càn là “*quân tử tự cường bất tức*”, thì bài học của Khôn là “*Quân tử dĩ hậu đức tải vật*” (Người quân tử nhờ đức đầy mà dung chờ được vạn vật. Đại Tượng truyện quẻ Khôn).

Thoán Truyện bảo: “*An tinh giữ đức trinh (bền vững), hợp với đạo vô cùng của đất*” (An trinh chi cát, ứng địa vô cương).

– Quẻ Hằng cũng trọng đức nhu: “*Hằng nghĩa là lâu dài; cứng ở trên mà mềm ở dưới, sấm gió cùng hiện với nhau*” (vì quẻ Hằng gồm quẻ Chấn ở trên là sấm, quẻ Tốn ở dưới là gió, sấm thì cương, gió thì nhu), *nhún nhường mà động, cứng mềm đều ứng nhau*” (Hằng cửu dã, Cương thượng nhi nhu hạ, lòi phong tương dữ, tổn nhi động, cương nhu giai ứng Thoán truyện).

– Quẻ Tỳ khuyên phải cương mà cũng phải nhu: “*Quẻ Tỳ: cái cứng đến*

mà ở dưới cái mềm (vì gồm quẻ Chấn là sấm, cứng, ở dưới quẻ Đoái là chằm, mềm), động mà đẹp lòng (Đoái còn có nghĩa là đẹp lòng)” - (Tùy: cương lai nhi hạ nhu, động nhi duyệt - Thoán truyện).

Tự cường bất tức, cương kiện là chủ trương của Nho. Chúng ta nhớ cách Khổng Tử dạy học, bất môn sinh phải tận lực tiến hoài, mỗi ngày mỗi tháng biết thêm được điều mới mà không quên điều cũ, luôn luôn ôn cố tri tân, “học thi như sợ không kịp, học được điều gì rồi thì sợ quên mất” (Học như bất cập, do cũng thất chi - *Luận ngữ* - Thái Bá - bài 17); khiến môn sinh ưu tú nhất của ông là Nhan Hối phải han thở:

“Thầy - tức Khổng Tử - dùng thư tịch mà mở rộng tri thức ta, dùng lễ tiết ước thúc hành vi của ta, dù ta muốn thôi cũng không được. Ta tận dụng năng lực mà cơ hồ vẫn thấy có cái gì cao lớn sừng sững ở phía trước, ta muốn leo lên tới cùng mà không sao theo cho nổi” (*Luận ngữ* - Tử Hân - bài 10).

Nhu, trái lại là chủ trương của Lão.

Đạo Đức kinh Chương 36, Lão bảo: “Nhu nhược thắng cương cường”; chương 78, ông chứng minh: “Trong thiên hạ không có gì nhu nhược hơn nước, mà phá được cái cương cường thì không gì hơn nó”, như nước chảy hoài mà đá phải mòn.

Chương 76 ông lại nói: “Người ta sinh ra thì mềm yếu mà khi chết thì cứng đờ. Thảo mộc sinh ra thì mềm dịu mà khi chết thì khô cứng. Cho nên cứng mạnh là cùng loài với chết, mềm yếu là cùng loài với sống” (Nhân chi sinh dã nhu nhược, kì tử dã khô cảo. Cố kiên cường giả, tử chi đồ; nhu nhược giả, sinh chi đồ).

Hai chủ trương ngược nhau: Khổng hữu vi nên trọng cương cường, Lão vô vi nên thích nhu nhược.

Lão biết rằng “vật cùng tắc phản”, thịnh cực thì suy, đầy rồi thì vơi, cho nên không muốn lên tới cùng, không muốn thịnh, không muốn đầy, không muốn ở trên cao, không muốn mạnh, không muốn cương mà muốn yếu, muốn nhu. Ở thời loạn thì thái độ đó khôn, yên thân.

Dịch học phải cũng nghĩ rằng “vật cùng tắc phản”, cho nên cũng trọng đức nhu; nhưng cũng trọng đức cương, cho rằng phải có cả cương lẫn nhu như trong hai quẻ Hằng và Tùy tôi mới dẫn ở trên.

Hơn nữa, Dịch còn cho rằng kẻ dưới phải thuận tòng người trên, nhưng phải lựa bậc đại nhân có tài đức mà tin, mà thuận tòng (*Thoán truyện* quẻ *Tốn*) chứ không phải thuận tòng bất kì kẻ trên nào, lại nên thuận tòng vừa phải thôi, nếu quá mức thì đáng xấu hổ (như hào 3 quẻ *Tốn*), nếu thuận tòng

tới mức ti hạ, siểm nịnh, mất tư cách con người thì chẳng những xấu mà còn bị họa nữa (như hào 6 quẻ Tốn).

Vậy Dịch học phái đã dung hòa được Khổng và Lão.

*

Dưới đây chúng tôi dẫn thêm hai quẻ nữa để chứng minh thêm tính cách dung hòa đó: Quẻ Cấn và quẻ Bí.

Khổng hữu vi, tất nhiên chủ trương động, ông (và cả Mặc Tử nữa) suốt đời bôn ba lo việc thiên hạ, ít ai động hơn ông, nhưng ông không đặt ra vấn đề động tĩnh, có lẽ vì cho nó là tự nhiên quá, khỏi phải bàn. “Thệ giả như tư phù, bất xả trú dạ” (*Luận ngữ* - Tử Hân - 16) đạo trời như vậy thì đạo người cũng vậy.

Lão, trái lại, từ đời sống đến tư tưởng đều chủ trương tĩnh. Ông cho “tĩnh là chủ của nào động” (tĩnh vi táo quân) - *Đạo Đức kinh* Ch.26).

Chương 37, ông bảo: “Khổng ham muốn để được điểm tĩnh thì thiên hạ sẽ tự yên” (Bất dục dĩ tĩnh, thiên hạ tương tự định). Càng động, càng muốn cứu đời thì thiên hạ càng loạn, cứ yên tĩnh, không ham muốn gì cả thì thiên hạ sẽ trị”.

Hoạt động, cứu đời mà làm gì? Mọi vật trùng trùng (theo luật tự nhiên) sẽ trở về cõi rẻ của nó. Mà trở về cõi rẻ, là tĩnh” (Phù vật vân vân, các phục qui ki căn. Qui căn viết tĩnh - Chương 16). Chương 45, ông nhắc lại: “thanh tĩnh mới chính được thiên hạ” (Thanh tĩnh vi thiên hạ chính).

Dịch dĩ nhiên cũng chủ trương động như Khổng, âm dương có động thì mới giao nhau, thay thế nhau, mới có biến. Trong tám quẻ căn bản, quẻ Cấn, quẻ Tốn, có nghĩa động. Nhưng quẻ Cấn, quẻ Đoái thì tĩnh. *Tĩnh* nhất là quẻ Cấn; ta vẫn nói trơ trơ như núi. Cấn có nghĩa là núi, là rừng, là tĩnh, là trọng hậu nữa.

Thoán truyện quẻ Cấn giảng: Hễ tĩnh thì con người không bị tình dục chi phối, không làm điều ác, không nghĩ tới mình (bất hoạch ki thân) mà cũng quên cả người khác, tức là không phân biệt mình và người, như vậy thì không có lỗi. Ý đó giống của Lão.

Nhưng *Thoán truyện* lại nói thêm: «*Lúc đáng ngừng thì ngừng, đáng đi thì đi, động tĩnh đều hợp thời, thì đạo đó (đạo ngưng) mới sáng sủa*» (Thời chi tác chi, thời hành tác hành, động tĩnh bất thất kì thời, kì đạo quang minh). *Đại Tượng truyện* khuyên người quân tử chỉ nên ngừng ở chỗ làm trọn bốn phận của mình.

Vậy là Dịch chú trọng động mà cũng trọng tĩnh, nhưng không quá đề cao tĩnh như Lao.

Một vấn đề nữa: Lão chú trọng “qui căn”, trở về gốc, về sự chất phác thời nguyên thủy. Muốn vậy thì phải “tuyệt thành khi trí”, “tuyệt xảo khí lợi”, (dứt thành, bỏ trí, dứt tri xảo, bỏ lợi), mà “kiến tổ báo phác” (ngoài thì biểu hiện sự mộc mạc, trong thì giữ sự chất phác). - Chương 19. Cái gì người ta gọi là văn minh thì phải bỏ hết - Chương 28, ông nhắc lại: “phục qui ư phác” (trở về chất phác, mộc mạc như gỗ chưa đẽo).

Không Tử không cực đoan như vậy, trọng văn minh mà cũng trọng chất phác: “Chất phác thắng văn nhà thi là người quê mùa, văn nhà thắng chất phác thì là người chép sử (giữ việc văn thư); văn và chất đều nhau mới là người quân tử” (Chất thắng văn tác dã; văn thắng chất tác sử; văn chất bản bản, nhiên hậu quân tử - *Luận ngữ* - Ung dã - 16).

Dịch có vẻ hơi trọng chất (phác) hơn văn (về). Thoán Tử què Bí báo: “Làm việc gì mà chỉ nhờ ở trang sức thì lợi chỉ bé nhỏ thôi” (Bí: hanh, tiểu lợi).

Thoán truyện: bản thêm: cái văn về tự nhiên (thiên văn) thì tốt, còn cái văn về nhân tạo (nhân văn) thì nên hạn chế.

Đại Tượng truyện cũng khuyên: *việc chính trị nhỏ thì dùng trang sức được, còn việc quan trọng (...) thì dùng nên tỏ điểm thêm.*

Hào 5 dặn thêm: trang sức mà tần tiện thì bị chê cười, nhưng như vậy còn hơn là xa hoa, mà biết trọng cái gốc là sự chất phác, cho nên rút cuộc vẫn được tốt lành, có hạnh phúc cho dân. (*Tiểu Tượng truyện*).

Hào 6, nghĩa còn rõ hơn: *Lấy sự tổ phác như màu trắng* (không màu mè gì cả) *làm trang sức thì không có lỗi* (Bạch bì, vô cấu).

Vậy, Dịch tuy cũng cho có trang sức mới là văn minh như Không, nhưng vẫn trọng chất hơn văn, lấy chất làm thể, lấy văn làm dụng; tóm lại hơi chịu ảnh hưởng của Lão.

★

Tổng hợp lại chỉ có hai chữ

Trong 64 quẻ, gần như không quẻ nào không khuyên ta một đức này hay đức khác (những quẻ Trung phu, Di, Gia nhân, Tí, Tụy, Đại hữu... trong các mục. Việc hằng ngày, việc trị dân ở trên đều chứa ít nhiều lời khuyên về đạo làm người cả), liệt kê ra thì cực phiền toái, mà tổng hợp thì rất đơn giản, chỉ gồm trong 2 chữ *Trung Chính* như Trương Kì Quân đã nói: *«Đạo lý trong thiên*

hạ (theo Dịch) chỉ là khiến cho việc không trung trở về chỗ trung, việc không chính trở về chỗ chính". Trung chính là quan niệm căn bản của Dịch: muốn đoán tình cách cát hung của một hào, Dịch xét trước hết xem nào đó có chính, trung không, có được ứng viên không và hào ứng viên nó có chính trung hay không.

Chính

Chính không phải chỉ có nghĩa là ngay thẳng, mà còn có nghĩa là hợp chính nghĩa, hợp đạo.

Phân *Kinh* ít dùng chữ chính mà thường dùng chữ trinh. Trinh là chính và bền, như trong Thoán Từ các quẻ Càn, Khôn, Đại Tráng, Hằng... hoặc trong các hào 1, 3, 5, quẻ Hằng; các hào 2, 3, 4 quẻ Đại Tráng.

Nhưng trong phân *Truyện* (Thoán Truyện, Tượng Truyện) thường dùng chữ chính để thay chữ trinh. Như Thoán Truyện quẻ Đại Tráng báo chính đại là tính của trời đất (Chính đại nhi thiên địa chi tính khả kiến dã).

Quẻ *Li* khuyên ta ở đời phải giữ tinh trong trắng và đường chính (hào 1 và 2).

Quẻ *Phục* báo phải trở về đạo (phản phục kì đạo), tức trở về điều thiện (hào 5), nếu không thì sẽ bị tai vạ (hào 6). Như vậy là sửa đổi để trở về đường chính.

Quẻ *Vô Vọng* có nghĩa là không cần bận hợp với chính đạo; cứ thấy việc chính đáng thì làm, không tính toán cái lợi trước rồi mới làm (hào 2); và nếu chẳng may có gặp tai nạn thì cứ thản nhiên, rồi tai nạn sẽ qua khỏi (hào 5).

Tôi chỉ dẫn mấy thí dụ trên (còn rất nhiều nữa) để độc giả thấy quan niệm về chính trong Dịch. Có thể coi nó là đạo của người quân tử. Người Trung Hoa có từ ngữ "chính nhân quân tử" là nghĩa vậy.

Trung

Nhưng Dịch cho rằng chính không qui bằng Trung, vì hễ trung thì cũng là chính, mà chính chưa chắc đã là trung (trung là không thiên lệch).

Như hào 2 quẻ *Đại tráng*. Nó là hào dương ở vị âm (chấn: 2) tức bất chính (dương ở vị dương, âm ở vị âm mới là chính); nhưng nó ở giữa nội quái, thế là đắc trung, mà trung thì không bao giờ bất chính, cho nên Hào tử khen là tốt.

Hào 2 quẻ *Hằng* cũng vậy: cũng là dương ở vị âm, chỉ nhờ đắc trung mà không phải hối hận.

Nên coi thêm hào 2 (dương) quẻ Tốn, và hào 2 (dương) quẻ Vị tế.

Phan Bội Châu (*Chu Dịch* I - trang 233) cho rằng người Trung Hoa đặt chữ chính trước chữ trung vì qui trung hơn chính, trung bao gồm được chính, chứ chính không bao gồm được trung.

Theo Phùng Hữu Lan thi Huệ Đổng đếm trong *Thoán Truyện* được 35 quẻ và trong *Tượng Truyện* được 36 quẻ nói về đức Trung, nghĩa là số quẻ chiếm gần nửa *Kinh Dịch*. Khi thi gọi là *trung chính* hay *chính trung*, *dại trung*, khi thi gọi là *trung đạo*, *trung hành*, *hành trung*, *cương trung*, *nhu trung*...

Trung là tư tưởng của Khổng phái, Lão không hề nói tới.

Luận ngữ đầu thiên *Nghiêu viết* chép:

“(Khi nhường ngôi cho ông Thuấn) vua Nghiêu bảo: “Hỡi ông Thuấn, mệnh trời tuần hoàn, nay ngôi vua về ông: ông nên thành thực giữ đạo trung - (doãn chấp kỉ trung) - Nếu dân trong bốn bể khốn cùng thì lộc trời (ban cho ông) sẽ mất hẳn đấy”. Về sau, vua Thuấn lại truyền những lời đó cho ông Vũ”. Không biết đoạn đó có thực là lời của Khổng Tử, và có đúng không. Nếu đúng thì “Trung” là tư tưởng truyền lại từ Nghiêu, Thuấn.

Điều chắc chắn là Khổng Tử rất trọng đức trung.

Thiên *Ung dã*, bài 27 ông bảo: “Trung dung là đức cực đẹp” (Trung dung chi vi đức, kì chi hi hốt!).

Ông chê sự thái quá và sự bất cập, như trong bài 15 thiên *Tiên tiên*, ông cho Tử Trương là thái quá, Tử Hạ là bất cập, mà thái quá cũng như bất cập (quá do bất cập dã), đều xấu cả.

Trong bài 21 thiên *Từ Lộ*, ông lại bảo: “không được hạ người trung chính để truyền đạo cho (hoặc để giao thiệp) thì tìm hạng người cuồng phóng hoặc cẩn hậu giữ tiết tháo vậy. Người cuồng phóng có tinh thần tiến thủ, người cẩn hậu giữ tiết tháo thì không chịu làm điều xấu”. (Bất đắc trung hành nhi dũ chi, tất dã cuồng quyền hốt! Cuồng giả tiến thủ, quyền giả hữu sở bất vi dã).

Cuồng là hạng thái quá, quyền là hạng bất cập.

Theo Tử Tư, cháu nội ông, thì ông còn nói: “Người quân tử giữ đạo trung dung, kẻ tiểu nhân làm trái đạo trung dung. Cái trung dung của người quân tử là đã có đức của người quân tử mà còn biết tùy thời cho hợp lẽ trung”. (Quân tử chi trung dung dã, quân tử nhi thời trung) - *Trung dung* chương 2).

Tử Tư trong cuốn *Trung Dung* đem tư tưởng đó của Khổng, diễn rộng cho có tinh cách siêu hình, cho trung là cái gốc lớn của thiên hạ, hòa là cái đường đi thông suốt trong thiên hạ, hễ trung hòa rất mực thì trời đất được yên vị, muôn vật được phát triển, sung sướng.

Quan niệm “trung” trong Dịch gắn với quan niệm trong Trung dung hơn là với quan niệm trong Luận ngữ. Luận ngữ chỉ dùng về phương diện tu thân, học đạo, về phương diện thị phi mà coi trọng đức trung, cho thái quá và bất cập đều xấu như nhau.

Dịch theo luật âm dương trong thiên nhiên, thấy cái gì thái quá thì gây phản ứng, nên khuyên phải trung, phải quân bình để tránh phản ứng, tránh họa.

Trung tức là có chừng mực. “Trời đất có chừng mực nên mới thành bốn mùa” (Thoán Truyện quẻ Tiết) mà vạn vật mới phát triển được. Chừng mực cũng là luật quân bình, nắng không nắng quá, mưa không mưa quá, nắng mưa, âm lạnh phải thay nhau để điều hòa khí hậu. Cái gì thịnh quá thì phải suy, suy quá thì sẽ thịnh. Khổng, Lão, Dịch học phái đều thấy như vậy, nhưng Lão cực đoan, không muốn thịnh, không muốn tiến, chỉ muốn ở dưới thấp, muốn yếu “thủ thụ” (giữ phận con mai), thủ nhục (chịu nhục, kềm người); còn Dịch và Khổng muốn tiến, muốn thịnh, muốn mạnh, nhưng tới một mức nào thôi. Lão trọng âm, vô vi; Dịch trọng dương, hữu vi nhưng hữu vi vừa phải, tránh cực đoan.

Cho nên hầu hết các quẻ tốt trong Dịch, hào cuối cùng đều xấu: lúc đó đã thịnh cực rồi, bắt đầu suy.

Như quẻ Càn mà Dịch cho là quẻ rất tốt, có đủ các đức nguyên hanh lợi trinh, mà hào 6 có điều ǎn nǎn, vì “rồng lên cao qua”, không xuống được nữa; và gặp hao đó thì không nên hoạt động gì nữa mà sớm rút lui đi để khỏi phải hồi hận.

Hào 6 quẻ Thái cũng vậy. Tới cuối thời thông thuận rồi, sắp qua thời Bĩ, bẻ tác nên hào tứ khuyên: đừng hành động nữa mà sẽ thất bại xấu hổ.

Nhưng quẻ Bĩ thì hào cuối lại tốt: “trước còn bĩ, sau thì mừng” vì bị cực thì thái lại. (Những quẻ xấu khác cũng vậy, đa số hào cuối đều như các quẻ Bác, Độn, Khuê, Kiến, Hoán...).

Quẻ *Thăng* cũng là một quẻ tốt, vì là thời tiến lên; hào cuối cùng, Hào tứ cho là xấu, vì quá tham, cứ muốn tiến hoài, và khuyên phải sửa đức cho hợp đạo chính thì mới có lợi.

Như trên tôi đã nói, Dịch cho cương cường là một đức tốt, nhưng quá cương thì xấu. Chẳng hạn quẻ Đại quá có tới 4 hào dương ở giữa và chỉ có 2 hào âm trên và dưới. Đại quá có nghĩa là lớn quá. Hào từ ghét những hào quá cương (hào 3 và 5); còn hào quá nhu như hào 6 (thể và vị đều nhu) thì tuy không có lỗi nhưng cũng cho là xấu. Hào 1 thể nhu mà vị cương; hào 2 và 4 thể cương mà vị nhu, nghĩa là vừa cương vừa nhu thì tốt hoặc không có lỗi.

Vậy là Hào từ trọng đức trung (vừa cương vừa nhu) hơn cả. Ngay như đức biết tiết chế, một đức hợp với đạo trời, mà quẻ Tiết, hào 6 cũng bị chê là hung vì tiết chế tới mức quá đáng, khiến người ta cực khổ, không ai chịu được lâu mà sẽ oán.

Lòng thành tin vẫn là tốt, cần thiết trong sự giao thiệp với mọi người, trong việc trị dân, nhưng cũng phải dừng thái quá tới nỗi không biết biến thông, như hào 6 quẻ Trung phu; mà nên có đức trung như hào 2. Hào này là dương, có đức tin, mà ở giữa nội quái, là đắc trung, lại ứng với hào 5 ở trên cũng dương cương, cũng đắc trung; hai hào cảm ứng, tương đắc với nhau như hạc mẹ gáy, hạc con họa lại, rất tốt.

Cả trong quẻ Sư nói về việc xuất quân mà cũng có hai hào khuyên phải giữ đức trung.

– Hào 2, ở trong quân, (vị tướng chỉ huy) có đức trung thì tốt, không tội lỗi. Hào này dương cương mà đắc trung, ở giữa nội quái.

– Hào 5, âm, ở vị chỉ tôn, tượng ông vua ôn nhu không gây chiến mà thuận đạo trung (vì ở giữa ngoại quái), chỉ vì quân địch lấn cõi mà phải đánh đuổi đi, nên không có lỗi.

Đạo trời “Khuy doanh nhi ich khiêm”, cái gì đầy thì làm cho khuyết đi, cái gì thấp kém thì bù đắp cho (Thoán Truyện quẻ Khiêm), cũng chỉ là để cho vạn vật được cân xứng, quân bình, nghĩa là đắc trung.

Tuy nhiên trung không có nghĩa là lưng chừng như nhiều người hiểu lầm.

Nếu là lưng chừng thì đã không có hào 5 quẻ Càn. Quẻ này kể những bước đường đời của bậc đại nhân có tài đức muốn lập sự nghiệp lớn để giúp đời. Mới đầu như con rồng còn ẩn (hào 1), rồi tài đức mỗi ngày mỗi cao, đã có người biết tới (hào 2), nhưng vẫn chưa gặp thời còn phải thận trọng (hào 3), rồi tới lúc có thể tiến được (hào 4), sau cùng thành công ở hào 5. Như vậy đâu phải là lưng chừng, mà trái lại thận trọng tiến, tùy thời mà hành động cho tới khi đạt được mục đích. Nếu lưng chừng thì đã ngưng ở hào 3 hay 4 rồi mà thất bại.

Trung cũng không có nghĩa là nhu nhược, nếu nhu nhược thì ông vua trong hào 5 quẻ Sư đã không dám đánh đuổi quân địch lấn cõi mình, đã không giao quyền cho vị tướng lão thành trong hào 2.

Trung trong quẻ Càn chỉ có nghĩa là lên cao tới cùng thì ngưng lại, trong quẻ Sư chỉ có nghĩa là không hiểu chiến mà biết tự vệ.

Trung, như *Văn ngôn truyện* nói, là biết lúc nào nên tiến, lúc nào nên lui,

biết vận trời (hoàn cảnh) lúc nào còn lúc nào mất mà xử sự cho hợp thời nhưng vẫn giữ được chính đạo (Tri tiến thoái tồn vong, như bất thất ki chính), nghĩa là biết tùy thời cho hợp đạo. Như vậy là trúng tiết độ; trúng tiết, sách Trung Dung gọi là *hòa*.

Theo Mạnh Tử và Tử Tư thì Khổng Tử chấp trung mà biết tùy thời. Mạnh Tử tôn Khổng là "Thánh chi thời" (*bậc thánh về đức tùy thời hành động*); còn Tử Tư thì cho câu "quân tử nhi thời trung" là của Khổng.

Nếu vậy thì Dịch học phái đã chịu ảnh hưởng của Khổng phái mà tiếp tục phát huy thuyết "thời trung".

*

Chính và Trung lại gồm trong chữ Thời

Dịch là biến dịch, có biến hóa mới thích hợp (duy biến sở thích - Hệ từ hạ, Ch.8), cho nên trọng cái thời. Vì biến đến cực thì trở lại, cho nên trọng đức trung. Trung với thời, do đó mà liên quan mật thiết với nhau.

Thời gồm trung, vì phải hợp thời mới gọi là trung. Ở cảnh giàu sang mà sống bủn xỉn, ở cảnh nghèo hèn mà sống xa hoa, thì không hợp thời, không phải là trung.

Thời gồm chính nữa vì chính mà không hợp thời thì cũng xấu. Cương cường là đạo người quân tử mà ở cuối quẻ Càn, không hợp thời, cho nên có hối hận.

Vậy Dịch là chính trung, mà thực ra chỉ là hợp thời. «*Cái nghĩa tùy thời lớn thật!*» (Tùy thời chi nghĩa đại hi tai! - Quẻ Tùy). Và Dịch học phải rất chú trọng đến thời.

Thoán Truyện

– Quẻ Đại hữu bảo:

«*Ứng với trời và làm theo thời, nhờ vậy mà được tốt hơn cả*» (Ứng hỗ thiên nhi thời hành, thị dĩ nguyên hanh).

– Quẻ Tốn:

«*Bớt, thêm, đầy, rỗng, cùng với thời mà lưu hành*» (Tốn, ích, doanh, hư, dư thời giai hành).

– Quẻ Cấn:

«*Lúc đáng ngừng thì ngừng, lúc đáng đi thì đi. Động tĩnh không thất thời, đạo đó sáng sủa*» (Thời chi tắc chi, thời hành tắc hành. Động tĩnh bất thất kì thời, kì đạo quang minh).

Văn Ngôn truyện cũng một chủ trương đó:

«Bậc quân tử tiên đức tu nghiệp là muốn cho kịp thời» (Quân tử tiên đức tu nghiệp, đức cập thời đã).

Muốn kịp thời thì phải biến cách, phải thay đổi. *Thoán Truyện* quẻ Cách bảo:

«Thay đổi mà được lòng người tin... thì rất tốt và chính đáng. Thay đổi mà đáng thì ăn năn phải mất. Trời đất thay đổi mà có bốn mùa: Vua Thang, vua Vũ đổi mạng (diệt Kiệt, Trụ mà lên làm vua) - thuận với trời mà ứng với người. Cái thời của quẻ Cách lớn thay». (Cách nhi tín chi... đại hành dĩ chính. Cách nhi đáng, kì hối nãi vong. Thiên địa cách nhi tứ thời hành; Thang, Vũ cách mệnh, thuận hồ thiên nhi ứng hồ nhân. Cách chi thời đại hi tai!)

*

Mỗi quẻ là một thời

Cũng theo Huệ Đổng, trong *Thoán Truyện* có 24 quẻ, trong *Tượng Truyện* có 6 quẻ nói tới chữ Thời.

- Phan Bội Châu bảo trong *Thoán Truyện* có 11 quẻ đề cao chữ thời: quẻ Di, quẻ Đại Quá, quẻ Giải, quẻ Cách chỉ nói tới Thời thôi; quẻ Dự, quẻ Độn, quẻ Cấn, quẻ Lữ nói tới Thời mà kèm với Nghĩa; quẻ Khảm, quẻ Khuê, quẻ Kiến nói tới Thời mà kèm với Dụng (Chu Dịch - trang 354).

Hai nhà đó chỉ kể những quẻ mà lời *Thoán Truyện* và *Tượng Truyện* khuyên đạo tùy thời; chứ theo Dịch học phái thì 64 quẻ, quẻ nào cũng nói đến thời vì mỗi quẻ là một thời. Chữ thời này có nghĩa rộng.

Thái, Bí, Ki Tế (đã xong rồi), Vị Tế (chưa xong), Khôn, Dự (vui vẻ), Nhu (đợi chờ) v.v... đều là thời cả; mà ngay đến Càn, Khôn, Khảm, Cấn... cũng là thời nữa: Càn là thời của một đại nhân, có tài đức, thời hành động; Khôn là thời của người dưới, thời nhu thuận, thời vãn minh; Khảm là thời gian nguy; Cấn là thời nên tĩnh, nên thận trọng, để phòng...

*

Hệ Từ hạ, Chương VII, mở đầu bằng một lời cảm thán: “Đạo Dịch hưng thịnh lên ở thời Trung cổ chăng? (Trung cổ so với thời tác giả Hệ từ, tức thời Văn Vương. Người làm Dịch (tức Văn Vương) có điều ưu tư, lo lắng dấy chăng?” (Dịch chỉ hưng đã, kì ư trung cổ hồ? Tác Dịch giả, kì ưu ưu loạn hồ?)

Đoạn đó ám chỉ việc Văn Vương bị Trụ giam ở ngục Dư Li mà đặt ra *Thoán Từ* cho mỗi quẻ.

Đọc 64 quẻ, chúng ta cảm thấy buồn rầu, ưu tư thật. Xã hội Trung Hoa

trong Dịch sao mà đen tối! Cảnh nghịch nhiều hơn cảnh thuận, cảnh suy nhiều hơn cảnh thịnh.

Cảnh vui, thịnh, tôi chỉ thấy có bảy quẻ:

- Dự (vui)
- Thái (thông thuận, trái với bị)
- Đại tráng (thời cường thịnh)
- Phong (thời thịnh lớn)
- Đại hữu (thời giàu có)
- Thăng (thời đương lên)
- Tấn (thời nên tiến)

Trong 7 quẻ đó, không có quẻ nào thật tốt, không cảnh nào tác giả Kinh Dịch không tỏ lên một vết xám, không nhắc nhở ta: Coi chừng đấy, trong phúc nắp họa đấy (quẻ Dự, quẻ Đại Tráng) phải đề phòng trước đi (quẻ Đại Tráng), thái cực thì bị theo sau đấy (Thái); trong cảnh giàu có (Đại hữu) mà Dịch lại khuyên ta nên sống gian nan, đừng khoe cửa; đương lúc vọt lên (Thăng), nên tiến (Tấn), Dịch cảnh cáo ta: tham lam thì chết đấy, tiến vừa vừa thôi; còn trong quẻ Phong là thời thịnh lớn, rất tốt mà không có một hào nào thật tốt, hào nào cũng có lời răn đe: phải cẩn thận, phải thế này thế nọ thì mới tốt.

Và khi công việc vừa mới xong, cũng như vừa mới qua sông (Kì Tế) thì đã tiếp ngay một quẻ bảo rằng việc chưa xong đâu (Vị Tế) đừng mong gì được nghỉ ngơi. Thế thì có chán không chứ! Còn cảnh lo buồn, cảnh nghịch, cảnh suy thì sao mà nhiều thế. Bên kia chỉ có một quẻ Thái, thì bên đây có quẻ: - Bị.

Rồi còn tiếp thêm một chuỗi nữa:

- Khâm (nguy)
 - Truân (Gian truân)
 - Kiến (Gian nan, hiểm trở)
 - Rối tới Khốn (Khốn đốn)
- Đối với Dự (vui vẻ) thì có.
- Chấn (lo sợ)
 - Minh Di (giấu tài đức đi, nép đi, không cho ai biết mình).
 - Tiểu súc (bị bọn tiểu nhân ngăn cản).
 - Bác (phải chống đối với bọn tiểu nhân đương tiến).

Lại còn những cảnh:

- Bị chia lia: Khuê.
- Phải trốn tránh: Độn.
- Phải lưu lạc quê người: Lữ.

Xã hội hắc ám đó là xã hội thời Văn Vương (tác giả phần Kinh) thời Trụ, thời suy của nhà Ân, mà cũng là xã hội thời Xuân Thu và Chiến Quốc, thời suy của nhà Chu, thời của các tác giả phần Truyện.

Vì chính các tác giả này trong khi giải thích phần kinh đã gói vào đó tâm sự của mình, nhân sinh quan của mình.

Ví dụ quẻ Bĩ, Thoán Từ của Văn Vương chỉ nói: *«Bĩ không phải là đạo người, vì nó không lợi với đạo chính của quân tử»*; chính Đại Tượng Truyện mới khuyên: *bĩ là bế tắc tới cùng cực rồi, hành động chỉ vô ích, nên ở ẩn, cốt giữ cái đức và cái thân mình thôi.*

Quẻ Đại hữu, Thoán Từ khen là rất hanh thông, mà Đại Tượng Truyện thì căn dặn: *«Người quân tử trong quẻ này phải ngăn đón ngay điều dữ khi nó chưa phát hiện, và biểu dương điều tốt khi nó còn mập mờ để thuận mệnh tốt của trời».*

Những lời giảng thêm của người sau đó hầu hết bị quan hơn lời trong kinh, vì thời Xuân Thu, Chiến Quốc của họ loạn hơn thời cuối Ân.

Mỗi hào là một thời trong quẻ

Mỗi quẻ là một thời, mà mỗi hào trong quẻ lại là một thời nhỏ trong cái thời chung của quẻ. Để khỏi lẫn lộn, tôi gọi mỗi thời nhỏ của hào là một giai đoạn một hoàn cảnh trong thời của quẻ.

Như quẻ Càn, hào 1 là giai đoạn ở ẩn (tiềm long) trong thời Càn; hào 2 là giai đoạn bắt đầu xuất hiện (hiện long); hào 3 là giai đoạn thận trọng chờ thời; hào 4 là giai đoạn có thể bay nhảy được; hào 5 là giai đoạn thành công, lên tới tột bực, hào 6 là giai đoạn rút lui.

Sáu giai đoạn trong quẻ Tiềm cũng rất rõ ràng: con chim hồng từ mặt nước mà lên tới bờ, tới phiến đá, tới đất bằng, tới cành cây, tới gò cao, rồi sau cùng lên tới mây, 6 hào là 6 giai đoạn trong thời Tiềm tiến.

Có thể kể thêm quẻ Nhu (tiến từ xa chỗ hiểm tới gần chỗ hiểm), quẻ Bác (tiêu mòn lần lần từ chân giường lên tới then giường, mặt giường), nhưng trước sau chỉ có độ mười quẻ như vậy; còn các quẻ kia thì các giai đoạn không theo một thứ tự nào cả như quẻ Lữ, mỗi hào là một hoàn cảnh áp dụng cho một hạng người tư cách, tính linh khác nhau, không có nghĩa trước sau về thời gian.

Mỗi hào tuy có một nghĩa riêng nhưng nghĩa đó luôn luôn tùy nghĩa của quẻ, tức tùy cái thời chung của sáu hào, có vậy mới nhất trí, thành một quẻ được.

– Cùng là thể dương ở vị dương, ngôi chi tôn, mà hào 5 quẻ Càn rất tốt, lập sự nghiệp lớn, còn hào 5 quẻ Truân chỉ hơi tốt thời chính đốn việc nhỏ thì được, việc lớn thì xấu, vì hai hào đó ở thời khác nhau, một ở thời Càn, thời của bậc đại nhân, một ở thời Truân, thời gian nan, khó khăn, cho nên tài như nhau mà sự nghiệp khác nhau xa.

– Hào 2 và hào 5 quẻ Càn đều là dương cương cả lại tương ứng, Hào tư khuyên nên tìm nhau mà làm việc; còn hào 2 và hào 5 quẻ Li, cũng đều là dương và tương ứng mà Hào tư không khuyên như vậy, hào 2 nên cô độc giữ vững đường chính, chỉ vì quẻ Càn là thời của một đại nhân (hào 5), có chí lớn giúp đời, mà muốn giúp đời thì cần có người đồng đức, đồng chí (hào 2); còn quẻ Li nói về cách cư xử trong đời của một người thường như chúng ta, thì có đại nhân nào kiểm mình (hào 2) mà mình cũng kiểm đại nhân để làm gì, cứ lo giữ vững đường chính là tốt rồi.

– So sánh hào 1 quẻ Kí Tế và hào 1 quẻ Vị Tế ta càng thấy rõ hơn nữa. Cả hai đều có ba chữ “nhu ki vĩ”: *con chồn qua sông để ướt cái đuôi*; vậy mà trong quẻ Kí Tế thì cho là “vô cữu”, không có lỗi, còn trong quẻ Vị Tế thì cho là “lận”, đáng ân hận; vì thời của hai quẻ khác nhau; thời Kí Tế là thời đã qua sông rồi, đã xong việc, thời Vị Tế là thời chưa qua sông, chưa xong việc.

– Hào 4 quẻ Tỳ là dương mà ở vị âm, như thế là bất chính, đáng lẽ xấu, nhưng ở thời Tỳ (theo) thì làm nên sự nghiệp (gặp ông vua biết dùng tài của mình), và nếu cứ giữ lòng chí thành, sáng suốt, theo đạo li, thì không có lỗi.

– Quẻ Khốn, hào 2 và hào 5 đều là dương, đặc trung, đáng lẽ tốt mà lại xấu, chỉ vì ở thời khốn đốn.

– Xin độc giả so sánh thêm cặp 1-4 quẻ Phong với cặp 2-5 quẻ Tụng. Ở quẻ Phong, 1 và 4 ứng nhau, đều dương cương cả (đồng đức) hợp thành một cặp bạn tốt. Ở quẻ Tụng, 2 và 5 cũng ứng nhau, cũng đều là dương cương cả, lại thêm đều đặc trung, đáng lẽ cũng thành một cặp bạn rất tương đắc, nhưng Hào tư lại hào 2 muốn kiện 5, và khuyên nên bỏ đó đi, sẽ như trượng chọi với đá thôi. Vì Phong là thời thịnh, hanh thông; còn Tụng là thời kiện tụng, 2 và 5 không phải là đồng đức mà là ngang ngành như nhau; phải coi là đối địch nhau.

Dịch chi là Thời

Đọc Dịch chúng ta so sánh, suy nghĩ như vậy sẽ nhận được rất nhiều bài học tùy thời, sẽ thấy cả bộ Dịch chi tóm lại trong chữ *Thời* (Chu Dịch nhất bộ thư, khả nhất ngôn nhi tế chi, Việt: Thời). Tùy thời mà vẫn giữ được trung chính, đó lại là một luật bất biến nữa trong đạo biến dịch. Nắm được luật đó thì ta có thể ứng được với vạn cái biến trong đời (Đi bất biến ứng vạn biến).

Chúng ta sẽ biết lúc nào nên cương, lúc nào nên nhu, lúc nào nên tiến, lúc nào nên thoái, lúc nào nên động, lúc nào nên tĩnh, lúc nào nên nhường nhịn, lúc nào nên tấn công, “ích” (tặng) không phải là luôn luôn tốt, cần phải biết khi nào nên ích, ích cái gì, ích cho ai; tổn không phải là luôn luôn xấu, tổn giảm được các tật của mình thì lại là tốt, tổn của người giàu để ích cho người nghèo là tốt; cái cách phải hợp thời mới tốt; mà đức thành tín cũng phải biết biến thông mới tốt.

Biết tùy thời là điều rất khó, phải bình tĩnh vô tư, sáng suốt, phải có tri. Dịch trọng cả đức lẫn trí, giống Khổng, khác Lão.

Dịch là đạo của người quân tử

Mới đầu chỉ là một phép bói dựa trên thuyết âm dương và những lịch duyệt của mọi người, rồi từ cuối thời Xuân Thu đến cuối thời Chiến Quốc hay đầu thời Hán, trong ba bốn trăm năm, một số học giả, hiền nhân khuyết danh lần lần thu thập thêm những tư tưởng của Khổng, Lão - Khổng nhiều hơn Lão - thêm bớt, sửa đổi, dung hòa thành một triết lý gồm một vũ trụ quan giống Lão mà không phải Lão, và một nhân sinh quan rất giống Khổng mà không hẳn là Khổng.

Nhân sinh quan đó là nhân sinh quan Trung Hoa vào đầu Hán, suốt hai ngàn năm sau không thay đổi gì nhiều, nó giúp cho Khổng và Lão, như dương với âm, xích lại nhau, bổ túc nhau, nhờ đó mà dân tộc Trung Hoa có một tinh thần quân bình, lành mạnh, một thái độ yêu đời, tự tin mà nhiều triết gia phương Tây nhận là *hiền* (sage).

Tôi gọi nhân sinh quan đó là *đạo Dịch*.

- Nó rất thực tiễn, thiết thực.

Thuyết âm dương làm cơ sở cho nó không có gì thần bí ⁽¹⁾ cũng không

(1) Hệ tư tưởng có rất nhiều chỗ nói đến quỷ thần như:

- Thiên thượng, Chương 4 đoạn 2: “trì qui thần chi tinh trạng”; Chương 11, đoạn 10 “trì thần chi sở vi”;

- Thiên hạ, chương 6, đoạn 1: “thông thần minh chi đức”; Chương 12, đoạn 4: “nhân mưu, qui mưu”.

Nhưng đó chỉ là lời nói về sự mâu nhiệm của phép bói mà trong cuốn này không bàn tới.

quá huyền vi như đạo của Lão, mà chỉ là những luật thiên nhiên mọi người có thể nhận thấy hằng ngày.

- Nó không bàn tới những gì cao xa, siêu hình như linh hồn, kiếp trước, kiếp sau... mà chỉ xét những việc trong đời sống hằng ngày, và xét rất đủ. Độc giả có thấy một tác phẩm luân li hay một cuốn viết về nghệ thuật sống nào là chỉ cho ta từ việc ăn uống, tu thân, tới việc kiện cáo, xuất quân, irang sức, tế gia, về nhà chông, lập đảng, diệt kẻ tiểu nhân, can ngăn cha mẹ, cách xử sự trong mọi hoàn cảnh; lúc giàu, thịnh, lúc gian truân, lúc chờ thời, cả lúc phải bỏ nhà, bỏ nước mà lưu lạc quê người, ăn nhờ ở đậu... không? Sáu mươi bốn quẻ là sáu mươi bốn thời, và ba trăm tám mươi bốn hào là ba trăm tám mươi bốn hoàn cảnh. Bấy nhiêu mà khéo suy ra thì có thể áp dụng vào mọi việc trong đời được: từ việc can ngăn cha mẹ, suy ra việc can ngăn bề trên hay bạn bè; cách diệt tiểu nhân cũng là cách diệt cái ác, đức thận trọng, lo xa cẩn cho một cá nhân ra sao thì cũng cẩn cho một quốc gia như vậy trong suốt thời dương thịnh...

- Nó cho ta bài học tự cường bất tức (Càn) kiên nhẫn, không lúc nào quên việc tu thân, luyện tài đức cho uấn sức (Đại súc) mỗi ngày thêm một chút (Tiệm), tiến hoài để gặp thời thì giúp nước, không bao giờ từ bỏ trách nhiệm, mà không cầu danh lợi.

- Nó biết rằng có dương thì có âm, có thịnh thì có suy, việc đời thành rồi bại, bại rồi thành, không bao giờ hết, lúc xong việc là lúc việc mới bắt đầu, sinh là bắt đầu tử, tử là bắt đầu sinh, nó biết vậy, nhưng nó không chán nản, thấy việc phải thì cứ làm, theo đạo trung chính. Một cuộc sống như vậy nghiêm túc biết bao.

Nhưng nó không như Khổng Tử “tri ki bất khả vi nhi vi chi”, nó hữu vi có mực độ, giữ mức trung, thấy thời còn có thể làm được thì làm, không thì hãy tạm ẩn nhẫn chờ thời, chờ thời mà không buông xuôi, không bỏ chí hướng. Nó biết giá trị của hạng cao sĩ, vì một lẽ gì đó không dự được vào việc đời thì làm như con chim hồng bay bổng trên chín tầng mây. Một cuộc đời như vậy đẹp biết bao! Mà ai bảo được là vô ích?

- Nhất là nó rất lạc quan.

Nó thực tế nên nhận thấy trong xã hội nhiều cảnh nghịch hơn cảnh thuận, và mới xét, chúng ta tưởng như vậy là bi quan. Không phải nó an ủi ta rằng trong họa nấp phúc, suy rồi sẽ thịnh, cho nên nhưng quẻ nghĩa xấu nhất thì hào cuối lại thường tốt nhất, như mực trên tôi đã nói. Trong họa nấp phúc thì trong phúc cũng nấp họa, cho nên nó khuyên ta gặp thời thịnh nên thận trọng đề phòng, để tránh họa sau này, chứ nó không bảo ta đừng nên hưởng phúc.

Tinh thần lạc quan đó hiện rõ cả trong cách quân tử chiến đấu với tiểu nhân.

Dịch không ghét tiểu nhân, vì có tiểu nhân mới có quân tử, có âm mới có dương, có thiện thì có ác không sao diệt hết được ác, cuộc chiến đấu với ác, với tiểu nhân không bao giờ chấm dứt. Nó khuyên ta thời bình thường phải khoan dung đôn hậu với tiểu nhân (quẻ Lâm); mà vẫn sáng suốt để , thấy chúng lộ dã tâm thì chế ngự ngay (quẻ Cấn).

Nhưng khi tiểu nhân mạnh, đặc thời thì phải biết tùy hoàn cảnh mà đối phó một cách thận trọng: bước đầu, tinh thể chưa khó khăn, có cơ cứu vãn được phần nào thì hành động (quẻ Truân); khi đã nguy rồi (quẻ Kiến và quẻ Khốn) thì nên chờ thời mà vẫn giữ đức trung chính; tuy nhiên nếu có người nào quyết tâm hi sinh, chống chọi một cách tuyệt vọng để cứu dân cứu nước (hào 2 quẻ Kiến) thì vẫn quý, phục.

Tới lúc tiểu nhân bắt đầu suy thì đoàn kết nhau lại mà tấn công (quẻ Tụy) chế ngự chúng (quẻ Đại súc) và sau cùng diệt chúng (quẻ Quái).

Dịch lại nhắc ta rằng trong đám tiểu nhân vẫn có những người lơ lảm nhưng biết phục thiện, khéo dẫn dụ thì họ sẽ trở về đường chính (quẻ Phục); mà trong việc chiến đấu với tiểu nhân, có những tiểu nhân bỏ đảng của chúng mà về với phe quân tử (hào 3, hào 5 quẻ Bác); còn trong phe quân tử mới đầu cũng có người thân cận với tiểu nhân rồi sau cải quá (hào 3 quẻ Quái), cương quyết bỏ chúng để theo chính nghĩa. Cuối cùng phe quân tử thắng mà không bao giờ hết người quân tử (hào 6 quẻ Bác).

Có người cho rằng Dịch sắp đặt cho đạt được một kết quả tốt đẹp như vậy là thiên vị với phe quân tử, và quá lạc quan. Có thể là thiên vị với quân tử và chắc chắn là lạc quan. Lạc quan là tính thần của dân tộc Trung Hoa: truyện Tàu nào cũng “có hậu” (Hoàng thiên bất phụ hào tâm nhân mà!) nhưng ta cũng phải nhận rằng những việc kể trong mấy quẻ dẫn trên đây xảy ra bất thường, không phải là tương tượng: trong cuộc kháng Pháp rồi kháng Mĩ vừa rồi không thiếu gì dịch bỏ hàng ngũ mà theo mình, mà cũng không thiếu gì người mình mới đầu theo địch rồi sau trở về với tổ quốc và rút cuộc chính nghĩa thắng.

Cuộc chiến đấu giữa quân tử với tiểu nhân là cuộc chiến đấu giữa thiện và ác.

Lão cho rằng trong thiên nhiên không có gì thiện, không có gì ác, trời đất thân nhiên, coi vạn vật như chó rơm: Dịch trái lại cho trời đất, có công sinh thành nuôi nấng vạn vật; nhưng mới đầu cũng chỉ phân biệt cái hung, không phân biệt thiện ác, không cho dương là thiện, âm là ác. Về sau, Văn Vương và Chu Công mới cho dương là quân tử, âm là tiểu nhân, nhưng quân tử và tiểu

nhân thời đó chỉ là người cảm quyền và dân thường; tới thời tác giả Thoán Truyện và Tượng Truyện mới có nghĩa là người thiện, người ác; như vậy là bỏ cái thái độ, cái vị trí hoàn toàn theo thiên nhiên mà trở về với loài người, với thực tế.

Thiện thắng ác thì có lúc ác cũng thắng thiện, đọc Dịch ai cũng hiểu điều đó, nhưng Dịch nhấn vào trường hợp thiện ác, chỉ vì Dịch muốn cho ta bài học tự cường, trọng chính nghĩa và lạc quan. Ai theo được bài học đó thì thành người quân tử. Dịch muốn đào tạo hạng người quân tử khuyến khích tiểu nhân cải tà qui chính (quẻ Bác) “Dịch vị quân tử mưu” (Dịch là tính cho người quân tử) là nghĩa vậy. Cho nên tôi cho *đạo Dịch là đạo của người quân tử*.

Một sách bói có những lời tiên đoán linh nghiệm mà được cả một dân tộc coi là một cuốn kinh, quả là xứng đáng. Hiện tượng đó độc nhất trong lịch sử triết học nhân loại.

Mùa xuân Kỷ mùi (1979)

(In theo bản của NXB Văn học Hà Nội, 1992)

MỤC LỤC

<i>Lời nói đầu</i>	1321
Chương I: Nội dung Kinh Dịch	1323
Nội dung phần kinh	1340
Chương II: Nội dung phần truyện	1345
Chương III: Các phái Dịch học từ Hán tới nay	1359
Phụ lục: Dịch học ở phương Tây	1366
Chương IV: Thuật ngữ và qui tắc cần nhớ	1375
Chương V: Đạo Trời	1393
Chương VI: Việc người	1416

(In theo bản của NXB Văn học Hà Nội, 1992)

MỤC LỤC

Nguyễn Hiến Lê với sự nghiệp học thuật Việt Nam	5
Tiểu sử	5
I. Ngữ học	7
II. Sử học	11
III. Triết học	
- Nho giáo một triết lí chính trị	15
- Đại cương triết học Trung Quốc	15
- Trang Tử - Nam hoa Kinh	18
- Kinh dịch đạo của người quân tử	
- Tuán Tử	23
- Hàn Phi Tử - Mặc học	24
IV. Văn học	25
- Con đường thiên lí	25
- Luyện văn	26
- Hương sắc trong vườn văn	26
- Tô Đông Pha	
- Nhân sinh quan và thơ văn Trung Hoa	26
- Đại cương văn học Trung Quốc	26
- Văn học Trung Quốc hiện đại	33
* <i>Guang danh nhân</i>	34
* <i>Tự luyện đức trí</i>	34
* <i>Guang hi sinh, Ý chí sắt đá, Những cuộc đời ngoại hạng</i>	34
* <i>Du kí</i>	35
* <i>Tiểu thuyết dịch</i>	36

V. Hồi kí	37
-----------------	----

TUYẾN

- Đại cương triết học Trung Quốc. (Xem mục lục nơi trang 439-446 và từ trang 449-903.
- Phụ lục chữ Hán (Quyển thượng và Quyển hạ: 909-1076)
- Khổng Tử (xem mục lục từ trang 1083-1226)
- Lão Tử (Xem mục lục từ trang 1229-1311)
- Kinh Dịch - Đạo của người quân tử (Xem mục lục từ trang 1321-

QUYỂN HẠ

ĐẠI CƯƠNG TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC

<i>Lời mở đầu</i>	449
Thiên I - Bản chất con người	451
Chương I. Con người trong vũ trụ	451
- Chủ trương lạc quan	452
- Thiên nhân hợp nhất.....	455
Chương II. Vấn đề Thiên mạng	464
- Chủ trương tiêu cực.....	468
- Mạng và nghĩa.....	470
- Tạo được mạng	472
Chương III. Thái độ với sự chết	474
- Quan niệm về sự bất hủ	478
Chương IV. Tính	483
- Tính tương cận	483
- Tính thiện	486
- Tính không thiện không ác	492
- Tính vừa thiện vừa ác	496
- Tính lương nguyên	501
- Tính nhất nguyên	505
Chương V. Tình	511
- Thuyết vô tình	511
- Thuyết tiết tình.....	513

Chương VI. Dục và lí - Cùng lí	521
- Vô dục	524
- Dục và lí	526
- Cùng lí	531
Chương VII. Tâm và minh tâm	535
- Quan niệm thời Tiên Tần	535
- Quan niệm từ Hán đến Đường	537
- Phái Đạo học	538
- Phái tâm học	540
- Ở đời Thanh	542
- Minh tâm	543
Thiên II - ĐẠO LÀM NGƯỜI	551
Chương I. BA THÁI ĐỘ ĐỐI VỚI THIÊN NHIÊN	554
- Khống Tử	554
- Theo thiên nhiên	556
- Chế ngự thiên nhiên	561
- Từ Hán tới Thanh	563
Chương II.	
- Vô vi - Trước Lão Tử	565
- Lão Tử tới Trang Tử	571
- Sau Trang Tử	579
Chương III.	
- Hữu Vi - Tuân Tử	582
- Dịch học phái	586
- Từ Hán tới Thanh	599
Chương IV. ÍCH VÀ TỐN - ĐỘNG VÀ TĨNH	
- Ích và tốn	612
- Động và tĩnh	517
Chương V. NHÂN VÀ DUNG - ĐỨC GỒM TRONG NHÂN	
- Quan niệm nhân xuất hiện	625
- Nhân với dung và trí	633
- Những mẫu người nhân	635

- Đức nhân ái cũng luyện được	640
- Mạnh Tử - nhân với nghĩa, khí	641
- Tuân Tử ít giảng về nhân	646
Chương VI. KIÊM ÁI - KIÊM VÀ ĐỘC	654
- Những lời chỉ trích	661
- Sau Mặc Tử - Quản nga nhất thế	663
- Kiêm và độc	666
Chương VII. NGHĨA VÀ LỢI	
- Nghĩa và lợi không thành vấn đề	669
- Chỉ có nghĩa	670
- Chỉ có lợi	671
- Công lợi và tư lợi	673
- Vấn đề vẫn còn	675
Chương VIII. TRUNG DUNG	
- Sách Trung Dung?	679
- Khổng Tử	680
- Sau cùng là sách Trung Dung	686
Chương XI. THÀNH	
- Từ Khổng Tử tới Tuân Tử	697
- Thành trong Trung dung	698
- Thành theo đạo học	703
KẾT.	
<i>Phần thứ năm</i>	711
Chính trị luận	711
Lời mở đầu	712
Các chế độ từ trước tới nay	716
Các phong trào chính trị	718
Chương I. QUỐC GIA VÀ DÂN TỘC	
- Quốc gia	722
Chương II. XÃ HỘI	
- Trước Mạnh Tử	732
- Ba tiêu chuẩn của Mạnh Tử	734

- Phải giảm bớt sự bất bình đẳng	740
- Ảnh hưởng của Âu Tây	741
Chương III. QUÂN VÀ THẦN	743
- Quyên hành và cách nhận quyên của ông vua	743
- ... Lại quân vi khinh	752
- Những đức cần cho ông vua	754
- Bề tôi	756
Chương IV. DÂN - QUÍ DÂN	
- Dân ý	761
- Dư luận	766
- Chính danh và cách mạng	773
- Ước dân	779
Chương V. NHÂN TRỊ CHÍNH GIÁO	
- Giáo dục	783
- Quân tử	797
- Vương đạo	800
Chương VI. PHÁP TRỊ	
- Bá đạo và quân tử	802
- Thuật	811
Chương VII. VÔ TRỊ - THỊNH SUY CÓ THỜI	
- Phán giả đạo chi động	817
- Vô vi nhi trị	820
- Từ Lão qua Trang, rồi từ Trang về Lão	823
- Chính sách vô trị suy lãn	827
Chương VIII. VÔ BỊ	
- Chủ trương của Khổng	835
- ... của Mặc	839
- ... của Lão	842
- ... của Pháp gia	843
Chương XI. DƯỠNG DÂN	
- Chế sản - Tinh điền	
- Dưỡng dân	846
- Chế sản	853

Chương X. NGƯỜI HÀNH CHÍNH VÀ CHÍNH THỂ	860
Chương XI. QUỐC GIA LÍ TUỞNG	
- Lí tưởng của Mặc, Pháp và Lao	865
- Lí tưởng của Nho: đạo đồng và tiểu khang	866
- Kết	872
Trước khi dùng bút	876
<i>Phần thứ sáu</i>	
Tiểu sử các triết gia	881
Trước Công nguyên	884
- Đòi Hàn	889
- Đòi Ngụy	891
- Đòi Tấn	892
- Đòi Lương	892
- Đòi Đường	893
- Đòi Tống	893
- Đòi Minh	899
- Đòi Thanh	903

KHỔNG TỬ

Lời nói đầu	1081
Chương I. TỪ NGHIÊU THUẦN ĐẾN KHỔNG TỬ...	
- Nghiêu Thuần	1083
- Hạ Vũ	1084
- Thương (Ân) Thành Thang	1085
- Nho Chu - chế độ phong kiến	1085
- Vô Vương và Chu Công	1089
- Xuân Thu và Chiến Quốc	1091
Bảng niên đại	
Chương II. KHỔNG TỬ - ĐỜI SỐNG	
- Tiểu sử theo Tư Mã Thiên	1098
- Tổ tiên - Thời kì thơ ấu và tráng niên	1098
- Từ 30 tuổi tới 50 tuổi	1102

- Thời kì tham chánh ở Lỗ	1105
- Bốn năm lưu lạc	1108
- Tuyết lương ở Trần và Thái	1116
- Lại lang thang	1122
- Về Lỗ - Những năm cuối	
- (Niên biểu đời Khổng Tử)	
Chương III. CON NGƯỜI	
- Lối sống	1135
- Tư cách, tính tình	1136
Chương IV. MÔN SINH	
- Hai lớp môn sinh	1147
- Nhan Hồi, Tử Lộ, Tử Cống	1148
* Tử Cống	
* Tử Trương	
* Tử Du	
* Hữu Nhược	
* Tử Hạ	
* Tăng Sâm	
Chương V. TU TƯỚNG CHÍNH TRỊ	
- Hoàn cảnh	1156
- Tông Chu	
- Không thích cách mạng	
- Bảo thủ nhưng cải thiện	1160
- Chính danh	1161
- Đức trị	1167
- Phái tu thân	1169
- Phái học	1171
- Những đức căn cơ	
Chương VI. CHÍNH SÁCH TRỊ DÂN	1182
- Chính hình	1190
- Xã hội lí tưởng của Khổng Tử	1198
Chương VII. ĐẠO LÀM NGƯỜI	1201

- Kê sĩ	1207
- Qui thần	1217
- Kết	1221

LÀO TỬ

Chương I. ĐỜI SỐNG	1229
- Sự tích Lão Tử	1230
- Tên họ	1233
- Chức tước	1234
- Lão Tử với Khổng Tử có gặp nhau không?	1234
- Lão Tử phải là Lão Lai Tử không?	1238
- Tuổi thọ	1240

Chương II. TÁC PHẨM

- Xuất hiện thời nào	1234
1. Về nội dung	1244
2. Về hình thức	1245
3. Theo Dư Bồi Lâm	1246
- Bản Lão Tử lưu hành ngày nay	1248
- Các bản chú thích	1252

Phần II

Học thuyết	1257
------------------	------

Chương I. ĐẠO VÀ ĐỨC

- Lão Tử là người đầu tiên luận về vũ trụ	1258
- Đạo: Bản nguyên của vũ trụ	1260
- Dụng của đạo	1264
- Đức: sự trưởng thành của vạn vật	1265
- Một học thuyết vô thần	1266

Chương II. TÍNH CÁCH VÀ QUI LUẬT CỦA ĐẠO

- Tự nhiên	1270
- Luật phản phục	1272
- Vô - Triết li vô	1279

Chương III. ĐẠO Ở ĐỜI	
- Xã hội theo đạo Khổng	1281
- Dưỡng sinh - Người đắc đạo	1295
Chương IV. ĐẠO TRỊ NƯỚC	
- Hữu thi hồng	1298
- Chính sách vô vi	1299
- Ngăn ngừa trước bằng “phác”	1305
- Tư cách ông vua	1036
- Quốc gia lí tưởng	1309
- Kết	1311
KINH DỊCH - ĐẠO CỦA NGƯỜI QUÂN TỬ	1319
<i>Lời nói đầu</i>	<i>1321</i>
Chương I. NGUỒN GỐC KINH DỊCH VÀ NỘI DUNG PHẦN KINH	1323
Chương II. NỘI DUNG PHẦN TRUYỆN	1345
Chương III. CÁC PHÁI DỊCH HỌC TỪ HÁN TỚI NAY	1359
PHỤ LỤC. DỊCH HỌC Ở PHƯƠNG TÂY	1366
Chương IV. THUẬT NGỮ VÀ QUI TẮC CẦN NHỚ	1375
Chương V. ĐẠO TRỜI	1393
Chương VI. VIỆC NGƯỜI	1416
<i>(In theo bản của NXB Văn học Hà Nội, 1992)</i>	

TUYỂN TẬP NGUYỄN HIẾN LÊ

(Nguyễn Q. Thắng sưu tầm, tuyển chọn, giới thiệu)

Chịu trách nhiệm xuất bản : Nguyễn Cừ
Biên tập : Triệu Xuân
Bìa : Duy Ngọc
Trình bày : Nguyễn Thăng
Sửa bản in : Nguyễn Thăng

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

18 Nguyễn Trường Tộ - Hà Nội

*ĐT: (84.8) 829 4685; 846 9858 * Fax: (84.8) 829 4781*

CHI NHÁNH TP. HỒ CHÍ MINH

290/20 Nam Kỳ Khởi Nghĩa, Q.3, TP. Hồ Chí Minh

*ĐT: (84.8) 848 3481; 846 9858 * Fax: (84.8) 848 3491*

Thực hiện liên kết:

Công ty TNHH Thư Lâm

61/420A Phan Huy Ích, Gò Vấp, TP.HCM, ĐT: 9968045

In 500 bộ (4 cuốn) khổ 16x24cm tại Xí nghiệp In Fahasa TP. Hồ Chí Minh
Giấy chấp nhận đăng ký KHXB số: 834/24, Cục Xuất bản cấp ngày 02-6-2005. Trích ngang kế xuất bản số 437/VHGP do Nhà xuất bản Văn Học cấp ngày ngày 29-12-2005.

In xong nộp lưu chiểu quý I-2006

ĐỊA CHỈ PHÁT HÀNH:

- Công ty FAHASA TP. Hồ Chí Minh
60-62 Lê Lợi, Q.1 TP. Hồ Chí Minh
- Nhà Sách Đông Tây
62 Nguyễn Chí Thanh, Hà Nội
- Nhà Sách Cáo Thơm
29 Phan Đình Phùng, Đà Nẵng

TUYỂN TẬP
**Nguyễn
Hiền
Lê**

NGUYỄN Q. THẮNG
sưu tầm,
tuyển chọn,
giới thiệu

I
TRIẾT
HỌC

Vh

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

TUYỂN TẬP
**Nguyễn
Hiền
Lê**

NGUYỄN Q. THẮNG
sưu tầm,
tuyển chọn,
giới thiệu

II
SỬ
HỌC

Vh

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

TUYỂN TẬP
**Nguyễn
Hiền
Lê**

NGUYỄN Q. THẮNG
sưu tầm,
tuyển chọn,
giới thiệu

III
NGŨ
HỌC

Vh

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

TUYỂN TẬP
**Nguyễn
Hiền
Lê**

NGUYỄN Q. THẮNG
sưu tầm,
tuyển chọn,
giới thiệu

IV
VĂN
HỌC

Vh

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC



THU LAM

GIÁ : 233.000 Đ