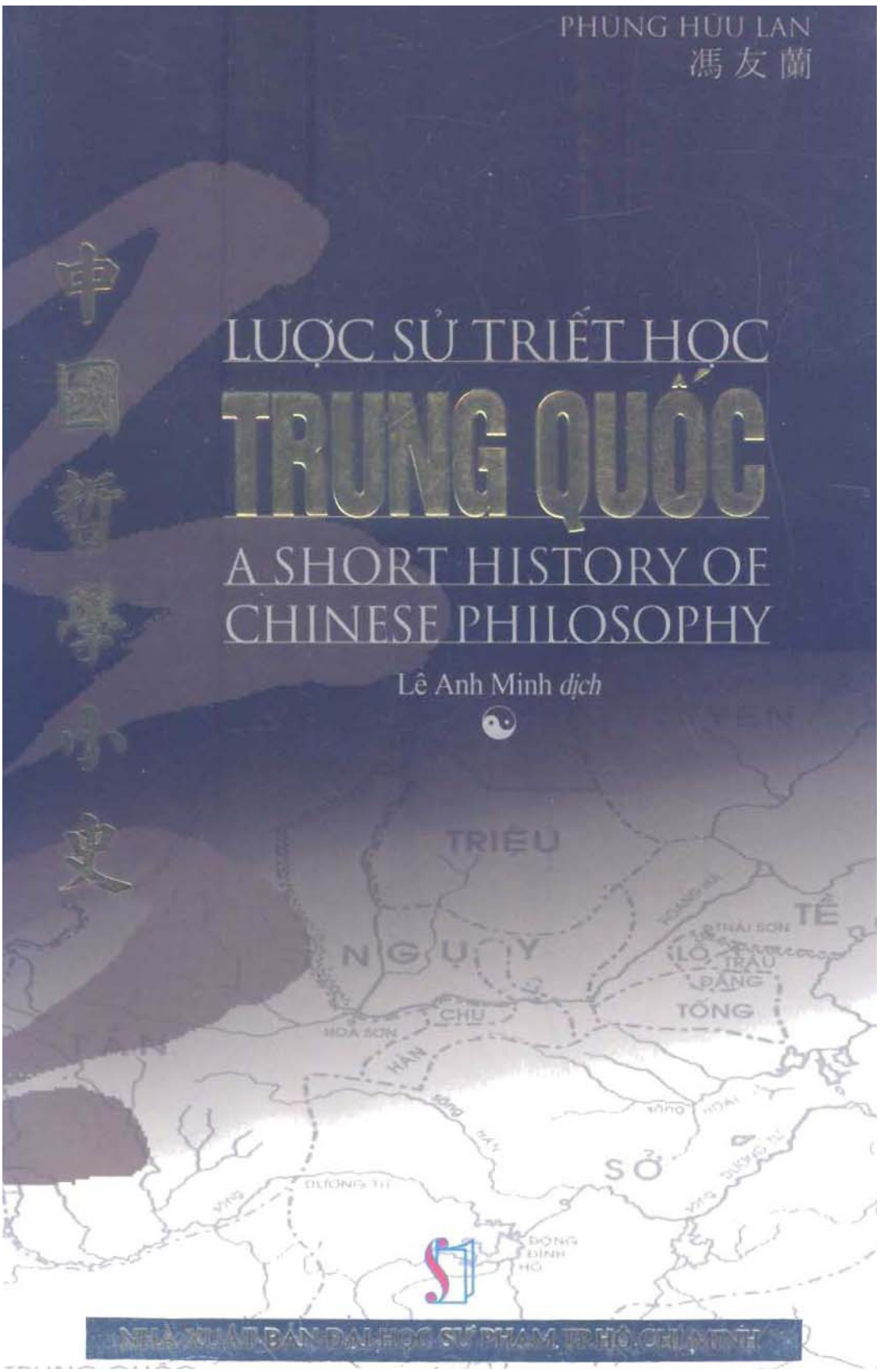
PHUNG HUU LAN
馮友蘭

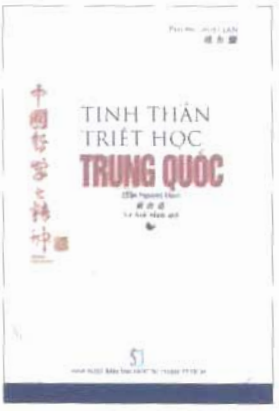
LƯỢC SỬ TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC

A SHORT HISTORY OF CHINESE PHILOSOPHY

Lê Anh Minh *dịch*



NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM TP HỒ CHÍ MINH


TINH THẦN
TRIẾT HỌC
TRUNG QUỐC


Lịch sử
TRIẾT HỌC
TRUNG QUỐC


Lịch sử
TRIẾT HỌC
TRUNG QUỐC

LƯỢC SỬ TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC

A Short History of Chinese Philosophy

• Bản quyền tiếng Việt thuộc công ty Gia Vũ
© Gia Vu .Co .Ltd

PHÙNG HỮU LAN
馮友蘭

LƯỢC SỬ TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC

A Short History of Chinese Philosophy

LÊ ANH MINH *dịch*

GIA VU Co.LTD.

NHÀ XUẤT BẢN
ĐẠI HỌC SƯ PHẠM TP HỒ CHÍ MINH

LỜI DỊCH GIẢ

Sau bộ *Lịch sử triết học Trung Quốc* (2 quyển, Nxb Khoa học Xã hội, 2007) của Phùng Hữu Lan (1896-1990), tôi dịch tiếp quyển *Tân Nguyên Đạo* (tức *Tinh thần của triết học Trung Quốc*) của ông.

Bộ Lịch sử triết học Trung Quốc (2 quyển) khá dày. Suốt 70 năm qua, cho đến nay trên thế giới đã có hai bản dịch: (1) bản dịch tiếng Anh (có sửa đổi đôi chút) của Derk Bodde (A History of Chinese Philosophy, 1937 và 1953) và (2) bản dịch tiếng Việt mới đây của tôi. Tuy nhiên, để phù hợp những độc giả phổ thông bộ sách đồ sộ này cần được giản lược.

Như Derk Bodde (1909–2003) nói trong lời dẫn nhập dưới đây, sau khi xuất bản bộ *Lịch sử triết học Trung Quốc* (nguyên tác Hán ngữ) Phùng Hữu Lan quyết định tự viết một bản rút gọn bằng tiếng Anh, nhan đề *A Short History of Chinese Philosophy*, và nhờ Derk Bodde biên tập giùm. Theo trình tự đó, tôi quyết định dịch bản rút ngắn này.

Quyển *A Short History of Chinese Philosophy* do Macmillan Company xuất bản 1948. Cho đến nay, trên thế giới đã có bốn bản dịch: (1) bản tiếng Pháp của Guillaume Dunstheimer, nhan đề: *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* (Nxb Payot, Paris, 1952); (2) bản tiếng Việt của Nguyễn Văn Dương, dịch từ bản tiếng Pháp của Guillaume Dunstheimer, nhan đề: *Đại cương triết học sử Trung Quốc* (Ban tu thư Viện đại học Vạn Hạnh ấn hành, Saigon, 1968; Nxb Thanh Niên tái bản năm 1999); (3) bản tiếng Nam Tư của Michał Zagrodzki, nhan đề: *Krótka historia filozofii chińskiej* (Warszawa, 2001); (4) bản tiếng Hán do Đồ Hựu Quang 涂又光 dịch từ bản tiếng Anh, nhan đề: *Trung Quốc triết học giản sử* 中国哲学简史 (Nxb Đại học Bắc Kinh, 1984).[1]

[1] Trong lời tựa bản dịch Hán ngữ, dịch giả Đồ Hựu Quang kể thêm

Dịch từ bản tiếng Pháp, nên bản dịch cách đây 40 năm của ông Nguyễn Văn Dương chịu nhiều ảnh hưởng của bản tiếng Pháp và có nhiều lỗi tất yếu của việc phiên dịch gián tiếp. Do đó, một bản tiếng Việt mới mẻ dịch trực tiếp từ tiếng Anh cần xuất hiện để đáp ứng nhu cầu nghiên cứu của độc giả hiện nay. Đó cũng là lý do tôi dịch quyển này.

Khi dịch quyển này, tôi đã tham khảo các bản dịch của Guillaume Dunstheimer, Nguyễn Văn Dương, và Đỗ Hựu Quang. Bản dịch này chỉ nhằm bổ túc cho các bản dịch đã có. Dù đây là một quyển sách nhắm vào độc giả phổ thông, nhưng tôi vẫn theo nguyên tắc của mình là phụ chú, chủ yếu là chép lại các đoạn trích dẫn nguyên văn chữ Hán, còn những chú thích khác (từ ngữ, khảo dị văn bản, tiểu sử triết gia...) thì độc giả có thể xem ở bộ lớn 2 quyển. Bởi vì nguyên tắc chú thích rất ít, và để khỏi rườm rà, chú thích của tác giả thì tôi ghi là PHL chú, những chú thích còn lại là của tôi. Do đã dịch bộ *Lịch sử triết học Trung Quốc* (2 quyển) và quyển *Tân Nguyên Đạo*, tôi hi vọng rằng bản dịch mới mẻ này trung thành với nguyên tác của Phùng Hữu Lan và sẽ đáp ứng được nhu cầu nghiên cứu hiện nay của độc giả.

Lê Anh Minh

một bản dịch tiếng Ý nữa, nhưng không rõ dịch giả là ai. Có lẽ là bản dịch tiếng Ý của Alfredi Gallotti (*Antica filosofia Cinese*, Mailand, 1956).

LỜI DẪN NHẬP CỦA DERK BODDE

Những năm gần đây, vô số sách viết về Trung Quốc đã xuất hiện, tuy nhiên có điều đáng chú ý là sự hiểu biết đúng đắn thực sự của người phương Tây chúng ta về nền triết học của đất nước này thì rất ít. Ngay cả những người Mỹ có giáo dục tốt nhất nhưng không phải là những chuyên gia về Trung Quốc nếu được yêu cầu kể tên vài triết gia chính yếu của Trung Quốc thì cũng không thể kể tên ai khác ngoài Khổng Tử và có lẽ Lão Tử. Tôi ngờ rằng lời phát biểu này cũng đúng với hạng giáo sư triết học tầm tầm và những người không chuyên.

Sách báo tiếng Anh viết về đề tài này ắt hẳn là không thiếu, nhưng với nhiều ngoại lệ, chúng hoặc là quá chuyên sâu nên không phổ thông đại hoặc là quá phổ thông nên không có nhiều giá trị. Quyển sách này quả thực là quyển đầu tiên bằng tiếng Anh cố gắng giải thích thật đầy đủ và có hệ thống về toàn bộ tư tưởng Trung Quốc, từ khởi nguyên với Khổng Tư cho đến ngày nay. Quyển sách càng thêm quan trọng vì nó là tác phẩm của một học giả Trung Quốc vốn được đồng bào của ông công nhận là có thẩm quyền nhất về lĩnh vực này.

Khi đọc sách này, chúng ta thấy rằng phạm vi triết học Trung Quốc còn rộng lớn hơn nhiều chứ không chỉ là Khổng Tử hay Lão Tử, thậm chí không chỉ là Nho gia hay Đạo gia vốn liên quan tới hai ngài. Suốt 25 thế kỷ, các nhà tư tưởng Trung Quốc hầu như đã đề cập mọi chủ đề chính yếu mà các triết gia phương Tây cũng chú ý. Tuy các học phái mà họ tuân theo thường mang cùng tên qua nhiều thế kỷ, nhưng nội dung tư tưởng thật sự của họ đã thay đổi rất lớn từ thời này qua thời khác. Thí dụ, giả sử Khổng Tử tái sinh để hội ngộ đại Nho thế kỷ 12 là Chu Hi, có lẽ ngài sẽ khó mà nhận ra cái tư tưởng được Chu Hi rao giảng là cái Nho học «chính thống» vào thời

của ngài.

Tuy nhiên trong sự đa dạng đó chúng ta nhận thấy rằng có những chủ đề luôn tái hiện, mà một trong các chủ đề ấy đã được Phùng Hữu Lan mô tả trong chương 1 là «nội thánh ngoại vương» 內聖外王 (bên trong là thánh, bên ngoài là vua). Làm sao để đạt Đạo, để trở thành một bậc «nội thánh ngoại vương»? Hiểu theo nghĩa bóng hơn là nghĩa đen, «nội thánh ngoại vương» bấy lâu vốn là một vấn đề cốt lõi của triết học Trung Quốc và theo thuyết minh của Phùng Hữu Lan nó bao hàm lưỡng tính: nhập thế và xuất thế. Đó là chủ đề chính của tác phẩm gần đây nhất của ông: *Tinh thần của triết học Trung Quốc*, tức *Tân Nguyên Đạo*. Ở điểm này, tôi không nói gì thêm kẻo làm hỏng tác phẩm ấy của ông; tôi chỉ gợi ý rằng cái lưỡng tính nhập thế và xuất thế đó – mà lâu nay phương Tây chỉ nhận thức một nửa – có lẽ đã góp phần tạo ra một ấn tượng phổ thông rằng Trung Quốc là một đất nước của những thánh nhân huyền bí trầm mặc mãi dưới cội tùng bách trên non cao, cũng là một đất nước của các thương nhân quá đỗi thực dụng và tương đối tầm thường.

Suốt những năm 1930, khi tôi bắt đầu học triết học Trung Quốc và một số lĩnh vực văn hóa Trung Quốc tại Bắc Kinh, tôi đã hết sức may mắn học lớp triết học Trung Quốc của giáo sư Phùng Hữu Lan tại Đại học Thanh Hoa, niên khóa 1934-1935. Bấy giờ ông vừa cho xuất bản quyển 2 của bộ *Lịch sử triết học Trung Quốc*, một công trình vĩ đại nhanh chóng trở thành tác phẩm chuẩn mực trong lĩnh vực này. Ngày nọ khi tôi vào lớp, giáo sư hỏi tôi xem có biết ai sẵn lòng dịch bộ sách ấy sang tiếng Anh không. Rốt cuộc tôi đã đồng ý nhận dịch. Bản dịch quyển 1 đã xuất bản vào mùa hè năm 1937, ngay sau chiến tranh Trung-Nhật bùng nổ. Bấy giờ, tôi hi vọng dịch nốt quyển 2 trong vòng hai hoặc ba năm.

Tuy nhiên, bấy giờ tôi phải rời Trung Quốc vì công việc, rồi chiến tranh xảy ra liên miên suốt mấy năm, và các công việc khác đã cản trở việc phiên dịch. Do đó, dù cố gắng hết sức nhưng mãi đến mùa thu năm 1946 khi Giáo sư Phùng Hữu Lan đến Đại học Pennsylvania làm giáo sư thỉnh giảng về Hán ngữ thì tôi mới có thể bắt đầu phiên dịch trở lại quyển 2. Từ đạo đó, tôi đã dịch

một loạt các chương lẻ tẻ của quyển 2; một số chương đã đăng và một số có lẽ sẽ đăng trên *Yên Kinh học báo (Harvard Journal of Asiatic Studies)* – một ấn phẩm của Viện Harvard Yenching ở Cambridge, Massachusetts. Danh sách các bài ấy được ghi cuối quyển *Lược sử triết học Trung Quốc* (sau đây viết tắt: *Lược sử*) này. Khi các chương của quyển 2 được dịch xong, chúng sẽ được gom lại và in thành một quyển. Nhờ tiền trợ cấp tôi vừa nhận theo điều khoản của Fullbright Act (cung cấp cho việc gởi các học giả và giáo sư Mỹ sang Trung Quốc và các nước khác), tôi định đi Bắc Kinh ở một năm và hi vọng tại nơi đấy tôi sẽ dịch xong trọn quyển 2 vào cuối thu 1949.

Thế nhưng năm ngoái, khi tôi đang bắt đầu công việc này tại Philadelphia thì Giáo sư Phùng Hữu Lan đã quyết định tự viết một bản rút ngắn bằng tiếng Anh của bộ *Lịch sử triết học Trung Quốc* (2 quyển, nguyên tác Hán ngữ). Về việc này, ông nhờ tôi biên tập; và quyển sách *Lược sử* hiện nay chính là thành qua đó.

Phần lớn nội dung quyển *Lược sử* bám tương đối sát bộ nguyên tác Hán ngữ. Đại khái 16 chương đầu quyển *Lược sử* này tương ứng với quyển 1 của bộ nguyên tác; còn 12 chương cuối thì tương ứng với quyển 2 của bộ nguyên tác. Tuy nhiên quyển *Lược sử* này (370 trang) ngắn hơn nhiều; điều này thấy rõ là riêng bản dịch tiếng Anh quyển 1 của tôi đã dầy 454 trang rồi. Còn trong bộ nguyên tác chữ Hán thì quyển 1 kém hơn quyển 2 là 50 trang. Bản rút ngắn này thực hiện được là do tác giả bỏ đi hết một số triết gia kém quan trọng trong nguyên tác và giản lược những chỗ nói về các triết gia còn lại. Tác giả cũng tránh ghi nhiều cước chú, đồng thời bỏ đi các phần như sách tham khảo chi tiết, luận bàn về niên đại và sự chân ngụy của các tác phẩm, và cũng bỏ đi nhiều thông tin về tiểu sử các triết gia. Tuy nhiên quyển *Lược sử* này là một tác phẩm có tính học thuật thật sự mà ta có thể nương cậy như một công trình thuyết giảng hoàn bị và rất chính xác về triết học Trung Quốc.

Quyển *Lược sử* này cũng có nhiều đặc điểm khác với các quyển rút ngắn thông thường. Trước hết, sách này được viết chủ yếu dành cho độc giả phương Tây, nghĩa là cách xử lý và chủ đề của nó không luôn luôn y

hệt như loại sách được viết cho độc giả Trung Quốc. Thí dụ, hai chương đầu hoàn toàn không có trong bộ *Lịch sử*(nguyên tác chữ Hán), và phần lớn chương 27 cũng vậy.

Đặc điểm thứ hai là quyển này bao gồm một số kết luận và những trọng điểm mà tác giả nghĩ ra, sau khi xuất bản bộ *Lịch sử* (nguyên tác chữ Hán) năm 1934. Thí dụ, chương 3 quyển này tóm tắt một lý thuyết mà tác giả công bố đầu tiên bằng Hán ngữ năm 1936 trong một quyển bổ sung cho bộ nguyên tác (tức là quyển: *Trung Quốc triết học sử bổ* 中國哲學史補, xuất bản tại Hương Cảng). Chương cuối quyển này nêu ra các ý tưởng triết học của chính Phùng Hữu Lan, nên cũng mới mẻ, bởi vì các ý tưởng này được trình bày đầu tiên trong một loạt sách triết có tính sáng tạo mà ông đã viết suốt những năm chiến tranh. Tương tự như thế, phần giảng về Huyền học và Phật học ở các chương 19, 20, 21, 22 đã được sửa đổi đáng kể, khác với phần tương ứng trong bộ nguyên tác (2 quyển). (Tuy nhiên, các chương tương ứng trong bộ nguyên tác Hán ngữ cũng được Phùng Hữu Lan sửa chữa tương tự trước khi tôi dịch chúng sang tiếng Anh.)

Việc tuyển chọn đề tài, cách xử lý, và việc chấp bút thật sự viết thành sách này tất nhiên hầu như là toàn bộ công trình của tác giả Phùng Hữu Lan. Phần đóng góp của tôi chủ yếu là biên tập bản thảo của ông cho phù hợp độc giả phương Tây và chỉnh lý câu văn tiếng Anh của ông cho dễ đọc. Phần phiên dịch tiếng Anh (có thay đổi chút đỉnh) của các trích dẫn từ các sách chữ Hán được lấy từ bản dịch bộ *Lịch sử* (2 quyển) của tôi; nhưng ở nhiều chỗ chính Phùng Hữu Lan đã tự dịch một số thuật ngữ hay một số đoạn văn, hoặc ông đã dùng các đoạn phiên dịch của E.R. Hughes trong quyển *The Spirit of Chinese Philosophy (Tân Nguyên Đạo).* Nhiều đoạn trích dẫn khác tất nhiên là mới hoàn toàn. Thư mục và phần chỉ mục (index) là do tôi soạn.

Các độc giả phổ thông hẳn sẽ thấy phần tóm tắt lịch sử Trung Quốc là hữu ích, trước khi kết thúc lời dẫn nhập này. Tương truyền, lịch sử Trung Quốc bắt đầu bằng các thánh vương cai trị vào cuối thiên niên kỷ 3 TCN. Chính sự chấp nhận không tranh cãi – của

cả người Trung Quốc lẫn người phương Tây – đối với các câu chuyện về các thánh vương ấy đã tạo ra một ấn tượng sai lầm phổ biến về thời viễn cổ của nền văn minh Trung Quốc. Tuy nhiên, ngày nay các học giả đều nhất trí rằng các vị thánh vương ấy chẳng qua là những nhân vật thần thoại, và các câu chuyện về họ là những sáng tác được lý tưởng hóa của người đời sau. Triều đại đầu tiên của Trung Quốc – tức đời Hạ (tương truyền 2205-1766 TCN) – cũng không chắc chắn là đã xuất hiện trong lịch sử, mặc dù một ngày nào đó trong tương lai khoa khảo cổ sẽ xác nhận điều này.

Tuy nhiên, chúng ta có cơ sở lịch sử vững chắc hơn về đời Thương (tương truyền 1766-1123 TCN). Kinh đô đời Thương – đã được khai quật một phần – cho chúng ta một lượng lớn giáp cốt văn, tức là văn tự khắc trên mai rùa và xương thú (quy giáp thú cốt). Chính giáp cốt văn được viết ra liên quan đến phép bói mà chương 12 sách này bàn tới.

Về đời Chu (khoảng 1122-256 TCN), chúng ta có nhiều sử liệu, và đời Chu cũng là thời hoàng kim của triết học Trung Quốc. Suốt mấy thế kỷ đầu tiên của đời Chu, một số lớn các nước nhỏ – đa phần tụ tập quanh châu thổ sông Hoàng Hà, miền bắc Trung Quốc – được liên kết nhau và buộc phải trung thành với vương triều Chu trong một hệ thống phong kiến đại khái như hệ thống phong kiến ở Âu châu thời trung cổ. Tuy nhiên, thời gian về sau thì hệ thống phong kiến này dần dần tan rã, dẫn đến sự sụp đổ của vương quyền đời Chu, sự gia tăng chiến tranh giữa các nước vừa độc lập, và những biến loạn dữ dội khác ở phương diện kinh tế, xã hội, và chính trị. Chính những nỗ lực của người bấy giờ nhằm giải quyết các vấn đề rắc rối bức bách do thời đại tạo ra mà họ phải đương đầu đã này sinh diện mục của tư tưởng triết học có hệ thống đầu tiên của Trung Quốc, và cái tư tưởng ấy tạo ra vẻ rực rỡ văn hóa của thời đại ấy. Khổng Tử (551-479 TCN) là triết gia đầu tiên và tiếp sau ông là vô số các triết gia thuộc những học phái khác biệt nhau rất lớn. Hầu hết chủ đề từ chương 3 đến chương 16 của quyển này nhằm bàn luận các học phái ấy. Về phương diện chính trị, mấy thế kỷ sau Khổng Tử được gọi là thời Chiến Quốc (480-221 TCN).

Nước Tần – phát âm là «ch'in» và có lẽ tên gọi «China» (Trung Quốc) phát xuất từ nó – đã kết thúc thời Chiến Quốc vào năm 221 TCN bằng cách triệt tiêu nước cuối cùng của các nước chống đối nhau, do đó lần đầu tiên nó tạo ra một đế quốc Trung Quốc thống nhất thật sự. Đời Tần thay thế hệ thống quý tộc phong kiến cũ bằng hệ thống quan lại do triều đình bổ nhiệm chứ không phải cha truyền con nối. Do đó, nó thiết lập một hình thức chính quyền làm mẫu mực cho các triều đại về sau. Với ngoại lệ duy nhất là sự thành lập Trung Hoa Dân Quốc năm 1912, các biến cố này đã ghi dấu sự biến đổi vĩ đại nhất trong lịch sử chính trị Trung Quốc.

Sự hà khắc mà đời Tần thi hành để đạt mục đích ấy đã khiến triều đại này sụp đổ mau chóng. Tuy nhiên, việc thống nhất đất nước mà đời Tần thực hiện đã được tiếp nối bởi một triều đại mạnh mẽ về chính trị là đời Hán (206 TCN-220 CN). Dưới đời Hán, đế quốc được bành trướng, bao gồm phần lớn diện tích mà nay là Trung Quốc cùng với phần lớn khu vực Turkestan thuộc Trung Quốc hiện nay. Sự thống nhất chính trị diễn ra song song với sự thống nhất tư tưởng. Hầu hết các môn phái triết học biệt lập đời Chu đã biến mất, tuy rằng nhiều tư tưởng của họ đã được hấp thu bởi hai học phái mạnh mẽ bấy giờ là Nho gia và Đạo gia. Những phát triển này được mô tả trong hai chương 17 và 18.

Sau bốn thế kỷ cai trị của đời Hán là bốn thế kỷ có thể gọi là thời Chia Rẽ (221-589, tính từ thời Tam Quốc đến đầu đời Tùy). Trong phần lớn thời này, Trung Quốc thường được phân chia giữa một loạt triều đại ngắn ngủi ở miền nam và một loạt triều đại cũng ngắn ngủi như thế ở miền bắc. Nhiều triều đại ở miền Bắc được cai trị bởi các nhóm dân du mục phi Hán tộc. Suốt thời đại này họ đã thành công vượt qua Vạn Lý Trường Thành. Đôi khi được xem là thời tăm tối, mấy thế kỷ này là thời kỳ khốn khổ thường xuyên của toàn thể dân tộc Trung Quốc. Tuy nhiên, về phương diện văn hóa họ cũng nổi bật ở nhiều mặt; về phương diện triết học, Nho học tạm thời suy thoái còn Huyền học và Phật học thì vượt trội. Huyền học và Phật học là chủ đề của các chương 19, 20, 21.

Tuy nhiên, đời Tùy (590-617) và nhất là đời Đường (618-906) đã giúp Trung Quốc thống nhất trở lại

và trở nên hùng mạnh về chính trị. Ở nhiều mặt, hai đời này đánh dấu thành tựu văn hóa rực rỡ của Trung Quốc. Dưới đời Đường, Phật học cực thịnh, và một trong các tông phái là Thiền tông được luận bàn trong chương 22. Tuy nhiên, sau đó Phật học suy thoái dần; ngày càng suy. Ngược lại, Nho học phục hưng và chiếm địa vị độc tôn. Các bước đầu của sự phục hưng này được mô tả ở đầu chương 23.

Hơn 50 năm sau khi đời Đường kết thúc là một giai đoạn gian nan để chuyển đến triều đại kế tiếp là Tống. Đời Tống (960-1279) tuy yếu hơn đời Đường về phương diện chính trị nhưng về phương diện văn hóa thì cũng rực rỡ chẳng kém. Về phương diện tư tưởng, Nho học được phục hưng mạnh mẽ nhất như đã từng thấy ở đời Hán. Phong trào [Tống Nho hay Đạo học] này – phương Tây gọi là Tân Nho gia (Neo-Confucianism) – được trình bày ở các chương 23, 24, 25.

Thay thế đời Tống, đời Nguyên (1280-1367) đáng chú ý vì nó là triều đại đầu tiên mà toàn cõi Trung Quốc đặt dưới sự cai trị của ngoại nhân là người Mông Cổ; nhưng về phương diện văn hóa, đời này tương đối không quan trọng. Triều đại kế tiếp là đời Minh (1368-1643) đã đưa Trung Quốc trở lại dưới sự cai trị của người Hán. Dù đây là thời kỳ người dân sống dễ chịu, nhưng nó đóng góp rất ít điều thật thanh tân cho văn hóa Trung Quốc. Tuy nhiên, về phương diện triết học, triều đại này đáng chú ý vì nó là thời mà một phái Đạo học có tên là Tâm học trở nên cực thịnh. Sự phát triển này được mô tả ở chương 26.

Dưới triều đại kế tiếp là Thanh (1644-1911), toàn cõi Trung Quốc một lần nữa đặt dưới sự cai trị của người phi Hán tộc, đó là người Mãn. Tuy vậy, cho đến đầu thế kỷ 19 nó là một trong những thời kỳ thịnh vượng nhất của lịch sử Trung Quốc, và nó cũng là một thời kỳ có những tiến bộ ở vài lĩnh vực văn hóa nào đó, dù rằng ở những lĩnh vực khác thì có các suy thoái. Về phương diện chính trị, bờ cõi đế quốc được mở rộng, thậm chí còn vượt qua những ranh giới mà Trung Quốc đạt được ở đời Hán và đời Đường. Tuy nhiên, đầu thế kỷ 19 quyền lực của người Mãn suy yếu dần. Sự suy yếu nội tại của Trung Quốc này sinh sau đó rồi thay lại ngẫu nhiên gặp phải áp

lực kinh tế và chính trị ngày càng mạnh của phương Tây đã được công nghiệp hóa. Chương 27 mô tả những cách thức mà các phát triển khác nhau này đã ảnh hưởng tới lĩnh vực tư tưởng.

Sự sụp đổ của triều đại Mãn Thanh năm 1911 dẫn đến sự cáo chung của hệ thống quân chủ xưa nhất thế giới, đánh dấu một bước ngoặt trong lịch sử Trung Quốc. Suốt mấy thập niên sau sự thành lập Dân Quốc năm 1912, Trung Quốc thấy cần phải tảo thanh đồng bộ các phương diện kinh tế, xã hội, và chính trị. Chúng ta đã cần khoảng ba thế kỷ để trải qua những biến chuyển tương tự ở phương Tây. Do đó, chẳng có gì ngạc nhiên khi hệ quả của nó là những năm dài bất ổn về tư tưởng và chính trị; và sự bất ổn này càng thêm trầm trọng khi ngoại bang xâm lược thô bạo Trung Quốc. Thực vậy, khi chúng ta nhìn quanh các nước phương Tây hiện nay, rõ ràng rằng trong số các nước ấy cũng có những biến chuyển lớn lao mà không ai có thể tiên đoán được hệ quả của chúng. Vậy thì chẳng lạ gì tại Trung Quốc tương lai trông có vẻ tối tăm và bấp bênh. Tuy nhiên, lịch sử Trung Quốc cho chúng ta thấy rằng người Trung Quốc nhiều lần trong quá khứ dẫu chịu xiết bao đau khổ nhưng họ vẫn vượt qua được và khôi phục sau các khủng hoảng mà họ đã đối mặt. Họ cũng có thể làm như thế lần nữa, nhưng chỉ với điều kiện là toàn thể thế giới mau hiểu biết để chấp nhận rằng chủ nghĩa thế giới đại đồng đã hiển lộ trong phần lớn tư duy chính trị của Trung Quốc (xem chương 16 và 21). Trong những biến đổi mà Trung Quốc cần thực hiện, phần lớn ý thức hệ trong quá khứ của nó không tránh khỏi sẽ phải bị đào thải. Tuy nhiên, một phần ý thức hệ ấy sẽ tồn tại như là một sự góp phần thường xuyên cho nền triết học của thế giới mai sau. Phùng Hữu Lan sẽ gợi ra ở chương cuối quyển sách này những phương cách khả thi mà sự góp phần ấy có thể được thực hiện.

Derk Bodde

Philadelphia, tháng 5 năm 1948.

LỜI TỰA CỦA PHÙNG HỮU LAN

Một quyển lược sử của bất kỳ đề tài nào cũng không nên đơn thuần là sự rút ngắn của một bộ lịch sư lớn. Tự thân nó phải là một bức tranh hoàn chỉnh chứ không phải là một bản kê khai các danh từ và các học phái. Để làm được điều đó, người viết sách sử cần phải «làu thông lịch sử» như người Trung Quốc thường nói: «Toàn sử tại hung.» 全史在胸 (toàn bộ lịch sử nằm trong tâm). Chỉ có thế tác giả mới có thể trao cho độc giả một thuyết giảng hoàn chỉnh và thích đáng trong phạm vi giới hạn mà tác giả đã chọn.

Theo phép viết sử của Trung Quốc, nhà viết sử giỏi cần hội đủ ba yếu tố: học vấn uyên bác để làm chủ được mọi sử liệu mình có; phán đoán tinh tế để tuyển chọn chính xác sử liệu; và tài văn chương để thuật lại lịch sử một cách hấp dẫn và thú vị. Khi viết một quyển lược sử nhắm vào đại đa số độc giả phổ thông, tác giả ắt hẳn ít có cơ hội trình bày học vấn uyên bác của mình, nhưng tác giả cần phải có sự phán đoán tuyển chọn tinh tế hơn và có văn tài nhiều hơn khi viết một bộ sử đồ sộ và chuyên sâu.

Khi viết quyển này, từ các tư liệu mình có, tôi đã cố gắng dùng sự phán đoán tốt nhất của mình để tuyển chọn những gì mà tôi cho là quan trọng và hữu quan. Tuy nhiên, tôi thật may mắn có được người biên tập là Tiến sĩ Derk Bodde. Ông đã dùng văn tài của mình để văn phong của sách trở nên thú vị, dễ đọc, và dễ hiểu hơn đối với độc giả phương Tây. Ông cũng đã góp ý cho tôi về việc tuyển chọn và sắp xếp tư liệu.

Bởi đây là một quyển lược sử, cho nên nó chẳng qua là sách nhập môn nghiên cứu triết học Trung Quốc. Nếu độc giả muốn tìm hiểu sâu về đề tài này, thì tôi mời đọc bộ sách lớn hơn của tôi: *A History of Chinese Philosophy*

(*Lịch sử triết học Trung Quốc*, 2 quyển). Tiến sĩ Bodde đã dịch quyển 1, và đang dịch quyển 2. Độc giả cũng có thể đọc quyển gần đây của tôi là *The Spirit of Chinese Philosophy (Tinh thần của triết học Trung Quốc)* do ông E.R. Hughes (Đại học Oxford) phiên dịch. Cả hai bộ sách ấy đều được đề cập trong phần thư mục cuối sách này do Tiến sĩ Bodde lập. Tôi rất biết ơn ông Bodde và ông Hughes vì tôi đã vay mượn để đưa vào sách này một số đoạn trích dẫn tiếng Anh mà hai ông đã phiên dịch từ nguyên tác Hán ngữ.

Nhân dịp xuất bản sách này, tôi xin bày tỏ lòng tri ân tổ chức Rockefeller Foundation đã cho tôi cơ hội từ Trung Quốc đến Đại học Pennsylvania với tư cách Giáo sư thỉnh giảng niên khóa 1946-1947, và thành quả là quyển sách này đây. Tôi cũng chân thành cảm tạ các sinh viên Khoa Đông Phương học của trường và quý đồng nghiệp – nhất là Tiến sĩ Bodde, Giáo sư Hán ngữ – đã cộng tác và khích lệ. Tôi cũng đa tạ Tiến sĩ A.W. Hummel, Thủ thư danh dự của Thư viện Quốc hội Mỹ, đã động viên và giúp tôi xuất bản quyển sách này.

Phùng Hữu Lan

Đại học Pennsylvania, tháng 6 năm 1947.

Chương 1

TINH THẦN CỦA TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC

Địa vị của triết học trong nền văn minh Trung Quốc có thể sánh với địa vị của tôn giáo trong các nền văn minh khác. Tại Trung Quốc, triết học vẫn luôn là mối quan tâm của mọi người trí thức. Ngày xưa, khi được giáo dục thì mỗi cá nhân được dạy trước tiên về triết học. Khi trẻ con đến trường học, trước tiên chúng được dạy đọc bộ *Tứ Thư* 四書 (gồm: *Đại học* 大學, *Trung Dung* 中庸, *Luận ngữ* 論語, *Mạnh Tử* 孟子). *Tứ Thư* là bộ sách quan trọng nhất của triết học Tân Nho gia (tức Đạo học). Khi trẻ con vừa bắt đầu học Hán tự, đôi khi chúng được trao cho một sách giáo khoa để đọc, tên là *Tam Tự Kinh* 三字經. Sách có tên như thế là vì mỗi câu trong đó chỉ có ba chữ Hán được sắp xếp sao cho khi đọc lên chúng có vần với nhau, nhờ thế trẻ con dễ nhớ hơn. Sách này thực tế là sách vỡ lòng, và mở đầu bằng hai câu: «Nhân chi sơ, tính bản thiện.» 人之初, 性本善 (Người ban sơ, tính vốn thiện). Đó là một trong những khái niệm cơ bản trong triết học của Mạnh Tử.

Địa vị của triết học trong nền văn minh Trung Quốc

Người phương Tây thấy tư tưởng Nho gia lan tỏa trong đời sống của người Trung Quốc thì cảm thấy Nho gia là một tôn giáo. Tuy nhiên, cũng giống như học thuyết của Plato hay Aristotle, thực tế Nho gia không phải là tôn giáo. Quả thật *Tứ Thư* vốn là thánh kinh của người Trung Quốc, nhưng *Tứ Thư* không kể chuyện tạo thiên lập địa, cũng không đề cập thiên đường và địa ngục.

Tất nhiên, thuật ngữ triết học và tôn giáo đều mơ hồ. Triết học và tôn giáo có thể có ý nghĩa khác nhau hoàn toàn đối với những người khác nhau. Khi luận bàn triết học và tôn giáo, người ta hẳn có những quan niệm rất khác nhau về hai thuật ngữ này. Đối với tôi, cái mà tôi gọi là triết học chính là sự *tư duy phản chiếu* (reflective thinking) và có hệ thống về kiếp người. Ai chưa

chết thì vẫn hiện hữu trong kiếp người. Thế nhưng rất ít người suy tư trở ngược về kiếp người, và càng ít người suy tư có hệ thống về kiếp người. Một triết gia *phải* triết học hoá (philosophize), tức là phải tư duy phản chiếu về kiếp người và rồi phải diễn đạt tư tưởng của mình có hệ thống.

Loại tư duy này gọi là *phản chiếu* (reflective) vì nó lấy kiếp người làm đối tượng tư duy. Nhân sinh luận, vũ trụ luận, và tri thức luận đều phát sinh từ loại tư duy này. Vũ trụ luận phát khởi vì vũ trụ là bối cảnh của đời sống, là cái sân khấu mà tấn tuồng nhân sinh diễn ra. Tri thức luận phát khởi vì tư duy chính là tri thức. Theo một số triết gia phương Tây, để suy tư, trước tiên ta phải tìm ra cái mà ta có thể suy tư; có nghĩa là, trước khi ta bắt đầu suy tư về kiếp người thì trước tiên ta phải «suy tư về tư duy của ta».

Các học thuyết như thế đều là sản phẩm của sự tư duy phản chiếu (reflective thinking). Chính cái khái niệm về kiếp người, khái niệm về vũ trụ, khái niệm về tri thức cũng là các sản phẩm của sự tư duy phản chiếu. Bất luận chúng ta có suy tư hoặc bàn luận về kiếp người hay không thì chúng ta vẫn hiện hữu trong kiếp người. Bất luận chúng ta có suy tư hoặc bàn luận về vũ trụ hay không thì chúng ta vẫn là một phần của vũ trụ. Vậy, cái mà các triết gia gọi là vũ trụ không y hệt như cái vũ trụ mà các nhà vật lý nghĩ đến. Cái mà các triết gia gọi là vũ trụ là *toàn thể mọi hiện hữu* (the totality of all that is). Nó tương đương với cái mà Huệ Thi 惠施 gọi là «Đại nhất» 大一, và được định nghĩa là «chí đại vô ngoại» 至大無外 (cực lớn và không có gì ở ngoài nó). Do đó, mọi người và mọi vật đều phải được xem là một phần của vũ trụ. Khi ta suy tư về vũ trụ, tức là ta đang suy tư phản chiếu.

Khi ta suy tư hoặc bàn luận về tri thức, thì bản thân sự suy tư và sự bàn luận này chính là tri thức. Theo cách nói của Aristotle, nó là «suy tư về tư duy»; và đó là sự suy tư phản chiếu. Đây là cái vòng lẩn quẩn mà các triết gia mắc phải và họ khăng khăng rằng trước khi ta suy tư thì ta phải suy tư trước hết về tư duy của ta; cơ hồ như ta có một năng lực (faculty) nữa mà ta dùng để có thể suy tư về tư duy vậy! Kỳ thực, cái năng lực mà ta dùng để có thể suy tư về tư duy chính là cái năng lực mà ta vẫn dùng để suy tư. Nếu ta hoài nghi cái khả năng suy tư của ta về kiếp người và vũ trụ, thì ta cũng có cùng lý do để hoài nghi cái khả năng suy tư của ta về tư duy.

Tôn giáo cũng liên quan đến kiếp người. Trong cốt lõi của mỗi tôn giáo lớn đều có một triết học. Thực tế, mỗi tôn giáo lớn chính là một triết học kèm với một thượng tầng kiến trúc bao gồm các mê tín, giáo điều, nghi thức, và cơ cấu tổ chức. Đó là cái mà tôi gọi là tôn giáo.

Nếu ta hiểu thuật ngữ «tôn giáo» theo ý nghĩa này – cái ý nghĩa thực sự không khác nhiều với dụng pháp thông thường – thì ta nhận thấy Nho gia không thể được xem như một tôn giáo. Xưa nay người ta quen nói rằng Trung Quốc có ba tôn giáo: Nho giáo, Đạo giáo, và Phật giáo. Nhưng như ta vừa thấy, Nho gia không phải là một tôn giáo. Người ta lại phân biệt: Đạo gia 道

家 là triết học, Đạo giáo 道教 là tôn giáo. Giáo huấn của Đạo gia và Đạo giáo khác nhau, thậm chí còn trái nhau nữa. Đạo gia dạy người ta thuận theo tự nhiên, còn Đạo giáo dạy người ta làm trái tự nhiên. Thí dụ, theo Lão Tử và Trang Tử, sống rồi chết là tiến trình tự nhiên, và ta nên bình thản thuận theo tiến trình ấy. Tuy nhiên, Đạo giáo chủ yếu dạy nguyên lý và phương thuật tránh tử vong, tất nhiên đó là sự vận hành trái tự nhiên. Đạo giáo có tinh thần khoa học, tức là sự chinh phục tự nhiên. Ai quan tâm lịch sử khoa học Trung Quốc thì sẽ tìm thấy nhiều thông tin trong các trứ tác của các Đạo sĩ.

Người ta cũng phân biệt: Phật học 佛學 là triết học, Phật giáo 佛教 là tôn giáo. Đối với người trí thức Trung Quốc thì Phật học thú vị nhiều hơn Phật giáo. Ta thường thấy hòa thượng lẫn đạo sĩ cùng phục vụ trong các đám tang của người Trung Quốc. Người Trung Quốc thậm chí theo tôn giáo với ý vị triết học.

Ngày nay nhiều người phương Tây biết rằng dân tộc Trung Quốc không quan tâm nhiều đến tôn giáo như các dân tộc khác. Thí dụ, trong bài *«Những ý niệm chủ đạo trong sự hình thành văn hóa Trung Quốc»*[2] Giáo sư Derk Bodde viết rằng: «Người Trung Quốc không phải là một dân tộc xem các quan niệm tôn giáo và hoạt động tôn giáo như là bộ phận quan trọng nhất và thu hút nhất trong cuộc sống của mình. [...] Chính luân lý (nhất là luân lý Nho gia) chứ không phải tôn giáo (ít nhất không phải là một tôn giáo chính quy và có tổ chức) mới là cơ sở tinh thần của văn hóa Trung Quốc. [...] Tất cả điều đó tất nhiên tạo ra sự khác biệt về tầm quan trọng căn bản giữa Trung Quốc và đa số các nền văn minh lớn khác mà trong đó giáo hội và giới tu sĩ đóng vai trò then chốt.»

Theo một ý nghĩa nhất định, nhận xét đó hoàn toàn chính xác. Nhưng người ta có thể hỏi: Tại sao lại có thể như thế? Đối với khát vọng tìm kiếm cái siêu xuất cõi thế gian hiện tại, nếu đó chẳng phải là một trong những khát vọng bẩm sinh của nhân loại, thế thì tại sao đa số các dân tộc lại xem các quan niệm tôn giáo và hoạt động tôn giáo như là bộ phận quan trọng nhất và thu hút nhất trong cuộc sống của mình? Cái khát vọng ấy nếu chẳng phải là một trong những khát vọng cơ bản của nhân loại, thế thì tại sao người Trung Quốc lại là trường hợp ngoại lệ? Khi nói rằng chính luân lý (ethics) chứ không phải tôn giáo mới là cơ sở tinh thần của văn hóa Trung Quốc, phải chăng nó ngụ ý rằng người Trung Quốc không ý thức các giá trị cao siêu hơn các giá trị đạo đức (moral values)?

Các giá trị cao siêu hơn các giá trị đạo đức có thể gọi là các giá trị siêu đạo đức (super-moral values). Yêu người, đó là một giá trị đạo đức; yêu Thượng Đế, đó là một giá trị siêu đạo đức. Nhiều người có xu hướng gọi giá

[2] PHL chú: Derk Bodde, *«Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture»*, in trong *Journal of American Oriental Society* (Tạp chí của hội Đông phương học Hoa Kỳ), Vol. 62, No 4, trang 293-299. In lại trong quyển *China* (Trung Quốc) do H.F. MacNair chủ biên, Nxb Đại học California, 1946, trang 18-28.

trị siêu đạo đức này là một giá trị tôn giáo (a religious value). Nhưng theo tôi, cái giá trị này không hạn định trong tôn giáo, trừ phi cái hàm nghĩa là tôn giáo ở đây khác với ý nghĩa mà trên đây đã mô tả. Thí dụ, trong Thiên Chúa giáo, yêu Thượng Đế là một giá trị tôn giáo; nhưng trong triết học của Spinoza thì không phải là một giá trị tôn giáo, bởi vì cái mà Spinoza gọi là Thượng Đế thực tế là vũ trụ. Nói nghiêm túc, tình yêu của con người đối với Thượng Đế trên thực tế không phải là siêu đạo đức. Sở dĩ như thế bởi vì Thượng Đế trong Thiên Chúa giáo là một đấng được nhân cách hóa, do đó con người yêu Thượng Đế có thể sánh với con yêu cha, tức là một giá trị đạo đức. Cho nên, tình yêu Thượng Đế trong Thiên Chúa giáo mở ra câu hỏi: Phải chăng nó là một giá trị siêu đạo đức? Nó là một giá trị gần như siêu đạo đức (a quasi super-moral value), còn tình yêu Thượng Đế trong triết học của Spinoza mới là một giá trị siêu đạo đức đích thực (a real super-moral value).

Đối với các câu hỏi trên tôi xin trả lời rằng khát vọng tìm kiếm cái siêu xuất cõi thế gian hiện tại là một trong những khát vọng bẩm sinh của nhân loại, và dân tộc Trung Quốc cũng không phải là ngoại lệ. Họ không quan tâm tôn giáo nhiều bởi vì đã quan tâm triết học quá nhiều. Họ không phải là con người tôn giáo bởi vì họ là con người triết học. Trong triết học, họ thỏa mãn khát vọng tìm kiếm cái siêu xuất cõi thế gian hiện tại. Trong triết học họ cũng để cho các giá trị siêu đạo đức được biểu đạt và hân thưởng, và trong cuộc sống họ để cho các giá trị siêu đạo đức được thể nghiệm căn cứ theo triết học.

Theo truyền thống của triết học Trung Quốc, công dụng của triết học không phải nhằm gia tăng tri thức tích cực – với danh từ «tri thức tích cực», tôi muốn ám chỉ thông tin liên quan đến thực tế – mà nhằm nâng cao cảnh giới tâm linh, tức là đạt tới cái siêu xuất cõi thế gian hiện tại và đạt được các giá trị cao hơn các giá trị đạo đức. *Lão Tử* (chương 48) nói: «Theo học ngày một thêm, theo Đạo ngày một bớt.» (Vi học nhật ích, vi Đạo nhật tổn. 爲學日益, 爲道日損). Tôi không quan tâm sự khác biệt giữa *thêm* và *bớt*, và cũng không hoàn toàn đồng ý với lời này của Lão Tử. Tôi trích dẫn câu này chỉ để cho chúng ta thấy có sự khác biệt giữa *theo học* và *theo Đạo* trong truyền thống của triết học Trung Quốc. Mục đích của *theo học* (vi học 爲學) chính là cái mà tôi gọi là gia tăng tri thức tích cực; còn mục đích của *theo Đạo* (vi Đạo 爲道) chính là nâng cao cảnh giới tâm linh. Triết học thuộc về phạm trù *theo Đạo* (vi Đạo).

Trong triết học phương Tây đương đại, học phái Vienna (nước Áo) từ một góc độ khác biệt và vì một mục đích khác biệt đã phát huy quan niệm cho rằng công dụng của triết học, nhất là công dụng của siêu hình học (metaphysics), chẳng phải nhằm gia tăng tri thức tích cực. Tôi không đồng ý với học phái này khi họ cho rằng công dụng của triết học chỉ là làm cho các khái niệm trở nên tường minh (clarification of ideas) và bản chất của siêu hình

học chỉ là một bài thơ trữ tình của các quan niệm (a lyric of concepts). Tuy nhiên, trong các luận điểm của họ, người ta có thể thấy rất rõ ràng rằng triết học nhất là siêu hình học sẽ trở nên vô nghĩa nếu nó cố gắng cung cấp thông tin về thực tế.

Tôn giáo vẫn cứ cung cấp thông tin về thực tế, nhưng cái thông tin nó cung cấp thì không hài hòa với cái thông tin mà khoa học cung cấp. Do đó ở phương Tây lâu nay vẫn có sự xung đột giữa tôn giáo và khoa học. Chỗ mà khoa học tiến lên thì tôn giáo thoái lui; và uy quyền của tôn giáo suy thoái trước sự tiến bộ của khoa học. Những ai duy trì truyền thống thì tiếc cho sự kiện này và xót thương những kẻ đã trở nên vô tôn giáo, đồng thời xem họ là những kẻ sa đọa. Quả thực họ đáng thương xót nếu ngoài tôn giáo ra họ không có con đường nào khác để đạt tới các giá trị cao hơn. Khi người ta thủ tiêu tôn giáo mà chẳng có cái gì thay thế tôn giáo thì họ cũng đánh mất các giá trị cao hơn. Họ đành giới hạn chính mình trong các sự việc thế tục và dứt tuyệt với các sự việc tinh thần. Thế nhưng, may mắn thay, ngoài tôn giáo ta còn có triết học và triết học cho ta con đường đạt tới các giá trị cao hơn. Con đường tiếp cận ấy trực tiếp hơn con đường do tôn giáo cung cấp, bởi vì trong triết học để đạt tới các giá trị cao hơn ấy người ta chẳng cần con đường vòng do cầu nguyện và nghi lễ cung cấp. Các giá trị cao hơn mà người ta đạt được thông qua triết học thậm chí còn thuần túy hơn các giá trị cao hơn mà người ta đạt được thông qua tôn giáo, bởi vì chúng không pha tạp sự tưởng tượng và mê tín. Trong thế giới tương lai, người ta sẽ lấy triết học thay cho tôn giáo. Điều đó tương hợp với truyền thống Trung Quốc. Người ta không nhất thiết là con người tôn giáo, nhưng người ta cần phải là con người triết học. Một khi là con người triết học, người ta cũng sẽ có cái hồng phúc y như cái hồng phúc do tôn giáo đem lại.

Vấn đề và tinh thần của triết học Trung Quốc

Trên đây là phần tổng luận về bản chất và công dụng của triết học. Sau đây tôi sẽ nói cụ thể hơn về triết học Trung Quốc. Trong lịch sử triết học Trung Quốc có một giòng chủ lưu mà ta có thể gọi là *tinh thần của triết học Trung Quốc*. Để hiểu được tinh thần ấy, trước tiên ta cần phải làm rõ cái vấn đề mà hầu hết các triết gia Trung Quốc đã cố gắng giải quyết.

Đời có nhiều hạng người và hoàn cảnh của họ. Mỗi hạng người đều có thể có thành tựu tối cao mà hạng người ấy có khả năng đạt được. Thí dụ đối với người hoạt động chính trị thực tế, thành tựu tối cao mà người ấy có thể đạt được là trở thành một đại chính trị gia. Đối với người làm hoạt động nghệ thuật cũng vậy, thành tựu tối cao mà người ấy có thể đạt được là trở thành một đại nghệ thuật gia. Tuy có nhiều hạng người nhưng các phần tử trong mỗi hạng đều là người. Xét riêng một cá nhân, cái thành tựu tối cao mà một cá nhân có thể đạt được với tư cách là một con người là gì? Theo các triết gia

Trung Quốc, thành tựu tối cao ấy chẳng qua là trở thành thánh nhân; và thành tựu tối cao của một thánh nhân là sự đồng nhất giữa cá nhân với vũ trụ. Vấn đề đặt ra là: Nếu con người muốn đạt được sự đồng nhất ấy, họ có cần phải thoát ly xã hội hay thậm chí cần phải dứt bỏ sự sống hay không?

Theo một số triết gia, điều đó là cần thiết. Đức Phật nói sự sống là cội nguồn đau khổ của con người. Plato cũng nói thân xác là ngục tù của linh hồn. Nhiều Đạo gia xem «sự sống nặng nề như cái bướu dính vào thân lâu ngày, và xem cái chết thoải mái như cái ung nhọt bị vỡ.»[3] Tất cả các ý tưởng này đều thể hiện một quan điểm đòi hỏi sự lìa bỏ cái gọi là tấm lưới ràng buộc của trần thế; và do đó, nếu thành tựu tối cao của một thánh nhân cần phải thực hiện, thì ngài phải lìa bỏ xã hội, thậm chí phải dứt bỏ sự sống. Chỉ như thế thì họ mới đạt được sự giải thoát sau cùng. Thứ triết học có chủ trương như thế thường được gọi là *«triết học xuất thế»* (other-worldly philosophy).

Ngoài ra còn có một thứ triết học khác, chú trọng những gì hiện hữu trong xã hội, chẳng hạn như *nhân luân* (human relations) và *nhân sự* (human affairs). Thứ triết học này chỉ nói về các giá trị đạo đức, và không thể hoặc không muốn nói tới các giá trị siêu đạo đức. Thứ triết học này nói chung được mô tả như là *«triết học nhập thế»* (this-worldly philosophy). Xét từ quan điểm của triết học nhập thế thì triết học xuất thế thật quá lý tưởng, không thực dụng, và tiêu cực. Xét từ quan điểm của triết học xuất thế thì triết học nhập thế quá hiện thực, quá hời hợt. Nó có thể tích cực, nhưng nó cũng giống như sự rảo bước của một người lầm đường: càng đi nhanh thì càng lạc lối.

Nhiều người cho rằng triết học Trung Quốc là một triết học nhập thế. Rất khó nói ý kiến ấy hoàn toàn đúng hay hoàn toàn sai. Xét ở bề mặt, ta không thể nói ý kiến ấy sai, bởi vì theo ý họ, triết học Trung Quốc dù có các học phái với tư tưởng khác nhau thế nào nhưng nó trực tiếp hoặc gián tiếp liên quan đến chính trị và luân lý (ethics). Do đó, ở bề mặt, triết học Trung Quốc liên quan chủ yếu đến xã hội chứ không liên quan đến vũ trụ; liên quan đến các công dụng hằng ngày của nhân luân chứ không liên quan đến thiên đường và địa ngục; liên quan đến kiếp này chứ không liên quan đến kiếp sau của con người. Khi một đệ tử hỏi Khổng Tử về ý nghĩa sự chết, ngài đáp: «Sống còn chưa hiểu biết, làm sao hiểu biết chết?» (Vị tri sinh, yên tri tử? 未知生, 焉知死?) (*Luận Ngữ*, Tiên tiến). Còn Mạnh Tử thì nói: «Thánh nhân là tột đỉnh của nhân luân.» (Thánh nhân, nhân luân chi chí dã 聖人, 人倫之至也) (*Mạnh Tử*, Ly Lâu thượng). Theo mặt chữ thì câu này có nghĩa rằng thánh nhân là con người đạo đức hoàn hảo trong xã hội. Xét trên bề mặt, với con người lý tưởng nơi cõi trần, cơ hồ đối tượng mà triết học Trung Quốc gọi là thánh nhân chính là một kẻ thuộc một trật tự khác xa với đức Phật của Phật giáo và các vị thánh của Thiên Chúa giáo. Xét trên bề mặt, thánh nhân của Nho gia cơ hồ đúng như thế. Đó là lý do tại sao thời xưa Khổng Tử và Nho gia bị Đạo gia

[3] *Trang Tử* (Đại Tông Sư): «Bỉ dĩ sinh vi phụ chuế huyền vưu, dĩ tử vi quyết vưu hội ung.» 彼以生爲附贅縣疣, 以死爲決疣潰癰.

nhạo báng rất nhiều.

Nhưng đó chỉ là cái nhìn ở bề mặt mà thôi. Triết học Trung Quốc không thể được hiểu quá đơn giản như thế. Theo nguyên lý chính của truyền thống Trung Quốc, nếu ta hiểu nó chính xác, triết học Trung Quốc không thể được xem là triết học nhập thế và tất nhiên cũng không thể được xem là triết học xuất thế. Nó vừa là triết học xuất thế vừa là triết học nhập thế. Giảng về Đạo học đời Tống, một triết gia mô tả như thế này: «Không lìa sinh hoạt hằng ngày, nhưng lại thẳng đến cái ở trước trời.» (Bất ly nhật dụng thường hành nội, trực đáo tiên thiên vị hoạch tiền. 不離日用常行內, 直到先天未畫前).[4] Đó chính là cái mà triết học Trung Quốc nỗ lực đạt tới. Nếu có cái tinh thần ấy, thì nó cùng lúc vừa cực kỳ lý tưởng vừa cực kỳ hiện thực và thực dụng, nhưng chẳng hề nông cạn.

Nhập thế đối lập xuất thế, giống như chủ nghĩa thực tại (realism) đối lập chủ nghĩa duy tâm (idealism). Nhiệm vụ của triết học Trung Quốc chính là tổng hợp hai phản đề (antitheses) này. Điều đó không có nghĩa là phải triệt tiêu hai phản đề. Chúng vẫn tồn tại ở đó, nhưng chúng cần tổng hợp thành một chỉnh thể thống nhất. Tổng hợp như thế nào? Đó là vấn đề mà triết học Trung Quốc nỗ lực giải quyết.

Triết học Trung Quốc cho rằng ai tổng hợp thành công nhập thế và xuất thế, không chỉ trong phương diện lý thuyết mà còn trong hành động thực tế nữa, thì chính là một thánh nhân. Thánh nhân thì vừa xuất thế vừa nhập thế. Thành tựu tâm linh của một thánh nhân Trung Quốc tương đương với thành

[4] Đây là hai câu cuối trong bài thơ *Biệt chư sinh* 別諸生 (Từ biệt các học sinh) của Vương Dương Minh 王陽明 (1473-1529). Nguyên văn:

Miên miên thánh học dĩ thiên niên,	綿綿聖學已千年
lưỡng tự lương tri thị khẩu truyền.	兩字良知是口傳
Dục thức hồn luân vô phủ tạc,	欲識渾淪無斧鑿
tu tòng quy củ xuất phương viên.	須從規矩出方圓
Bất ly nhật dụng thường hành nội,	不離日用常行內
trực đáo tiên thiên vị hoạch tiền.	直到先天未畫前

Đại ý:

Thánh học [đã tồn tại] dằng dặc cả ngàn năm
Hai chữ «lương tri» được truyền miệng [bao đời]
Muốn biết cái mịt mờ không bị đục đẽo
Thì hãy theo thước vuông và thước tròn mà vẽ hình vuông và hình tròn.
Không lìa sinh hoạt hằng ngày,
nhưng lại thẳng đến cái ở trước trời.

Trong phần dẫn nhập của quyển *Tân Nguyên Đạo*, Phùng Hữu Lan giải thích: «Cảnh giới tối cao mà triết học Trung Quốc truy cầu thì vượt trên sự vận dụng nhân luân hằng ngày nhưng đồng thời cũng nằm trong sự vận dụng nhân luân hằng ngày. Trong hai câu thơ "Bất ly nhật dụng thường hành nội, trực đáo tiên thiên vị hoạch tiền" 不離日用常行內, 直到先天未畫前 (Không lìa sinh hoạt hằng ngày, nhưng lại thẳng đến cái ở trước trời), thì câu trước biểu thị phương diện thế gian, câu sau biểu thị phương diện xuất thế gian. Hai câu này biểu thị hai phương diện cùng tồn tại. Thế gian mà xuất thế gian đó chính là siêu thế gian.»

tựu của đức Phật trong Phật giáo và thành tựu của các thánh trong tôn giáo phương Tây. Nhưng thánh nhân Trung Quốc không phải là hạng người chẳng màng việc đời. Nhân cách của thánh nhân là «nội thánh ngoại vương» 內聖外王 (bên trong là thánh, bên ngoài là vua). Nội thánh ám chỉ sự thành tựu tu dưỡng tâm linh của ngài, ngoại vương ám chỉ công dụng của ngài trong xã hội. Thánh nhân không nhất thiết phải là một bậc lãnh đạo thực sự chính quyền của xã hội ngài sống. Về phương diện chính trị thực tế, thánh nhân nói chung không có cơ hội trở thành người lãnh đạo quốc gia. Cụm từ «nội thánh ngoại vương» chỉ có nghĩa là hễ ai có tinh thần cực kỳ thanh cao thì sẽ là vua, về mặt lý thuyết. Còn trong thực tế người ấy có cơ hội làm vua được hay không thì chẳng quan trọng.

Theo truyền thống Trung Quốc, nhân cách của thánh nhân là nội thánh ngoại vương, cho nên nhiệm vụ của triết học là tạo điều kiện cho con người phát triển tính cách nội thánh ngoại vương nơi bản thân mình. Do đó, cái mà triết học bàn luận là cái mà các triết gia Trung Quốc gọi là «đạo nội thánh ngoại vương» (nội thánh ngoại vương chi đạo 內聖外王之道).[5]

Điều này thoạt nghe giống như khái niệm «ông vua kiêm triết gia» (philosopher-king: triết vương) trong triết học của Plato. Theo Plato, trong một đất nước lý tưởng, triết gia nên làm vua hoặc là ông vua nên là một triết gia; và để trở thành một triết gia một cá nhân cần phải trải qua một quá trình rèn luyện lâu dài để cho tâm linh của hắn có thể được chuyển đổi từ thế giới của sự vật biến dịch sang thế giới của các ý niệm vĩnh hằng. Do đó, theo Plato và theo các triết gia Trung Quốc, nhiệm vụ của triết học là tạo điều kiện cho con người phát triển tính cách nội thánh ngoại vương nơi bản thân mình. Nhưng theo Plato, khi một triết gia làm vua tức là hắn làm trái với ý chí của mình. Nói cách khác, đó là điều bức bách hắn, và vì điều ấy mà hắn phải hy sinh rất nhiều. Các Đạo gia cổ đại cũng có quan niệm như thế. Thiên Quý Sinh (quý mạng sống) trong *Lã Thị Xuân Thu* kể câu chuyện về một người hiền nọ. Khi được nhân dân của một nước kia mời làm vua, ông đã chạy trốn vào một hang động trên núi. Nhưng dân chúng cũng tìm ra hang động. Họ

[5] Tác giả thiên Thiên Hạ của *Trang Tử Nam Hoa Kinh* đầu tiên đưa ra cụm từ «nội thánh ngoại vương chi đạo» 內聖外王之道, và môn học vấn giảng về đạo nội thánh ngoại vương thì được gọi là «Đạo thuật» 道術. Trang Tử (Thiên Hạ): «Thị cố nội thánh ngoại vương chi đạo, ám nhi bất minh, úc nhi bất phát, thiên hạ chi nhân các vi kỳ sở dục yên dĩ tự vi phương. Bi phù! Bách gia vãng nhi bất phản, tất bất hợp hĩ! Hậu thế chi học giả, bất hạnh bất kiến thiên địa chi thuần, cổ nhân chi đại thể. Đạo thuật tương vi thiên hạ liệt.» 是故內聖外王之道, 闇而不明, 鬱而不發, 天下之人各爲其所欲爲以自爲方. 悲夫! 百家往而不反, 必不合矣! 後世之學者, 不幸不見天地之純, 古人之大體. 道術將爲天下裂 (Cho nên đạo nội thánh ngoại vương bị mờ tối nên không sáng, tuy rực rỡ mà không phát triển được. Người trong thiên hạ ai cũng làm cái mình muốn và xem đó là phương thuật của mình. Buồn thay! Học thuyết của trăm nhà phân tán mà không quay về gốc, cho nên không hợp nhau. Bất hạnh cho học giả đời sau vì không thấy được sự thuần nhất của trời đất và đại thể của người xưa. Đạo thuật trong thiên hạ sắp bị làm nát vụn ra rồi).

hun khói để ông phải lộ diện và buộc ông gánh lấy trọng trách khó khăn đó.[6] Đó là một điểm tương đồng giữa Plato và các Đạo gia Trung Quốc cổ đại, và nó cũng cho thấy tính chất xuất thế trong triết học của Đạo gia. Theo truyền thống chính yếu của triết học Trung Quốc, Đạo học gia Quách Tượng 郭象 (thế kỷ 3 Công Nguyên) đã tu sửa điểm này.

Theo Nho gia, nhiệm vụ hằng ngày xử lý việc đời trong nhân luân không phải là chuyện xa lạ với thánh nhân. Thi hành nhiệm vụ ấy chính là cốt lõi của việc phát triển sự hoàn thiện của nhân cách. Thánh nhân thi hành nhiệm vụ ấy không chỉ với tư cách là một công dân của xã hội mà còn với tư cách là một công dân của vũ trụ, tức là «thiên dân» 天民 (dân trời) theo từ ngữ của Mạnh Tử. Ngài phải ý thức mình là một thiên dân, nếu không thì những việc làm của ngài sẽ không có giá trị siêu đạo đức. Nếu có cơ hội làm vua, ngài sẽ hoan hỉ phục vụ nhân dân, tức là cùng lúc làm tròn bổn phận của công dân của xã hội và công dân của vũ trụ.

Bởi vì cái được bàn luận trong triết học là đạo nội thánh ngoại vương, cho nên triết học không thể tách rời tư tưởng chính trị. Cho dù các học phái của triết học Trung Quốc có những dị biệt, nhưng triết học của mỗi học phái đều đồng thời trình bày tư tưởng chính trị. Điều này không có nghĩa là các triết phái dị biệt ấy không có siêu hình học, không có luân lý học, không có lô-gíc học. Nó chỉ có nghĩa là mọi yếu tố này đều được kết nối với tư tưởng chính trị bằng cách này hay cách khác. Nó tương tự như tác phẩm *Republic* (nước cộng hòa)[7] của Plato, vừa trình bày toàn bộ triết học của ông, vừa trình bày tư tưởng chính trị của ông.

Thí dụ, Danh gia nổi tiếng vì chìm đắm trong các biện luận đại khái như «bạch mã phi mã» 白馬非馬 (ngựa trắng chẳng phải là ngựa). Cơ hồ các biện luận ấy chẳng liên quan đến chính trị. Thế nhưng lãnh tụ của Danh gia là Công Tôn Long đã «muốn khai triển thứ biện luận ấy để chỉnh sửa mối quan hệ giữa danh và thực nhằm thay đổi thiên hạ.»[8] Chúng ta thường thấy trong thế giới hiện nay mỗi chính khách đều nói đất nước của ông khao khát hòa bình như thế nào, nhưng thực tế, khi ông nói đến hòa bình thì ông thường chuẩn bị chiến tranh. Như vậy ở đây có mối quan hệ sai lạc giữa danh và thực. Theo Công Tôn Long, những mối quan hệ sai lạc như vậy cần phải sửa đổi

---

[6] Nhân vật này tên là Vương Tử Sưu 王子搜 ở nước Việt 越. Dân chúng nước này đã giết ba đời vua, Tử Sưu lo sợ bèn chạy vào hang núi Đan Huyệt 丹穴 trốn. Dân Việt không vua, tìm Tử Sưu không thấy, liền truy tìm đến Đan Huyệt. Tử Sưu không chịu lộ diện, dân chúng bèn đốt cỏ ngải, xông khói buộc Tử Sưu chạy ra. Tử Sưu bị đẩy lên xe vua, ngửa mặt lên trời kêu gào: «Ngôi vua ơi! Sao chẳng buông tha ta!» (Quân hồ! Độc bất khả dĩ xả ngã hồ! 君乎! 獨不可以舍我乎!). Tử Sưu chẳng phải ghét làm vua mà ghét cái tai họa sẽ xảy ra cho kẻ làm vua. (Xem *Lã Thị Xuân Thu*, quyển 2, thiên 2).

[7] Tác phẩm *Republic* thường được dịch ra Hán ngữ là «Lý tưởng quốc» (nước lý tưởng).

[8] *Công Tôn Long Tử* 公孫龍子 (thiên Tích phú 迹府): «欲推是辯以正名實而化天下焉.» (Dục suy thị biện dĩ chính danh thực nhi hoá thiên hạ yên).

cho đúng. Đó thực là bước đầu tiên của việc thay đổi thiên hạ.

Bởi vì chủ đề của triết học là đạo nội thánh ngoại vương, cho nên việc nghiên cứu triết học không chỉ là nỗ lực đạt được thứ tri thức này, mà còn là nỗ lực phát triển tính chất nội thánh ngoại vương ở bản thân. Triết học không chỉ là cái để biết, mà còn là cái để thể nghiệm. Nó chẳng phải là một loại trò chơi trí tuệ, mà nó là cái nghiêm túc hơn nhiều. Đồng nghiệp của tôi là Giáo sư Kim Nhạc Lâm 金岳霖 (1895-1984) đã nêu ra trong một bản thảo chưa xuất bản của ông rằng: «Các triết gia Trung Quốc đều là những Socrates ở các trình độ khác nhau. Đó là vì luân lý, chính trị, sự tư duy phản chiếu, và tri thức đã được thống nhất trong triết gia. Trong bản thân triết gia, tri thức và đạo đức là một thể bất khả phân. Triết học của ông đòi hỏi ông phải sống trong nó. Bản thân triết gia là chiếc xe chuyên chở triết học của mình. Sống đúng theo các niềm tin triết học (philosophical convictions) của mình là một phần của triết học của triết gia. Việc triết gia phải làm là liên tục tu dưỡng bản thân và kiên trì với cái kinh nghiệm thuần túy vô tư vô ngã, để cho ông có thể hợp nhất với vũ trụ. Hiển nhiên cái tiến trình tu dưỡng này không thể bị ngăn chận, bởi vì khi ông ngăn chận nó, bản ngã của ông sẽ trỗi dậy và vũ trụ của ông sẽ mất đi. Do đó, về mặt nhận thức thì triết gia mãi mãi mờ mẫm; về mặt hành động nguyện ý thì triết gia mãi mãi hành xử hoặc nỗ lực hành xử. Hai điều này bất khả phân, cho nên tự trong bản thân ông ta có một hợp đề của triết gia theo bản nghĩa của thuật ngữ «hợp đề» (synthesis). Giống như Socrates, ông không nói suông với triết học của mình. Ông cũng chẳng phải là một triết gia hủ lậu hàm hồ, tự giam mình trong thư phòng, ngồi trên chiếc ghế đặt bên lề cuộc đời. Đối với ông, triết học không phải là một khuôn mẫu các khái niệm (a pattern of ideas) được phô bày cho nhân loại hiểu biết, mà nó là một hệ thống các giới cấm (a system of precepts) nằm trong hành vi của triết gia. Trong những trường hợp cực đoan, thậm chí ta có thể nói triết học của ông chính là tiểu sử của ông vậy.»

Cách thức các triết gia Trung Quốc diễn đạt tư tưởng của mình

Khi bắt đầu học triết học Trung Quốc, sinh viên phương Tây liền gặp phải hai chướng ngại. Chướng ngại thứ nhất tất nhiên là ngôn ngữ. Chướng ngại thứ hai là cách thức đặc thù mà các triết gia Trung Quốc dùng để biểu đạt tư tưởng của họ. Tôi nói về chướng ngại thứ hai trước.

Khi bắt đầu đọc các trứ tác triết học Trung Quốc, ấn tượng đầu tiên của ta có lẽ là sự cô đọng và rời rạc trong lời nói hay viết của tác giả. Mở *Luận Ngữ* ra, ta sẽ thấy rằng mỗi đoạn chỉ có một số chữ và khó có sự mạch lạc giữa hai đoạn kế nhau. Mở *Lão Tử Đạo Đức Kinh* ra, ta sẽ thấy rằng nó có cả thảy khoảng năm ngàn chữ Hán, không dài hơn một bài viết trong các tạp chí hiện nay bao nhiêu. Thế nhưng, trong đó ta sẽ thấy được toàn bộ triết học của Lão Tử. Sinh viên nào quen với suy luận tinh mật và luận chứng tỉ mỉ rõ ràng ắt

không thể hiểu nổi các triết gia Trung Quốc này muốn nói cái gì. Sinh viên ấy sẽ có xu hướng cho rằng có sự rời rạc trong tự thân cái tư tưởng đó. Nếu quả thật đúng như thế thì hẳn không có triết học Trung Quốc, bởi vì tư tưởng rời rạc thì không xứng đáng gọi là triết học.

Có thuyết nói rằng: sở dĩ lời lẽ và văn chương của các triết gia Trung Quốc có bề ngoài rời rạc tản mạn bởi vì chúng chẳng phải là trứ tác triết học chính thức của triết gia. Theo truyền thống Trung Quốc, nghiên cứu triết học không phải là một nghề nghiệp. Người Trung Quốc phải học triết, giống như tại phương Tây người ta phải đi nhà thờ vậy. Mục đích học triết là để con người trở thành Người đích thực, chứ chẳng phải để thành một hạng người nào đó. Các môn học khác – không phải là triết học – là nhằm đào tạo một hạng người đặc biệt nào đó. Do đó không có các triết gia chuyên nghiệp; và các triết gia không chuyên thì không cần phải viết các trứ tác triết học chính thức. Ở Trung Quốc, các triết gia có trứ tác triết học không chính thức thì đông đảo hơn các triết gia có trứ tác triết học chính thức rất nhiều. Ai muốn nghiên cứu triết học của họ thì phải tìm đọc các ngữ lục của họ hoặc thư từ họ viết cho đệ tử và bằng hữu. Những thư từ này không chính xác thuộc về một thời kỳ duy nhất của người viết, và các ngữ lục cũng chẳng phải do một người duy nhất chép lại. Vì thế chúng rời rạc, thậm chí mâu thuẫn nữa; và điều đó ai cũng dự liệu được.

Những gì nói trên đây có thể giải thích vì sao lời lẽ và văn chương của một số triết gia có sự rời rạc, nhưng nó không giải thích vì sao chúng cô đọng và ngắn gọn. Trong vài trứ tác triết học chẳng hạn như *Mạnh Tử* và *Tuân Tử* ta vẫn thấy sự suy luận và các luận chứng có hệ thống, nhưng so với các trứ tác triết học của phương Tây thì chúng vẫn chưa rõ ràng khúc chiết. Kỳ thực, các triết gia Trung Quốc quen diễn đạt tư tưởng của họ dưới hình thức cách ngôn (aphorism), châm ngôn (apothegm), hay ẩn dụ (allusion) và minh hoạ (illustration). Trọn quyển *Lão Tử Đạo Đức Kinh* bao gồm các câu cách ngôn; và đa số chương của sách *Trang Tử Nam Hoa Kinh* chứa đầy các ẩn dụ và minh hoạ. Điều ấy thì hiển nhiên. Nhưng thậm chí các tác phẩm chẳng hạn như *Mạnh Tử* và *Tuân Tử* đề cập trên đây nếu so với các trứ tác triết học của phương Tây thì vẫn còn quá nhiều cách ngôn, ẩn dụ, và minh hoạ. Cách ngôn thì phải ngắn gọn; ẩn dụ và minh hoạ thì phải rời rạc.

Như vậy, cách ngôn, ẩn dụ, và minh hoạ không rõ ràng khúc chiết. Tuy nhiên, sự thiếu rõ ràng khúc chiết được bù lại bằng sức gợi ý (suggestiveness) của chúng. Sự rõ ràng khúc chiết và sức gợi ý tất nhiên là không tương thích. Câu văn càng rõ ràng khúc chiết thì sức gợi ý của nó càng kém; cũng như câu viết càng ra văn xuôi thì tính chất thơ càng ít. Lời nói và câu văn của các triết gia Trung Quốc không rõ ràng khúc chiết cho nên sức gợi ý của nó cơ hồ vô cùng.

Sức gợi ý, chứ không phải sự rõ ràng khúc chiết, là điều lý tưởng trong

nghệ thuật Trung Quốc như thi ca, hội họa, hay bất kỳ bộ môn nghệ thuật gì. Trong thi ca, cái mà tác giả muốn truyền đạt thường không phải là cái được nói thẳng ra trong thơ mà là cái không được nói trong đó. Theo truyền thống văn học Trung Quốc, thơ hay thì phải «ngôn hữu tận nhi ý vô cùng» 言有盡而意無窮 (số chữ có giới hạn nhưng ý tưởng được gợi ra thì vô cùng). Do đó, độc giả thông minh thì đọc thơ theo ý tại ngôn ngoại; còn đọc sách giỏi thì đọc giữa hai hàng chữ. Cái lý tưởng của nghệ thuật Trung Quốc là như thế; và cái lý tưởng ấy phản ánh trong cách thức các triết gia Trung Quốc diễn đạt tư tưởng của họ.

Cái lý tưởng của nghệ thuật Trung Quốc không phải không có bối cảnh triết học. Sách *Trang Tử* (Ngoại vật) chép: «Nơm là để bắt cá, hễ được cá thì quên nơm. Lưới là để bắt thỏ, hễ được thỏ thì quên lưới. Lời là để diễn ý, hễ được ý thì quên lời. Ta làm sao có được kẻ quên lời để cùng hắn bàn luận đây?»[9] Nói chuyện với người quên lời tức là không nói bằng lời. Sách *Trang Tử* (Điền Tử Phương) có kể chuyện hai thánh nhân gặp nhau nhưng chẳng nói một lời, bởi vì «nhìn là biết có Đạo rồi» (mục kích nhi đạo tồn hĩ 目擊而道存矣).[10] Theo Đạo gia, Đạo không thể diễn tả được bằng lời, mà chỉ có thể gợi ra thôi. Do đó khi lời nói được dùng, thì chính sức gợi ý của lời nói – chứ không phải cái nội hàm 內涵 (connotation) và cái ngoại diên 外延 (denotation) cố định của chúng – mới tiết lộ về Đạo. Vậy lời nói là cái cần quên đi một khi nó đạt được mục đích. Tại sao ta còn bận lòng với lời nói khi không cần nó nữa? Điều này cũng đúng với từ ngữ và vần điệu trong thi ca; và cũng đúng với đường nét và mầu sắc trong hội họa.

Suốt thế kỷ 3 và 4 Công Nguyên, triết học có ảnh hưởng mạnh nhất Trung Quốc là Tân Đạo gia mà sử gọi là Huyền học 玄學. Thời này có tác phẩm *Thế Thuyết Tân Ngữ* 世說新語, ghi chép các lời nói ý vị sắc sảo và hoạt động lãng mạn của các danh sĩ từ đời Hán đến đời Tấn. Hầu hết các lời nói đều ngắn gọn, có câu chỉ vài chữ. *Thế Thuyết Tân Ngữ* (Văn Học) chép: Có một đại quan (cũng là triết gia) hỏi một triết gia nọ về sự tương đồng và dị biệt giữa Lão-Trang với Khổng Tử.[11] Ông ta đáp: «Không giống ư?» (Tương vô đồng? 將無同). Vị đại quan rất hài lòng với câu đáp, lập tức chọn triết gia ấy ta làm thư ký cho mình. Do câu trả lời có ba chữ, nên người đời gọi viên thư ký này là «thư ký ba chữ» (Tam ngữ duyện 三語掾; đời Tấn, chức thư ký

[9] *Trang Tử* (Ngoại Vật): «Thuyên giả sở dĩ tại ngư, đắc ngư nhi vong thuyên; đề giả sở dĩ tại thỏ, đắc thỏ nhi vong đề; ngôn giả sở dĩ tại ý, đắc ý nhi vong ngôn. Ngô an đắc phù vong ngôn chi nhân nhi dữ chi ngôn tai?» 筌者所以在魚, 得魚而忘筌; 蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄; 言者所以在意, 得意而忘言. 吾安得夫忘言之人而與之言哉!

[10] Trọng Ni đến thăm Ôn Bá Tuyết Tử 溫伯雪子, nhưng làm thinh chẳng nói. Tử Lộ hỏi tại sao, Trọng Ni đáp: «Người ấy ta vừa nhìn thì biết đạo hiền hiện ở ông ta rồi, nên không cần nói năng gì nữa.» (Nhược phù nhân giả, mục kích nhi đạo tồn hĩ, diệc bất khả dĩ dung thanh hĩ 若夫人者, 目擊而道存矣, 亦不可以容聲矣).

[11] Viên đại quan ở đây là Thái úy Vương Dĩ Phủ 王夷甫. Người được hỏi là Nguyễn Tu 阮修, tự là Tuyên Tử 宣子, hâm mộ *Lão Tử* và *Kinh Dịch*, ghét gặp gỡ tục nhân.

được gọi là «duyện» 掾). Ông không thể nói Lão-Trang và Khổng hoàn toàn giống nhau, cũng không thể nói Lão-Trang và Khổng hoàn toàn khác nhau, nên ông đáp bằng câu hỏi vặn; thật là câu trả lời rất hay.

Những lời nói ngắn gọn trong *Luận Ngữ* và *Lão Tử Đạo Đức Kinh* không đơn thuần là những kết luận của các tiền đề nào đó nay đã mất. Chúng là những cách ngôn tràn đầy gợi ý. Chính cái sức gợi ý đó mới hấp dẫn ta. Người ta có thể gom góp mọi ý tưởng mà họ có thể tìm ra trong *Lão Tử Đạo Đức Kinh* rồi viết lại thành một quyển sách mới khoảng năm ngàn từ hoặc thậm chí năm trăm ngàn từ. Hay dở mặc lòng, tuy nhiên nó chẳng qua là một quyển sách mới, có thể dùng để đọc đối chiếu với nguyên tác để giúp ta hiểu nguyên tác, chứ không hề thay thế được nguyên tác.

Quách Tượng mà tôi có lần đề cập ở trên, vốn là một trong các nhà chú giải xuất sắc sách *Trang Tử*. Bản thân tác phẩm *Trang Tử Chú* của Quách Tượng chính là một kinh điển của Đạo gia. Ông đã biến các ti dụ và ngụ ngôn trong sách *Trang Tử* thành các suy luận và luận chứng, phiên dịch các bài thơ của Trang Tử ra văn xuôi. *Trang Tử Chú* rõ ràng mạch lạc hơn *Trang Tử* rất nhiều, nhưng giữa sức gợi ý của *Trang Tử* và sự rõ ràng mạch lạc của *Trang Tử Chú* người ta có lẽ sẽ hỏi: cái nào hay hơn? Về sau, một thiền sư đã nói: «Người ta thường thấy Quách Tượng chú Trang Tử. Kẻ hiểu biết thì nói chính Trang Tử chú Quách Tượng.»[12]

Chướng ngại ngôn ngữ

Đối với trứ tác triết học, hiển nhiên rằng ta sẽ rất khó hiểu và thưởng thức trọn vẹn nó nếu ta không thể đọc được nguyên tác. Đó là vì chướng ngại ngôn ngữ. Do tính chất gợi ý của các trứ tác triết học Trung Quốc, chướng ngại này càng thêm đáng sợ. Tính chất gợi ý của lời nói và câu văn của các triết gia Trung Quốc khó mà dịch được. Khi ta đọc chúng qua bản dịch, ta bỏ mất sức gợi ý của chúng; và điều ấy có nghĩa là ta bỏ mất rất nhiều.

Rốt cuộc một bản dịch chỉ là một sự diễn giải. Chẳng hạn khi ta dịch một câu trong *Lão Tử Đạo Đức Kinh*, ta đưa ra sự diễn giải của chính mình về ý nghĩa của câu ấy. Nhưng bản dịch chỉ truyền đạt một ý nghĩa trong khi thực tế câu văn nguyên tác thì có thể chứa nhiều ý nghĩa ngoài ý nghĩa mà dịch giả đưa ra. Nguyên tác có sức gợi ý, còn bản dịch thì không có, và không thể có. Vì thế bản dịch đánh mất sự phong phú cố hữu của nguyên tác.

Có rất nhiều bản dịch *Lão Tử Đạo Đức Kinh* và *Luận Ngữ*. Mỗi dịch giả

[12] Thiền sư này tên là Đại Huệ Phổ Giác. Xem: *Đại Huệ Phổ Giác Thiền sư Ngữ lục* 大慧普覺禪師語錄, quyển 22: «Tăng kiến Quách Tượng chú Trang Tử, thức giả vân khước thị Trang Tử chú Quách Tượng.» 曾見郭象注莊子, 識者云卻是莊子注郭象. Phùng Hữu Lan hiểu «thức giả» là chính thiền sư nên dịch: «Everyone says that it was Kuo Hsiang who wrote a commentary on Chuang Tzu; I would say it was Chuang Tzu who wrote a commentary on Kuo Hsiang.» (Ai cũng nói chính Quách Tượng chú Trang Tử; nhưng ta nói chính Trang chú Quách Tượng.)

cho rằng bản dịch của người khác là chưa thỏa đáng. Cho dù bản dịch tốt cỡ nào thì nó vẫn tệ hơn nguyên tác. Người ta cần kết hợp mọi bản dịch sẵn có và các bản dịch sắp có để toát ra được sự phong phú của nguyên tác *Lão Tử Đạo Đức Kinh* và *Luận Ngữ*.

Một trong các đại dịch giả kinh Phật ra Hán ngữ trong thế kỷ 5 CN là Cưu Ma La Thập (Kumārajīva, 343-413) từng nói công việc phiên dịch cũng giống như nhai giùm thức ăn cho kẻ khác. Nếu ai không tự mình nhai được thức ăn, thì đành xơi thức ăn do kẻ khác nhai sẵn giùm. Tuy nhiên, sau khi được nhai giùm như thế, hương vị của thức ăn tất nhiên phải kém hơn trước nhiều.

*

Chương 2

BỐI CẢNH CỦA TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC

Ở chương trước tôi đã nói rằng triết học chính là sự tư duy phản chiếu và có hệ thống về kiếp người (systematic reflective thinking on life). Khi suy tư, nhà tư tưởng thường bị hạn chế bởi hoàn cảnh mà mình đang sống. Trong cái hoàn cảnh sinh sống đặc thù, ông ta cảm nhận kiếp người theo một hướng nhất định. Do đó, trong triết học của ông có những điểm được nhấn mạnh và những điểm bị lược bỏ, và chúng tạo thành đặc điểm của triết học ông.

Điều này đúng với một cá nhân mà cũng đúng với một dân tộc. Trong chương này tôi sẽ trình bày bối cảnh kinh tế và địa lý của dân tộc Trung Quốc để thuyết minh nền văn hóa Trung Quốc nói chung và triết học Trung Quốc nói riêng bằng cách nào và tại sao có diện mục như hiện nay.

Bối cảnh địa lý của dân tộc Trung Quốc

Luận Ngữ chép lời Khổng Tử rằng: «Kẻ trí vui chơi nơi sông nước, kẻ nhân vui chơi nơi núi non. Kẻ trí hiếu động, kẻ nhân trầm tĩnh. Kẻ trí vui vẻ, kẻ nhân trường thọ.»[13] Đọc lời này, tôi cảm thấy có cái gì đó gợi ra sự dị biệt giữa dân Trung Quốc cổ đại và dân Hi Lạp cổ đại.

Trung Quốc là một đất nước lục địa. Đối với dân Trung Quốc cổ đại, đất nước họ là thế giới. Trong Hán ngữ có hai từ mà ta có thể dịch là «thế giới», đó là «thiên hạ» 天下 và «tứ hải chi nội» 四海之內 (trong bốn biển). Đối với dân một nước giáp biển như Hi Lạp chẳng hạn, hai từ ngữ đó không thể nào xem là đồng nghĩa. Nhưng trong Hán ngữ thì chúng được xem là đồng nghĩa và điều này không phải không có lý do.

Từ thời đại Khổng Tử cho đến cuối thế kỷ 19, chẳng có triết gia Trung

---

[13] *Luận Ngữ* (Ung Dã): «Trí giả nhạo thuỷ, nhân giả nhạo sơn, trí giả động, nhân giả tĩnh, trí giả lạc, nhân giả thọ.» 知(智)者樂水, 仁者樂山, 知(智)者動, 仁者靜, 知(智)者樂, 仁者壽.

Quốc nào có kinh nghiệm mạo hiểm biển khơi. Khổng Tử và Mạnh Tử sống không xa biển, nếu nói theo thuật ngữ hiện nay về cự ly, thế nhưng trong *Luận Ngữ* Khổng Tử chỉ nói đến biển một lần thôi: «Nếu đạo ta không thi hành được, ta sẽ đi bè trôi ra biển. Kẻ theo ta có lẽ là Trọng Do vậy.»[14] Trọng Do (tức Tử Lộ) là đệ tử của Khổng Tử, nổi tiếng dũng cảm. Nghe thầy nói thế, Trọng Do rất vui mừng. Tuy nhiên Khổng Tử chẳng vui trước sự hăng hái quá của Trọng Do, ông nói: «Anh Do dũng cảm hơn ta nhiều. Ta chẳng biết làm gì với anh ấy.»[15]

Mạnh Tử đề cập biển cũng ngắn gọn như vậy. Ông nói: «Ai ngắm biển rồi thì khó mà nghĩ đến sông; ai chơi nơi cửa thánh nhân rồi thì khó mà nghĩ đến lời nói [của kẻ phàm phu].»[16] Mạnh Tử cũng chẳng hơn gì Khổng Tử, một người toan «đi bè trôi ra biển». Hai ông thật khác xa với Socrates, Plato, và Aristotle, vốn sống trong một quốc gia giáp biển và thường ngao du từ đảo này đến đảo nọ.

Bối cảnh kinh tế của dân tộc Trung Quốc

Các triết gia Trung Quốc cổ đại và Hi Lạp cổ đại không những sống

---

[14] *Luận Ngữ* (Công Dã Tràng): «Đạo bất hành, thừa phu phù ư hải. Tòng ngã giả, kỳ Do dư.» 道不行, 乘桴浮於海. 從我者, 其由與. Bè bằng tre hay gỗ; bè lớn gọi là *phiệt* 筏, bè nhỏ gọi là *phu* 桴.

[15] *Luận Ngữ* (Công Dã Tràng): «Do dã hiếu dũng quá ngã, vô sở thủ tài.» 由也好勇過我, 無所取材. Tôi dịch theo ý của Phùng Hữu Lan: «Yu is more brave than myself. I don't know what to do with him.» Tuy nhiên, đây là một chướng ngại ngôn ngữ như Phùng Hữu Lan nói. Chữ *tài* 材 ở đây có nhiều cách giải thích. Chu Hi giảng *tài* 材 là *tài* 裁 với ý nghĩa «phán đoán quyết định sự việc» (tài độ sự lý 裁度事理). Nói theo Chu Hi giảng, James Legge dịch: «Yu is fonder of daring than I am. He does not exercise his judgment upon matters.» (Do hiếu dũng hơn ta. Hắn không phán đoán sự việc.) Charles Muller dịch: «Yu likes daring more than I, but he lacks discretion.» (Do hiếu dũng hơn ta nhưng hắn thiếu phán đoán.) James Ware dịch khác: «Chung Yu is braver than I, but I can't use him.» (Trọng Do dũng cảm hơn ta nhưng ta không dùng hắn.) Nguyễn Văn Dương dịch theo ý riêng: «Do thật hiếu dũng hơn ta. Nhưng ta không biết làm thế nào.» Nguyễn Hiến Lê cho rằng Khổng Tử định vượt biển bằng bè gỗ đi qua nước khác có lẽ là Triều Tiên, và giống vài nhà chú giải Trung Quốc hiểu *tài* 材 là *mộc tài* 木材 (tức gỗ làm bè), nên dịch: «Anh Do hiếu dũng hơn ta, nhưng ta chưa có tài liệu (gỗ) để làm bè.» Dương Bá Tuấn giảng *tài* 材 là *tai* 哉 và bác bỏ cách giải thích *tài* là *mộc tài* 木材; ông cũng chê cách giảng là *tài* 裁 của Chu Hi, vì như vậy sẽ không biết đặt chữ *thủ* 取 vào đâu. Ông dịch «vô sở thủ tài (tai)» 無所取材 (哉) là: «Chính là không có gì có thể lấy dùng được.» (Giá tựu một hữu thập ma khả thủ đích nha 這就沒有什麼可取的呀). Nguyễn Hiến Lê nói giảng như vậy là sai, bởi vì Khổng Tử vẫn xem Tử Lộ là học trò giỏi chứ không phải là kẻ hiếu dũng vô dụng.

[16] Tôi chép thêm một câu để rõ ý. *Mạnh Tử* (Tận Tâm thượng): «Khổng Tử đăng Đông Sơn nhi tiểu Lỗ, đăng Thái Sơn nhi tiểu thiên hạ. Cố quan ư hải giả nan vị thuỷ, du ư thánh nhân chi môn giả nan vị ngôn.» 孔子登東山而小魯, 登太山而小天下. 故觀於海者難爲水, 遊於聖人之門者難爲言 (Khổng Tử lên núi Đông thì thấy nước Lỗ nhỏ, lên non Thái thì thấy thiên hạ nhỏ. Do đó, ai ngắm biển rồi thì khó mà nghĩ đến sông; ai chơi nơi cửa thánh nhân rồi thì khó mà nghĩ đến lời nói [của kẻ phàm phu]).

trong những hoàn cảnh địa lý khác nhau mà còn trong những hoàn cảnh kinh tế khác nhau nữa. Bởi vì Trung Quốc là một đất nước lục địa, nên dân chúng phải sống bằng nông nghiệp. Thậm chí ngày nay tỉ lệ dân chúng làm nông nghiệp ước tính khoảng 75% đến 80% rồi. Trong một nước nông nghiệp thì ruộng đất là nền tảng chủ yếu của sự giàu có. Do đó suốt lịch sử Trung Quốc, tư tưởng và chính sách về kinh tế và xã hội vẫn xoáy vào việc sử dụng và phân phối ruộng đất.

Trong một nền kinh tế như vậy, nông nghiệp luôn quan trọng trong cả thời bình lẫn thời chiến. Suốt thời Chiến Quốc (480-222 TCN), một thời tương tự với thời của chúng ta theo nhiều phương diện, Trung Quốc bị chia thành nhiều nước phong kiến; mỗi nước đều chú trọng cái mà thời đó gọi là «canh chiến chi thuật» 耕戰之術 (thuật chinh chiến và canh tác). Cuối cùng, nước Tần – một trong bảy nước mạnh nhất (gọi là Thất Hùng 七雄)[17] – đã đạt được ưu thế về phương diện «canh chiến» nên đã thâu tóm được các nước kia; và rồi thống nhất đất nước lần đầu tiên trong lịch sử Trung Quốc.

Trong tư duy về kinh tế và xã hội của các triết gia Trung Quốc có sự phân biệt rõ giữa hai cái mà họ gọi là gốc và ngọn. Gốc là nông nghiệp và ngọn là thương nghiệp. Sở dĩ như vậy là vì nông nghiệp liên quan sản xuất, còn thương nghiệp chỉ liên quan trao đổi sản phẩm. Muốn trao đổi sản phẩm thì trước tiên phải sản xuất nó. Trong một nước nông nghiệp thì nông nghiệp là hình thức chủ yếu của sản xuất. Do đó, suốt lịch sử Trung Quốc, các lý thuyết và chính sách về kinh tế và xã hội đều là «trọng gốc, khinh ngọn».

Người hành nghề với ngọn, tức thương nhân, vì thế mà bị xem thường. Trong xã hội Trung Quốc có bốn giai cấp truyền thống: *sĩ, nông, công, thương;* họ là giai cấp thấp nhất. Sĩ thường là địa chủ, và nông là nông dân vốn là kẻ thực sự canh tác ruộng đất. Tại Trung Quốc đó là hai nghề đáng tôn trọng. Một gia đình có truyền thống đọc sách và cày ruộng (canh độc truyền gia 耕讀傳家) thì đó là điều đáng tự hào.

Mặc dù kẻ sĩ thực tế không tự canh tác ruộng đất, nhưng vì họ thường là địa chủ cho nên vận mệnh của họ gắn chặt với nông nghiệp. Được mùa hay mất mùa có nghĩa là vận mệnh tốt hay xấu. Do đó vũ trụ quan và nhân sinh quan của kẻ sĩ thực chất là vũ trụ quan và nhân sinh quan của nông dân. Hơn nữa, nền giáo dục cung cấp cho họ cái năng lực diễn đạt được những gì nông dân cảm nhận nhưng không thể diễn tả nổi. Sự diễn đạt ấy mang hình thức triết học, văn học, và nghệ thuật của Trung Quốc.

Thượng nông

Lã Thị Xuân Thu 呂氏春秋 – một sách toát yếu về các triết phái, được

[17] Đầu thời Chiến Quốc, nước Tấn chia làm ba (sau năm 403 TCN) là Hàn, Ngụy, Triệu (gọi chung là Tam Tấn). Hàn, Ngụy, Triệu cùng các nước Tề, Yên, Sở, Tần tranh hùng, sử gọi bảy nước này là Thất Hùng 七雄. Cuối cùng Tần diệt sáu nước, thống nhất Trung Quốc năm 221 TCN.

viết vào thế kỷ 3 TCN – có một thiên nhan đề «Thượng nông» 上農 (tôn trọng nghề nông). Thiên Thượng Nông trình bày sự tương phản về cách sống của người hành nghề theo gốc (nông dân) và người hành nghề theo ngọn (thương nhân). Nông dân chất phác nên sẵn sàng tuân lệnh. Họ hồn nhiên như nhi đồng, nên không ích kỷ. Tài sản họ phức tạp và khó vận chuyển, nên họ không bỏ nhà đi lánh nạn khi đất nước nguy biến. Trái lại, thương nhân thì hư hỏng nên chẳng biết tuân lệnh. Họ lắm mưu nhiều kế, nên ích kỷ. Tài sản họ đơn giản và dễ vận chuyển, nên họ thường bỏ nhà đi lánh nạn khi đất nước nguy biến. Do đó, thiên Thượng Nông khẳng định: Nông nghiệp không những quan trọng hơn thương nghiệp về mặt kinh tế, mà cách sống của nông dân cũng cao thượng hơn cách sống của thương nhân. Lý lẽ của «thượng nông» là ở đó. Tác giả của thiên Thượng Nông thấy rằng cách sống của dân chúng bị giới hạn bởi bối cảnh kinh tế của họ, và sự xem trọng nông nghiệp của tác giả cho thấy chính bản thân ông cũng bị giới hạn bởi bối cảnh kinh tế của thời đại ông sống.

Theo nhận định của sách *Lã Thị Xuân Thu,* ta nhận ra căn nguyên của hai xu hướng chính trong tư tưởng Trung Quốc: Nho và Đạo. Cả hai là đối cực, nhưng là lưỡng cực của cùng một trục. Bằng cách này hay cách khác, cả hai đều biểu đạt khát vọng (aspirations) và linh cảm (inspirations) của nông dân.

Phản giả Đạo chi động

Trước khi xem xét sự bất đồng giữa Nho gia và Đạo gia, ta hãy nêu ra một lý thuyết mà hai nhà đều ủng hộ: Trong cõi tự nhiên cũng như cõi người ta, khi cái gì phát triển đến cực điểm thì nó trở ngược lại đối cực: *Vật cực tắc phản* 物極則反. Nói theo Hegel, mọi sự vật đều liên quan cái phủ định chính nó. Đó là một luận điểm chủ yếu của triết học Lão Tử và cũng là một luận điểm chủ yếu của *Chu Dịch* mà Nho gia giải thích. Hiển nhiên, do khải ngộ từ sự vận hành của mặt trời và mặt trăng và sự nối tiếp nhau của bốn mùa cho nên nông dân hết sức chú ý đến chúng để tiến hành công việc đồng áng của mình. *Hệ Từ Hạ* chép: «Lạnh đi thì nóng đến, nóng đi thì lạnh đến.» (Hàn vãng tắc thử lai, thử vãng tắc hàn lai. 寒往則暑來, 暑往則寒來). Thoán của quẻ Phong nói: «Mặt trời đúng ngọ thì xế, mặt trăng đầy thì vơi.» (Nhật trung tắc trắc, nguyệt doanh tắc thực. 日中則昃, 月盈則食). Sự vận hành ấy gọi là «phục» 復 (trở về). Thoán của quẻ Phục nói: «Sự trở về này cho thấy sự dụng tâm của trời đất vậy.» (Phục, kỳ kiến thiên địa chi tâm hồ. 復, 其見天地之心乎). Tương tự, *Lão Tử Đạo Đức Kinh* (chương 40) nói: «Trở về là cái động của Đạo» (Phản giả Đạo chi động. 反者道之動).

Lý thuyết này ảnh hưởng rất lớn đến dân tộc Trung Quốc và đã giúp họ thành công khi vượt qua bao gian khổ mà họ đã đương đầu suốt chiều dài lịch sử. Tin tưởng lý thuyết ấy, thậm chí khi thịnh vượng họ vẫn thận trọng và

cảnh giác nguy hiểm (cư an tư nguy 居安思危), và khi gặp gian nan nguy khốn họ vẫn hi vọng vào một ngày mai tươi sáng. Trong cuộc chiến vừa qua, cái quan niệm ấy đã trao cho dân tộc Trung Quốc một thứ vũ khí tâm lý để thậm chí trong thời buổi tăm tối nhất hầu hết mọi người đều sống với hi vọng «ngày mai trời lại sáng». Chính đức tin đó đã giúp dân tộc Trung Quốc vượt qua cuộc chiến.

Lý thuyết ấy cung cấp luận cứ chủ yếu cho đạo Trung Dung mà Đạo gia lẫn Nho gia đều tán thành. «Đừng thái quá» vốn là châm ngôn của Nho và Đạo. Theo họ, bất cập thì tốt hơn thái quá; không làm thì tốt hơn làm được quá nhiều, bởi vì thái quá và làm được quá nhiều sẽ dẫn đến nguy cơ gặp phải cái trái ngược với ý muốn.

Lý tưởng hóa tự nhiên

Đạo gia và Nho gia khác nhau bởi vì họ lý luận khác nhau về các phương diện của đời sống nông dân. Nông dân sống chân chất và suy nghĩ hồn nhiên. Quan sát sự vật từ quan điểm của nông dân, Đạo gia đã lý tưởng hóa sự chất phác của xã hội nguyên thủy và kết án văn minh. Họ cũng lý tưởng hóa sự hồn nhiên của nhi đồng và khinh miệt tri thức. Lão Tử nói: «Nước nhỏ, dân ít. Dù có khí giới đủ cho mười hay trăm người thì cũng không dùng đến. Dạy dân coi trọng cái chết để họ khỏi đi xa. Tuy có xe thuyền, mà chẳng khi dùng. Tuy có giáp binh, mà chẳng phô trương. Khiến dân trở lại việc thắt nút mà dùng. Ăn thấy ngon, mặc thấy đẹp, ở thấy yên, sống thấy sướng. Tuy các nước cận kề, nhìn thấy nhau, gà kêu chó sủa ở nước này thì nước kia đều nghe, nhưng người dân cho đến lúc già chết cũng chẳng qua lại thăm nhau.»[18] Đó phải chăng là bức tranh điền viên nên thơ của một quốc gia tiểu nông?

Nông dân luôn tiếp xúc thiên nhiên cho nên ngưỡng mộ và yêu mến thiên nhiên. Sự ngưỡng mộ và tình yêu thiên nhiên được Đạo gia phát huy triệt để. Họ phân biệt sâu sắc giữa cái thuộc về tự nhiên và cái thuộc con người, giữa sự tự nhiên và sự nhân tạo. Theo họ, sự tự nhiên là nguồn của hạnh phúc nhân sinh, còn sự nhân tạo là gốc của mọi thống khổ của con người. Như Tuân Tử nói, Đạo gia «bị tự nhiên che lấp mà chẳng biết đến người» (tế ư thiên nhi bất tri nhân 蔽於天而不知人). Đạo gia chủ trương rằng sự thành tựu tối cao trong sự tu dưỡng tâm linh của một thánh nhân là «phối thiên» 配天, tức là cá nhân hợp nhất với toàn cõi tự nhiên, nghĩa là hợp nhất với vũ trụ. Đó là sự phát triển tối hậu trong khuynh hướng tư tưởng của Đạo gia.

---

[18] *Lão Tử Đạo Đức Kinh* (chương 80): «Tiểu quốc quả dân, sử hữu thập bách nhân chi khí nhi bất dụng. Sử dân trọng tử nhi bất viễn tỷ. Tuy hữu chu dư, vô sở thừa chi. Tuy hữu giáp binh, vô sở trần chi. Sử dân phục kết thằng nhi dụng chi. Cam kỳ thực, mỹ kỳ phục, an kỳ cư, lạc kỳ tục. Lân quốc tương vọng. Kê khuyển chi thanh tương văn. Dân chí lão tử, bất tương vãng lai.» 小國寡民, 使有十百人之器而不用. 使民重死而不遠徙. 雖有舟輿, 無所乘之. 雖有甲兵, 無所陳之. 使民復結繩而用之. 甘其食, 美其服, 安其居. 樂其俗. 鄰國相望, 雞犬之聲相聞. 民至老死, 不相往來.

Chế độ gia tộc

Nông dân sống bám vào thứ bất động là ruộng đất. Địa chủ làm kẻ sĩ thì cũng như thế. Người ta buộc phải sống tại nơi mà ông cha đã sống và cũng là nơi mà con cháu sẽ tiếp tục sống, trừ phi họ có tài cán đặc biệt hoặc cực kỳ may mắn thì lại khác. Nghĩa là, vì lý do kinh tế, một đại gia đình gồm mấy đời phải sống chung với nhau. Từ đó mà phát triển chế độ gia tộc Trung Quốc. Nó tất nhiên là một trong các chế độ có cơ cấu tốt và phức tạp nhất thế giới.

Chế độ gia tộc là chế độ xã hội của Trung Quốc. Trong năm mối quan hệ xã hội truyền thống (gọi là «ngũ luân» 五倫: quân thần 君臣, phụ tử 父子, huynh đệ 兄弟, phu thê 夫婦, bằng hữu 朋友) thì có ba mối là quan hệ gia tộc (phụ tử, huynh đệ, phu thê). Hai mối quan hệ còn lại, tuy không phải quan hệ gia tộc, nhưng có thể quan niệm theo phạm vi gia tộc. Do đó quan hệ quân thần (quan hệ giữa vua và bầy tôi) có thể xem là quan hệ cha con, và quan hệ giữa bạn bè có thể xem là quan hệ giữa anh em. Quả thật đó là cách thức người Trung Quốc thường quan niệm. Nhưng đó chỉ là các quan hệ gia tộc chính yếu, thực tế còn nhiều nữa. Trong *Nhĩ Nhã* – bộ tự điển Hán ngữ cổ nhất, xuất hiện trước Công Nguyên – ta thấy có hơn trăm từ chỉ các vai vế khác nhau trong gia tộc, hầu hết chúng không có từ ngữ tương đương trong tiếng Anh.

Cùng lý do đó, tục thờ cúng gia tiên phát triển. Trong một gia tộc cư trú tại địa phương nào đó, vị tổ tiên được phụng thờ thông thường chính là vị đầu tiên của gia tộc đã đến định cư lập nghiệp và gầy dựng cho con cháu tại mảnh đất đó. Do đó người ấy là biểu tượng cho sự đoàn kết trong gia tộc, và một biểu tượng như vậy thì không thể thiếu trong một tổ chức to lớn và phức tạp.

Phần lớn học thuyết Nho gia nhằm chứng minh cái chế độ xã hội đó là hợp lý, hoặc lý luận thuyết minh chế độ xã hội đó. Các điều kiện kinh tế đã chuẩn bị nền tảng cho nó, và học thuyết Nho gia đã thuyết minh ý nghĩa luân lý của nó. Bởi cái chế độ xã hội ấy là kết quả của những điều kiện kinh tế nhất định, mà các điều kiện kinh tế này lại là con đẻ của hoàn cảnh địa lý, cho nên cả cái chế độ ấy lẫn sự lý luận thuyết minh về nó trở nên rất tự nhiên đối với dân tộc Trung Quốc. Vì lý do đó, học thuyết Nho gia đương nhiên trở thành triết học chính thống và nó vẫn duy trì như thế mãi đến khi sự công nghiệp hóa của Âu Mỹ hiện đại xâm nhập Trung Quốc và thay đổi nền tảng kinh tế của đời sống người dân nước này.

Nhập thế và xuất thế

Học thuyết Nho gia là triết học về sự tổ chức xã hội và cũng là triết học về sinh hoạt thường ngày. Nho gia thì nhấn mạnh trách nhiệm của con người đối với xã hội, còn Đạo gia thì nhấn mạnh cái tự nhiên và tự phát (natural and spontaneous) trong con người. Trang Tử nói Nho gia ngao du trong phạm vi

xã hội, Đạo gia ngao du ngoài phạm vi xã hội. Trong thế kỷ 3 và 4 CN, học thuyết Đạo gia thịnh hành trở lại, người ta thường nói rằng Khổng Tử trọng «danh giáo» 名教 (tức là giảng dạy về danh từ ám chỉ các quan hệ xã hội), còn Lão Trang trọng «tự nhiên» 自然. Hai xu hướng này trong triết học Trung Quốc tương ứng với hai truyền thống trong tư tưởng phương Tây là chủ nghĩa cổ điển (classicism) và chủ nghĩa lãng mạn (romanticism). Đọc thơ Đỗ Phủ 杜甫 (712-770) và Lý Bạch 李白 (701-762), ta sẽ thấy sự dị biệt giữa Nho và Đạo trong đó. Hai nhà thơ vĩ đại này sống cùng thời đại (thế kỷ 8 CN) và các bài thơ của họ đã cùng biểu hiện hai truyền thống chính yếu của tư tưởng Trung Quốc.

Bởi «ngao du trong phạm vi xã hội» (du phương chi nội 游方之内) nên Nho có vẻ nhập thế hơn Đạo. Bởi «ngao du ngoài phạm vi xã hội» (du phương chi ngoại 游方之外) nên Đạo có vẻ xuất thế hơn Nho. Hai xu hướng tư tưởng này tuy đối lập nhưng bổ sung cho nhau. Chúng thể hiện sự quân bình về thế lực. Nó khiến người Trung Quốc có cảm giác quân bình tốt đẹp hơn về nhập thế và xuất thế.

Trong thế kỷ 3 và 4 có nhiều Đạo gia nỗ lực đem Đạo gần với Nho hơn, họ được gọi là Huyền học gia (phương Tây gọi họ là Tân Đạo gia: Neo-Taoists); trong thế kỷ 11 và 12 cũng có nhiều Nho gia nỗ lực đem Nho gần với Đạo hơn, họ được gọi là Đạo học gia (phương Tây gọi họ là Tân Nho gia: Neo-Confucianists). Chính hai phong trào này khiến triết học Trung Quốc mang tính chất vừa nhập thế vừa xuất thế, như tôi đã trình bày ở chương 1.

Nghệ thuật và thi ca Trung Quốc

Nho gia xem nghệ thuật là công cụ để giáo dục đạo đức. Đạo gia tuy không có những chuyên luận chính thức về nghệ thuật, nhưng sự ngưỡng mộ của họ đối với phong trào tự do về tinh thần và sự lý tưởng hóa tự nhiên của họ đã đem lại niềm cảm hứng thâm sâu cho các đại nghệ sĩ Trung Quốc. Chính vì thế nên chẳng có gì lạ khi các đại nghệ sĩ của Trung Quốc lấy tự nhiên làm đề tài sáng tác. Các kiệt tác hội họa Trung Quốc hầu hết đều vẽ sơn thủy, hoa lá, chim muông, cây cối, tre trúc. Trong một bức sơn thủy, ta thấy nơi chân núi hoặc bên bờ suối hình ảnh một người ngồi hân thưởng vẻ đẹp của thiên nhiên và trầm tư đến Đạo, cái Đạo vượt trên cõi tự nhiên và con người.

Trong thi ca cũng thế, ta có thể tìm được những bài tương tự như bài thơ của Đào Tiềm 陶潛 (372-427) sau đây:

Kết lư tại nhân cảnh,
Nhi vô xa mã huyên.
Vấn quân hà năng nhĩ,
Tâm viễn địa tự thiên.
Thái cúc đông ly hạ,

Du nhiên kiến nam sơn.
Sơn khí nhật tịch giai,
Phi điểu tương dữ hoàn.
Thử trung hữu chân ý,
Dục biện dĩ vong ngôn.

結廬在人境,
而無車馬喧.
問君何能爾,
心遠地自偏.
採菊東籬下,
悠然見南山.
山氣日夕佳,
飛鳥相與還.
此中有眞意,
欲辨已忘言.

(Dựng am nơi người ở
Chẳng ồn tiếng ngựa xe
Hỏi anh sao được thế?
Lòng xa, đất tự theo
Hái cúc dưới giậu đông
Ung dung ngắm núi nam
Khí núi đêm ngày đẹp
Chim bay theo nhau về
Trong cảnh có chân ý
Muốn nói bỗng quên lời.)

Ta thấy tinh túy của Đạo gia trong bài thơ ấy.

Phương pháp luận của triết học Trung Quốc

Nhãn quan của nông dân không những hạn chế nội dung của triết học Trung Quốc (thí dụ: phản giả Đạo chi động 反者道之動), mà điều quan trọng hơn là nó còn hạn chế phương pháp luận nữa. Theo Giáo sư Northrop, có hai loại khái niệm chính. Một loại ta đạt được do trực giác (concept by intuition); một loại ta đạt được do giả định (concept by postulation). Ông nói: «Khái niệm do trực giác là khái niệm biểu thị một cái gì đó được hiểu tức khắc và ý nghĩa trọn vẹn của khái niệm đó được nêu ra từ cái được lĩnh hội tức khắc ấy. "Xanh" theo ý nghĩa là màu sắc mà thị giác cảm nhận chính là một khái niệm do trực giác. [...] Khái niệm do giả định là khái niệm xuất hiện trong lý luận diễn dịch và ý nghĩa trọn vẹn của nó được chỉ định bởi các giả

thiết của lý luận diễn dịch. [...] "Xanh" theo ý nghĩa là số đo của một chiều dài sóng trong thuyết điện từ chính là một khái niệm do giả định.»[19]

Northrop còn nói có ba loại khái niệm do trực giác: (1) khái niệm về thể liên tục thẩm mỹ đã khu biệt (the concept of the differentiated aesthetic continuum), (2) khái niệm về thể liên tục thẩm mỹ bất định hoặc chưa khu biệt (the concept of the indefinite or undifferentiated aesthetic continuum), (3) khái niệm về sự khu biệt (the concept of the differentiation). (*Sđd.*, tr. 187). Ông nói: «Học thuyết Nho gia có thể định nghĩa là một trạng thái tâm linh mà trong đó khái niệm về sự đa diện được trực giác bất định (the concept of the indeterminate intuited manifold) di chuyển vào bối cảnh của tư tưởng và những khu biệt cụ thể trong sự lai vãng tạm thời, nhân bản, và tương đối của chúng tạo nên nội dung của triết học.»[20] Tuy nhiên, theo ông, trong học thuyết của Đạo gia chính cái khái niệm về thể liên tục thẩm mỹ bất định hoặc chưa khu biệt (the concept of the indefinite or undifferentiated aesthetic continuum) tạo thành nội dung của triết học. (*Sđd.*).

Tôi không hoàn toàn đồng ý với mọi điều Northrop phát biểu trong bài luận ấy, nhưng tôi cho rằng ông đã nắm vững sự khác biệt cơ bản giữa triết học Trung Quốc và triết học phương Tây. Người học triết học Trung Quốc khi bắt đầu học triết học phương Tây sẽ vui mừng thấy rằng các triết gia Hi Lạp cũng phân biệt giữa Hữu (Being) và Vô (Non-being), giữa cái hữu hạn (the limited) và cái vô hạn (the unlimited). Nhưng anh ta hơi ngạc nhiên khi thấy các triết gia Hi Lạp cho rằng Vô và cái vô hạn thì thấp thỏi hơn Hữu và cái hữu hạn. Trong triết học Trung Quốc thì ngược lại. Sở dĩ có sự khác biệt ấy là vì Hữu và cái hữu hạn là cái rõ ràng (the distinct), còn Vô và cái vô hạn là cái không rõ ràng (the indistinct). Các triết gia nào khởi đầu bằng các khái niệm do giả định thì yêu thích cái rõ ràng; còn triết gia nào khởi đầu bằng các khái niệm do trực giác thì xem trọng cái không rõ ràng.

Nếu ta liên hệ điều Northrop nêu ra ở đây với điều tôi đề cập đầu chương này, ta sẽ thấy rằng khái niệm về thể liên tục thẩm mỹ đã khu biệt (the concept of the differentiated aesthetic continuum) – mà từ đó nảy sinh khái niệm về

---

[19] Filmer S.C. Northrop, *The Complementary Emphases of Eastern Intuition Philosophy and Western Scientific Philosophy* (Các trọng điểm bổ túc nhau của triết học trực giác phương Đông và triết học khoa học Phương Tây), in trong tạp chí: *Philosophy, East and West* (Triết học, Đông và Tây), C.A. Moore, p. 187, Princeton University Press, 1946: «A concept by intuition is one which denotes, and the complete meaning of which is given by, something which is immediately apprehended. 'Blue' in the sense of the sensed color is a concept by intuition. [...] A concept by postulation is one the complete meaning of which is designed by the postulates of the deductive theory in which it occurs. [...] 'Blue' in the sense of the number of a wave-length in electro-magnetic theory is a concept by postulation.»

[20] *Sđd.*, tr. 205: «Confucianism may be defined as the state of mind in which the concept of the indeterminate intuited manifold moves into the background of thought and the concrete differentiations in their relativistic, humanistic, transitory comings and goings form the content of philosophy.»

thể liên tục thẩm mỹ bất định hoặc chưa khu biệt (the concept of the indefinite or undifferentiated aesthetic continuum) và khái niệm về sự khu biệt (the concept of the differentiation) – cơ bản là khái niệm của nông dân. Cái mà nông dân phải đối phó chẳng hạn như việc đồng áng và mùa màng là những thứ mà họ hiểu ngay. Họ thuần phác và hồn nhiên, nên trân trọng cái mà họ hiểu ngay. Do đó chẳng có gì lạ khi các triết gia của họ cũng lấy sự lĩnh hội ngay sự vật làm khởi điểm cho triết học của họ.

Điều ấy cũng giải thích tại sao trong triết học Trung Quốc tri thức luận (epistemology) chưa bao giờ phát triển. Cái bàn trước mặt tôi là thực hay ảo? Nó chỉ là một ý niệm trong tâm tôi hay là vật chiếm một chỗ trong không gian khách quan? Câu hỏi ấy chưa bao giờ được các triết gia Trung Quốc suy tư nghiêm túc. Các vấn đề thuộc tri thức luận đại loại như thế không hề thấy trong triết học Trung Quốc (ngoại trừ Phật học vốn bắt nguồn từ Ấn Độ), bởi vì các vấn đề thuộc tri thức luận nảy sinh chỉ khi người ta nhấn mạnh sự khu biệt giữa chủ thể (the subject) và đối tượng (the object). Và trong thể liên tục thẩm mỹ thì không có sự khu biệt ấy. Trong thể liên tục thẩm mỹ, người nhận thức và cái được nhận thức là một chỉnh thể.

Điều ấy cũng giải thích tại sao ngôn ngữ được dùng trong triết học Trung Quốc lại nhiều sức gợi ý chứ không tách bạch khúc chiết. Nó không tách bạch khúc chiết, bởi vì nó không thể hiện các khái niệm trong bất kỳ sự suy luận diễn dịch nào. Triết gia chỉ kể cho ta nghe cái mà họ thấy. Chính vì lẽ đó, cái mà họ kể có nội dung phong phú mặc dù ngôn từ ngắn gọn. Đó là lý do tại sao ngôn từ của họ đầy gợi ý hơn là chính xác.

Các nước giáp biển và các nước lục địa

Người Hi Lạp sống ở một nước giáp biển và duy trì sự phồn vinh bằng thương nghiệp. Họ chủ yếu là thương nhân. Và cái mà thương nhân phải giải quyết trước tiên là các con số trừu tượng được dùng trong các tài khoản mua bán của họ, rồi kế tiếp là các sự vật cụ thể có thể hiểu ngay qua các con số ấy. Các con số như thế là cái mà Northrop gọi là các khái niệm do giả định. Do đó, các triết gia Hi Lạp cũng lấy khái niệm do giả định làm khởi điểm. Họ phát triển toán học và lý luận toán học. Đó là lý do tại sao họ có các vấn đề tri thức luận và tại sao ngôn ngữ của họ lại rõ ràng khúc chiết như thế.

Nhưng thương gia là thị dân. Hoạt động của họ buộc họ phải chung sống tại thành thị. Do đó họ có một hình thức tổ chức xã hội không dựa trên lợi ích chung của gia tộc mà dựa trên lợi ích chung của thành thị. Đó là lý do tại sao người Hi Lạp tổ chức xã hội quanh *quốc gia thành thị* (the city state), trái với hệ thống xã hội của người Trung Quốc – có thể gọi là *quốc gia gia tộc* (the family state) – bởi vì dưới hệ thống xã hội đó quốc gia được quan niệm theo phạm vi gia tộc. Trong một *quốc gia thành thị*, tổ chức xã hội thì không độc tài chuyên chế, bởi vì trong cùng giai cấp thị dân chẳng có lý do gì về mặt

đạo đức khiến người này quan trọng hơn hay ưu thế hơn người khác. Nhưng trong một *quốc gia gia tộc*, tổ chức xã hội thì độc tài chuyên chế và phân chia đẳng cấp, bởi vì trong một gia đình tất nhiên quyền lực người cha phải cao hơn quyền lực người con.

Người Trung Quốc vốn là nông dân. Điều này giải thích tại sao Trung Quốc không có cuộc cách mạng công nghiệp, tức là một công cụ để tiến vào thế giới hiện đại. Sách *Liệt Tử* kể câu chuyện vua nước Tống có lần sai một người thợ khéo tay chạm một phiến ngọc thành hình chiếc lá. Sau ba năm thì người thợ hoàn tất. Chiếc lá được làm khéo đến nỗi khi nó được đặt trên cành cây thì chẳng ai phân biệt được thật với giả. Vua Tống rất hài lòng. Nhưng Liệt Tử nghe chuyện thì nói: «Nếu trời đất sinh vật và mất ba năm mới làm xong một chiếc lá, cây có lá sẽ rất ít vậy.»[21] Đó là quan điểm của người ngưỡng mộ cái tự nhiên và lên án cái nhân tạo. Cách sống của nông dân là tuân theo tự nhiên. Họ ngưỡng mộ cái tự nhiên và lên án cái nhân tạo. Họ thuần phác và hồn nhiên nên rất dễ mãn nguyện. Họ không muốn có thay đổi và cũng không thể quan niệm đến bất kỳ thay đổi gì. Trung Quốc không phải không có một vài phát minh hay khám phá đáng chú ý, nhưng ta thường thấy rằng chúng đã bị cản trở hơn là được khuyến khích.

Đối với các thương nhân của một nước giáp biển thì hình hình ngược lại. Họ có nhiều cơ hội gặp gỡ những người thuộc dân tộc khác có phong tục khác và ngôn ngữ khác. Họ quen với thay đổi và không sợ cái mới lạ. Còn hơn thế, để bán đắt hàng, họ phải khuyến khích sự mới lạ trong việc sản xuất các sản phẩm mà họ sẽ bán. Chẳng phải ngẫu nhiên mà tại phương Tây cuộc cách mạng công nghiệp bắt đầu bùng nổ tại nước Anh, một nước cũng giáp biển và duy trì sự phồn vinh bằng thương nghiệp.

Ở đầu chương này, điều được trích từ *Lã Thị Xuân Thu* nói về thương nhân cũng có thể áp dụng cho người dân của các nước giáp biển, miễn là thay vì nói thương nhân vốn hư hỏng và lắm mưu nhiều kế thì ta nói họ tinh tế và thông minh. Ta cũng có thể diễn giải lời Khổng Tử rằng người dân nước giáp biển là kẻ trí, còn người dân nước lục địa là kẻ nhân. Và như thế ta lặp lại lời Khổng Tử: «Kẻ trí vui chơi nơi sông nước, kẻ nhân vui chơi nơi núi non. Kẻ trí hiếu động, kẻ nhân trầm tĩnh. Kẻ trí vui vẻ, kẻ nhân trường thọ.»[22]

Sẽ vượt ngoài phạm vi của chương này nếu liệt kê các bằng chứng chứng minh mối tương quan giữa hoàn cảnh kinh tế và địa lý của Hi Lạp và nước Anh với sự phát triển tư tưởng khoa học và các định chế dân chủ của phương Tây. Tuy nhiên, hoàn cảnh kinh tế và địa lý của Hi Lạp và nước Anh hoàn toàn khác với hoàn cảnh kinh tế và địa lý của Trung Quốc; điều đó đủ tạo thành một phản chứng: từ phản diện mà chứng minh luận điểm của tôi về lịch sử Trung Quốc được đề cập trong chương này.

[21] *Liệt Tử* (Thuyết Phù): «Sử thiên địa chi sinh vật, tam niên nhi thành nhất diệp, tắc vật chi diệp giả quả hĩ.» 使天地之生物，三年而成一葉，則物之葉者寡矣.

[22] Xin xem lại chú thích 13.

Cái bất biến và cái khả biến trong triết học Trung Quốc

Tiến bộ của khoa học đã chinh phục địa lý và Trung Quốc không còn bị cô lập «trong bốn biển» nữa. Trung Quốc đang công nghiệp hóa, tuy trễ hơn phương Tây nhiều. Thà trễ còn hơn không. Thật là không đúng khi nói phương Tây xâm lược phương Đông. Kỳ thực, đó là hiện đại xâm lược trung cổ. Muốn sống trong một thế giới hiện đại thì Trung Quốc phải hiện đại.

Một câu hỏi cần được nêu ra: Nếu triết học Trung Quốc liên quan hoàn cảnh kinh tế của dân tộc Trung Quốc như vậy, phải chăng cái được trình bày trong triết học Trung Quốc chỉ có giá trị đối với những người sống trong hoàn cảnh ấy?

Câu trả lời là có và không. Trong nền triết học của bất kỳ dân tộc nào hay bất cứ thời đại nào, luôn luôn có một bộ phận có giá trị chỉ đối với hoàn cảnh kinh tế của dân tộc ấy hay thời đại ấy mà thôi, nhưng cũng luôn luôn có một bộ phận khác còn giá trị hơn thế nữa. Cái gì không tương đối thì có giá trị lâu dài. Tôi ngần ngại nói đó là chân lý tuyệt đối, bởi vì việc xác định cái gì là chân lý tuyệt đối vốn là một nhiệm vụ quá lớn lao cho bất kỳ người nào, và việc ấy chỉ dành cho Thượng Đế nếu quả thật có ngài.

Ta thử lấy triết học Hi Lạp làm thí dụ. Sự hợp lý của chế độ nô lệ mà Aristotle đã chứng minh phải được xem là lý thuyết liên quan hoàn cảnh kinh tế của Hi Lạp. Tuy nhiên, nói vậy không có nghĩa là nói rằng trong triết học xã hội của Aristotle chẳng có cái không tương đối. Điều ấy cũng đúng với tư tưởng Trung Quốc. Một khi Trung Quốc được công nghiệp hóa, chế độ gia tộc cổ lỗ của Trung Quốc phải cáo chung, và sự hợp lý của chế độ gia tộc mà Nho gia chứng minh cũng cáo chung theo nó. Tuy nhiên, nói vậy không có nghĩa là nói rằng trong triết học xã hội của Nho gia chẳng có cái không tương đối.

Sở dĩ như vậy là vì xã hội Hi Lạp cổ đại và xã hội Trung Quốc cổ đại tuy khác nhau nhưng cả hai đều thuộc về một phạm trù chung mà ta gọi là «xã hội». Do đó, các lý thuyết thuyết minh về xã hội Trung Quốc hay xã hội Hi Lạp cũng có một phần là sự thuyết minh về xã hội nói chung. Mặc dù trong chúng có cái thuộc về chính bản thân xã hội Trung Quốc hay xã hội Hi Lạp, nhưng cũng ắt phải có cái phổ quát hơn, thuộc về xã hội nói chung. Và chính cái phổ quát ấy thì không tương đối và có giá trị lâu dài.

Điều ấy cũng đúng với Đạo gia. Học thuyết Đạo gia tất nhiên sai khi nói rằng cảnh giới hoàn mỹ lý tưởng của nhân loại là xã hội nguyên thủy xa xưa. Với khái niệm về sự tiến bộ, người hiện đại chúng ta nghĩ rằng cái xã hội lý tưởng của nhân loại phải là cái sẽ được tạo dựng trong tương lai chứ không phải là cái đã mất đi trong quá khứ. Tuy nhiên, cái mà một số người hiện đại nghĩ đến, chẳng hạn như chủ nghĩa vô chính phủ (anarchism), cũng không hoàn toàn khác với cái mà Đạo gia nghĩ đến.

Triết học cho ta một lý tưởng về đời sống. Một bộ phận của lý tưởng ấy

– như triết học của một dân tộc nào đó hay một thời đại nào đó nêu ra – ắt chỉ thuộc về loại đời sống (the kind of life) mà hoàn cảnh xã hội của dân tộc đó hoặc thời đại đó đã tạo ra. Nhưng cũng phải có một bộ phận thuộc về đời sống nói chung; như thế bộ phận đó không tương đối và nó có giá trị lâu dài. Điểm này có thể được minh họa bằng học thuyết Nho gia về một đời sống lý tưởng. Theo học thuyết này, đời sống lý tưởng là đời sống tuy đạt được sự hiểu biết rất cao về vũ trụ nhưng vẫn còn bị giới hạn trong ngũ luân (tức năm mối quan hệ cơ bản của con người). Bản chất của ngũ luân có thể thay đổi theo hoàn cảnh, nhưng bản thân cái lý tưởng ấy thì bất biến. Vậy người ta sai lầm khi khăng khăng cho rằng bởi vì một vài cái trong ngũ luân phải cáo chung nên cái lý tưởng của Nho gia về đời sống cũng phải cáo chung theo. Cũng sai lầm nốt nếu người ta khăng khăng cho rằng cái lý tưởng về đời sống ấy đáng ao ước nên tất ca ngũ luân phải được bảo tồn. Người ta cần phải phân tích có lô-gíc để phân biệt cái bất biến (the permanent) và cái khả biến (the changeable) trong lịch sử triết học. Mỗi hệ thống triết học đều có cái bất biến, và tất cả các hệ thống triết học đều có điểm chung. Đó là lý do tại sao các hệ thống triết học tuy khác nhau nhưng có thể so sánh với nhau và phiên dịch qua lại.

Phương pháp luận của triết học Trung Quốc sẽ thay đổi chăng? Tức là, phải chăng hệ thống triết học Trung Quốc mới mẻ sẽ không còn tự giới hạn trong «khái niệm do trực giác»? Ắt hẳn sẽ như thế, và chẳng có lý do gì mà nó sẽ không thay đổi. Kỳ thực nó đã và đang thay đổi rồi. Về sự thay đổi này, tôi sẽ bàn luận thêm ở chương chót.

*

Chương 3

KHỞI NGUYÊN CÁC HỌC PHÁI

Chương trước tôi đã nói học thuyết Nho gia và học thuyết Đạo gia là hai giòng chủ lưu của triết học Trung Quốc. Chúng trở thành chủ lưu chỉ sau một thời kỳ diễn biến lâu dài; tuy nhiên từ thế kỷ 5 đến thế kỷ 3 TCN chúng chẳng qua là hai trong số nhiều học phái cạnh tranh nhau. Thời ấy số học phái rất nhiều, đến nỗi người Trung Quốc gọi họ là «bách gia» 百家 (trăm nhà).

Tư Mã Đàm và lục gia

Các sử gia về sau cố gắng phân loại bách gia. Trước tiên là Tư Mã Đàm 司馬談 (mất 110 TCN). Ông là cha của Tư Mã Thiên 司馬遷 (145-86? TCN), tác giả bộ *Sử Ký* 史記 vĩ đại đầu tiên về các triều đại Trung Quốc. Cuối bộ *Sử Ký* có trích dẫn một bài của Tư Mã Đàm nhan đề «Luận về yếu chỉ của sáu nhà» (*Luận lục gia yếu chỉ* 論六家要指). Trong bài luận này, Tư Mã Đàm phân chia các triết gia của nhiều thế kỷ trước thành 6 học phái chính như sau:

Trước hết là Âm Dương gia 陰陽家, một bọn trong các nhà vũ trụ luận (cosmologists). Tên học phái bắt nguồn từ tên hai nguyên lý Âm Dương. Trong tư tưởng Trung Quốc chúng được xem là hai nguyên lý chủ yếu của vũ trụ luận (cosmology) Trung Quốc. Người Trung Quốc cho rằng sự kết hợp và tương tác của Âm Dương tạo ra mọi hiện tượng trong vũ trụ.

Học phái thứ hai là Nho gia 儒家. Ở phương Tây học phái này được gọi là học phái của Khổng Tử (the Confucianist school), nhưng chữ Nho 儒 ở đây nghĩa đen là văn sĩ hay học giả rồi. Do đó cách gọi của phương Tây không chính xác, bởi vì nó bỏ sót sự ngụ ý rằng người theo học phái này là các học giả cũng như các nhà tư tưởng. Vượt trên các nhà khác, họ là những thầy giáo giảng dạy kinh sách cổ xưa, do đó họ là người kế thừa di sản văn hóa cổ truyền. Khổng Tử tất nhiên là lãnh tụ của học phái này và hoàn toàn chính xác khi ngài được xem là người sáng lập học phái này. Nhưng chữ «Nho» không chỉ ngụ ý là người thuộc học phái Khổng Tử; hàm nghĩa của nó còn rộng hơn

nhiều.

Học phái thứ ba là *Mặc gia* 墨家. Học phái này có tổ chức chặt chẽ và kỷ luật nghiêm minh dưới sự lãnh đạo của Mặc Tử. Môn đồ của học phái này thực tế tự xưng là «Mặc gia», do đó tên gọi học phái này không phải do Tư Mã Đàm đặt ra như các học phái kia.

Học phái thứ tư là *Danh gia* 名家. Môn đồ của học phái này quan tâm sự phân biệt cũng như mối tương quan giữa những cái mà họ gọi là danh 名 (names) và thực 實 (actualities).

Học phái thứ năm là *Pháp gia* 法家. Chữ Hán «pháp» 法 có nghĩa là mẫu (pattern) hay pháp luật (law). Học phái này bắt nguồn từ một bọn chính trị gia. Họ chủ trương rằng một chính quyền tốt phải là chính quyền dựa trên một bộ luật cố định thay vì dựa trên những định chế đạo đức mà nho sĩ đặt ra cho chính quyền.

Học phái thứ sáu là *Đạo Đức gia* 道德家. Môn đồ của học phái này tập trung vào siêu hình học và triết học xã hội, xoay quanh khái niệm Vô (Non-being) tức là Đạo và sự tập trung của Đạo nơi cá nhân tức là Đức (đức tự nhiên của con người). Đức thường được dịch là «đức hạnh» (virtue) nhưng dịch là «sức mạnh» (power) thì tốt hơn, vì sức mạnh tồn tại trong mọi sự vật riêng lẻ. Họ được Tư Mã Đàm gọi là Đạo Đức gia nhưng về sau thì được gọi là Đạo gia. Như ở chương 1 tôi đã nói, ta cần phân biệt kỹ giữa Đạo gia và Đạo giáo.

Lưu Hâm và thuyết về khởi nguyên của các học phái

Sử gia thứ hai thử phân loại bách gia là Lưu Hâm 劉歆 (khoảng 46 TCN-23 CN). Ông là một trong số các đại học giả thời đó. Cùng với cha là Lưu Hướng 劉向, ông đã chỉnh lý các sách trong thư viện triều đình. Thành quả chỉnh lý là một thư mục phân loại mang tên *Thất Lược* 七略 mà về sau Ban Cố 班固 (32-92) đã dùng làm cơ sở cho thiên *Nghệ Văn Chí* 藝文志 trong bộ *Tiền Hán Thư* 前漢書 của mình. Trong *Nghệ Văn Chí* ta thấy Lưu Hâm phân chia bách gia thành 10 phái chính. Trong đó có sáu phái giống như Tư Mã Đàm đã liệt kê. Bốn phái còn lại là: *Tung Hoành gia* 縱橫家 (phái các nhà ngoại giao), *Tạp gia* 雜家 (phái chiết trung), *Nông gia* 農家 (phái nhà nông), và *Tiểu Thuyết gia* 小說家 (phái các nhà kể chuyện). Lưu Hâm kết luận: «Các nhà tư tưởng thì có mười phái, nhưng đáng chú ý chỉ có chín phái mà thôi.» (Chư tử thập gia, kỳ khả quan giả, cửu gia nhi dĩ 諸子十家, 其可觀者, 九家而已). Qua câu này, ông muốn nói Tiểu Thuyết gia kém quan trọng hơn chín học phái kia.

Trong tự thân sự phân loại này, Lưu Hâm không tiến xa hơn Tư Mã Đàm nhiều lắm. Tuy nhiên cái mới mẻ ở đây là nỗ lực của Lưu Hâm lần đầu tiên trong lịch sử Trung Quốc đã truy tìm nguồn gốc lịch sử của các học phái một cách hệ thống.

Thuyết của Lưu Hâm được các học giả về sau phát huy rất nhiều, nhất là Chương Học Thành 章學誠(1738-1801) và Chương Bính Lân 章炳麟 (1869-1936). Cốt tủy của thuyết này chủ trương rằng vào đầu đời Chu 周 (1122? - 225 TCN) trước khi các định chế xã hội của thời đại ấy tan rã thì «quan sư bất phân» 官師不分 (giữa quan lại và thầy giáo không có phân biệt). Nói cách khác, quan lại thuộc một bộ phận nào đó của chính quyền đồng thời cũng là người giảng dạy ngành học thuật liên quan bộ phận ấy. Giống như các chư hầu phong kiến thời đó, các quan lại này nắm chức vụ trên cơ sở *thế tập* 世襲 (tức là cha truyền con nối). Do đó, bấy giờ chỉ có «quan học» 官學 chứ không có «tư học» 私學. Nghĩa là, bất kỳ môn học thuật nào cũng không có ai lấy thân phận tư nhân mà giảng dạy. Chỉ có quan lại lấy thân phận là thành viên thuộc một bộ phận nào đó của chính quyền mới có thể giảng dạy môn học thuật ấy.

Tuy nhiên, theo thuyết này, suốt mấy thế kỷ cuối đời Chu khi quyền lực của vương triều mất đi, thì các quan lại trong các bộ phận chính quyền cũng mất đi chức vị trước đây và họ lưu lạc khắp nơi trong nước. Họ bèn lấy thân phận tư nhân mà chuyển sang giảng dạy kiến thức chuyên môn. Do đó, họ không còn là quan lại nữa mà chỉ là các thầy giáo dạy tư. Và chính từ sự phân ly giữa «quan» và «sư» mà những học phái khác nhau nổi lên.

Toàn bộ sự phân tích của Lưu Hâm trong *Nghệ Văn Chí* như sau: «Bọn Nho gia bắt nguồn từ quan tư đồ (tức là bộ giáo dục). [...] Họ thích học lục kinh và chú ý nhân nghĩa. Họ xem Nghiêu và Thuấn (hai thánh vương được giả định sống thế kỷ 24 và 23 TCN) là tổ tiên của học phái mình, xem vua Văn (1120?-1108? đời Chu) và vua Vũ (con vua Văn) là mẫu mực sáng ngời, tôn Trọng Ni làm thầy để lời nói của họ được trọng và đạo của họ thành chân lý tối cao. Khổng Tử nói: "Cái được ngưỡng mộ phải được thử thách." Sự vẻ vang của đời Đường Nghiêu và đời Ngu Thuấn, sự hưng thịnh của đời Ân và đời Chu, và sự nghiệp của Trọng Ni là những kết quả được phát hiện qua thử thách thuyết giảng của họ. [...] Bọn Đạo gia bắt nguồn từ các sử quan. Họ nghiên cứu đạo thành bại tồn vong hoạ phúc xưa nay để rồi giữ cái trọng yếu và nắm lấy gốc. Họ xem mình là trong sạch và trống rỗng để tự giữ, xem mình là thấp hèn nhu nhược để tự duy trì. [...] Đó là sở trường của họ. [...] Bọn Âm Dương gia bắt nguồn từ quan Hi Hòa (tức là quan xem thiên văn). Họ tôn kính và thuận theo Trời cao. Họ theo dõi các thiên tượng, mặt trời, mặt trăng, tinh tú. Họ kính cẩn truyền dạy dân về thời tiết. Đó là sở trường của họ. [...] Bọn Pháp gia bắt nguồn từ lý quan (tức là bộ tư pháp). Họ chú trọng sự thưởng phạt nghiêm minh để phụ giúp lễ chế. Đó là sở trường của họ. [...] Bọn Danh gia bắt nguồn từ lễ quan (tức là bộ lễ). Người xưa có danh xưng và chức vị khác nhau, nên lễ cũng khác. Khổng Tử nói: "Cần phải chính danh! Danh không đúng thì lời không xuôi, lời không xuôi thì việc không thành." Đó là sở trường của họ. [...] Bọn Mặc gia bắt nguồn từ quan giữ thanh miếu. Miếu

lợp cỏ tranh, kèo bằng gỗ tạc, cho nên họ *quý kiệm* (trọng tiết kiệm). Miếu thờ Tam Lão Ngũ Canh, cho nên họ *kiêm ái* (yêu khắp mọi người). Miếu là nơi tuyển dụng quan văn và quan võ, cho nên họ *thượng hiền* (trọng người hiền). Miếu là nơi thờ cúng cha và tổ tiên, cho nên họ *hữu quỷ* (tin quỷ thần). Thuận theo bốn mùa mà hành động, cho nên họ *phi mệnh* (chống lại thuyết số mệnh). Lấy đạo hiếu để dạy thiên hạ, cho nên họ *thượng đồng* (đồng ý với bậc trưởng thượng). Đó là sở trường của họ. [...] Bọn Tung Hoành gia bắt nguồn từ quan đi sứ (tức bộ ngoại giao). Khổng Tử nói: "Thuộc 300 bài kinh Thi, nhưng đi sứ bốn phương thì không thể đối đáp. Học nhiều, nhưng để làm gì?" Lại nói: "Ôi sứ giả! Ôi sứ giả!" Ý ngài nói khi họ đương quyền thì nhận lĩnh mệnh lệnh từ thượng cấp thay vì theo lời lẽ [trong kinh Thi]. Đó là sở trường của họ. [...] Bọn Tạp gia bắt nguồn từ nghị quan (quan giản nghị). Họ gồm cả Nho với Mặc, và hòa hợp với Danh gia và Pháp gia. Họ biết quốc gia cần những phái ấy, và thấy nền vương trị không thể không bao gồm các phái ấy. Đó là sở trường của họ. [...] Bọn Nông gia bắt nguồn từ quan nông tắc (tức là bộ nông nghiệp). Họ dạy dân gieo trồng trăm thứ lúa, khuyến khích dân cày cấy và trồng dâu để đủ ăn đủ mặc. Đó là sở trường của họ. [...] Bọn Tiểu Thuyết gia bắt nguồn từ đám quan nhỏ bé. Phái này được tạo do những kẻ nhặt lấy những chuyện vặt nơi phố xá và ngõ hẻm, và kể lại cái họ đã nghe nói trên đường. [...] Ngay cả khi một lời nói của họ có thể chọn dùng được, thì đó cũng là lời nghị luận của kẻ ngông cuồng và bình dân (cắt cỏ kiếm củi) vậy.»[23]

[23] *Hán Thư Nghệ Văn Chí*: «Nho gia giả lưu, cái xuất ư tư đồ chi quan. [...] Du văn ư lục kinh chi trung, lưu ý ư nhân nghĩa chi tế, tổ thuật Nghiêu Thuấn, hiến chương Văn Vũ, tông sư Trọng Ni, dĩ trọng kỳ ngôn, ư đạo tối vi cao. Khổng Tử viết: "Như hữu sở dự, kỳ hữu sở thí." Đường Ngu chi long, Ân Chu chi thịnh, Trọng Ni chi nghiệp, dĩ thí chi hiệu giả dã. [...] Đạo gia giả lưu, cái xuất ư sử quan, lịch ký thành bại tồn vong hoạ phúc cổ kim chi đạo, nhiên hậu trí bình yếu chấp bản, thanh hư dĩ tự thủ, ti nhược dĩ tự trì. [...] Thử kỳ sở trường dã. [...] Âm Dương gia giả lưu, cái xuất ư Hi Hoà chi quan, kính thuận hạo thiên, lịch tượng nhật nguyệt tinh thần, kính thụ dân thời, thử kỳ sở trường dã. [...] Pháp gia giả lưu, cái xuất ư lý quan, tín thưởng tất phạt, dĩ phụ lễ chế. [...] Thử kỳ sở trường dã. [...] Danh gia giả lưu, cái xuất ư lễ quan. Cố giả danh vị bất đồng, lễ diệc dị số. Khổng Tử viết: "Tất dã chính danh hồ! Danh bất chính tắc ngôn bất thuận, ngôn bất thuận tắc sự bất thành." Thử kỳ sở trường dã. [...] Mặc gia giả lưu, cái xuất ư thanh miếu chi thủ. Mao ốc thái chuyên, thị dĩ quý kiệm; dưỡng tam lão ngũ canh, thị dĩ kiêm ái; tuyển sĩ đại xạ, thị dĩ thượng hiền; tông tự nghiêm phụ, thị dĩ hữu quỷ; thuận tứ thời nhi hành, thị dĩ phi mệnh; dĩ hiếu thị thiên hạ, thị dĩ thượng đồng: thử kỳ sở trường dã. [...] Tung hoành gia giả lưu, cái xuất ư hành nhân chi quan. Khổng Tử viết: "Tụng Thi tam bách, sứ ư tứ phương, bất năng chuyên đối, tuy đa diệc hề dĩ vi?" Hựu viết: "Sứ hồ, sứ hồ!" Ngôn kỳ đương quyền sự chế nghị, thụ mệnh nhi bất thụ từ, thử kỳ sở trường dã. [...] Tạp gia giả lưu, cái xuất ư nghị quan. Kiêm Nho, Mặc, hợp Danh, Pháp, trí quốc thể chi hữu thử, kiến vương trị chi vô bất quán, thử kỳ sở trường dã. [...] Nông gia giả lưu, cái xuất ư nông tắc chi quan. Bá bách cốc, khuyến canh tang, dĩ túc y thực. [...] Thử kỳ sở trường dã. [...] Tiểu Thuyết gia giả lưu, cái xuất ư bại quan. Nhai đàm hạng ngữ, đạo thính đồ thuyết giả chi sở tạo dã. [...] Như hoặc nhất ngôn khả thái, thử diệc sô nhiêu cuồng phu chi nghị dã.»
儒家者流, 蓋出於司徒之官. [...] 游文於六經之中. 留意於仁義之際, 祖述堯

Thuyết của Lưu Hâm nói về nguồn gốc lịch sử của mười học phái là như thế. Ông giải thích không đúng về ý nghĩa của các phái, và trong vài trường hợp ông quy học phái này vào chức quan nọ một cách võ đoán. Thí dụ, khi miêu tả Đạo gia ông chỉ đề cập tư tưởng Lão Tư mà bỏ qua tư tưởng Trang Tử. Hơn nữa, chẳng có gì tương tự giữa học thuyết của Danh gia và chức năng của lễ quan, ngoại trừ việc cả hai đều chú trọng sự phân biệt.

Tu chính thuyết của Lưu Hâm

Thuyết của Lưu Hâm tuy có các chi tiết sai nhưng nỗ lực của ông truy tìm nguồn gốc các học phái ở hoàn cảnh xã hội và chính trị nhất định tất nhiên thể hiện một quan điểm đúng đắn. Tôi trích dẫn ông một đoạn dài bởi vì bản thân sự mô tả của ông về các học phái là một văn bản kinh điển trong ngành sử học Trung Quốc.

Việc nghiên cứu lịch sử Trung Quốc có rất nhiều tiến bộ trong thời gian gần đây tại Trung Quốc, nhất là trong mấy năm trước khi Nhật xâm lược Trung Quốc (1937). Do đó, dựa vào sự nghiên cứu gần đây, tôi đã lập một thuyết của chính mình về nguồn gốc của các học phái. Tinh thần của thuyết này thì tương hợp thuyết của Lưu Hâm, nhưng nó cần phải diễn đạt theo một cách khác. Có nghĩa là, sự việc phải được nhìn dưới góc độ mới.

Ta hãy hình dung Trung Quốc về mặt chính trị và xã hội ở thế kỷ 10 TCN. Trên chóp bu của cái cơ cấu xã hội và chính trị đó có ông vua nhà Chu vốn là «ông chủ chung» (common lord) của nhiều nước khác nhau. Dưới tay ông có hằng trăm nước, mà mỗi nước do một ông vua làm chủ và cai trị. Một vài nước được lập bởi những người sáng lập nhà Chu, rồi họ bèn cấp phát cho thân thuộc vùng đất mới chiếm (gọi là *thái ấp:* feudal fiefs). Còn các nước kia thì được cai trị bởi những người từng chống đối nhà Chu nhưng bây giờ thì thừa nhận vua nhà Chu là «ông chủ chung» của mình.

舜, 憲章文武, 宗師仲尼, 以重其言, 於道最爲高. 孔子曰: "如有所譽, 其有所試." 唐虞之隆, 殷周之盛, 仲尼之業, 已試之效者也. [...] 道家者流蓋出於史官. 歷記成敗存亡禍福古今之道, 然後知秉要執本, 清虛以自守, 卑弱以自持, [...] 此其所長也. [...] 陰陽家者流, 蓋出於羲和之官, 敬順昊天, 歷象日月星辰, 敬授民時, 此其所長也. [...] 法家者流, 蓋出於理官, 信賞必罰, 以輔禮制. [...] 此其所長也. [...] 名家者流, 蓋出於禮官. 古者名位不同. 禮亦異數. 孔子曰: "必也正名乎! 名不正則言不順, 言不順則事不成." 此其所長也. [...] 墨家者流, 蓋出於清廟之守. 茅屋采椽, 是以貴儉; 養三老五更, 是以兼愛; 選士大射, 是以上賢; 宗祀嚴父, 是以右鬼; 順四時而行, 是以非命; 以孝視天下, 是以上同: 此其所長也. [...] 從(縱)橫家者流, 蓋出於行人之官. 孔子曰: "誦詩三百, 使於四方, 不能專對, 雖多亦奚以爲?" 又曰: "使乎, 使乎!" 言其當權事制宜, 受命而不受辭, 此其所長也. [...] 雜家者流, 蓋出於議官. 兼儒, 墨, 合名, 法, 知國體之有此, 見王治之無不貫, 此其所長也. [...] 農家者流, 蓋出於農稷之官. 播百穀, 勸耕桑, 以足衣食. [...] 此其所長也. [...] 小說家者流, 蓋出於稗官. 街談巷語, 道聽塗說者之所造也. [...] 如或一言可采, 此亦芻蕘狂夫之議也. (Dịch đoạn này tôi theo chú giải của Nhan Sư Cổ trong *Hán Thư* hơn là theo sát bản tiếng Anh của Phùng Hữu Lan.)

Trong mỗi nước, dưới quyền ông vua, đất đai lại phân thành nhiều thái ấp mà chủ nhân mỗi thái ấp là thân thuộc của ông vua. Vào thời đó, quyền lực chính trị và sự kiểm soát kinh tế là một và y như nhau. Ai có đất đai thì người đó là ông chủ về kinh tế và chính trị của đất đó, và là ông chủ của dân chúng sống trên đất đó. Những ông chủ này được gọi là «quân tử» 君子, một từ có nghĩa đen là «con của vua» nhưng được dùng chỉ chung giai cấp chủ nhân thái ấp.

Còn giai cấp xã hội kia là giai cấp «tiểu nhân» 小人 (người nhỏ) hay «thứ dân» 庶民 (dân chúng). Họ là nông nô của ông chủ thái ấp (tức quân tử); thời bình thì làm ruộng nuôi quân tử, thời chiến thì đánh giặc cho quân tử.

Hạng quý tộc không chỉ là kẻ cai trị và địa chủ mà còn là hạng người duy nhất có cơ hội tiếp nhận giáo dục. Do đó, nhà của bọn chủ thái ấp không chỉ là trung tâm quyền lực kinh tế chính trị mà còn là trung tâm học tập. Gắn bó với họ là các quan lại có kiến thức chuyên môn khác nhau. Tuy nhiên, thứ dân thì không có cơ hội học hành, do đó trong thứ dân không có kẻ học thức. Đó là sự thực phía sau thuyết của Lưu Hâm: đầu đời Chu quan sư bất phân.

Cái hệ thống phong kiến này chính thức bị Tần Thủy Hoàng Đế bãi bỏ năm 221 TCN. Tuy nhiên, mấy trăm năm trước đó cái hệ thống này cũng đã bắt đầu tan rã rồi, còn vài ngàn năm sau đó những tàn dư kinh tế của chế độ phong kiến vẫn còn tồn tại dưới hình thức là quyền lực của giai cấp địa chủ.

Các sử gia hiện nay vẫn chưa nhất trí về các nguyên nhân làm tan rã chế độ phong kiến. Trong phạm vi của chương này tôi cũng không bàn về các nguyên nhân đó. Với mục đích hiện nay, ta đủ cơ sở để nói rằng trong lịch sử Trung Quốc từ thế kỷ 7 đến thế kỷ 3 TCN là một giai đoạn chuyển biến rất lớn về phương diện xã hội và chính trị.

Ta không biết chắc chắn chế độ phong kiến bắt đầu tan rã ngay lúc nào. Nhưng đầu thế kỷ 7 TCN có những kẻ quý tộc do chiến tranh hoặc vì các nguyên nhân khác đã đánh mất đất đai và tước vị, cho nên đã rơi vào tầng lớp thứ dân. Cũng có những kẻ thứ dân nhờ tài cán hoặc được sủng ái mà trở thành quan lại cao cấp. Điều này minh họa ý nghĩa đích thực của sự tan rã của nhà Chu. Nó không chỉ là sự tan rã của quyền lực chính trị của một vương thất cụ thể, mà quan trọng hơn, nó còn là sự tan rã của cả một hệ thống xã hội.

Do sự tan rã ấy, những kẻ từng là đại biểu quan quyền của nhiều môn học vấn khác nhau phải lưu lạc trong tầng lớp thứ dân. Hoặc bản thân họ là quý tộc thật sự, hoặc họ từng là chuyên gia nắm chức vụ thế tập để phục vụ cho các gia đình quý tộc thống trị. Đó là ý nghĩa một câu nói của Khổng Tử mà Lưu Hâm đã trích dẫn trong *Nghệ Văn Chí*: «[Hễ triều đình] mất lễ thì tìm lễ nơi thôn quê.» (Lễ thất nhi cầu chư dã 禮失而求諸野).

Do đó, khi các cựu quý tộc hay cựu quan lại lưu lạc khắp nước thì họ lấy thân phận tư nhân thực hành khả năng hoặc kỹ năng chuyên môn để mưu sinh. Ai trong bọn họ truyền thụ học vấn của mình cho tư nhân thì trở thành

«thầy giáo» chuyên nghiệp, cho nên quan và sư bắt đầu tách ra.

Từ «học phái» (shool) trong chương này là dịch từ chữ Hán «gia» 家, nó đồng thời cũng được dùng để ám chỉ nhà hay gia đình. Do đó nó gợi ra cái gì riêng tư hay tư nhân. Có lẽ đã không có «nhà» tư tưởng gì trước khi xuất hiện những người lấy thân phận tư nhân dạy học cho tư nhân.

Có các loại «gia» khác nhau bởi vì các ông thầy này là những chuyên gia trong nhiều lĩnh vực học thuật khác nhau. Do đó, các chuyên gia giảng kinh điển và dạy thực hành lễ nhạc được gọi là «nho» 儒 (văn nhân). Các chuyên gia về thuật chinh chiến được gọi là «hiệp» 侠 (vũ sĩ). Các chuyên gia về thuật biện luận được gọi là «biện giả» 辩者 (nhà tranh luận). Các chuyên gia về phương thuật, chiêm bốc, thuật số được gọi là «phương sĩ» 方士 (người thực hành bí thuật). Các nhà chính trị thực hành từng làm cố vấn riêng cho các nhà cai trị phong kiến được gọi là «pháp thuật chi sĩ» 法術之士 (người làm pháp thuật). Có những người tài năng và học thức nhưng ngao ngán trước những biến loạn chính trị bấy giờ bèn lánh đời để tìm vào cõi thiên nhiên; họ được gọi là «ẩn giả» 隱者 (người ở ẩn, ẩn sĩ).

Theo thuyết của tôi, chính từ sáu hạng người khác nhau ấy mà phát sinh ra sáu phái tư tưởng như Tư Mã Đàm đã liệt kê. Nhại cách diễn đạt của Lưu Hâm, tôi phát biểu như sau:

Bọn Nho gia bắt nguồn từ văn nhân.
Bọn Mặc gia bắt nguồn từ vũ sĩ.
Bọn Đạo gia bắt nguồn từ ẩn giả.
Bọn Danh gia bắt nguồn từ biện giả.
Bọn Âm Dương gia bắt nguồn từ phương sĩ.
Bọn Pháp gia bắt nguồn từ pháp thuật chi sĩ.

Những lời phát biểu trên sẽ được giải thích ở các chương kế tiếp.

*

Chương 4

KHỔNG TỬ – ÔNG THẦY ĐẦU TIÊN

Khổng Tư 孔子 (phương Tây latin hóa là Confucius) tức là Thầy Khổng.[24] Ngài họ Khổng 孔, tên Khâu 丘, sinh năm 551 TCN tại nước Lỗ (vùng phía nam của tỉnh Sơn Đông hiện nay thuộc miền đông Trung Quốc). Tổ tiên ông là quý tộc nước Tống, tức là hậu duệ của vương thất nhà Thương (triều đại kế trước đời Chu). Trước khi Khổng Tử chào đời, do rối ren chính trị, gia đình của ông mất địa vị quý tộc, và di cư đến nước Lỗ.

Tiểu sử chi tiết nhất của Khổng Tử là *Khổng Tử Thế Gia* 孔子世家 (quyển 47 của bộ *Sử Ký Tư Mã Thiên,* sách hoàn tất khoảng năm 86 TCN). Theo đó, ta biết rằng thuở hoa niên ông nghèo khó, nhưng ông tham chính ở nước Lỗ và đạt được chức quan cao lúc 50 tuổi. Tuy nhiên, do một âm mưu chính trị, ông buộc phải từ chức và rời bỏ quê hương. Suốt 13 năm kế đó, ông chu du các nước, luôn hi vọng tìm được cơ hội thực hiện lý tưởng của mình là cải cách xã hội và chính trị. Thế nhưng, ông chẳng thành công ở nước nào cả. Cuối cùng, khi đã già, ông quay về nước Lỗ, ba năm sau thì mất (479 TCN).

Khổng Tử và lục kinh

Ở chương trước tôi đã nói sự nổi lên của các học phái bắt đầu bằng việc dạy học cho tư nhân. Như giới học thuật hiện nay có thể luận định, Khổng Tử là ông thầy đầu tiên trong lịch sử Trung Quốc với thân phận tư nhân giảng dạy cho đông đảo học sinh và họ tháp tùng ông chu du các nước. Tương truyền ông có vài ngàn đệ tử, trong số đó có vài chục người trở thành nhà tư tưởng và học giả nổi tiếng. Con số vài ngàn này hẳn là quá phóng đại, nhưng chắc chắn ông là người thầy gieo rất nhiều ảnh hưởng, và điều quan trọng và độc đáo hơn nữa: ông là thầy giáo dạy tư đầu tiên của Trung Quốc. Tư tưởng của ông được biết nhiều qua bộ sách *Luận Ngữ*, một sưu tập các lời nói rải rác của

[24] PHL chú: «Tử» hay «Thầy» là một ngữ vĩ tao nhã (a polite suffix) gắn vào tên hầu hết triết gia đời Chu, chẳng hạn Trang Tử, Tuân Tử, v.v... ý nghĩa là «Thầy Trang», «Thầy Tuân», v.v...

ông được một số đệ tử về sau chép lại.

Khổng Tử là một nhà nho và là người sáng lập học phái Nho gia (tức Khổng giáo theo cách gọi của phương Tây). Trong *Nghệ Văn Chí,* Lưu Hâm viết về Nho gia rằng: «Họ thích học lục kinh và chú ý nhân nghĩa.» (Du văn ư lục kinh chi trung, lưu ý ư nhân nghĩa chi tế 游文於六經之中留意於仁義之際). Lục kinh (hay lục nghệ) là: *Dịch, Thi, Thư, Lễ, Nhạc* (nay đã mất), *Xuân Thu* (biên niên sử nước Lỗ, chép sự việc từ 722 TCN đến 479 TCN tức năm Khổng Tử mất). Tính chất của các kinh này đã rõ qua nhan đề, ngoại trừ *Dịch*. Tác phẩm này về sau được Nho gia giải thích như là một sách về hình thượng học (tức siêu hình học), nhưng ban đầu nó vốn là một sách bói.

Về quan hệ giữa Khổng Tử với lục kinh, giới học thuật truyền thống có hai phái nêu ý kiến khác nhau. Một phái thì chủ trương Khổng Tử là tác giả của tất cả lục kinh, còn phái kia thì chủ trương Khổng Tử là người sáng tác *Xuân Thu*, chú giải *Dịch*, tu đính *Lễ* và *Nhạc*, biên tập *Thi* và *Thư*.

Tuy nhiên, thực tế Khổng Tử không hề sáng tác, chú giải, tu đính, hay biên tập quyển kinh nào cả. Ở nhiều phương diện có thể khẳng định ông là một người bảo thủ, đề cao truyền thống. Do đó, về phương diện lễ và nhạc ông nỗ lực tu chỉnh các lệch lạc với tập tục hay tiêu chuẩn truyền thống; một số thí dụ về hành động này đã được chép trong *Luận Ngữ*. Xét những gì nói về ông trong *Luận Ngữ* ta thấy rằng Khổng Tử không hề có ý định tự viết bất cứ cái gì cho đời sau. Viết sách với thân phận tư nhân hơn là quan lại là việc chưa từng nghe nói ở thời Khổng Tử mà nó chỉ phát triển sau thời của ông. Khổng Tử là ông thầy dạy tư đầu tiên chứ không phải là người viết sách tư nhân đầu tiên của Trung Quốc.

Lục kinh đã xuất hiện trước thời Khổng Tử và chúng hình thành một di sản văn hóa của quá khứ. Chúng vốn là nền tảng giáo dục cho quý tộc suốt mấy thế kỷ đầu của chế độ phong kiến đời Chu. Khi chế độ phong kiến bắt đầu tan rã kể từ thế kỷ 7 TCN, những thầy giáo của giới quý tộc hoặc bản thân một số kẻ quý tộc – tuy mất thân phận quý tộc và tước vị nhưng vẫn thông thạo lục kinh – bắt đầu lưu lạc trong tầng lớp thứ dân. Như ta đã biết ở chương trước, họ mưu sinh bằng cách giảng dạy lục kinh hoặc hành nghề «phụ tá» giỏi giang thuộc làu nghi lễ trong các dịp tang ma, cúng tế, cưới hỏi, và các lễ lạc khác. Hạng người này được gọi là «nho» hay văn nhân.

Khổng Tử là nhà giáo dục

Tuy nhiên Khổng Tử không chỉ là nhà nho theo ý nghĩa thông thường của từ này. Ta thấy trong *Luận Ngữ* ông được mô tả như một nhà giáo dục mà thôi; quan điểm này chính xác. Ông kỳ vọng môn đệ của mình sẽ là «thành nhân»[25] 成人 tức là người toàn diện, hữu ích cho quốc gia và xã hội; và như

[25] Thành nhân là người toàn diện. Phùng Hữu Lan dịch là «a rounded man», James Legge dịch là «a complete man» *Luận Ngữ* (Hiến Vấn, câu 13): Tử Lộ hỏi Khổng Tử người thế nào mới gọi là «thành nhân». Khổng Tử đáp: «Ai có trí như Tang Vũ Trọng, thanh liêm

thế ông dạy họ nhiều môn học khác nhau dựa trên lục kinh. Ở cương vị thầy giáo, ông cảm thấy chức năng chủ yếu của mình là giải thích cho đệ tử về di sản văn hóa cổ đại. Đó là lý do tại sao, như *Luận Ngữ* (Thuật Nhi) chép, ông tự nhận là người «thuật nhi bất tác» 述而不作 (thuật lại chứ không sáng tác). Đó là một phương diện của ông, còn một phương diện khác nữa: Trong khi truyền dạy các định chế và tư tưởng cổ truyền, Khổng Tử đưa vào các giải thích bắt nguồn từ những quan niệm của chính ông về đạo đức. Thí dụ, về một phong tục xưa là con để tang cha mẹ ba năm (tam niên chi tang 三年之喪), ông giải thích: «Con sinh ra được ba tuổi thì cha mẹ hết ẵm bồng. Để tang ba năm là tục để tang thông thường trong thiên hạ.»[26] Nói cách khác, đứa con hoàn toàn phụ thuộc cha mẹ ít nhất là ba năm đầu tiên trong đời nó, do đó khi cha mẹ mất đứa con phải để tang bằng khoảng thời gian ấy để tỏ lòng hiếu. Cũng thế, khi dạy lục kinh Khổng Tử đưa vào các giải thích mới. Đề cập *Kinh Thi*, ông nhấn mạnh giá trị đạo đức của nó: «Kinh Thi có 300 bài, chỉ lấy một lời mà tóm hết: Tư tưởng đừng xằng bậy.»[27] Bằng cách đó, Khổng Tử còn hơn một người thuật lại đơn thuần, bởi vì ở phương diện «thuật» ông đã «tác» cái mới mẻ.

Cái tinh thần «lấy thuật làm tác» (dĩ thuật vi tác 以述爲作) này được các Nho gia đời sau truyền lại mãi. Khi kinh điển được truyền từ đời này sang đời kia thì họ viết vô số chú sớ. Bộ *Thập Tam Kinh Chú Sớ* 十三經注疏 về sau vốn được hình thành với tinh thần ấy, tức là tiến hành chú thích trên nguyên văn của 13 quyển kinh.

Điều đó tách Khổng Tử ra khỏi hạng nhà nho tầm thường ở thời đại của ông, và khiến ông thành người sáng lập một học phái mới. Bởi vì người theo học phái này toàn là học giả kiêm chuyên gia về lục kinh, cho nên học phái được gọi là Nho gia.

Chính danh

Ngoài những giải thích mới mẻ đối với kinh điển, Khổng Tử còn có những tư tưởng về cá nhân và xã hội, trời và người.

Về xã hội, ông cho rằng muốn có một xã hội ổn định tốt đẹp thì điều quan trọng nhất là phải thực hành cái mà ông gọi là chính danh 正名. Tức là, «thực» 實 (sự vật thực tế) phải phù hợp với hàm nghĩa được qui định cho

như Mạnh Công Xước, dũng cảm như Trang Tử ở đất Biện, tài nghệ như Nhiễm Cầu, về mặt văn thì thạo lễ nhạc, người đó có thể xem là toàn diện.» (Nhược Tang Vũ Trọng chi trí, Công Xước chi bất dục, Biện Trang Tử chi dũng, Nhiễm Cầu chi nghệ, văn chi dĩ lễ nhạc; diệc khả dĩ vi thành nhân hĩ 若臧武仲之知, 公綽之不欲, 卞莊子之勇, 冉求之藝, 文之以禮樂; 亦可以爲成人矣).

[26] *Luận Ngữ* (Dương Hóa): «Tử sinh tam niên, nhiên hậu miễn ư phụ mẫu chi hoài. phù tam niên chi tang, thiên hạ chi thông tang dã.» 子生三年, 然後免於父母之懷. 夫三年之喪, 天下之通喪也.

[27] *Luận Ngữ* (Vi Chính): «Thi tam bạch, nhất ngôn dĩ tế chi, viết: Tư vô tà.» 詩三百, 一言以蔽之, 曰: 思無邪.

chúng thông qua «danh» 名 (tên của sự vật).

Khi Tử Lộ hỏi nếu ông ra cai trị một nước thì ông sẽ làm gì trước tiên, ông đáp: «Phải chính danh!» (Tất dã chính danh hồ 必也正名乎) [*Luận Ngữ*. Tử Lộ]. Khi Tề Cảnh Công hỏi Khổng Tử về nguyên lý cai trị, ông đáp: «Vua phải ra vua, tôi phải ra tôi, cha phải ra cha, con phải ra con.» (Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử 君君, 臣臣, 父父, 子子) [*Luận Ngữ*. Nhan Uyên]. Nói cách khác, mỗi danh đều có hàm nghĩa nhất định; hàm nghĩa ấy tạo thành bản chất của một loại sự vật mà cái danh ấy chỉ định. Do đó, những sự vật như vậy cần phải phù hợp cái bản chất lý tưởng này. Bản chất của vua là cái mà một ông vua lý tưởng phải như thế, tức là cái mà Trung Quốc gọi là «quân đạo» 君道 (đạo làm vua). Nếu một ông vua hành động theo quân đạo thì ông ta mới thực sự là vua về cả danh lẫn thực. Giữa danh và thực có sự tương hợp. Nếu không hành động theo quân đạo, ông ta không phải là vua đích thực nữa, mặc dù người đời vẫn xem ông là vua. Trong các mối quan hệ xã hội, mỗi danh đều hàm ngụ trách nhiệm và nghĩa vụ nhất định. *Quân, thần, phụ, tử* đều là các danh của các mối quan hệ xã hội như thế. Cá nhân nào mang các danh này thì phải làm tròn trách nhiệm và nghĩa vụ tương ứng với danh. Đó là hàm nghĩa của thuyết chính danh của Khổng Tử.

Nhân và nghĩa

Về đức hạnh của cá nhân, Khổng Tử nhấn mạnh *nhân* 仁 và *nghĩa* 義, đặc biệt là *nhân*. «Nghĩa» là «cần phải làm» trong một tình huống. Nó là một mệnh lệnh tuyệt đối (a categorical imperative). Mỗi cá nhân trong xã hội đều có những việc nhất định cần phải làm; chúng phải được làm vì chính chúng, bởi vì chúng là những việc đúng đắn về phương diện đạo đức mà ta cần phải làm. Tuy nhiên, nếu cá nhân ấy làm chúng chỉ vì những toan tính phi đạo đức, thì cho dù hắn làm việc phải làm nhưng hành động của hắn không còn là hành động *nghĩa* nữa. Dùng một từ mà Khổng Tử và Nho gia sau này thường miệt thị: Hắn hành động vì «lợi» 利 mà thôi. Trong tư tưởng Nho gia, *nghĩa* và *lợi* là hai từ đối lập. Khổng Tử nói: «Quân tử hiểu rõ nghĩa, tiểu nhân hiểu rõ lợi.» (Quân tư dụ ư nghĩa, tiểu nhân dụ ư lợi 君子喻於義, 小人喻於利) [*Luận Ngữ*, Lý Nhân].[28] Ở đây hiện diện cái mà Nho gia sau này gọi là «nghĩa lợi chi biện» 義利之辨 (sự phân biệt nghĩa và lợi). Sự phân biệt này được họ xem

[28] Chữ *dụ* 喻 nghĩa là «hiểu biết, hiểu rõ, hiểu được» (= *minh bạch* 明白, *hiểu đắc* 曉得, *lý hội* 理會, *đổng đắc* 懂得, *liễu giải* 了解), thí dụ: *bất ngôn nhi dụ* 不言而喻 (không nói mà hiểu), *gia dụ hộ hiểu* 家喻户曉 (nhà nhà đều biết). Phùng Hữu Lan dịch: «The superior man comprehends *yi*; the small man comprehends *li*.» (Quân tử hiểu nghĩa, tiểu nhân hiểu lợi.) James Ware dịch: «Great Man is conscious only of justice; Petty Man, only of self-interest.» (Quân tử chỉ ý thức về chính nghĩa; tiểu nhân chỉ ý thức về tư lợi.) James Legge dịch «The mind of the superior man is conversant with righteousness; the mind of the mean man is conversant with gain.» (Tâm của quân tử quen với nghĩa, tâm của tiểu nhân quen với lợi.) Các sách chú giải Luận Ngữ (Trung Quốc, Đài Loan) và các bản dịch tiếng Anh đều hiểu và dịch như thế.

là cực kỳ quan trọng trong giáo dục đạo đức.

Khái niệm «nghĩa» thì hơi hình thức, nhưng khái niệm «nhân» thì cụ thể hơn nhiều. Bản chất hình thức của các nghĩa vụ của con người trong xã hội là «phải làm», vì mọi nghĩa vụ là cái mà hắn phải làm. Nhưng bản chất cụ thể của các nghĩa vụ này là «yêu người» (ái nhân 愛人), tức là «nhân» 仁. Cha thực hành «phụ đạo» 父道 (đạo làm cha) thì yêu con. Con thực hành «tử đạo» 子道 (đạo làm con) thì yêu cha. Phàn Trì hỏi nhân là gì. Khổng Tử đáp: «Yêu người.» (Ái nhân 愛人). Người yêu người khác chính là người có thể làm tròn các nghĩa vụ của mình trong xã hội. Do đó, trong *Luận Ngữ* ta thấy Khổng Tử đôi khi dùng chữ «nhân» không những ám chỉ một đức tính đặc biệt, mà còn ám chỉ tất cả các đức tính gộp lại. Cho nên từ «nhân nhân» 仁人 (người nhân ái) trở nên đồng nghĩa với từ «toàn đức chi nhân» 全德之人 (người đạo đức vẹn toàn). Trong ngữ cảnh này, «nhân» 仁 có thể dịch là «toàn đức» 全德 (perfect virtue).

Trung và thứ

Trọng Cung hỏi về nhân, Khổng Tử đáp: «Điều gì mình không muốn người ta làm cho mình thì mình chớ làm cho họ.» (Kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân 己所不欲, 勿施於人) [*Luận Ngữ*, Vệ Linh Công]. Ông còn nói: «Người nhân là kẻ muốn tự lập thì cũng thành lập cho người, muốn thành công thì cũng giúp người thành công. Có thể từ bản thân mình mà suy ra cách đối đãi người khác, đó có thể gọi là phương pháp thực hành nhân vậy.»[29]

Do đó, thực hành nhân là «suy ta ra người» (suy kỷ cập nhân 推己及人). «Muốn tự lập thì cũng thành lập cho người, muốn thành công thì cũng giúp người thành công.» Nói cách khác, «điều gì mình muốn người ta làm cho mình thì mình cũng làm cho họ.» (Kỷ chi sở dục, diệc thi ư nhân 己之所欲, 亦施於人). Đó là mặt tích cực của việc thực hành nhân mà Khổng Tử gọi là «trung» 忠 (tận tâm với người: tận kỷ chi tâm 盡己之心). Khổng Tử gọi mặt tiêu cực của việc thực hành nhân là «thứ» 恕 (suy ta ra người: suy kỷ cập nhân 推己及人), tức là «điều gì mình không muốn thì chớ làm nó cho người khác.» Toàn bộ việc thực hành nhân gọi là «đạo trung thứ» (trung thứ chi đạo 忠恕之道), tức là «phương pháp thực hành nhân» (nhân chi phương 仁之方).[30]

[29] *Luận Ngữ* (Ung Dã): «Phù nhân giả, kỷ dục lập nhi lập nhân, kỷ dục đạt nhi đạt nhân. Năng cận thủ thi, khả vị nhân chi phương dã dĩ.» 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.

[30] Trong *Luận Ngữ Chú*, Chu Hi nói: «Làm hết sức mình gọi là trung; suy bụng ta ra bụng người gọi là thứ.» (Tận kỷ chi vị trung, suy kỷ chi vị thứ 盡己之謂忠, 推己之謂恕). Trong bộ *Lịch Sử Triết Học Trung Quốc* (2 quyển), Phùng Hữu Lan chủ rằng: Chữ *trung* 忠 không được định nghĩa rõ ràng trong *Luận Ngữ* cho nên người đời sau mới giải thích nó là *tận kỷ* 盡己 (hết sức mình). «Làm việc gì cho ai có hết lòng không?» (Vi nhân mưu nhi bất trung hồ 爲人謀而不忠乎) [Học nhi] – «Hết lòng với người.» (Dữ nhân trung 與人忠) [Từ Lộ] - «Bề chung tôi phục vụ vua phải hết lòng.» (Thần sự quân dĩ trung 臣事

Một số Nho gia về sau đã gọi đạo trung thứ là «đạo hiệt cù»[31] (hiệt cù chi đạo 絜矩之道: nguyên lý dùng thước vuông), tức là một nguyên lý mà ta dùng bản thân mình làm chuẩn tắc để điều tiết hành vi chính mình. Sách *Đại Học* (vốn là một thiên của *Lễ Ký*, một văn tập của các Nho gia ở thế kỷ 3 và 2 TCN) chép: «Hễ mình ghét điều gì ở bậc trưởng thượng thì chớ làm điều đó cho kẻ dưới; hễ mình ghét điều gì ở kẻ dưới thì chớ làm điều đó cho bậc trưởng thượng; hễ mình ghét điều gì ở người trước thì chớ làm điều đó cho người sau; hễ mình ghét điều gì ở người sau thì chớ làm điều đó cho người trước; hễ mình ghét điều gì ở người bên mặt thì chớ làm điều đó cho người bên trái; hễ mình ghét điều gì ở người bên trái thì chớ làm điều đó cho người bên mặt. Đó gọi là đạo hiệt cù.»[32]

Sách *Trung Dung* (cũng là một thiên của *Lễ Ký*, tương truyền của Tử Tư, cháu nội Khổng Tử) chép: «Cứ giữ *Trung* (trung thực, hết lòng) và *Thứ* (tức đạo hiệt cù) thì sẽ không xa Đạo. Điều gì mình không muốn người ta làm cho mình thì mình chớ làm cho họ. [...] Lấy cái mà ta cầu ở con ta, đem ra phụng sự cha ta. [...] Lấy cái mà ta cầu ở bề tôi ta, đem ra phụng sự vua ta. [...] Lấy cái mà ta cầu ở em ta, đem ra phụng sự anh ta. [...] Lấy cái mà ta cầu ở bạn bè, đem ra làm trước.»[33]

Câu minh họa trong *Đại Học* nhấn mạnh mặt tiêu cực của đạo trung thứ; câu minh họa trong *Trung Dung* nhấn mạnh mặt tích cực của đạo trung thứ. Dù ở mặt nào, thì «cây thước vuông» (hiệt cù) để xác định hành vi của ta vẫn chính là bản thân ta chứ không phải ở ngoại vật.

Đạo trung thứ đồng thời cũng là đạo nhân (nhân đạo 仁道), cho nên thực hành trung thứ tức là thực hành nhân. Và việc thực hành nhân dẫn đến việc làm tròn trách nhiệm và nghĩa vụ của mình trong xã hội, trong đó có *nghĩa*. Do đó, đạo trung thứ trở thành cái mở đầu và kết thúc của đời sống đạo

君以忠) [Bát Dật] -- «Hiếu với cha mẹ, từ ái với mọi người thì dân sẽ hết lòng.» (Hiếu từ tắc trung 孝慈則忠) [Vi Chính] – «Hết lòng với người mà không chỉ bảo họ theo điều hay lẽ phải ư?» (Trung yên năng vật hối hồ 忠焉能勿誨乎) [Hiến Vấn]. Trong các câu trích này, *trung* có ý nghĩa tích cực là hành động vì người khác. Còn cái ý nghĩa *tận kỷ* (hết sức mình) thì không thấy ở chỗ nào trong *Luận Ngữ*. Dường như Khổng Tử không sử dụng chữ *trung* với ý nghĩa *tận kỷ*.

[31] *Hiệt* 絜 là đo lường; *cù* 矩 là cây thước vẽ góc vuông (nay ta gọi là ê-ke); còn cái dùng vẽ vòng tròn gọi là *qui* 規 (nay ta gọi là com-pa); *qui cù* hiểu rộng là phép tắc, pháp độ.

[32] *Đại Học*. «Sở ố ư thượng, vô dĩ sự hạ, sở ố ư hạ, vô dĩ sự thượng; sở ố ư tiền, vô dĩ tiền hậu, sở ố ư hậu, vô dĩ tòng tiền; sở ố ư hữu, vô dĩ giao ư tả, sở ố ư tả, vô dĩ giao ư hữu; thử chi vị hiệt cù chi đạo.» 所惡於上, 毋以使下; 所惡於下, 毋以事上; 所惡於前, 毋以先後; 所惡於後, 毋以從前; 所惡於右, 毋以交於左; 所惡於左, 毋以交於右. 此之謂絜矩之道.

[33] *Trung Dung*: «Trung thứ vi đạo bất viễn. Thị chư kỷ nhi bất nguyện, diệc vật thi ư nhân. [...] Sở cầu hồ tử dĩ sự phụ. [...] Sở cầu hồ thần dĩ sự quân. [...] Sở cầu hồ đệ dĩ sự huynh. [...] Sở cầu hồ bằng hữu, tiên thi chi.» 忠恕違道不遠. 施諸己而不願, 亦勿施於人. [...] 所求乎子, 以事父. [...] 所求乎臣, 以事君. [...] 所求乎弟, 以事兄. [...] 所求乎朋友, 先施之.

đức con người. Trong *Luận Ngữ*, Khổng Tử nói với Tăng Sâm: «Sâm à, đạo ta chỉ có một lẽ mà thông suốt tất cả.» Tăng Tử đáp: «Vâng.» Khổng Tử đi ra khỏi cửa, môn đệ hỏi Tăng Tử: «Thế nghĩa là gì?» Tăng Tử đáp: «Đạo của thầy chỉ là trung thứ mà thôi.»[34]

Tự bản thân mỗi người đều có «cây thước vuông» (hiệt củ) cho hành vi của mình, và có thể dùng cây thước này bất cứ lúc nào. Phương pháp thực hành nhân giản dị như thế cho nên Khổng Tử nói: «Nhân đâu có xa gì. Ta muốn nhân thì nhân đến.» (Nhân viễn hồ tai? Ngã dục nhân, tư nhân chí hĩ 仁远乎哉? 我欲仁、斯仁至矣) [Thuật Nhi].

Tri mệnh

Từ quan niệm về nghĩa, Khổng Tử suy ra quan niệm «làm mà chẳng toan tính vì cái gì» (vô sở vi nhi vi 無所爲而爲: doing for nothing). Người ta làm cái mình phải làm, đơn giản bởi vì làm nó là đúng về phương diện đạo đức, chứ không phải vì bất kỳ sự toan tính nào ở ngoài sự cưỡng bách đạo đức này. Trong *Luận Ngữ* (Hiến Vấn) ta thấy Khổng Tử bị một ẩn giả nhạo báng là «kẻ biết việc bất khả thi mà cứ làm» (tri kỳ bất khả nhi vi chi giả 知其不可而爲之者). Tử Lộ đã trả lời một ẩn giả khác để biện hộ cho Khổng Tử rằng: «Quân tử làm quan là vì điều nghĩa. Còn đạo không thi hành được thì đã biết rồi.»[35]

Ở chương sau ta sẽ thấy Đạo gia dạy thuyết «vô vi» 無爲 (doing nothing) còn ở đây Nho gia dạy thuyết «vô sở vi nhi vi» 無所爲而爲 (doing for nothing). Theo Nho gia, cá nhân không thể vô vi, bởi vì mỗi người đều có cái phải làm. Tuy nhiên cái hắn làm thì «chẳng vì cái gì», bởi vì giá trị của việc thi hành cái hắn phải làm nằm ở chính hành động chứ không phải ở kết quả bên ngoài.

Cuộc đời Khổng Tử chính là một thí dụ tiêu biểu cho thuyết này. Sống trong một thời đại vô cùng bất ổn về chính trị và xã hội, ông tận lực cải cách thế giới. Ông chu du các nước, và giống Socrates, ông trò chuyện với mọi người. Tuy nỗ lực của ông hoài công, nhưng ông không hề thất vọng. Dù biết sẽ không thành công, nhưng ông vẫn cố gắng.

Ông tự nói về mình: «Đạo ta thi hành được ư? Đó là mệnh trời; đạo ta không thi hành được ư? Đó là mệnh trời.»[36] Ông cố gắng hết sức nhưng kết quả thì ông phó thác cho cho mệnh. mệnh thường được dịch là «số mệnh»

---

[34] *Luận Ngữ* (Lý Nhân): «Tử viết: "Sâm hồ! Ngô đạo nhất dĩ quán chi." Tăng Tử viết: "Duy." Tử xuất. Môn nhân vấn viết: "Hà vị dã?" Tăng Tử viết: "Phu Tử chi đạo, trung thứ nhi dĩ hĩ."» 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.

[35] *Luận Ngữ* (Vi Tử): «Quân tử chi sĩ dã, hành kỳ nghĩa dã. Đạo chi bất hành, dĩ trí chi hĩ.» 君子之仕也, 行其義也. 道之不行, 已知之矣.

[36] *Luận Ngữ* (Hiến Vấn): «Đạo chi tương hành dã dư? Mệnh dã; đạo chi tương phế dã dư? Mệnh dã.» 道之將行也與? 命也; 道之將廢也與? 命也.

(fate), «định mệnh» (destiny), hay «mệnh lệnh» (decree). Đối với Khổng Tử, mệnh nghĩa là thiên mệnh 天命 (mệnh trời) hay thiên ý 天意 (ý trời). Nói cách khác, mệnh được xem là một thế lực có mục đích. Nhưng trong học thuyết của Nho gia về sau thì mệnh chỉ là tổng các điều kiện và các thế lực hiện hữu của toàn cõi vũ trụ. Sự phối hợp các điều kiện này luôn cần thiết để hoạt động của ta có sự thành công bên ngoài. Nhưng sự phối hợp này hoàn toàn nằm ngoài phạm vi kiểm soát của ta. Do đó, tốt nhất là ta chỉ cố gắng thực hiện cái mà ta biết là cần phải thực hiện, và chẳng màng nó tiến triển thành công hay thất bại. Hành động theo cách đó gọi là «tri mệnh» 知命 (biết mệnh). Biết mệnh là một yêu cầu quan trọng để trở thành quân tử theo ý nghĩa của từ này trong học thuyết Nho gia, cho nên Khổng Tử nói: «Không biết mệnh thì không thể là quân tử.» (Bất tri mệnh, vô dĩ vi quân tử dã 不知命, 無以爲君子也) [*Luận Ngữ*, Nghiêu Viết].

Do đó, biết mệnh nghĩa là thừa nhận tính tất nhiên (inevitability) của thế giới như nó đang tồn tại, và chẳng màng sự thành công hay thất bại bên ngoài của ta. Nếu ta có thể hành động theo cách này, theo một ý nghĩa nhất định, ta không hề thất bại. Bởi vì nếu ta làm tròn nghĩa vụ của ta, cái nghĩa vụ ấy trên phương diện đạo đức đang được thực hiện qua chính hành động của ta, bất kể sự thành công hay thất bại bên ngoài của hành động của ta.

Kết quả là, ta sẽ không còn ưu tư về thành công hay sợ hãi bị thất bại nữa, và như thế ta sẽ hạnh phúc. Cho nên Khổng Tử nói: «Người trí thì không còn nghi ngờ; người nhân thì không còn ưu tư; người dũng thì không còn sợ hãi.»[37] Ông còn nói: «Người quân tử luôn vui, kẻ tiểu nhân luôn buồn.»[38]

Sự phát triển tâm linh của Khổng Tử

Trong sách *Trang Tử*, một trứ tác của Đạo gia, ta thấy các Đạo gia thường nhạo báng Khổng Tử là kẻ tự giam mình vào đạo đức nhân nghĩa, nên chỉ nhận thức các giá trị đạo đức mà chẳng nhận thức giá trị siêu đạo đức (super-moral value). Ở bề mặt thì họ nói đúng, nhưng thực tế thì họ sai. Về sự phát triển tâm linh của mình, Khổng Tử nói: «Ta 15 tuổi chí tâm học tập; 30 tuổi thì tuân theo lễ mà hành động; 40 tuổi không còn nghi ngờ; 50 tuổi biết mệnh trời; 60 tuổi thì đã thuận mệnh trời; 70 tuổi tuỳ ý mà làm nhưng không vượt ra ngoài phép tắc.»[39]

[37] *Luận Ngữ* (Tử Hãn): «Trí giả bất hoặc; nhân giả bất ưu; dũng giả bất cụ.» 智者不惑; 仁者不憂; 勇者不懼.

[38] *Luận Ngữ* (Thuật Nhi): «Quân tử thản đãng đãng, tiểu nhân trường thích thích.» 君子坦蕩蕩, 小人長戚戚.

[39] *Luận Ngữ* (Vi Chính): «Ngô thập hữu ngũ nhi chí ư học, tam thập nhi lập, tứ thập nhi bất hoặc, ngũ thập nhi tri thiên mệnh, lục thập nhi nhĩ thuận, thất thập nhi tòng tâm sở dục, bất du củ.» 吾十有五而志於學, 三十而立, 四十而不惑, 五十而知天命, 六十而耳順, 七十而從心所欲不踰矩. Dương Bá Tuấn (*Luận Ngữ Dịch Chú*, Trung Hoa Thư Cục, Bắc Kinh, 1998, tr.12) nói hai chữ *nhĩ thuận* 耳順 này rất khó giải thích, rất nhiều người cố giải thích nhưng đều khiên cưỡng; ông cũng gượng dịch là: «Lục thập tuế nhất

«Học» trong «chí tâm học tập» (chí ư học 志於学) mà Khổng Tử nói không phải là cái học thông thường như ta gọi. Ông nói: «Chí tâm ở Đạo.» (Chí ư Đạo 志於道) [Thuật Nhi]. Ông còn nói: «Sáng sớm nghe Đạo, chiều tối chết cũng cam lòng.» (Triêu văn Đạo, tịch tử khả hĩ. 朝聞道, 夕死可矣) [Lý Nhân]. Đạo ở đây là Con Đường hay Chân Lý. Đó chính là cái Đạo mà Khổng Tử lúc 15 tuổi đã chí tâm học tập. Cái học thông thường của ta là để tăng gia tri thức, còn Đạo là cái qua đó ta có thể nâng cao cảnh giới tâm linh của ta.

Khổng Tử «30 tuổi thì tuân theo lễ mà hành động» (Tam thập nhi lập 三十而立). Ông còn nói: «Tuân theo lễ mà hành động.» (Lập ư lễ 立於禮) [Thái Bá]; và nói: «Không biết lễ, sẽ không tuân theo lễ mà hành động.» (Bất tri lễ, vô dĩ lập dã 不知禮, 無以立也) [Nghiêu Viết]. Như vậy, khi nói lúc 30 tuổi ông có thể «lập», Khổng Tử ngụ ý rằng bấy giờ ông đã hiểu lễ và có thể thực hành lễ.[10]

Khổng Tử «40 tuổi không còn nghi ngờ». Có nghĩa là ông đã trở nên người trí, bởi vì ông đã nói: «Người trí thì không còn nghi ngờ.» (Trí giả bất hoặc 智者不惑).[41]

---

thính biệt nhân ngôn ngữ, tiện khả dĩ phân biệt chân giả, phán minh thị phi.» 六十歲一聽別人言語, 便可以分別眞假, 判明是非 (60 tuổi mỗi khi nghe kẻ khác nói thì phân biệt được thật giả, phán đoán rõ đúng sai). Trong quyển *Tân Nguyên Đạo*, Phùng Hữu Lan theo thuyết của Trầm Hữu Đính 沈有鼎 mà giảng là «60 tuổi thì đã thuận mệnh trời». Ông nói: «Khổng Tử «lục thập nhi nhĩ thuận» 六十而耳順. Câu này các học giả tiền bối căn cứ mặt chữ mà giảng nên không thoả đáng. Hư từ *nhĩ* 耳 tức là dạng rút gọn của *nhi dĩ* 而已 (mà thôi), trường hợp rút gọn này cũng giống như chữ *chư* 諸 tức là *chi ư* 之於 hay *chi hồ* 之乎. Do đó câu này nguyên tác có người chép là «lục thập nhĩ thuận» 六十耳順, tức là «lục thập nhi dĩ thuận» 六十而已順. Người đời sau không hiểu *nhĩ* tức là *nhi dĩ*, lại thấy trước và sau đều có chữ *nhi* 而, nên mới chép thêm một chữ *nhi* nữa thành ra «lục thập nhi nhĩ thuận» 六十而耳順. Đời sau hiểu *nhĩ* 耳 là lỗ tai, nên giải thích sai. (Ở đây tôi giảng theo thuyết của tiên sinh Trầm Hữu Đính 沈有鼎). «Lục thập nhi dĩ thuận» (60 tuổi thì đã thuận), thuận tức là thuận mệnh Trời, tức là ý nghĩa mà trong quyển *Tân Nguyên Nhân* tôi gọi là «sự thiên» 事天 (phục vụ Trời).»

[40] Trong *Tân Nguyên Đạo*, Phùng Hữu Lan giảng rõ thêm: Chữ «lập» 立 ở đây nghĩa là «tuân theo lễ mà hành động» (tuân lễ nhi hành 循禮而行). Có thể tuân theo lễ mà hành động, tức là «khắc kỷ phục lễ» 克己復禮. *Phục lễ* tức là «hễ cái gì phi lễ thì chẳng nhìn, chẳng nghe, chẳng nói, chẳng làm» [Nhan Uyên]. *Khắc kỷ* tức là khắc chế bản ngã, trừ khử tự tư tự lợi. Một kẻ sống trong cảnh giới công lợi thì hành vi của hắn đều vì lợi ích bản thân. Đó là hạng tự tư tự lợi. Thực hành đạo đức thì trước tiên phải trừ khử sự tự tư tự lợi. Do đó khi Nhan Uyên hỏi Khổng Tử về *nhân* (nhân ái). Khổng Tử đáp: «Khắc kỷ phục lễ là nhân.»

[41] Trong *Tân Nguyên Đạo*, Phùng Hữu Lan giảng rõ thêm: Trí tức là hiểu biết về nhân, nghĩa, lễ. Khổng Tử 30 tuổi đã tuân theo lễ mà hành động. Lễ là đại biểu của nghĩa. Có thể tuân theo lễ tức là có thể hợp nghĩa. Nhưng hành vi hợp nghĩa chưa chắc là hành vi nghĩa. Do đó phải có thêm một bước nữa tiến tới trí 智 thì chúng ta mới có thể hiểu biết trọn vẹn về nhân, nghĩa, lễ. Hiểu trọn vẹn về lễ thì không còn nghi ngờ. Người trí và không còn nghi ngờ thì mới có thể có hành vi nhân và nghĩa chân chính. Cảnh giới của người đó mới có thể là cảnh giới đạo đức. Khổng Tử học Đạo đến năm 40 tuổi thì bắt đầu

Khổng Tử ở giai đoạn này có lẽ chỉ nhận thức giá trị đạo đức. Nhưng ở tuổi 50 và 60 ông đã biết mệnh trời và thuận mệnh trời. Nói cách khác, ông cũng đã nhận thức những giá trị siêu đạo đức. Ở chừng mực này, Khổng Tử cũng giống Socrates. Socrates cho rằng ông được một đấng thiêng liêng chỉ định để giác ngộ dân Hi Lạp. Còn Khổng Tử thì cũng có nhận thức tương tự về một sứ mệnh thiêng liêng.[42] Ông cho rằng ông có sứ mệnh phát huy «tư văn» 斯文 (nền văn hoá đó) của nhà Chu, cho nên khi bị vây khốn ở đất Khuông của nước Vệ, ông nói: «Nếu Trời muốn làm mất nền văn hoá đó, thì kẻ chết sau [là ta] không được dự vào nền văn hóa đó. Vì Trời chưa muốn làm mất nền văn hoá đó, nên người đất Khuông làm gì được ta!»[43] Cùng thời Khổng Tử cũng có kẻ cho rằng Khổng Tử nhận lĩnh mệnh Trời. Chẳng hạn, Nghi Phong Nhân nói: «Thiên hạ vô đạo lâu rồi, Trời lấy Khổng Tử làm mõ gỗ [để tuyên dương giáo hoá].»[44] Do đó, khi làm những gì mà ông đã làm, Khổng Tử tin tưởng rằng ông thuận theo mệnh trời và được trời ủng hộ. Ông đã nhận thức những giá trị cao hơn giá trị đạo đức.

Tuy nhiên, giá trị siêu đạo đức mà Khổng Tử đã kinh nghiệm, như ta sẽ thấy, không hoàn toàn y hệt như giá trị siêu đạo đức mà Đạo gia đã kinh nghiệm. Bởi vì Đạo gia đã bác bỏ hoàn toàn khái niệm một ông trời thông minh và có mục đích; thay vào đó, họ đã mong cầu sự hợp nhất thần bí với một chỉnh thể vô phân biệt. Do đó, giá trị siêu đạo đức mà Đạo gia đã biết và kinh nghiệm thì thoát xa khỏi các quan niệm về thông thường về các mối quan hệ của con người (tức nhân luân).

Lúc 70 tuổi Khổng Tử để tâm mình xuôi theo bất cứ cái gì ông muốn, nhưng bản thân mọi cái ông làm tất nhiên đều đúng hết. Hành động của ông không còn cần ý thức chỉ đạo nữa. Ông hành động chẳng cần nỗ lực. Điểm này thể hiện giai đoạn chót trong sự phát triển của một thánh nhân.[45]

đạt tới cảnh giới đạo đức vậy.

[42] *Luận Ngữ* (Thuật Nhi): «Thiên sinh đức ư dư.» 天生德於予 (Trời ban đức cho ta.)

[43] *Luận Ngữ* (Tử Hãn): «Thiên chi tương táng tư văn dã, hậu tử giả bất đắc dữ ư tư văn dã. Thiên chi vị táng tư văn dã, Khuông nhân kỳ như dư hà.» 天之將喪斯文也, 後死者不得與於斯文也. 天之未喪斯文也, 匡人其如予何. Phùng Hữu Lan dịch chữ *văn* là «văn minh»: «If Heaven had wished to let civilization perish, later generations (like myself) would not have been permitted to participate in it. But since Heaven has not wished to let civilization perish, what can the people of K'uang do to me?» (Giả sử Trời đã muốn để cho nền văn minh tuyệt diệt thì các đời sau (như ta) đã không được phép dự vào nó. Nhưng vì Trời đã không muốn để cho nền văn minh tuyệt diệt, nên người đất Khuông làm gì được ta?)

[44] *Luận Ngữ* (Bát Dật): «Thiên hạ chi vô đạo dã cửu hĩ, thiên tương dĩ phu tử vi mộc đạc.» 天下之無道也久矣, 天將以夫子爲木鐸.

[45] Trong *Tân Nguyên Đạo*, Phùng Hữu Lan giảng rõ thêm: Khổng Tử «70 tuổi tuỳ ý mà làm nhưng không vượt ra ngoài phép tắc». Trong quyển *Tân Nguyên Nhân* tôi đã nói người sống trong cảnh giới đạo đức, làm việc đạo đức thì xuất phát từ sự lựa chọn cân nhắc và cần phải cố gắng; còn người sống trong cảnh giới thiên địa, làm việc đạo đức thì không nhất thiết xuất phát từ sự lựa chọn cân nhắc và không cần phải cố gắng. Điều đo không

Địa vị Khổng Tử trong lịch sử Trung Quốc

Có lẽ tại phương Tây Khổng Tử được biết nhiều hơn bất cứ người Trung Quốc nào khác. Nhưng tại Trung Quốc, tuy luôn nổi tiếng nhưng địa vị của ông trong lịch sử đã thay đổi đáng kể từ thời này sang thời khác. Về mặt lịch sử, ông chủ yếu là một thầy giáo thông thường trong số nhiều ông thầy. Nhưng sau khi ông mất, ông dần dần được xem là ông thầy ưu tú hơn tất cả các ông thầy khác. Và đến thế kỷ 2 TCN thì ông được nâng lên địa vị cao hơn nữa. Theo ý kiến của nhiều Nho gia thời đó, Khổng Tử được Trời chỉ định khởi lập một triều đại mới kế tiếp đời Chu. Tuy thực tế ông không có vương miện hay chính quyền, nhưng về mặt lý tưởng thì ông đã thành *tố vương* 素王 (vua không ngai) cai trị toàn cõi vương quốc. Sự mâu thuẫn hiển nhiên đó đã xảy ra như thế nào? Các Nho gia ấy nói rằng ta có thể tìm thấy điều đó khi nghiên cứu *vi ngôn đại nghĩa* (esoteric meaning) mà họ nghĩ sách *Xuân Thu* chứa đựng. Theo họ, sách *Xuân Thu* không phải là sử biên niên của nước Lỗ, quê hương Khổng Tử, (tuy thực tế là thế) mà nó là một trứ tác chính trị trọng yếu do Khổng Tử viết nhằm trình bày các quan niệm về chính trị và luân lý của ông. Như thế, trong thế kỷ 1 TCN, Khổng Tử được xem còn hơn cả vua. Theo tin tưởng của nhiều người thời đó, Khổng Tử là một ông thần sống (a living god) giữa phàm nhân – vị thần đã tiên đoán rằng sau thời của ông sẽ xuất hiện triều đại Hán (206 TCN - 220 CN), và do đó trong sách *Xuân Thu* ông đã đề ra một lý tưởng chính trị vừa đủ hoàn chỉnh để cho người đời Hán thực hiện. Sự thần hóa (apotheosis) này là tột đỉnh vinh quang của Khổng Tử, và ở giữa đời Hán học thuyết Nho gia có thể gọi chính xác là tôn giáo.

Tuy nhiên, thời vinh quang ấy không dài lâu. Ngay đầu thế kỷ 1 CN, một số Nho gia thuộc hạng có lý trí nhiều hơn đã bắt đầu chiếm thế thượng phong. Do đó, về sau Khổng Tử không còn được xem là một ông thần nữa, tuy địa vị «chí thánh tiên sư» 至聖先師 của ông vẫn còn cao. Ngay cuối thế kỷ 19, thuyết «Khổng Tử nhận mệnh trời để làm vua» xuất hiện trở lại trong một thời gian ngắn. Nhưng chẳng bao lâu sau đó, cùng với sự thành lập Dân Quốc, ông không còn được xem là «chí thánh tiên sư» nữa, và hiện nay hầu hết người Trung Quốc nói rằng ông chủ yếu là một ông thầy, chắc chắn là một ông thầy vĩ đại, nhưng không phải là ông thầy duy nhất.

Tuy nhiên, ở thời đại của ông, Khổng Tử được nhìn nhận là người học vấn uyên bác. Cho nên một người cùng thời với ông đã nói: «Khổng Tử vĩ đại thật. Ông học rộng, nhưng chẳng nổi tiếng riêng một môn nào cả.»[46] Từ

có nghĩa là anh ta làm theo thói quen, mà có nghĩa là anh ta đã hiểu biết cao. Khổng Tử 70 tuổi tuỳ ý mà làm nhưng không vượt ra ngoài phép tắc, có lẽ vì đã đạt sự hiểu biết cao, «chẳng suy tính mà vẫn được, chẳng gắng sức mà vẫn trúng» (bất tư nhi đắc bất miễn nhi trung 不思而得不勉而中). Trong quyển *Tân Nguyên Nhân* tôi gọi đó là «lạc thiên» 樂天 (vui với Trời).

[46] *Luận Ngữ* (Tử Hãn): «Đại tai Khổng Tử, bác học nhi vô sở thành danh.» 大哉孔子, 博學

các dẫn chứng trên, ta thấy ông tự xem mình là người kế thừa và bảo tồn vĩnh viễn nền văn hóa cổ đại, và người cùng thời ông cũng nhìn nhận như thế. Bằng công việc «lấy thuật làm tác» (dĩ thuật vi tác 以述爲作), ông khiến học phái mình diễn giải lại nền văn hóa của thời đại trước thời ông. Ông duy trì cái mà ông xem là tốt nhất của thời xưa, và tạo ra một truyền thống mạnh mẽ mà người ta vẫn còn tuân theo mãi đến những năm gần đây, tức là khi Trung Quốc đối mặt với những biến chuyển xã hội và kinh tế nghiêm trọng cũng giống như hồi thời của Khổng Tử. Ngoài ra, ông là «tiên sư» (thầy giáo đầu tiên) của Trung Quốc, cho nên tuy về mặt lịch sử ông chỉ là một ông thầy bình thường, nhưng người đời sau xem ông là «chí thánh tiên sư» thì có lẽ cũng không quá đáng.

*

而無所成名.

Chương 5

MẶC TỬ – NGƯỜI ĐẦU TIÊN CHỐNG KHỔNG TỬ

Triết gia lớn kế tiếp Khổng Tử là Mặc Tử 墨子. Ông họ Mặc 墨, tên là Địch 翟. Bởi *Sử Ký Tư Mã Thiên* chẳng nói nguyên quán ông và thực tế hầu như chẳng nói chi về đời ông, cho nên có các ý kiến khác nhau về nguyên quán ông. Một số học giả cho rằng ông là người nước Tống (nay là vùng thuộc phía đông Hà Nam và phía tây Sơn Đông); một số học giả khác cho rằng ông là người nước Lỗ, đồng hương với Khổng Tử. Năm sinh và năm mất của ông cũng không chính xác, có lẽ là 473-381 TCN. Nguồn tư liệu chính yếu để nghiên cứu tư tưởng ông là sách *Mặc Tử* (gồm 53 thiên), đó là một tuyển tập các bài viết của chính ông và môn đệ.

Mặc Tử sáng lập học phái mang tên ông, tức là Mặc gia 墨家. Thời xưa, Mặc Tử cũng nổi tiếng như Khổng Tử và học thuyết của ông cũng có ảnh hưởng không kém. Sự tương phản của Khổng và Mặc rất thú vị. Khổng Tử có sự hiểu biết đồng cảm đối với văn chương, lễ, nhạc, và các định chế truyền thống của đời Tây Chu. Ông cố gắng hợp lý hóa chúng và chứng minh chúng đúng đắn về phương diện luân lý. Trái lại, Mặc Tử chất vấn giá trị và sự hữu ích của chúng. Ông cố gắng thay thế chúng bằng cái đơn giản hơn nhưng hữu ích hơn, theo ông nghĩ. Tóm lại, Khổng Tử là người hợp lý hóa và chứng minh nền văn hóa cổ là đúng; còn Mặc Tử là nhà phê phán nền văn hóa ấy. Khổng Tử là bậc quân tử văn nhã; Mặc Tử là nhà truyền giáo võ biền. Học thuyết ông chu yếu chống lại các định chế và tập tục truyền thống, đồng thời cũng chống lại các học thuyết của Khổng Tử và các Nho gia.

Bối cảnh xã hội của Mặc gia

Trong đời Chu, thiên tử, chư hầu, và các chủ phong kiến đều có các chuyên gia võ sĩ của riêng mình. Họ là những võ sĩ cha truyền con nối, tạo thành lực lượng cốt cán của quân đội thời ấy. Tuy nhiên, với sự tan rã của chế

độ phong kiến cuối đời Chu, các chuyên gia võ sĩ này mất đi tước vị, rồi lưu lạc khắp nước. Họ phục vụ cho bất cứ ai thuê mướn họ. Hạng người này gọi là «hiệp» 侠 hay «du hiệp» 游侠 (võ sĩ lang thang). *Sử Ký Tư Mã Thiên* chép về họ: «Lời nói của họ luôn chân thành, hành động của họ rất quả quyết, hễ hứa là giữ lời. Họ không tiếc thân xác, xông vào hiểm nguy để cứu giúp kẻ khác.»[47] Đó là đạo đức nghề nghiệp của họ. Phần lớn học thuyết Mặc gia là phát huy thứ đạo đức ấy.

Trong lịch sử Trung Quốc, cả «nho» và «hiệp» đều xuất thân là hạng chuyên gia lệ thuộc vào các gia đình quý tộc, và bản thân họ cũng là phần tử thuộc giới thượng lưu. Về sau, hạng «nho» chủ yếu còn xuất thân từ giới thượng lưu hoặc trung lưu; nhưng hạng «hiệp» thì ngược lại, họ thường được tuyển dụng từ giới bình dân. Thời xưa, những thứ sinh hoạt như lễ nhạc là độc quyền của quý tộc. Do đó, từ quan điểm của người bình dân, chúng là các thứ xa xỉ, vô bổ. Chính từ quan điểm này mà Mặc Tử và Mặc gia phê phán các định chế truyền thống và những người hợp lý hóa chúng, tức là Khổng Tử và các Nho gia. Sự phê phán này, cùng với sự phát huy và hợp lý hóa đạo đức nghề nghiệp của chính giai cấp họ, tức giới du hiệp, tạo thành cốt lõi của học thuyết Mặc gia.

Có nhiều bằng chứng cho thấy Mặc Tử và đệ tử xuất thân từ du hiệp. Từ tác phẩm *Mặc Tử* cũng như từ các nguồn sách của thời đó, ta thấy Mặc gia đã thành lập một đoàn thể có kỷ luật nghiêm minh, có thể tiến hành hoạt động quân sự. Thủ lãnh mỗi nhóm thì gọi là «cự tử» 鉅子, có toàn quyền sinh sát đối với thành viên của nhóm. Ta biết rằng Mặc Tử là đệ nhất cự tử của đoàn thể ông. Thực tế, ít nhất một lần ông đã lãnh đạo các đệ tử chuẩn bị phòng thủ để bảo vệ nước Tống chống sự uy hiếp xâm lược của nước Sở láng giềng.

Chuyện đó khá thú vị. Theo sách *Mặc Tử* chép, một nhà phát minh máy móc lừng danh là Công Thâu Ban[48] được vua Sở tin dùng, đã chế tạo thành

[47] *Sử Ký Tư Mã Thiên* (Du Hiệp Liệt Truyện): «Kỳ ngôn tất tín, kỳ hành tất quả, dĩ nặc tất thành, bất ái kỳ khu, phó sĩ chi ách khốn.» 其言必信, 其行必果, 已諾必誠, 不愛其軀, 赴士之厄困.

[48] Công Thâu Ban 公輸班 (hoặc 公輸般), thường gọi là Công Thâu Tử 公輸子, vốn là con của Lỗ Mục Công 魯穆公 (có sách chép là Lỗ Chiêu Công 魯昭公). Có thuyết nói Công Thâu Ban chính là Lỗ Ban 魯班 (hoặc 魯般) vốn được xem là ông tổ của nghề mộc và nghề xây dựng. Từ điển *Từ Hải* nói nên xem Lỗ Ban và Công Thâu Ban là hai người khác nhau. Trong dân gian thường truyền tụng về sự linh nghiệm của búa Lỗ Ban, thước Lỗ Ban, v.v... Thợ mộc và thợ xây dựng thờ Lỗ Ban làm tổ sư, ngày vía là 13 tháng 6 âm lịch. Có hai thuyết khác về Lỗ Ban: (1) Lỗ Ban là thợ mộc giỏi của nước Lỗ (nay là tỉnh Sơn Đông) thời Xuân Thu (770-476 TCN). Tên ông là Ban 班 (hoặc 般), họ là Công Thâu 公輸. Lỗ Ban nghĩa là «ông Ban của nước Lỗ». E.T.C. Werner *(A Dictionary of Chinese Mythology)* cho rằng Lỗ Ban sinh năm 506 TCN. Cha là Công Thâu Hiền 公輸賢. Công Thâu Ban thuở trẻ là thợ giỏi về các loại vật liệu như gỗ, đá, kim loại. Năm 40 tuổi ông ở ẩn trên núi Lịch Sơn, tu luyện pháp thuật. (2) Có thuyết cho rằng Lỗ Ban là người Đôn Hoàng 燉煌, Túc Châu 肅州 (nay là huyện Đôn Hoàng, tỉnh Cam Túc 甘肅), thời Chiến Quốc (475-221 TCN). Ông có tài nghệ tinh xảo, chế tạo diều gỗ cho người ngồi trên đó bay đi do thám thành trì nước

công *thang mây* (vân thê) để phá thành. Nước Sở chuẩn bị tấn công nước Tống bằng vũ khí mới ấy. Mặc Tử nghe tin, bèn đi suốt mười ngày mười đêm từ nước Lỗ đến kinh đô của nước Sở để yết kiến Công Thâu Ban. Trước mặt vua Sở, Mặc Tử và Công Thâu Ban bày trận giả đánh nhau. Mặc Tử cởi đai lưng giả làm thành, lấy thẻ tre giả làm khí giới. Công Thâu Ban chín lần bày cách đánh thành giả ấy nhưng Mặc Tử chín lần cự lại. Công Thâu Ban dùng hết khí giới đánh thành mà Mặc Tử thì còn cách chống giữ. Công Thâu Ban nói: «Tôi biết cách đánh bại ông, nhưng tôi không nói đâu.» Mặc Tử đáp: «Tôi biết nó là gì rồi, nhưng tôi cũng không nói luôn.»

Khi vua Sở hỏi cách đó là gì, Mặc Tử đáp: «Công Thâu Ban định giết tôi. Nhưng 300 đệ tử tôi do đệ tử Cầm Hoạt Ly lãnh đạo đã đem phép phòng thủ của tôi mà giúp Tống. Họ đang ở Tống để đợi quân Sở đến. Nếu tôi bị giết thì cách chống giữ đó cũng không tiêu diệt được.» Vua Sở nghe xong bèn quyết định không đánh Tống nữa.

Nếu câu chuyện ấy có thật, nó cho ta một thí dụ tốt về việc giải quyết chiến tranh giữa hai nước trong thế giới hiện tại. Chiến tranh không cần diễn ra trên chiến trường thực sự. Chỉ cần các khoa học gia và các kỹ sư của hai nước cho nhau xem vũ khí tấn công và phòng thủ mà họ đang thí nghiệm, tức khắc bất chiến tự nhiên thành.

Bất luận câu chuyện ấy có thật hay không, nhưng nó minh họa bản chất của tổ chức Mặc gia, mà điều này các nguồn sách khác cũng xác nhận. *Hoài Nam Tử* (sách viết thế kỷ 2 TCN) chép: «Kẻ phục dịch Mặc Tử có đến 180 người, đều có thể vâng lời Mặc Tử xông vào lửa đạp trên đao mà không trở gót.»[49] Bản thân quyển *Mặc Tử* có không dưới chín chương giảng về chiến thuật phòng thủ và kỹ thuật chế tạo khí giới giữ thành. Điều này chứng tỏ Mặc gia ngay từ lúc đầu thành lập vốn là một đoàn thể các võ sĩ.

Tuy nhiên, giữa thầy trò Mặc Tử và các du hiệp có hai điểm khác nhau. Thứ nhất, du hiệp là võ sĩ sẵn sàng chiến đấu bất kể chuyện gì, miễn là được trả thù lao hoặc được ân huệ của các chủ phong kiến. Trái lại, Mặc Tử và đệ tử cực lực chống chiến tranh xâm lược, nên họ chỉ đồng ý chiến đấu trong các cuộc chiến nhằm tự vệ mà thôi. Thứ hai, du hiệp thông thường hoàn toàn tuân theo qui tắc về đạo đức nghề nghiệp chứ không phát huy gì thêm. Còn Mặc Tử thì giảng rõ về đạo đức nghề nghiệp này, đồng thời chứng minh nó đúng đắn và hợp lý. Do đó, tuy Mặc Tử có chung thân phận xã hội với du hiệp, nhưng đồng thời Mặc Tử trở thành người sáng lập của một triết phái mới.

Mặc Tử phê bình Nho gia

Thiên Công Mạnh trong sách *Mặc Tử* phê bình Nho gia rằng: «Đạo Nho

Tống.

[49] *Hoài Nam Tử* (Thái Tộc Huấn): «Mặc Tử phục dịch giả bách bát thập nhân, giai khả sử phó hoả đạo nhận, tử bất tuyền chùng.» 墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵.

có bốn điều đủ làm mất thiên hạ: (1) Nho xem Trời bất minh, xem quỷ không thiêng, không nói đến trời và quỷ; mấy điều đó đủ mất thiên hạ. (2) Lại còn tang ma lớn và để lâu, chôn trong quan ngoài quách, nhiều áo khâm liệm, tiễn người chết như dọn nhà. Ba năm khóc lóc, phải dìu mới đứng dậy, phải chống gậy mới đi, tai không được nghe gì, mắt không được thấy gì; điều đó đủ mất thiên hạ. (3) Lại còn đàn, ca, đánh trống, múa may, tập thổi thanh nhạc; điều đó đủ mất thiên hạ. (4) Lại còn cho rằng có số mệnh, nghèo giàu, thọ yểu, trị loạn, an nguy, đều là tiền định, không thể sửa đổi thêm bớt gì. Kẻ bề trên thi hành thuyết này, tất không tròn bổn phận cai trị; kẻ dưới theo thuyết này, tất bỏ bê công việc. Điều đó đủ mất thiên hạ.»[50] Thiên Phi Nho phê bình Nho gia rằng: «Kẻ sống lâu cũng không thể học hết cái học của họ. Kẻ còn tre cũng không thể thực hành nổi lễ của họ. Kẻ tích luỹ của nả cũng không trang trải hết chi phí về nhạc của họ. Họ làm cho tà thuật phức tạp và hoa mỹ để mê hoặc vua. Họ làm hưng thịnh âm nhạc khiến cho dân ngu dâm dật. Đạo của họ không thể làm mẫu mực cho đời; cái học của họ không thể dẫn dắt dân chúng.»[51]

Lời phê bình trên tiết lộ thân phận xã hội khác nhau giữa Nho gia và Mặc gia. Trước Khổng Tử đã sớm có một số người được giáo dục tốt hơn và trải đời hơn; họ đã từ bỏ niềm tin vào sự hiện hữu của một Thượng đế nhân cách và các quỷ thần. Tuy nhiên, người bình dân luôn trì trệ trong các vấn đề chẳng hạn như sự hoài nghi đối với Thượng đế và quỷ thần. Quan niệm Mặc Tử là quan niệm của giới bình dân. Đó là ý nghĩa của điểm đầu tiên trong 4 điểm ông phê bình Nho gia. Điểm phê bình thứ 2 và thứ 3 cũng xuất phát từ cơ sở đó. Tuy nhiên, điểm thứ 4 thì thực sự không liên quan tới vấn đề đó, bởi vì tuy Nho gia thường nói đến «mệnh» nhưng cái mệnh mà họ ám chỉ không phải là thứ «số mệnh tiền định» (predetermined fate) mà Mặc Tử công kích. Điều này đã được nêu ra trong chương trước, và ta thấy rằng: theo Nho gia, mệnh ám chỉ một cái gì bên ngoài phạm vi khống chế của con người. Nhưng có những cái khác tồn tại trong sức người có thể khống chế được mệnh, nếu

[50] *Mặc Tử* (Công Mạnh): «Nho chi đạo, túc dĩ tang thiên hạ giả, tứ chính yên. Nho dĩ thiên vi bất minh, dĩ quỷ vi bất thần, thiên quỷ bất thuyết, thử túc dĩ táng thiên hạ. Hựu hậu tang cửu tang, trùng vi quan quách, đa vi y khâm, tống tử nhược tỷ. Tam niên khốc khấp, phù hậu khởi, trượng hậu hành, nhĩ vô văn, mục vô kiến, thử túc dĩ tang thiên hạ. Hựu huyền ca cổ vũ, tập vi thanh nhạc, thử túc dĩ táng thiên hạ. Hựu dĩ mệnh vi hữu, bần phú thọ yểu, trị loạn an nguy, hữu cực hĩ, bất khả tổn ích dã. Vi thượng giả hành chi, tất bất thính trị hĩ. Vi hạ giả hành chi, tất bất tòng sự hĩ. Thử túc dĩ táng thiên hạ.» 儒之道, 足以喪天下者, 四政焉. 儒以天爲不明, 以鬼爲不神, 天鬼不說, 此足以喪天下. 又厚葬久喪, 重爲棺槨, 多爲衣衾, 送死若徙. 三年哭泣, 扶後起, 杖後行. 耳無聞, 目無見, 此足以喪天下. 又弦歌鼓舞, 習爲聲樂, 此足以喪天下. 又以命爲有, 貧富壽夭, 治亂安危, 有極矣. 不可損益也. 爲上者行之, 必不聽治矣 爲下者行之, 必不從事矣. 此足以喪天下.

[51] *Mặc Tử* (Phi Nho): « Luỹ thọ bất năng tận kỳ học, đương niên bất năng hành kỳ lễ, tích tài bất năng thiệm kỳ nhạc, phồn sức tà thuật dĩ doanh thế quân, thịnh vi thanh nhạc dĩ dâm ngu dân. kỳ đạo bất khả dĩ kỳ thế, kỳ học bất khả dĩ đạo chúng.» 累壽不能盡其學. 當年不能行其禮, 積財不能贍其樂, 繁飾邪術以營世君, 盛爲聲樂以淫愚民. 其道不可以期世, 其學不可以導眾.

ta «tận nhân lực» (cố gắng hết sức mình). Do đó, chỉ sau khi ta tự lực làm hết mọi thứ mà ta có thể làm được, thì ta mới bình tĩnh và cam lòng chấp nhận cái hệ quả xảy ra như một điều không thể tránh khỏi. Đó là điều Nho gia ngụ ý khi nói đến «tri mệnh» 知命 (tận nhân lực, tri thiên mệnh).

Kiêm ái

Mặc Tử không phê bình tư tưởng cốt lõi của Nho gia là nhân và nghĩa, vì bản thân ông cũng thường bàn về hai đức tính này trong quyển *Mặc Tử*. Tuy nhiên, quan niệm ông về nhân và nghĩa hơi khác với quan niệm của Nho gia. Đối với Mặc Tử, nhân và nghĩa tức là kiêm ái 兼愛 (yêu khắp mọi người). Người nhân và người nghĩa là những người thực hành kiêm ái. Đó là một khái niệm cốt lõi của học thuyết Mặc Tử. Nó thể hiện sự phát huy có lý luận về đạo đức nghề nghiệp của hạng du hiệp, tức là tầng lớp mà Mặc Tử xuất thân. Đạo đức này ý nói trong đoàn thể du hiệp thì các thành viên phải «có phúc cùng hưởng, có họa cùng chịu». (Đó là câu nói cửa miệng của du hiệp về sau.) Lấy khái niệm về đoàn thể này làm cơ sở, Mặc Tử khai triển nó bằng cách giảng thuyết rằng mọi người trong thiên hạ phải thương nhau đồng đều, không phân biệt là ai.

Trong sách *Mặc Tử* có ba thiên nói về kiêm ái. Trong đó, trước tiên Mặc Tử đưa ra sự phân biệt giữa hai nguyên lý mà ông gọi là «biệt» 別 và «kiêm» 兼. Người theo *biệt* nói: «Tôi làm sao lại coi thân bạn như thân ta, coi cha mẹ bạn như cha mẹ ta được?» Cho nên hắn thấy bạn đói mà không cho ăn, thấy lạnh mà không cho mặc, thấy bệnh mà không chăm sóc, thấy chết mà không chôn. Lời nói và hành vi của kẻ theo *biệt* đều như vậy. Nhưng lời nói và hành vi của người theo *kiêm* thì khác. Người theo *kiêm* nói: «Ta nghe nói bậc cao sĩ trong thiên hạ coi thân bạn như thân mình, coi cha mẹ bạn như cha mẹ mình.» Hắn thấy bạn đói thì cho ăn, thấy rét thì cho mặc, thấy bệnh thì chăm sóc, thấy chết thì chôn cất. Lời nói và hành vi của người theo *kiêm* đều như vậy. Sau khi phân biệt như thế, Mặc Tử bèn hỏi: «Giữa *kiêm* và *biệt*, nguyên lý nào đúng?»

Sau đó Mặc Tử dùng phép «tam biểu» 三表 để phán đoán đúng sai giữa *kiêm* và *biệt* [cũng như để đánh giá một lý thuyết hay học thuyết]. Mặc Tử nói: «Ba *biểu* là *bản*, *nguyên*, *dụng*. Xét *bản* [gốc] ở đâu? Trên thì xét công việc của thánh vương ngày xưa. Xét *nguyên* [sự chính xác] ở đâu? Dưới thì xét tình hình tai nghe mắt thấy của dân chúng. Xét *dụng* [vận dụng] ở đâu?Xét nó ở việc cai trị, xem nó có lợi cho dân cho nước không. Đó gọi là lời nói phải có ba *biểu* [=ba chuẩn].»[52] Trong tam biểu thì *dụng* là quan trọng nhất. «Lợi

[52] *Mặc Tử* (Phi Mệnh, Thượng): «Hữu *bản* chi giả, hữu *nguyên* chi giả, hữu *dụng* chi giả. Ư hà bản chi? Thượng bản chi ư cổ giả thánh vương chi sự. Ư hà nguyên chi? Hạ nguyên sát bách tính nhĩ mục chi thực. Ư hà dụng chi? Phế (phát) dĩ vi hình chính, quan kỳ trung quốc gia bách tính nhân dân chi lợi, thử sở vị ngôn hữu tam biểu dã.» 有本之者、有原之者、有用之者. 於何本之? 上本之於古者聖王之事. 於何原之? 下原察百姓

cho dân cho nước» là tiêu chuẩn Mặc Tử dùng để xác định mọi giá trị khác.

Tiêu chuẩn ấy cũng là tiêu chuẩn chính yếu Mặc Tử dùng để chứng minh kiêm ái là cái ai cũng muốn. Trong thiên Kiêm Ái (hạ), ông biện luận rằng:

«Việc của người nhân là phát triển cái lợi của thiên hạ và bài trừ cái hại cho thiên hạ. Nhưng cái gì đang là mối hại lớn nhất cho thiên hạ? Đáp: Nước lớn đánh nước nhỏ, nhà lớn làm loạn nhà nhỏ, kẻ mạnh cướp kẻ yếu, đông hiếp ít, khôn lừa ngu, sang khinh hèn. Đó là cái hại cho thiên hạ. Lại như làm vua mà tối tăm, bầy tôi không trung, cha không hiền, con bất hiếu. Đó cũng là cái hại cho thiên hạ nữa. Lại như bọn tiện nhân ngày nay dùng gươm dao, thuốc độc, nước lửa, để làm hại nhau. Đó cũng là cái hại cho thiên hạ nữa. Nguyên nhân của cái hại đó từ đâu? Có phải phát sinh từ lòng thương người và làm lợi cho người? Tất nhiên là không. Vậy thì do lòng ghét hại người mà sinh ra. Như vậy những kẻ ác nhân hại người thuộc về phái *kiêm* (bao gồm) hay phái *biệt* (riêng biệt)? Tất nhiên là phái *biệt*. Người ta vì *biệt* mà gây ra các mối hại lớn cho thiên hạ, cho nên *biệt* là sái quấy.»[53]

«Đã biết nó là sái quấy thì có cái gì để thay thế? [...] Mặc Tử nói: «Lấy

---

耳目之實. 於何用之? 廢以爲刑政, 觀其中國家百姓人民之利, 此所謂言有三表也. Chương Phi Mệnh Hạ cũng chép đoạn văn tương tự như trên, nhưng dùng thuật ngữ *tam pháp* thay vì *tam biểu*. *Tam pháp* là *khảo* (khảo sát), *nguyên* (sự chính xác), *dụng* (vận dụng). Phùng Hữu Lan dịch: *tam biểu* = three tests, *bản* = basis (nền, cơ sở), *nguyên* = verifiability (tính có thể chứng thực), *dụng* = applicability (sự thích dụng). Nguyễn Hiến Lê (*Mặc Học*, Nxb Văn Hóa, 1995, tr.146-147) dịch: *tam biểu* = ba biểu chuẩn, *bản* = bản thuỷ, *nguyên* = sự cố, *dụng* = kết quả ứng dụng. Nguyễn Đăng Thục (*Lịch Sử Triết Học Đông Phương*, tập I, Saigon, 1961, tr.254-256) dịch: *tam biểu* = ba biểu, *bản* = gốc, *nguyên* = nguồn, *dụng* = dụng. Burton Watson (*Mo Tzu Basic Writings*. Columbia University Press, 1963, tr.118) dịch: *tam biểu* = three tests (ba kiểm tra), *bản* = origin (gốc), *nguyên* = validity (tính hữu hiệu, tính chính xác), *dụng* = applicability (sự thích dụng).

[53] *Mặc Tử* (Kiêm Ái, hạ): «Nhân nhân chi sự giả, tất vụ cầu hưng thiên hạ chi lợi, trừ thiên hạ chi hại. Nhiên đương kim chi thời, thiên hạ chi hại thục vi đại? Viết: Nhược đại quốc chi công tiểu quốc dã, đại gia chi loạn tiểu gia dã, cường chi kiếp nhược, chúng chi bạo quả, trá chi mưu ngu, quý chi ngạo tiện, thử thiên hạ chi hại dã. Hựu dữ vi nhân quân giả chi bất huệ dã, thần giả chi bất trung dã, phụ giả chi bất từ dã, tử giả chi bất hiếu dã, thử hựu thiên hạ chi hại dã. Hựu dữ kim nhân chi tiện nhân, chấp kỳ binh nhận độc dược thuỷ hoả, dĩ giao tương khuy tặc, thử hựu thiên hạ chi hại dã. Cô thường bản nguyên nhược chúng hại chi sở tự sinh, thử hồ tự sinh? Thử tự ái nhân lợi nhân sinh dư? Tức tất viết phi nhiên dã, tất viết tòng ố nhân tặc nhân sinh. Phân danh hồ thiên hạ ác nhân nhi tặc nhân giả, kiêm dư? Biệt dư? Tức tất viết biệt dã. Nhiên tức chi giao biệt giả, quả sinh thiên hạ chi đại hại giả dư? Thị cố biệt phi dã.» 仁人之事者, 必務求興天下之利, 除天下之害. 然當今之時, 天下之害孰爲大? 曰: 若大國之攻小國也, 大家之亂小家也, 強之劫弱, 眾之暴寡, 詐之謀愚, 貴之敖賤, 此天下之害也. 又與爲人君者之不惠也, 臣者之不忠也, 父者之不慈也, 子者之不孝也, 此又天下之害也. 又與今人之賤人, 執其兵刃毒藥水火, 以交相虧賊, 此又天下之害也. 姑嘗本原若眾害之所自生, 此胡自生? 此自愛人利人生與? 即必曰非然也, 必曰從惡人賊人生. 分名乎天下惡人而賊人者, 兼與? 別與? 即必曰別也. 然即之交別者, 果生天下之大害者與? 是故別非也.

kiêm mà thay cho *biệt*.» *Kiêm* thay cho *biệt* là vì sao? Nếu ai cũng xem nước người như nước mình thì còn ai đi xâm lược nước khác? Bởi vì nước người cũng như nước mình. Nếu ai cũng xem kinh đô của người như của mình thì còn ai đi chiếm kinh đô nước khác? Bởi vì kinh đô của người cũng như kinh đô của mình. Nếu ai cũng xem nhà của người như nhà của mình thì còn ai đi làm loạn nhà người khác? Bởi vì nhà của người cũng như nhà của mình.»[54]

«Nước này không làm loạn nước khác, nhà này không làm loạn nhà kia, vậy thì có lợi hay có hại cho thiên hạ? Tất nhiên là lợi cho thiên hạ. Nguyên nhân của cái lợi đó từ đâu? Có phải phát sinh từ lòng ghét người và làm hại người? Tất nhiên là không. Vậy thì do lòng thương người và làm lợi cho người mà sinh ra. Như vậy những kẻ thương người và làm lợi cho người thuộc về phái *kiêm* hay phái *biệt*? Tất nhiên là phái *kiêm*. Người ta vì *kiêm* mà làm lợi cho thiên hạ, cho nên *kiêm* là đúng.»[55]

Như thế, Mặc Tử dùng một luận chứng theo chủ nghĩa công lợi để chứng minh nguyên lý kiêm ái là đúng tuyệt đối. Việc của người nhân là phát triển cái lợi của thiên hạ và bài trừ cái hại cho thiên hạ. Do đó người nhân phải thiết lập kiêm ái như là tiêu chuẩn cho hành động của mình và mọi người trong thiên hạ. Một khi mọi người trong thiên hạ hành động theo tiêu chuẩn này thì «ai cũng đem tai tinh, mắt sáng để trông nghe cho nhau, đem chân tay khoẻ mạnh để làm lụng cho nhau, và kẻ biết đạo lý thì dạy dỗ nhau. Những kẻ già không vợ thì được giúp đỡ chăm sóc trọn đời. Trẻ nhỏ không cha mẹ thì được cấp chỗ nương tựa và được nuôi tới lớn. Dùng *kiêm* làm chính sách thì có lợi như thế.»[56] Đó là cái thế giới lý tưởng của Mặc Tử, một thế giới chỉ có

[54] *Mặc Tử* (Kiêm Ái, hạ): «Phi nhân giả tất hữu dĩ dịch chi? [...] Tử Mặc Tử viết: Kiêm dĩ dịch biệt. Nhiên tức kiêm chi khả dĩ dịch biệt chi cố hà dã? Viết: Tịch vi nhân chi quốc, nhược vi kỳ quốc, phù thuỳ độc cử kỳ quốc, dĩ công nhân chi quốc giả tai? Vi bỉ giả do vi kỷ dã. Vi nhân chi đô, nhược vi kỳ đô, phù thuỳ độc cử kỳ đô, dĩ phạt nhân chi đô giả tai? Vi bỉ do vi kỷ dã. Vi nhân chi gia, nhược vi kỳ gia, phù thuỳ độc cử kỳ gia, dĩ loạn nhân chi gia giả tai? Vi bỉ do vi kỷ dã.» 非人者必有以易之? [...] 子墨子曰: 兼以易別. 然即兼之可以易別之故何也? 曰: 藉爲人之國, 若爲其國, 夫誰獨舉其國, 以攻人之國者哉? 爲彼者由爲己也. 爲人之都, 若爲其都, 夫誰獨舉其都, 以伐人之都者哉? 爲彼猶爲己也. 爲人之家, 若爲其家, 夫誰獨舉其家, 以亂人之家者哉? 爲彼猶爲己也.

[55] *Mặc Tử* (Kiêm Ái, hạ): «Nhiên tức quốc đô bất tương công phạt, nhân gia bất tương loạn tặc, thử thiên hạ chi hại dư? Thiên hạ chi lợi dư? Tức tất viết: Thiên hạ chi lợi dã. Cô thường bản nguyên nhược chúng lợi chi sở tự sinh, thử hồ tự sinh? Thử tự ố nhân tặc nhân sinh dữ? Tức tất viết: Phi nhiên dã. Tất viết: Tòng ái nhân lợi nhân sinh. Phân danh hồ thiên hạ ái nhân nhi lợi nhân giả, biệt dữ? kiêm dữ? Tức tất viết: Kiêm dã. Nhiên tức chi giao kiêm giả, quả sinh thiên hạ chi đại lợi dư? Thị cố Tử Mặc Tử viết: Kiêm thị dã.» 然即國都不相攻伐, 人家不相亂賊, 此天下之害與? 天下之利與? 即必曰: 天下之利也. 姑嘗本原若眾利之所自生, 此胡自生? 此自惡人賊人生與? 即必曰: 非然也. 必曰: 從愛人利人生. 分名乎天下愛人而利人者, 別與? 兼與? 即必曰: 兼也. 然即之交兼者, 果生天下之大利與? 是故子墨子曰: 兼是也.

[56] *Mặc Tử* (Kiêm Ái, hạ): «Dĩ kiêm vi chính, thị dĩ thông nhĩ mình mục tương dữ thị thính hồ? Thị dĩ cổ quăng tất cường, tương vi động tề hồ? Nhi hữu đạo tứ tương giáo hối. Thị

thể được tạo ra bằng sự thực hành kiêm ái.

Thiên chí và minh quỷ

Tuy nhiên, còn một câu hỏi cơ bản: *Làm thế nào thuyết phục mọi người thương yêu nhau?* Như đã nói trên, ta có thể bảo họ rằng sự thực hành kiêm ái là cách duy nhất làm lợi thiên hạ, và rằng mọi người nhân đều là người thực hành kiêm ái. Nhưng vẫn có người hỏi lại: *Tại sao bản thân tôi phải làm lợi thiên hạ, và tại sao tôi phải làm người nhân?* Ta có thể biện luận thêm rằng nếu toàn thể thiên hạ được làm lợi thì mỗi cá nhân trong đó cũng được lợi nữa. Hoặc ta giải thích giống như Mặc Tử: «Hễ yêu người, người ắt sẽ yêu lại mình; hễ làm lợi cho người, người ắt sẽ làm lợi lại mình; hễ ghét người, người ắt sẽ ghét lại mình; hễ hại người, người ắt sẽ hại lại mình.»[57] Như vậy, lòng yêu người là một thứ bảo hiểm cá nhân hay đầu tư có lãi, như người Mỹ nói. Tuy nhiên, hầu hết con người đều quá thiển cận nên không thể thấy được giá trị của một việc đầu tư lâu dài theo kiểu này; và cũng có một ít trường hợp mà việc đầu tư như thế thực sự không có lãi.

Do đó, để khuyến dụ mọi người thực hành kiêm ái, ngoài các luận chứng đã nêu Mặc Tử còn đưa ra một số chế tài về tôn giáo và chính trị. Cho nên, sách *Mặc Tử* có các thiên Thiên Chí 天志 (ý trời) và Minh Quỷ 明鬼 (chứng minh có quỷ).[58] Trong đó nói rằng: Trời là có thật; ngài yêu nhân loại; ý Trời là mọi người phải thương yêu nhau; ngài luôn giám sát hoạt động của con người, nhất là kẻ cai trị dân; ngài phạt kẻ làm trái ý Trời bằng cách giáng họa và thưởng người tuân theo ý Trời bằng cách ban phúc. Ngoài Trời, còn có quỷ thần, cũng thưởng người thực hành *kiêm ái* và phạt người thực hành *biệt*.

Liên quan điều ấy có một câu chuyện thú vị về Mặc Tử: «Mặc Tử có bệnh, Điệt Tỵ đến thăm, nói: "Tiên sinh bảo quỷ thần sáng suốt, có thể ban phúc, giáng hoạ, thưởng thiện, phạt ác. Tiên sinh là bậc thánh, nay cớ sao lại bệnh? Tiên sinh nói sai hay là quỷ thần không sáng suốt?" Mặc Tử nói: "Ta có bệnh, sao nói quỷ thần không sáng suốt? Bệnh do nhiều nguyên nhân: nóng lạnh, lao nhọc. Nhà có trăm cửa nhưng chỉ đóng một cửa thì kẻ trộm sao

---

dĩ lão nhi vô thê tử giả, hữu sở thị dưỡng dĩ chung kỳ thọ, ấu nhược cô đồng chi vô phụ mẫu giả, hữu sở phóng y dĩ trưởng kỳ thân. Kim duy vô dĩ kiêm vi chính, tức nhược kỳ lợi dã.» 以兼爲正, 是以聰耳明目相與視聽乎? 是以股肱畢強, 相爲動宰乎? 而有道肆相教誨. 是以老而無妻子者, 有所侍養以終其壽, 幼弱孤童之無父母者, 有所放依以長其身. 今唯毋以兼爲正, 即若其利也.

[57] *Mặc Tử* (Kiêm Ái, trung): «Phù ái nhân giả, nhân tất tòng nhi ái chi, lợi nhân giả, nhân tất tòng nhi lợi chi, ố nhân giả, nhân tất tòng nhi ố chi, hại nhân giả, nhân tất tòng nhi hại chi.» 夫愛人者, 人必從而愛之, 利人者, 人必從而利之, 惡人者, 人必從而惡之, 害人者, 人必從而害之.

[58] Thiên Chí có ba thiên (thượng, trung, hạ); Minh Quỷ cũng có ba thiên (thượng, trung, hạ) nhưng hiện nay thiên thượng và thiên trung đã mất, chỉ còn thiên hạ.

không vào được?"»[59] Trong thuật ngữ lô-gic học hiện đại, Mặc Tử có thể nói sự trừng phạt của quỷ thần là nguyên nhân đủ gây bệnh cho người chứ không phải là nguyên nhân cần.

Một mâu thuẫn bề ngoài

Tới đây là lúc thích hợp để chỉ ra rằng cả Mặc gia lẫn Nho gia có vẻ tự mâu thuẫn trong thái độ của họ đối với sự hiện hữu của quỷ thần và việc thờ cúng quỷ thần. Mặc gia dường như tự mâu thuẫn khi tin sự hiện hữu của quỷ thần, nhưng phản đối các lễ nghi quá hậu trong tang ma và cúng tế tổ tiên. Cũng thế, Nho gia dường như tự mâu thuẫn khi xem trọng tang ma và cúng tế, nhưng không tin sự hiện hữu của quỷ thần. Về phần mình, Mặc gia sẵn sàng nêu ra sự mâu thuẫn của Nho gia. Sách *Mặc Tử* chép: «[Nho sĩ] Công Mạnh Tử nói: "Không có quỷ thần." Rồi nói: "Quân tử phải học cúng tế." Mặc Tử nói: "Không tin quỷ thần mà học cúng tế, khác gì không có khách mà học lễ tiếp khách, không có cá mà học cách thả lưới."»[60]

Tuy nhiên, sự mâu thuẫn bề ngoài của Nho gia và Mặc gia đều không thật. Theo Nho gia, lý do cúng tế không còn là sự tin tưởng quỷ thần hiện hữu thực sự, tuy nó chắc chắn là lý do ban đầu. Cúng tế phát xuất từ lòng tôn kính của người cúng tế đối với tổ tiên quá vãng. Do đó cúng tế có ý nghĩa thi ca hơn là tôn giáo. Như ta sẽ thấy ở chương 13 sách này, lý thuyết ấy về sau được Tuân Tử và môn nhân phát huy. Do đó, trong quan điểm của Nho gia không có sự mâu thuẫn thực sự.

Tương tự, trong quan điểm của Mặc gia cũng không có sự mâu thuẫn thực sự, bởi vì Mặc Tử chứng minh sự hiện hữu của quỷ thần chủ yếu để đưa ra sự chế tài tôn giáo cho thuyết kiêm ái, chứ không phải ông thực sự quan tâm các vấn đề siêu nhiên. Trong thiên Minh Quỷ, Mặc Tử giải thích vì sao thiên hạ đại loạn: «Thiên hạ trở nên đại loạn. Nguyên do ở đâu? Bởi vì ai ai cũng đều nghi hoặc không biết có quỷ thần chăng. Nay nếu làm cho thiên hạ thấy và tin rằng quỷ thần có thể thưởng thiện phạt ác thì thiên hạ làm sao còn

---

[59] *Mặc Tử* (Công Mạnh): «Tử Mặc Tử hữu tật, Điệt Tỵ tiến nhi vấn viết: "Tiên sinh dĩ quỷ thần vi minh, năng vi hoạ phúc, vi thiện giả thưởng chi, vi bất thiện giả phạt chi. Kim tiên sinh thánh nhân dã, hà cố hữu tật, ý giả tiên sinh chi ngôn hữu bất thiện hồ, quỷ thần bất minh trí hồ? Tử Mặc Tử viết: Tuy sử ngã hữu bệnh, hà cự bất minh, nhân chi sở đắc ư bệnh giả đa phương, hữu đắc chi hàn thử, hữu đắc chi lao khổ, bách môn nhi bế nhất môn yên, tắc đạo hà cự vô tòng nhập?"» 子墨子有疾, 跌鼻遽而問曰: 先生以鬼神爲明, 能爲禍福, 爲善者賞之, 爲不善者罰之. 今先生聖人也, 何故有疾, 意者先生之言有不善乎, 鬼神不明知乎? 子墨子曰: 雖使我有病, 何遽不明, 人之所得於病者多方, 有得之寒暑, 有得之勞苦, 百門而閉一門焉, 則盜何遽無從入?

[60] *Mặc Tử* (Công Mạnh): «Công Mạnh Tử viết: "Vô quỷ thần." Hựu viết: "Quân tử tất học tế tự." Tử Mặc Tử viết: "Chấp vô quỷ nhi học tế lễ, thị do vô khách nhi học khách lễ dã, thị do vô ngư nhi vi ngư cổ dã."» 公孟子曰: 無鬼神. 又曰: 君子必學祭祀. 子墨子曰: 執無鬼而學祭禮, 是猶無客而學客禮也, 是猶無魚而爲魚罟也.

loạn được nữa?»[61] Như vậy, thuyết Thiên Chí (ý Trời) và Minh Quỷ (chứng minh có quỷ thần) của Mặc Tử chỉ nhằm khuyến dụ người ta tin rằng nếu thực hành kiêm ái họ sẽ được thưởng; nếu không thực hành, sẽ bị phạt. Lòng tin như thế trong dân chúng ắt hữu ích, nên Mặc Tử muốn nó. Tiết dụng và tiết táng cũng hữu ích, nên Mặc Tử muốn nó. Từ quan điểm theo chủ nghĩa công lợi cực đoan, cả hai – tin quỷ thần và tiết dụng tiết táng – đều không mâu thuẫn, vì cả hai đều hữu ích.

Khởi nguyên của quốc gia

Ngoài chế tài tôn giáo, chế tài chính trị cũng cần thiết nếu người ta thực hành kiêm ái. Ba thiên Thượng Đồng trong sách *Mặc Tử* giải thích rõ học thuyết về khởi nguyên của quốc gia. Theo thuyết này, quyền uy của người cai trị quốc gia xuất phát từ hai nguồn: ý dân và ý Trời. Hơn nữa, nhiệm vụ chủ yếu của người cai trị là giám sát hành động của dân chúng, khen thưởng người thực hành kiêm ái và trừng phạt người theo biệt. Muốn làm điều này hữu hiệu, quyền uy của người cai trị phải tuyệt đối. Ở điểm này, ta có thể nêu câu hỏi: *Tại sao dân chúng tự nguyện chấp nhận thứ quyền uy tuyệt đối như vậy ở bên trên mình?*

Mặc Tử trả lời rằng sở dĩ dân chúng chấp nhận một quyền uy như vậy không phải vì họ thích mà vì họ không còn cách nào khác. Theo ông, trước khi một quốc gia có tổ chức được thành lập, người ta sống trong cái mà Thomas Hobbes gọi là «trạng thái tự nhiên» (the state of nature). Sách *Mặc Tử* chép: «Ngày xưa lúc dân mới sinh ra, pháp luật và chính phủ chưa có. Cho nên mỗi người mỗi ý, trăm người trăm ý, người càng đông thì ý càng nhiều. Ai cũng cho ý mình đúng, ý người khác sai, cho nên chê bai nhau. Vì thế, trong nhà thì cha con anh em oán ghét nhau, ly tán nhau, không hoà hợp nhau. Trăm họ trong thiên hạ đều lấy nước, lửa, thuốc độc mà hại nhau. Kẻ mạnh không giúp kẻ yếu. Của cải dư thừa để cho mục nát chứ không chia sẻ nhau. Những cách thức hay tốt thì giấu diếm chứ không dạy nhau. Thiên hạ loạn không khác chi cầm thú. Thiên hạ loạn vì không có người trên nắm giữ chính trị. Vì thế, thiên hạ chọn người hiền và giỏi giang để làm thiên tử.»[62] Như thế người cai

[61] *Mặc Tử* (Minh Quỷ): «Thiên hạ loạn. Thử kỳ cố hà dĩ nhiên dã? Tắc giai dĩ nghi hoặc quỷ thần chi hữu dữ vô chi biệt, bất minh hồ quỷ thần chi năng thưởng hiền nhi phạt bạo dã. Kim nhược sử thiên hạ chi nhân, giai nhược tín quỷ thần chi năng thưởng hiền nhi phạt bạo dã, tắc phù thiên hạ khởi loạn tai?» 天下亂. 此其故何以然也? 則皆以疑惑鬼神之有與無之別, 不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也. 今若使天下之人, 偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也, 則夫天下豈亂哉?

[62] *Mặc Tử* (Thượng Đồng, thượng): «Cổ giả dân thuỷ sinh, vị hữu hình chính chi thời, cái kỳ ngữ, nhân dị nghĩa. Thị dĩ nhất nhân tắc nhất nghĩa, nhị nhân tắc nhị nghĩa, thập nhân tắc thập nghĩa. Kỳ nhân tư chúng, kỳ sở vị nghĩa giả diệc tư chúng. Thị dĩ nhân thị kỳ nghĩa, dĩ phi nhân chi nghĩa, cố giao tương phi dã. Thị dĩ nội giả phụ tử huynh đệ tác oán ố, ly tán bất năng tương hoà hợp. Thiên hạ chi bách tính, giai dĩ thuỷ hoả độc dược tương khuy hại, chí hữu dư lực, bất năng dĩ tương lao, hủ hủ dư tài, bất dĩ tương phân, ẩn nặc

trị quốc gia trước tiên được lập nên do ý muốn của dân chúng để cứu họ thoát khỏi tình trạng vô chính phủ.

Mặc Tử còn nói: «Thời xưa Trời và quỷ thần lập quốc, định đô, và chọn các bậc cai trị không phải là để làm cho tước vị của họ cao sang, cho lợi lộc của họ hậu hĩnh, cho họ phú quý dật lạc không âu lo; mà chính là để cho vạn dân được lợi, để trừ hại, để khiến người nghèo trở nên giàu, để thiểu số trở nên đông đúc, để dẹp yên nguy hiểm và để trị loạn.»[63] Ở đây, quốc gia và người cai trị được lập nên là do ý Trời (Thiên chí 天志).

Bất luận người cai trị nắm quyền lực bằng cách nào, một khi đã lên ngôi thì, theo Mặc Tử, ông ta sẽ ban lệnh cho thiên hạ rằng: «Hễ nghe điều thiện hay ác thì phải báo cáo cho bậc trưởng bối. Trưởng bối cho là đúng thì phải tin là đúng; cho là sai thì phải tin là sai.»[64] Điều đó dẫn Mặc Tử đến câu châm ngôn: «Phải tuân theo người trên và chớ câu kết người dưới.» (Thượng đồng nhi bất hạ tỷ 上同而不下比).[65]

Do đó, Mặc Tử biện luận rằng quốc gia phải chuyên chế và vương quyền phải tuyệt đối. Đó là kết luận tất nhiên đối với thuyết của ông về khởi nguyên của quốc gia. Quốc gia được thành lập chính là nhằm chấm dứt sự hỗn loạn gây ra bởi các tiêu chuẩn đúng sai bị rối loạn. Do đó, theo Mặc Tử nhiệm vụ cơ bản của quốc gia là «thống nhất các tiêu chuẩn». Trong một nước thì chỉ có một tiêu chuẩn thôi, và nó phải do nhà nước qui định. Các tiêu chuẩn khác không được chấp nhận, bởi vì nếu thế thì chẳng mấy chốc thiên hạ lại trở về trạng thái tự nhiên, mà trong đó chẳng có gì khác ngoài đại loạn. Trong lý thuyết chính trị này, ta thấy Mặc Tử đã phát triển đạo đức nghề nghiệp của du hiệp và nhấn mạnh sự phục tùng và kỷ luật của tập thể. Hiển nhiên nó cũng phản ánh tình hình chính trị rối ren của thời Mặc Tử. Tình hình đó khiến mọi

---

lương đạo, bất dĩ tương giáo, thiên hạ chi loạn, nhược cầm thú nhiên. Phù minh hồ thiên hạ chi sở dĩ loạn giả, sinh ư vô chính trưởng. Thị cố tuyển thiên hạ chi hiền khả giả, lập dĩ vi thiên tử.» 古者民始生, 未有刑政之時, 蓋其語人異義. 是以一人則一義, 二人則二義, 十人則十義. 其人茲衆, 其所謂義者亦茲衆. 是以人是其義, 以非人之義, 故交相非也. 是以內者父子兄弟作怨惡, 離散不能相和合. 天下之百姓, 皆以水火毒藥相虧害, 至有餘力, 不能以相勞, 腐朽餘財, 不以相分, 隱匿良道, 不以相教, 天下之亂, 若禽獸然. 夫明乎天下之所以亂者, 生於無政長. 是故選天下之賢可者, 立以爲天子.

[63] *Mặc Tử* (Thương Đồng, trung): «Cổ giả thượng đế quỷ thần chi kiến thiết quốc đô, lập chính trưởng dã, phi cao kỳ tước, hậu kỳ lộc, phú quý dật nhi thác chi dã, tương dĩ vi vạn dân hưng lợi trừ hại, phú quý bần quả, an nguy trị loạn dã.» 古者上帝鬼神之建設國都, 立正長也, 非高其爵, 厚其祿, 富貴佚而錯之也, 將以爲萬民興利除害 富貴貧寡, 安危治亂也.

[64] *Mặc Tử* (Thượng Đồng, thượng): «Văn thiện nhi bất thiện, giai dĩ cáo kỳ thượng. Thượng chi sở thị, tất giai thị chi, sở phi, tất giai phi chi.» 聞善而不善, 皆以告其上. 上之所是, 必皆是之, 所非, 必皆非之.

[65] *Mặc Tử* (Thượng Đồng, thượng). Chữ *tỷ* 比 (so sánh) còn có nghĩa là *câu kết* 勾結. Câu này Phùng Hữu Lan dịch là: «Always agree with the superior: never follow the inferior.» (Hãy luôn đồng thuận với người trên, và đừng bao giờ đi theo kẻ dưới).

người trông mong một quyền lực tập trung, cho dù đó là độc tài chuyên chế.

Do đó, chỉ có thể có một tiêu chuẩn đúng sai. Theo Mặc Tử, thực hành «kiêm» là đúng; thực hành «biệt» là sai. Qua sự chế tài chính trị, cùng với sự chế tài tôn giáo, Mặc Tử hi vọng mọi người trong thiên hạ đều thực hành nguyên lý kiêm ái.

Học thuyết của Mặc Tư là như thế, và các sách vở trong thời của ông đều nhất trí nhìn nhận rằng ông chính là một ví dụ chân thực của học thuyết ấy trong các hoạt động của chính ông.

*

Chương 6

GIAI ĐOẠN ĐẦU CỦA ĐẠO GIA: DƯƠNG CHU

Theo *Luận Ngữ*, khi chu du các nước Khổng Tử đã gặp nhiều người mà ông gọi là «ẩn giả» 隱者 (người ở ẩn) và bảo họ là những kẻ «tị thế» 避世 (lánh đời). Họ cười nhạo Khổng Tử về cái mà họ xem là nỗ lực vô vọng để cứu đời. Một ẩn giả chê ông là «kẻ biết việc bất khả thi mà cứ làm» (tri kỳ bất khả nhi vi chi giả 知其不可而爲之者). Tử Lộ đã trả lời một ẩn giả khác để biện hộ cho Khổng Tử rằng: «Không ra làm quan là không hợp nghĩa. Nếu vai vế trên dưới trong gia đình đã không bỏ được thì sao lại bỏ quan hệ vua tôi? Ở ẩn cho trong sạch bản thân hoá ra làm loạn đại luân (tức quan hệ vua tôi).»[66]

Đạo gia tiên Tần [67] ***và các ẩn giả***

Ẩn giả do đó là kẻ theo chủ nghĩa cá nhân, «muốn trong sạch bản thân» (dục khiết kỳ thân 欲潔其身). Theo một ý nghĩa nào đó, họ là kẻ chủ bại, cho rằng thế gian quá hư hỏng, hết cách cứu. Một ẩn giả tên Kiệt Nịch bảo Tử Lộ: «Thiên hạ đều là giòng nước đục cuồn cuộn. Có ai thay đổi được?»[68] Có lẽ Đạo gia ban đầu phát xuất từ hạng người này, mà họ hầu hết xa lánh người đời và sống nơi sơn lâm.

Tuy nhiên, Đạo gia không phải là những ẩn giả thông thường, tức là kẻ lánh đời, muốn trong sạch bản thân, và về mặt lý luận họ không cố gắng biện minh hành động thoái ẩn của mình. Trái lại, Đạo gia là người thoái ẩn, và nỗ lực đưa ra một hệ thống tư tưởng để giải thích ý nghĩa của hành động chính

---

[66] *Luận Ngữ* (Vi Tử): «Tử Lộ viết: Bất sĩ vô nghĩa. Trưởng ấu chi tiết, bất khả phế dã; quân thần chi nghĩa, như chi hà kỳ phế chi? Dục khiết kỳ thân, nhi loạn đại luân.» 不士無義. 長幼之節, 不可廢也; 君臣之義, 如之何其廢之? 欲潔其身, 而亂大倫.

[67] Nguyên văn là «early Taoists», ám chỉ các Đạo gia trước đời Tần, nên tôi dùng từ «Đạo gia tiên Tần».

[68] *Luận Ngữ* (Vi Tử): «Thao thao giả, thiên hạ giai thị dã, nhi thuỳ dĩ dịch chi?» 滔滔者, 天下皆是也, 而誰以易之?

mình. Trong bọn họ, Dương Chu dường như là nhân vật tiêu biểu nổi bật sớm nhất.

Dương Chu 楊朱 sinh và mất năm nào thì không rõ, nhưng ắt hẳn ông sống giữa thời Mặc Tử (khoảng 479-381 TCN) và Mạnh Tử (khoảng 371-289 TCN). Điều đó được biết qua sự kiện là: tuy Mặc Tử không nhắc đến ông, nhưng ở thời Mạnh Tử ông cũng có ảnh hưởng mạnh mẽ ngang với Mặc Tử. Mạnh Tử nói: «Lời Dương Chu và Mặc Địch đầy thiên hạ. Lời của thiên hạ nếu không theo Dương Chu thì theo Mặc Địch.»[69] Trong *Liệt Tử*, một trứ tác của Đạo gia, có một thiên nhan đề là Dương Chu, mà theo quan niệm truyền thống nó trình bày học thuyết của Dương Chu.[70] Nhưng các học giả hiện đại đã chất vấn nhiều về sự chân ngụy của sách *Liệt Tử*, và quan điểm được trình bày phần lớn trong thiên Dương Chu không tương hợp với tư tưởng Dương Chu như các sách xưa đáng tin cậy đã thuật lại. Những tín điều của thiên đó thuộc chủ nghĩa hưởng lạc cực đoan (extreme hedonism) – nên Forke mới dịch nhan đề thiên đó là «Lạc Viên của Dương Chu» (Yang Chu's Garden of Pleasure) – trong khi ta thấy chẳng có sách nào thời Tiên Tần kết án Dương Chu là kẻ chủ trương hưởng lạc. Đáng tiếc, tư tưởng đích thực của Dương Chu chẳng được chép nhất quán ở đâu cả, nó đành phải được diễn dịch từ các nguồn tham khảo rải rác trong một số trứ tác của những nhà khác.

Quan niệm căn bản của Dương Chu

Mạnh Tử nói: «Dương Chu chủ trương vị ngã. Nhổ một sợi lông mà có lợi cho thiên hạ thì ông cũng chẳng làm.»[71]

Lã Thị Xuân Thu (thế kỷ 3 TCN) chép: «Dương Sinh quý bản thân mình.»[72]

Hàn Phi Tử (cũng thế kỷ 3 TCN) nói: «Nay ở đây có kẻ chủ trương: Không vào thành trì đang bị nguy; không ở trong quân đội; không vì lợi lớn của thiên hạ mà nhổ một sợi lông chân. Các vua trên đời tất nghe theo, lấy lễ đón tiếp hắn, quý trí thức của hắn, trọng hành vi của hắn, vì cho rằng đó là kẻ sĩ khinh sự vật mà trọng sự sống.»[73]

[69] *Mạnh Tử* (Đằng Văn Công, hạ): «Dương Chu Mặc Địch chi ngôn doanh thiên hạ. Thiên hạ chi ngôn, bất quy Dương, tắc quy Mặc. 楊朱墨翟之言盈天下. 天下之言、不歸楊則歸墨.

[70] PHL chú: Xem bản dịch của Anton Forke, *Yang Chu's Garden of Pleasure* (Lạc Viên của Dương Chu), và lời nói đầu của James Legge, *The Chinese Classics* (Kinh điển Trung Quốc), Vol II, trang 92-99.

[71] *Mạnh Tử* (Tận Tâm, thượng): «Dương Tử thủ vị ngã, bạt nhất mao nhi lợi thiên hạ bất vi dã.» 楊子取爲我, 拔一毛而利天下不爲也.

[72] *Lã Thị Xuân Thu* (Bất Nhị): «Dương Sinh quý kỷ.» 楊生貴己. (Dương Sinh = Dương Chu, Dương Tử).

[73] *Hàn Phi Tử* (Hiền Học): «Kim hữu nhân ư thử, nghĩa bất nhập nguy thành, bất xử quân lữ, bất dĩ thiên hạ đại lợi dịch kỳ hĩnh mhất mao. Thế chủ tất tòng nhi lễ chi, quý kỳ trí nhi cao kỳ hành, dĩ vi khinh vật trọng sinh chi sĩ dã.» 今有人於此, 義不入危城、不處軍旅, 不以天下大利易其脛一毛. 世主必從而禮之, 貴其智而高其行, 以爲輕物重生之

Hoài Nam Tử nói: «Bảo toàn mạng sống và giữ gìn chân tính, không vì vật mà lụy thân; đó là chủ trương của Dương Chu.»[74]

Trong các trích dẫn trên, Dương Sinh trong *Lã Thị Xuân Thu* được các học giả gần đây chứng minh là Dương Chu. Còn kẻ «nhổ một sợi lông mà có lợi cho thiên hạ thì cũng chẳng làm» cũng nhất định là Dương Chu hoặc một đệ tử của ông, bởi vì thời đó chẳng có ai khác chủ trương như thế. Gộp các trích dẫn ấy, ta có thể suy diễn rằng quan niệm cơ bản của Dương Chu có hai điểm: «Vị ngã» 爲我 (vì bản thân mình) và «khinh vật trọng sinh» 輕物重生 (khinh sự vật mà trọng sự sống). Quan niệm này trái ngược với quan niệm Mặc Tử, vốn chủ trương kiêm ái.

Hàn Phi Tử nói Dương Chu không vì lợi lớn của thiên hạ mà nhổ một sợi lông chân. Còn Mạnh Tử nói Dương Chu nhổ một sợi lông mà có lợi cho thiên hạ thì cũng chẳng làm. Hai ý hơi khác, nhưng nhất trí với quan niệm của Dương Chu. Hàn Phi Tử nhấn mạnh điểm «khinh vật trọng sinh», còn Mạnh Tử nhấn mạnh điểm «vị ngã». Chúng có thể nói là hai mặt của một học thuyết.

Minh họa quan niệm của Dương Chu

Hai mặt ấy của tư tưởng Dương Chu ta đều có thể tìm thấy các thí dụ minh họa trong các trứ tác của Đạo gia. Sách *Trang Tử* có kể câu chuyện về cuộc gặp gỡ giữa thánh vương Nghiêu và ẩn giả Hứa Do: «Nghiêu muốn nhường thiên hạ cho Hứa Do. [...] Hứa Do nói: "Ngài cai trị thiên hạ mà thiên hạ yên trị. Nay tôi thay thế ngài thì tôi vì danh ư? Danh là khách của thực. Tôi muốn làm khách ư? Chim tiêu liêu làm tổ trong rừng sâu cũng chỉ trên một cành cây; con yển thử uống nước sông cũng chỉ đầy một bụng. Thôi ngài yên lặng về đi. Tôi đâu cần dùng thiên hạ."»[75] Hứa Do là một ẩn giả, chẳng muốn lấy thiên hạ, cho dù được biếu không. Vậy thì tất nhiên Hứa Do chẳng muốn đổi sợi lông chân để lấy thiên hạ. Đó là thí dụ minh họa cho giải thích của Hàn Phi Tử về Dương Chu.

Thiên Dương Chu chép: «Cầm Tử (Cầm Hoạt Ly) hỏi Dương Chu rằng: "Nhổ một sợi lông trên mình ông mà cứu được đời, ông có chịu làm không?" Dương Chu đáp: "Đời đâu phải chỉ một sợi lông mà cứu được." Cầm Tử nói: "Giả sử cứu được, ông có chịu làm không?" Dương Tử không trả lời. Cầm

士也.

[74] *Hoài Nam Tử* (Phiếm Luận Huấn): «Toàn sinh bảo chân, bất dĩ vật luỵ hình, Dương Tử chi sở lập dã.» 全生保眞、不以物累形、楊子之所立也.

[75] *Trang Tử* (Tiêu Dao Du): «Nghiêu nhượng thiên hạ ư Hứa Do. [...] Hứa Do viết: "*Tử trị thiên hạ, thiên hạ ký dĩ trị dã*, nhi ngã do đại tử, ngô tương vị danh hồ? Danh giả, thực chi tân dã, ngô tương vi tân hồ? Tiêu liêu sào ư thâm lâm bất quá nhất chi, yển thử ẩm hà bất quá mãn phúc. Quy hưu hồ quân. Dư vô sở dụng thiên hạ vi.» 堯讓天下於許由. [...] 許由曰:«子治天下、天下既已治也、而我猶代子、吾將爲名乎?名者、實之賓也、吾將爲賓乎?鷦鷯巢於深林、不過一枝.偃鼠飲河、不過滿腹.歸休乎君、子無所用天下爲.»

Tử đi ra ngoài nói với Mạnh Tôn Dương. Mạnh Tôn Dương nói: "Ông chẳng hiểu tâm tư của thầy tôi rồi. Để tôi nói cho mà nghe. Cắt da thịt ông mà được vạn lượng vàng, ông chịu làm không?" Cầm Tử đáp: "Làm chứ." Mạnh Tôn Dương hỏi: "Chặt một chân (hay một tay) ông mà được một nước, ông chịu làm không?" Cầm Tử làm thinh. Mạnh Tôn Dương nói: "Một sợi lông không quan trọng bằng da thịt, da thịt không quan trọng bằng một chân (hay một tay); hiển nhiên là thế. Nhưng gom nhiều sợi lông thành da thịt, gom da thịt thành chân tay. Một sợi lông là một phần vạn của thân thể, sao lại xem thường nó?"»[76] Đó là thí dụ minh họa cho giải thích của Mạnh Tử về Dương Chu.

Thiên Dương Chu chép: «Người xưa nếu mất một sợi lông mà làm lợi thiên hạ thì họ cũng chẳng chịu; đem thiên hạ dâng cho một người thì người ấy cũng chẳng khứng. Ai nấy đều không làm mất một sợi lông, ai nấy cũng chẳng làm lợi thiên hạ, thì thiên hạ yên trị vậy.»[77] Ta không biết chắc đây thực sự có phải là lời của Dương Chu hay không, nhưng nó tóm tắt rất hay về hai phương diện của học thuyết Dương Chu và triết học chính trị của Đạo gia tiên Tần.

Tư tưởng Dương Chu trong sách Lão Tử và Trang Tử

Trong các sách *Lão Tử, Trang Tử, Lã Thị Xuân Thu* ta có thể thấy sự phản ánh quan niệm then chốt của Dương Chu. Chẳng hạn thiên Trọng Kỳ (xem trọng bản thân) của *Lã Thị Xuân Thu* chép: «Nay sự sống của ta là của ta; nó làm lợi cho ta cũng lớn. Luận về sang hèn, dù được phong làm thiên tử cũng không sánh được với sinh mệnh của ta. Luận về khinh trọng, dẫu giàu có được cả thiên hạ cũng không đổi được với sinh mệnh của ta. Luận về an nguy, hễ lỡ mất sinh mệnh thì không bao giờ tìm lại được nữa. Ba điều ấy kẻ

---

[76] *Liệt Tử* (Dương Chu): «Cầm Tử vấn Dương Chu viết: "Khử tử thể chi nhất mao, đĩ tế nhất thế, nhữ vi chi hồ?" Dương Tử viết: "Thế cố phi nhất mao chi sở tế." Cầm Tử viết: "Giả tế, vi chi hồ?" Dương Tử phất ứng. Cầm Tử xuất, ngứ Mạnh Tôn Dương. Mạnh Tôn Dương viết: "Tử bất đạt phu tử chi tâm, ngô thỉnh ngôn chi. Hữu xâm khổ cơ phu hoạch vạn kim giả, nhược vi chi hồ?" Viết: "Vi chi." Mạnh Tôn Dương viết: "Hữu đoạn nhược nhất tiết đắc nhất quốc. Tử vi chi hồ?" Cầm Tử mặc nhiên hữu gián. Mạnh Tôn Dương viết: "Nhất mao vi ư cơ phu, cơ phu vi ư nhất tiết, tỉnh hĩ. Nhiên tắc tích nhất mao dĩ thành cơ phu, tích cơ phu dĩ thành nhất tiết. Nhất mao cố nhất thể vạn phân trung chi nhất vật, nại hà khinh chi hồ?"» 禽子問楊朱曰：《去子體之一毛，以濟一世，不汝爲之乎?》楊子曰：《世固非一毛之所濟.》禽子曰" 《假濟，爲之乎?》楊子弗應. 禽子出，語孟孫陽. 孟孫陽曰：《子不達夫子之心，吾請言之. 有侵苦肌膚獲萬金者，若爲之夫?》曰：《爲之.》孟孫陽曰：《有斷若一節得一國. 子爲之乎?》禽子默然有間. 孟孫陽曰：《一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣. 然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節. 一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎?》

[77] *Liệt Tử* (Dương Chu): «Cổ chi nhân tổn nhất hào lợi thiên hạ bất dữ dã, tất thiên hạ phụng nhất thân bất thụ dã. Nhân nhân bất tổn nhất hào, nhân nhân bất lợi thiên hạ, thiên hạ trị hĩ.» 古之人損一毫利天下不與也，悉天下奉一身，不取也. 人人有損一毫，人人不利天下，天下治矣.

có đạo phải thận trọng.»[78] Đoạn văn này giải thích tại sao người ta nên «khinh vật trọng sinh». Thậm chí, một đế quốc dù bị mất đi thì sẽ một ngày còn giành lại được; nhưng hễ người ta chết rồi thì không bao giờ sống lại được nữa.

Diễn tả ý tương tự, sách *Lão Tử* chép: «Ai quý thân mình hơn thiên hạ, thì [người ta] có thể giao phó thiên hạ cho hắn. Ai yêu thân mình hơn thiên hạ, thì [người ta] có thể gửi gắm thiên hạ cho hắn.»[79] Hay: «Danh với thân cái nào quý hơn? Thân với của nả, cái nào trọng hơn?»[80] Ở đây ý «khinh vật trọng sinh» xuất hiện lần nữa.

Sách *Trang Tử* chép: «Làm thiện thì không nổi danh, làm ác thì bị trừng phạt. Tuân theo cái trung dung mới là *thường đạo* (*chính đạo*); nhờ đó ta có thể bảo thân, giữ vẹn sinh mệnh, phụng dưỡng song thân, và hưởng trọn tuổi già.»[81] Ở đây cũng theo tư tưởng Dương Chu; và theo các Đạo gia tiên Tần, nó là cách tốt nhất để bảo toàn mạng sống, tránh được các tai họa do người đời gây ra. Nếu hành vi của một người quá tồi tệ đến nỗi bị xã hội trừng phạt, thì hiển nhiên đó chẳng phải là cách bảo toàn mạng sống của hắn. Nhưng nếu hành vi của hắn quá tốt lành đến nỗi được danh thơm tiếng tốt, thì đó cũng chẳng phải là cách bảo toàn mạng sống của hắn nữa. Trang Tử nói: «[Vì có ích nên] cây trên núi tự khiến nó bị đốn; [vì cháy được nên] mỡ tự khiến nó bị đốt sạch. Quế ăn được nên cây quế bị đốn. Cây sơn có ích nên thân bị khắc rạch [để lấy nhựa].»[82] Ai nổi tiếng là giỏi giang và hữu dụng thì sẽ chịu số phận như cây quế và cây sơn kia.

Do đó, trong sách *Trang Tử* ta thấy có nhiều đoạn ca tụng sự hữu dụng của vô dụng. Cũng trong thiên vừa trích dẫn có mô tả một cây sồi thiêng cực lớn ở nền xã tế thần, vì gỗ nó vô dụng nên tránh được búa rìu. Một người thợ chê cây to nhưng vô dụng, nhờ thế mà sống lâu, cao lớn. Đến đêm, người thợ nằm mộng thấy cây ấy nói rằng: «Các loại cây như: tra, lê, quất, bưởi có trái chín thì bị hái; bị hái thì khổ thân. Cành lớn bị gãy, cành nhỏ bị trụi lá.

---

[78] *Lã Thị Xuân Thu* (Trọng Kỳ): «Kim ngô sinh chi vi ngã hữu, nhi lợi ngã diệc đại hĩ. Luận kỳ quý tiện, tước vi thiên tử, bất túc dĩ tỷ yên; luận kỳ khinh trọng, phú hữu thiên hạ, bất khả dĩ dịch chi; luận kỳ an nguy, nhất thử thất chi, chung thân bất phục đắc. Thử tam giả, hữu đạo giả chi sở thận dã.» 今吾生之爲我有, 而利我亦大矣. 論其貴賤, 爵爲天子, 不足以比焉; 論其輕重, 富有天下, 不可以易之; 論其安危, 一曙失之, 終身不復得. 此三者, 有道者之所愼也.

[79] *Đạo Đức Kinh* (chương 13): «Quý dĩ thân vi thiên hạ, nhược khả ký thiên hạ. Ái dĩ thân vi thiên hạ, nhược khả thác thiên hạ.» 貴以身爲天下, 若可寄天下. 愛以身爲天下, 若可託天下

[80] *Đạo Đức Kinh* (chương 44): «Danh dữ thân thục thân? Thân dữ hóa thục đa?» 名與身孰親? 身與貨孰多?

[81] *Trang Tử* (Dưỡng Sinh Chủ): «Vi thiện vô cận danh, vi ác vô cận hình, duyên đốc dĩ vi kinh, khả dĩ bảo thân, khả dĩ toàn sinh, khả dĩ dưỡng thân, khả dĩ tận niên.» 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.

[82] *Trang Tử* (Nhân Gian Thế): «Sơn mộc, tự khẩu dã; cao hoả, tự tiễn dã. Quế khả thực, cố phạt chi; tất khả dụng, cố cát chi.» 山木, 自寇也. 膏火自煎也. 桂可食, 故伐之. 漆可用故割之.

Vì chúng hữu dụng nên khổ thân; không hưởng trọn tuổi trời mà nửa đường phải chết non. Sự vật chẳng gì mà không giống thế. Ta bấy lâu mong mình vô dụng. Mấy lần suýt chết nay mới được như vầy; nó là cái dụng lớn của ta. Nếu ta cũng hữu dụng [như mấy loại cây kia] liệu ta có được lớn mạnh như nay không?»[83] Lại nói: «Ai cũng biết lợi thế của sự hữu dụng; mấy ai biết lợi thế của sự vô dụng.»[84] Trở nên vô dụng là cách bảo toàn mạng sống. Ai khéo bảo toàn mạng sống thì không làm ác, nhưng cũng không làm thiện. Hắn phải sống trung dung giữa thiện và ác. Hắn cố trở nên vô dụng, rốt cuộc đó là sự hữu dụng lớn nhất đối với hắn.

Sự phát triển của Đạo gia

Trong chương này ta vừa biết giai đoạn đầu trong sự phát triển của học thuyết Đạo gia tiên Tần. Sự phát triển này có ba giai đoạn cả thảy. Các quan niệm gán cho Dương Chu đại biểu cho giai đoạn đầu. Phần lớn tư tưởng trong sách *Lão Tử* đại biểu cho giai đoạn giữa. Còn phần lớn tư tưởng trong sách *Trang Tử* đại biểu cho giai đoạn chót. Tôi nói phần lớn trong sách *Lão Tử* và sách *Trang Tử*, bởi vì trong *Lão Tử* cũng có những tư tưởng thuộc hai giai đoạn đầu và chót, và trong *Trang Tử* cũng có những tư tưởng thuộc hai giai đoạn đầu và giữa. Hai sách này, cũng như nhiều sách khác của Trung Quốc cổ đại, thật sự là các tuyển tập về ngôn luận và trứ tác của Đạo gia do nhiều người khác nhau viết vào các thời đại khác nhau chứ không phải do một người duy nhất viết.

Khởi điểm của học thuyết Đạo gia là «toàn sinh tị hại» 全生避害 (bảo toàn mạng sống và tránh nguy hại). Để toàn sinh tị hại, phương pháp Dương Chu là «tị» 避 (lánh). Đó là phương pháp của ẩn giả thông thường: họ chạy trốn xã hội người đời và náu mình nơi non cao rừng thẳm. Làm thế, họ tin rằng họ có thể tránh được các nguy hại do người đời gây ra. Tuy nhiên sự đời vốn phức tạp, bất kể ẩn mình cách nào, vẫn luôn xảy ra những nguy hại mà ta tránh cùng chẳng được. Do đó, đôi khi phương pháp «lánh» này vô dụng.

Tư tưởng trong phần lớn sách *Lão Tử* thể hiện một nỗ lực phát hiện những quy luật ẩn tàng trong các biến hoá của sự vật trong vũ trụ. Vạn vật biến dịch nhưng các quy luật ấy thì bất biến. Nếu ta hiểu được các quy luật đó và điều tiết hành động của mình cho thuận theo các quy luật đó thì ta có thể

[83] *Trang Tử* (Nhân Gian Thế): «Phù tra lê quất du dữu quả loã chi thuộc, thực thục tắc bác, bác tắc nhục. Đại chi chiết, tiểu chi tiết. Thử dĩ kỳ năng khổ kỳ sinh giả dã. Cố bất chung kỳ thiên niên nhi trung đạo yểu, tự phẫu kích ư thế tục giả dã. Vật mạc bất nhược thị. Thả dư cầu vô sở khả dụng cửu hĩ. Kỳ tử, nãi kim đắc chi, vị dư đại dụng. Sử dư dã nhi hữu dụng, thả đắc hữu thử đại dã da?» 夫橘梨橘柚果蓏之屬, 實熟則剝, 剝則辱. 大枝折, 小枝泄. 此以其能苦其生者也. 故不終其天年而中道夭, 自掊擊於世俗者也. 物莫不若是. 且予求無所可用久矣! 几死, 乃今得之, 爲予大用. 使予也而有用, 且得有此大也邪?

[84] *Trang Tử* (Nhân Gian Thế): «Nhân giai tri hữu dụng chi dụng, nhi mạc tri vô dụng chi dụng dã.» 人皆知有用之用, 而莫知無用之用也.

xoay chuyển mọi sự để thuận lợi cho ta. Đó là giai đoạn thứ hai trong sự phát triển của học thuyết Đạo gia tiên Tần.

Tuy nhiên, dù có làm như thế cũng không có gì bảo đảm tuyệt đối. Trong các biến dịch của sự vật, trong cõi tự nhiên cũng như cõi nhân gian, luôn luôn có những nhân tố mà ta không thể thấy. Do đó, dù ta cẩn trọng lắm, nhưng rồi ta cũng có thể bị hại. Vì thế Lão Tử nói rất sâu sắc rằng: «Sở dĩ ta phải lo âu nhiều bởi vì ta có thân. Nếu không có thân, ta đâu có lo lắng gì.»[85] Lời lẽ đại giác ngộ này được phát triển trong phần lớn sách *Trang Tử*, nảy sinh quan niệm «tề tử sinh, đồng nhân ngã» 齊死生, 同人我. Tức là, từ một quan điểm cao hơn, ta xem sống chết như nhau, xem ta với người như nhau. Xét mọi sự vật bằng quan điểm cao hơn này, ta có thể vượt lên trên cái thế giới hiện tiền. Đó cũng là một hình thức «lánh», nhưng không phải lánh xã hội để tìm vào chốn sơn lâm, mà là lánh thế giới này để đến thế giới khác. Đó là giai đoạn ba cũng là giai đoạn chót trong sự phát triển của học thuyết Đạo gia tiên Tần.

Các giai đoạn phát triển này được minh họa bằng một câu chuyện trong sách *Trang Tử* (Sơn Mộc): «Trang Tử [và đệ tử] đi trong núi, thấy một cây lớn, cành lá sum suê. Người đốn cây đứng bên cạnh nó nhưng không đốn nó. Trang Tử hỏi tại sao, hắn trả lời: "Cây này chẳng dùng được vào việc gì." Trang Tử bảo [đệ tử]: "Cây đó nhờ vô dụng mà an hưởng trọn tuổi trời." Ra khỏi núi, Trang Tử ghé nhà một bạn cũ. Người bạn mừng rỡ, sai đứa ở giết ngỗng nấu đãi khách. Đứa ở hỏi: "Có con kêu, có con không biết kêu. Bẩm ông, giết con nào?" Chủ nhà trả lời: "Con nào không biết quang quác thì giết." Hôm sau, đệ tử hỏi Trang Tử: "Hôm qua, cây trên núi nhờ vô dụng mà hưởng trọn tuổi trời. Nay con ngỗng của chủ nhà này vì không biết quang quác mà bị làm thịt. Thầy muốn ở hoàn cảnh nào?" Trang Tử cười đáp: "Chu này muốn ở chỗ trung dung giữa tài và bất tài (giữa hữu dụng và vô dụng). Nhưng chỗ trung dung đó cũng chưa phải gần với đạo, nên vẫn chưa tránh khỏi hệ lụy. Nếu ai cưỡi trên đạo đức mà tiêu dao thì sẽ không như vậy."»[86]

[85] *Lão Tử* (chương 13): «Ngô sở dĩ hữu đại hoạn giả, vi ngô hữu thân. Cập ngô vô thân, ngô hữu hà hoạn?» 吾所以有大患者, 爲吾有身, 及吾無身, 吾有何患.

[86] *Trang Tử* (Sơn Mộc): «Trang Tử hành ư sơn trung, kiến đại mộc, chi điệp thịnh mậu. Phạt mộc giả chi kỳ bàng nhi bất thủ dã. Vấn kỳ cố, viết: «Vô sở khả dụng.» Trang Tử viết: «Thử mộc dĩ bất tài đắc chung kỳ thiên niên.» Phu tử xuất ư sơn, xá ư cố nhân chi gia. Cố nhân hỉ, mệnh thụ tử sát nhạn nhi phanh chi. Thụ tử thỉnh viết: «Kỳ nhất năng minh, kỳ nhất bất năng minh, thỉnh hề sát?» Chủ nhân viết: «Sát bất năng minh giả.» Minh nhật, đệ tử vấn ư Trang Tử viết: «Tạc nhật sơn trung chi mộc, dĩ bất tài đắc chung kỳ thiên niên; kim chu nhân chi nhạn, dĩ bất tài tử. Tiên sinh tương hà xử?» Trang Tử tiếu viết: «Chu tương xử hồ tài dữ bất tài chi gian. Tài dữ bất tài chi gian, tự chi nhi phi dã, cố vị miễn hồ lụy. Nhược phù thừa đạo đức nhi phù du tắc bất nhiên.”» 莊子行於山中, 見大木, 枝葉盛茂. 伐木者止其旁而不取也. 問其故, 曰無所可用莊子曰此木以不材得終其天年夫子出於山, 舍於故人之家. 故人喜, 命豎子殺雁而烹之. 豎子請曰其一能鳴, 其一不能鳴, 請奚殺主人曰殺不能鳴者明日, 弟子問於莊子曰昨日山中之木, 以不材得終其天年; 今主人之雁, 以不材死. 先生將何處莊子笑曰周將處乎材與不材之

Trang Tử nói tiếp: «Họ (cưỡi trên đạo đức mà tiêu dao) phiêu bồng nơi tổ tiên của vạn vật (tức Đạo), đối đãi sự vật như sự vật vốn có nhưng không xem mình thuộc bọn chúng; như vậy thì làm sao mà bị hệ lụy cho được?"»[87]

Trong câu chuyện trên, phần đầu minh họa thuyết «toàn sinh» của Dương Chu; phần sau minh họa thuyết «toàn sinh» của Trang Tử. «Tài» 材 tương tương với «thiện» trong thiên Dưỡng Sinh Chủ. «Bất tài» 不材 tương tương với «ác» trong thiên Dưỡng Sinh Chủ. «Giữa tài và bất tài» tương tương với «tuân theo cái trung dung mới là thường đạo» trong thiên Dưỡng Sinh Chu. Nếu một cá nhân không thể xem sự vật từ quan điểm cao hơn, thì chẳng phương pháp nào trong các phương pháp ấy có thể bảo đảm tuyệt đối cho hắn tránh được nguy hại. Tuy nhiên, xem sự vật từ quan điểm cao hơn có nghĩa là từ bỏ bản ngã. Ta có thể nói rằng các Đạo gia tiên Tần đều vị ngã. Tuy nhiên trong giai đoạn phát triển chót, sự vị ngã này trở ngược lại và thủ tiêu chính nó.

*

間. 材與不材之間, 似之而非也, 故未免乎累. 若夫乘道德而浮游則不然.

[87] *Trang Tử* (Sơn Mộc): «Trang Tử hành ư sơn trung, kiến đại mộc, chi diệp thịnh mậu. Phạt mộc giả chi kỳ bàng nhi bất thụ dã. Vấn kỳ cố, viết: «Vô sở khả dụng.» Trang Tử viết: «Thử mộc dĩ bất tài đắc chung kỳ thiên niên.» Phu tử xuất ư sơn, xá ư cố nhân chi gia. Cố nhân hỉ, mệnh thụ tử sát nhạn nhi phanh chi. Thụ tử thỉnh viết: «Kỳ nhất năng minh, kỳ nhất bất năng minh, thỉnh hề sát?» Chủ nhân viết: «Sát bất năng minh giả.» Minh nhật, đệ tử vấn ư Trang Tử viết: «Tạc nhật sơn trung chi mộc, dĩ bất tài đắc chung kỳ thiên niên; kim chủ nhân chi nhạn, dĩ bất tài tử. Tiên sinh tương hà xử?» Trang Tử tiếu viết: «Chu tương xử hồ tài dữ bất tai chi gian. Tài dữ bất tài chi gian, tự chi nhi phi dã, cố vị miễn hồ lụy. Nhược phù thừa đạo đức nhi phù du tắc bất nhiên, vô dự vô tỷ, nhất long nhất xà, dữ thời câu hóa, nhi vô khẳng chuyên vi. Nhất thượng nhất hạ, dĩ hòa vi lượng, phù du hồ vạn vật chi tổ. Vật vật nhi bất vật ư vật, tắc hồ khả đắc nhi lụy da?» 莊子行於山中, 見大木, 枝葉盛茂. 伐木者止其旁而不取也. 問其故, 曰無所可用莊子曰此木以不材得終其天年夫子出於山, 舍於故人之家. 故人喜, 命豎子殺雁而烹之. 豎子請曰其一能鳴, 其一不能鳴, 請奚殺主人曰殺不能鳴者明日, 弟子問於莊子曰昨日山中之木, 以不材得終其天年; 今主人之雁, 以不材死. 先生將何處莊子笑曰周將處乎材與不材之間. 材與不材之間, 似之而非也, 故未免乎累. 若夫乘道德而浮游則不然, 無譽無訾, 一龍一蛇, 與時俱化, 而無肯專爲. 一上一下, 以和爲量, 浮游乎萬物之祖. 物物而不物於物, 則胡可得而累邪.

Chương 7

PHÁI LÝ TƯỞNG CỦA NHO GIA: MẠNH TỬ

Theo *Sử Ký Tư Mã Thiên* (quyển 74), Mạnh Tử (371?- 289? TCN) là người nước Trâu 鄒 (nay là miền nam tỉnh Sơn Đông, miền đông Trung Quốc). Mạnh Tử liên quan Khổng Tử qua việc ông theo học một đệ tử của Tử Tư, mà Tử Tư là cháu nội Khổng Tử. Bấy giờ, các vua nước Tề (một nước lớn cũng ở nơi nay là tỉnh Sơn Đông) rất trọng học thuật. Gần cửa thành phía tây của kinh đô, gọi là cửa Tắc 稷, họ thành lập một trung tâm tư tưởng và học thuật mang tên «Tắc Hạ» 稷下. Các học giả sống ở đó «đều được xếp vào hàng đại phu, có nhà cửa khang trang ở đường phố lớn, rất được tôn trọng và yêu mến. Điều này cho tân khách của chư hầu trong thiên hạ thấy và nói chính Tề có thể thu hút các hiền sĩ trong thiên hạ.»[88]

---

[88] Tư Mã Thiên, *Sử Ký* (Mạnh Tử Tuân Khanh liệt truyện): «[...] giai mệnh viết liệt đại phu, vi khai đệ khang trang chi cù, cao môn đại ốc, tôn sùng chi. Lãm thiên hạ chư hầu tân khách, ngôn Tề năng tri thiên hạ hiền sĩ dã.» 皆命曰列大夫, 爲開第康莊之衢, 高門大屋, 尊寵之. 覽天下諸侯賓客, 言齊能致天下賢士也. Từ điển *Từ Hải* nói Tắc Hạ là một ấp ở phía tây kinh đô của nước Tề thời Xuân Thu, nay ở phía bắc của Lâm Tri tỉnh Sơn Đông. Tắc Hạ thường bị nhận lầm là một học phái. *Trung Quốc Nho Học* (Bàng Phác chủ biên, Đông Phương xuất bản xã trung tâm, Thượng Hải, 1997, quyển 2, tr.356-358) gọi nó là Tắc Hạ Học Cung, chúng tôi lược dịch như sau: «Tắc Hạ Học Cung là một trung tâm văn hoá học thuật và cũng là một trung tâm tư vấn chính trị do các quan chức của nước Tề thời Chiến Quốc sáng lập. Học Cung được lập ở khu vực phụ cận của Tắc Môn (cổng thành phía tây) tại kinh đô nước Tề (là Lâm Tri, nay là thành phố Tri Bác tỉnh Sơn Đông), vì thế mà có tên «Tắc Hạ Học Cung» Trong quá khứ các học giả giải thích lầm đây là một học phái; kỳ thực đây chẳng phải chuyên về một học phái nào cả, mà nó là một trung tâm quy tụ các học giả thuộc nhiều học phái đương thời, để nghị luận học thuật và chính trị. Tắc Hạ Học Cung được thành lập thời Tề Hoàn Công (tại vị 374-357) – có thuyết nói nó lập vào thời Tề Uy Vương (tại vị 356-320) – và giai đoạn cực thịnh của Học Cung là thời Tề Tuyên Vương (tại vị 319-301). Cuối thời Tề Hôn Vương (tại vị 300-285), do chiến tranh, Học Cung suy thoái. Thời Tề Tương Vương (tại vị 283-265), Học Cung phục hưng, nhưng đến thời Tề Vương Kiến (tại vị 264-221) thì Học Cung dần bị tiêu vong. Trong giai đoạn cực thịnh, Học Cung

Có dạo Mạnh Tử là một trong số các học giả ưu tú của Tắc Hạ. Nhưng ông cũng chu du các nước, hoài công tìm ra một ông vua biết lắng nghe học thuyết của ông. Cuối cùng, như *Sử Ký Tư Mã Thiên* chép, ông thoái ẩn và cùng các đệ tử viết sách *Mạnh Tử* gồm 7 thiên. Sách này ghi chép những đối đáp giữa Mạnh Tử với các vua chư hầu cùng thời, và chuyện trò giữa Mạnh Tử với các đệ tử. Về sau, tác phẩm này được tôn vinh thành một trong bốn trứ tác trong bộ *Tứ Thư* nổi tiếng. *Tứ Thư* là bộ sách làm nền tảng cho giáo dục Nho học suốt một ngàn năm qua.

Mạnh Tử đại biểu cho phái lý tưởng của Nho gia; người sau ông là Tuân Tử thì đại biểu cho phái hiện thực của Nho gia. Ý nghĩa của điều ấy dưới đây sẽ nói rõ.

Tính thiện

Ta đã biết Khổng Tử nói rất nhiều về *nhân* 仁 và phân biệt *nghĩa* 義 với *lợi* 利 rất rõ. Tuyệt đối không vì lợi ích bản thân, mỗi người phải làm cái mà hắn cần phải làm, và phải là mẫu người mà hắn cần phải là. Nói cách khác, hắn phải «suy kỷ cập nhân» 推己及人 (suy ta ra người), mà điều đó thực chất chính là thực hành *nhân* 仁. Tuy Khổng Tử chủ trương các thuyết ấy nhưng ông không giải thích tại sao người ta phải hành động theo cách ấy. Tuy nhiên, Mạnh Tử đã cố gắng trả lời vấn đề ấy, và khi làm thế ông đã phát triển một học thuyết làm ông nổi tiếng, đó là thuyết về tính thiện 性善 (bản tính con người vốn thiện).

Nhân tính (bản tính con người) thiện hay ác? Tức là: bản chất của nhân tính chính xác là cái gì? Đó là một trong những vấn đề được tranh luận nhiều nhất trong triết học Trung Quốc. Theo Mạnh Tử, vào thời của ông ngoài thuyết của ông còn có ba thuyết nữa về chủ đề này. Thuyết thứ nhất cho rằng «nhân tính không thiện không ác». Thuyết thứ hai cho rằng «nhân tính hoặc thiện hoặc ác» (dường như có ý nói trong nhân tính có cả hai yếu tố thiện và ác). Thuyết thứ ba cho rằng «nhân tính của một số người thì thiện, của một số người thì ác». Thuyết thứ nhất là của Cáo Tử 告子, một triết gia cùng thời với

dung nạp gần như đủ các học giả của các học phái thuộc «Bách gia chư tử», chủ yếu là: Đạo gia, Nho gia, Pháp gia, Danh gia, Binh gia, Nông gia, Âm Dương gia. Học Cung thời cực thịnh đã quy tụ cả ngàn hiền sĩ trong thiên hạ, trong đó có: Mạnh Tử, Thuần Vu Khôn, Trâu Diễn, Điền Biền, Thận Đáo, Tiếp Tử, Quý Chân, Hoàn Uyên, Bành Mông, Tống Hình, Doãn Văn, Điền Ba, Nhi Thuyết, Lỗ Trọng Liên, Trâu Thích, Tuân Tử, v.v... Đặc biệt Tuân Tử ba lần giữ chức Tế Tưu (trưởng quan), lãnh đạo Học Cung. Bấy giờ các học giả đến Học Cung – bất kể thuộc học phái gì, có quan điểm tư tưởng và khuynh hướng chính trị gì, bất kể tuổi tác, lý lịch, và người nước nào - đều có thể phát biểu kiến giải học thuật của mình, do đó mà Học Cung trở thành trung tâm quy tụ các học phái đương thời. Các học giả nghị luận, tranh cãi, hấp thu lẫn nhau, đúng với mô hình «Bách gia tranh minh» (trăm nhà đua tiếng). Điều đáng quý là các vua Tề rất trọng các kẻ sĩ, phong không ít học giả làm «Thượng đại phu», hưởng lộc của bậc thượng đại phu nhưng không cần nhậm chức tại triều, chỉ cần nghị luận chính trị thôi. Do đó Học Cung có tính chất vừa là đoàn thể tư vấn chính trị vừa là cơ quan học thuật, dưới sự ủng hộ của triều đình.»

Mạnh Tử. Ta biết nhiều về thuyết này hơn hai thuyết kia qua các tranh luận dài giữa Cáo Tử và Mạnh Tử còn chép lại trong bộ sách *Mạnh Tử*.

Khi Mạnh Tử cho rằng nhân tính là thiện, ông không có ý nói rằng mỗi người mới sinh ra là một Khổng Tử, tức là một thánh nhân. Thuyết của Mạnh Tử tương tự với một khía cạnh của thuyết thứ hai, tức là trong nhân tính có những yếu tố thiện. Ông đích xác thừa nhận rằng cũng có những yếu tố khác tự thân chúng không thiện không ác, nhưng nếu chúng không được khống chế đúng đắn thì chúng sẽ hướng đến ác. Tuy nhiên, theo Mạnh Tử, đó là các yếu tố mà con người và các sinh vật khác đều có chung. Chúng thể hiện phương diện «cầm thú» của đời sống con người, và do đó, nói nghiêm túc thì chúng không thể được xem là một phần của «nhân» tính.

Mạnh Tử đưa ra nhiều luận chứng để bảo vệ thuyết tính thiện. Chẳng hạn, Mạnh Tử nói: «Ai cũng có lòng bất nhẫn. [...] Nay bỗng thấy một đứa bé sắp rơi xuống giếng, ai cũng sợ hãi và thương xót [mà đến cứu nó], chẳng phải vì họ quen biết cha mẹ nó, hay để làng xóm và bạn bè khen ngợi, hay vì sợ mang tiếng bất nhân. Do đó mà xét, hễ không có lòng trắc ẩn thì chẳng là người; không có lòng hổ thẹn thì chẳng là người; không có lòng từ nhượng (cung kính và nhún nhường) thì chẳng là người; không có lòng phân biệt đúng sai thì chẳng là người. Lòng trắc ẩn là đầu mối của nhân; lòng hổ thẹn là đầu mối của nghĩa; lòng từ nhượng là đầu mối của lễ; lòng biết đúng sai là đầu mối của trí. Người ta có bốn đầu mối ấy, cũng như có tứ chi. Đã có bốn đầu mối ấy mà bảo rằng không thể làm được [nhân, nghĩa, lễ, trí], tức là tự hại mình vậy. Bảo rằng vua không làm được tức là hại vua đấy. Người ta có bốn đầu mối ấy, hễ phát triển cho đầy đủ thì cái thế của nó giống như lửa mới cháy, nước suối mới tuôn. Nếu làm đầy đủ bốn đầu mối ấy thì đủ sức bảo vệ mọi thứ trong bốn biển; nếu không, thì không đủ sức phụng dưỡng cha mẹ.»[89]

Trong bản tính của mọi người đều có «tứ đoan» 四端 (bốn đầu mối)

[89] *Mạnh Tử* (Công Tôn Sửu, thượng): «Nhân giai hữu bất nhẫn nhân chi tâm. [...] Kim nhân sạ kiến nhụ tử tương nhập ư tỉnh, giai hữu truật dịch trắc ẩn chi tâm. Phi sở dĩ nạp giao ư nhụ tử chi phụ mẫu dã; phi sở dĩ yêu dự ư hương đảng bằng hữu dã; phi ố kỳ thanh nhi nhiên 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 tứ đoan dã, do kỳ hữu tứ thể dã. Hữu thị tứ đoan nhi tự vị bất năng giả, tự tặc giả dã. Vị kỳ quân bất năng giả, tặc kỳ quân giả dã. Phàm hữu tứ đoan ư ngã giả, tri giai khuếch nhi sung chi hĩ, nhược hoả chi thuỷ nhiên, tuyền chi thuỷ đạt. Cẩu năng sung chi, túc dĩ bảo tứ hải; cẩu bất sung chi, bất túc dĩ sự phụ mẫu.» 人皆有不忍人之心. [...] 今人乍見孺子將入於井. 皆有怵惕惻隱之心. 非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也. 由是觀之, 無惻隱之心, 非人也; 無羞惡之心, 非人也; 無辭讓之心, 非人也; 無是非之心, 非人也. 惻隱之心, 仁之端也; 羞惡之心, 義之端也; 辭讓之心, 禮之端也; 是非之心, 智之端也. 人之有是四端也, 猶其有四體也. 有是四端而自謂不能者, 自賊者也; 謂其君不能者, 賊其君者也. 凡有四端於我者, 知皆擴而充之矣. 若火之始然, 泉之始達. 苟能充之, 足以保四海; 苟不充之, 不足以事父母.

này. Hễ phát triển đầy đủ thì chúng trở thành bốn đức thường hằng (thường đức 常德: nhân, nghĩa, lễ, trí) mà Nho gia cực kỳ chú trọng. Bốn đức này, nếu không bị hoàn cảnh bên ngoài cản trở, thì sẽ phát triển tự nhiên từ bên trong, giống như cây phát triển từ hạt giống, hoa phát triển từ nụ. Đó chính là điểm căn bản trong tranh luận của Mạnh Tử với Cáo Tử. Cáo Tử cho rằng nhân tính vốn không thiện không ác, cho nên đạo đức là cái nhân tạo từ bên ngoài thêm vào nó.

Còn có một vấn đề nữa: Tại sao người ta phải để cho tứ đoan phát triển tự do thay vì để cho cái mà ta gọi là bản năng thấp hèn phát triển? Mạnh Tử trả lời: chính tứ đoan là cái phân biệt người với cầm thú. Do đó, tứ đoan phải được phát triển bởi vì chỉ qua sự phát triển đó mà người mới trở thành «Người» thật sự. Mạnh Tử nói: «Cái khiến con người khác với cầm thú thì rất nhỏ. Kẻ thứ dân thì bỏ mất nó, còn người quân tử thì biết bảo tồn nó.»[90] Như thế, Mạnh Tử đã trả lời một vấn đề vốn chưa đặt ra đối với Khổng Tử.

Sự khác biệt cơ bản giữa Nho và Mặc

Ở đây ta thấy sự khác biệt cơ bản giữa Nho gia và Mặc gia. Một trong những nhiệm vụ mà Mạnh Tử tự đề ra cho mình đó là «chống lại Dương Chu và Mặc Địch» (cự Dương Mặc 距楊墨). Mạnh Tử nói: «Dương Chu vị ngã nên không có vua; Mặc Địch kiêm ái nên không có cha. Không vua và không cha tức là cầm thú. [...] Nếu không ngăn chận học thuyết của Dương và Mặc thì Đạo Khổng Tử không sáng tỏ. Tà thuyết ấy dối gạt dân chúng, che lấp nhân nghĩa vậy. [...] Ta vì mối lo sợ ấy, nên ủng hộ Đạo của tiên thánh, chống lại Dương và Mặc, diệt lời phóng đãng, để tà thuyết không hoành hành.»[91] Rõ ràng học thuyết Dương Chu là chống lại nhân nghĩa, bởi vì bản chất của nhân nghĩa là «lợi tha» 利他 (làm lợi cho người khác) còn nguyên lý của Dương Chu là «lợi kỷ» 利己 (làm lợi cho riêng mình). Nhưng thuyết kiêm ái của Mặc Tử cũng nhắm vào lợi tha, và thậm chí còn nói nhiều hơn cả Nho gia về phương diện này. Vậy thì tại sao Mạnh Tử gộp chung Mặc Tử và Dương Chu để phê phán luôn một lượt?

Câu trả lời từ xưa đến nay là: Mặc gia chủ trương thứ tình yêu vô sai biệt, còn Nho gia chủ trương thứ tình yêu có sai biệt. Nói cách khác, Mặc gia chú trọng sự bình đẳng trong tình yêu người, còn Nho gia chú trọng mức độ nhiều ít. Sự sai biệt này được chép trong sách *Mặc Tử*, trong đó Vu Mã Tử

[90] *Mạnh Tử* (Ly Lâu, hạ): «Nhân chi sở dĩ dị ư cầm thú giả cơ hi, thứ dân khử chi, quân tử tồn chi.» 人之所以異於禽獸幾希; 庶民去之, 君子存之.

[91] *Mạnh Tử* (Đằng Văn Công, hạ): «Dương thị vị ngã, thị vô quân dã; Mặc thị kiêm ái, thị vô phụ dã; vô phụ vô quân, thị cầm thú dã. [...] Dương Mặc chi đạo bất tức, Khổng Tử chi Đạo bất trứ, thị tà thuyết ư dân, sung tắc nhân nghĩa dã. [...] Ngô vị thử cụ, nhàn tiên thánh chi Đạo, cự Dương Mặc, phóng dâm từ, tà thuyết giả bất đắc tác.» 楊朱墨翟之言盈天下. 天下之言, 不歸楊則歸墨. 楊氏爲我, 是無君也; 墨氏兼愛, 是無父也; 無父無君, 是禽獸也. [...] 楊墨之道不息, 孔子之道不著, 是邪說誣民, 充塞仁義也. [...] 吾爲此懼, 閑先聖之道, 距楊墨, 放淫辭, 邪說者不得作.

巫馬子 bảo Mặc Tử rằng: «Tôi khác ông. Tôi không thể yêu khắp mọi người được. Tôi yêu người nước Trâu hơn người nước Việt; yêu người nước Lỗ hơn người nước Trâu; yêu người trong làng tôi hơn người nước Lỗ; yêu người trong nhà tôi hơn người làng tôi; yêu cha mẹ tôi hơn người trong nhà; yêu bản thân tôi hơn cha mẹ tôi.»[92]

Vu Mã Tử là một nhà Nho, ông nói ông yêu bản thân hơn cha mẹ ông. Mặc gia ghi chép điều này thật quá đáng, bởi vì nó không hợp với đạo hiếu mà Nho gia chú trọng. Tuy nhiên, ngoài điểm ấy ra, lời phát biểu của Vu Mã Tử nói chung phù hợp với tinh thần của Nho gia, bởi vì Nho gia chủ trương tình yêu có mức độ.

Về mức độ sai biệt trong tình yêu, Mạnh Tử nói: «Quân tử đối với loài vật, yêu mến nó mà chẳng có lòng nhân. Đối với dân, có lòng nhân mà không thân ái. Thân ái với cha mẹ và người thân rồi mới có lòng nhân đối với dân; có lòng nhân đối với dân rồi mới yêu mến loài vật.»[93] Trong một tranh luận với Di Tử (tức Mặc gia Di Chi 夷之), Mạnh Tử hỏi Di Tử có tin rằng người ta thương con ruột của anh mình cũng như thương đứa con sơ sinh của hàng xóm không. Tất nhiên người ta yêu con ruột của anh mình hơn đứa con sơ sinh của hàng xóm. Theo Mạnh Tử, điều ấy hoàn toàn đúng; cái cần phải làm chính là trải rộng tình yêu ấy cho đến khi nó bao gồm các thành viên xa hơn trong xã hội. Do đó Mạnh Tử nói: «Kính và nuôi người già của nhà mình rồi đến người già của nhà người; thương yêu bảo bọc con trẻ của nhà mình rồi đến con trẻ của nhà người.»[94] Đó là cái mà Mạnh Tử gọi là «thiện suy kỳ sở vi» 善推其所爲 (mở rộng phạm vi hoạt động của mình để bao gồm người khác).[95] Đó là sự mở rộng dựa trên nguyên lý tình yêu có thứ bậc.

[92] *Mặc Tử* (Canh Trụ): « Ngã dữ tử dị, ngã bất năng kiêm ái. Ngã ái Trâu nhân ư Việt nhân, ái Lỗ nhân ư Trâu nhân, ái ngã hương nhân ư Lỗ nhân, ái ngã gia nhân ư hương nhân, ái ngã thân ư ngã gia nhân, ái ngã thân ư ngô thân.» 我與子異. 我不能兼愛. 我愛鄒人於越人, 愛魯人於鄒人, 愛我鄉人於魯人, 愛我家人於鄉人, 愛我親於我家人, 愛我身於吾親.

[93] *Mạnh Tử* (Tận Tâm, thượng): «Quân tử chi ư vật dã, ái chi nhi phất nhân. Ư dân dã, nhân chi nhi phất thân. Thân thân nhi nhân dân, nhân dân nhi ái vật.» 君子之於物也, 愛之而弗仁. 於民也, 仁之而弗親. 親親而仁民, 仁民而愛物.

[94] *Mạnh Tử* (Lương Huệ Vương, thượng): «Lão ngô lão dĩ cập nhân chi lão, ấu ngô ấu dĩ cập nhân chi ấu.» 老吾老以及人之老; 幼吾幼以及人之幼.

[95] Cụm từ «thiện suy kỳ sở vi» tôi dịch theo Phùng Hữu Lan: «extending one's scope of activity to include others». Cụm này nằm trong câu: «Cổ chi nhân sở dĩ đại quá nhân giả vô tha yên, thiện suy kỳ sở vi nhi dĩ hĩ.» 古之人所以大過人者無他焉, 善推其所爲而已矣 (Người xưa sở dĩ vượt xa mọi người chẳng qua là họ *khéo mở rộng hành vi tốt của mình* mà thôi). James Ware dịch là: «It is in this that the Ancients vastly surpassed all others: they knew how to expand their good deeds.» (Chính ở điểm này mà cổ nhân vượt xa mọi kẻ khác: họ biết cách mở rộng các việc thiện của mình). James Legge dịch là: «The way in which the ancients came greatly to surpass other men, was no other but this: simply that they knew well how to carry out, so as to affect others, what they themselves did.» (Cách thức cổ nhân vượt xa mọi người chẳng qua là: họ khéo biết cách thi hành điều họ làm để tác động kẻ khác).

Trải rộng tình yêu gia đình mình để bao gồm người ngoài nữa, đó là thực hành đạo trung thứ mà Khổng Tử chủ trương. Đạo trung thứ tức là phương pháp thực hành nhân. Thực hành đầy đủ đạo trung thứ tức là thực hành nhân. Chẳng có gì gượng ép mất tự nhiên trong việc thực hành trung thứ hay thực hành nhân, bởi vì con người vốn có lòng trắc ẩn, không đành lòng nhìn người khác khổ. Sự phát triển thiện đoan này khiến người ta yêu người khác một cách tự nhiên, nhưng cũng tự nhiên rằng họ nên yêu cha mẹ mình với mức độ nhiều hơn là yêu mọi người khác.

Quan điểm Nho gia là thế. Trái lại, Mặc gia khăng khăng cho rằng tình yêu người khác phải ngang bằng với tình yêu cha mẹ mình. Bất luận điều này có nghĩa là người ta nên yêu cha mẹ ít hơn hoặc yêu người khác nhiều hơn hay không, nhưng thực tế là bằng mọi giá phải tránh thứ tình yêu có sai biệt của Nho gia. Chính trong tâm nghĩ đến điểm này mà Mạnh Tử công kích kiêm ái: «Mặc Địch kiêm ái nên không có cha.»

Sự khác biệt giữa thuyết của Nho và thuyết của Mặc về tình yêu đã được Mạnh Tử và các triết gia sau ông nêu ra rất rõ ràng. Tuy nhiên, ngoài nó ra cũng có một khác biệt nữa còn cơ bản hơn: Nho gia quan niệm nhân là đức tính phát triển tự nhiên ở trong nhân tính, còn Mặc gia quan niệm kiêm ái là cái nhân tạo từ bên ngoài thêm vào con người.

Cũng có thể nói rằng Mặc Tử đã trả lời vấn đề vốn chưa đặt ra đối với Khổng Tử, tức là: tại sao người ta phải thực hành nhân nghĩa? Tuy nhiên, câu trả lời của Mặc Tử thì dựa trên chủ nghĩa công lợi, và khi ông nhấn mạnh sự chế tài chính trị và siêu nhiên để cưỡng ép và dẫn dụ người ta thực hành kiêm ái thì việc này khác với nguyên lý của Nho gia, bởi vì Nho gia quan niệm rằng nhân nghĩa cần thực hành vì chính nhân nghĩa. Nếu ta so sánh nội dung thiên Kiêm Ái trong sách *Mặc Tử* mà tôi trích dẫn ở chương 5 trên đây với những trích dẫn về tứ đoan trong sách *Mạnh Tử* ở chương 7 này thì ta sẽ thấy rất rõ sự khác biệt cơ bản giữa hai phái Nho và Mặc.

Triết học chính trị

Ở chương 5, ta đã biết rằng thuyết của Mặc gia về khởi nguyên của quốc gia cũng là một thuyết theo chủ nghĩa công lợi. Về điểm này, thuyết của Nho gia cũng quan niệm khác. Mạnh Tử nói: «Hậu Tắc dạy dân cấy gặt và trồng ngũ cốc; ngũ cốc chín thì dân nhờ đó mà sống. Hễ làm người thì có đạo lý; nếu ăn no mặc ấm, ở yên mà không có giáo dục, thì gần với cầm thú. Thánh nhân (tức vua Nghiêu) lo âu việc ấy, bèn sai ông Tiết làm quan tư đồ, dạy dân về nhân luân: Cha con có tình thân, vua và bầy tôi có nghĩa, vợ chồng có cách biệt, người lớn và trẻ nhỏ có thứ tự, bạn bè có tin cậy.»[96] Sự hiện hữu của nhân

[96] *Mạnh Tử* (Đằng Văn Công, thượng): «Hậu Tắc giáo dân giá sắc. Thụ nghệ ngũ cốc, ngũ cốc thục nhi dân nhân dục. Nhân chi hữu đạo dã; bão thực noãn y, đật cư nhi vô giáo, tắc cận ư cầm thú; thánh nhân hữu ưu chi, sử Tiết vi tư đồ, giáo dĩ nhân luân: phụ tử hữu thân, quân thần hữu nghĩa, phu phụ hữu biệt, trưởng ấu hữu tự, bằng hữu hữu tín.» 後稷教民

luân và các nguyên lý đạo đức lập trên nhân luân chính là cái phân biệt người với cầm thú. Quốc gia và xã hội khởi nguyên từ sự hiện hữu của nhân luân. Do đó, theo Mặc gia, quốc gia hiện hữu vì nó có ích lợi, nhưng theo Nho gia, nó hiện hữu bởi vì nó phải hiện hữu.

Chỉ trong nhân luân (tức là trong các mối quan hệ giữa người với người) thì con người mới hiện thực hóa và phát triển bản thân được trọn vẹn. Giống như Aristotle, Mạnh Tử cho rằng «con người là động vật chính trị» (man is a political animal) và con người có thể phát triển hoàn chỉnh nhân luân chỉ trong quốc gia và xã hội mà thôi. Quốc gia là một cơ cấu đạo đức và người lãnh đạo quốc gia phải là người lãnh đạo có đạo đức. Do đó, trong triết học chính trị của Nho gia, chỉ thánh nhân mới có thể là một ông vua đích thực. Cái lý tưởng này Mạnh Tử đã vẽ ra như nó đã tồn tại trong một quá khứ được lý tưởng hóa. Theo ông, ngày xưa có thánh nhân Nghiêu 堯 (tương truyền sống thế kỷ 24 TCN) làm đế. Khi già, đế Nghiêu tuyển chọn một thánh nhân trẻ là Thuấn 舜, rồi dạy ông Thuấn cách làm vua để khi đế Nghiêu băng thì ông Thuấn nối ngôi. Tương tự, khi đế Thuấn già, ông tuyển chọn một thánh nhân trẻ là Vũ 禹 để nối ngôi. Như thế, ngôi vua được truyền từ thánh nhân tới thánh nhân, và theo Mạnh Tử điều đó tất nhiên phải như thế.

Nếu kẻ cai trị thiếu phẩm chất đạo đức của người lãnh đạo tốt, thì nhân dân có quyền đạo đức lật đổ hắn. Trong trường hợp này, thậm chí giết vua không còn là tội thí quân nữa. Sở dĩ như thế là vì theo Mạnh Tử, về mặt đạo đức hắn không còn là vua nữa mà chỉ là một «kẻ thất phu» như Mạnh Tử nói theo thuyết chính danh của Khổng Tử.[97] Mạnh Tử nói: «Dân là quý, kế đến là xã tắc, hạng chót là vua.»[98] Quan điểm này của Mạnh Tử có ảnh hưởng cực kỳ mạnh mẽ trong lịch sử Trung Quốc, thậm chí cho đến gần đây trong Cách mạng Tân Hợi (1911) dẫn đến việc thành lập Trung Hoa Dân Quốc. Quả thật tư tưởng dân chủ hiện đại từ phương Tây cũng đóng một vai trò trong cuộc cách mạng ấy, nhưng quan niệm Trung Quốc cổ truyền về «quyền làm cách mạng» (the right of revolution) đã có ảnh hưởng mạnh mẽ hơn đối với đại chúng.

Nếu thánh nhân làm vua, nền cai trị của ngài gọi là *vương chính* 王政 (cai trị theo vương đạo). Theo Mạnh Tử và các Nho gia về sau, có hai loại cai

---

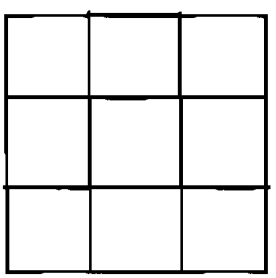
稼穡. 樹藝五谷, 五谷熟而民人育. 人之有道也; 飽食暖衣, 逸居而無教, 則近於禽獸; 聖人有憂之, 使契爲司徒, 教以人倫: 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信. Chữ 契 có ba âm: *khế* (khế hợp 契合), *Khiết* (như Khiết Đan 契丹), *Tiết* (tên người, trong đoạn văn này).

[97] *Mạnh Tử* (Lương Huệ Vương, hạ): «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 hĩ, vị văn thí quân dã.» 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 (Kẻ làm hại nhân gọi là *tặc* (kẻ cướp); kẻ làm hại nghĩa gọi là *tàn* (kẻ tàn bạo). Tàn và tặc là một kẻ thất phu. Nghe nói giết một kẻ tên là Trụ, không nghe nói giết vua.)

[98] *Mạnh Tử* (Tận Tâm, hạ): «Dân vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh.» 民爲貴, 社稷次之, 君爲輕.

trị: nền *vương chính* 王政 của thánh vương (sage-king) và nền *bá chính* 霸政 (cai trị theo bá đạo) của kẻ bá đạo (military lord). Vương đạo và bá đạo là hai nền cai trị khác hẳn nhau. Vương chính của thánh vương được thực hiện thông qua giáo dục và giáo huấn đạo đức; còn bá chính của kẻ bá đạo thì được thực hiện thông qua vũ lực và cưỡng bách. Sức mạnh của vương chính là đạo đức; sức mạnh của bá chính là vật chất. Cho nên Mạnh Tử nói: «Lấy sức mạnh mà giả làm điều nhân thì gọi là bá. [...] Lấy đức mà thi hành điều nhân thì gọi là vương. [...] Lấy vũ lực cưỡng ép người theo thì họ tuân theo. Họ yếu thế mà theo chứ không phải do tâm phục. Lấy đức làm cho người phục, khiến họ vui lòng mà thành thật kính phục, như 70 môn đệ của Khổng Tử kính phục Khổng Tử vậy.» [99]

Sự phân biệt giữa vương và bá vẫn còn được các nhà chính trị học của Trung Quốc về sau duy trì. Nói theo thuật ngữ chính trị hiện đại, nền cai trị dân chủ là vương chính, bởi vì nó đại biểu cho sự kết hợp tự do của nhân dân; còn nền cai trị phát xít là bá chính, bởi vì nó cai trị bằng khủng bố và bạo lực.



Vị thánh vương của nền vương chính tận dụng hết khả năng của mình vì phúc lợi của nhân dân, tức là quốc gia phải được xây dựng trên nền tảng kinh tế vững chắc. Bởi Trung Quốc chủ yếu là nước nông nghiệp, cho nên lẽ tự nhiên, theo Mạnh Tử, nền tảng kinh tế quan trọng nhất của vương chính nằm ở sự phân chia ruộng đất đồng đều. Chế độ ruộng đất lý tưởng của Mạnh Tử là chế độ tỉnh điền 井田. Theo chế độ này, mỗi dặm vuông (1 dặm Trung Quốc gọi là *lý* 里, bằng 1/3 dặm Anh) được chia thành 9 khoảnh vuông, mỗi khoảnh rộng 100 mẫu Trung Quốc. Khoảnh đất vuông ở trung tâm gọi là «công điền» 公田; 8 khoảnh vuông xung quanh gọi là «tư điền» 私田 của tám hộ nông dân, mỗi hộ một khoảnh. Tám hộ này cùng canh tác tập thể ở công điền, còn tư điền thì ruộng ai nấy cày. Thu hoạch ở công điền thì nộp cho nhà nước; còn thu hoạch ở tư điền thì của ai nấy giữ. Sự phân bố 9 khoảnh vuông này giống hình chữ 井 (chữ Hán «tỉnh» 井 nghĩa là cái giếng), đó là lý do tại sao nó được gọi là chế độ tỉnh điền.

[99] *Mạnh Tử* (Công Tôn Sửu, thượng): «Dĩ lực giả nhân giả, bá. [...] Dĩ đức hành nhân giả, vương. [...] Dĩ lực phục nhân giả, phi tâm phục dã, lực bất thiệm dã. Dĩ đức phục nhân giả, trung tâm duyệt nhi thành phục dã, như thất thập tử chi phục Khổng Tử dã.» 以力假仁者, 霸. [...] 以德行仁者, 王. [...] 以力服人者, 非心服也. 力不贍也. 以德服人者, 中心悅而誠服也. 如七十子之服孔子也.

Mô tả thêm về chế độ này, Mạnh Tử nói rằng trên khoảnh tư điền của mỗi hộ có khu đất 5 mẫu làm nhà, xung quanh thì trồng cây dâu tằm để cho người già có lụa mặc. Mỗi hộ nên nuôi lợn và gà vịt để cho người già có thịt ăn. [Đó gọi là «ý bạch thực nhục» 衣帛食肉: được mặc áo lụa, ăn cơm có thịt thà]. Nếu điều ấy thực hiện được, mọi người dưới chế độ vương chính có thể «nuôi được kẻ sống, chôn được kẻ chết, không có gì ân hận; đó là khởi đầu cho vương đạo» (dưỡng sinh táng tử vô hám, vương đạo chi thuỷ dã 養生喪死無憾王道之始也).[100]

Tuy nhiên đó mới chỉ là «khởi đầu» cho vương đạo, bởi vì nó chỉ là nền tảng thuần kinh tế để cho nhân dân đạt được nền văn hóa cao hơn. Chỉ khi nào mọi người được giáo dục và hiểu biết về nhân luân thì nền vương đạo mới hoàn bị.

Sự thực hành vương đạo không phải là cái gì xa lạ với nhân tính. Nó là kết quả trực tiếp của việc thánh vương phát triển lòng trắc ẩn của ngài. Mạnh Tử nói: «Ai cũng có lòng bất nhẫn (không thể chịu nổi sự đau khổ của kẻ khác). Đấng tiên vương có lòng bất nhẫn thì tất có chế độ chính trị không nỡ nhẫn tâm đối với mọi người.»[101] Trong tư tưởng Mạnh Tử, lòng bất nhẫn và

---

[100] Nguyên văn «ý bạch thực nhục» 衣帛食肉 (được mặc áo lụa, ăn cơm có thịt thà) và «dưỡng sinh táng tử vô hám» 養生喪死無憾 (nuôi được kẻ sống, chôn được kẻ chết, không có gì ân hận) lấy trong *Mạnh Tử* (Lương Huệ Vương, thượng): «Bất vi nông thời, cốc bất khả thắng thực dã. Sác cổ bất nhập ô trì, ngư miết bất khả thắng thực dã. Phủ cân dĩ thời nhập sơn lâm, tài mộc bất khả thắng dụng dã. Cốc dữ ngư miết bất khả thắng thực, tài mộc bất khả thắng dụng, thị sử dân *dưỡng sinh táng tử vô hám* dã. *Dưỡng sinh táng tử vô hám*, vương đạo chi thuỷ dã. Ngũ mẫu chi trạch, thụ chi dĩ tang, ngũ thập giả khả dĩ *ý bạch* hĩ. Kê đồn cẩu trệ chi súc, vô thất kỳ thời, thất thập giả khả dĩ *thực nhục* hĩ. Bách mẫu chi điền, vật đoạt kỳ thời, số khẩu chi gia khả dĩ vô cơ hĩ. Cẩn thường tự chi giáo, thân chi dĩ hiếu đễ chi nghĩa, ban bạch giả bất phụ đái ư đạo lộ hĩ. Thất thập giả *ý bạch thực nhục*, lê dân bất cơ bất hàn; nhiên nhi bất vương giả, vị chi hữu dã.» 不違農時, 穀不可勝食也. 數罟不入洿池, 魚鱉不可勝食也. 斧斤以時入山林, 材木不可勝用也. 穀與魚鱉不可勝食, 材木不可勝用, 是使民養生喪死無憾也. 養生喪死無憾, 王道之始也. 五畝之宅, 樹之以桑, 五十者可以衣帛矣. 雞豚狗彘之畜, 無失其時, 七十者可以食肉矣. 百畝之田勿奪其時, 數口之家可以無饑矣. 謹庠序之教申之以孝悌之義, 頒白者不負戴於道路矣. 七十者衣帛食肉, 黎民不饑不寒, 然而不王者, 未之有也 (Không làm trái thời canh tác của dân thì thóc dư ăn; không dùng lưới dày ở ao đầm thì cá và ba ba dư ăn. Tuỳ theo mùa mới cho khai thác gỗ rừng thì gỗ dư dùng. Có dư dật thóc, cá, ba ba, cây gỗ để dùng thì dân *nuôi được kẻ sống, chôn được kẻ chết, không có gì ân hận. Nuôi được kẻ sống, chôn được kẻ chết, không có gì ân hận,* đó là khởi đầu cho vương đạo. Cho dân khu đất 5 mẫu để ở và sai trồng dâu xung quanh nhà thì dân 50 tuổi *có lụa mặc*. Không giết hại gà, lợn, chó vào mùa chúng sinh sản, thì dân 70 tuổi *có thịt để ăn*. Đối với ruộng 100 mẫu, vua chớ cướp mất thời gian canh tác của dân, thì mỗi hộ dân vài nhân khẩu sẽ không chết đói. Nếu vua chăm lo việc giáo dục trong các trường học, dạy cho dân biết hiếu đễ thì những người già không phải khuân vác kiếm ăn ngoài đường. Nếu người già 70 *được mặc áo lụa, ăn cơm có thịt thà*, và người dân đen không bị đói rét; như thế mà nói bậc cai trị chẳng phải là minh vương thì điều đó chưa hề có vậy).

[101] *Mạnh Tử* (Công Tôn Sửu, thượng): «Nhân giai hữu bất nhẫn nhân chi tâm; tiên vương hữu bất nhẫn nhân chi tâm; tư hữu bất nhẫn nhân chi chính hĩ.» 人皆有不忍人之心, 先王有

lòng trắc ẩn chính là một. Như ta thấy, theo Nho gia, đức nhân chẳng qua là sự phát triển của lòng trắc ẩn. Lòng trắc ẩn chỉ có thể phát triển thông qua việc thực hành yêu; và việc thực hành yêu chẳng qua là «mở rộng phạm vi hoạt động của mình để bao gồm người khác» (thiện suy kỳ sở vi), mà đó chính là đạo trung thứ. Vương đạo hay vương chính chẳng qua là kết quả của sự thực hành yêu và thực hành đạo trung thứ của thánh vương.

Theo Mạnh Tử, chẳng có gì huyền bí hay khó khăn trong vương đạo. Sách *Mạnh Tử* chép, có lần một con trâu được dẫn đi hiến tế, Tề Tuyên Vương nhìn nó và bất nhẫn trước «dáng vẻ sợ hãi của nó cơ hồ nó là một người vô tội bị dẫn đến chỗ chết». Vua bèn ra lệnh thay thế nó bằng một con dê. Mạnh Tử bèn nói vua rằng đó là thí dụ về lòng bất nhẫn của vua, và nếu vua mở rộng lòng bất nhân đó cho bao gồm cả nhân sự, thì vua có thể cai trị bằng vương đạo. Vua nói vua không thể, vì vua có tật ham của nả và háo sắc. Mạnh Tử nói đó là chuyện ai cũng thích. Nếu vua hiểu được ham muốn của mình thì cũng hiểu được ham muốn của nhân dân, và do đó áp dụng các biện pháp để thỏa mãn ham muốn của nhân dân, thì điều này sẽ tạo ra vương đạo chứ chẳng gì khác.

Điều mà Mạnh Tử nói với Tề Tuyên Vương chẳng qua là «mở rộng phạm vi hoạt động của mình để bao gồm người khác», tức là thực hành trung thứ. Ở đây ta thấy cách thức Mạnh Tử phát triển thuyết của Khổng Tử. Khi trình bày thuyết trung thứ, Khổng Tử tự giới hạn sự vận dụng nó vào tu dưỡng bản thân của mỗi cá nhân. Còn Mạnh Tử thì mở rộng sự vận dụng nó đến chính trị và sự cai trị. Đối với Khổng Tử, đó là nguyên lý «nội thánh»; đối với Mạnh Tử, nó được mở rộng thành nguyên lý «ngoại vương».

Thậm chí về ý nghĩa của «nội thánh», Mạnh Tử diễn đạt còn rõ ràng hơn Khổng Tử. Mạnh Tử nói: «Hễ tận tâm thì biết bản tính. Biết bản tính thì biết được Trời.»[102] Cái tâm được nói ở đây là «bất nhẫn nhân chi tâm» (lòng bất nhẫn) hay «trắc ẩn chi tâm» (lòng trắc ẩn). Đó là cái bản chất của nhân tính. Do đó, khi ta phát triển trọn vẹn cái tâm này thì ta biết được bản tính của ta. Theo Mạnh Tử, bản tính của ta là do Trời phú bẩm cho. Cho nên, hễ biết được tính thì ta sẽ biết được Trời.

Chủ nghĩa thần bí

Theo Mạnh Tử và học phái ông, vũ trụ thực chất là một vũ trụ đạo đức (a moral universe). Các nguyên lý đạo đức của con người cũng là các nguyên lý siêu hình của vũ trụ, và nhân tính chính là một minh hoạ (exemplification) của các nguyên lý ấy. Chính Mạnh Tử và học phái ông ám chỉ cái vũ trụ đạo đức này khi đề cập Trời, và ông gọi sự hiểu biết cõi vũ trụ đạo đức này là «tri thiên» 知天 (biết Trời). Hễ ai tri thiên được rồi thì hẳn không chỉ là công

不忍人之心, 斯有不忍人之政矣.

[102] Mạnh Tử (Tận Tâm, thượng): «Tận kỳ tâm giả, tri kỳ tính dã. Tri kỳ tính, tắc tri thiên hĩ.» 盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣.

dân của xã hội mà còn là công dân của Trời, tức là «thiên dân» 天民. Mạnh Tử còn phân biệt «nhân tước» 人爵 (tước người) và «thiên tước» 天爵 (tước Trời). Mạnh Tử nói: «Có thiên tước, có nhân tước. Nhân, nghĩa, trung, tín, vui làm thiện không mệt mỏi, đó là tước Trời. Công, khanh, đại phu, đó là tước người vậy.»[103] Nói cách khác, thiên tước là những cái mà người ta có thể đạt tới trong cõi của các giá trị (the world of values), còn nhân tước là các khái niệm thuần vật chất trong cõi con người. Một thiên dân, chính vì là thiên dân, chỉ quan tâm thiên tước chứ không quan tâm nhân tước.

Mạnh Tử cũng nói: «Vạn vật đều có đủ trong ta. Tự xét bản thân mà thấy mình chân thành thì còn gì vui hơn. Cố gắng làm theo đạo *thứ* (suy ta ra người). Mong điều *nhân* thì chẳng gì gần hơn nữa.»[104] Nói cách khác, khi phát triển trọn vẹn bản tính của mình, một cá nhân không những có thể «tri thiên» 知天 mà còn «đồng thiên» 同天 (đồng nhất với Trời). Khi một cá nhân phát triển trọn vẹn lòng bất nhẫn thì trong nội tâm hắn có đức nhân. Và cách tốt nhất để đạt được nhân là thực hành trung thứ. Qua việc thực hành trung thứ, thói vị ngã và ích kỷ của hắn sẽ dần dần giảm đi. Khi thói vị ngã và ích kỷ giảm đi, ta sẽ cảm nhận rằng sự phân biệt giữa ta với người sẽ không còn nữa, và sự phân biệt giữa cá nhân với vũ trụ cũng dứt tuyệt. Tức là, cá nhân đồng nhất một thể với vũ trụ. Điều đó dẫn tới sự nhận biết rằng «vạn vật đều có đủ trong ta». Trong câu này, ta nhận thấy yếu tố thần bí trong triết học Mạnh Tử

Ta sẽ hiểu rõ chủ nghĩa thần bí này hơn nếu ta xét tới phần thảo luận của Mạnh Tử về cái mà ông gọi là khí hạo nhiên (hạo nhiên chi khí 浩然之氣) và tôi dịch là «Great Morale» (khí lớn mạnh). Trong phần thảo luận ấy Mạnh Tử mô tả quá trình phát triển của việc tu dưỡng tâm linh của ông. *Mạnh Tử* chép: «[Công Tôn Sửu hỏi:] "Xin hỏi Thầy có sở trường gì?" Mạnh Tử đáp: "Ta biết lời người ta nói đúng hay sai. Ta khéo nuôi dưỡng khí hạo nhiên." Hỏi: "Xin hỏi Thầy sao gọi là khí hạo nhiên?" Đáp: "Khó nói lắm. Khí ấy rất lớn, rất mạnh. Lấy ngay thẳng mà nuôi nó và đừng để nó bị hại thì nó lấp đầy trời đất. Khí hạo nhiên phối hợp với nghĩa và đạo. Nếu không có khí ấy, thì thân thể đói ngay.»[105]

[103] *Mạnh Tử* (Cáo Tử, thượng): «Hữu thiên tước giả, hữu nhân tước gia. Nhân nghĩa trung tín, lạc thiện bất quyện, thử thiên tước dã; công khanh đại phu, thử nhân tước dã.» 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.

[104] *Mạnh Tử* (Tận Tâm, thượng): «Vạn vật giai bị ư ngã hĩ. Phản thân nhi thành, lạc mạc đại yên. Cường thứ nhi hành; cầu nhân mạc cận yên.» 萬物皆備於我矣. 反身而誠, 樂莫大焉. 強恕而行, 求仁莫近焉.

[105] *Mạnh Tử* (Công Tôn Sửu, thượng): «"Cảm vấn phu tử ô hồ trường?" Viết: "Ngã tri ngôn, ngã thiện dưỡng ngô hạo nhiên chi khí." "Cảm vấn hà vị hạo nhiên chi khí?" Viết: "Nan ngôn dã. Kỳ vi khí dã, chí đại chí cương, dĩ trực dưỡng nhi vô hại, tắc tắc ư thiên địa chi gian. Kỳ vi khí dã, phối nghĩa dữ đạo; vô thị, nỗi hĩ.» 敢問夫子惡乎長曰我知言, 我善養吾浩然之氣敢問何謂浩然之氣曰難言也其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則塞於天地之間其爲氣也, 配義與道; 無是, 餒矣. Câu chót «Tất hữu sự yên vật chính, tâm vật vong, vật trợ trưởng dã.» 必有事焉勿正, 心勿忘, 勿助長也. Chu Hi giảng *chính* 正 là *dự kỳ* 預期 (mong ngóng), ý nói việc nuôi dưỡng khí hạo nhiên chúng

Khí hạo nhiên là thuật ngữ đặc biệt của Mạnh Tử. Về sau do ảnh hưởng tăng dần của ông mà từ này được dùng thường xuyên hơn, nhưng thời xưa nó chỉ xuất hiện trong một thiên duy nhất là Công Tôn Sửu thôi. Về cái mà nó ám chỉ, thậm chí Mạnh Tử còn nói: «Khó nói lắm». Ở đầu thiên Công Tôn Sửu nói về việc nuôi dưỡng sự dũng mãnh (dưỡng dũng 養勇) của hai dũng sĩ [là Bắc Cung Âu 北宮黝 và Mạnh Thi Xá 孟施舍]. Từ đó tôi suy luận chữ Khí của Mạnh Tử cũng như chữ Khí trong các từ *dũng khí* 勇氣 và *sĩ khí* 士氣, đó là lý do tôi dịch khí hạo nhiên là Great Morale (khí lớn mạnh). Nó cũng cùng tính chất như dũng khí và sĩ khí của dũng sĩ. Sự khác biệt giữa chúng là khí này được mô tả là «hạo nhiên» (có nghĩa là lớn cực độ). Khí mà dũng sĩ nuôi dưỡng là một vấn đề liên quan giữa người với người, do đó nó chỉ là một giá trị đạo đức mà thôi. Còn khí hạo nhiên là một vấn đề liên quan giữa người với vũ trụ, do đó nó là một giá trị siêu đạo đức. Nó là khí của người tự đồng nhất với vũ trụ, nên Mạnh Tử nói khí ấy «lấp đầy trời đất».

Phương pháp nuôi dưỡng khí hạo nhiên có hai mặt: Một mặt có thể gọi là «tri Đạo» 知道 (hiểu Đạo), tức là hiểu cách thức hay nguyên lý dẫn tới sự nâng cao tâm linh. Một mặt là cái mà Mạnh Tử gọi là «tập nghĩa» 集義 (tập hợp mọi việc nghĩa), tức là thường xuyên làm cái mà ta phải làm trong vũ trụ với tư cách là «thiên dân» 天民. Kết hợp hai mặt này lại, Mạnh Tử gọi là «phối nghĩa dữ đạo» 配義與道 (phối hợp với nghĩa và đạo).

Sau khi ta *tri Đạo* và *tập nghĩa* lâu dài, thì khí hạo nhiên tự nó sẽ xuất hiện một cách tự nhiên. Nếu thúc ép cho nó mau lớn một chút thôi thì sẽ thất bại ngay. Mạnh Tử nói: «Chớ giống như người nước Tống. Có một người nước Tống lo lắng mạ mình không lớn, nên kéo nó lên. Ngây thơ về nhà, hắn nói với mọi người: "Hôm nay tôi mệt vì giúp cho mạ mau lớn." Đứa con chạy đi xem mạ thì thấy chúng khô héo hết rồi.»[106]

---

ta ắt luôn chú tâm đến, nhưng chớ mong ngóng hiệu quả, chớ quên nó, chớ thúc ép cho nó mau lớn. Cố Viêm Vũ bác bỏ giải thích này. Chẳng qua văn bản bị chép sai. Hai chữ *chính tâm* 正心 tức là chữ *vong* 忘 bị chép sai. Câu này lẽ ra phải là: «Tất hữu sự yên vật vong, vật vong, vật trợ trưởng dã.» 必有事焉勿忘, 勿忘, 勿助長也 (Trong tâm ắt có sự [nuôi dưỡng khí hạo nhiên], chớ quên, chớ quên, chớ thúc ép cho nó mau lớn). Xem: *Tứ Thư Độc Bản*, Tam Dân Thư Cục, Đài Loan, 1993, tr.367. James R. Ware (*The Sayings of Mencius*, New York, 1960, tr.65) dịch đúng ý của Cố Viêm Vũ: «Let it be constantly in your heart-and-mind, and do not engage in efforts to help it grow.» (Cứ để nó luôn trong lòng, chớ ép nó phát triển). Phùng Hữu Lan nói: «*Mạnh Tử Chính Nghĩa* của Tiêu Tuần, giảng *vật chính* 勿正 tức là *vật chỉ* 勿止 (chớ ngừng lại). *Vật chỉ* (chớ ngừng lại) tức là *tâm vật vong* (lòng chớ quên).» Do đó nếu theo cách giảng của Chu Hi thì nên dịch là: «Phải luôn làm việc nghĩa, chớ vội mong hiệu quả; lòng chớ quên việc nghĩa, và cũng đừng nôn nóng giúp nó lớn lên ngay.» Ở đây tôi theo giải thích của Phùng Hữu Lan nên dịch là: «Trong tâm ắt có sự [nuôi dưỡng khí hạo nhiên], chớ dừng, lòng chớ quên, chớ thúc ép cho nó mau lớn.»

[106] *Mạnh Tử* (Công Tôn Sửu, thượng): «Vô nhược Tống nhân nhiên. Tống nhân hữu mẫn kỳ miêu chi bất trưởng nhi yết chi giả; mang mang nhiên quy, vị kỳ nhân viết: "Kim nhật bệnh hĩ, dư trợ miêu trưởng hĩ." Kỳ tử xu nhi vãng thị chi, miêu tắc cáo hĩ.» 無若宋人然. 宋人有閔其苗之不長而揠之者; 芒芒然歸, 謂其人曰: 今日病矣, 予助苗長矣. 其

Khi trồng cái gì thì ta phải làm gì đó cho nó, nhưng ta chớ nên «trợ trưởng» (giúp sức hay thúc ép cho nó mau lớn). Việc nuôi dưỡng khí hạo nhiên cũng giống như trồng lúa. Ta phải làm cái gì đó, tức là thực hành nhân nghĩa. Tuy Mạnh Tử nói đến nghĩa nhiều hơn nhân, nhưng không có sự khác biệt về mặt thực hành, bởi vì nhân là nội dung bên trong, còn cái biểu hiện bên ngoài của nhân là nghĩa. Nếu ta thường xuyên thực hành nghĩa, thì khí hạo nhiên tự nhiên sẽ xuất hiện từ trong chính nội tâm ta.

Tuy khí hạo nhiên có vẻ hơi thần bí, nhưng theo Mạnh Tử ai cũng có thể đạt được nó. Sở dĩ thế là vì nó chẳng qua là sự phát triển đầy đủ nhất của nhân tính, và về cơ bản thì mọi người đều có bản tính giống nhau. Nhân tính giống nhau cũng như hình dáng thân thể giống nhau. Chẳng hạn như Mạnh Tử nói, khi anh thợ giày làm giày, dù anh không biết chính xác cỡ bàn chân của khách hàng, nhưng anh luôn làm giày chứ không làm giỏ. Sở dĩ thế là vì bàn chân của mọi người thì đại đồng tiểu dị. Tương tự, trong bản tính nguyên thủy của ngài, thánh nhân cũng giống mọi người. Do đó, ai cũng có thể thành thánh nhân nếu phát triển trọn vẹn bản tính nguyên thuỷ của mình. Mạnh Tử khẳng định: «Ai cũng có thể thành Nghiêu và Thuấn.» (Nhân giai khả dĩ vi Nghiêu Thuấn 人皆可以爲堯舜). Đó là học thuyết giáo dục của Mạnh Tử mà mọi Nho gia đều nắm giữ.

*

子趨而往視之、苗則槁矣.

Chương 8

DANH GIA

Từ «Danh gia» 名家 đôi khi được dịch sang tiếng Anh là «sophists» (ngụy biện gia, quỷ biện gia), «logicians» (luận lý gia, nhà logic), «dialecticians» (biện chứng gia). Quả thật cũng có đôi chút tương đồng giữa từ Danh gia với các từ đó, nhưng thực sự các từ này không hoàn toàn y hệt nhau. Để tránh lẫn lộn, tốt hơn ta nên dịch theo nghĩa đen là «School of Names» (học phái về các danh). Cách dịch này giúp người phương Tây chú ý một trong các vấn đề quan trọng được thảo luận trong triết học Trung Quốc, đó là vấn đề về sự quan hệ giữa danh (the name) và thực (the actuality).

Danh gia và biện giả

Từ mặt logic mà nói, sự tương phản giữa danh và thực trong triết học Trung Quốc cổ đại tương tự như sự tương phản giữa chủ ngữ (subject) và vị ngữ (predicate) ở phương Tây. Thí dụ, khi ta nói «Đây là cái bàn» hay «Socrates là người», thì «đây» và « Socrates» là thực, còn «cái bàn» và «người» là danh. Điều này đủ rõ ràng rồi. Tuy nhiên, ta hãy cố gắng phân tích chính xác thêm để xem danh và thực là gì và quan hệ giữa chúng là gì. Như thế, ta dễ được dẫn sâu vào các vấn đề tưởng sai mà đúng, và cách giải quyết các vấn đề ấy sẽ mang ta tới ngay tâm điểm của triết học.

Thời xưa, người theo phái Danh gia gọi là «biện giả» 辯者. Trong sách *Trang Tử* (Thu Thủy), một thủ lãnh của Danh gia là Công Tôn Long 公孫龍 nói: «Tôi hợp cái giống và cái khác, tách rời [thuộc tính] cứng và trắng [của phiến đá], cái đúng thì nói là không đúng, cái có thể thì nói là không thể. Như thế, tôi làm hoang mang trí tuệ của các triết gia, khiến mọi người cứng họng không đối đáp nổi.»[107] Lời này thật sự có thể áp dụng cho toàn thể Danh gia. Họ được xem là những kẻ phát biểu những lời tưởng sai mà đúng; họ sẵn sàng

[107] *Trang Tử* (Thu Thuỷ): «Hợp đồng dị, lý kiên bạch; nhiên bất nhiên, khả bất khả; khôn bách gia chi trí, cùng chúng khẩu chi biện.» 合同異, 離堅白; 然不然, 可不可; 困百家之知, 窮眾口之辯.

tranh luận với mọi người; cái người khác cho là sai thì họ cố ý nói là đúng và cái người khác cho là đúng thì họ cố ý nói là sai. Trong «Luận về yếu chỉ của sáu nhà» (Luận lục gia yếu chỉ 論六家要指), Tư Mã Đàm 司馬談 (mất năm 110 TCN) nói: «Danh gia xét kỹ những điều vặt vãnh trong các lời nói cầu kỳ phức tạp, khiến người ta không thể phản bác ý kiến của mình.»[108]

Thế kỷ 3 TCN, Nho gia Tuân Tử 荀子 nói về Đặng Tích 鄧析 (mất 501 TCN) và Huệ Thi 惠施 như sau: «Họ chẳng theo tiên vương, chẳng trọng lễ nghĩa, thích nói năng quái lạ và đùa bỡn lời kỳ dị, xét kỹ mà vô ích, lý luận mà vô dụng, lắm việc mà công ít. Họ không thể được xem là người giữ kỷ cương. Nhưng họ tin có cớ, lời nói của họ thành lý, đủ để lừa bọn ngu. Họ là Huệ Thi và Đặng Tích.»[109] Tương tự, *Lã Thị Xuân Thu* (quyển 18, thiên Ly Vị 離謂 và Dâm Từ 淫辭) đề cập Đặng Tích và Công Tôn Long thuộc hạng người «ngôn ý tương ly» 言意相離 (lời và ý rời nhau) và «ngôn tâm tương ly» 言心相離 (lời và tâm rời nhau), nổi tiếng về biện luận ngược ngạo. Sách *Trang Tử* (Thiên Hạ) sau khi liệt kê các biện luận ngược ngạo nổi tiếng thời đó đã nhắc đến Huệ Thi, Hoàn Đoàn, và Công Tôn Long. Do đó, họ cơ hồ là các thủ lãnh quan trọng nhất của Danh gia.

Về Hoàn Đoàn 桓團 ta không biết gì thêm; nhưng về Đặng Tích, ta biết ông là một *tụng sư* 訟師 (như luật sư ngày nay) nổi tiếng thời đó, tuy nhiên các trứ tác của ông hiện nay không còn nữa, và quyển sách nhan đề *Đặng Tích Tử* 鄧析子 hiện nay chỉ là sách giả. Theo *Lã Thị Xuân Thu*, «Tử Sản 子產 là một chính khách nổi tiếng của nước Trịnh. Đặng Tích là người nước Trịnh và là đối thủ lớn của Tử Sản. Đặng Tích giúp dân về kiện tụng mà thù lao là một cái áo cho vụ kiện lớn và một cái quần cho vụ kiện nhỏ. Dân nộp quần áo để học ông về kiện tụng, đông vô số kể. Khi tranh cãi, ông lấy đúng làm sai, lấy sai làm đúng, chẳng có chuẩn mực đúng sai gì hết, cái có thể và cái không thể biến đổi hằng ngày.»[110]

Cũng cùng thiên ấy chép một vụ tư vấn của Đặng Tích: «Nước sông Vị dâng rất cao. Gia đình một nhà giàu nước Trịnh có người chết đuối. Có kẻ vớt được xác. Gia đình nhà giàu xin chuộc xác, nhưng kẻ vớt xác đòi quá nhiều

---

[108] *Sử Ký* (Thái Sử Công Tự Tự): «Danh gia hà sát kiểu nhiễu, sử nhân bất đắc phản kỳ ý.» 名家苛察繞繳, 使人不得反其意.

[109] *Tuân Tử* (Phi Thập Nhị Tử): «Bất pháp tiên vương, bất thị lễ nghĩa, nhi hiếu trị quái thuyết, ngoạn kỳ từ, thậm sát nhi bất huệ, biện nhi vô dụng, đa sự nhi quả công, bất khả dĩ vi trị cương kỷ; nhiên nhi kỳ trì chi hữu cố, kỳ ngôn chi thành lý, túc dĩ khi hoặc ngu chúng; thị Huệ Thi, Đặng Tích dã.» 不法先王, 不是禮義, 而好治怪說, 玩琦辭, 甚察而不惠, 辯而無用, 多事而寡功, 不可以爲治綱紀; 然而其持之有故, 其言之成理, 足以欺惑愚眾, 是惠施鄧析也.

[110] *Lã Thị Xuân Thu* (quyển 18, thiên Ly Vị 離謂): «Tử Sản trị Trịnh, Đặng Tích vụ nan chi, dữ dân chi hữu ngục giả ước, đại ngục nhất y, tiểu ngục nhu khố. Dân chi hiến y nhu khố nhi học tụng giả, bất khả thắng số. Dĩ phi vi thị, dĩ thị vi phi, thị phi vô độ, nhi khả dữ bất khả nhất biến.» 子產治鄭, 鄧析務難之, 與民之有獄者約, 大獄一衣, 小獄襦褲. 民之獻衣襦褲而學訟者, 不可勝數. 以非爲是, 以是爲非, 是非無度, 而可與不可日變.

tiền, nên họ đến Đặng Tích hỏi ý. Đặng Tích nói: "Yên tâm đi. Hắn có thể bán cho ai khác được?" Kẻ vớt xác đâm lo, cũng đến Đặng Tích hỏi ý. Đặng Tích nói: "Yên tâm đi. Họ ắt không có chỗ khác để mua đâu."»[111] Kết cuộc thế nào thì không thấy chép.

Do đó dường như mưu mẹo của Đặng Tích là diễn giải chữ nghĩa của pháp luật, tùy ý đưa ra các giải thích khác nhau trong các vụ kiện khác nhau. Đó là cách khiến ông có thể «xét kỹ những điều vặt vãnh trong các lời nói cầu kỳ phức tạp, khiến người ta không thể phản bác ý kiến của mình». Do đó ông miệt mài giải thích và phân tích chữ nghĩa, bất chấp tinh thần của nó và mối liên hệ của nó với thực tế. Nói cách khác, ông chú ý trực tiếp tới danh thay vì thực. Tinh thần của Danh gia là như thế.

Từ đó ta có thể thấy biện giả vốn là bọn tụng sư, mà Đặng Tích rõ ràng là một trong những tụng sư đầu tiên. Tuy nhiên, ông chỉ là một người khởi đầu trong việc phân tích danh, chứ không có đóng góp thực sự vào triết học. Do đó người sáng lập thực sự của Danh gia là người sau, tức Huệ Thi và Công Tôn Long.

Về Huệ Thi và Công Tôn Long, *Lã Thị Xuân Thu* chép: «Huệ Tử (Huệ Thi) soạn luật cho Ngụy Huệ Vương (370-319 TCN). Khi luật hoàn thành, công bố cho dân chúng, ai cũng đánh giá là tốt.»[112] Sách còn chép: «Nước Tần và nước Triệu giao ước nhau rằng: "Từ nay về sau, hễ Tần muốn làm gì thì Triệu giúp, hễ Triệu muốn làm gì thì Tần giúp." Chẳng bao lâu, Tần dấy binh đánh Ngụy, Triệu muốn cứu Ngụy. Vua Tần không vui, sai sứ trách vua Triệu rằng: "Đã giao ước rồi 'hễ Tần muốn làm gì thì Triệu giúp, hễ Triệu muốn làm gì thì Tần giúp'. Nay Tần muốn đánh Ngụy, mà Triệu muốn cứu Ngụy, thế là trái giao ước." Vua Triệu kể lại cho Bình Nguyên Quân. Bình Nguyên Quân kể lại cho Công Tôn Long. Công Tôn Long nói: "Ta cũng có thể sai sứ trách vua Tần rằng: Triệu muốn cứu Ngụy, nay vua Tần không giúp Triệu, thế là trái giao ước."»[113]

---

[111] *Lã Thị Xuân Thu* (quyển 18, thiên Ly Vị 離謂): «Vị thuỷ thậm đại. Trịnh chi phú nhân hữu nịch gia. Nhân đắc kỳ tử giả. Phú nhân thỉnh thục chi, kỳ nhân cầu kim thậm đa, dĩ cáo Đặng Tích. Đặng Tích viết: "An chi. Nhân tất mạc chi mại hĩ." Đắc tử giả hoạn chi, dĩ cáo đặng tích. Đặng tích hựu đáp chi viết: "An chi. Thử tất vô sở cánh mãi hĩ."» 洧水甚大, 鄭之富人有溺者. 人得其死者. 富人請贖之, 其人求金甚多, 以告鄧析. 鄧析曰: "安之. 人必莫之賣矣." 得死者患之, 以告鄧析. 鄧析又答之曰: "安之. 此必無所更買矣."

[112] *Lã Thị Xuân Thu* (quyển 18, thiên Dâm Từ 淫辭): «Huệ Tử vị Ngụy Huệ Vương vi pháp. Vi pháp dĩ thành, dĩ thị chư dân nhân, dân nhân giai thiện chi.» 惠子爲魏惠王爲法. 爲法已成, 以示諸民人, 民人皆善之.

[113] *Lã Thị Xuân Thu* (quyển 18, thiên Dâm Từ 淫辭): «Tần Triệu tương dữ ước, ước viết: "Tự kim dĩ lai, Tần chi sở dục vi, Triệu trợ chi; Triệu chi sở dục vi, Tần trợ chi." Cư vô kỳ hà, Tần hưng binh công Ngụy, Triệu dục cứu chi. Tần vương bất duyệt, sử nhân nhượng Triệu vương viết: "Ước viết Tần chi sở dục vi, Triệu trợ chi; Triệu chi sở dục vi, Tần trợ chi." Kim Tần dục công Ngụy, nhi Triệu nhân dục cứu chi, thử phi ước đã." Triệu vương dĩ cáo Bình Nguyên Quân. Bình Nguyên Quân dĩ cáo Công Tôn Long. Công Tôn Long viết: "Diệc khả

Sách *Hàn Phi Tử* chép: «Lời lẽ *kiên bạch (cứng trắng)* và *vô hậu (không dày)* xuất hiện thì luật pháp mất tác dụng.»[113] Dưới đây ta sẽ thấy thuyết kiên bạch là của Công Tôn Long còn thuyết vô hậu là của Huệ Thi.

Từ những câu chuyện trên, ta có thể thấy rằng Huệ Thi và Công Tôn Long có liên quan hoạt động pháp luật thời đó ở chừng mực nhất định. Quả thực, sự giải thích của Công Tôn Long về giao ước giữa Tần và Triệu đích xác nằm trong tinh thần của Đặng Tích. Hàn Phi cho rằng lời lẽ về luật pháp của Công Tôn Long và Huệ Thi có hậu quả tai hại cũng như lời lẽ hành nghề của Đặng Tích. Có vẻ hơi lạ, Hàn Phi vốn là Pháp gia, thế mà phản đối lời lẽ của Danh gia bắt nguồn từ tụng sư, cho rằng nó phá hoại pháp luật. Nhưng ở chương 14 sau đây ta sẽ thấy Hàn Phi và các Pháp gia khác chỉ là chính trị gia chứ không phải nhà soạn luật.

Huệ Thi và Công Tôn Long đại biểu cho hai xu hướng trong Danh gia: Một xu hướng thì nhấn mạnh tính tương đối của thực. Còn xu hướng kia thì nhấn mạnh tính tuyệt đối của danh. Sự phân biệt này trở nên rõ ràng khi ta tiến hành phân tích các danh trong tương quan của chúng với các thực. Thử lấy thí dụ: «Đây là cái bàn.» Ở đây, từ «Đây» liên hệ đến vật cụ thể; nó vô thường, hữu sinh hữu diệt. Tuy nhiên, từ «cái bàn» liên hệ đến một phạm trù trừu tượng (hay danh); nó bất biến và luôn như thế. Danh thì tuyệt đối, thực thì tương đối. Cho nên «đẹp» là danh của cái tuyệt đối đẹp, nhưng «một vật đẹp» chỉ có thể tương đối đẹp. Huệ Thi nhấn mạnh rằng thực thì khả biến và tương đối, còn Công Tôn Long nhấn mạnh rằng danh thì bất biến và tuyệt đối.

Thuyết tương đối của Huệ Thi

Huệ Thi (350-260 TCN) là người nước Tống (nay là tỉnh Hà Nam). Ta biết ông từng làm tướng của Ngụy Huệ Vương (370-319) và nổi danh về học vấn uyên thâm. Đáng tiếc, các trước tác của ông đã mất, những gì ta biết về tư tưởng ông là suy diễn từ «thập sự» 十事 (10 điều) được chép trong sách *Trang Tử* (Thiên Hạ).

Điều thứ nhất của Huệ Thi: «***Cái cực lớn và không có gì ở ngoài nó thì gọi là Đại Nhất. Cái cực nhỏ và không có gì ở trong nó thì gọi là Tiểu Nhất.***» (Chí đại vô ngoại, vị chi Đại Nhất; chí tiểu vô nội, vị chi tiểu nhất. 至大無外, 謂之大一;至小無內, 謂之小一). Hai mệnh đề này là mệnh đề phân tích (analytical propositions). Chúng không khẳng định gì về thực, bởi vì chúng không hề nói trong cõi thực tại cái gì là cực lớn, cái gì là cực nhỏ. Chúng chỉ

dĩ phát sứ nhi nhượng Tần vương viết: Triệu dục cứu chí, kim Tần vương độc bất trợ Triệu, thử phi ước dã."» 秦趙相與約, 約曰:«自今以來, 秦之所欲爲, 趙助之;趙之所欲爲, 秦助之.»居無幾何, 秦興兵攻魏, 趙欲救之. 秦王不說, 使人讓趙王曰:《約曰秦之所欲爲, 趙助之;趙之所欲爲, 秦助之.》今秦欲攻魏, 而趙因欲救之, 此非約也.》趙王以告平原君. 平原君以告公孫龍. 公孫龍曰:《亦可以發使而讓秦王曰:趙欲救之, 今秦王獨不助趙, 此非約也.》

[114] *Hàn Phi Tử* (Vấn Biện): «Kiên bạch, vô hậu chi từ chương, nhi hiến lệnh chi pháp tức.» 堅白, 無厚之詞章, 而憲令之法息.

chạm tới hai khái niệm trừu tượng (hay danh) là «cực lớn» và «cực nhỏ». Muốn hiểu rõ ý nghĩa hai mệnh đề này, ta có thể so sánh chúng với một câu chuyện trong thiên Thu Thuỷ. Từ đó nó sẽ cho thấy rõ ở một phương diện nhất định Huệ Thi và Trang Tử có rất nhiều điểm chung.

Câu chuyện ấy kể cách thức Hà Bá (thần sông) – vốn hãnh diện về sự vĩ đại của mình – theo sông ra biển khi nước sông Hoàng hà dâng cao vào mùa thu. Ra biển Bắc, Hà Bá gặp thần biển là Bắc Hải Nhược, bấy giờ lần đầu tiên Hà Bá chợt hiểu con sông của mình vốn to là thế nhưng so với biển thì chẳng thấm vào đâu. Nhưng khi Hà Bá vô cùng ngưỡng mộ nói chuyện với thần biển thì thần biển trả lời rằng so với trời đất thì thần biển cũng chẳng khác gì hạt thóc trong kho lẫm. Do đó, thần biển chỉ có thể nói là «nhỏ» chứ không phải là «lớn». Hà Bá hỏi: «Vậy tôi có thể xem trời đất là lớn và đầu sợi lông là nhỏ, được chăng?» Thần biển đáp: «Không. Đối với người ta, cái họ biết không bằng cái họ không biết; lúc sống không bằng lúc chưa sống; lấy cái cực nhỏ mà mong xét khắp cõi cực lớn, cho nên mê loạn mà không đạt được mục đích. Do đấy mà xét, sao biết đầu sợi lông đủ để xác định là cỡ cực nhỏ? Sao biết trời đất đủ để xét khắp cõi cực lớn?» Rồi thần biển định nghĩa cái cực nhỏ là cái không có hình thể và cái cực lớn là cái không bị chứa trong cái khác. Định nghĩa về cái cực nhỏ và cái cực lớn này tương tự như định nghĩa của Huệ Thi.

Nói trời đất là lớn, đầu sợi lông là nhỏ, tức là khẳng định về thực. Nó không phân tích các danh của các thực. Hai mệnh đề này được gọi là hai mệnh đề tổng hợp (synthetic propositions), đều có thể sai. Chúng có cơ sở của chúng trong kinh nghiệm, do đó, chân lý của chúng chỉ là ngẫu nhiên, chứ không là tất nhiên. Trong kinh nghiệm, những vật lớn hay nhỏ đều là lớn tương đối hay nhỏ tương đối. Trang Tử nói: «Nếu lấy sự sai biệt mà xét sự vật, nhân cái lớn của chúng mà xem chúng là lớn, như vậy thì vạn vật chẳng cái nào mà không lớn; nhân cái nhỏ của chúng mà xem chúng là nhỏ, như vậy thì vạn vật chẳng cái nào mà không nhỏ.»[115]

Ta không thể dựa vào kinh nghiệm mà đoán định cái gì là lớn nhất hay nhỏ nhất trong cõi thực tại; nhưng ta có thể lìa bỏ kinh nghiệm mà nói rằng cái cực lớn là cái không có gì ở ngoài nó, cái cực nhỏ là cái không có gì ở trong nó. Hai mệnh đề này chính là mệnh đề hình thức.

Định nghĩa theo cách ấy, «cực lớn» và «cực nhỏ» là các khái niệm tuyệt đối và bất biến. Do đó, khi phân tích các danh «Đại Nhất» và «Tiểu Nhất» Huệ Thi đã đạt tới khái niệm của cái tuyệt đối và bất biến. Đứng từ quan điểm bất biến tuyệt đối, tức là lấy tiêu chuẩn bất biến và tuyệt đối để nhìn cõi hình tượng, thì sẽ thấy tính chất của sự vật trong cõi hình tượng cho đến sự phân biệt các sự vật trong cõi đó đều là tương đối và có thể biến đổi. Từ quan điểm của khái niệm

[115] *Trang Tử* (Thu Thuỷ): «Dĩ sai quan chi, nhân kỳ sở đại nhi đại chi, tắc vạn vật mạc bất đại; nhân kỳ sở tiểu nhi tiểu chi, tắc vạn vật mạc bất tiểu.» 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.

này, Huệ Thi nhận ra rằng đặc tính và sự khác biệt giữa các vật cụ thể thực tế đều tương đối và khả biến.

Một khi đã hiểu lập trường của Huệ Thi, ta có thể thấy rằng «mười điều» của Huệ Thi (được chép trong sách *Trang Tử*) tuy thường bị xem là ngược ngạo, kỳ thực chẳng ngược ngạo chút nào. Ngoại trừ điều thứ nhất, chín điều còn lại đều minh họa tính tương đối của sự vật, và chúng là những diễn đạt về cái mà ta có thể gọi là thuyết tương đối. Sau đây ta hãy nghiên cứu chúng từng điều một.

Điều thứ hai của Huệ Thi: «***Cái không dày thì không thể tích chứa, nhưng độ lớn của nó đến ngàn dặm.***» (Vô hậu bất khả tích dã, kỳ đại thiên lý 無厚不可積也, 其大千里). Ở đây nói cái lớn và cái nhỏ đều chỉ là tương đối. Cái không dày thì không thể tích chứa cho dày thêm. Theo nghĩa này, nó có thể gọi là nhỏ. Tuy nhiên, cái mặt phẳng lý tưởng của hình học, dù không có bề dày nhưng đồng thời có thể rất dài và rất rộng. Theo nghĩa này, nó có thể gọi là lớn.

Điều thứ ba của Huệ Thi: «***Trời và đất thấp như nhau; núi và ao đầm ngang bằng nhau.***» (Thiên dữ địa ti, sơn dữ trạch bình 天與地卑, 山與澤平). Ở đây cũng nói rằng cái cao và cái thấp đều chỉ là tương đối.

Điều thứ tư của Huệ Thi: «***Mặt trời vừa chính ngọ vừa xế; vật vừa sinh ra vừa chết đi.***» (Nhật phương trung phương nghễ; vật phương sinh phương tử 日方中方睨; 物方生方死). Ở đây nói rằng mọi thứ trong cõi thực tại đều khả biến và biến đổi.

Điều thứ năm của Huệ Thi: «***Giống nhau lớn khác với giống nhau nhỏ, đó gọi là sự giống và khác nhỏ. Vạn vật đều có chỗ giống nhau và đều có chỗ khác nhau, đó gọi là sự giống và khác lớn.***» (Đại đồng nhi dữ tiểu đồng dị, thử chi vị tiểu đồng dị. Vạn vật tất đồng tất dị, thử chi vị đại đồng dị 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). Khi ta nói rằng mọi người đều là động vật, thì qua đó ta nhận thức rằng mọi người đều giống nhau ở chỗ họ là người, và cũng đều giống nhau ở chỗ họ là động vật. Nhưng sự giống nhau là người thì lớn hơn sự giống nhau là động vật, bởi vì là một người ngụ ý là một động vật, nhưng là một động vật thì không nhất thiết ngụ ý là một người, bởi còn có nhiều động vật khác nữa khác biệt với người. Huệ Thi gọi cái thứ giống nhau và khác nhau này là «tiểu đồng dị». Tuy nhiên, nếu ta xem các «hữu thể» (beings) là một loại phổ quát (a universal class) thì qua đó ta nhận thức rằng vạn vật đều giống nhau ở chỗ chúng là hữu thể. Nhưng nếu ta xem mỗi vật là một cá thể thì qua đó ta nhận thức rằng mỗi cá thể đều có tính chất riêng biệt của nó, và như thế nó khác biệt với các vật khác. Huệ Thi gọi cái thứ giống nhau và khác nhau này là «đại đồng dị». Bởi ta có thể nói mọi vật đều giống nhau, nhưng cũng có thể nói mọi vật đều khác nhau, điều này cho thấy sự giống nhau và khác nhau của chúng đều là tương đối. Thứ biện luận này của Danh gia rất nổi tiếng ở Trung Quốc cổ đại, và được gọi là «hợp đồng dị chi biện» 合同異之辯 (biện luận

về sự hợp nhất giữa giống nhau và khác nhau).

Điều thứ sáu của Huệ Thi: «***Phương Nam có giới hạn mà cũng không có giới hạn.***» (Nam phương vô cùng nhi hữu cùng 南方有窮而無窮). Đây là câu nói cửa miệng vào thời đó. Bấy giờ phương Nam là vùng đất ít người biết, giống như miền Tây châu Mỹ của 200 năm trước. Đối với người Trung Quốc thời xưa, phương Nam không bị biển ngăn lại như ở phương Đông, cũng không bị hoang mạc ngăn lại như ở phương Bắc và phương Tây. Vì thế, thói thường mọi người đều xem nó là không bị giới hạn. Do đó, lời phát biểu của Huệ Thi có lẽ chỉ là sự biểu hiện của kiến thức địa lý hơn người, tức là rốt cuộc phương Nam cũng bị biển ngăn lại. Nhưng cũng có khả năng nhiều nhất là: ở đây muốn nói cái bị giới hạn và cái không bị giới hạn đều là tương đối.

Điều thứ bảy của Huệ Thi: «***Hôm nay tôi đến nước Việt và đã tới đó hôm qua.***» (Kim nhật thích Việt nhi tích lai 今日適越而昔來). Ở đây nói «hôm nay» và «hôm qua» đều là những từ ngữ tương đối. Hôm qua của hôm nay là hôm nay của hôm qua, hôm nay của hôm nay là hôm qua của ngày mai. Đây là tính tương đối của hiện tại và quá khứ.

Điều thứ tám của Huệ Thi: «***Những vòng liên kết có thể tách rời.***» (Liên hoàn khả giải dã 連環可解也). Những vòng liên kết không thể bị tách rời trừ phi chúng bị phá hủy. Tuy nhiên, ở một quan điểm khác, phá hủy tức là hoàn thành. Nếu ta làm một cái bàn bằng gỗ. Từ quan điểm về gỗ thì đó là phá hủy (cưa xẻ gỗ để đóng bàn), nhưng từ quan điểm về cái bàn thì đó là hoàn thành (cái bàn được làm xong). Bởi phá hủy và hoàn thành đều là tương đối, cho nên «những vòng liên kết có thể tách rời» mà không cần phá hủy chúng.

Điều thứ chín của Huệ Thi: «***Tôi biết trung tâm của thiên hạ; nó ở phía Bắc của nước Yên và phía Nam của nước Việt.***» (Ngã tri thiên hạ trung ương, Yên chi bắc, Việt chi nam thị dã 我知天下中央, 燕之北, 越之南是也). Trong số các nước thời đó, nước Yên ở cực Bắc và nước Việt ở cực Nam. Người Trung Quốc đã xem Trung Quốc là thế giới, do đó lẽ đương nhiên trung tâm của thế giới phải là phía Nam nước Yên và phía Bắc nước Việt. Lời nói tương phản của Huệ Thi được Tư Mã Bưu giảng rõ: «Thiên hạ không có phương hướng, chỗ nào ta đứng thì đó là trung tâm; vòng tròn không có điểm khởi đầu, chỗ nào ta đứng thì đó là điểm khởi đầu».[116]

Điều thứ mười của Huệ Thi: «***Yêu khắp vạn vật, xem trời đất là một thể.***» (Phiếm ái vạn vật, thiên địa nhất thể dã 氾愛萬物, 天地一體也). Ở các điều trên, Huệ Thi luận rằng vạn vật đều tương đối và biến hóa không ngừng. Giữa chúng không có sự giống nhau tuyệt đối và sự khác nhau tuyệt đối. Mọi vật luôn biến hóa thành một vật khác. Do đó, câu kết luận logic là: vạn vật đều là một, và ta nên yêu vạn vật bình đẳng, vô phân biệt. Trang Tử nói: «Từ chỗ khác nhau mà xét, thì gan và mật xa nhau như nước Sở với nước

[116] Lời bình của Tư Mã Bưu (mất năm 306 CN) được Lục Đức Minh (mất năm 627 CN) chép lại trong *Kinh Điển Thích Văn*: «Thiên hạ vô phương, cố sở tại vi trung; tuần hoàn vô đoan, cố sở tại vi thuỷ dã.» 天下無方, 故所在爲中; 循環無端, 故所在爲始也.

Việt; từ chỗ giống nhau mà xét, thì vạn vật đều là một.»[117]

Thuyết cộng tướng của Công Tôn Long

Một thủ lãnh chủ yếu khác của Danh gia là Công Tôn Long 公孫龍, rất nổi tiếng ở thời của ông về các quỷ biện. Tương truyền có lần Công Tôn Long cưỡi ngựa đi qua ải quan. Lính giữ ải quan nói: «Ngựa không được phép qua ải quan.» Công Tôn Long đáp: «Ngựa ta cưỡi là ngựa trắng. Ngựa trắng không phải là ngựa.» Nói thế, bèn cưỡi ngựa đi qua.

Thay vì như Huệ Thì nhấn mạnh rằng thực thì tương đối và khả biến thì Công Tôn Long nhấn mạnh rằng danh thì tuyệt đối và bất biến. Theo cách này, Công Tôn Long đi tới một khái niệm y như khái niệm của Plato về cộng tướng (universals) rất nổi tiếng trong triết học phương Tây.

Trong trứ tác *Công Tôn Long Tử* của ông có thiên Bạch Mã Luận 白馬論. Mệnh đề chủ yếu của nó là «Ngựa trắng không phải là ngựa» (Bạch mã phi mã 白馬非馬). Công Tôn Long cố gắng chứng minh mệnh đề này qua ba luận điểm. Luận điểm 1: «Ngựa là để gọi hình; trắng là để gọi màu sắc. Gọi màu sắc tức là không gọi hình. Cho nên nói: Ngựa trắng không phải ngựa.»[118] Theo thuật ngữ logic học phương Tây ta có thể nói rằng luận điểm này nhấn mạnh sự khác biệt về nội hàm (intension) của các từ «ngựa», «trắng», «ngựa trắng». Nội hàm của «ngựa» là một loài động vật, nội hàm của «trắng» là một màu, nội hàm của «ngựa trắng» là một loài động vật cộng với một màu. Vì nội hàm của mỗi từ này khác nhau, nên ngựa trắng không phải ngựa.

Luận điểm 2: «Khi ta cần ngựa, thì ngựa vàng và ngựa ô đều có thể mang đến. Khi ta cần ngựa trắng thì ngựa vàng và ngựa ô đều không thể mang đến. [...] Cho nên ngựa vàng và ngựa ô cùng là một loài động vật, nên có thể đáp ứng nhu cầu cần ngựa, nhưng không thể đáp ứng nhu cầu cần ngựa trắng. Vậy rõ ràng ngựa trắng không phải là ngựa.»[119] Lại nói: « Ngựa không khử bỏ hay nhận lấy màu, nên màu vàng và màu đen đều thích ứng với nó được. Còn ngựa trắng có sự khử bỏ hay nhận lấy màu; ngựa vàng và ngựa ô đều bị loại trừ vì màu sắc của chúng; do đó chỉ có ngựa trắng là có thể thích ứng. Cái không loại trừ và cái có loại trừ không phải là một. Nên nói: ngựa trắng không phải là ngựa.»[120] Theo thuật ngữ logic học phương Tây ta có thể nói

---

[117] *Trang Tử* (Đức Sung Phù): «Tự kỳ dị giả thị chi, can đảm Sở Việt dã; tự kỳ đồng giả thị chi, vạn vật giai nhất dã.» 自其異者視之, 肝膽楚越也; 自其同者視之, 萬物皆一也.

[118] *Công Tôn Long Tử* (Bạch Mã Luận): «Mã giả, sở dĩ mệnh hình dã; bạch giả, sở dĩ mệnh sắc dã. Mệnh sắc giả phi danh hình dã. Cố viết: bạch mã phi mã.» 馬者, 所以命形也; 白者, 所以命色也. 命色者非名形也. 故曰: 白馬非馬.

[119] *Công Tôn Long Tử* (Bạch Mã Luận): «Cầu mã, hoàng, hắc mã giai khả trí; cầu bạch mã, hoàng, hắc mã bất khả trí. [...] Cố hoàng, hắc mã nhất dã, nhi khả dĩ ứng hữu mã, nhi bất khả dĩ ứng hữu bạch mã, thị bạch mã chi phi mã thậm hĩ.» 求馬, 黃, 黑馬皆可致; 求白馬, 黃, 黑馬不可致. [...] 故黃, 黑馬一也, 而可以應有馬, 而不可以應有白馬, 是白馬之非馬審矣.

[120] *Công Tôn Long Tử* (Bạch Mã Luận): «Mã giả vô khứ thủ ư sắc, cố hoàng, hắc giai sở dĩ

rằng luận điểm này nhấn mạnh sự khác biệt về ngoại diên (extension) của các từ «ngựa» và «ngựa trắng». Ngoại diên của từ «ngựa» bao gồm tất cả các con ngựa, không phân biệt màu sắc. Ngoại diên của từ «ngựa trắng» chỉ bao gồm các con ngựa trắng, với sự phân biệt về màu sắc tương ứng. Vì ngoại diên (extension) của các từ «ngựa» và «ngựa trắng» khác nhau, nên ngựa trắng không phải ngựa.

Luận điểm 3: «Ngựa tất phải có màu sắc, nên có ngựa trắng. Nếu khiến cho ngựa không có màu sắc, tức là chỉ có ngựa thôi. Vậy làm sao có được ngựa trắng? Cho nên màu trắng không phải là ngựa. Ngựa trắng nghĩa là ngựa với trắng; ngựa với trắng không phải là ngựa. Cho nên nói ngựa trắng không phải là ngựa.»[121] Ở điểm này Công Tôn Long có vẻ nhấn mạnh sự phân biệt giữa cộng tướng «ngựa» và cộng tướng «ngựa trắng». Cộng tướng «ngựa» là thuộc tính thiết yếu của mọi con ngựa. Nó không ám chỉ màu sắc, mà ám chỉ ngựa chung chung thôi. Vậy «ngựa» khác với «ngựa trắng». Tức là con ngựa khác với con ngựa trắng. Do đó, ngựa trắng không phải là ngựa.

Ngoài ngựa chung chung cũng có trắng chung chung, tức là màu trắng. Công Tôn Long nói: «Từ *trắng* không phải chỉ định cái gì trắng, nên ta quên nó đi cũng được. Nhưng nói ngựa trắng tức đã định cái gì trắng rồi. Màu trắng được định thì không phải là trắng.»[122] Chữ «định» (chỉ định) cũng có nghĩa là «xác định». Màu trắng được thấy ở vật thể trắng này hay vật thể trắng kia thì được xác định bởi vật thể này hay vật thể kia. Tuy nhiên, cộng tướng «trắng» thì không được xác định bởi bất kỳ một vật thể trắng nào cả. Đó là màu trắng chung chung, không xác định.

Công Tôn Long Tử còn có thiên Kiên Bạch Luận 堅白論. Mệnh đề chủ yếu của nó là «Ly kiên bạch» 離堅白 (cứng và trắng rời nhau). Công Tôn Long cố chứng minh nó bằng hai cách. Cách 1 được trình bày trong đoạn đối thoại sau: «[Giả sử có một cục đá cứng trắng] Hỏi: "[Có thể nói] cứng, trắng, đá, là ba thứ, được chăng?" Đáp: "Không được." Hỏi: "Là hai chăng?" Đáp: "Được." Hỏi: "Tại sao?" Đáp: "Khi không có cứng, ta thấy trắng; đó là có hai. Khi không có trắng, ta thấy cứng; đó là có hai. [...] Nhìn không thấy cứng mà thấy trắng, tức là không có cứng. Sờ không thấy trắng mà thấy cứng. Thấy

---

ứng; bạch mã giả, hữu khứ thủ ư sắc, hoàng, hắc mã giai sở dĩ sắc khứ, cố duy bạch mã độc khả dĩ ứng nhĩ. Vô khứ giả phi hữu khứ dã; cố viết: bạch mã phi mã.» 馬者無去取於色, 故黃, 黑皆所以應; 白馬者, 有去取於色, 黃, 黑馬皆所以色去, 故唯白馬獨可以應耳. 無去者非有去也, 故曰: 白馬非馬.

[121] *Công Tôn Long Tử* (Bạch Mã Luận): «Mã cố hữu sắc, cố hữu bạch mã. Sử mã vô sắc, hữu mã như dĩ nhĩ, an thủ bạch mã? Cố bạch giả phi mã dã. Bạch mã giả, mã dữ bạch dã; mã dữ bạch mã dã. Cố viết: bạch mã phi mã dã.» 馬固有色, 故有白馬. 使馬無色, 有馬如已耳, 安取白馬? 故白馬非馬也. 白馬者, 馬與白也; 黑與白馬也. 故曰: 白馬非馬也.

[122] *Công Tôn Long Tử* (Bạch Mã Luận): «Bạch giả bất định sở bạch, vong chi nhi khả dã. Bạch mã giả, ngôn bạch định sở bạch dã. Định sở bạch giả, phi bạch dã.» 白者不定所白, 忘之而可也. 白馬者, 言白定所白也. 定所白者, 非白也.

cứng tức là không có trắng."»[123] Mẩu đối thoại này dùng chứng cứ theo tri thức luận (epistemological proof) để chứng minh rằng cứng và trắng tách rời nhau. Ở đây ta có một cục đá cứng trắng. Nếu dùng mắt nhìn nó, ta chỉ thấy cái màu trắng, tức là một cục đá trắng. Khi nhận biết cục đá ấy trắng, ta không cảm giác nó cứng. Và khi sờ thấy nó cứng thì ta không thể nhận thấy nó trắng. Do đó, về mặt tri thức luận, ở đây có một cục đá cứng và một cục đá trắng, chứ không có một cục đá cứng trắng. Đó là ý nghĩa câu: «Khi không có cứng, ta thấy trắng; đó là có hai. Khi không có trắng, ta thấy cứng; đó là có hai.»

Cách chứng minh thứ 2 của Công Tôn Long là biện luận theo siêu hình. Đại ý nó là: Cộng tướng cứng và cộng tướng trắng không chỉ định một vật cứng cụ thể hoặc một vật trắng cụ thể. Cộng tướng cứng và cộng tướng trắng biểu hiện ở vật thể cứng bất kỳ hoặc vật thể trắng bất kỳ. Thật vậy, giả sử trong cõi thực tại không hề có vật thể cứng hay vật thể trắng đi nữa, thì cộng tướng trắng vẫn phải là trắng, cộng tướng cứng vẫn phải là cứng. Cứng và trắng như vậy hoàn toàn độc lập với sự hiện hữu của các cục đá hoặc các vật thể cứng trắng. Cứng và trắng là hai cộng tướng độc lập, và điều đó hiển nhiên, bởi vì trong cõi thực tại có nhiều vật thể cứng mà không trắng và có nhiều vật thể trắng mà không cứng. Do đó, rõ ràng là «cứng và trắng rời nhau».

Với biện luận theo tri thức luận và biện luận theo siêu hình, Công Tôn Long xác lập mệnh đề: «Cứng và trắng rời nhau». Đó là một mệnh đề nổi tiếng ở Trung Quốc cổ đại, gọi là «Ly kiên bạch luận».

Công Tôn Long Tử còn có thiên Chỉ Vật Luận 指物論. Theo Công Tôn Long, «vật» 物 là các vật cụ thể, còn «chỉ» là các cộng tướng. Nghĩa đen của «chỉ» 指 là: ngón tay (danh từ); chỉ trỏ, chỉ thị (động từ). Hai ý nghĩa này có thể đưa ra nhằm giải thích tại sao Công Tôn Long dùng «chỉ» để trỏ các cộng tướng. Một từ phổ thông, tức là «danh» 名 theo thuật ngữ của Danh gia, chỉ một tập hợp các vật cụ thể và hàm ngụ các thuộc tính chung của tập hợp đó. Trái lại, một từ trừu tượng thì trỏ thuộc tính hay cộng tướng. Bởi chữ Hán không có biến cách (inflection) và không phân biệt hình thức của một từ phổ thông với một từ trừu tượng, Do đó, trong Hán ngữ cái mà người phương Tây gọi là một từ phổ thông cũng có thể trỏ một cộng tướng. Tương tự, Hán ngữ không có mạo từ (articles) cho nên các từ như «ngựa», «một con ngựa» và «con ngựa đó» thì chỉ viết bằng một chữ 馬 (mã) mà thôi. Do đó, dường như từ «ngựa» cơ bản là trỏ cộng tướng ngựa; còn các từ khác như «một con ngựa», «con ngựa đó», v.v... đều là các vận dụng của cộng tướng này vào các

[123] *Công Tôn Long Tử* (Kiên Bạch Luận): «"Kiên, bạch, thạch, tam, khả hồ?" Viết: "Bất khả." Viết: "Nhị khả hồ?" Viết: "Khả." Viết: "Hà tai?" Viết: "Vô kiên đắc bạch, kỳ cư dã nhị; vô bạch đắc kiên, kỳ cử dã nhị. [...] Thị bất đắc kỳ sở kiên, nhi đắc kỳ sở bạch giả, vô kiên dã. Phụ bất đắc kỳ sở bạch, nhi đắc kỳ sở kiên. Đắc kỳ kiên dã, vô bạch dã."» «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. [...] 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.»

vật cụ thể. Từ điểm này, ta có thể nói trong Hán ngữ một cộng tướng là cái mà một danh chỉ ra (to point out, to denote). Đó là lý do Công Tôn Long gọi các cộng tướng là «chỉ» 指.

Về lý do Công Tôn Long gọi các cộng tướng là «chỉ» 指, còn có một giải thích khác: Hai chữ «chỉ» 指 (ngón tay, chỉ trỏ) và «chí» 旨 (ý niệm, khái niệm) là giả tá với nhau. Theo giải thích này, khi Công Tôn Long nói «chỉ», ông thực sự ngụ ý «ý niệm» (idea) hay «khái niệm» (concept). Tuy nhiên, từ các biện luận ta thấy trên đây, đối với Công Tôn Long cái ý niệm này không phải là cái ý niệm chủ quan (the subjective idea) được nói trong triết học của Berkeley và Hume, mà là cái ý niệm khách quan (the objective idea) được nói trong triết học của Plato. Nó là cộng tướng (universal).

Trong sách *Trang Tử* (Thiên Hạ) ta thấy một loạt 21 biện luận của «các biện giả trong thiên hạ» nhưng không nêu đích xác cái nào là của người nào. Tuy nhiên, trong đó có một số dựa trên ý tưởng của Huệ Thi, số còn lại dựa trên ý tưởng của Công Tôn Long, và chúng có thể được giải thích theo hai ông. Chúng thường bị xem là lời lẽ ngược ngạo và nghịch lý. Nhưng chúng sẽ không ngược ngạo và nghịch lý, nếu ta hiểu tư tưởng cơ bản của Huệ Thi và Công Tôn Long.

Ý nghĩa thuyết của Huệ Thi và thuyết của Công Tôn Long

Thông qua việc phân tích các danh cùng sự tương quan (hoặc sự phân biệt) của chúng với các thực, các Danh gia đã phát hiện cái mà trong triết học Trung Quốc gọi là «ở ngoài hình tượng». Trong triết học Trung Quốc có sự phân biệt giữa «cái ở trong hình tượng» và «cái ở ngoài hình tượng». «Cái ở trong hình tượng» chính là thực thể, tức là «thực». Thí dụ: cái lớn và cái nhỏ, cái vuông và cái tròn, cái dài và cái ngắn, cái trắng và cái đen, mỗi cái đều là tập hợp các hình tượng (shapes and features). Bất cứ cái gì là đối tượng của kinh nghiệm (hoặc có thể là đối tượng của kinh nghiệm) thì đều có hình tượng và ở trong cõi thực tại. Cũng có thể nói ngược lại, bất cứ một vật thể nào trong cõi thực tại và có hình tượng thì đều là đối tượng của kinh nghiệm (hoặc có thể là đối tượng của kinh nghiệm).

Khi giảng điều 1 và điều 10 trong loạt mười điều của mình, Huệ Thi nói về cái ở ngoài hình tượng. Ở điều 1, Huệ Thi nói: «Cái cực lớn và không có gì ở ngoài nó thì gọi là Đại Nhất.» (Chí đại vô ngoại, vị chi Đại Nhất 至大無外, 謂之大一). Điều này định nghĩa bằng cách nào cái cực lớn là cực lớn. Điều 10 nói: «Yêu khắp vạn vật, xem trời đất là một thể.» (Phiếm ái vạn vật, thiên địa nhất thể dã 汎愛萬物, 天地一體也). Điều này nói rằng tất cả là một, một là tất cả. Bởi vì tất cả là một, nên không có gì ở ngoài nó. Bản thân «tất cả» là cái cực lớn, và bởi vì không có gì ở ngoài «tất cả», nên «tất cả» không thể là đối tượng của kinh nghiệm. Sở dĩ như vậy là vì một đối tượng của kinh nghiệm luôn luôn đứng sát với người kinh nghiệm nó. Do đó, nếu ta nói «tất

cả» có thể là đối tượng của kinh nghiệm thì ta cũng phải nói rằng có cái gì đó đứng sát với «tất cả» và là cái kinh nghiệm «tất cả». Nói cách khác, ta phải nói rằng cái vừa không có gì ngoài nó vừa có cái gì ngoài nó, thì đó là một mâu thuẫn hiển nhiên.

Công Tôn Long cũng phát hiện cái ở ngoài hình tượng, bởi vì các cộng tướng mà ông bàn đến đều không thể là các đối tượng của kinh nghiệm. Ta có thể thấy vật thể trắng nào đó nhưng ta không thể thấy cộng tướng trắng. Tất cả các cộng tướng được chỉ định bởi các danh thì đều nằm ngoài cõi hình tượng, nhưng không phải mọi cộng tướng trong cõi đó đều có các danh để chỉ định chúng. Trong cõi đó, cứng là cứng và trắng là trắng, hoặc như Công Tôn Long nói: «Độc nhi chính.» (Mỗi cái thì duy nhất và đúng).

Huệ Thi nói «yêu khắp vạn vật» và Công Tôn Long nói «muốn khai triển thứ biện luận ấy để chỉnh sửa mối quan hệ giữa danh và thực nhằm thay đổi thiên hạ». Hiển nhiên hai ông đã xem học thuyết của mình hàm chứa đạo nội thánh ngoại vương. Nhưng việc vận dụng sự phát hiện của Danh gia về cái ở ngoài hình tượng đã hoàn toàn truyền lại cho Đạo gia. Đạo gia vốn đối kháng Danh gia nhưng cũng là kẻ kế thừa đích thực của Danh gia. Điều này được minh họa bằng sự kiện Huệ Thi là người bạn vĩ đại của Trang Tử.

*

Chương 9

GIAI ĐOẠN HAI CỦA ĐẠO GIA: LÃO TỬ

Tương truyền Lão Tử 老子 là người nước Sở 楚 (nay là vùng thuộc miền nam tỉnh Hà Nam 河南), sống cùng thời nhưng lớn tuổi hơn Khổng Tử, và nổi tiếng vì đã dạy lễ cho Khổng Tử. Do đó, quyển sách mang tên ông và về sau cũng gọi là *Đạo Đức Kinh* từ xưa đến nay vốn được xem là trứ tác triết học đầu tiên trong lịch sử Trung Quốc. Thế nhưng, sự nghiên cứu học thuật hiện nay đã buộc ta thay đổi hẳn cái nhìn ấy và ấn định niên đại của sách vào một thời sau Khổng Tử khá lâu.

Nhân vật Lão Tử và sách Lão Tử

Trong mối liên hệ này nổi lên hai vấn đề: Một là vấn đề niên đại của nhân vật Lão Tử (tương truyền họ là Lý 李, tên là Đam 聃). Hai là vấn đề niên đại của sách *Lão Tử*. Không nhất thiết phải có sự liên hệ giữa nhân vật Lão Tử và sách *Lão Tử*, bởi vì rất có khả năng là: thực sự có một người tên Lão Đam 老聃 lớn tuổi hơn Khổng Tử, nhưng quyển sách nhan đề *Lão Tử* là một sản phẩm về sau. Đó là quan điểm của tôi, và nó không nhất thiết mâu thuẫn các giải thích xưa nay về nhân vật Lão Tử, bởi vì trong các giải thích ấy chưa hề có một câu nào khẳng định nhân vật Lão Tử thực sự viết sách *Lão Tử*. Do đó, tôi sẵn lòng chấp nhận các truyền thuyết về nhân vật Lão Tử, nhưng đồng thời tôi đưa sách *Lão Tử* vào một thời đại trễ hơn. Kỳ thực, nay tôi tin rằng niên đại của sách *Lão* Tử trễ hơn niên đại mà tôi giả định khi viết bộ *Lịch Sử Triết Học Trung Quốc*. Nay tôi tin rằng sách *Lão Tử* được viết hoặc được sáng tác sau Huệ Thi và Công Tôn Long, chứ không phải trước hai Danh gia này như tôi đã nêu ra trong bộ sách ấy.[124] Sở dĩ như vậy là vì sách Lão Tử bàn nhiều

[124] Trong quyển 1 (chương 8) của bộ *Lịch Sử Triết Học Trung Quốc*, Phùng Hữu Lan viết: «Sách *Lão Tử* (tức *Đạo Đức Kinh*) tương truyền là tác phẩm của Lão Đam, người lớn tuổi hơn Khổng Tử. Sách ấy hoàn thành trước đời Khổng Tử. Nhưng ngày nay *Lão Tử* được xem là tác phẩm của người thời Chiến Quốc. Các chứng cứ liên quan vấn đề này các học

về «vô danh» và để làm được như thế thì dường như người ta trước tiên phải ý thức sự tồn tại của «danh».

Lập trường của tôi không đòi hỏi tôi khăng khăng cho rằng giữa nhân vật Lão Tử và sách *Lão Tử* không hề có liên hệ gì hết, bởi vì trong sách ấy quả thực cũng có vài câu nói của Lão Tử. Tuy nhiên, điều mà tôi chủ trương chính là hệ thống tư tưởng trong toàn bộ sách ấy không thể là sản phẩm của một thời đại hoặc trước hoặc cùng thời với Khổng Tử. Tuy nhiên, trong các trang sau đây, để tránh câu nệ học thuật, tôi sẽ viết «Lão Tử nói thế này thế nọ» chứ không viết «sách *Lão Tử* chép thế này thế nọ», giống như ngày nay ta vẫn nói «mặt trời mọc» và «mặt trời lặn», tuy ta biết rõ mặt trời thực tế chẳng hề mọc hay lặn.

Đạo: cái vô danh

Ở chương trước ta thấy các Danh gia qua việc nghiên cứu các danh đã phát hiện thành công «cái ở ngoài hình tượng». Tuy nhiên, hầu hết ta chỉ suy nghĩ đến «cái ở trong hình tượng», tức cõi thực tại. Khi nhìn thấy vật thực, họ dễ dàng diễn tả nó, và mặc dù họ dùng các danh cho vật thực nhưng họ không ý thức rằng chúng là các danh. Do đó, khi các Danh gia bắt đầu nghĩ đến tự thân các danh thì cái tư tưởng ấy thể hiện một tiến bộ vĩ đại. Nghĩ đến các danh tức là nghĩ đến tư duy. Nó là tư tưởng về tư tưởng và do đó nó là tư tưởng ở một tầm cao hơn.

Mọi vật «ở trong hình tượng» đều có các danh, hoặc ít nhất cũng có khả năng có các danh. Chúng có thể có tên (hữu danh 有名). Nhưng Lão Tử nói đến cái không thể gọi tên (vô danh 無名), trái ngược với cái hữu danh. Không phải mọi cái ở ngoài hình tượng đều vô danh. Thí dụ, các cộng tướng nằm ngoài hình tượng, nhưng chúng không phải vô danh. Nhưng mặt khác, cái vô danh thì hầu như chắc chắn nằm ngoài hình tượng. Đạo 道 của các Đạo gia chính là một khái niệm thuộc loại này.

Sách *Lão Tử* chép: «Hễ Đạo mà có thể gọi được, thì nó không phải là Đạo bất biến (thường Đạo). Hễ tên mà có thể gọi được, thì nó không phải là danh bất biến (thường danh). Không tên (vô danh) là khởi đầu của trời đất, có tên (hữu danh) là mẹ của muôn vật.»[125] Lại chép: «Đạo thì thường hằng, không tên, giản phác [...] Khi giản phác được tạo tác thì có các tên.»[126] Lại

giả tiền bối đã viết rõ; cho nên ở đây không cần nói chi tiết. Xem: *Chu Tử Khảo Tín Lục* của Thôi Đông Bích (1740-1816), *Lão Tử Khảo Dị* của Uông Trung (1744-1794), *Bình Hồ Thích chi Trung Quốc Triết Học Sử Đại Cương* của Lương Khải Siêu (1873-1929).» (Bản dịch của Lê Anh Minh, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2007, quyển 1, trang 234).

[125] *Lão Tử* (chương 1): «Đạo khả đạo phi thường Đạo. Danh khả danh phi thường danh. Vô danh thiên địa chi thủy. Hữu danh vạn vật chi mẫu.» 道可道非常道. 名可名非常名. 無名天地之始. 有名萬物之母. Trong «Đạo khả đạo», chữ Đạo trước là danh từ, chữ Đạo sau là động từ, nghĩa là: nói ra (to speak).

[126] *Lão Tử* (chương 32): «Đạo thường, vô danh, phác [...] Thủy chế hữu danh.» 道常無名樸[...]始制有名.

chép: «Đạo ẩn và không tên.»[127] Trong hệ thống của Đạo gia có sự phân biệt giữa hữu và vô, giữa hữu danh và và vô danh. Kỳ thực, hai sự phân biệt này chính là một, bởi vì thực tế hữu và vô là nói tắt của hữu danh và vô danh. Trời đất và vạn vật đều là hữu danh. «Trời» là danh của trời, «đất» là danh của đất. Loài nào cũng đều có danh của loài đó. Bởi có trời đất và vạn vật rồi nên sau mới có danh của trời đất và vạn vật. Hoặc nói như Lão Tử là: «Khi giản phác được tạo tác thì có các tên.» Tuy nhiên, Đạo thì vô danh, đồng thời tất cả mọi cái hữu danh đều phát xuất từ nó, cho nên Lão Tử nói: «Vô danh là gốc của trời đất, hữu danh là mẹ của muôn vật.»

Bởi vì Đạo thì vô danh, nên nó không thể gọi được. Nhưng vì ta vẫn muốn nói về nó, nên ta buộc phải chỉ định nó bằng cách nào đó. Do đó, ta gọi nó là Đạo. Thực tế nó không hề là một danh, tức là, gọi Đạo là Đạo không giống như gọi cái bàn là cái bàn. Khi gọi cái bàn là cái bàn, ta có ý rằng nó có một số thuộc tính mà qua đó nó có thể gọi tên. Nhưng khi gọi Đạo là Đạo ta không có ý rằng nó có những thuộc tính để có thể gọi tên như thế. Nó đơn thuần là một sự chỉ định, hoặc dùng một câu thông dụng trong triết học Trung Quốc là: «Đạo là cái danh vô danh.» Lão Tử nói: «Từ xưa đến nay, danh của nó (tên của Đạo) không mất, để thấy khởi đầu của muôn vật.»[128] Đạo là cái mà từ đó vạn vật sinh xuất. Bởi vạn vật luôn tồn tại nên Đạo không hề ngưng tồn tại và cái danh của nó cũng không hề ngưng tồn tại. Nó là khởi đầu của mọi khởi đầu, nên nó thấy khởi đầu của muôn vật. Một danh không hề ngưng tồn tại là một danh bất biến (thường danh), và một danh như thế không hề là danh trong thực tế. Do đó, Lão Tử nói: «Hễ tên mà có thể gọi được, thì nó không phải là một danh bất biến.»

«Vô danh là khởi đầu của trời đất.» Đây chỉ là một mệnh đề hình thức chứ không phải mệnh đề tích cực; tức là, nó không cho biết bất kỳ thông tin gì về các sự thực. Các Đạo gia cho rằng bởi đã có vạn vật, vậy ắt phải có cái mà từ đó vạn vật xuất ra. Họ chỉ định cái đó là Đạo, nhưng Đạo thực sự không phải là một danh. Khái niệm Đạo cũng là một khái niệm hình thức chứ không phải một khái niệm tích cực; tức là nó không mô tả gì hết về cái mà từ đó vạn vật xuất ra. Ta chỉ có thể nói rằng: bởi vì Đạo là cái mà từ đó vạn vật xuất ra nên nó không nhất thiết là một vật trong vạn vật. Bởi vì nếu nó là một vật như vậy thì nó không thể nào cùng lúc lại là cái mà từ đó vạn vật xuất ra. Loại nào cũng đều có danh của loại đó, nhưng bản thân Đạo không phải là một vật, cho nên Đạo thì vô danh và giản phác.

Bất cứ vật gì sinh ra thì đều là một hữu thể, và có nhiều hữu thể (tức vạn vật 萬物 hay vạn hữu 萬有). Vạn hữu sinh ra; điều đó ngụ ý rằng đầu tiên có Hữu 有. Từ «đầu tiên» này không có nghĩa là đầu tiên theo thời gian, mà đầu tiên theo logic. Thí dụ, nếu ta nói rằng đầu tiên có một chủng loại động vật

[127] *Lão Tử* (chương 41): «Đạo ẩn, vô danh.» 道隱無名.

[128] *Lão Tử* (Chương 21): «Tự cổ cập kim, kỳ danh bất khứ, dĩ duyệt chúng phủ.» 自古及今, 其名不去, 以閱眾甫.

nào đó, rồi mới có người, thì từ «đầu tiên» ở đây là đầu tiên theo thời gian. Nhưng nếu ta nói rằng đầu tiên *phải* có một chủng loại động vật nào đó, rồi mới có người, thì từ «đầu tiên» ở đây là đầu tiên theo logic. Lời phát biểu về «nguồn gốc các chủng loại» là một khẳng định về thực tế mà Charles Darwin đã mất nhiều năm quan sát và nghiên cứu trước khi phát biểu. Nhưng câu «Đầu tiên phải có một chủng loại động vật nào đó, rồi mới có người» của ta không phải là một khẳng định về thực tế. Nó chỉ nói rằng: về mặt logic, sự hiện hữu của con người ám chỉ sự hiện hữu của các động vật. Theo cách đó, sự hiện hữu của vạn hữu ám chỉ sự hiện hữu của Hữu. Đó là ý nghĩa mà Lão Tử nói: «Vạn vật trong thiên hạ sinh ra từ Hữu, Hữu sinh ra từ Vô.»[129]

Câu trên đây của Lão Tử không có nghĩa rằng: có một thời chỉ có Vô, rồi đến một thời Hữu sinh ra từ Vô. Nó chỉ có nghĩa rằng nếu ta phân tích sự hiện hữu của vạn hữu thì ta thấy trước tiên phải có Hữu rồi mới có vạn hữu. Đạo là vô danh, là Vô, và là cái mà vạn hữu sinh ra từ nó. Do đó, trước khi có Hữu thì phải có Vô mà từ đó Hữu sinh ra. Điều được nói ở đây thuộc về hiện tượng luận (ontology), chứ không thuộc về vũ trụ luận (cosmology). Nó chẳng liên quan gì đến thời gian và thực tại, bởi vì trong thời gian và thực tại thì không có Hữu mà chỉ có vạn hữu.

Có vạn hữu, nhưng chỉ có một Hữu. Lão Tử nói: «Đạo sinh Nhất, Nhất sinh Nhị, Nhị sinh Tam, Tam sinh vạn vật.»[130] Nhất (một) ở đây là Hữu. Nói «Nhất sinh ra từ Đạo» cũng giống như nói «Hữu sinh ra từ Vô». Về Nhị (hai) và Tam (ba) thì có nhiều cách giải thích. Nhưng nói «Nhất sinh Nhị, Nhị sinh Tam, Tam sinh vạn vật» thì cũng giống như nói «Hữu sinh ra vạn hữu». Hữu là Nhất, còn Nhị và Tam là khởi đầu của đa số.

Qui luật bất biến của tự nhiên

Theo sách *Trang Tử* (Thiên Hạ), quan niệm cốt lõi của Lão Tử là Thái Nhất 太一, Hữu 有, Vô 無, Thường 常. Thái Nhất là Đạo. Đạo sinh Nhất, do đó Đạo là Thái Nhất. Thường (the invariable: bất biến) có thể dịch là vĩnh hằng (eternal) hay thường hằng (abiding). Tuy vạn vật (tức vạn hữu) khả biến và thường biến, nhưng tự bản thân các qui luật khống chế sự biến đổi của vạn vật thì bất biến. Cho nên trong sách *Lão Tử,* từ Thường 常 được dùng để chỉ cái luôn như vậy, hay nói cách khác, cái có thể được xem là qui luật. Chẳng hạn, Lão Tử nói: «Muốn được thiên hạ phải luôn dùng vô vi.»[131] Lại nói: «Thiên đạo không thân ai, mà thường gia ân cho người lành.»[132]

---

[129] *Lão Tử* (chương 40): «Thiên địa vạn vật sinh ư Hữu, Hữu sinh ư Vô.» 天下萬物生於有、有生於無.

[130] *Lão Tử* (chương 42) nói: «Đạo sinh Nhất, Nhất sinh Nhị, Nhị sinh Tam, Tam sinh vạn vật.» 道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物.

[131] *Lão Tử* (chương 48): «Thủ thiên hạ thường dĩ vô sự.» 取天下常以無事.

[132] *Lão Tử* (chương 79): «Thiên đạo vô thân, thường dữ thiện nhân.» 天道無親, 常與善人.

Trong các qui luật khống chế sự biến đổi của vạn vật, qui luật cơ bản nhất là: «Vật phát triển đến mức tột cùng thì trở ngược lại» (vật cực tắc phản 物極則反). Đó không phải là lời nói đích thực của Lão Tử, mà là câu cửa miệng của người Trung Quốc, nhưng ý tưởng của nó thì rõ ràng bắt nguồn từ Lão Tử. Nguyên văn của Lão Tử thế này: «Trở về là cái động của Đạo.»[133] Lại nói: «Đi là xa, xa là trở lại.»[134] Cái ý tưởng ở đây là: bất cứ sự vật gì hễ phát triển các đặc tính đến mức tột cùng thì các đặc tính ấy luôn biến đổi trái ngược lại.

Điều đó thiết lập một qui luật của tự nhiên. Cho nên:

– «Họa là nơi phúc dựa; phúc là nơi họa nấp. [...] Chính trở lại thành tà, thiện trở lại thành ác.»[135]

– «Khiếm khuyết sẽ toàn vẹn. Cong sẽ ngay. Trũng sẽ đầy. Cũ sẽ mới. Ít sẽ được. Nhiều sẽ u mê.»[136]

– «Cái mềm nhất trong trời đất chi phối được cái cứng nhất trong trời đất.»[137]

– «Sự đời bớt là thêm, thêm là bớt.»[138]

Các nghịch lý ấy không còn nghịch lý nữa nếu ta hiểu qui luật cơ bản của tự nhiên. Nhưng người bình thường vì không hiểu qui luật ấy nên xem chúng là nghịch lý. Lão Tử nói: «Kẻ sĩ thấp kém nghe Đạo thì cả cười. Nếu không bị cười, Đạo không đủ xem là Đạo.»[139]

Người ta có thể hỏi: Cứ giả định «vật cực tắc phản» đi, thì chữ «cực» ở đây có nghĩa gì? Phải chăng có một cực hạn (= giới hạn tuyệt đối) cho sự phát triển của sự vật, hễ vượt qua nó tức là đạt tới cực điểm? Trong sách *Lão Tử* chẳng có câu hỏi như thế nên không có câu trả lời. Nhưng giả sử có câu hỏi như thế, tôi nghĩ rằng Lão Tử sẽ trả lời rằng không thể có một cực hạn ấn định cho mọi sự vật trong mọi hoàn cảnh. Về hoạt động của con người, cực hạn cho sự tiến bộ của một cá nhân vẫn còn tương đối với các cảm giác chủ quan và hoàn cảnh khách quan. Chẳng hạn Isaac Newton cảm thấy rằng sự hiểu biết của ông về vũ trụ so với toàn vũ trụ chẳng qua là sự hiểu biết về biển của một đứa trẻ đang chơi trên bãi biển. Với cảm nghĩ đó, mặc dù ông đã đạt những thành tựu vĩ đại trong vật lý nhưng ông vẫn còn lâu mới đạt tới những cực hạn của sự tiến bộ học thuật của mình. Tuy nhiên, nếu một học sinh vừa học xong một quyển sách giáo khoa vật lý và nghĩ rằng biết tất cả nội dung quyển sách đó tức là biết về khoa học rồi, hiển nhiên cậu sẽ không

[133] *Lão Tử* (chương 40): «Phản giả Đạo chi động.» 反者道之動.

[134] *Lão Tử* (chương 25): «Thệ viết viễn, viễn viết phản.» 逝曰遠, 遠曰反.

[135] *Lão Tử* (chương 58): «Họa hề phúc chi sở ỷ; phúc hề họa chi sở phục. [...] Chính phục vi kỳ, thiện phục vi yêu.» 禍兮福之所倚; 福兮禍之所伏. [...] 正復爲奇, 善復爲妖.

[136] *Lão Tử* (chương 22): «Khúc tắc toàn; uổng tắc trực; hóa tắc doanh; tệ tắc tân; thiểu tắc đắc; đa tắc hoặc.» 曲則全; 枉則直; 洼則盈; 弊則新; 少則得; 多則惑.

[137] *Lão Tử* (chương 43): «Thiên hạ chi chí nhu, trì sính thiên hạ chi chí kiên.» 天下之至柔, 馳騁天下之至堅.

[138] *Lão Tử* (chương 42): «Vật hoặc tổn chi nhi ích, hoặc ích chi nhi tổn.» 物或損之而益, 或益之而損.

[139] *Lão Tử* (chương 41): «Hạ sĩ văn Đạo, đại tiếu chi. Bất tiếu, bất túc dĩ vi Đạo.» 下士聞道, 大笑之. 不笑不足以爲道.

tiến bộ thêm gì hết trong học vấn, và tất nhiên cậu sẽ «trở ngược lại». Lão Tử nói: «Giàu sang mà kiêu, tự vời tai họa.»[140] Kiêu căng tự mãn là dấu hiệu sự tiến bộ của cá nhân đạt tới cực hạn của nó. Đó là điều đầu tiên mà con người phải tránh.

Đối với một hoạt động nhất định, cực hạn của sự tiến bộ cũng tương đối với các hoàn cảnh khách quan. Ăn quá nhiều thì khổ. Ăn quá nhiều thì cái bình thường tốt cho thân thể trở thành cái độc hại. Người ta nên ăn một lượng thức ăn thích hợp. Lượng này tùy thuộc vào tuổi tác, sức khỏe, và chất lượng của thức ăn.

Chúng là những qui luật khống chế các biến đổi của sự vật. Lão Tử gọi chúng là «Thường», ông nói: «Biết *thường* mới là sáng suốt.»[141] «Biết *thường* (tức là *minh*) sẽ khoan dung. Khoan dung là công bình. Công bình thì bao quát. Bao quát thì lớn. Lớn là Đạo. Đạo thì trường cửu. Dù thân có mất cũng chẳng hại gì.»[142]

Cách xử thế

Lão Tử nói: «Không biết thường sẽ làm càn và gây hung họa.»[143] Người ta phải biết các qui luật của tự nhiên và chỉ đạo hoạt động của mình cho phù hợp với các qui luật ấy. Lão Tử gọi đó là «tập minh» 襲明 (luyện tập sự sáng; hai chữ *tập* 襲 và 習 xưa dùng thông nhau). Qui luật tổng quát cho con người tập minh chính là: nếu muốn đạt tới cái gì thì hãy bắt đầu từ cái tương phản với nó; muốn giữ lấy cái gì thì hãy dung nạp cái tương phản với nó ở trong nó; muốn mạnh thì phải bắt đầu bằng cảm tưởng mình yếu; và muốn bảo tồn chủ nghĩa tư bản thì phải dung nạp một số yếu tố của chủ nghĩa xã hội ở trong chủ nghĩa tư bản.

Do đó Lão Tử nói: «Thánh nhân để thân ra sau mà thân ở trước; để thân ra ngoài mà thân còn. Phải chăng vì không riêng tư, nên vẫn thành được cái riêng tư?»[144] «Không phô trương nên sáng; không tự cho mình là phải nên hiển dương; không kể công nên có công; không khoe mình nên hơn người; vì không tranh với ai nên không ai tranh với mình.»[145] Đó là điểm thứ nhất của qui luật tổng quát.

Lão Tử lại nói: «Viên mãn mà như bất toàn, nhưng dùng không bao giờ hỏng. Thực đầy mà như vơi, nhưng dùng không bao giờ hết. Thẳng băng mà như cong. Rất khéo mà như vụng về. Rất hùng biện mà như ấp úng.»[146] «Khiếm khuyết sẽ toàn vẹn. Cong sẽ ngay. Trũng sẽ đầy. Cũ sẽ mới. Ít sẽ

---

[140] *Lão Tử* (chương 9): «Phú qui nhi kiêu, tự di kỳ cữu.» 富貴而驕, 自遺其咎.

[141] *Lão Tử* (chương 16): «Tri thường viết minh.» 知常曰明.

[142] *Lão Tử* (chương 16): «Tri thường, dung. Dung nãi công. Công nãi vương. Vương nãi thiên. Thiên nãi Đạo. Đạo nãi cửu. Một thân bất đãi.» 知常, 容. 容乃公. 公乃王. 王乃天. 天乃道. 道乃久. 沒身不殆. -Mã Di Sơ 馬夷初 trong *Lão Tử Hạch Hỗ* 老子覈詁 cho rằng chữ *vương* 王 là chép lầm chữ *chu* 周, chữ *thiên* 天 là chép lầm chữ *đại* 大

[143] *Lão Tử* (chương 16): «Bất tri thường, vọng tác, hung.» 不知常, 妄作, 凶.

[144] *Lão Tử* (chương 7): «Thánh nhân hậu kỳ thân nhi thân tiên, ngoại kỳ thân nhi thân tồn. Phi dĩ kỳ vô tư da? Cố năng thành kỳ tư.» 聖人後其身而身先, 外其身而身存. 非以其無私邪? 故能成其私.

[145] *Lão Tử* (chương 22): «Bất tự hiện cố minh, bất tự thị cố chương; bất tự phạt cố hữu công, bất tự căng cố trưởng; phù duy bất tranh cố thiên hạ mạc năng dữ chi tranh.» 不自見故明, 不自是故彰; 不自伐故有功, 不自矜故長; 夫唯不爭故天下莫能與之爭.

[146] *Lão Tử* (chương 45): «Đại thành nhược khuyết, kỳ dụng bất tệ. Đại doanh nhược xung, kỳ dụng bất cùng. Đại trực nhược khuất. Đại xảo nhược chuyết. Đại biện nhược nột.» 大成若缺, 其用不弊. 大盈若沖, 其用不窮. 大直若屈. 大巧若拙. 大辯若訥.

được. Nhiều sẽ u mê.»[147] Đó là điểm thứ hai của qui luật tổng quát.

Đó là cách sống mà một người thận trọng có thể áp dụng để sống an toàn trên đời và đạt được các mục đích của mình. Đó là câu trả lời và biện pháp giải quyết của Lão Tử đối với vấn đề cơ bản của Đạo gia, tức là vấn đề toàn sinh tị hại, tránh nguy hiểm trong cõi nhân gian. (Xin xem lại cuối Chương 6 trên đây). Người sống thận trọng thì phải nhu nhược, khiêm hư, tri túc. Nhu nhược là cách bảo toàn sức mạnh và như thế mình sẽ mạnh. Khiêm hư thì trái ngược với kiêu căng tự mãn. Kiêu căng tự mãn là dấu hiệu chứng tỏ sự tiến bộ của một cá nhân đã đạt tới cực hạn, còn khiêm hư là dấu hiệu ngược lại, chứng tỏ cái cực hạn ấy còn lâu mới đạt tới. Tri túc (biết đủ) khiến cá nhân không thể vượt quá phận mình, và như thế sẽ không đạt tới cực hạn của mình. Lão Tử nói: «Biết đủ thì không nhục; biết dừng thì không nguy; có thể trường cửu.»[148] Cho nên: «Thánh nhân vất bỏ sự vượt trội, sự xa xỉ, sự thái quá.»[149]

Tất cả các thuyết ấy đều suy diễn từ thuyết tổng quát là «phản giả Đạo chi động» 反者道之動. Thuyết vô vi nổi tiếng của Đạo gia cũng suy diễn từ thuyết tổng quát ấy. Vô vi có thể dịch theo nghĩa đen là «không làm», nhưng dịch như vậy thì nó ngụ ý thực tế không có hành động nào hết. Cái nó ngụ ý ở đây là làm ít thôi. Nó cũng có nghĩa là hành động không nhân tạo và không độc đoán.

Các hoạt động cũng giống như nhiều sự vật khác. Nếu ta làm nhiều quá thì chúng có hại hơn là có lợi. Hơn nữa mục đích của làm cái gì chính là để cho nó được làm. Nếu làm thái quá thì hậu quả là sự vật bị làm thái quá, và điều này còn tệ hơn không làm gì cả. Câu chuyện «vẽ rắn thêm chân» (họa xà thiêm túc 畫蛇添足) nổi tiếng của Trung Quốc kể rằng có hai anh nọ thi vẽ rắn, ai xong trước thì thắng. Một anh vẽ xong, thấy anh kia còn hì hục vẽ, bèn quyết định vẽ rắn thêm chân. Anh kia nói: «Anh thua rồi, vì rắn làm gì có chân!» Đó là thí dụ cho thấy hễ làm cái gì thái quá thì sẽ làm hỏng mục đích của nó. Lão Tử nói: «Muốn lấy được thiên hạ phải luôn dùng vô vi. Dùng hữu vi thì không đủ để lấy thiên hạ.»[150] Từ vô vi ở đây thực sự có nghĩa là «không làm thái quá».

Nhân tạo và độc đoán thì trái với tự nhiên và tự phát. Theo Lão Tử, Đạo là cái mà từ đó vạn vật sinh xuất. Trong tiến trình sinh xuất này, mỗi cá thể sự vật nhận lĩnh một thứ từ Đạo tổng quát. Thứ đó gọi là Đức. Đức nghĩa là sức lực (power) hoặc đức tính (virtue), theo cả hai ý nghĩa đạo đức và phi đạo đức của từ này. Theo tự nhiên, một sự vật vốn thế nào; đó là Đức của nó. Lão Tử nói: «Vạn vật đều tôn Đạo, quí Đức.»[151] Sở dĩ như vậy là vì Đạo là cái mà từ đó vạn vật sinh ra; Đức là cái mà qua đó vạn vật chính là vạn vật.

Theo thuyết vô vi, mỗi cá nhân nên hạn chế hoạt động của mình trong phạm vi của những gì cần thiết và tự nhiên. «Cần thiết» nghĩa là cần thiết để đạt được một mục đích nhất định chứ không hề làm thái quá. «Tự nhiên» nghĩa là tuân theo cái Đức của nó, chứ không nỗ lực độc đoán. Để làm được điều ấy, ta phải lấy «phác» 樸 (giản phác: simplicity) làm nguyên lý chỉ đạo cho cuộc sống. Phác là một quan niệm quan trọng của Lão Tử và các Đạo gia.[152] Đạo là phác (nguyên nghĩa là khối gỗ chưa đẽo gọt: uncarved block),

[147] *Lão Tử* (chương 22): «Khúc tắc toàn; uổng tắc trực; hóa tắc doanh; tệ tắc tân; thiểu tắc đắc; đa tắc hoặc.» 曲則全; 枉則直; 洼則盈; 弊則新; 少則得; 多則惑.

[148] *Lão Tử* (chương 44): «Tri túc bất nhục, tri chỉ bất đãi, khả dĩ trường cửu.» 知足不辱, 知止不殆, 可以長久.

[149] *Lão Tử* (chương 29): «Thánh nhân khử thậm, khử xa, khử thái.» 聖人去甚, 去奢, 去泰.

[150] *Lão Tử* (chương 48): «Thủ thiên hạ thường dĩ vô sự. Cập kỳ hữu sự, bất túc dĩ thủ thiên hạ.» 取天下常以無事.及其有事, 不足以取天下.

[151] *Lão Tử* (chương 51): «Vạn vật mạc bất tôn Đạo nhi quí Đức.» 萬物莫不尊道而貴德.

[152] Chữ Phác 樸 xuất hiện 9 lần trong sách *Lão Tử*, trong các chương: 15, 19, 28, 32, 36, 37,

tức là giản phác (giản dị và chất phác). Chẳng gì giản phác hơn Đạo vô danh. Đức là cái giản phác nhất kế tiếp Đạo. Hễ ai theo Đức thì phải sống càng giản phác càng tốt.

Một cuộc sống theo Đức thị ở ngoài sự phân biệt thiện ác. Lão Tử nói: «Nếu thiên hạ biết đẹp là đẹp, thế là đã có xấu rồi; nếu biết tốt là tốt, thế là đã có không tốt rồi.»[153] Do đó, Lão Tử khinh miệt các đức tính theo Nho gia như nhân và nghĩa, bởi vì Lão Tử cho rằng các đức tính ấy thể hiện sự thoái hóa của Đạo và Đức. Cho nên Lão Tử nói: «Mất Đạo thì đến Đức. Mất Đức thì đến Nhân. Mất Nhân thì đến Nghĩa. Mất Nghĩa thì đến Lễ. Lễ là sự thoái hóa của trung và tín, là đầu mối của loạn lạc.»[154] Ở đây ta thấy sự xung đột trực tiếp giữa Đạo gia và Nho gia.

Con người đánh mất cái Đức nguyên sơ của mình vì có quá nhiều tham dục và tri thức. Để thỏa lòng dục, người ta đi tìm hạnh phúc. Nhưng khi cố thỏa mãn quá nhiều tham dục thì họ nhận lĩnh hậu quả trái ngược. Lão Tử nói: «Năm màu khiến người mù mắt, năm giọng khiến người điếc tai, năm mùi khiến người tê lưỡi, ruổi rong săn bắn khiến lòng người hóa cuồng.»[155] Do đó, «không họa nào lớn bằng không biết đủ; không hại nào lớn bằng muốn được của nả.»[156] Đó là lý do tại sao Lão Tử chủ trương quả dục 寡欲 (giảm ham muốn).

Tương tự, Lão Tử cũng chủ trương con người nên có ít tri thức. Bản thân tri thức là một đối tượng của tham dục. Nó cũng khiến con người biết nhiều hơn về các đối tượng của tham dục và nó trở thành công cụ để đạt được các đối tượng ấy. Tri thức vừa là chủ nhân vừa là đầy tớ của tham dục. Với tri thức ngày càng tăng thì con người không còn tri túc nữa và không biết dừng lại ở đâu. Vì thế Lão Tử nói: «Trí tuệ sinh, nên có dối trá lớn.»[157]

Học thuyết chính trị

Từ các thuyết nói trên, Lão Tử suy diễn ra thuyết chính trị của mình. Đạo gia đồng ý với Nho gia rằng: một quốc gia lý tưởng là quốc gia do một thánh nhân lĩnh đạo (tức thánh vương). Chỉ thánh nhân mới có thể cai trị và nên cai trị. Nhưng điểm khác biệt là: theo Nho gia, thánh vương phải làm nhiều việc cho dân; còn theo Đạo gia, thánh vương không phải làm gì hết, tức là vô vi. Lý do là vì, theo Lão Tử, thiên hạ đại loạn không phải vì có nhiều việc chưa được làm, mà vì có quá nhiều việc được làm. Lão Tử nói: «Thiên hạ càng nhiều kỵ húy, dân càng nghèo. Dân càng lắm lợi khí, quốc gia càng tối tăm. Dân càng tài khéo, vật lạ càng nảy sinh. Pháp lệnh càng rõ rệt, trộm cướp càng nhiều.»[158]

Vậy, việc đầu tiên thánh vương làm là phế bỏ các thứ ấy. Lão Tử nói:

57.

[153] *Lão Tử* (chương 2): «Thiên hạ giai tri mỹ chi vi mỹ, tư ác dĩ, giai tri thiện chi vi thiện, tư bất thiện dĩ.» 天下皆知美之爲美, 斯惡已; 皆知善之爲善, 斯不善已.

[154] *Lão Tử* (chương 38): «Thất Đạo nhi hậu Đức. 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 thủ.» 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.

[155] *Lão Tử* (chương 12): «Ngũ sắc lịnh nhân mục manh, ngũ âm lịnh nhân nhĩ lung, ngũ vị lịnh nhân khẩu sảng, trì sính điền liệp lịnh nhân tâm phát cuồng.» 五色令人目盲, 五音令人耳聾, 五味令人口爽, 馳騁田獵令人心發狂.

[156] *Lão Tử* (chương 46): «Họa mạc đại ư bất tri túc; cữu mạc đại ư dục đắc.» 禍莫大於不知足; 咎莫大於欲得.

[157] *Lão Tử* (chương 18): «Trí tuệ xuất, hữu đại ngụy.» 智慧出, 有大僞.

[158] *Lão Tử* (chương 57): «Thiên hạ đa kỵ húy nhi dân di bần. Dân đa lợi khí, quốc gia tư hôn. Nhân đa kỹ xảo, kỳ vật tư khởi. Pháp lệnh tư chương, đạo tặc đa hữu.» 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.

«Dứt thánh bỏ trí, dân lợi gấp trăm. Dứt nhân bỏ nghĩa dân trở lại hiếu từ. Dứt khéo bỏ lợi, không có trộm cướp. Ba điều đó hào nhoáng bên ngoài, chăng đủ vào đâu. Phải chú trọng điều này: Giữ tinh anh, ôm chất phác, ít riêng tư, ít ham muốn.»[159] Và nói: «Không sùng thượng hiền tài, để cho dân không tranh. Không quí của khó được, để cho dân không trộm cướp. Không phô trương những gì kích thích lòng ham muốn, để cho lòng dân không loạn. Vì vậy phép trị nước của thánh nhân là làm cho dân: Trống lòng; No bụng; Yếu chí; Mạnh xương. Thường khiến cho dân không biết, không ham.»[160]

Thánh vương phải phế bỏ mọi nguyên nhân gây đại loạn cho thiên hạ. Sau đó, ngài sẽ vô vi mà cai trị. Với vô vi, ngài không làm gì hết, nhưng mọi sự việc đều được hoàn thành. Lão Tử nói: «Ta vô vi mà dân tự khai hóa. Ta ưa tĩnh mà dân tự chân chính. Ta không bày vẽ mà dân tự giàu có. Ta không ham muốn mà dân tự chất phác.»[161]

«Không làm gì, nhưng cái gì cũng được làm» là một trong các quan niệm ngỡ như nghịch lý của Đạo gia. Lão Tử nói: «Đạo thường không làm gì, nhưng qua nó cái gì cũng được làm.»[162] Đạo là cái mà từ đó vạn vật sinh xuất. Nhưng tự bản thân Đạo không phải là một vật, do đó, nó không thể hoạt động như các vật khác. Nhưng vạn vật sinh xuất, cho nên Đạo thường không làm gì, nhưng qua nó cái gì cũng được làm. Đạo cho phép mỗi vật tự làm cái mà tự nó có thể làm. Theo Đạo gia, bậc cai trị quốc gia phải tự bắt chước theo Đạo. Tức là ông ta cũng không làm gì hết, mà nên để cho dân chúng làm những gì họ có thể tự làm được. Đây là một ý nghĩa khác của vô vi mà về sau các Pháp gia đã tu sửa nó thành một trong các học thuyết quan trọng của họ.

Trẻ thơ có ít tri thức và ít ham muốn. Trẻ thơ không rời xa cái Đức nguyên sơ. Sự ngây thơ chất phác của trẻ là những tính chất mà mỗi người phải giữ lấy nếu có thể được. Lão Tử nói: «Khiến thiên hạ không lìa thường Đức để trở về trạng thái trẻ thơ.»[163] Lại nói: «Kẻ có Đức dày, giống như trẻ thơ đó hỏn.»[164] Bởi đời sống trẻ thơ gần với đời sống lý tưởng hơn, nên thánh vương muốn dân chúng giống như trẻ thơ: «Thánh nhân xem mọi người như trẻ thơ.»[165] «Ngài không làm cho dân sáng, mà làm cho dân ngu.»[166]

«Ngu» ở đây nghĩa là thuần phác và hồn nhiên. Thánh nhân không những muốn dân chúng ngu mà tự ngài cũng muốn mình ngu luôn. Lão Tử nói: «Lòng ta ngu dột thay!»[167] Theo Đạo gia, ngu không phải là khuyết điểm,

[159] *Lão Tử* (chương 19): «Tuyệt thánh khí trí, dân lợi bách bội. Tuyệt nhân khí nghĩa, dân phục hiếu từ. Tuyệt xảo khí lợi, đạo tặc vô hữu. Thử tam giả dĩ vi văn, bất túc. Cố lệnh hữu sở thuộc. Kiến tố bão phác. Thiểu tư quả dục.» 絶聖棄智, 民利百倍. 絶仁棄義, 民復孝慈. 絶巧棄利, 盜賊無有. 此三者以爲文, 不足. 故令有所屬. 見素抱樸. 少私寡欲.

[160] *Lão Tử* (chương 3): «Bất thượng hiền, sử dân bất tranh. Bất quí nan đắc chi hóa, sử dân bất vi đạo. Bất kiến khả dục, sử dân tâm bất loạn. Thị dĩ thánh nhân chi trị, hư kỳ tâm, thực kỳ phúc, nhược kỳ chí, cường kỳ cốt. Thường sử dân vô tri vô dục.» 不尚賢, 使民不爭. 不貴難得之貨, 使民不爲盜. 不見可欲, 使民心不亂. 是以聖人之治, 虛其心, 實其腹, 弱其志, 強其骨. 常使民無知無欲.

[161] *Lão Tử* (chương 57): «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.» 我無爲而民自化. 我好靜而民自正. 我無事而民自富. 我無欲而民自樸.

[162] *Lão Tử* (chương 37): «Đạo thường vô vi nhi vô bất vi.» 道常無爲而無不爲.

[163] *Lão Tử* (chương 28): «Thường đức bất ly, phục quy ư anh nhi.» 常德不離, 復歸於嬰兒.

[164] *Lão Tử* (chương 55): «Hàm đức chi hậu, tỷ ư xích tử.» 含德之厚, 比於赤子.

[165] *Lão Tử* (chương 49): «Thánh nhân giai hài chi.» 聖人皆孩之.

[166] *Lão Tử* (chương 65): «Phi dĩ minh dân, tương dĩ ngu chi.» 非以明民, 將以愚之.

[167] *Lão Tử* (chương 20): «Ngã ngu nhân chi tâm đã tai.» 我愚人之心也哉.

mà là một đức tính vĩ đại.

Nhưng cái ngu của thánh nhân phải chăng giống hệt như cái ngu của trẻ thơ và cái ngu của người bình thường? Tất nhiên là không. Cái ngu của thánh nhân là kết quả của một quá trình tu dưỡng có ý thức. Nó là cái cao hơn và nhiều hơn trí thức nữa. Người Trung Quốc hay nói: «Đại trí tuệ giống như ngu.» (Đại trí nhược ngu 大智若愚). Cái ngu của thánh nhân là đại trí, chứ không phải cái ngu của trẻ thơ hay cái ngu của người bình thường. Cái ngu của trẻ thơ hay cái ngu của người bình thường là ngu bẩm sinh, còn cái ngu của thánh nhân là một thành tựu của tinh thần. Giữa hai cái ngu này có sự khác biệt rất lớn. Nhưng trong nhiều trường hợp các Đạo gia dường như đã lẫn lẫn chúng. Ta sẽ thấy điểm này khi bàn về triết học của Trang Tử.

*

Chương 10

GIAI ĐOẠN BA CỦA ĐẠO GIA: TRANG TỬ

Trang Chu 莊周, thường gọi là Trang Tử 莊子 (khoảng 369 – khoảng 286 TCN), có lẽ là người vĩ đại nhất trong số các Đạo gia trước đời Tần. Ta biết rất ít về đời ông; chỉ biết rằng ông là người nước Mông 蒙, một nước nhỏ, ở chỗ mà nay là ranh giới giữa tỉnh Sơn Đông và tỉnh Hà Nam. Ông ẩn cư nơi đó, nhưng nổi tiếng về tư tưởng và trứ tác. *Sử Ký* của Tư Mã Thiên chép rằng: «Sở Uy Vương 楚威王 nghe nói Trang Chu là bậc hiền tài bèn sai sứ giả đem tiền bạc hậu hĩnh nghinh đón, hứa hẹn ban cho chức tể tướng. Trang Chu cười, nói với sứ giả của nước Sở rằng: "Ngàn vàng là lợi lớn; khanh tướng là địa vị tôn quý. Ông chẳng thấy con trâu dùng cho lễ tế giao sao? Người ta vỗ béo nó mấy năm rồi mặc vải vóc thêu cho nó và đưa nó vào nhà thái miếu. Đến lúc ấy, dù nó có muốn như con lợn cô độc liệu có được chăng? Ông xéo ngay đi, chớ làm bẩn ta. Ta thà chơi đùa trong cái lạch nước bẩn mà vui sướng, chứ không để kẻ làm vua trói buộc lấy ta. Ta suốt đời không làm quan để thoả chí mình."»[168]

Nhân vật Trang Tử và sách Trang Tử

Tuy Trang Tử sống cùng thời với Mạnh Tử và là bạn của Huệ Thi, nhưng quyển *Trang Tử* mà ta biết hiện nay có lẽ do Quách Tượng 郭象 (một

[168] *Sử Ký* (Lão Trang Thân Hàn Liệt Truyện): «Sở Uy Vương văn Trang Chu hiền, sử sứ hậu tệ nghinh chi, hứa dĩ vi tướng. Trang Chu tiếu vị Sở sứ giả viết: «Thiên kim, trọng lợi; khanh tướng, tôn vị dã. Tử độc bất kiến giao tế chi hi ngưu hồ? Dưỡng thực chi số tuế, y dĩ văn tú, dĩ nhập thái miếu; đương thị chi thời, tuy dục vi cô đồn, khởi khả đắc hồ? Tử cức khứ, vô ô ngã. Ngã ninh du hí ô đậu chi trung tự khoái, vô vi hữu quốc giả sở kỵ. Chung thân bất sĩ, dĩ khoái ngô chí yên.» 楚威王聞莊周賢, 使使厚幣迎之, 許以爲相. 莊周笑謂楚使者曰: «千金重利; 卿相尊位也. 子獨不見郊祭之犧牛乎? 養食之數歲, 衣以文繡, 以入太廟; 當是之時, 雖欲爲孤豚, 豈可得乎? 子亟去, 無汚我. 我寧游戲汚瀆之中自快, 無爲國者所羈. 終身不仕, 以快吾志焉.»

nhà bình chú *Trang Tử* nổi tiếng, thế kỷ 3 CN) biên soạn. Do đó, ta thực sự không biết đích xác thiên nào là do chính Trang Tử viết. Kỳ thực, đó là một hợp tuyển nhiều văn bản của Đạo gia. Một số văn bản thể hiện tư tưởng Đạo gia trong thời kỳ đầu, một số trong thời kỳ hai, còn một số trong thời kỳ ba. Chính những thiên thể hiện tư tưởng Đạo gia trong thời kỳ ba có thể gọi đúng là triết học của Trang Tử, nhưng các thiên ấy không do chính Trang Tử viết ra, bởi vì, tuy cái tên Trang Tử có thể đại biểu cho thời kỳ chót của Đạo gia trước đời Tần, nhưng có khả năng hệ thống tư tưởng của Trang Tử đã qua tay các môn nhân của ông rồi sau mới trở nên hoàn bị. Thí dụ như vài thiên sách *Trang Tử* chép các câu nói về Công Tôn Long, một nhân vật chắc chắn sống sau Trang Tử.

Cách đạt được hạnh phúc tương đối

Tiêu Dao Du, thiên đầu của sách *Trang Tử*, là một bài văn giản dị, đầy chuyện vui. Tư tưởng tiềm ẩn trong đó là: sự đạt được hạnh phúc có nhiều mức độ khác nhau. Sự phát triển tự do bản tính của ta có thể đưa ta đến một thứ hạnh phúc tương đối. Còn hạnh phúc tuyệt đối thì đạt được thông qua sự hiểu biết cao hơn về bản tính của sự vật.

Để thực hiện điều thứ nhất của các yêu cầu đó, tức là phát triển tự do bản tính của ta, thì ta cần phải phát huy trọn vẹn và tự do năng lực tự nhiên của ta. Cái năng lực ấy là «Đức» 德 của ta, vốn phát xuất trực tiếp từ «Đạo» 道. Về Đạo và Đức, Trang Tử cũng quan niệm giống như Lão Tử. Thí dụ, Trang Tử nói: «Thái Sơ có Vô, cái Vô này không có tên. Vô sinh ra Nhất (Một). Có Nhất nhưng chưa có hình. Vạn vật có được nó (tức Đạo) để sinh trưởng, thì [sự có được nó] gọi là Đức.»[169] Do đó, Đức của ta là cái khiến ta là ta. Ta hạnh phúc khi Đức (tức năng lực tự nhiên của ta) được phát huy trọn vẹn và tự do, nghĩa là, khi bản tính của ta được phát triển trọn vẹn và tự do.

Liên quan với quan niệm về sự phát triển tự do này, Trang Tử cho thấy sự tương phản giữa cái tự nhiên và cái nhân tạo: «Thiên (sự tự nhiên) thì ở trong, *nhân* (sự nhân tạo) thì ở ngoài. [...] Trâu hoặc ngựa có bốn chân, đó là tự nhiên; cột dây vào đầu ngựa và xỏ dây vào mũi trâu, đó là nhân tạo.»[170] Ông cho rằng sự tuân theo tự nhiên là nguồn gốc của mọi hạnh phúc và điều thiện; còn sự tuân theo nhân tạo là nguồn gốc của mọi đau khổ và điều ác.

Vạn vật khác nhau về bản tính, nên năng lực tự nhiên của chúng cũng khác nhau. Tuy nhiên, chúng có điểm chung là chúng sẽ đều hạnh phúc như nhau nếu chúng phát huy trọn vẹn và tự do năng lực tự nhiên của chúng.

---

[169] *Trang Tử* (Thiên Địa): «Thái sơ hữu Vô, Vô hữu vô danh. Nhất chi sở khởi, hữu nhất nhi vị hình. Vật đắc dĩ sinh vị chi đức.» 泰初有無, 無有無名. 一之所起, 有一而未形. 物得以生謂之德.

[170] *Trang Tử* (Thu Thuỷ): «Thiên tại nội, nhân tại ngoại. [...] Ngưu mã tứ túc, thị vị thiên; lạc mã thủ, xuyên ngưu tỵ, thị vị nhân.» 天在內, 人在外. [...] 牛馬四足, 是謂天; 落(絡)馬首, 穿牛鼻, 是謂人.

Thiên Tiêu Dao Du kể một câu chuyện về một con chim lớn và một con chim nhỏ. Năng lực của chúng hoàn toàn khác nhau. Con chim lớn có thể bay hàng ngàn dặm, nhưng con chim nhỏ thì khó mà bay từ cây này sang cây khác. Tuy nhiên, cả hai đều hạnh phúc khi mỗi con đều làm cái mà nó có thể làm và thích làm. Do đó, bản tính của vạn vật không có sự đồng nhất tuyệt đối, mà cũng không cần có sự đồng nhất như vậy. Thiên Biền Mẫu chép: «Cho nên, chân vịt tuy ngắn nhưng nếu ta nối dài thêm thì nó khổ; chân hạc tuy dài nhưng nếu ta chặt ngắn đi thì nó sầu. Vậy, bản tính dài thì chớ làm ngắn lại; bản tính ngắn thì chớ nối dài thêm.»[171]

Triết học chính trị và xã hội

Thế nhưng đó chính là cái mà sự nhân tạo cố làm. Mục đích của mọi luật pháp, đạo đức, chế độ, chính phủ là thiết lập sự thống nhất và ngăn cấm sự khác biệt. Động cơ của những kẻ cố lập sự thống nhất có thể hoàn toàn đáng khâm phục. Họ thấy cái gì tốt cho họ, thì ưu tư mong thấy người khác cũng có được nó. Tuy nhiên, thiện ý của họ chỉ làm cho tình hình thảm hại thêm. Sách *Trang Tử* chép: «Xưa có con chim biển đáp ở ngoại thành nước Lỗ. Lỗ Hầu đi rước nó đem về Thái Miếu, tấu nhạc Cửu Thiều cho nó vui, làm thịt bò dê heo (thái lao) đãi nó ăn. Chim dáo dác và sợ sệt, không dám ăn một miếng thịt, không dám uống một cốc rượu; được ba ngày thì nó chết. Đó là lấy cách nuôi mình mà nuôi chim, chứ không phải lấy cách nuôi chim mà nuôi nó. Lấy cách nuôi chim mà nuôi nó, tức là cho nó đậu trong rừng sâu, cho nó rong chơi trên bãi cát, cho nó bềnh bồng trên sông hồ, cho nó ăn lươn trạch và cá nhỏ, cho nó đi theo bầy, sống tự do tự tại. Chim vốn ghét nghe tiếng người huống hồ tiếng nhạc ồn ào. Nhạc Hàm Trì và Cửu Thiều nếu tấu ở cánh đồng Động Đình thì chim nghe ắt bay mất, thú nghe ắt bỏ chạy mất, cá nghe ắt lặn sâu mất, nhưng con người thì xúm lại mà nghe. Cá ở trong nước thì sống; người ở mãi trong nước thì chết. Cái này khác cái kia, nên ưa ghét khác nhau. Cho nên tiên thánh không khiến mọi người có năng lực giống nhau, không buộc họ làm công việc giống nhau; danh phải đi với thực; sự lý phải đi với sự thích hợp; đó gọi là thông sướng và hạnh phúc.»[172] Khi Lỗ Hầu

[171] *Trang Tử* (Biền Mẫu): «Thị cố phù hình tuy đoản, tục chi tắc ưu; hạc hĩnh tuy trường, đoạn chi tắc bi. Cố tính trường phi sở đoạn, tính đoản phi sở tục.» 有虞氏舜是故鳧脛雖短, 續之則憂; 鶴脛雖長, 斷之則悲. 故性長非所斷, 性短非所續.

[172] *Trang Tử* (Chí Lạc): «Tích giả hải điểu chi ư Lỗ giao. Lỗ Hầu ngự nhi thương chi ư miếu, tấu Cửu Thiều dĩ vi lạc, cụ thái lao dĩ vi thiện. Điểu nãi huyễn thị ưu bi, bất cảm thực nhất luyến, bất cảm ẩm nhất bôi, tam nhật nhi tử. Thử dĩ kỷ dưỡng dưỡng điểu dã, phi dĩ điểu dưỡng dưỡng điểu dã. Phù dĩ điểu dưỡng dưỡng điểu giả, nghi thê chi thâm lâm, du chi đàn lục, phù chi giang hồ, thực chi thu điểu, tuỳ hành liệt nhi chỉ, uỷ xà nhi xứ. Bỉ duy nhân ngôn chi ố văn, hề dĩ phù nao nao vi hồ! Hàm Trì Cửu Thiều chi nhạc, trương chi Động Đình chi dã, điểu văn chi nhi phi, thú văn chi nhi tẩu, ngư văn chi nhi hạ nhập, nhân tốt văn chi, tương dữ hoàn nhi quan chi. Ngư xử thuỷ nhi sinh, nhân xử thuỷ nhi tử. Bỉ tất tương dữ dị, kỳ hiếu ố cố dị dã. Cố tiên thánh bất nhất kỳ năng, bất đồng kỳ

đối đãi với chim theo cách thức mà ông nghĩ là tôn quý nhất, ắt hẳn ông có thiện ý. Thế nhưng kết quả lại trái ngược với điều ông mong đợi. Chính phủ và xã hội áp đặt các luật lệ và đạo đức thống nhất lên mọi cá nhân thì cũng xảy ra tình huống thế thôi.

Đó là lý do tại sao Trang Tử cực lực phản đối sự cai trị thiên hạ bằng bộ máy chính phủ chính quy. Ông chủ trương rằng «bất trị chi trị» 不治之治 (cai trị mà không cai trị) là sự cai trị tốt nhất: «Chỉ nghe nói phải để cho thiên hạ an nhiên tự tại, chứ không nghe nói phải cai trị thiên hạ. Để cho thiên hạ an nhiên tự tại, chính là vì sợ bản tính của thiên hạ bị loạn. Để cho thiên hạ ung dung thư thái, chính là vì sợ cái đức của thiên hạ bị biến đổi. Nếu thiên hạ không loạn tính và không thay đổi đức, thì cần chi đến nền cai trị nữa?»[173]

Nếu chẳng để dân yên mà cố cai trị họ bằng luật pháp và các định chế thì khác nào cột dây vào đầu ngựa và xỏ dây vào mũi trâu bò. Đó cũng là nối dài chân vịt và chặt ngắn chân hạc. Cái tự nhiên và tự phát bị biến thành nhân tạo, điều đó Trang Tử gọi là «lấy sự nhân tạo tiêu diệt sự tự nhiên» (dĩ nhân diệt thiên 以人滅天). Hậu quả chỉ là khốn khổ và bất hạnh.

Do đó, tuy có các lý do hơi khác nhau, Trang Tử và Lão Tử đều chủ trương «bất trị chi trị». Lão Tử nhấn mạnh nguyên lý chung của ông là «phản giả Đạo chi động» (trở về là cái động của Đạo). Ông lý luận rằng càng cai trị nhiều thì càng ít đạt được kết quả mình mong muốn. Còn Trang Tử thì nhấn mạnh sự khác biệt rõ ràng giữa cái tự nhiên và cái nhân tạo. Cái nhân tạo càng vượt quá cái tự nhiên thì con người càng khốn khổ và bất hạnh.

Tới đây ta chỉ thấy cách thức của Trang Tử đạt tới hạnh phúc tương đối. Hạnh phúc tương đối như vậy ta sẽ đạt được khi ta tuân theo cái tự nhiên ở bản thân mình. Ai cũng làm được điều này. Triết học chính trị và xã hội của Trang Tử nhắm vào việc đạt được chính xác cái hạnh phúc tương đối ấy cho mọi người. Điều này chứ chẳng gì khác chính là điều tốt nhất mà bất cứ nền triết học chính trị và xã hội nào cũng có thể hi vọng làm được.

Tình và lý

---

sự. Danh chi ư thực, nghĩa chi ư thích, thị chi vị điều đạt nhi phúc trì.» 昔者海鳥止於魯郊. 魯侯御而觴之於廟, 奏九韶以爲樂, 具太牢以爲膳. 鳥乃眩視憂悲, 不敢食一臠, 不敢飲一杯, 三日而死. 此以己養養鳥也, 非以鳥養養鳥也. 夫以鳥養養鳥者, 宜栖之深林, 游之壇陸, 浮之江湖, 食之鰌鱮, 隨行列而止, 委蛇而處. 彼唯人言之惡聞, 奚以夫譊譊爲乎? 咸池九韶之樂, 張之洞庭之野, 鳥聞之而飛, 獸聞之而走, 魚聞之而下入, 人卒聞之, 相與還而觀之. 魚處水而生, 人處水而死. 彼必相與異, 其好惡故異也. 故先聖不一其能, 不同其事, 名止於實, 義止於適, 是之謂條達而福持.

[173] *Trang Tử* (Tại Hựu): «Văn tại hựu thiên hạ, bất văn trị thiên hạ dã. Tại chi dã giả, khủng thiên hạ chi dâm kỳ tính dã; hựu chi dã giả, khủng thiên hạ chi thiên kỳ đức dã. Thiên hạ bất dâm kỳ tính, bất thiên kỳ đức, hữu trị thiên hạ giả tai.» 聞在宥天下, 不聞治天下也. 在之也者, 恐天下之淫其性也; 宥之也者, 恐天下之遷其德也. 天下不淫其性, 不遷其德, 有治天下者哉.

Hạnh phúc tương đối thì tương đối bởi vì nó cần dựa vào một cái gì đó. Quả thực người ta hạnh phúc khi phát huy trọn vẹn và tự do năng lực tự nhiên của mình. Nhưng có nhiều cách mà trong đó sự phát huy này bị cản trở. Thí dụ, cái chết kết thúc mọi hoạt động của con người. Bệnh tật làm què quặt hoạt động của con người. Già yếu cũng gây khó khăn như thế. Bởi vậy mà Phật gia xem lão, bệnh, tử là ba trong bốn cái khổ của con người. Cái khổ thứ tư theo Phật gia chính là cuộc sống. Do đó, hạnh phúc mà còn lệ thuộc vào sự phát huy trọn vẹn và tự do năng lực tự nhiên của mình quả là một hạnh phúc bị giới hạn, nên tương đối.

Trong sách *Trang Tử* có nhiều chỗ luận về cái tai hại nhất của mọi tai hại có thể giáng xuống con người, đó là cái chết. Sợ chết và lo lắng về cái chết sắp đến cũng là một trong các nguyên do khiến con người bất hạnh. Tuy nhiên, sợ hãi và lo lắng như vậy có thể giảm thiểu nếu ta hiểu đúng đắn về bản chất của vạn vật. Khi Lão Tử mất, bạn ông là Tần Dật 秦佚 đến điếu. Tần Dật phê bình những người khóc Lão Đam mất: «Cách gào khóc điếu tang của họ là trái thiên tính và ngược chân tình, quên đi cái đạo lý mà ta nhận lãnh từ tự nhiên. Thời xưa gọi sự gào khóc ấy là hình phạt do làm trái ngược lẽ tự nhiên. Khi đến, đó là Lão Tử gặp thời mà sinh ra. Khi đi, đó là Lão Tử chỉ thuận theo đạo lý tự nhiên. Ai lặng lẽ gặp thời mà đến, tuỳ thuận mà đi, thì đau buồn và vui sướng không xâm nhập được mình. Người xưa gọi họ là người thần đã giải thoát sự thống khổ bị treo ngược.»[174]

Những người phúng điếu khác cảm thấy buồn thương chừng nào thì họ đau khổ chừng đó. Nỗi khổ đau của họ là «hình phạt do làm trái ngược lẽ tự nhiên»[175] Sự đau khổ tinh thần do tình cảm gây ra đôi khi cũng nặng nề như bất cứ sự trừng phạt thể xác nào. Tuy nhiên, sự hiểu biết của ta có thể hạn chế tình cảm. Thí dụ người hiểu biết thì không nổi giận vì mưa gió khiến họ không ra khỏi nhà được, nhưng một đứa trẻ thì tức giận. Sở dĩ như vậy là vì người lớn hiểu biết nhiều hơn, nên không thất vọng hay nổi khùng như đứa trẻ. Đúng như Spinoza nói: «Chừng nào tâm mình hiểu được rằng mọi vật đều tất yếu thì chừng đó tâm mình mới có sức mạnh khống chế mọi hậu quả,

---

[174] *Trang Tử* (Dưỡng Sinh Chủ): «Thị độn thiên bội tình, vong kỳ sở thụ, cổ giả vị chi độn thiên chi hình. Thích lai, phu tử thời dã; thích khứ thuận dã. An thời xử thuận, ai lạc bất năng nhập dã. Cổ giả vị thị đế chi huyền giải.» 是遁天倍情, 忘其所受, 古者謂之遁天之刑. 適來, 夫子時也; 適去, 夫子順也. 安時而處順, 哀樂不能入也. 古者謂是帝之縣解. Hai câu chót tôi dịch theo ý của Phùng Hữu Lan. Thiên Đại Tông Sư cũng có câu tương tự: «Thả phù đắc giả, thời dã; thất giả, thuận dã. An thời nhi xử thuận, ai lạc bất năng nhập dã, thử cổ chi sở vị huyền giải dã.» 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. (Hơn nữa, *sống* tức là gặp thời mà đến; *chết* tức là tuỳ thuận sự ứng hoá tự nhiên mà đi. Nếu gặp thời mà đến, tuỳ thuận mà đi, thì đau buồn và vui sướng không xâm nhập được mình, cái đó người xưa gọi là *huyền giải*.)

[175] Độn thiên chi hình 遁天之刑: Chữ *độn* 遁 ở đây không phải là «chạy trốn» như nhiều dịch giả đã dịch. Phùng Hữu Lan dịch là «the penalty of violating the principle of nature» (hình phạt do vi phạm lẽ tự nhiên).

hoặc tâm mình bớt đau khổ vì chúng.»[176] Nói theo Đạo gia, đó là «dùng lý trí chuyển hóa tình cảm».

Sách *Trang Tử* có câu chuyện minh họa rất rõ điểm này. Khi vợ Trang Tử mất, bạn ông là Huệ Thi đến điếu tang. Ngạc nhiên thấy Trang Tử chẳng khóc, ngồi dưới đất, và gõ bồn hát nghêu ngao, Huệ Thi trách Trang Tử sao tệ bạc với vợ thế. Trang Tử đáp: «Thoạt đầu, lúc vợ tôi mất, làm sao tôi không đau xót? Nhưng rồi xem xét vấn đề, thấy lúc ban đầu bà ấy không có sinh mệnh. Đã không có sinh mệnh lại còn vô hình. Đã vô hình lại còn vô khí. Ở giữa cõi hỗn độn mịt mờ rồi biến hoá mà có khí; khí biến hoá mà có hình; hình biến hoá mà có sinh mệnh. Nay lại biến hoá mà chết. Điều đó giống như bốn mùa vận hành. Nay bà ấy đang ngủ trong cái nhà lớn (tức vũ trụ). Nếu tôi kêu gào khóc lóc hoá ra tôi chẳng thông hiểu mệnh hay sao; nên tôi không khóc.»[177] Chỗ này, Quách Tượng chú: «Chưa hiểu biết thì đau buồn, hiểu rồi thì hết buồn. Nó dạy kẻ hữu tình phải lấy lý trí trừ bỏ khổ lụy.»[178] Tình cảm có thể được khống chế bằng lý trí và sự hiểu biết. Đó là quan điểm của Spinoza và cũng là quan điểm Đạo gia.

Đạo gia chủ trương rằng vì đã am hiểu hoàn toàn bản tính tự nhiên của vạn vật cho nên thánh nhân vô tình. Tuy nhiên điều đó không có nghĩa là thánh nhân thiếu tình cảm, mà nó có nghĩa là thánh nhân không bị tình cảm quấy nhiễu và đạt được cái có thể gọi là «sự an nhiên tự tại» (sự an tĩnh của tâm hồn).[179] Như Spinoza nói: «Kẻ ngu muội không những bị các nguyên do bên ngoài quấy nhiễu đủ điều và không hề an nhiên tự tại, mà còn sống u mê cơ hồ không biết đến Thượng Đế và vạn vật. Còn sống thì còn khổ, mà hết khổ thì cũng là hết sống. Trái lại, kẻ minh triết trong phạm vi mà hắn ý thức, hiếm khi bị động tâm; đã vậy, nhờ ý thức về tính tất nhiên vĩnh hằng của tự ngã, của Thượng Đế, của vạn vật, nên hắn không bao giờ ngừng hiện hữu, và hắn luôn an nhiên tự tại.» [180]

Do đó, thánh nhân không còn bị sự biến dịch của ngoại giới làm động tâm nữa vì ngài hiểu rõ bản tính của vạn vật. Nhờ vậy ngài không lệ thuộc

[176] Spinoza, *Ethics* (đạo đức học), part 5, proposition 6.

[177] *Trang Tử* (Chí Lạc): «Thị kỳ thuỷ tử dã, ngã độc hà năng vô khái! Nhiên sát kỳ thuỷ nhi bản vô sinh. Phi đồ vô sinh dã, nhi bản vô hình. Phi đồ vô hình 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 yên nhiên tẩm ư cự thất, nhi ngã khiếu khiếu nhiên tuỳ nhi khốc chi, tự dĩ vi bất thông hồ mệnh, cố chỉ dã.» 是其始死也，我獨何能無慨！然察其始而本無生。非徒無生也，而本無形。非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣；氣變而有形；形變而有生。今又變而之死。是相與爲春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。

[178] *Quách Tượng, Trang Tử Chú*: «Vị minh nhi khái, dĩ đạt nhi chỉ. Tư sở dĩ hối hữu tình giả tương lệnh thôi chí lý dĩ khiển lụy dã.» 未明而慨，已達而止。斯所以誨有情者將令推至理以遣累也。

[179] Bất động tâm nên tâm tự an.

[180] Spinoza, Ethics, Pt. 5, Prop. XLII.

ngoại vật, cho nên hạnh phúc của ngài không bị ngoại vật hạn chế. Có thể nói ngài đã đạt được hạnh phúc tuyệt đối. Đó là một phương hướng tư tưởng của Đạo gia, trong đó có không ít không khí bi quan an phận. Đó là một phương hướng tư tưởng nhấn mạnh tính tất nhiên của các tiến trình tự nhiên và sự chấp nhận số mệnh của con người trong các tiến trình tự nhiên đó.

Cách đạt tới hạnh phúc tuyệt đối

Tuy nhiên có một phương hướng tư tưởng khác của Đạo gia, nhấn mạnh tính tương đối của bản tính vạn vật và sự đồng nhất giữa con người với vũ trụ. Để đạt được sự đồng nhất đó, con người cần tri thức và sự am hiểu cao hơn một bậc, và cái hạnh phúc nảy sinh từ sự đồng nhất ấy mới đích thực là hạnh phúc tuyệt đối (tức là tiêu dao) mà sách Trang Tử đã diễn giải trong thiên Tiêu Dao Du.

Trong thiên Tiêu Dao Du, sau khi mô tả hạnh phúc của con chim lớn và con chim nhỏ, Trang Tử nói thêm rằng trong nhân gian có một kẻ tên là Liệt Tử có thể cưỡi gió mà đi. «[Liệt Tử cưỡi gió mà đi, nhẹ nhàng khéo léo, sau 15 ngày thì trở về.] Người có phúc như ông ta thực hiếm có trên đời. Tuy ông ta không phải đi bằng chân, nhưng còn có cái phải cậy nhờ.»[181] Cái phải cậy nhờ là gió, và vì phải nhờ cậy gió [mới đi được], nên hạnh phúc của Liệt Tử ở chừng mực này vẫn là tương đối. Rồi Trang Tử nói: «Nếu ai cưỡi (tức thuận ứng) cái tính tự nhiên của trời đất, cưỡi (tức thuận ứng) sự biến hoá của *lục khí* (âm, dương, gió, mưa, tối, sáng) để ngao du đến cõi vô cùng, thì kẻ ấy có gì phải nương cậy! Thế mới nói: Chí nhân *vô kỷ*, thần nhân *vô công*, thánh nhân *vô danh*.»[182]

Lời Trang Tử nói ở đây mô tả người đã đạt được tiêu dao (hạnh phúc tuyệt đối). Đó là chí nhân, thần nhân, và thánh nhân. Ngài hạnh phúc tột cùng vì đã vượt lên khỏi sự phân biệt thông thường của sự vật. Ngài cũng vượt lên khỏi sự phân biệt giữa bản thân và ngoại giới, tức là sự phân biệt giữa «ngã» và «phi ngã». Do đó ngài vô kỷ. Ngài hợp nhất với Đạo. Đạo không làm gì, nhưng chẳng gì mà không được làm (Đạo vô vi nhi vô bất vi). Đạo vô vi, cho nên vô công. Thánh nhân hợp nhất với Đạo, cho nên cũng vô công. Thánh nhân có thể cai trị thiên hạ, nhưng cách cai trị của ngài chỉ là để mặc mọi

---

[181] *Trang Tử* (Tiêu Dao Du): «Liệt Tử ngự phong nhi hành, linh nhiên thiện dã, tuần hữu ngũ nhật nhi phản. Bỉ tư trí phúc giả, vị số số nhiên dã. Thử tuy miễn hồ hành, do hữu sở đãi giả dã.» 列子御風而行, 泠然善也, 旬有五日而反. 彼於致福者, 未數數然也. 此雖免乎行, 猶有所待者也.

[182] *Trang Tử* (Tiêu Dao Du): «Nhược phù thừa thiên địa chi chính, nhi ngự lục khí chi biện, dĩ du vô cùng giả, bỉ thả ô hồ đãi tai! Cố viết: Chí nhân vô kỷ, thần nhân vô công, thánh nhân vô danh.» 若夫乘天地之正, 而御六氣之辨, 以游無窮者, 彼且惡乎待哉! 故曰: 至人無己, 神人無功, 聖人無名. – LAM chú: *Trung Hoa Đạo Học Thông Điển* (tr.112) giảng: *thừa* 乘= *ngự* 御= *giá ngự* 駕馭 (cưỡi), *thuận ứng* 順應; *chính* 正= *tự nhiên chi tính* 自然之性 (tính tự nhiên); *biện* 辨= *biến* 變 (biến hoá); *lục khí* 六氣= *âm* 陰, *dương* 陽, *phong* 風, *vũ* 雨, *hối* 晦, *minh* 明 (âm, dương, gió, mưa, tối, sáng).

người tự do, để cho mỗi người phát huy khả năng tự nhiên của chính mình. Đạo vô vi, cho nên vô danh. Thánh nhân hợp nhất với Đạo, cho nên cũng vô danh.

Quan điểm hữu hạn

Vấn đề còn lại là: Một cá nhân làm thế nào để có thể trở thành một bậc chí nhân như vậy? Để trả lời, ta phải phân tích thiên thứ hai của sách Trang Tử, tức là thiên Tề Vật Luận (luận về sự bằng nhau của sự vật). Trong thiên Tiêu Dao Du, Trang Tử bàn về hai mức độ hạnh phúc; còn trong Tề Vật Luận, ông bàn về hai mức độ tri thức. Ta hãy bắt đầu sự phân tích từ mức độ đầu, hay mức độ thấp hơn. Trong chương 8 (Danh Gia) của sách này, tôi đã nói rằng giữa Huệ Thi và Trang Tử có sự tương đồng nào đó. Bởi vậy trong Tề Vật Luận, Trang Tử bàn về tri thức ở một bậc thấp thôi, tương tự như thứ tri thức thấy trong 10 điều (thập sự) của Huệ Thi.

Thiên Tề Vật Luận trước hết mô tả gió. Khi gió thổi, có nhiều loại âm thanh khác nhau sinh ra, mỗi loại có đặc tính riêng. Thiên Tề Vật Luận gọi các âm thanh này là «địa lại» 地籟 (âm thanh của đất). Ngoài ra còn có các âm thanh khác được gọi là «nhân lại» 人籟 (âm thanh của người). Địa lại và nhân lại tạo thành «thiên lại» 天籟 (âm thanh của Trời).

Nhân lại gồm có *ngôn* 言 (lời nói) do con người nói ra. Chúng khác với địa lại là thứ âm thanh do gió sinh ra, vì khi lời nói được phát ra thì chúng biểu thị tư tưởng của con người. Chúng biểu thị những khẳng định và những phủ định, và những ý kiến mà mỗi cá nhân nêu ra từ quan điểm hữu hạn đặc thù của chính mình. Bởi hữu hạn như thế, nên các ý kiến này tất nhiên là phiến diện. Thế nhưng, bởi không biết những ý kiến của mình đều căn cứ trên quan điểm hữu hạn, hầu hết mọi người đều luôn xem ý kiến của mình là đúng, còn ý kiến của người khác là sai. Cho nên, như Tề Vật Luật nói, «có sự tranh luận đúng sai giữa Nho gia và Mặc gia. Cái mà Nho gia cho là đúng thì Mặc gia cho là sai, và ngược lại.» (Cố hữu Nho Mặc chi thị phi, dĩ thị kỳ sở phi, nhi phi kỳ sở thị. 故有儒墨之是非,以是其所非而非其所是.)

Như vậy khi con người tranh luận mà mỗi người đều căn cứ trên cái quan điểm phiến diện của riêng mình, thì chẳng có cách nào để đạt được kết luận cuối cùng, hoặc để xác định được bên nào thật sự đúng, bên nào thật sự sai. Thiên Tề Vật Luận chép: «Giả sử anh tranh luận với tôi. Nếu anh thắng (thay vì tôi thắng), vậy nhất định là anh đúng, tôi sai chăng? Hoặc nếu tôi thắng (thay vì anh thắng), vậy nhất định là tôi đúng, anh sai chăng? Ai trong hai ta đúng? Ai trong hai ta sai? Hay là cùng đúng? Hay là cùng sai? Tôi với anh chẳng hiểu nhau được, thì kẻ khác càng mù tịt. Tôi tìm ai làm trọng tài đây? Tôi có thể tìm hỏi kẻ đồng ý với anh, nhưng vì hắn đồng ý với anh, làm sao hắn quyết định được? Tôi có thể tìm hỏi kẻ đồng ý với tôi, nhưng vì hắn đồng ý với tôi, làm sao hắn quyết định được? Tôi có thể tìm hỏi kẻ khác ý với

cả anh và tôi, nhưng vì hắn khác ý với cả anh và tôi, làm sao hắn quyết định được? Tôi có thể tìm hỏi kẻ đồng ý với cả anh và tôi, nhưng vì hắn đồng ý với cả anh và tôi, làm sao hắn quyết định được?»[183]

Đoạn văn trên khiến ta liên tưởng đến cách biện luận của Danh gia. Tuy nhiên bọn Danh gia biện luận là nhằm phủ nhận sự hiểu biết thông thường của người bình thường; còn mục đích của thiên Tề Vật Luận là nhằm phủ nhận quan điểm của bọn Danh gia, bởi vì bọn họ quả thực tin rằng biện luận có thể quyết định cái gì là thực sự đúng và cái gì là thực sự sai.

Mặt khác, Trang Tử cho rằng những khái niệm đúng và sai được mỗi người tạo ra dựa trên quan điểm hữu hạn của chính mình. Tất cả quan điểm này đều tương đối. Thiên Tề Vật Luận chép: «Khi có sống thì có chết, và khi có chết thì có sống. Khi có sự có thể thì có sự không thể, và khi có sự không thể thì có sự có thể. Bởi vì có đúng, nên có sai. Bởi vì có sai, nên có đúng.»[184] Sự vật luôn biến dịch và có nhiều phương diện. Cho nên, có thể có nhiều quan điểm đối với cùng một sự vật. Một khi ta nói điều này, thì ta giả định rằng một quan điểm cao hơn đang tồn tại. Nếu ta chấp nhận giả định này, thì chính ta không cần quyết định về cái gì là đúng, cái gì là sai. Bản thân luận chứng (argument) tự giải thích nó.

Quan điểm cao hơn

Chấp nhận tiền đề (premise) này tức là nhìn sự vật từ một quan điểm cao hơn, hay là, như Tề Vật Luận nói, tức là «nhìn sự vật trong ánh sáng của trời» (chiếu chi ư thiên 照之於天). *Chiếu chi ư thiên* nghĩa là nhìn sự vật từ

[183] *Trang Tử* (Tề Vật Luận): «Kỳ 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? Kỳ hoặc thị dã, kỳ hoặc phi dã da? Kỳ câu thị dã, kỳ câu phi dã da? Ngã dữ nhược bất năng tương tri dã, tắc nhân cố thụ kỳ đàm ám, ngô thuỳ sử chính chi? Sử đồng hồ nhược giả chính chi, kỷ dữ nhược đồng hĩ, ô năng chính chi? Sử đồng hồ ngã giả chính chi, kỷ đồng hồ ngã hĩ, ô năng chính chi? Sử dị hồ ngã dữ nhược giả chính chi, kỷ dị hồ ngã dữ nhược hĩ, ô năng chính chi? Sử đồng hồ ngã dữ nhược giả chính chi, kỷ đồng hồ ngã dữ nhược hĩ, ô năng chính chi?» 既使我與若辯矣, 若勝我, 我不若勝, 若果是也, 我果非也邪? 我勝若, 若不吾勝, 我果是也, 若果非也邪? 其或是也, 其或非也邪? 其俱是也, 其俱非也邪? 我與若不能相知也, 則人固受其黮闇, 吾誰使正之? 使同乎若者正之, 既與若同矣, 惡能正之? 使同乎我者正之, 既同乎我矣, 惡能正之? 使異乎我與若者正之, 既異乎我與若矣, 惡能正之? 使同乎我與若者正之, 既同乎我與若矣, 惡能正之?

[184] *Trang Tử* (Tề Vật Luận): «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.» 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. Đoạn trên tôi dịch theo Phùng Hữu Lan, nguyên văn: «When there is life, there is death, and when there is death, there is life. When there is possibility, there is impossibility, and when there is impossibility, there is possibility. Because there is right, there is wrong. Because there is wrong, there is right.» Nếu theo các bản chú giải của Trung Quốc thì nên dịch là: Bất cứ vật gì đang sống tức là đang chết, đang chết tức là đang sống; có thể tức là không thể, không thể tức là có thể. Nguyên do đúng tức là nguyên do sai, nguyên do sai tức là nguyên do đúng.

quan điểm của cái vượt trên sự hữu hạn. Cái vượt trên sự hữu hạn tức là Đạo. Tề Vật Luận chép: «Cái này cũng là cái kia; cái kia cũng là cái này. Cái này cũng có cái đúng cái sai riêng. Cái kia cũng có cái đúng cái sai riêng. Vậy thực sự có sự phân biệt giữa cái này và cái kia ư? Hay là không có sự phân biệt giữa cái này và cái kia? Đừng xem cái này cái kia là một đối tương phản, đó là then chốt của Đạo. Cái then chốt ấy nằm ở giữa vòng vạn sự nên ứng biến vô cùng. Cái đúng biến hoá vô cùng, cái sai cũng biến hoá vô cùng. Cho nên nói: chẳng gì bằng dùng cái *minh* 明 (sáng).» [185] Nói cách khác, «cái này» và «cái kia» – trong sự đối lập đúng và sai – giống như một vòng tròn xoay vần bất tận. Nhưng người nhìn sự vật theo quan điểm Đạo thì cơ hồ đứng giữa vòng tròn. Anh ta hiểu vạn sự vận động trên vòng tròn, nhưng anh ta không tham gia vào các vận động ấy. Đó không phải vì anh ta chẳng làm gì hay anh ta thoái lui, mà là vì anh ta đã vượt trên cái hữu hạn và nhìn vạn sự từ một quan điểm cao hơn. Trong sách *Trang Tử* (thiên Thu Thủy), quan điểm hữu hạn được ví như cái quan điểm của con ếch ngồi đáy giếng. Nó nhìn bầu trời qua miệng giếng, nên cứ nghĩ bầu trời chỉ to bằng miệng giếng mà thôi.

Từ quan điểm Đạo, mọi sự vật chỉ là cái vốn thế. Tề Vật Luận chép: «Cái có thể thì có thế; cái không thể thì không thể. Đạo tạo ra sự vật và chúng là cái vốn thế. Chúng là gì? Chúng là cái vốn thế. Chúng không là gì? Chúng không là cái không vốn thế. Mọi vật là cái gì đó và chúng tốt cho cái gì đó. Không có cái gì mà không là cái gì hoặc không có cái gì mà không tốt cho cái gì. Cho nên có rui nhà và cột nhà, xấu xí với đẹp đẽ, cái đặc thù và cái phi thường. Thông qua Đạo tất cả chúng đều quán thông làm một.» [186] Vạn vật

[185] *Trang Tử* (Tề Vật Luận): «Thị diệc bỉ dã, bỉ diệc thị dã. Bỉ diệc nhất thị phi, thử diệc nhất thị phi, quả thả hữu bỉ thị hồ tai? Quả thả vô bỉ thị hồ tai? Bỉ thị mạc đắc kỳ ngẫu, vị chi đạo xu. Xu thuỷ đắc kỳ hoàn trung, dĩ ứng vô cùng. Thị diệc nhất vô cùng, phi diệc nhất vô cùng dã. Cố viết: Mạc nhược dĩ minh.» 是亦彼也, 彼亦是也. 彼亦一是非, 果且有彼是乎哉? 果且無彼是乎哉? 彼是莫得其偶, 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. – Khang Hi và Từ Hải phiên thiết chữ 樞 là *xương chu* 昌朱, *xuân chu* 春朱, *xuất hu* 出紆, nên âm Hán Việt là *xu*. Chữ này thường bị phiên âm sai là *khu*, như: *thần kinh trung khu* 神經中樞 (trung khu thần kinh), *khu cơ* 樞機 (bộ phận quan trọng nhất), *khu mật viện* 樞密院 (cơ quan trọng yếu của triều đình).

[186] *Trang Tử* (Tề Vật Luận): «Khả hồ khả, bất khả hồ bất khả. Đạo hành chi nhi thành, vật vị chi nhi nhiên. Ô hồ nhiên? Nhiên ư nhiên. Ô hồ bất nhiên? Bất nhiên ư bất nhiên. Vật cố hữu sở nhiên, vật cố hữu sở khả. Vô vật bất nhiên, vô vật bất khả. Cố vi thị cử đình dữ doanh, lệ dữ Tây Thi, khôi quỳ quyệt quái, đạo thông vi nhất.» 可乎可, 不可乎不可. 道行之而成, 物謂之而然. 惡乎然? 然於然. 惡乎不然? 不然於不然. 物固有所然, 物固有所可. 無物不然, 無物不大. 故爲是舉莛與楹, 厲與西施, 恢詭譎怪, 道通爲一. – Đoạn văn trên đây tôi dịch theo ý Phùng Hữu Lan. Nhưng theo *Trung Hoa Đạo Học Thông Điển*, James Legge, và James Ware thì nên dịch là: «Cái có thể thì có thể; cái không thể thì không thể. Đường đi là do người ta đi nhiều mà thành. Vật là do người ta gọi lắm mà thành tên. Làm sao nói vật là như thế? Vì nó như thế nên nói nó như thế. Làm sao nói vật không là như thế? Vì nó không như thế nên nói nó không như thế. Vật vốn có cái như thế; và vật vốn có cái có thể. Không vật nào mà không có cái

tuy khác nhau, nhưng chúng giống nhau ở chỗ tất cả chúng tạo thành một cái gì đó và chúng tốt cho cái gì đó. Tất cả chúng đều xuất phát từ Đạo. Do đó, từ quan điểm Đạo, vạn vật tuy khác nhau nhưng chúng đều quán thông làm một.

Tề Vật Luận chép tiếp: «Phân biệt là tạo thành. Nhưng tạo thành thì y như huỷ diệt. Bởi vì vạn vật như một toàn thể thì không có tạo thành và không có huỷ diệt, mà chúng trở lại hợp nhất và trở thành một.»[187] Thí dụ, cái bàn làm bằng gỗ. Xét về phía cái bàn thì đó là hành động tạo thành; nhưng xét về phía gỗ hay cái cây thì đó là hành động hủy diệt. Tuy nhiên, sự tạo thành hay hủy diệt như thế chỉ là phát xuất từ quan điểm hữu hạn. Từ quan điểm Đạo, không có sự tạo thành và không có sự hủy diệt. Tất cả những phân biệt này đều là tương đối.

Sự phân biệt giữa «ngã» và «phi ngã» cũng là tương đối. Từ quan điểm Đạo, «ngã» và «phi ngã» quán thông làm một. Tề Vật Luận chép: «Trong thiên hạ không gì lớn bằng đầu sợi lông vào mùa thu, còn núi Thái Sơn thì nhỏ; không ai sống lâu bằng đứa trẻ chết yểu, còn Bành Tổ thì chết yểu. Trời đất với ta cùng sống, vạn vật với ta là một.»[188] Ở đây ta lại có câu nói của Huệ Thi: «Yêu khắp vạn vật, xem trời đất là một thể.» (Phiếm ái vạn vật, thiên địa nhất thể dã 泛愛萬物天地一体也).

Tri thức ở trình độ cao hơn

Tề Vật Luận chép tiếp đoạn trên: «Bởi trời đất vạn vật đã là một, còn chỗ nào dành cho lời nói nữa? Nhưng vì tôi đã nói đến một, đó không phải là một lời nói sao? Một và một lời nói là hai; hai với cái một (ban đầu) là ba. Từ đấy mà tính tiếp, dù người tính toán giỏi nhất cũng chịu thua, huống hồ kẻ bình thường. Vậy, từ «vô» (không) đi đến «hữu» (có) mà đã đạt tới «tam» (ba ý) rồi, huống hồ từ «hữu» (có) đi đến «hữu» (có) thì sẽ đạt tới bao nhiêu ý nữa? Thôi đừng đi đến đâu cả. Hãy dừng ở đây.»[189] Với lời này, Tề Vật Luận

như thế. Không vật nào mà không có cái có thể. Cho nên một cọng cỏ với một cái cột nhà, gái xấu xí với Tây Thi, cùng sự vĩ đại, tồi tệ, dối trá, quái dị, đều quán thông làm một.» «Đình» 莛 là cọng cỏ, nhưng Phùng Hữu Lan dịch là «roof-slat» (rui nhà); thật kỳ lạ.

[187] *Trang Tử* (Tề Vật Luận): «Kỳ phân dã, thành dã. Kỳ thành dã, huỷ dã. Phàm vật vô thành dữ huỷ, phục thông vi nhất.» 其分也, 成也. 其成也, 毀也. 凡物無成與毀, 復通爲一. – Dịch theo *Trung Hoa Đạo Học Thông Điển* là: «Hễ cái Một ấy phân ly thì vạn vật tạo thành; hễ có tạo thành thì có huỷ diệt. Nhưng vạn vật vốn không có tạo thành và không có huỷ diệt, vì chúng trở lại quán thông làm một.»

[188] *Trang Tử* (Tề Vật Luận): «Thiên hạ mạc đại ư thu hào chi mạt, nhi Thái Sơn vi tiểu· mạc thọ ư thương tử, nhi Bành Tổ vi yểu. Thiên địa dữ ngã tịnh sinh, nhi vạn vật dữ ngã vi nhất.» 天下莫大於秋毫之末, 而泰山爲小; 莫壽於殤子, 而彭祖爲夭. 天地與我並生, 而萬物與我爲一.

[189] *Trang Tử* (Tề Vật Luận): «Ký dĩ vi nhất hĩ, thả đắc hữu ngôn hồ? Ký dĩ vị chi nhất hĩ, thả đắc vô ngôn hồ? Nhất dữ ngôn vi nhị, nhị dữ nhất vi tam. Tự thử dĩ vãng, xảo lịch bất năng đắc, nhi huống kỳ phàm hồ! Cố tự vô thích hữu, dĩ chi ư tam, nhi huống tự hữu thích hữu hồ! Vô thích yên, nhân thị dĩ!» 既已爲一矣, 且得有言乎? 既已謂之一矣, 且得

tiến xa hơn Huệ Thi một bước, và bắt đầu bàn luận một thứ tri thức cao hơn. Tri thức này gọi là «bất tri chi tri» 不知之知 (biết mà không biết).

Cái thực sự là «một» (nhất 一) thì không thể bàn luận được và thậm chí không thể quan niệm được. Bởi vì ngay lúc nó được nghĩ tới và bàn luận thì nó trở thành cái tồn tại bên ngoài kẻ đang nghĩ tới và bàn luận nó. Vì sự hợp nhất quán thông của nó bị mất đi, nên nó thực sự không là cái «một» đích thực nữa. Huệ Thi nói: «Cái cực lớn và không có gì ở ngoài nó thì gọi là Đại Nhất.» (Chí đại vô ngoại, vị chi Đại Nhất 至大無外謂之大一.) Với lời này Huệ Thi mô tả Đại Nhất rất hay, nhưng ông vẫn còn chưa ý thức vấn đề rằng: vì Đại Nhất không có gì ngoài nó, nên ta không thể nghĩ đến hay nói đến nó. Bởi bất cứ cái gì có thể được nghĩ đến hay nói đến thì có cái ở ngoài nó, tức là tư tưởng và lời nói. Trái lại, Đạo gia cho rằng «một» thì bất khả tư nghị. Qua đó, họ có cái hiểu đúng về «một» và tiến xa hơn Danh gia một bước.

Tề Vật Luận lại nói: «Về cái đúng và không đúng, cái phải và không phải: Nếu cái đúng mà là đúng, thì nó ắt khác với cái không đúng, nên khỏi cần phân biệt nữa. Nếu cái phải mà là phải, thì nó ắt khác với cái không phải, nên khỏi cần phân biệt nữa. Lời lẽ đúng sai đối đãi nhau cũng giống như không đối đãi nhau. [Thánh nhân] lấy nguyên lý hài hoà tự nhiên để điều hoà đúng sai, tuỳ theo vạn vật biến hoá mà biến hoá. Đó là cách sống trọn tuổi đời. Hãy quên tuổi đời (tức quên sinh tử), quên sự phân biệt đúng sai. Hãy ngao du trong cõi vô cùng tận và gởi mình trong đó.»[190] «Cõi vô cùng tận» là cõi mà

無言乎? 一與言爲二, 二與一爲三. 自此以往, 巧歷不能得, 而況其凡乎! 故自無適有, 以至於三, 而況自有適有乎! 無適焉, 因是已!

[190] *Trang Tử* (Tề Vật Luận): «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 nhiên chi dị hồ bất nhiên dã, diệc vô biện. Hoá thanh chi tương đãi, nhược kỳ bất tương đãi. Hoà chi dĩ thiên nghê, nhân chi dĩ mạn diễn, sở dĩ cùng niên dã. Vong niên vong nghĩa, chấn ư vô cảnh, cố ngụ chư vô cảnh.» 是不是. 然不然. 是若果是也, 則是之異乎不是也, 亦無辯; 然若果然也, 則然之異乎不然也, 亦無辯. 化聲之相待, 若其不相待. 和之以天倪, 因之以曼衍, 所以窮年也. 忘年忘義, 振於無竟, 故寓諸無竟. – LAM chú: *Trung Hoa Đạo Học Thông Điển* (tr.119) giảng: *Biện* 辯 thông với *biện* 辨 (phân biệt); *hoá thanh* 化聲: *thị phi bất đồng ngôn luận* 是非不同言論 (lời lẽ đúng sai khác nhau); *cảnh* 竟: *cảnh* 境 (cảnh giới, cõi); *chấn* 振: *sướng* 暢 (vui sướng); *thiên nghê* 天倪 (như *thiên quân* 天鈞): *hài hoà tự nhiên* 諧和自然. Derk Bodde dịch «Hoá *thanh chi tương đãi, nhược kỳ bất tương đãi. Hoà chi dĩ thiên nghê. nhân chi dĩ mạn diễn*» là: «Regardless whether the changing sounds are relative to one another or not, let us harmonize them within the Boundary of Nature, and leave them alone in the process of natural evolution.» (Các âm thanh đang biến đổi có liên quan nhau hay không thì cũng vậy. Hãy để chúng hài hoà với *thiên nghê* [giới hạn của tự nhiên] và cứ để mặc chúng trong quy trình tiến hoá tự nhiên). Nguyễn Hiến Lê hiểu *nghê* là «tiêu chuẩn để định phải trái», *hoà hợp với thiên nghê* là «phán đoán hợp với lý tự nhiên; chấp nhận ý kiến của người» Với câu «Hoá *thanh chi tương đãi, nhược kỳ bất tương đãi*», ông nói: «Câu này như ở đâu đi lạc vào đây. Phải chăng Trang Tử muốn đưa một thí dụ tỏ rằng có những sự kiện tựa như phải mà không phải.» Ông dịch: «Một chuyển động và một thanh âm tuỳ thuộc nhau mà cơ hồ như không tuỳ thuộc nhau.» (sđd., tr.174). Câu «Hoà *chi dĩ thiên nghê, nhân chi dĩ mạn diễn*» tôi

người đạt Đạo sống trong đó. Người đạt Đạo không chỉ hiểu «một» mà còn thực sự trải nghiệm nó. Kinh nghiệm này là kinh nghiệm sống trong cõi vô cùng tận. Anh ta quên hết mọi phân biệt về sự vật, thậm chí cũng quên luôn các sự vật liên quan đến cuộc sống chính mình. Trong kinh nghiệm của anh ta chỉ có cái «một» vô phân biệt, và anh ta sống trong cái «một» đó.

Mô tả bằng ngôn ngữ thi ca thì một người như thế là người «cưỡi cái tính tự nhiên của trời đất, cưỡi sự biến hoá của *lục khí* (âm, dương, gió, mưa, tối, sáng) để ngao du đến cõi vô cùng».[191] Người ấy thực sự không nương vào cái gì cả, nên hạnh phúc của anh ta là tuyệt đối.[192]

Ở đây ta thấy cách thức Trang Tử giải quyết rốt ráo vấn đề cố hữu của các Đạo gia tiên Tần. Vấn đề đó chính là làm sao «toàn sinh tị hại» 全生避害 (bảo toàn mạng sống và tránh nguy hại). Nhưng đối với thánh nhân đích thực thì nó không thành vấn đề gì cả. Sách *Trang Tử* chép: «Vũ trụ là một với vạn vật. Đạt được cái Một ấy và hoà đồng với nó, thì tứ chi và trăm bộ phận của thân thể khác gì bụi bặm cặn nhơ, và tử sinh chung thuỷ khác gì ngày đêm xoay vần; chúng không khuấy động được tâm ta, huống hồ chuyện được mất và hoạ phúc!»[193] Như thế, Trang Tử giải quyết rốt ráo vấn đề cố hữu của các Đạo gia tiên Tần bằng cách đơn thuần là thủ tiêu nó. Đấy thực là phương pháp triết học để giải quyết các vấn đề. Triết học không cung cấp thông tin về các sự thực, nên không thể giải quyết bất kỳ vấn đề nào bằng cách thức cụ thể và vật chất. Chẳng hạn, triết học không thể giúp con người trường sinh bất tử, cũng không thể giúp con người được giàu sang và tránh bần cùng. Tuy nhiên, cái mà triết học có thể làm là cung cấp cho con người một quan điểm, mà từ đó họ thấy rằng sống hay chết cũng như nhau, được hay mất cũng như nhau. Từ quan điểm «thực dụng» này, triết học quả là vô dụng. Tuy nhiên, triết học có thể cho ta một quan điểm rất hữu dụng. Nói theo *Trang Tử* (Nhân Gian Thế), đó là «vô dụng chi dụng» 無用之用 (sự hữu dụng của vô dụng).

Spinoza đã nói rằng, theo một ý nghĩa nào đó, người minh triết thì «không bao giờ ngưng tồn tại» (never ceases to be). Đó cũng là ý Trang Tử nói. Thánh nhân hay chí nhân là người hợp nhất với Đại Nhất (tức là vũ trụ).

dịch theo *Trung Hoa Đạo Học Thông Điển*: «Thánh nhân lấy nguyên lý hài hoà tự nhiên để điều hoà đúng sai, tuỳ theo vạn vật biến hoá mà biến hoá.» (Thánh nhân tắc dĩ tự nhiên hài hoà đích nguyên lý lai điều hoà thị phi, tuỳ vạn vật biến hoá nhi biến hoá 聖人則以自然諧和的原則來調和是非,隨萬物變化而變化).

[191] *Trang Tử* (Tiêu Dao Du): «Thừa thiên địa chi chính, nhi ngự lục khí chi biện, dĩ du vô cùng giả.» 乘天地之正,而御六氣之辨,以游無窮者. – Từ «cưỡi» (thừa) ở đây hiểu là: thuận ứng với.

[192] Trường hợp này khác với Liệt Tử. Liệt Tử có thể cưỡi gió mà đi, cũng có thể xem là hạnh phúc nhưng phải cậy nhờ gió, nên hạnh phúc của Liệt Tử vẫn là tương đối.

[193] *Trang Tử* (Điền Tử Phương): «Phù thiên hạ dã giả, vạn vật chi sở nhất dã. Đắc kỳ sở nhất nhi đồng yên, tắc tứ chi bách thể tương vi trần cấu, nhi tử sinh chung thuỷ tương vi trú dạ, nhi mạc chi năng hoạt, nhi huống đắc tang hoạ phúc chi sở giới hồ?» 夫天下也者,萬物之所一也.得其所一而同焉,則四肢百體將爲塵垢,而死生終始將爲晝夜,而莫之能滑,而況得喪禍福之所介乎?

Bởi vì vũ trụ không bao giờ ngưng tồn tại, cho nên thánh nhân không bao giờ ngưng tồn tại. Thiên Đại Tông Sư nói: «Một cái thuyền có thể giấu ở cái lạch; một cái lưới có thể giấu ở cái hồ. Vậy là ổn thoả. Nhưng đến nửa đêm có kẻ khoẻ mạnh vác nó trên lưng và chạy mất thì người đang ngủ không biết được. Cất giấu cái lớn và cái nhỏ đúng đắn mà còn bị mất. Nếu giấu thiên hạ trong thiên hạ thì sẽ không còn chỗ nào hở để nó mất. Đó là chân lý lớn của mọi vật. [...] Cho nên thánh nhân lãng du trong cái không thể mất của vật mà cùng tồn tại.»[194] Đó là ý nghĩa của câu: «Thánh nhân không bao giờ ngưng tồn tại.»

Phương pháp luận của chủ nghĩa thần bí

Để hợp nhất với Đại Nhất, thánh nhân phải vượt trên mọi phân biệt giữa các sự vật và quên luôn các phân biệt ấy. Cách làm được điều này là vất bỏ tri thức (khí trí 棄智). Đó cũng là cách mà các Đạo gia dùng để đạt tới «nội thánh» 內聖. Theo ý nghĩa thông thường, nhiệm vụ của tri thức là để phân biệt sự vật. Biết một vật tức là biết sự khác biệt giữa nó với các vật khác. Do đó vất bỏ tri thức có nghĩa là quên hết mọi phân biệt. Một khi mọi phân biệt đã được quên hết, thì còn lại một toàn thể vô phân biệt, tức là Đại Nhất. Khi đạt được cảnh giới này, có thể nói rằng thánh nhân đã có thứ tri thức ở tầm cao hơn mà Đạo gia gọi là «bất tri chi tri» 不知而知 (biết mà không biết).

Trong sách *Trang Tử* có nhiều đoạn nói về phương pháp quên mọi phân biệt. Thí dụ, thiên Đại Tông Sư chép cuộc đối thoại hư cấu giữa Khổng Tử và đệ tử Nhan Hồi: «Nhan Hồi nói: «Con có tiến bộ.» Trọng Ni hỏi: «Vậy là sao?» Đáp: «Con quên nhân nghĩa rồi.» Đáp: «Được, nhưng chưa đủ.» Hôm khác Nhan Hồi đến gặp thầy, nói: «Con có tiến bộ.» Hỏi: «Vậy là sao?» Đáp: «Con quên lễ nhạc rồi.» Đáp: «Được, nhưng chưa đủ.» Hôm khác Nhan Hồi đến gặp thầy, nói: Con có tiến bộ.» Hỏi: «Vậy là sao?» Đáp: «Con đã toạ vong rồi.» Trọng Ni ngạc nhiên hỏi: «Sao gọi là toạ vong?» Nhan Hồi đáp: «Rời bỏ thân thể, vất bỏ thông minh, lìa hình thể khử tri thức, rồi hợp nhất với *đại thông* 大通 (tức Đạo), đó gọi là toạ vong.» Trọng Ni nói: «Hễ đồng nhất [với Đạo] rồi thì không còn sự ham muốn nữa. Hễ hợp nhất với sự biến hóa [của vũ trụ] thì vô thường. Nếu ngươi đạt được điều ấy thì quả là người hiền! Ta

[194] *Trang Tử* (Đại Tông Sư): «Phù tàng chu ư hác, tàng sơn ư trạch, vị chi cố hĩ. Nhiên nhi dạ bán hữu lực giả phụ chi nhi tẩu, muội giả bất tri dã. Tàng đại tiểu hữu nghi, do hữu sở độn, nhược phù tàng thiên hạ ư thiên hạ, nhi bất đắc sở độn, thị hằng vật chi đại tình dã. [...] Cố thánh nhân tương du ư vật chi sở bất đắc độn nhi giai tồn.» 夫藏舟於壑、藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走、昧者不知也。藏大小有宜，猶有所遯，若夫藏天下於天下，而不得所遯，是恆物之大情也。故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。– LAM chú: Câu đầu dịch sát mặt chữ là: «Giấu thuyền trong hang; giấu núi trong cái đầm.» Chúng ta không hiểu làm sao có thể giấu núi vào cái đầm mà ổn thoả được. Phùng Hữu Lan sửa lại và dịch: «A boat may be hidden in a creek; a net may be hidden in a lake.» (Một cái thuyền có thể giấu ở cái lạch; một cái lưới có thể giấu ở cái hồ).

xin nối gót theo ngươi.»»[195]

Nhan Hồi như thế đã đạt được «nội thánh» bằng cách *khí trí* (vất bỏ tri thức). Kết quả của khí trí là không có tri thức. Tuy nhiên có sự khác biệt giữa «vô tri» và «bất tri». Trạng thái vô tri là ngu bẩm sinh, còn trạng thái bất tri là trạng thái xảy ra sau khi ta trải qua trạng thái hữu tri rồi mới đạt tới nó. Trạng thái vô tri là thứ bẩm sinh, còn trạng thái bất tri là một thành tựu tinh thần.

Sự khác biệt giữa «vô tri» và «bất tri» này nhiều Đạo gia đã nhận thấy rất rõ ràng. Họ dùng từ «vong» 忘 (quên) để biểu đạt cái ý nghĩa cốt lõi của phương pháp. Thánh nhân không phải là những người còn ở trong trạng thái ngu bẩm sinh. Họ từng có tri thức thông thường và có sự phân biệt thông thường, nhưng rồi họ đã quên hết chúng. Sự khác biệt giữa thánh nhân với kẻ ngu bẩm sinh cũng giống sự khác biệt giữa người can đảm với kẻ chẳng sợ gì chỉ vì hắn không có tri giác với khiếp sợ.

Nhưng cũng có nhiều Đạo gia không nhìn thấy sự khác biệt giữa vô tri và bất trí, chẳng hạn một vài Đạo gia viết vài thiên của sách *Trang Tử*. Họ ca ngợi trạng thái nguyên thủy của xã hội và trạng thái nguyên thủy của tâm thần. Họ ví thánh nhân với trẻ thơ và kẻ ngu độn. Trẻ thơ và kẻ ngu độn thì vô tri và vô phân biệt, do đó họ có vẻ thuộc về cõi vô phân biệt. Nhưng sự thuộc về này hoàn toàn vô ý thức. Họ ở trong cõi vô phân biệt nhưng không hề ý thức về sự thực ấy. Họ là kẻ vô tri chứ không phải là người bất tri. Chính người bất tri mới là bậc đạt được trạng thái không có tri thức mà Đạo gia gọi là «vô tri nhi tri» (biết mà không biết).

*

[195] *Trang Tử* (Đại Tông Sư): «Nhan Hồi viết: "Hồi ích hĩ." Trọng Ni viết: "Hà vị dã?" Viết: "Hồi vong nhân nghĩa hĩ." Viết: "Khả hĩ, do vị dã." Tha nhật phục kiến, viết: "Hồi ích hĩ." Viết: "Hà vị dã?" Viết: "Hồi vong lễ nhạc hĩ." Viết: "Khả hĩ, do vị dã." Tha nhật phục kiến, viết: "Hồi ích hĩ." Viết: "Hà vị dã?" Viết: "Hồi toạ vong hĩ." Trọng Ni xúc nhiên viết: "Hà vị toạ vong?" Nhan Hồi viết: "Đoạ chi thể, truất thông minh, ly hình khử tri [trí], đồng ư đại thông, thử vị toạ vong." Trọng Ni viết: "Đồng tắc vô hảo dã, hóa tắc vô thường dã. Nhi quả kỳ hiền hồ. Khâu dã thỉnh tòng nhi hậu dã."» 顏回曰：《回益矣。》仲尼曰：《何謂也?》曰：《回忘仁義矣。》曰：《可矣，猶未也。》他日復見曰：《回益矣。》曰：《何謂也?》曰：《回忘禮樂矣。》曰：《可矣，猶未也。》他日復見曰：《回益矣。》曰：《何謂也?》曰：《回坐忘矣。》仲尼蹴然曰：《何謂坐忘?》顏回曰：《墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。》仲尼曰：《同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。》

Chương 11

NHỮNG MẶC GIA GIAI ĐOẠN CUỐI [196]

Sáu thiên từ 40 đến 45 (tức Kinh Thượng, Kinh Hạ, Kinh Thuyết Thượng, Kinh Thuyết Hạ, Đại Thủ, Tiểu Thủ) trong sách Mặc Tử có tính chất khác với các thiên còn lại, và chúng có ích lợi đặc biệt về phương diện lô-gíc. Thiên 40 (Kinh Thượng) và thiên 41 (Kinh Hạ) gồm các định nghĩa về các ý niệm khoa học, toán học, luân lý, và lô-gíc. Thiên 42 (Kinh Thuyết Thượng) và thiên 43 (Kinh Thuyết Hạ) nhằm giải thích các định nghĩa được nói trong hai thiên 40 và 41. Còn thiên 44 (Đại Thủ) và thiên 45 (Tiểu Thủ) bàn về nhiều đề tài lô-gíc. Mục đích chung của sáu thiên này là ủng hộ quan điểm của Mặc Tử và theo phương pháp lô-gíc mà phản bác biện luận của Danh gia. Sáu thiên này thường được gọi chung là Mặc Kinh.

Trong chương trước, ta thấy trong thiên Tề Vật Luận Trang Tử bàn luận hai trình độ tri thức. Ở trình độ thứ nhất, Trang Tử chứng minh tính tương đối của sự vật và đi đến kết luận cũng giống như kết luận của Huệ Thi. Nhưng ở trình độ thứ hai, Trang Tử vượt cao hơn Huệ Thi. Ở trình độ thứ nhất, Trang Tử đồng ý với Danh gia và từ quan điểm cao hơn ông phê bình nhận thức phổ thông của người đời. Tuy nhiên ở trình độ thứ hai, từ một quan điểm còn cao hơn nữa, Trang Tử quay lại phê bình Danh gia. Như vậy, Đạo gia cũng phản bác các biện luận của Danh gia, nhưng các biện luận mà Đạo gia dùng xét về phương diện lô-gíc thì ở một trình độ cao hơn các biện luận của Danh gia. Biện luận của Đạo gia và biện luận của Danh gia đòi hỏi sự nỗ lực tư duy phản chiếu thì mới hiểu được. Các biện luận của Đạo gia và Danh gia đều trái ngược với qui tắc thông thường của nhận thức phổ thông.

Trái lại, Mặc gia cũng như một số Nho gia cũng là các triết gia về nhận thức phổ thông. Mặc dù hai phái có nhiều mặt khác nhau, nhưng họ nhất trí về mặt thực tế. Trái với biện luận của Danh gia, Mặc và Nho hầu như theo

[196] Hồ Thích gọi họ là Biệt Mặc

các phương hướng tương tự để phát triển các lý thuyết về nhận thức và lô-gíc nhằm bảo vệ các nhận thức thông thường. Các lý thuyết này xuất hiện trong *Mặc Kinh* và trong thiên Chính Danh của sách *Tuân Tử*. Như ta sẽ thấy ở chương 13 sau đây, Tuân Tử là một trong các Nho gia kiệt xuất trước đời Tần.

Luận về tri thức và danh

Lý thuyết về nhận thức trong *Mặc Kinh* là một loại chủ nghĩa thực tại (realism) thô sơ. Nó cho rằng con người có một năng lực nhận biết. Năng lực ấy «là cái mà qua đó người ta biết, nhưng chính nó không nhất thiết phải biết» (*Sở dĩ tri dã nhi bất tất tri.* 所以知也而不必知.– Kinh Thuyết Thượng). Lý do là: để có được hiểu biết thì năng lực nhận biết phải gặp gỡ đối tượng được nhận biết. «Hiểu biết là cái mà trong đó [năng lực] nhận biết tiếp xúc với vật và có thể thấy được diện mạo của vật.» (*Tri dã giả, dĩ kỳ tri ngộ vật nhi năng mạo chi.* 知也者以其知遇物而能貌之.– Kinh Thuyết Thượng). Ngoài các giác quan để nhận thức, như thị giác và thính giác, cũng còn có *trí* 恕. «Trí tuệ là cái mà qua nó người ta hiểu đối tượng được nhận biết.» (Trí dã giả, dĩ kỳ tri luận vật. 恕也者, 以其知論物.– Kinh Thuyết Thượng).[197] Nói cách khác, *trí* 恕 giải thích các ấn tượng của ngoại vật được mang đến cho *trí* bằng giác quan này.

Mặc Kinh cũng cung cấp sự phân loại lô-gic về tri thức. Xét về phương diện nguồn gốc của tri thức, thì tri thức được phân ra làm ba loại: (1) tri thức do kinh nghiệm cá nhân của người nhận thức (gọi là *thân* 親); (2) tri thức từ nguồn có thẩm quyền truyền đạt cho anh ta (tức là anh ta nghe nói hoặc đọc trong sách vở) (gọi là *văn* 聞); (3) tri thức do suy luận (tức là từ cái đã biết suy luận ra cái chưa biết) (gọi là *duyệt* 說). Xét về phương diện đối tượng của nhận thức, thì tri thức được phân ra làm bốn loại: (1) *danh* 名 (hiểu biết tên của sự vật), (2) *thực* 實 (hiểu biết sự vật được gọi tên), (3) *hợp* 合 (hiểu biết sự tương quan giữa danh và thực), và (4) *vi* 爲 (hiểu biết về hành vi).[198]

[197] Trên đây tôi dịch theo ý Phùng Hữu Lan, nguyên văn là: «Besides the sensory organs for knowing, such as those of seeing and hearing, there also exists the mind, which is *«that by means of which one understands the object of knowledge »*» Thế nhưng nguyên văn trong Mặc Kinh là: «Trí dã giả, dĩ kỳ trí luận vật nhi kỳ trí chi dã trứ, nhược minh.» 恕也者, 以其知論物而其知之也著, 若明. Lẽ ra nên dịch là: *Trí tuệ là lấy cái đã biết mà suy luận sự vật để cho cái biết về vật trở nên rõ ràng, giống như sáng suốt.* – Bản thân chữ *trí* 恕 này các tự điển thông thường không có. Gần đây nó được giảng là dị thể của 智 (trí). Xem: Dương Tông Nghĩa 楊宗義 (chủ biên), *Nan Tự Đại Tự Điển* 難字大字典, Tây Nam Sư Phạm Đại Học xuất bản xã, 1995, tr.241.

[198] Kinh Thượng nói: «Trí thức *(trí)* [có ba nguồn gốc] là: nghe *(văn)*, suy luận *(duyệt)*, và kinh nghiệm cá nhân *(thân)*; [trí thức có bốn loại là] *danh, thực, hợp,* và *vi*.» Kinh Thuyết Thượng nói: «Loại trí thức do truyền thụ là nghe *(văn)*. Loại trí thức không bị chướng ngại do thời gian và không gian là suy luận *(duyệt)*. Loại trí thức do bản thân quan sát là kinh nghiệm cá nhân *(thân)*. Cái dùng gọi tên vật là *danh*. Vật được gọi tên là *thực*. Danh và thực đi đôi nhau, gọi là *hợp*. Ý chí và hành vi, là làm *(vi)*.» (Kinh Thượng: «Trí, văn,

Ta nên nhớ rằng *danh, thực*, và *sự tương quan danh-thực* vốn là mối quan tâm đặc biệt của Danh gia. Theo *Mặc Kinh,* «Cái dùng gọi tên vật là *danh*. Vật được gọi tên là *thực*.» (Sở dĩ vị, danh dã. Sở vị, thực dã. 所以謂, 名也. 所謂, 實也). Khi ta nói: «Cái này là cái bàn.» thì «cái bàn» là danh, tức là cái mà ta dùng để nói về «cái này»; còn «cái này» là thực, tức là cái mà ta nói đến. Nếu diễn đạt theo từ ngữ của lô-gíc Tây phương, thì danh là phần *vị ngữ* của một mệnh đề (the predicate of a proposition), còn thực là phần *chủ ngữ* của một mệnh đề (the subject of a proposition).

Trong *Mặc Kinh,* danh được phân làm ba loại: (1) *đạt* 達 (danh chung), (2) *loại* 類 (danh chỉ loại), (3) *tư* 私 (danh riêng). Vật là danh chung (*đạt*). Mọi cái thực phải mang danh này. Gọi nó là «ngựa», thì «ngựa» là danh chỉ loại (*loại*). Mọi cái thực thuộc loại ấy phải mang danh chỉ loại ấy. Gọi tên một người là «Tang», thì «Tang» là danh riêng (*tư*). Cái danh riêng này bị hạn chế bởi cái thực.» [199]

Hợp 合 (hiểu biết sự tương quan danh-thực) là biết cái danh nào ứng với cái thực nào. Thứ tri thức như vậy đòi hỏi phải có lời phát biểu đại loại như: «Cái này là cái bàn.» Khi ta có thứ tri thức này, ta biết rằng «danh và thực đi đôi với nhau» (danh thực ngẫu 名實耦) [200]

Vi 爲 (hiểu biết về hành vi) là biết cách làm một việc gì. Nó là cái mà người Mỹ gọi là «know-how» (bí quyết).

Luận về biện

Phần lớn của thiên Tiểu Thủ là bàn về *biện* 辯 (biện luận). Thiên này chép: «*Biện* là làm rõ sự phân biệt đúng sai, xét manh mối của trị loạn, làm rõ chỗ giống và khác, xét cái lý của danh và thực, xử lý lợi và hại, giải quyết hiềm nghi. *Biện* là mô tả hình thức của vạn vật, luận bàn để tìm cách so sánh những lời lẽ khác nhau. Lấy danh để nêu ra cái thực, lấy từ để diễn ý, lấy thuyết để đưa ra nguyên nhân, theo loại mà lấy, theo loại mà cho.»[201]

duyệt, thân, danh, thực, hợp, vi.» 知, 聞, 說, 親, 名, 實, 合, 爲. Kinh Thuyết Thượng: «Tri, truyền thụ chi. văn dã. Phương bất chướng, duyệt dã. Thân quan yên, thân dã. Sở dĩ vị, danh dã. Sở vị, thực dã. Danh thực ngẫu, hợp dã. Chi hành, vi dã.» 知, 傳受之, 聞也. 方不障, 說也. 身觀焉, 親也. 所以謂, 名也. 所謂, 實也. 名實耦, 合也. 志行, 爲也.)

[199] Kinh Thượng: «Danh, đạt, loại, tư.» 名, 達, 類, 私. Kinh Thuyết Thượng: «Danh, vật, đạt dã. Hữu thực tất đãi chi danh dã. Mệnh chi mã, loại dã. Nhược thực dã giả, tất dĩ thị danh dã. Mệnh chi tang, tư dã. Thị danh dã, chi tư thị thực dã.» 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. 命之臧, 私也. 是名也, 止於是實也.

[200] Kinh Thuyết Thượng: «Danh thực ngẫu, hợp dã.» 名實耦, 合也.

[201] Tiểu Thủ: «Phù biện giả, tương dĩ minh thị phi chi phân, thẩm trị loạn chi kỷ, minh đồng dị chi xứ, sát danh thực chi lý, xử lợi hại, quyết hiềm nghi. Yên mô lược vạn vật chi nhiên, luận cầu quần ngôn chi tỷ. Dĩ danh cử thực, dĩ từ trữ ý, dĩ thuyết xuất cố, dĩ loại thủ, dĩ loại dữ.» 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, 論求群言之比. 以名舉實, 以辭抒意, 以

Phần đầu của đoạn dẫn trên nói về mục đích và chức năng của biện luận. Phần sau nói về phương pháp.[202] Ở một nơi khác của thiên Tiểu Thủ thì giảng rằng có bay phương pháp biện luận: *Hoặc* (có thể), *giả* (giả thiết), *hiệu* (noi theo), *thí* (ví dụ), *mâu* (so sánh), *viện* (viện dẫn sự tương tự), *suy* (suy ra). Thiên Tiểu Thủ chép: «***Hoặc*** 或 (có thể) là không hết. ***Giả*** 假 (giả thiết) là nay không như thế. ***Hiệu*** 效 (noi theo) là bắt chước. Cái được bắt chước là cái được xem là mẫu (*pháp*). Nguyên nhân trúng với *hiệu* thì đúng, không trúng *hiệu* thì sai. Đó gọi là sự noi theo hay bắt chước (*hiệu*). ***Thí*** 辟 (thí dụ) là nêu vật khác để làm rõ vấn đề. ***Mâu*** 侔 (so sánh) là so sánh hai mệnh đề (*từ*) để chúng cùng đi. ***Viện*** 援 (viện dẫn sự tương tự), như nói: *Anh có thể nói như thế; sao tôi không thể nói như thế?* ***Suy*** 推 (suy ra) là khi cái chưa được nhận giống với cái đã được nhận, thì cái chưa được nhận sẽ được nhận; như nói: *Cái kia giống [cái này], cớ sao tôi phải nói nó khác [cái này]?*»[203]

Phương pháp ***hiệu*** trong đoạn văn trên y như phương pháp *lấy thuyết để đưa ra nguyên nhân* (dĩ thuyết xuất cố 以說出故) trong đoạn trích dẫn kế trên. Còn phương pháp ***suy*** thì y như phương pháp *theo loại mà lấy, theo loại mà cho* (dĩ loại thủ, dĩ loại dữ 以類取、以類予) trong đoạn trích dẫn kế trên. Đó là hai phương pháp cực kỳ quan trọng trong các phương pháp biện luận. Chúng tương đương với phương pháp diễn dịch (deductive method) và phương pháp quy nạp (inductive method) trong lô-gic học của Tây phương.

說出故、以類取、以類予.

[202] Ở đây nói sáu công dụng của biện (biện luận): (1) *Minh thị phi* (làm rõ đúng sai); (2) *Thẩm trị loạn* (xét trị loạn); (3) *Minh đồng dị* (làm rõ chỗ giống và khác); (4) *Sát danh thực* (xét danh và thực); (5) *Xử lợi hại* (xử lý lợi và hại); (6) *Quyết hiềm nghi* (giải quyết hiềm nghi). Còn phương pháp biện thuyết là: «Lấy danh để nêu ra cái thực, lấy từ để diễn ý, lấy thuyết để đưa ra nguyên nhân.» (Dĩ danh cử thực, dĩ từ trữ ý, dĩ thuyết xuất cố). Ở trên, Phùng Hữu Lan đã giải thích rõ «dĩ danh cử thực» (lấy danh để nêu ra cái thực) rồi. Trong «dĩ từ trữ ý» (lấy từ để diễn ý), chữ «từ» tức là cái mà nay chúng ta gọi là «mệnh đề». Hợp hai cái danh để biểu đạt một ý thì gọi là «từ»; nên nói «lấy từ để diễn ý». Tuân Tử (Chính Danh) cũng nói như thế: «Kết hợp các danh của các cái thực khác nhau để luận một ý.» (Kiêm dị thực chi danh dĩ luận nhất ý).

[203] Tiểu Thủ: «Hoặc dã giả, bất tận dã. Giả dã giả, kim bất nhiên dã. Hiệu dã giả, vi chi pháp dã. Sở hiệu giả, sở dĩ vi chi pháp dã. Cố trúng hiệu tắc thị dã, bất trúng hiệu tắc phi dã. Thử hiệu dã. Thí [a] dã giả, cử dã [b] vật nhi dĩ minh chi dã. Mâu dã giả, tỉ từ nhi câu hành dã. Viện dã giả, viết: Tử nhiên, ngã hề độc bất khả dĩ nhiên dã. Suy dã giả, dĩ kỳ sở bất thủ chi đồng ư kỳ sở thủ giả dữ chi dã. Thị do vị dã [c] giả đồng dã, ngô khởi vị dã [c] giả dị dã.» 或也者、不盡也. 假也者、今不然也. 效也者、爲之法也. 所效者、所以爲之法也. 故中效則是也、不中效則非也. 此效也. 辟(譬) [a] 也者、舉他 [b] 物而以明之也. 侔也者、比辭而俱行也. 援也者、曰：子然、我奚獨不可以然也. 推也者、以其所不取之同於其所取者予之也. 是猶謂也(他) [c] 者同也. 吾豈謂也(他) [c] 者異也. -- Chú: (a) Tất Nguyên bảo chữ *tịch* 辟 tức là chữ *thí* 譬 (thí dụ); (b) Bản xưa chép là *dã* 也, Tào Kính Sơ chép là *tha* 他. (Xem: Trương Thuần Nhất 張純一, *Mặc Tử Tập Giải* 墨子集解, Đài Bắc, 1971, tr.544). (c) Hai chữ *dã* 也 này Phùng Hữu Lan nói phải đọc là *tha* 他.

Trước khi giải thích thêm về hai phương pháp này, ta cần nói về cái được gọi là *cố* 故 (nguyên nhân) trong *Mặc Kinh*. Nguyên nhân (cố) được định nghĩa là «cái mà hễ cái gì có được nó thì sau sẽ thành», và được phân làm hai loại: *Tiểu cố* (nguyên nhân nhỏ) và *Đại cố* (nguyên nhân lớn). *Tiểu cố* là nguyên nhân mà hễ có nó thì [kết quả] không nhất thiết phải như vậy, nhưng không có nó thì [một sự việc] không hề như vậy. *Đại cố* là nguyên nhân mà hễ có nó thì [kết quả] phải như vậy, và hễ không có nó thì [một sự việc] không hề như vậy.[204] Cái mà *Mặc Kinh* gọi là *Tiểu cố* hiển nhiên là cái mà lô-gíc học hiện đại gọi là «nguyên nhân tất yếu» (nguyên nhân ắt có: a necessary cause); còn cái mà *Mặc Kinh* gọi là *Đại cố* hiển nhiên là cái mà lô-gíc học hiện đại gọi là «nguyên nhân tất yếu và đủ» (nguyên nhân ắt có và đủ: a necessary and sufficient cause). Tuy nhiên trong lô-gíc học hiện đại còn phân biệt «nguyên nhân đủ» (sufficient cause), tức là nguyên nhân mà «hễ có nó thì [kết quả] phải như vậy, hễ không có nó thì [một sự việc] có thể như vậy hoặc không như vậy» (hữu chi tất nhiên, vô chi bất tất bất nhiên 有之必然, 無之不必不然). Sự phân biệt này *Mặc Kinh* không nêu ra.

Trong suy luận theo lô-gíc hiện đại, nếu ta muốn biết một mệnh đề tổng quát là đúng hay sai, thì ta kiểm chứng bằng sự thực hoặc thí nghiệm. Thí dụ, nếu muốn biết chắc vi khuẩn nào đó có phải là nguyên nhân của một bệnh nào đó, thì cách kiểm chứng vấn đề là ta lập một mệnh đề tổng quát làm công thức: «Vi khuẩn A là nguyên nhân gây ra bệnh B». Rồi ta làm thí nghiệm để xem cái nguyên nhân được giả thiết ấy có thực sự đưa đến kết luận được dự kiến hay không. Nếu có, vi khuẩn ấy quả là nguyên nhân; nếu không, nó không phải là nguyên nhân. Đó là phương pháp diễn dịch (deductive method), và cũng là cái mà *Mặc Kinh* gọi là phương pháp ***hiệu*** 效. Bởi vì lấy một mệnh đề tổng quát làm công thức tức là xem nó như một mẫu (model: *pháp* 法); còn thí nghiệm với công thức đó tức là bắt chước nó. «Nguyên nhân được giả thiết ấy đưa đến kết luận được dự kiến» có nghĩa là «nguyên nhân trúng với *hiệu*» (cố trúng hiệu 故中效). Nếu không, có nghĩa là «nguyên nhân không trúng với *hiệu*» (bất trúng hiệu 不中效). Dùng phương pháp này ta có thể phân biệt một nguyên nhân đúng với một nguyên nhân sai, và xác định một nguyên nhân là lớn (đại cố) hay nhỏ (tiểu cố).

Về phương pháp ***suy***, ta có thể minh họa bằng câu phát biểu: «Mọi

[204] Kinh Thượng nói: «Nguyên nhân (cố) là cái mà hễ cái gì có được nó thì sau sẽ thành.» Kinh Thuyết Thượng nói: «Về nguyên nhân (cố): Tiểu cố (nguyên nhân nhỏ) là nguyên nhân mà hễ có nó thì [kết quả] không nhất thiết phải như vậy, hễ không có nó thì [một sự việc] không hề như vậy. [...] Đại cố (nguyên nhân lớn) là nguyên nhân mà hễ có nó thì [kết quả] phải như vậy, hễ không có nó thì [một sự việc] không hề như vậy.» (Kinh Thượng: «Cố, sở đắc nhi hậu thành dã.» 故, 所得而後成也. Kinh Thuyết Thượng: «Cố, tiểu cố hữu chi bất tất nhiên, vô chi tất bất nhiên. [...] Đại cố hữu chi tất nhiên, vô chi tất bất nhiên.» 故, 小故有之不必然, 無之必不然. [...] 大故有之必然, 無之必不然.)

người đều chết.» Ta có thể phát biểu như vậy, vì ta biết mọi người trong quá khứ đã chết, còn mọi người ở hiện tại và mọi người trong tương lai cũng y như mọi người trong quá khứ. Do đó ta rút ra kết luận chung là: «Mọi người đều chết.» Trong lý luận quy nạp này, ta dùng phương pháp ***suy***. «Mọi người trong quá khứ đã chết» là cái đã biết. «Mọi người ở hiện tại chết và mọi người trong tương lai sẽ chết» là cái chưa biết. Do đó, nói «mọi người đều chết» tức là lấy cái chưa biết làm cùng loại với cái đã biết. Ta có thể làm vậy bởi vì *«cái kia giống [cái này]»* (tha giả đồng dã 他者同也). Ta *«theo loại mà lấy, theo loại mà cho»* (dĩ loại thủ, dĩ loại dữ 以類取, 以類予).

Giảng rõ thuyết kiêm ái

Tinh thông phương pháp *biện*, các Mặc gia giai đoạn cuối đã hoạt động rất nhiều trong việc thanh minh và bảo vệ địa vị triết học của học phái mình.

Nơi theo truyền thống chủ nghĩa công lợi của Mặc Tử, các Mặc gia giai đoạn cuối cho rằng mọi hành vi của con người đều nhằm thủ lợi và tránh hại. Thiên Đại Thủ nói: «Cắt ngón tay để bảo tồn cổ tay là chọn cái lợi lớn và cái hại nhỏ. Chọn cái hại nhỏ không phải là chọn cái hại mà là chọn cái lợi. [...] Nếu gặp kẻ cướp, phải cắt ngón tay để bảo toàn mạng sống thì đó là lợi; còn việc gặp kẻ cướp là hại. [...] Chọn cái lợi lớn không phải là bất đắc dĩ. Chọn cái hại nhỏ là bất đắc dĩ. Chưa có nó mà chọn nó, đó là chọn cái lợi lớn. Đã có nó mà vất bỏ nó, đó là chọn cái hại nhỏ.»[205] Do đó mọi hoạt động của con người đều theo qui tắc này: Trong lợi thì chọn cái lợi lớn, trong hại thì chọn cái hại nhỏ (lợi chi trung thủ đại, hại chi trung thủ tiểu 利之中取大, 害之中取小).

Cả Mặc Tử lẫn các Mặc gia giai đoạn cuối đều đồng nhất *nghĩa* với *lợi*. *Lợi* là bản chất của *nghĩa*. Nhưng cái gì là bản chất của *lợi*? Mặc Tử không nêu vấn đề này, nhưng các Mặc gia giai đoạn cuối đã nêu ra và đã giải đáp. Kinh Thượng chép: «Lợi là cái ta có được mà ta vui. Hại là cái ta có được mà ta ghét.» (Lợi, sở đắc nhi hỉ dã. Hại, sở đắc nhi ố dã. 利, 所得而喜也. 害, 所得而惡也). Như vậy, các Mặc gia giai đoạn cuối đã theo chủ nghĩa hưởng lạc mà giải thích triết học công lợi của Mặc Tử.

Lập trường này nhắc ta nhớ tới «nguyên lý công lợi» (principle of utility) của Jeremy Bentham. Bentham viết: «Thiên nhiên đã đặt nhân loại

---

[205] Đại Thủ: «Đoạn chỉ dĩ tồn 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. [...] Ngộ đạo nhân nhi đoạn chỉ dĩ miễn thân, lợi dã; kỳ ngộ đạo nhân, hại dã. [...] Lợi chi trung thủ đại, phi bất đắc dĩ dã. Hại chi trung thủ tiểu, bất đắc dĩ dã. Sở vị hữu nhi thủ yên, thị lợi chi trung thủ đại dã. Ư sở kỳ hữu nhi khí yên, thị hại chi trung thủ tiểu dã.» 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. [...] 遇盜人而斷指以免身, 利也; 其遇盜人, 害也. [...] 利之中取大, 非不得已也. 害之中取小, 不得以也. 所未有而取焉, 是利之中取大也. 於所既有而棄焉, 是害之中取小也.

dưới sự thống trị của hai uy quyền tối cao, đó là *đau khổ* và *khoái lạc*. Riêng hai uy quyền ấy đã chỉ ra cho ta biết ta phải làm gì... Nguyên lý công lợi thừa nhận việc con người phục tòng hai uy quyền ấy và xem sự phục tòng ấy là cơ sở của hệ thống ấy [tức nguyên lý công lợi], mà mục đích của hệ thống này là duy trì hạnh phúc bằng đôi tay của lý tính và pháp luật.»[206] Như vậy Bentham đã đưa thiện và ác xuống vấn đề khoái lạc và đau khổ. Theo ông, mục đích của đạo đức chính là «hạnh phúc tối đa của đại đa số.» (the greatest happiness of the greatest number).

Đó cũng là điều mà các Mặc gia giai đoạn cuối làm. Sau khi định nghĩa *lợi*, họ lấy nó làm cơ sở mà tiếp tục định nghĩa các đức tính. Kinh Thượng chép: «Nghĩa là làm điều lợi.» (Nghĩa, lợi dã. 義, 利 也). «Trung là làm lợi cho vua.» (Trung, lợi quân dã. 忠, 利 君 也). «Hiếu là làm lợi cho cha mẹ.» (Hiếu, lợi thân dã. 孝, 利 親 也). «Công (công lao) là làm lợi cho dân.» (Công, lợi dân dã.» 功、利 民 也). «Lợi dân» tức là «hạnh phúc tối đa của đại đa số.»

Về thuyết kiêm ái, các Mặc gia giai đoạn cuối cho rằng đặc điểm lớn nhất của nó chính là «kiêm» 兼 (cũng là «chu» 周: khắp cả). Thiên Tiểu Thủ chép: «Yêu người, ta phải đợi yêu khắp mọi người rồi sau mới gọi là yêu người. Không yêu người, ta không cần đợi phải không yêu khắp mọi người rồi mới gọi là không yêu người. Không có lòng yêu khắp mọi người, bởi vì ta không yêu người. Cưỡi ngựa, ta không đợi phai cưỡi khắp mọi con ngựa rồi mới gọi là cưỡi ngựa. [Gọi là] cưỡi ngựa, vì ta đang cưỡi con ngựa [nào đó]. Nhưng không cưỡi ngựa, ta phải không cưỡi con ngựa nào cả thì mới gọi là không cưỡi ngựa. Đó là [sự khác biệt giữa] khắp cả [với trường hợp yêu người]và không khắp cả [với trường hợp cưỡi ngựa].» [207]

Thực tế, mỗi người đều có người mình yêu. Thí dụ người ta yêu con cái mình. Vậy, quả thực, yêu một người nào đó đâu phải là yêu khắp mọi người. Thế nhưng ở mặt phủ định, một cá nhân làm hại ai đó (thậm chí là hại con cái mình) tức là hắn không yêu người. Đó là lý luận của Mặc gia.

---

[206] Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Dẫn nhập các nguyên lý của đạo đức và lập pháp), Oxford, 1907, page 1: «Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do... The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and law.»

[207] Tiểu Thủ: «Ái nhân, đãi chu ái nhân, nhi hậu vi ái nhân. Bất ái nhân, bất đãi chu bất ái nhân, hữu thất chu ái, nhân vi bất ái nhân hĩ. Thừa mã, bất đãi chu thừa mã, nhiên hậu vi thừa mã dã. Hữu thừa ư mã, nhân vi thừa mã hĩ. Đãi chí bất thừa mã, đãi chu bất thừa mã, nhi hậu vi bất thừa mã. Thử nhất chu nhi nhất bất chu giả dã. » 愛人, 待周愛人, 而後爲愛人. 不愛人, 不待周不愛人, 有 失周愛, 因爲不愛人矣. 乘馬, 不待周乘馬, 然後爲乘馬也. 有乘於馬, 因爲乘馬矣. 逮至不乘馬, 待周不乘馬, 而後爲不乘馬.此一周而一不周者也.

Biện hộ thuyết kiêm ái

Chống lại quan điểm ấy của Mặc gia, đương thời có hai phản bác. Phản bác thứ nhất nói rằng: người trong thiên hạ thì vô cùng, làm sao có thể yêu hết họ được? Phản bác này gọi là «vô cùng hại kiêm» 無窮害兼 (sự vô cùng làm hại sự đều khắp). Còn phản bác thứ hai nói rằng: nếu không yêu một người có nghĩa là không yêu mọi người thì đừng có thứ hình phạt gọi là «sát đạo» 殺盜 (giết một kẻ trộm). Phản bác này gọi là «sát đạo tức sát nhân» 殺盜即殺人 (giết kẻ trộm là giết người). Các Mặc gia giai đoạn cuối đã biện luận để cố gắng bác bỏ hai ý kiến phản bác ấy.

Kinh Hạ nói: «Sự vô cùng không hại sự đều khắp (*kiêm*); lý do là ở «có đầy hay không» (*doanh phủ*).» Kinh Thuyết Hạ nói: «Vô cùng: [Lời phản bác:] Nếu phương Nam có giới hạn thì nó có thể cùng tận; nếu nó không có giới hạn thì nó không thể cùng tận. Ta không thể biết nó có giới hạn hay không, nên không thể biết nó cùng tận hay không cùng tận. Vì ta không thể biết người ta có đầy thiên hạ không, nên cũng không thể biết người ta cùng tận hay không cùng tận. Vì lẽ đó, thật là sai trái khi cho rằng có thể yêu khắp mọi người. [Đáp:] Nếu người ta không làm đầy cái vô cùng, thì họ có một giới hạn. Bao gồm hết cái có giới hạn thì không khó gì. Nếu họ làm đầy cái có giới hạn, thì cái vô cùng sẽ cùng tận. Bao gồm hết cái có giới hạn thì không khó gì.»[208]

«Sát đạo tức sát nhân» 殺盜即殺人 (giết kẻ trộm là giết người) là ý kiến chủ yếu khác nhằm phản bác Mặc gia, bởi vì sát nhân trái với kiêm ái. Đối với phản bác này, thiên Tiểu Thủ trả lời: «Ngựa trắng là ngựa. Cưỡi ngựa trắng là cưỡi ngựa. Ngựa ô là ngựa. Cưỡi ngựa ô là cưỡi ngựa. Hoạch là người. Yêu Hoạch là yêu người. Tang là người. Yêu Tang là yêu người. Điều ấy như thế là đúng. [Tuy nhiên] cha mẹ Hoạch là người. Hoạch thờ cha mẹ, đâu phải là thờ mọi người. Em của Hoạch đẹp trai. Hoạch yêu em, đâu phải là yêu mọi người đẹp trai. Xe thì bằng gỗ. Đi xe, đâu phải là ngồi trên gỗ. Thuyền bằng gỗ. Đi thuyền, đâu phải là chui vào gỗ. Kẻ trộm là người. Nhiều kẻ trộm đâu phải là nhiều người. Không có kẻ trộm đâu phải là không có người. Giải thích điều đó thế nào? Ghét bọn trộm, đâu phải là ghét mọi

[208] Kinh Hạ: «Vô cùng bất hại kiêm, thuyết tại doanh phủ.» 無窮不害兼, 說在盈否. Kinh Thuyết: «Vô, nam giả hữu cùng tắc khả tận, vô cùng tắc bất khả tận, hữu cùng vô cùng vị khả tri, tắc khả tận bất khả tận *bất khả tận*[(a)] vị khả tri. Nhân chi doanh chi phủ 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 vô[(b)] cùng, tắc nhân hữu cùng dã. Tận hữu cùng vô nan. Doanh hữu cùng, tắc vô cùng tận dã. Tận hữu cùng, vô nan.» 無, 南者有窮則可盡, 無窮則不可盡, 有窮無窮未可知, 則可盡不可盡不可盡[(a)]未可知. 人之盈之否未可知, 而必人可盡不可盡亦未可知, 而必人之可盡愛也, 悖. 人若不盈無[(b)]窮, 則人有窮也. 盡有窮無難. 盈有窮, 則無窮盡也. 盡有窮, 無難. – Phùng Hữu Lan chú: (a) Tất Nguyên nói ba chữ *bất khả tận* 不可盡 là bị chép dư. (b) *Vô* 無 nguyên tác chép là *tiên* 先; tôi sửa theo hiệu đính của Tôn Dị Nhượng.

người. Muốn không có kẻ trộm, đâu phải là muốn không có người. Người đời đều cho thế là đúng. Tuy kẻ trộm là người, nhưng yêu kẻ trộm đâu phải là yêu người; không yêu kẻ trộm đâu phải là không yêu người; giết kẻ trộm đâu phải là giết người. Điều ấy đâu có gì khó hiểu.»[209]

Với biện luận trên, các Mặc gia giai đoạn cuối đã bác bỏ ý kiến cho rằng giết kẻ trộm trái với kiêm ái.

Phê bình các học phái khác

Dùng biện luận của mình, các Mặc gia giai đoạn cuối không những bác bỏ các ý kiến chống Mặc của các học phái, mà còn phê bình họ nữa. Chẳng hạn, trong *Mặc Kinh* có nhiều ý kiến chống Danh gia. Ta nên nhớ Huệ Thi đã chủ trương «hợp đồng dị». Trong mười điều nghịch lý của Huệ Thi có nói: «Vạn vật đều có chỗ giống nhau và đều có chỗ khác nhau.» (Vạn vật tất đồng tất dị 萬物畢同畢異) [điều 5]. Từ tiền đề này, ông quy kết: «Yêu khắp vạn vật, xem trời đất là một thể.» (Phiếm ái vạn vật, thiên địa nhất thể dã 汎愛萬物、天地一體也) [điều 10]. Đối với các Mặc gia giai đoạn cuối, đó là biện luận sai, phát xuất từ ý nghĩa mơ hồ của chữ *đồng* 同. *Đồng* có thể được dùng khác nhau, có nghĩa là: «đồng nhất», «đồng ý», hoặc «tương đồng». Kinh Thượng nói: «Đồng (giống nhau) có bốn loại: *trùng* (trùng nhau), *thể* (cùng thể), *hợp* (cùng tồn tại), *loại* (cùng loại).» Kinh Thuyết nói: «Đồng (giống nhau): Hai danh cùng chỉ một thực, gọi là *trùng đồng* (trùng nhau). Bộ phận không ra ngoài toàn thể, gọi là *thể đồng* (cùng thể). Cùng ở chung một nhà, gọi là *hợp đồng* (cùng tồn tại). Có điểm giống nhau, gọi là *loại đồng* (cùng loại).»[210] Trong Kinh Thượng và Kinh Thuyết cũng bàn về *dị* 異 (khác nhau), trái với *đồng*.

---

[209] Tiểu Thủ: «Bạch mã, mã dã. Thừa bạch mã, thừa mã dã. Ly mã, mã dã. Thừa ly mã, thừa mã dã. Hoạch, nhân dã. Ái Hoạch, ái nhân dã. Tang, nhân dã. Ái Tang, ái nhân dã. Thử nãi thị nhi nhiên giả dã. Hoạch chi thân, nhân dã. Hoạch sự kỳ thân, phi sự nhân dã. Kỳ đệ, mỹ nhân dã. Ái đệ, phi ái mỹ 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? Ô đa đạo, phất ố đa nhân dã. Dục vô đạo, phi dục vô nhân dã. Thế tương dữ cộng thị chi, nhược nhược thị, tắc tuy đạo nhân, nhân dã; ái đạo phi ái nhân dã; bất ái đạo, phi bất ái nhân dã; sát đạo nhân, phi sát nhân dã; vô nan hĩ.» 白馬、馬也. 乘白馬, 乘馬也. 驪馬, 馬也. 乘驪馬, 乘馬也. 獲, 人也. 愛獲, 愛人也. 臧, 人也. 愛臧, 愛人也. 此乃是而然者也. 獲之親, 人也. 獲事其親, 非事人也. 其弟, 美人也. 愛弟, 非愛人也. 車, 木也. 乘車非乘木也. 船, 木也. 入船非入木也. 盜人, 人也. 多盜, 非多人也. 無盜, 非無人也. 奚以明之? 惡多盜, 弗惡多人也. 欲無盜, 非欲無人也. 世相與共是之, 若若是, 則雖盜人, 人也; 愛盜非愛人也; 不愛盜非不愛人也; 殺盜人, 非殺人也; 無難矣.

[210] Kinh Thượng: «Đồng: trùng, thể, hợp, loại.» 同: 重, 體, 合, 類. Kinh Thuyết: «Đồng: nhị danh nhất thực, trùng đồng dã. Bất ngoại ư kiêm, thể đồng dã. Câu xử ư thất, hợp đồng dã. Hữu dĩ đồng, loại đồng dã.» 同: 二名一實重同也. 不外於兼, 體同也. 俱處於室, 合同也. 有以同, 類同也.

Mặc Kinh không nêu đích danh Huệ Thi. Kỳ thực, các thiên khác cũng không nêu đích danh ai. Nhưng từ sự phân tích chữ *đồng* này, sai lầm của Huệ Thi trở nên rõ ràng. Nói «vạn vật giống nhau» (vạn vật tất đồng) nghĩa là chúng cùng loại (*loại đồng*). Nhưng nói «trời đất là một thể» (thiên địa nhất thể) nghĩa là chúng có quan hệ bộ phận và toàn thể (*thể đồng*). Cái đúng của một mệnh đề áp dụng cho một tình huống cụ thể không thể suy luận từ cái đúng của một mệnh đề khác, mặc dù cùng một chữ *đồng* được dùng trong hai trường hợp.

Về thuyết «ly kiên bạch» của Công Tôn Long, các Mặc gia giai đoạn cuối chỉ suy nghĩ đến các hòn đá cứng và trắng cụ thể như chúng thực sự tồn tại trong thế giới vật lý. Do đó họ cho rằng tính chất cứng và tính chất trắng cùng tồn tại trong đá. Vậy, «cứng và trắng không ở ngoài nhau» (kiên bạch bất tương ngoại 堅白不相外. – Kinh Thượng), mà chúng «phải chứa nhau» (tất tương doanh 必相盈. – Kinh Thuyết Thượng).

Các Mặc gia giai đoạn cuối cùng phê bình Đạo gia. Kinh Hạ nói: «Học thì có ích. Lý do là ở kẻ phê bình.» Kinh Thuyết Hạ nói: «Về sự học: Xem «không biết nên học» là vô ích, nên mới bảo cho thiên hạ biết. Nhưng khiến cho thiên hạ biết «học là vô ích», thì đó là lời dạy cho thiên hạ học. Vậy nói «học là vô ích» thì trái với lời dạy ấy.»[211]

Ở đây phản bác lời Lão Tử. *Lão Tử* (chương 20) nói: «Dứt học vấn thì khỏi âu lo.» (Tuyệt học vô ưu 絕學無憂).[212] Theo các Mặc gia giai đoạn cuối, *học* và *dạy* là hai từ liên quan nhau. Nếu sự học cần phải dứt bỏ, thì việc dạy cũng phải dứt bỏ. Hễ có dạy, thì cũng có học; và nếu dạy là có ích thì học không thể là vô ích. Chính lời dạy «học là vô ích» tự chứng minh rằng học là có ích.

Kinh Hạ nói: «Cho rằng khi tranh biện thì không có kẻ thắng; nói thế là không đúng. Lý do là ở tranh biện.» Kinh Thuyết Hạ nói: «Trong lúc nói năng, khi cái được nói không *đồng* (=đồng ý kiến), như vậy là *dị* (=khác ý kiến). *Đồng* (=đồng ý kiến) tức là một người bảo một con vật là «chó con» (*cẩu*) thì người khác bảo nó là «con chó» (*khuyển*). *Dị* (=khác ý kiến) tức là một người bảo một con vật là «trâu» thì người khác bảo nó là «ngựa». Khi cả hai không thắng thì không có tranh biện. Tranh biện tức là có người nói đúng

[211] Kinh Hạ: «Học chi ích dã, thuyết tại phi giả.» 學之益也, 說在誹者. Kinh Thuyết: «Học dã, dĩ vi bất tri học chi vô ích dã, cố cáo chi dã. Thị sử trí học chi vô ích dã, thị giáo dã. Dĩ học vi vô ích dã, giáo bội.» 學也, 以爲不知學之無益也, 故告之也. 是使智學之無益也, 是教也. 以學爲無益也, 教誖.

[212] Câu «Tuyệt học vô ưu» có hai cách dịch: (1) Dứt bỏ học vấn thì sẽ không âu lo; (2) Hãy dứt bỏ học vấn và đừng có âu lo. Theo cách (1), Phùng Hữu Lan dịch: «Banish learning and there will be no grieving.» D.C. Lau dịch: «Exterminate learning and there will no longer be worries.» James Legge dịch: «When we renounce learning we have no troubles.» Richard Wilhelm dịch: «Gebt auf die Gelehrsamkeit! So werdet ihr frei von Sorgen.» Theo cách (2), Robert G. Henricks dịch: «Eliminate learning and have no undue concern.»

và có người nói sai. Ai nói đúng thì thắng.»[213]

Kinh Hạ nói: «Xem mọi lời nói đều sai cả; nói vậy là sai. Lý do là ở lời nói của mình.» Kinh Thuyết Hạ nói: «Xem mọi lời nói là sai, thì không thể được. Nếu lời nói của người nêu thuyết này là có thể được, thì lời ấy không sai, bởi vì nó có thể được. Nếu lời nói của người ấy là không thể được, thì bao lời ấy đúng, vậy là sai.»[214]

Kinh Hạ nói: «Biết nó hay không biết nó thì cũng như nhau; nói vậy là sai. Lý do là ở *vô dĩ* (không lấy).» Kinh Thuyết Hạ nói: «Biết, nên mới luận bàn; không biết, lấy gì mà luận bàn?»[215]

Kinh Hạ nói: «Kẻ xem phê bình là sai, thì hắn cũng sai luôn. Lý do là ở «không xem là sai» (*phất phi*).» Kinh Thuyết Hạ nói: «Xem phê bình là sai, có nghĩa là xem sự phê bình của mình sai luôn. Nếu ta không xem nó sai, thì không có cái bị xem là sai. Khi ta không thể xem nó sai, có nghĩa là không xem phê bình là sai.»[216]

Ở đây phản bác lời của Trang Tử. Trang Tử cho rằng trong biện luận chẳng cái gì có thể được quyết định. Theo ông, thậm chí dù có kẻ thắng thì hắn vị tất là đúng, và kẻ thua vị tất là sai. Các Mặc gia giai đoạn cuối cho rằng: khi Trang Tử nêu ra thuyết này thì chính ông tỏ ra không đồng ý với kẻ khác và ông đang biện luận. Nếu ông thắng, chẳng phải là sự kiện này chứng minh ông sai hay sao? *Trang Tử* (Tề Vật Luận) còn nói: «Đại biện bất ngôn.» (Biện luận lớn thì không nói) và: «Ngôn biện nhi bất cập.» (Lời tranh biện thì không đạt mục đích). Vậy là «mọi lời nói đều sai» (ngôn vi tận bội 言爲盡誖). Trang Tử còn cho rằng mọi sự vật đều đúng theo cách riêng của nó và đúng theo ý kiến riêng của nó, cho nên người ta không nên phê bình kẻ khác. Nhưng các Mặc gia giai đoạn cuối cho rằng cái mà Trang Tử nói chính là lời nói và bản thân nó cũng là lời phê bình kẻ khác. Vậy nếu «mọi lời nói đều sai», thì lời của Trang Tử lẽ nào chẳng sai? Nếu mọi lời phê bình kẻ khác

[213] Kinh Hạ: «Vị biện vô thắng, tất bất đáng. Thuyết tại biện.» 謂辯無勝, 必不當. 說在辯. Kinh Thuyết: «Vị, sở vị, phi đồng dã, tắc dị dã. Đồng tắc hoặc vị chi cẩu, kỳ hoặc vị chi khuyển dã. Dị tắc hoặc vị chi ngưu, ngưu hoặc vị chi mã dã. Câu vô thắng, thị bất biện dã. Biện dã giả, hoặc vị chi thị, hoặc vị chi phi. Đáng giả, thắng dã.» 謂, 所謂, 非同也. 則異也. 同則或謂之狗, 其或謂之犬也. 異則或謂之牛, 牛或謂之馬也. 俱無勝, 是不辯也. 辯也者, 或謂之是, 或謂之非. 當者, 勝也.

[214] Kinh Hạ: «Dĩ ngôn vi tận bội, bội. Thuyết tại kỳ ngôn.» 以言爲盡誖, 誖. 說在其言 Kinh Thuyết: «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 đang, tất bất thẩm.» 以誖, 不可也. 之人之言可, 是不誖, 則是有可也. 之人之言不可, 以當, 必不審.

[215] Kinh Hạ: «Trí tri chi phù chi thị đồng dã, bội. Thuyết tại vô dĩ dã.» 知知之否之是同也, 誖. 說在無以也. Kinh Thuyết: «Trí, luận chi, phi trí vô dĩ dã.» 智, 論之, 非智無以也.

[216] Kinh Hạ: «Phi phi giả bội. Thuyết tại phất phi.» 非誹者誖. 說在弗非. Kinh Thuyết: «Phi phi, phi kỳ chi phi dã. Bất phi phi, phi khả phi dã. Bất khả phi dã, thị bất phi phi dã.» 非誹, 非己之非也. 不非誹, 非可非也. 不可非也, 是不非誹也.

đều đáng trách, thì lời phê bình của Trang Tử phải bị trách trước tiên. Trang Tử cũng nói nhiều về tầm quan trọng của sự không có tri thức. Nhưng chính sự bàn luận ấy cũng là một thứ tri thức. Khi không có tri thức, thì không thể có sự bàn luận về nó.

Khi phê bình Đạo gia, các Mặc gia giai đoạn cuối đã nêu ra vài nghịch lý lô-gíc. Các nghịch lý này cũng đã xuất hiện trong triết học Tây phương. Với sự phát triển của môn lô-gic mới trong thời gian gần đây, các nghịch lý này đã được giải quyết. Do đó trong môn lô-gíc đương đại, những lời phê bình của các Mặc gia giai đoạn cuối không còn giá trị nữa. Tuy nhiên ta thật thú vị khi thấy rằng các Mặc gia giai đoạn cuối quả là có đầu óc lô-gíc. Hơn hẳn các học phái khác của Trung Quốc cổ đại, họ đã cố gắng tạo ra một hệ thống thuần túy về lô-gíc và nhận thức luận.

*

Chương 12

ÂM DƯƠNG GIA VÀ VŨ TRỤ LUẬN CỦA TRUNG QUỐC TRƯỚC ĐỜI TẦN

Ở chương 2 của sách này, tôi đã nói rằng Âm Dương gia bắt nguồn từ các nhà thuật số. Ngày xưa họ được gọi là *phương sĩ* 方士, tức là những nhà thực hành thuật số. *Tiền Hán Thư* (Nghệ Văn Chí) căn cứ *Thất Lược* của Lưu Hâm đã phân ra sáu loại thuật số: Thiên văn, lịch phổ, ngũ hành, thi quy, tạp chiêm, hình pháp.

Loại 1 là Thiên văn: «Thiên văn là xếp thứ tự nhị thập bát tú, tính bước đi của ngũ tinh, mặt trời, mặt trăng để ghi lấy hiện tượng tốt xấu.» [217]

Loại 2 là Lịch phổ: «Lịch phổ là xếp thứ tự bốn mùa, tính đúng các tiết *phân* và *chí*, tìm hiểu các thời của ngũ tinh, mặt trời và mặt trăng để khảo sát các thực tế nóng, lạnh, sinh, sát. [...] để biết lo về tai ách, để có niềm vui được tốt đẹp bền vững, tất cả đều do thuật này cả.» [218]

Loại 3 là Ngũ Hành: «Phép tắc của chúng cũng khởi từ ngũ đức (tức là ngũ hành), suy diễn hết mức thì cái gì nó cũng đạt tới.» [219]

Loại 4 là Thi quy. Thi quy là bói cỏ thi và bói mai rùa hay xương vai bò. Đây là hai phép bói chính tại Trung Quốc cổ đại. Trong phép bói sau, thầy bói dùi một lỗ ở mai rùa hoặc một miếng xương dẹp, rồi dùng một thanh kim loại nóng áp vào lỗ đó sao cho từ lỗ tỏa ra các vết nứt. Căn cứ hình dạng vết nứt thầy bói giải thích để trả lời cho câu hỏi được đặt ra. Trong phép bói cỏ

---

[217] *Tiền Hán Thư*, quyển 30 (Nghệ Văn Chí): «Thiên văn giả, tự nhị thập bát tú, bộ ngũ tinh nhật nguyệt, dĩ kỳ cát hung chi tượng.» 天文者, 序二十八宿, 步五星日月, 以紀吉凶之象.»

[218] *Tiền Hán Thư*, quyển 30 (Nghệ Văn Chí): «Lịch phổ giả, tự tứ thời chi vị, chính phân chi chi tiết, hội nhật nguyệt ngũ tinh chi thần, dĩ khảo hàn thử sát sinh chi thực. [...] hung ách chi hoạn, cát long chi hỉ, kỳ thuật giai xuất yên.» 歷譜者, 序四時之位, 正分至之節, 會日月五星之辰, 以考寒暑殺生之實. [...] 凶阨之患, 吉隆之喜, 其術皆出焉.

[219] *Tiền Hán Thư*, quyển 30 (Nghệ Văn Chí): «Kỳ pháp diệc khởi ngũ đức chung thuỷ, suy kỳ cực tắc vô bất chí.» 其法亦起五德終始, 推其極則無不至.

thi, thầy bói thao tác một bó cỏ thi [theo trình tự nhất định] để tạo ra những tổ hợp số; các tổ hợp số này được giải thích bằng *Kinh Dịch*. Sự giải thích như vậy vốn là mục đích chủ yếu của phần nguyên thủy [tức quái từ và hào từ] của bộ kinh này.

Loại 5 là Tạp chiêm.[220] Loại 6 là Hình pháp. Hình pháp bao gồm phép xem tướng và phép mà về sau gọi là phong thủy (nghĩa đen: gió và nước). Phong thủy dựa trên quan niệm rằng con người là sản phẩm của vũ trụ, do đó nhà cửa hay nơi chôn cất phải được sắp đặt hài hòa với các năng lực thiên nhiên, tức là gió và nước.

Suốt mấy thế kỷ đầu đời Chu, khi chế độ phong kiến cực thịnh, mỗi gia đình quý tộc đều có vài nhà thuật số cha truyền con nối để xem bói cho họ mỗi khi có việc trọng đại. Nhưng khi chế độ phong kiến tan rã dần, nhiều nhà thuật số đã mất chức vụ cha truyền con nối này và phải lưu lạc khắp nước. Họ tiếp tục hành nghề thuật số trong dân gian. Rồi họ được gọi là phương sĩ hay những người thực hành thuật số.

Tất nhiên, bản thân thuật số dựa trên mê tín, nhưng nó thường là khởi nguyên của khoa học. Thuật số và khoa học cùng mong ước giải thích thiên nhiên với thái độ tích cực, và thông qua việc chinh phục thiên nhiên để phục vụ cho con người. Thuật số trở thành khoa học khi nó từ bỏ niềm tin vào các thế lực siêu nhiên và cố gắng giải thích vũ trụ chỉ bằng những năng lực tự nhiên. Khái niệm của họ về những năng lực tự nhiên này thoạt đầu có vẻ đơn giản và thô sơ, tuy nhiên trong đó ta tìm thấy khởi nguyên của khoa học.

Đó là sự cống hiến của Âm Dương gia cho tư tưởng Trung Quốc. Học phái này tiêu biểu một khuynh hướng khoa học theo ý nghĩa là nó cố gắng đưa ra một giải thích tích cực đối với các sự kiện tự nhiên chỉ trong phạm vi các năng lực tự nhiên. Với từ «tích cực», tôi muốn nói ý «thực sự cầu thị».

Trung Quốc cổ đại có hai giòng tư tưởng cố gắng giải thích cơ cấu và nguồn gốc vũ trụ. Một giòng được thấy trong các trứ tác của Âm Dương gia, còn giòng kia thì được thấy trong *Dịch Truyện* do một số Nho gia vô danh viết, phụ vào *Kinh Dịch*. Hai giòng tư tưởng này dường như phát triển độc lập. Trong thiên Hồng Phạm và thiên Nguyệt Lệnh mà ta xét sau đây, có sự

[220] Trong sách không giải thích về tạp chiêm. *Nghệ Văn Chí* giải thích: «Tạp chiêm là ghi hiện tượng của trăm vật, xem xét điềm thiện ác. *Kinh Dịch* chép: «Chiêm để biết việc sắp xảy ra.» Chiêm có nhiều thứ mà *chiêm mộng* (bói điềm thấy trong giấc mơ) là quan trọng nhất. Cho nên nhà Chu có đặt chức quan coi về chiêm mộng. *Kinh Thi* cũng có nói những giấc mộng thấy gấu, rắn, cá, cờ phướn thêu hình rùa-rắn hay hình chim, điềm đại nhân sắp đến, để xét việc lành dữ. Các giấc mộng này có liên quan với bốc phệ.» (Tạp chiêm giả, kỳ bách sự chi tượng, hậu thiện ác chi trưng. *Dịch* viết: «Chiêm sự tri lai.» Chúng chiêm phi nhất, nhi mộng vi đại. Cố Chu hữu kỳ quan, nhi *Thi* tái hùng bì huỷ xà chúng ngư triệu dư chi mộng, trứ minh đại nhân chi chiêm, dĩ khảo cát hung, cái tham bốc phệ. 雜占者、紀百事之象，候善惡之徵. 易曰：«占事知來.»眾占非一，而夢爲大. 故周有其官，而詩載熊羆虺蛇眾魚旐旟之夢，著明大人之占，以考吉凶，蓋參卜筮.)

nhấn mạnh vào ngũ hành nhưng không đề cập Âm Dương; còn trong *Dịch Truyện* thì ngược lại, nói nhiều đến Âm Dương mà không nói đến ngũ hành. Tuy nhiên về sau hai giòng tư tưởng này dung hợp. Đến thời Tư Mã Đàm (mất năm 110 TCN) thì tình hình đã vậy rồi, cho nên trong *Sử Ký* ông mới gom chung họ lại, gọi là Âm Dương gia.

Ngũ hành được giảng trong Hồng Phạm

Từ «ngũ hành» 五 行 thường được dịch là năm nguyên tố (Five Elements). Tuy nhiên ta không nên xem chúng tĩnh tại, mà nên xem chúng là năm lực năng động và tương tác. Chữ Hán 行 (hành) có nghĩa là *hành động* (to act) hay *làm* (to do), cho nên dịch theo nghĩa đen thì ngũ hành là năm hoạt động hay năm tác nhân. Chúng cũng được gọi là *ngũ đức* 五 德 (năm năng lực).

Từ ngũ hành xuất hiện trong Hạ thư (Cam thệ) của *Thư Kinh*. Tương truyền Hạ thư (Cam thệ) có từ thế kỷ 20 TCN. Tính chân thực của sách này không thể chứng minh được. Cho dù chứng minh được, thì ta cũng không thể biết chắc từ ngũ hành trong đó có cùng ý nghĩa với từ ngũ hành trong các trứ tác khác mà niên đại được xác định rõ hơn.

Do đó, sự giảng giải đầu tiên rất chân thực về ngũ hành nằm ở một thiên khác của *Thư Kinh*, là Hồng Phạm 洪 范 – nghĩa là kế hoạch lớn (Great Plan) hay tiêu chuẩn lớn (Great Norm). Tương truyền Hồng Phạm là lời Cơ Tử 箕 子 (một quý tộc nhà Thương) giảng cho Vũ Vương 武 王 của nhà Chu sau khi Vũ Vương lật đổ nhà Thương cuối thế kỷ 12 TCN. Cơ Tử nói ý kiến của ông là từ vua Vũ 禹 (người sáng lập nhà Hạ, tương truyền sống ở thế kỷ 22 TCN). Các truyền thuyết này được đề cập như là các thí dụ cho thấy tác giả của Hồng Phạm cố gắng làm tăng tính trọng yếu của thuyết ngũ hành. Về niên đại đích thực của Hồng Phạm, giới học giả hiện đại có xu hướng đặt nó vào khoảng thế kỷ 4 hoặc 3 TCN.

Trong Hồng Phạm nêu ra *cửu trù* 九 疇 [221] mà trù thứ nhất là ngũ hành. Ngũ hành được giải thích như sau: «Một là thuỷ, hai là hoả, ba là mộc, bốn là kim, năm là thổ. Thuỷ thấm xuống, lửa nóng bốc lên, mộc cong hay thẳng,

[221] «Trù một là ngũ hành; trù hai là sử dụng kính cẩn năm việc; trù ba là sử dụng mạnh mẽ tám quy định chính trị; trù bốn là sử dụng hài hoà năm quy định về thời gian; trù năm là thiết lập chuẩn mực làm vua; trù sáu là sử dụng thứ tự ba đức tốt; trù bảy là sử dụng sáng suốt việc bói toán; trù tám là cân nhắc tuân theo những điềm báo; trù chín là khen thưởng năm điều tốt và trừng phạt sáu điều xấu.» (Sơ nhất viết ngũ hành; thứ nhị viết kính dụng ngũ sự; thứ tam viết nông dụng bát chỉnh; thứ tứ viết hiệp dụng ngũ kỷ; thứ ngũ viết kiến dụng hoàng cực; thứ lục viết nghệ dụng tam đức; thứ thất viết minh dụng kê nghi; thứ bát viết niệm dụng thứ trưng; thứ cửu viết hướng dụng ngũ phúc, uy dụng lục cực. 初一曰五行; 次二曰敬用五事; 次三曰農用八政; 次四曰協用五紀; 次五曰建用皇極; 次六曰乂用三德; 次七曰明用稽疑; 次八曰念用庶徵; 次九曰向用五福, 威用六極.)

kim biến dạng, thổ được trồng trọt gặt hái.»[222]

Trù thứ hai là *ngũ sự* 五事 (năm việc) với giải thích như sau: «Một là dung mạo, hai là lời nói, ba là trông nhìn, bốn là nghe ngóng, năm là nghĩ ngợi. Dung mạo cung kính, lời nói hợp lý, trông nhìn sáng suốt, nghe ngóng tinh tế, nghĩ ngợi thấu triệt. Cung kính tạo nghiêm trang, hợp lý tạo trật tự, sáng suốt tạo khôn ngoan, tinh tế tạo mưu lược, thấu triệt tạo thánh thiện.»[223]

Trù thứ 8 là *thứ trưng* 庶徵 với giải thích như sau: «Các điềm: mưa, nắng, nóng, rét, gió, đúng thời. Quá nhiều thì không hay, quá ít cũng không tốt. Các điềm lành là: Vua nghiêm trang thì mưa sẽ thuận thời; vua khôn ngoan thì nắng sẽ thuận thời; vua mưu trí thì lạnh sẽ thuận thời; vua thánh thiện thì gió sẽ thuận thời. Các điềm dữ là: Vua cuồng bạo thì mưa tầm tã; vua lầm lỗi thì nắng hạn; vua lười biếng thì trời nóng gay gắt; vua hấp tấp thì trời rét nhiều; vua ngu tối thì gió nhiều.»[224]

Trong Hồng Phạm, ta thấy rằng khái niệm ngũ hành hãy còn thô sơ. Khi bàn về nó, tác giả Hồng Phạm vẫn còn suy nghĩ chúng như là các chất liệu thực (nước, lửa, v.v.) thay vì là các năng lực trừu tượng mang các tên đó như về sau người ta đã quan niệm. Tác giả Hồng Phạm cũng cho ta biết rằng cõi nhân sự và cõi tự nhiên có liên quan nhau, chẳng hạn phẩm hạnh xấu của nhà vua khiến hiện tượng thiên nhiên bất thường xảy ra. Thuyết này về sau được Âm Dương gia phát triển mạnh, gọi là thuyết «thiên nhân cảm ứng».

Có hai thuyết giải thích nguyên nhân của sự cảm ứng này. Một thuyết theo mục đích luận, cho rằng phẩm hạnh xấu của nhà vua khiến Trời nổi giận. Sự phẫn nộ này sinh ra các hiện tượng thiên nhiên bất thường, thể hiện lời cảnh cáo của Trời đối với nhà vua. Một thuyết khác thì theo cơ giới luận, cho rằng phẩm hạnh xấu của nhà vua khiến thiên nhiên tự động bị rối loạn, từ đó một cách máy móc sinh ra các hiện tượng thiên nhiên bất thường. Toàn vũ trụ

---

[222] *Thư Kinh* (Chu Thư - Hồng Phạm): «Nhất viết thuỷ, nhị viết hoả, tam viết mộc, tứ viết kim, ngũ viết thổ. Thuỷ viết nhuận hạ, hoả viết viêm thượng, mộc viết khúc trực, kim viết tòng cách, thổ viết giá sắc.» 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, 土曰稼穡.

[223] *Thư Kinh* (Chu Thư - Hồng Phạm): «Nhất viết mạo, nhị viết ngôn, tam viết thị, tứ viết thính, ngũ viết tư. Mạo viết cung, ngôn viết tòng, thị viết minh, thính viết thông, tư viết duệ. Cung tác túc, tòng tác nghệ, minh tác triết, thông tác mưu, duệ tác thánh.» 一曰貌, 二曰言, 三曰視, 四曰聽, 五曰思. 貌曰恭, 言曰從, 視曰明, 聽曰聰, 思曰睿. 恭作肅, 從作乂, 明作哲, 聰作謀, 睿作聖.

[224] *Thư Kinh* (Chu Thư - Hồng Phạm): «Viết vũ, viết dương, viết úc, viết hàn, viết phong, viết thời. Ngũ giả lai bị các dĩ kỳ tự. Thứ thảo phồn vũ. Nhất cực bị hung, nhất cực vô hung. Viết hữu trưng, viết túc thời vũ nhược, viết nghệ thời dương nhược, viết triết thời úc nhược, viết mưu thời hàn nhược, viết thánh thời phong nhược, viết cữu trưng, viết cuồng hằng vũ nhược, viết tiếm hằng dương nhược, viết dự hằng úc nhược, viết cấp hằng hàn nhược, viết mông hằng phong nhược.» 曰雨曰暘曰燠曰寒曰風曰時. 五者來備各以其敘, 庶草蕃廡. 一極備凶, 一極無凶. 曰休徵, 曰肅時雨若曰乂時暘若, 曰哲時燠若, 曰謀時寒若, 曰聖時風若, 曰咎徵, 曰狂恆雨若, 曰僭恆暘若, 曰豫恆燠若, 曰急恆寒若, 曰蒙恆風若.

là một kết cấu máy móc. Khi một bộ phận bị rối loạn, thì bộ phận còn lại tất nhiên bị ảnh hưởng. Thuyết này thể hiện tinh thần khoa học của Âm Dương gia, còn thuyết theo mục đích luận thì phản ảnh nguồn gốc thuật số của họ.

Nguyệt Lệnh

Văn bản quan trọng kế tiếp của Âm Dương gia là Nguyệt Lệnh 月 令. Nó xuất hiện đầu tiên trong *Lã Thị Xuân Thu* 呂 氏 春 秋 (cuối thế kỷ 3 TCN), rồi sau được chép vào *Lễ Ký*. Gọi tên là Nguyệt Lệnh vì nó là một quyển sách lịch nhỏ chỉ dẫn nhà vua và mọi người việc cần làm theo từng tháng để duy trì sự hài hòa với các năng lực thiên nhiên. Trong Nguyệt Lệnh, cơ cấu vũ trụ được mô tả theo quan niệm Âm Dương gia. Nó là cơ cấu thời-không, nghĩa là liên quan cả thời gian lẫn không gian. Người Trung Quốc cổ đại sống ở bắc bán cầu, đương nhiên xem phương nam là phương nóng và phương bắc là phương lạnh. Do đó Âm Dương gia liên hệ tứ thời với tứ phương. Mùa hạ ứng với phương nam, mùa đông ứng với phương bắc, mùa xuân ứng với phương đông (vì nó là phương mặt trời mọc), mùa thu ứng với phương tây (vì nó là phương mặt trời lặn). Âm Dương gia cũng xem sự thay đổi ngày đêm tiêu biểu cho sự thay đổi ở quy mô nhỏ của bốn mùa trong năm. Do đó buổi sáng tiêu biểu cho mùa xuân, giữa trưa tiêu biểu cho mùa hạ, xế chiều tiêu biểu cho mùa thu, buổi tối tiêu biểu cho mùa đông.

Phương nam và mùa hạ đều nóng vì chúng là phương và mùa mà hành hỏa thịnh. Phương bắc và mùa đông đều lạnh vì chúng là phương và mùa mà hành thủy thịnh. Nước liên quan băng giá và tuyết là các chất lạnh. Tương tự, hành mộc thịnh ở phương đông và mùa xuân, vì mùa xuân là lúc thảo mộc (tượng trưng là mộc) bắt đầu mọc, còn phương đông ứng với mùa xuân. Hành kim thịnh ở phương tây và mùa thu, vì kim loại được xem là thô cứng, còn mùa thu là mùa trơ trụi, cây cối phát triển hết mức, và phương tây ứng với mùa thu. Vậy bốn trong năm hành được giải thích, trừ hành thổ không ứng với vị trí và mùa cố định. Tuy nhiên theo Nguyệt Lệnh, hành thổ là trung tâm của ngũ hành, nên nó ở trung tâm của tứ phương, còn thời gian hành thổ thịnh là khoảng giao mùa ngắn ngủi giữa hạ và thu.

Với vũ trụ luận như thế, Âm Dương gia cố gắng giải thích các hiện tượng thiên nhiên về mặt không gian và thời gian; hơn nữa, còn chủ trương rằng các hiện tượng này liên quan mật thiết với phẩm hạnh con người. Do đó, như trên đã nói, Nguyệt Lệnh đặt ra các qui định về những việc nhà vua cần làm từng tháng, đó là lý do của cái tên Nguyệt Lệnh (mệnh lệnh từng tháng).

Nguyệt Lệnh nói: «Tháng đầu xuân. [...] Gió đông thổi, làm tan băng giá. Các loài côn trùng sống trong đất bắt đầu máy động. [...] Tháng này khí trời hạ xuống, khí đất bốc lên; trời đất hòa hợp, cây cối đâm chồi này lộc.»[225]

[225] *Lễ Ký* (Nguyệt Lệnh): «Mạnh xuân chi nguyệt. [...] Đông phong giải đống. Trập trùng thuỷ chẩn. [...] Thị nguyệt dã, thiên khí hạ giáng, địa khí thượng đằng, thiên địa hoà

Vì phẩm hạnh con người cần phải hòa hợp với qui luật thiên nhiên ấy, nên trong tháng này nhà vua phải «truyền quan tướng ban bố giáo huấn, luật lệnh, tưởng thưởng, ban ân trạch cho tới chúng dân. [...] Không được chặt cây, không được phá tổ chim. [...] Tháng này không được hưng binh. Hưng binh ắt Trời phạt. Không được hưng binh, nghĩa là không phải phía mình bắt đầu gây chiến.»[226]

Nếu mỗi tháng nhà vua không hành động theo lệnh của tháng đó mà hành động theo lệnh của tháng khác, thì các hiện tượng thiên nhiên bất thường sẽ xảy ra: «Nếu tháng đầu xuân, vua hành động theo mùa hạ, mưa sẽ bất thường, thảo mộc sẽ héo hon, [dân] trong nước sẽ sợ hãi bất an. Nếu hành động theo mùa thu, dân sẽ bị bệnh dịch lớn, sẽ có mưa giông bão tố dữ dội; các thứ cỏ dại sẽ thi nhau mọc. Nếu hành động theo mùa Đông, sẽ có thủy tai hay tuyết sương nhiều, mùa màng sẽ thất bát.»[227]

Trâu Diễn

Một nhân vật lớn của Âm Dương gia ở thế kỷ 3 TCN là Trâu Diễn 騶衍. Theo *Sử Ký* của Tư Mã Thiên, Trâu Diễn là người nước Tề (nay là vùng trung tâm của tỉnh Sơn Đông), sinh sau Mạnh Tử một chút. Ông «viết sách hơn 10 vạn chữ» nhưng nay đã mất hết. Tuy nhiên Tư Mã Thiên chép kỹ học thuyết của Trâu Diễn.

Theo *Sử Ký*, phương pháp của Trâu Diễn là «trước thì nghiệm ở vật nhỏ, sau suy diễn ở vật lớn, cho đến vô hạn». Hình như ông chú trọng địa lý và lịch sử.

Về địa lý, Tư Mã Thiên viết: «Trước tiên Trâu Diễn kể các danh sơn, sông lớn, hang hố, cầm thú, các sản vật quý do thuỷ thổ sinh ra ở Trung Quốc; nhân đó suy ra đến cái ở ngoài biển mà người ta chưa từng thấy. [...] Ông cho rằng cái mà Nho gia gọi là Trung Quốc chỉ là một trong 81 phần của thiên hạ. Trung Quốc có tên là Xích Huyện Thần Châu. [...] Ngoài Trung Quốc còn có các châu tương tự như Xích Huyện Thần Châu, cả thảy có 9 châu (kể cả Trung Quốc), chúng mới gọi là 9 châu thực sự. Mỗi châu có biển nhỏ bao bọc, nên

---

đồng, thảo mộc manh động.» 孟春之月[...]東風解凍. 蟄蟲始振[...]是月也. 天氣下降. 地氣上騰. 天地和同. 草木萌動.

[226] *Lễ Ký* (Nguyệt Lệnh): «Mệnh tướng bố đức hoà lệnh, hành khánh thi huệ, hạ cập triệu dân. [...] Cấm chi phạt mộc, vô phúc sảo. [...] Thị nguyệt đã, bất khả dĩ xưng binh. Xưng binh tất thiên ương. Binh nhung bất khởi, bất khả tòng ngã thuỷ.» 命相布德和令. 行慶施惠. 下及兆民. [...]禁止伐木, 毋覆巢. [...]是月也. 不可以稱兵. 稱兵必天殃. 兵戎不起. 不可從我始.

[227] *Lễ Ký* (Nguyệt Lệnh): «Mạnh xuân hành hạ lệnh tắc vũ thuỷ bất thời, thảo mộc tảo lạc, quốc thời hữu khủng. Hành thu lệnh tắc kỳ dân đại dịch, tiêu phong bạo vũ tổng chí, lê dưu bồng hao tịnh hưng. Hành đông lệnh, tắc thuỷ lạo vi bại, tuyết sương đại chí, thủ chủng bất nhập.» 孟春行夏令則雨水不時. 草木蚤落. 國時有恐. 行秋令則其民大疫. 飄風暴雨總至. 藜莠蓬蒿並興. 行冬令則水潦爲敗. 雪霜大摯. 首種不入.

dân chúng và cầm thú chẳng thể qua lại từ châu này sang châu kia. Chín châu là một khu, và tạo thành một châu lớn. Có 9 châu lớn như thế, xung quanh có biển lớn bao bọc, đó là chỗ trời đất giáp nhau.»[228]

Về quan niệm của Trâu Diễn về lịch sử, Tư Mã Thiên viết: «Trước thì ông thuật đời nay, rồi tuần tự ngược lên tới thời Hoàng Đế, gồm những điều mà các học giả đã nói. Ông còn theo sự thịnh suy của thời thế, chép cả những điềm lành điềm dữ và các chế độ. Ông suy rộng ra đến lúc trời đất chưa sinh, đến lúc mờ mịt không thể khảo cứu đến cùng được. [...] Ông nói từ lúc trời đất mới tách rời cho đến nay, năm đức (tức ngũ hành) đổi dời, việc chính trị tuỳ thời mà khác nhưng đều phù hợp với sự đổi dời ấy.»[229]

Triết học về lịch sử

Mấy giòng cuối của đoạn trích dẫn trên cho thấy Trâu Diễn đã phát triển một triết học mới về lịch sử. Theo đó, các biến đổi lịch sư được giải thích theo sự tiến triển và chuyển hóa của ngũ hành. Tư Mã Thiên không viết lại chi tiết của thuyết này, nhưng nó được chép trong thiên Ứng Đồng của *Lã Thị Xuân Thu*, tuy không nêu đích danh là của Trâu Diễn. Thiên Ứng Đồng chép: «Phàm đế vương sắp hưng thì trời cho dân thấy trước điềm lành. Thời Hoàng Đế, trời cho thấy vô số trùng đất và cào cào châu chấu. Hoàng Đế nói: «Khí đất bay lên.» Khi đất bay lên nên Hoàng Đế lấy màu vàng làm màu của mình, còn sự việc lấy thổ làm mẫu. Thời vua Vũ [sáng lập nhà Hạ] trời cho dân thấy trước cây cối đều không chết trong mùa thu và mùa đông. Vua Vũ nói: «Khí mộc bay lên.» Khi mộc bay lên nên vua Vũ lấy màu xanh làm màu của mình, còn sự việc lấy mộc làm mẫu. Đến thời vua Thang [sáng lập nhà Thương], trời cho dân thấy trước một số lưỡi dao xuất hiện ở sông. Vua Thang nói: «Khí kim bay lên.» Khi kim bay lên nên vua Thang lấy màu trắng làm màu của

[228] *Sử Ký* (Mạnh Tử Tuân Khanh Liệt Truyện): «Tiên liệt Trung Quốc danh sơn, đại xuyên, thông cốc, cầm thú, thuỳ thổ sở thực, vật loại sơ trân, nhân nhi suy chi, cập hải ngoại nhân chi sở bất năng đồ. [...] Dĩ vi Nho giả sở vị Trung Quốc giả, ư thiên hạ nãi bát thập nhất phần cư kỳ nhất phần nhĩ. Trung Quốc danh viết Xích Huyện Thần Châu. [...] Trung Quốc ngoại như Xích Huyện Thần Châu giả cửu, nãi sở vị Cửu Châu đã. Ư thị hữu tỳ hải hoàn chi, nhân dân cầm thú mạc năng tương thông giả: như nhất khu trung giả, nãi vi nhất châu. Như thử giả cửu, nãi hữu đại doanh hải hoàn kỳ ngoại, thiên địa chi tế yên.» 先列中國名山, 大川, 通谷, 禽獸, 水土所殖, 物類所珍, 因而推之, 及海外人之所不能睹. [...] 以爲儒者所謂中國者, 於天下乃八十一分居其一分耳. 中國名曰赤縣神州. [...] 中國外如赤縣神州者九, 乃所謂九州也. 於是有裨海環之, 人民禽獸莫能相通者; 如一區中者, 乃爲一州. 如此者九, 乃有大瀛海環其外, 天地之際焉.

[229] *Sử Ký* (Mạnh Tử Tuân Khanh Liệt Truyện): «Tiên tự kim dĩ thượng chí Hoàng Đế, học giả sở cộng thuật, đại tịnh thế thịnh suy, nhân tái kỳ cơ tường độ chế, suy nhi viễn chi, chí thiên địa vị sinh, yếu minh bất khả khảo nhi nguyên dã. [...] Xưng dẫn thiên địa phẫu phán dĩ lai, ngũ đức chuyển đi, trị các hữu nghi, nhi phù ứng nhược tư.» 先序今以上至黃帝, 學者所共術, 大並世盛衰, 因載其禨祥度制, 推而遠之, 至天地未生, 窈冥不可考而原也. [...] 稱引天地剖判以來, 五德轉移, 治各有宜, 符應若茲.

mình, còn sự việc lấy kim làm mẫu. Đến thời Văn Vương [sáng lập nhà Chu], trời cho dân thấy trước lửa cháy, cùng lúc đó chim lông đỏ ngậm sách đỏ bay đậu ở đền thờ thần Xã của nhà Chu. Văn Vương nói: «Khí hoả bay lên.» Khí hoả bay lên nên Văn Vương lấy màu đỏ làm màu của mình, còn sự việc thì lấy hoả làm mẫu. Thay thế hoả ắt là thuỷ. Trời cũng cho thấy là khí thuỷ bay lên. Khí thuỷ bay lên nên màu đen được xem là màu của nó, sự việc lấy thuỷ làm mẫu. Nếu khí thuỷ đến mà không ai biết, thì hoạt động của nó khi chu kỳ đã đủ sẽ tái hồi về thổ.»[230]

Âm Dương gia cho rằng ngũ hành tương sinh và tương khắc theo một trình tự nhất định. Họ cũng cho rằng trình tự của tứ thời nhất trí với trình tự của ngũ hành. Mộc thịnh vào mùa xuân, mộc sinh hỏa, hỏa thịnh vào mùa hạ; hỏa sinh thổ, thổ thịnh ở trung ương; thổ sinh kim, kim thịnh vào mùa thu; kim sinh thủy, thủy thịnh vào mùa đông; rồi thủy lại sinh mộc, mộc thịnh vào mùa xuân.

Theo đoạn trích dẫn trên, trình tự của các triều đại cũng nhất trí với trình tự tự nhiên của ngũ hành. Hành thổ của triều Hoàng Đế bị khắc bởi hành mộc của nhà Hạ. Hành mộc của nhà Hạ bị khắc bởi hành kim của nhà Thương. Hành kim của nhà Thương bị khắc bởi hành hỏa của nhà Chu. Hành hỏa của nhà Chu lại bị khắc bởi hành thủy của triều đại kế nhà Chu. Rồi hành thủy của triều đại đó lại bị khắc bởi hành thổ của triều đại kế tiếp. Vậy là xong một chu kỳ.

Đó chỉ mới là lý thuyết được mô tả trong *Lã Thị Xuân Thu*, nhưng chẳng lâu sau đó nó được vận dụng vào chính trị. Năm 221 TCN, Tần Thủy Hoàng Đế (246-210 TCN) đánh bại các nước phong kiến đối địch và lập một đế quốc thống nhất dưới tên là nhà Tần. Là triều đại kế tiếp nhà Chu, Tần cho rằng đức thủy đang thắng, nên xem màu đen là màu của mình và lấy thủy làm mẫu cho sự việc, «đổi tên Hoàng Hà là Đức Thủy bởi cho rằng nó là khởi đầu của đức thuỷ. Vua áp dụng biện pháp cứng rắn, sự việc gì cũng quyết định theo pháp

[230] *Lã Thị Xuân Thu* (Ứng Đồng): «Phàm đế vương giả chi tương hưng dã, thiên tất tiên kiến tường hồ hạ dân. Hoàng Đế chi thời, thiên tiên kiến đại dẫn đại lâu, Hoàng Đế viết «thổ khí thắng», thổ khí thắng, cố kỳ sắc thượng hoàng, kỳ sự tắc thổ. Cập Vũ chi thời, thiên tiên kiến thảo mộc thu đông bất sát, Vũ viết «mộc khí thắng», mộc khí thắng, cố kỳ sắc thượng thanh, kỳ sự tắc mộc. Cập Thang chi thời, thiên tiên kiến kim nhận sinh ư thuỷ, Thang viết «kim khí thắng», kim khí thắng, cố kỳ sắc thượng bạch, kỳ sự tắc kim. Cập Văn Vương chi thời, thiên tiên kiến hoả, xích ô hàm đan thư tập ư Chu xã, Văn Vương viết «hoả khí thắng», hoả khí thắng, cố kỳ sắc thượng xích, kỳ sự tắc hoả. Đại hoả giả tất tương thuỷ, thiên thả tiên kiến thuỷ khí thắng, thuỷ khí thắng, cố kỳ sắc thượng hắc, kỳ sự tắc thuỷ. Thuỷ khí chí nhi bất trí, số bị, tương tỳ ư thổ.» 凡帝王者之將興也, 天必先見祥乎下民. 黃帝之時, 天先見大螾大螻, 黃帝曰土氣勝土氣勝, 故其色尚黃, 其事則土. 及禹之時, 天先見草木秋冬不殺, 禹曰木氣勝木氣勝, 故其色尚青, 其事則木. 及湯之時, 天先見金刃生於水, 湯曰金氣勝金氣勝, 故其色尚白, 其事則金. 及文王之時, 天先見火, 赤鳥銜丹書集於周社, 文王曰火氣勝火氣勝, 故其色尚赤, 其事則火. 代火者必將水, 天且先見水氣勝, 水氣勝, 水氣勝故其色尚黑, 其事則水. 水氣至而不知, 數備, 將徙於土.

luật, không theo nhân và nghĩa, như vậy mới hợp số của ngũ đức.»[231]

Do cai trị hà khắc nên nhà Tần không tồn tại lâu, và sớm bị nhà Hán (206 TCN – 220 CN) thay thế. Các vua Hán cũng tin rằng họ làm vua là nhờ một trong ngũ đức, nhưng cần phải luận bàn vì chưa rõ đó là đức nào. Sở dĩ như vậy là vì một số người cho rằng vì kế tiếp nhà Tần nên nhà Hán cai trị theo đức thổ; một số người khác thì cho rằng nhà Tần quá hà khắc và ngắn ngủi nên không thể xem là một triều đại hợp pháp, do đó nhà Hán thực sự là kế tiếp nhà Chu. Để bảo vệ quan điểm, hai bên đều đưa ra những điềm triệu, mà các điềm triệu này có thể được giải thích khác nhau. Rốt cuộc, năm 104 TCN, Hán Vũ Đế quyết định và chính thức tuyên bố đức của nhà Hán là thổ. Tuy nhiên, sau đó vẫn còn có các ý kiến khác nhau.

Sau nhà Hán, người ta không còn quan tâm nhiều đến vấn đề này. Nhưng năm 1911, khi triều đại cuối cùng chấm dứt bởi Trung Hoa Dân Quốc, hiệu của vua vẫn là «phụng thiên thừa vận hoàng đế» 奉天承運皇帝 (vua vâng mệnh Trời và theo sự chuyển vận [của ngũ đức]).

Nguyên lý Âm Dương được mô tả trong Dịch Truyện

Thuyết ngũ hành giải thích kết cấu vũ trụ nhưng không giảng nguồn gốc vũ trụ. Nguồn gốc này được giải thích bằng thuyết Âm Dương. «Dương» vốn chỉ ánh nắng hay cái gì thuộc ánh nắng và ánh sáng; «Âm» vốn chỉ không có ánh nắng, tức bóng mát hay đêm tối. Về sau ý nghĩa của chúng được phát triển, Dương và Âm được xem là hai nguyên lý hay hai năng lực vũ trụ. Dương tiêu biểu cho giống đực, hoạt động, sức nóng, sáng rỡ, khô ráo, cứng rắn, v.v... Âm tiêu biểu cho giống cái, thụ động, lạnh lẽo, tối tăm, ẩm ướt, mềm mại, v.v... Sự tương tác của Âm Dương tạo ra mọi hiện tượng trong vũ trụ. Mãi tới gần đây, quan niệm này vẫn còn ngự trị trong sự suy nghĩ của người Trung Quốc về khởi nguyên vũ trụ. Thuyết Âm Dương sớm được đề cập trong *Quốc Ngữ* (nhưng tác phẩm này có lẽ được biên soạn chỉ trong thế kỷ 4 hoặc 3 TCN). *Quốc Ngữ* chép rằng năm U Vương thứ ba (tức năm 780 TCN), một trận động đất xảy ra ở Tây Chu. Bá Dương Phụ nói: «Dương bị che khuất không xuất ra được, Âm bị đè nén không bốc lên được, cho nên xảy ra động đất.»[232]

Về sau, thuyết Âm Dương chủ yếu được kết hợp với Kinh Dịch. Phần kinh gồm có Bát Quái (8 quẻ đơn), mỗi quẻ đơn gồm ba vạch liền (hào Dương) hoặc/và vạch đứt (hào Âm): Cấn ☶, Đoài ☱, Ly ☲, Chấn ☳, Tốn ☴, Khảm

[231] *Sử Ký* (Tần Thuỷ Hoàng Bản Kỷ): «Canh danh Hà viết Đức Thủy, dĩ vi thủy đức chi thủy. Cương nghị lệ thâm, sự giai quyết ư pháp, khắc tước, vô nhân ân hòa nghĩa, nhiên hậu hợp ngũ đức chi số.» 更名河曰德水以爲水德之始. 剛毅戾深, 事皆決於法, 刻削毋仁恩和義, 然後合五德之數.

[232] *Quốc Ngữ*, quyển 1, Chu Ngữ thượng: «Dương phục nhi bất năng xuất, âm bách nhi bất năng chưng, ư thị hữu địa chấn. Kim tam xuyên thực chấn, thị dương thất kỳ sở nhi trấn âm dã. Dương thất nhi tại âm, xuyên nguyên tất tắc.» 陽伏而不能出, 陰迫而不能烝, 於是有地震. Kim tam xuyên thực chấn, thị dương thất kỳ sở nhi trấn âm dã. Dương thất nhi tại âm, xuyên nguyên tất tắc.

☳, Cấn ☶, Khôn ☷. Lấy hai trong tám quẻ này chồng lên nhau thì được cả thảy 64 quẻ kép (quẻ 6 vạch): Càn ䷀, Khôn ䷁, Truân ䷂, v.v... Nguyên văn của Dịch Kinh gồm 64 quẻ này và những giải thích ý nghĩa tượng trưng của chúng (tức quái từ và hào từ).

Tương truyền, tác giả của Bát Quái là Phục Hi 伏 羲, một ông vua huyền thoại đầu tiên của Trung Quốc, xuất hiện trước cả Hoàng Đế 黃 帝. Theo một số học giả, chính Phục Hi kết hợp 8 quẻ thành 64 quẻ. Có thuyết nói tác giả 64 quẻ là Văn Vương 文 王 (thế kỷ 12 TCN). Có thuyết nói Văn Vương viết quái từ và hào từ. Lại có thuyết nói Văn Vương chỉ viết quái từ, còn Chu Công (con Văn Vương) viết hào từ. Những thuyết này, dù đúng hay sai, cũng chứng minh tầm quan trọng mà người Trung Quốc gán cho Bát Quái và 64 quẻ.

Giới học giả hiện đại gần đây đưa ra một thuyết rằng quẻ đơn (ba vạch) và quẻ kép (sáu vạch) được phát minh đầu đời Chu như là sự bắt chước các vết nứt trên mai rùa xương thú trong phép bói giáp cốt, tức là phép bói đã thông hành ở đời Thương (1766? –1123? TCN) kế trước đời Chu. Phép bói giáp cốt vừa được đề cập ở đầu chương này. Mai rùa hay xương thú hơ nóng sẽ rạn nứt. Tùy vết nứt mà người ta có câu giải đáp cho việc xem bói. Tuy nhiên vết nứt có hình dạng không nhất định, do đó thật khó mà giải thích chúng theo một công thức cố định. Vì vậy đầu đời Chu phép bói giáp cốt dường như được bổ sung bằng một phép bói khác, theo đó các cọng cỏ thi được thao tác để cho ra các tổ hợp số chẵn và số lẻ. Các tổ hợp này hạn định bằng số nên có thể giải thích theo những công thức cố định. Và nay người ta tin rằng các vạch liền và vạch đứt (tức là lẻ và chẵn) của quẻ đơn và quẻ kép chính là sự biểu hiện đồ họa của các tổ hợp này. Như vậy thầy khi bói thao tác cỏ thi có thể lập được một hào hay một nhóm [sáu] hào, và rồi đọc hào từ [của quẻ tương ứng] trong Kinh Dịch, thầy bói có thể giải đáp câu hỏi đã nêu ra để bói.

Vậy điều này có lẽ là khởi nguyên của *Kinh Dịch* và nó giải thích nhan đề của bộ sách,[233] tức là các tổ hợp biến đổi của các hào. Tuy nhiên về sau nhiều phần giải thích bổ sung được gắn vào phần Kinh, một số có tính luân lý, một số có tính siêu hình, và một số luận về vũ trụ. Các giải thích bổ sung này chưa được biên soạn ở cuối đời Chu, thậm chí đầu đời Hán cũng chưa; và chúng nằm trong một loạt các phụ đính gọi là Thập Dực (mười cánh).[234] Ở chương này, ta chỉ bàn về các giải thích về vũ trụ, còn các giải thích khác thì bàn ở chương 15.

---

[233] *Dịch* 易 nghĩa là biến đổi. Chữ 易 cũng phiên âm là Dị (giản dị), nên ở bộ *Trung Quốc Triết Học Sử* (2 quyển) Phùng Hữu Lan còn đưa thêm một thuyết nữa: «So với phép bói rùa (quy bốc), bói cỏ thi dễ dàng hơn. Cái tên Chu Dịch/Dị ***có lẽ*** khởi xuất từ đây. Nó được người đời Chu chế tác, nên có chữ *Chu*, và dụng pháp dễ dàng nên mới mang thêm chữ *Dị* (giản dị). *Chu Dị*: phép bói giản dị đời Chu.»

[234] Thập Dực tức là phần truyện (Dịch Truyện), giải thích cho phần kinh (Dịch Kinh), bộ Chu Dịch bao gồm hai phần: Dịch Kinh và Dịch Truyện.

Ngoài quan niệm Âm Dương, còn có một quan niệm quan trọng nữa trong Dịch Truyện, đó là quan niệm về số. Bởi vì bói toán vốn được người xưa xem là phương pháp tiết lộ sự huyền bí của vũ trụ và vì bói cỏ thi dựa trên sự kết hợp các số khác nhau, cho nên chẳng lạ gì các tác giả ẩn danh của Dịch Truyện có xu hướng tin rằng sự huyền bí của vũ trụ nằm ở các con số. Theo họ, các số Dương luôn là số lẻ, các số Âm luôn là số chẵn. Hệ Từ Thượng nói: «Số trời là 1, số đất là 2; số trời là 3, số đất là 4; số trời là 5, số đất là 6; số trời là 7, số đất là 8; số trời là 9, số đất là 10. Số trời và số đất tương ứng nhau và bổ túc nhau. Tổng cộng số trời là 25. Tổng cộng số đất là 30. Tổng cộng số trời và số đất là 55. Qua các số này, chính sự tiến hóa và huyền bí của vũ trụ được thực hiện.»[235]

Về sau Âm Dương gia cố gắng dùng số để phối hợp Âm Dương với ngũ hành. Họ cho rằng số trời 1 sinh thủy và số đất 6 hoàn thành nó. Số đất 2 sinh hỏa và số trời 7 hoàn thành nó. Số trời 3 sinh mộc và số đất 8 hoàn thành nó. Số đất 4 sinh kim và số trời 9 hoàn thành nó. Số trời 5 sinh thổ và số đất 10 hoàn thành nó. Do đó các số 1, 2, 3, 4, 5 là các số sinh ngũ hành, còn các số 6, 7, 8, 9, 10 là các số hoàn thành chúng.[236] Đó là thuyết dùng giải thích câu «Số trời và số đất tương ứng nhau và bổ túc nhau.» được trích dẫn trên đây. Thuyết này tương tự với thuyết của học phái Pythagoras mà Diogenes Laërtius kể lại; theo đó, *tứ đại* (lửa, nước, đất, gió) của triết học Hi Lạp bắt nguồn gián tiếp từ các con số.[237]

Tuy nhiên tại Trung Quốc đó là một thuyết xuất hiện khá trễ. Dịch Truyện chưa hề đề cập ngũ hành. Trong Dịch Truyện, mỗi quẻ của Bát Quái tượng trưng cho những vật nào đó trong vũ trụ. Thuyết Quái nói: «Càn ☰ là trời, hình tròn, vua, cha [...]. Khôn ☷ là đất, người mẹ [...]. Chấn ☳ là sấm, [...]. Tốn ☴ là gỗ, gió [...]. Khảm ☵ là nước [...], mặt trăng [...]. Ly ☲ là lửa, mặt trời [...]. Cấn ☶ là núi [...]. Đoài ☱ là hồ [...].»[238]

---

[235] Hệ Từ Thượng: «Thiên nhất, địa nhị. Thiên tam, địa tứ. Thiên ngũ, địa lục. Thiên thất, địa bát. Thiên cửu, địa thập. Thiên số ngũ, địa số ngũ. Ngũ vị tương đắc nhi các hữu hợp. Thiên số nhị thập hữu ngũ, địa số tam thập. Phàm thiên địa chi số ngũ thập hữu ngũ. Thử sở dĩ thành biến hoá nhi hành quỷ thần dã.» 天一, 地二. 天三, 地四. 天五, 地六. 天七, 地八. 天九, 地十. 天數五, 地數五. 五位相得而各有合. 天數二十有五, 地數三十. 凡天地之數五十有五. 此所以成變化而行鬼神也. Trên đây tôi dịch theo ý Phùng Hữu Lan. Theo các bản chú giải hiện nay thì nên dịch là: *Trời một, đất hai; trời ba, đất bốn; trời năm, đất sáu; trời bảy, đất tám; trời chín, đất mười. Có 5 số trời, cũng có 5 số đất. [Năm số của mỗi nhóm phân ra ở] năm vị trí [trên Lạc Thư], thì mỗi số có số hợp với nó. Tổng cộng số trời là 25. Tổng cộng số đất là 30. Tổng cộng số trời và số đất là 55. Chính chúng thành tựu các biến hoá và sai khiến quỷ thần.*

[236] Xem lời chú của Trịnh Huyền (127-200) cho thiên Nguyệt Lệnh trong *Lễ Ký*.

[237] Xem Diogenes Laërtius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers (Cuộc đời và triết lý của các triết gia lỗi lạc)*, quyển 8, chương 19.

[238] Thuyết Quái: «Càn vi thiên, vi viên, vi quân, vi phụ [...]. Khôn vi địa, vi mẫu [...]. Chấn vi lôi [...]. Tốn vi mộc, vi phong [...]. Khảm vi thuỷ, [...] vi nguyệt [...]. Ly vi hoả, vi nhật [...]. Cấn vi sơn [...]. Đoài vi trạch [...].» 乾爲天, 爲圜, 爲君, 爲父 [...]. 坤爲地, 爲母

Trong Bát Quái, vạch liền tượng trưng nguyên lý Dương, vạch đứt tượng trưng nguyên lý Âm. Quẻ Càn ☰ (gồm 3 vạch liền) là thuần dương, quẻ Khôn ☷ (gồm 3 vạch đứt) là thuần âm. Còn 6 quẻ còn lại được xem là do Càn và Khôn kết hợp mà sinh ra. Do đó, như Dịch Truyện thường nói, Càn và Khôn là cha mẹ, còn sáu quẻ kia là con trai và con gái.

Như vậy, hào 1 (hào sơ, ở dưới chót) quẻ Càn ☰ kết hợp với hào 2 và 3 quẻ Khôn ☷ sinh ra quẻ Chấn ☳ (gọi là trưởng nam). Tương tự, hào 1 quẻ Khôn ☷ kết hợp với hào 2 và 3 quẻ Càn ☰ sinh ra quẻ Tốn ☴ (gọi là trưởng nữ). Hào 2 quẻ Càn ☰ kết hợp với hào 1 và 3 quẻ Khôn ☷ sinh ra quẻ Khảm ☵ (gọi là trung nam). Hào 2 quẻ quẻ Khôn ☷ kết hợp với hào 1 và 3 quẻ Càn ☰ sinh ra quẻ Ly ☲ (gọi là trung nữ). Hào 3 quẻ Càn ☰ kết hợp với hào 1 và 2 quẻ Khôn ☷ sinh ra quẻ Cấn ☶ (gọi là thiếu nam). Hào 3 quẻ Khôn ☷ kết hợp với hào 1 và 2 quẻ Càn ☰ sinh ra quẻ Đoài ☱ (gọi là thiếu nữ).

Càn và Khôn kết hợp và sinh ra 6 quẻ kia. Quá trình này tượng trưng cho quá trình Âm Dương kết hợp sinh ra vạn vật trong vũ trụ. Việc vạn vật trong vũ trụ sinh ra do Âm Dương giao hợp cũng giống như việc sinh vật được sinh sản từ sự giao hợp giữa con đực và con cái. Ta nên nhớ rằng Dương là nguyên lý nam (đực) và Âm là nguyên lý nữ (cái).

Hệ Từ Hạ nói: «Trời đất giao hoà, vạn vật biến hoá đồng đều. Nam nữ giao hợp, vạn vật hóa sinh.»[239] Trời đất là biểu hiện vật chất của Âm Dương, còn Càn Khôn là biểu hiện tượng trưng của Âm Dương. Dương là nguyên lý tạo sinh vạn vật, Âm là nguyên lý hoàn thành vạn vật.[240] Vậy quá trình Âm Dương sinh sản vạn vật hoàn toàn tương đồng quá trình con đực và con cái sinh sản ra sinh vật.

Trong tôn giáo của người Trung Quốc ban sơ, có lẽ có quan niệm thần cha và thần mẹ thực sự sinh ra vạn vật. Tuy nhiên trong học thuyết Âm Dương gia, các quan niệm thần có nhân cách như vậy đã bị thay thế hoặc được giải thích bằng các nguyên lý Âm Dương, mà các nguyên lý này – tuy tương tự với con đực và con cái trong sinh vật – được quan niệm như là các năng lực thiên nhiên hoàn toàn vô nhân cách.

*

[...]. 震爲雷[...]. 巽爲木, 爲風[...]. 坎爲水, [...] 爲月[...]. 離爲火, 爲日[...]. 艮爲山[...]. 兌爲澤[...].

[239] Hệ Từ Hạ: «Thiên địa nhân ôn, vạn vật hoá thuần. Nam nữ cấu tinh, vạn vật hoá sinh.» 天地絪縕, 萬物化醇. 男女構精, 萬物化生.

[240] Hệ Từ Thượng: «Càn đạo thành nam. Khôn đạo thành nữ. Càn tri đại thuỷ, Khôn tác thành vật.» 乾道成男, 坤道成女. 乾知大始, 坤作成物. (Càn hoá thân thành những loài giống đực. Khôn hoá thân thành những loài giống cái. Càn làm chủ sự khởi đầu lớn của vạn vật; Khôn làm cho chúng hoàn thành.)

Chương 13

PHÁI HIỆN THỰC CỦA NHO GIA: TUÂN TỬ

Ba nhân vật vĩ đại nhất của Nho gia đời Chu là Khổng Tử (551-479), Mạnh Tử (371?-289?), và Tuân Tử 荀子. Niên đại của Tuân Tử không được biết rõ, có lẽ vào khoảng 298-238 TCN.

Tuân Tử tên thật là Huống 況, cũng có tên là Tuân Khanh 荀卿, người nước Triệu (nay là vùng phía nam của hai tỉnh Hà Bắc và Sơn Tây. *Sử Ký* (Mạnh Tử, Tuân Khanh liệt truyện) chép rằng Tuân Tử lúc 50 tuổi đi đến nước Tề, ở đó ông có lẽ là nhà tư tưởng lớn cuối cùng của học cung Tắc Hạ 稷下, một trung tâm học thuật rất lớn thời bấy giờ.[241] Sách *Tuân Tử* có 32 thiên, nhiều thiên là các bài luận thuyết tỉ mỉ và mang tính lô-gíc, có lẽ do chính ông viết ra.

Trong Nho gia, Tuân Tử có tư tưởng trái ngược với Mạnh Tử. Nhiều người cho rằng Mạnh Tử đại biểu cánh tả của Nho gia, còn Tuân Tử đại biểu cánh hữu. Lời ấy có tính gợi ý, nhưng nó thực là một sự khái quát hóa hết sức đơn giản. Mạnh Tử khuynh tả khi ông chú trọng tự do cá nhân, nhưng ông cũng khuynh hữu khi đề cao các giá trị siêu đạo đức (super-moral values) và do đó ông gần với tôn giáo hơn. Tuân Tử khuynh hữu khi ông chú trọng sự kiểm soát của xã hội, nhưng ông cũng khuynh tả khi ông phát huy chủ nghĩa tự nhiên (naturalism) và do đó ông đối lập với mọi tư tưởng tôn giáo.

---

[241] Tắc Hạ Học Cung là một trung tâm văn hoá học thuật và cũng là một trung tâm tư vấn chính trị do các quan chức của nước Tề thời Chiến Quốc sáng lập. Học Cung được lập ở khu vực phụ cận của Tắc Môn 稷門 (cổng thành phía tây) tại kinh đô nước Tề (là Lâm Tri 臨淄, nay là thành phố Tri Bác 淄博 tỉnh Sơn Đông), vì thế mà có tên «Tắc Hạ Học Cung» Trong quá khứ các học gia giải thích lầm đây là một học phái; kỳ thực đấy chẳng phải chuyên về một học phái nào cả, mà nó là một trung tâm quy tụ các học giả thuộc nhiều môn phái đương thời, đến nghị luận học thuật và chính trị. Học Cung có tính chất vừa là đoàn thể tư vấn chính trị vừa là cơ quan học thuật, dưới sự ủng hộ của triều đình.

Địa vị con người

Tuân Tử nổi tiếng nhất vì đưa ra thuyết tính ác (bản tính con người vốn ác). Thuyết này trái với thuyết tính thiện của Mạnh Tử. Xét ở bề mặt, dường như Tuân Tử đánh giá rất thấp về con người, nhưng sự thực thì trái lại. Triết học Tuân Tử có thể gọi là triết học giáo hóa (philosophy of culture). Luận điểm chung của ông là cái gì thiện và có giá trị đều là thành quả từ sự nỗ lực của con người. Giá trị phát xuất từ giáo hóa và giáo hóa là thành tựu của con người. Chính ở điểm này mà con người có tầm quan trọng trong vũ trụ, ngang hàng với trời và đất. Tuân Tử nói: « Trời có bốn mùa, đất có tài nguyên, người có sự cai trị. Như vậy người với trời đất tạo thành bộ tam (tam tài).»[242]

Mạnh Tử nói: «Hễ tận tâm thì biết bản tính. Biết bản tính thì biết được trời.» [243] Do đó, theo Mạnh Tử, ai muốn thành thánh nhân thì phải «biết trời» (tri thiên). Nhưng Tuân Tử nói ngược lại: «Chỉ có thánh nhân không mong biết trời.»[244]

Tuân Tử cho rằng ba thế lực trong vũ trụ, tức *tam tài* (thiên, địa, nhân), mỗi thế lực đều có chức vụ đặc thù riêng: «Các sao đi vòng, mặt trời mặt trăng thay nhau soi sáng, tứ thời luân chuyển, Âm Dương biến hoá, gió mưa khắp chốn, vạn vật mỗi thứ đều được sự hài hoà ấy mà sinh sôi.»[245] Đó là chức vụ của trời và đất; nhưng chức vụ của con người là sử dụng những thứ do trời và đất cung cấp, để tạo nên sự giáo hóa của chính mình. Tuân Tử nói: «Tôn trọng và nghĩ đến trời sao bằng súc tích tài vật và lợi dụng chúng.»[246] Lại nói: «Cho nên, nếu bỏ qua cái mình có thể làm mà chỉ nghĩ đến trời thôi, thì sẽ không hiểu được bản chất của vạn vật.»[247] Theo Tuân Tử, nếu làm như thế, con người sẽ quên mất chức vụ của mình; còn nếu dám «nghĩ đến trời» (tư thiên), con người sẽ lấn chiếm chức vụ của trời. Đó chính là: «Bỏ cái khiến người đứng ngang với trời đất, mà lại mong cùng với trời đất trở thành bộ tam, thế là sai lầm!»[248]

Lý thuyết về nhân tính

Nhân tính cũng phải được giáo hóa, bởi vì theo Tuân Tử, không được

[242] *Tuân Tử* (Thiên Luận): «Thiên hữu kỳ thời, địa hữu kỳ tài, nhân hữu kỳ trị, phù thị chi vị năng tham.» 天有其時, 地有其財, 人有其治, 夫是之謂能參.

[243] *Mạnh Tử* (Tận Tâm, thượng): «Tận kỳ tâm giả, tri kỳ tính dã. Tri kỳ tính, tắc tri thiên hĩ.» 盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣.

[244] *Tuân Tử* (Thiên Luận): «Duy thánh nhân vi bất cầu tri thiên.» 唯聖人爲不求知天.

[245] *Tuân Tử* (Thiên Luận): «Liệt tinh tuỳ tuyền, nhật nguyệt đệ chiếu, tứ thời đại ngự, Âm Dương đại hoá, phong vũ bác thi, vạn vật các đắc kỳ hoà dĩ sinh.» 列星隨旋, 日月遞炤, 四時大御, 陰陽大化, 風雨博施, 萬物各得其和以生.

[246] *Tuân Tử* (Thiên Luận): «Đại thiên nhi tư chi, thục dữ vật súc nhi chế chi.» 大天而思之, 孰與物畜而制之.

[247] *Tuân Tử* (Thiên Luận): «Cố thác nhân nhi tư thiên, tắc thất vạn vật chi tình.» 故錯人而思天, 則失萬物之情.

[248] *Tuân Tử* (Thiên Luận): «Xả kỳ sở dĩ tham, nhi nguyện kỳ sở tham, tắc hoặc hĩ!» 舍其所以參, 而願其所參, 則惑矣.

giáo hóa thì nhân tính không thể trở nên thiện. Luận điểm của ông là: «Bản tính con người vốn ác; cái thiện của họ là do tạo tác.»[249] Tuân Tử nói: «Tính là chất liệu chất phác ban đầu; tạo tác là làm vững mạnh nhờ văn và lễ. Không có tính thì tạo tác không có cái để thêm vào; không có tạo tác thì tính không thể trở nên tốt đẹp.»[250]

Thuyết nhân tính của Tuân Tử tuy trái ngược với thuyết của Mạnh Tử, nhưng ông cũng đồng ý với Mạnh Tử rằng mọi người có thể thành thánh nhân, nếu muốn. Mạnh Tử nói ai cũng có thể thành vua Nghiêu hay vua Thuấn. Tuân Tử nói: «Người đi đường (tức kẻ bình thường) cũng có thể là vua Vũ.» (Đồ chi nhân khả dĩ vi Vũ. 塗之人可以爲禹). Sự tương đồng này khiến nhiều người cho rằng Mạnh Tử và Tuân Tử rốt cuộc chẳng có gì khác nhau. Kỳ thực, tuy có sự tương đồng bề ngoài ấy, hai ông vẫn có sự khác biệt rất rõ ràng.

Theo Mạnh Tử, con người được sinh ra với *tứ đoan* 四端 (bốn đầu mối) của bốn đức tính thường hằng (nhân, nghĩa, lễ, trí). Nếu phát triển tột cùng tứ đoan thì con người sẽ thành thánh nhân. Nhưng theo Tuân Tử, con người được sinh ra không hề có chút *thiện đoan* 善端 (đầu mối thiện) nào, mà trái lại, có những *ác đoan* 惡端 (đầu mối ác) thật sự. Trong thiên Tính Ác, Tuân Tử cố chứng minh rằng con người có ham muốn bẩm sinh về lợi và khoái lạc thể xác. Ông cho rằng tuy có những ác đoan này, con người đồng thời vẫn có thông minh, và nó có thể giúp cho con người trở nên thiện. Tuân Tử nói: «Người đi đường đều có tư chất có thể biết nhân, nghĩa, luật pháp, công chính; đều có công cụ có thể thi hành nhân, nghĩa, luật pháp, công chính. Như thế rõ ràng là người đi đường có thể thành vua Vũ.»[251] Như vậy, trong khi Mạnh Tử nói bất cứ ai cũng có thể thành vua Nghiêu vua Thuấn vì họ vốn thiện, thì Tuân Tử nói bất cứ ai cũng có thể thành vua Vũ vì họ vốn thông minh.

Nguồn gốc của đạo đức

Điều đó dẫn đến vấn đề: *Về phương diện đạo đức làm thế nào con người*

[249] *Tuân Tử* (Tính Ác): «Nhân chi tính ác, kỳ thiện giả nguỵ.» 人之性惡, 其善者僞.– Chữ *nguỵ* 僞 ở đây có nghĩa là do người tạo tác (nhân vi 人爲; kiểu sức 矯飾). Về *nhân tính* (tính) và *tạo tác* (nguỵ), ông nói: «Cái ở trong con người nhưng không thể học, không thể làm, thì gọi là tính. Cái ở trong con người có thể học mà thành kỹ năng, có thể làm mà thành tựu, thì gọi là tạo tác (nguỵ). Đó là sự phân biệt giữa tính và tạo tác vậy.» (Bất khả học, bất khả sự, nhi tại nhân giả vị chi tính. Khả học nhi năng, khả sự nhi thành chi tại nhân giả, vị chi nguỵ. Thị tính nguỵ chi phân dã. 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, 謂之僞. 是性僞之分也.)

[250] *Tuân Tử* (Lễ Luận): «Tính giả, bản thuỷ tài phác dã; nguỵ giả, văn lễ long thịnh dã. Vô tính tắc nguỵ chi vô sở gia, vô nguỵ tắc tính bất năng tự mỹ.» 性者, 本始材朴也; 僞者, 文禮隆盛也. 無性則僞之無所加, 無僞則性不能自美.

[251] *Tuân Tử* (Tính Ác): «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, nhiên tắc kỳ khả dĩ vi Vũ minh hĩ.» 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, 然則其可以爲禹明矣.

có thể trở nên thiện? Bởi vì nếu con người ác bẩm sinh, thì cái gì là nguồn gốc của thiện? Để trả lời vấn đề này, Tuân Tử đưa ra luận chứng có hai mặt.

Mặt thứ nhất, Tuân Tử cho rằng con người không thể sống mà không có một thứ tổ chức xã hội nào đó. Lý do là vì con người cần hợp tác và tương trợ để có cuộc sống tốt đẹp hơn. Tuân Tử nói: «Thành quả của trăm thợ là để nuôi dưỡng một người; thế nên một kẻ giỏi giang không thể làm được nhiều nghề, một người không thể kiêm nhiệm nhiều chức quan. Nếu người ta sống tách biệt và không phục vụ nhau, thì khốn cùng.»[252] Tương tự, con người cần hợp quần để chiến thắng các loài động vật khác. Tuân Tử nói: «Sức không khoẻ bằng trâu bò, chạy không nhanh bằng ngựa, thế mà con người sử dụng được trâu bò ngựa, tại sao thế? Đáp: Vì con người có thể hợp quần (tức sống thành cộng đồng), còn loài vật kia không biết hợp quần. [...] Hợp nhất thì có nhiều sức, có nhiều sức thì mạnh, mạnh thì thắng loài vật.»[253]

Bởi hai lẽ đó mà con người cần phải có một tổ chức xã hội. Để có một tổ chức xã hội thì con người cần có những phép tắc cư xử. Các phép tắc ấy là lễ. Lễ chiếm địa vị quan trọng đối với Nho gia nói chung, và được Tuân Tử đặc biệt chú trọng. Về nguồn gốc của lễ, Tuân Tử nói: «Lễ bắt đầu từ đâu? Đáp: Người ta có lòng dục (ham muốn). Ham muốn mà chẳng được thì không thể không mong cầu. Mong cầu mà không có chừng mực thì không thể không tranh giành; tranh giành thì loạn, loạn thì khốn cùng. Các vua ngày xưa ghét loạn nên chế ra lễ và nghĩa để phân định giới hạn.»[254]

Tuân Tử lại nói: «Người ta ưa ghét giống nhau đối với cùng sự vật. Ham muốn thì nhiều mà vật lại ít. Vật ít thì họ tranh giành.»[255] Ở đây Tuân Tử nêu ra một trong những rối loạn cơ bản của nhân sinh. Giả sử người ta không ưa ghét giống nhau đối với cùng sự vật (thí dụ, có kẻ thích chinh phục, có kẻ thích bị chinh phục), thì giữa họ ắt không xảy ra rối loạn, và họ sẽ chung sống hòa ái. Hoặc giả sử mọi thứ mà con người ham muốn thì dồi dào (như không khí tự do), thì cũng sẽ không xảy ra rối loạn. Hoặc giả sử con người có thể sống hoàn toàn cách biệt nhau, thì vấn đề còn đơn giản hơn nữa. Nhưng thế giới đâu có lý tưởng như vậy. Người ta phải sống chung. Để việc sống chung

[252] *Tuân Tử* (Phú Quốc): «Bách kỹ sở thành, sở dĩ dưỡng nhất nhân dã. Nhi năng bất năng kiêm kỹ, nhân bất năng kiêm quan. Ly cư bất tương đãi tắc cùng.» 百技所成, 所以養一人也. 而能不能兼技, 人不能兼官. 離居不相待則窮.

[253] *Tuân Tử* (Vương Chế): «Lực bất như ngưu, tẩu bất như mã, nhi ngưu mã vi dụng, hà dã? Viết: Nhân năng quần, bỉ bất năng quần dã. [...] Nhất tắc đa lực, đa lực tắc cường, cường tắc thắng vật.» 力不若牛, 走不若馬, 而牛馬爲用, 何也? 曰: 人能群, 彼不能群也. [...] 一則多力, 多力則強, 強則勝物.

[254] *Tuân Tử* (Lễ Luận): «Lễ khởi ư hà dã? Viết: Nhân sinh nhi hữu dục, dục nhi bất đắc, tắc bất năng vô cầu. Cầu nhi vô độ lượng phân giới, tắc bất năng bất tranh; tranh tắc loạn, loạn tắc cùng. Tiên vương ố kỳ loạn dã, cố chế lễ nghĩa dĩ phân chi.» 禮起於何也? 曰: 人生而有欲, 欲而不得, 則不能無求. 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.

[255] *Tuân Tử* (Phú Quốc): «Dục ố đồng vật, dục đa nhi vật quả, quả tắc tất tranh hĩ.» 欲惡同物, 欲多而物寡, 寡則必爭矣.

không bị xung đột, con người phải bị hạn chế trong việc thỏa mãn các ham muốn cá nhân. Chức năng của lễ là ấn định cái giới hạn đó. Có lễ rồi thì có đạo đức. Ai tuân theo lễ thì hành động hợp đạo đức. Ai trái lễ thì hành động vô đạo đức.

Đó là một mặt trong luận chứng của Tuân Tử nhằm giải thích nguồn gốc của cái thiện về phương diện đạo đức. Nó hoàn toàn theo chủ nghĩa công lợi và tương tự luận chứng của Mặc Tử.

Tuân Tử còn nêu ra một mặt khác trong luận chứng. Ông nói: «Người ta sở dĩ là người, chẳng phải vì chỉ có hai chân và mặt không lông, mà vì có phân biệt. Loài cầm thú cũng có cha con, nhưng không có tình thân giữa cha con; cũng có đực cái nhưng không có sự cách biệt nam nữ. Cho nên đạo làm người phải có sự phân biệt. Phân biệt thì không gì bằng phân biệt thân phận xã hội; phân biệt thân phận xã hội thì không gì bằng lễ.»[256]

Ở đây Tuân Tử nêu ra sự khác biệt giữa cái thuộc bản tính và cái thuộc giáo hóa, hoặc, như Trang Tử nói, sự khác biệt giữa cái tự nhiên và cái nhân tạo. Cầm thú có cha con, có đực cái, đó là chuyện tự nhiên; nhưng trái lại, mối quan hệ xã hội giữa cha con, giữa chồng vợ (tức nhân luân) chính là sản phẩm của giáo hóa và văn minh. Chúng không phải là quà tặng của thiên nhiên, mà là những thành tựu tinh thần. Con người phải có nhân luân và lễ, vì chính những thứ ấy giúp phân biệt con người với cầm thú. Theo mặt luận chứng này, con người phải có đạo đức, chẳng phải vì họ không thể tránh nó, mà vì họ cần phải có nó. Luận chứng này rất giống luận chứng của Mạnh Tử.

Trong học thuyết của Nho gia, lễ là một khái niệm rất bao quát. Nó có thể hiểu là lễ lạc, nghi lễ, hay các phép tắc hành xử trong xã hội. Nhưng theo các luận chứng trên, lễ ít nhiều được hiểu là các phép tắc hành xử trong xã hội. Theo ý nghĩa này, chức năng của lễ là điều tiết. Lễ điều tiết sự thỏa mãn các ham muốn của con người. Nhưng với ý nghĩa là lễ lạc và lễ nghi thì lễ có chức năng khác, đó là làm cho con người trở nên văn vẻ và tao nhã. Lễ khiến tình cảm con người trở nên thanh nhã. Với cách giải thích này, Tuân Tử đã cống hiến rất lớn.

Lý thuyết về lễ và nhạc

Đối với Nho gia, về lễ thì quan trọng nhất là tang (tang ma) và tế (cúng tế, nhất là cúng tế tổ tiên). Tang tế phổ biến thời đó, và khi được thực hành trong dân gian thì tang tế có không ít mê tín và thần thoại. Tuy nhiên để chứng

---

[256] *Tuân Tử* (Phi Tướng): «Nhân chi sở dĩ vi nhân giả, phi đặc dĩ kỳ nhị túc nhi vô mao dã, dĩ kỳ hữu biện dã. Phù cầm thú hữu phụ tử, nhi vô phụ tử chi thân, hữu tẫn mẫu nhi vô nam nữ chi biệt. Cố nhân đạo mạc bất hữu biện. Biện mạc đại ư phân, phân mạc đại ư lễ.» 人之所以爲人者, 非特以二足而無毛也, 以其有辨也. 今夫狌狌形狀亦二足而無毛也, 然而君子啜其羹, 食其胾. 故人之所以爲人者, 非特以其二足而無毛也, 以其有辨也. 夫禽獸有父子, 而無父子之親. 有牝牡而無男女之別. 故人道莫不有辨. 辨莫大於分, 分莫大於禮.

minh nó đúng đắn, Nho gia đã có những giải thích mới, đưa vào đó những ý tưởng mới mẻ. Ta có thể thấy chúng trong *Tuân Tử* và *Lễ Ký*.

Trong kinh điển Nho gia, có hai bộ sách giảng về lễ. Một bộ tên là *Nghi Lễ*, ghi chép trình tự các loại nghi lễ được thực hành trong thời bấy giờ. Bộ sách kia là *Lễ Ký*, gồm những giải thích về lễ do Nho gia viết. Tôi cho rằng hầu hết các thiên của *Lễ Ký* là do môn đệ của Tuân Tử viết ra.

Tâm của ta có hai phần: lý trí và tình cảm. Khi người mà ta thương yêu qua đời, qua lý trí ta biết rằng người chết là chết thật rồi và chẳng có cơ sở lý luận gì mà tin rằng linh hồn bất tử. Giả sử ta hành xử chỉ theo lý trí dẫn dắt, thì ta chẳng cần tang lễ. Nhưng vì tâm ta cũng có phần tình cảm, nó khiến ta hi vọng rằng, khi người mà ta thương yêu mất, người ấy có thể sống lại, và hi vọng rằng có một linh hồn sẽ tiếp tục tồn tại ở cõi khác. Khi ta tưởng tượng như vậy, ta xem mê tín là sự thật, và phủ nhận sự phán đoán của lý trí.

Như vậy, có một khác biệt giữa điều ta biết và điều ta hi vọng. Hiểu biết thì quan trọng, nhưng ta không thể chỉ sống với sự hiểu biết. Ta cũng cần sự thỏa mãn về mặt tình cảm nữa. Khi xác định thái độ của ta đối với người đã chết, ta xem xét cả hai phương diện ấy. Như Nho gia đã giảng giải, tang lễ và tế lễ đã thực hiện chính xác điều này. Tôi đã nói rằng xét về nguồn gốc thì hai lễ này không phải là không có tính chất mê tín và thần thoại. Nhưng với sự giảng giải của Nho gia, hai phương diện này đã được thanh lọc. Các yếu tố tôn giáo của chúng đã được chuyển hóa thành thi ca, để cho chúng không còn mang tính tôn giáo nữa, mà chỉ đơn thuần là thi ca.

Tôn giáo và thi ca đều biểu hiện sự tưởng tượng của con người. Cả hai đều pha trộn sự tưởng tượng với thực tế. Sự khác biệt giữa tôn giáo và thi ca là: tôn giáo xem điều chính nó nói là đúng, còn thi ca xem điều chính nó nói là sai. Cái mà thi ca trình bày thì không phải là thực tế, và nó cũng biết như vậy. Do đó nó tự dối mình, tuy nhiên đó là sự tự lừa dối có ý thức. Nó rất phi khoa học, nhưng nó không mâu thuẫn với khoa học. Trong thi ca ta được thỏa mãn tình cảm mà không cản trở sự tiến triển của lý trí.

Theo Nho gia, khi ta thực hành tang lễ và tế lễ, ta tự lừa dối mình mà không thực sự là bị lừa dối. Trong *Lễ Ký*, tương truyền Khổng Tử nói: «Nếu ta đối xử người chết như là chết thật rồi, đó là bất nhân; nên không thể làm thế. Nếu ta đối xử người chết như là còn sống, đó là thiếu sáng suốt; nên cũng không thể làm thế.»[257] Tức là ta không thể xem người chết là chết thật như ta biết, hay xem người đó là còn sống như ta hi vọng. Cách thức trung dung là ta vừa xem người chết là chết thật như ta biết, vừa xem người đó là còn sống như ta hi vọng. Cách thức này là đối đãi người chết như thể là người ấy còn sống.

Tuân Tử viết trong *Lễ Luận* rằng: «Lễ thận trọng đối với vấn đề sinh tử,

[257] *Lễ Ký* (Đàn Cung): «Chi tử nhi trí tử chi, bất nhân nhi bất khả vi dã. Chi tử nhi trí sinh chi, bất trí nhi bất khả vi dã.» 之死而致死之, 不仁而不可爲也. 之死而致生之, 不智而不可爲也.

Sinh là khởi đầu của đời người; tử là kết thúc của đời người. Khởi đầu và kết thúc đều tốt đẹp thì nhân đạo trọn vẹn. [...] Coi trọng người sống mà xem nhẹ người chết tức là kính trọng sự hữu tri của họ mà khinh mạn sự vô tri của họ. [...] Cho nên đạo của sự chết là: hễ ai chết rồi thì người ấy không thể sống lại được. Vì biết thế mà bầy tôi tận trung với vua, con cái chí hiếu với cha mẹ, lúc vua và cha mẹ còn sống. [...] Tang lễ là nghi thức mà người sống làm đẹp cho người chết, đưa tiễn họ như thể họ vẫn còn sống vậy. Do đó phụng sự người chết như thể người ấy còn sống; phụng sự người đã mất như thể người ấy vẫn còn; trước sau như một. [...] Cho nên tang lễ không gì khác hơn là để làm rõ ý nghĩa của sống và chết, để tiễn biệt với lòng tôn kính và đau xót, và để chôn cất chu đáo vậy.»[258]

Tuân Tử nói: «Cúng tế là cách bày tỏ tư tưởng, tình cảm, ý chí của con người. Họ thể hiện cực độ lòng trung, tín, ái, kính, và thể hiện các nghi lễ long trọng. Nếu chẳng là thánh nhân thì sẽ không hiểu được điều đó. Thánh nhân giúp người ta hiểu việc cúng tế; kẻ sĩ và quân tử thì thi hành theo, quan lại tuân thủ nó, dân chúng xem nó là phong tục. Quân tử xem nó là [sự thực hành] đạo làm người, dân chúng xem nó là việc phụng sự quỷ thần. [...] Phụng sự người chết như thể người ấy còn sống, phụng sự người đã mất như thể người ấy vẫn còn, hình trạng người ấy tuy không thấy nhưng vẫn xem như có.»[259] Theo giải thích này, ý nghĩa của tang lễ và tế lễ hoàn toàn có tính thi ca chứ không phải có tính tôn giáo.

Ngoài cúng tế tổ tiên, còn các loại cúng tế khác nữa. Tuân Tử cũng giải thích chúng theo cùng một quan điểm. Trong thiên Thiên Luận, ông viết: «Cúng cầu mưa mà được mưa; tại sao? Đáp: Chẳng lý do gì cả. Dù không cúng cũng có mưa. Khi nhật thực hay nguyệt thực thì người ta cúng để giải

[258] *Tuân Tử* (Lễ Luận): «Lễ giả, cẩn ư trị sinh tử giả dã. Sinh, nhân chi thuỷ dã; tử, nhân chi chung dã. Chung thuỷ câu thiện, nhân đạo tất hĩ. [...] Phù hậu kỳ sinh nhi bạc kỳ tử, thị kính kỳ hữu tri nhi mạn kỳ vô tri dã. [...] Cố tử chi vi đạo dã, nhất nhi bất khả đắc tái phục dã, thần chi sở dĩ trí trọng kỳ quân, tử chi sở dĩ trí trọng kỳ thân, ư thị tận hĩ. [...] Tang lễ giả, dĩ sinh giả sức tử giả dã, đại tượng kỳ sinh dĩ tống kỳ tử dã. Cố sự tử như sinh, sự vong như tồn, chung thuỷ nhất dã. [...] Cố tang lễ giả, vô tha yên, minh tử sinh chi nghĩa, tống dĩ ai kính, nhi chung chu tàng dã.» 禮者、謹於治生死者也. 生, 人之始也; 死、人之終也. 終始俱善, 人道畢矣. [...] 夫厚其生而薄其死, 是敬其有知而慢其無知也. [...] 故死之爲道也, 一而不可再復也, 臣之所以致重其君, 子之所以致重其親, 於是盡矣. [...] 喪禮者, 以生者飾死者也, 大象其生以送其死也. 故事死如生, 事亡如存, 終始一也. [...] 故喪禮者, 無它焉, 明死生之義. 送以哀敬, 而終周藏也.

[259] *Tuân Tử* (Lễ Luận): «Tế giả, chí ý tư mộ chi tình dã. Trung tín ái kính chi chí hĩ, lễ tiết văn mạo chi thịnh hĩ, cẩu phi thanh nhân, mạc chi năng tri dã. Thánh nhân minh tri chí, sĩ quân tử an hành chi, quan nhân dĩ vi thủ, bách tính dĩ thành tục; kỳ tại quân tử dĩ vi nhân đạo dã, kỳ tại bách tính dĩ vi quỷ sự dã. [...] Sự tử như sự sinh, sự vong như sự tồn, trạng hồ vô hình, ảnh nhiên nhi thành văn.» 祭者、志意思慕之情也. 忠信愛敬之至矣, 禮節文貌之盛矣. 苟非聖人, 莫之能知也. 聖人明知之, 士君子安行之, 官人以爲守, 百姓以成俗; 其在君子以爲人道也; 其在百姓以爲鬼事也. [...] 事死如事生、事亡如事存, 狀乎無形, 影然而成文.

cứu nó; hạn hán thì cúng cầu mưa; những việc lớn thì xem bói rồi quyết định. Họ chẳng phải cho rằng cầu được ước thấy, mà chỉ nhằm tạo ra văn vẻ thôi. Cho nên quân tử xem đó là văn vẻ, còn dân chúng xem đó là thần thánh. Xem là văn vẻ thì cát, xem là thần thánh thì hung.»[260]

Ta cầu mưa và bói toán trước khi quyết định việc quan trọng, vì ta muốn bày tỏ sự lo lắng của ta. Chỉ có thế thôi. Giả sử ta xem việc cầu đảo này thực sự có thể cảm động được thần linh, hoặc xem việc bói toán thực sự có thể tiên tri được tương lai, thì nó sinh ra mê tín với mọi hậu quả của nó.

Tuân Tử cũng là tác giả của thiên Nhạc Luận, trong đó ông viết: «Con người không thể không vui, mà niềm vui ắt phải thể hiện cụ thể. Nếu sự biểu hiện ấy không đúng đạo lý, ắt sinh ra loạn. Tiên vương ghét loạn, nên đặt ra Nhã và Tụng (trong *Thi Kinh*) để dẫn dắt dân; khiến âm thanh đủ gây vui vẻ nhưng không gây sa đoạ; khiến cái đẹp được rõ ràng chứ không hạn chế nó; khiến cong, ngay, phức tạp, đơn giản, nhịp nhàng đủ để cảm động cái tâm thiện lương của con người; khiến cho khí tà ác dơ bẩn không có lý do mà tiếp xúc với con người. Đó là cách đặt ra nhạc của tiên vương vậy.»[261] Như vậy, đối với Tuân Tử, nhạc có chức năng như một công cụ giáo dục đạo đức. Đó là quan niệm phổ thông của Nho gia về âm nhạc.

Các lý thuyết lô-gíc

Trong sách *Tuân Tử* có một thiên tên là Chính Danh. Đây là một chủ đề cũ của Nho gia. Từ *chính danh* 正名 bắt nguồn từ Khổng Tử, như ta đã thấy ở chương 4 trên đây. Khổng Tử nói: «Vua ra vua, bầy tôi ra bầy tôi, cha ra cha, con ra con.»[262] Tương tự, Mạnh Tử nói: «Không cha, không vua, ấy là cầm thú.»[263] Bởi vì Khổng và Mạnh đơn thuần quan tâm về đạo đức, do đó sự vận dụng thuyết chính danh của hai ông cũng giới hạn chủ yếu ở phạm vi đạo

[260] *Tuân Tử* (Thiên Luận): «Vu nhi vũ, hà dã? Viết: Vô hà dã, do bất vu nhi vũ dã. Nhật nguyệt thực nhi cứu chi, thiên hạn nhi vu, bốc phệ nhiên hậu quyết đại sự, phi dĩ vi đắc cầu dã, dĩ văn chi dã. Cố quân tử dĩ vi văn, nhi bách tính dĩ vi thần. Dĩ vi văn tắc cát, dĩ vi thần tắc hung dã.» 雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩。卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶也。

[261] *Tuân Tử* (Nhạc Luận): «Nhân bất năng bất lạc, lạc tắc bất năng vô hình. Hình nhi bất vi đạo, tắc bất năng vô loạn. Tiên vương ố kỳ loạn dã, cố chế nhã tụng chi thanh dĩ đạo chi. Sử kỳ thanh túc dĩ lạc nhi bất lưu, sử kỳ văn túc dĩ biện nhi bất tức, sử kỳ khúc trực phồn tình, liêm nhục tiết tấu, túc dĩ cảm động nhân chi thiện tâm. Sử phù tà ô chi khí, vô do đắc tiếp yên, thị tiên vương lập nhạc chi phương dã.» 人不能不樂，樂則不能無形。形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也。故制雅頌之聲以道之。使其聲足以樂不流，使其文足以辨而不息，使其曲直繁省，廉肉節奏，足以感動人之善心。使夫邪汙之氣，無由得接焉，是先王立樂之方也。

[262] *Luận Ngữ* (Nhan Uyên): «Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử.» 君君，臣臣，父父，子子。

[263] *Mạnh Tử* (Đằng Văn Công, hạ): «Vô phụ vô quân thị cầm thú dã.» 無父無君是禽獸也。

đức. Tuy nhiên, Tuân Tử sống vào thời hưng thịnh của Danh gia. Do đó thuyết chính danh của Tuân Tử hướng vào cả lô-gíc lẫn đạo đức.

Trong thiên Chính Danh, Tuân Tử trước tiên trình bày tri thức luận tương tự tri thức luận của Mặc gia giai đoạn cuối. Tuân Tử viết: «Cái ở nơi người mà nhờ nó con người nhận biết thì gọi là *tri* (nhận biết); *tri* hợp với ngoại vật thì gọi là *tri* (kiến thức).»[264] Khả năng nhận biết gồm hai phần. Một phần ông gọi là *thiên quan* 天官 (các giác quan) như tai và mắt. Phần kia là *tâm*. Thiên quan tiếp nhận các ấn tượng, còn tâm thì giải thích và gán ý nghĩa cho chúng. Tuân Tử viết: «Tâm có *trưng tri* 徵知 (gán ý nghĩa cho các ấn tượng). Nhờ có *trưng tri*, do tai mà nhận biết âm thanh, do mắt mà nhận biết hình dáng. Tác dụng *trưng tri,* tất phải đợi ngũ quan phân loại các cảm giác cụ thể, rồi sau mới nhận biết được. Khi ngũ quan nhận biết một thứ gì nhưng không phân loại nó được, thì tâm cố nhận dạng nó nhưng không thể gán cho nó ý nghĩa, như thế người ta đành phải nói là không biết.»[265]

Về khởi nguyên của danh và công dụng của danh, *Tuân Tử* nói: «Chế *danh* (đặt tên) để chỉ *thực* (sự vật), trước là làm rõ sang và hèn, sau là phân biệt giống và khác.»[266] Có nghĩa là danh bắt nguồn một phần từ các lý do đạo đức và một phần từ các lý do lô-gíc.

Về công dụng lô-gíc của danh, Tuân Tử nói: «Sau đó gán tên cho chúng. Cùng loại thì cùng *danh*, khác loại thì khác *danh*. [...] Ta biết *thực* (sự vật) khác nhau thì *danh* (tên) phải khác nhau, do đó hễ *thực* mà khác nhau thì không thể không gán cho chúng cái *danh* khác nhau, có thế mới không rối loạn. Tương tự, hễ *thực* mà giống nhau thì không thể không gán cho chúng cái *danh* giống nhau.»[267]

Về sự phân loại lô-gíc của danh, Tuân Tử nói thêm: «Tuy vạn vật vô số kể, có lúc ta muốn đề cập chúng thì ta gọi chung là *'vật'*. *'Vật'* là một *đại cộng danh* (tên chung lớn). Suy ngược lên, nhiều *cộng danh* sẽ có chung một cộng danh khác, cứ lần lượt gọi gộp chung như thế đến lúc không thể gọi gộp chung được nữa thì thôi. Có lúc ta muốn đề cập riêng, thì ta gọi *'điểu thú'*

[264] *Tuân Tử* (Chính Danh): «Sở dĩ tri chi tại nhân giả vị chi tri, tri hữu sở hợp vị chi tri.» 所以知之在人者謂之知, 知有所合謂之智.

[265] *Tuân Tử* (Chính Danh): «Tâm hữu trưng tri. Trưng tri, tắc duyên nhĩ nhi tri thanh khả dã, duyên mục nhi tri hình khả dã. Nhiên nhi trưng tri tất tương đãi thiên quan chi đương bạc kỳ loại, nhiên hậu khả dã. Ngũ quan bạc chi nhi bất tri, tâm trưng tri nhi vô duyệt, tắc nhân mạc bất nhiên vị chi bất tri.» 心有徵知. 徵知, 則緣耳而知聲可也, 緣目而知形可也. 然而徵知必將待天官之當薄其類, 然後可也. 五官薄之而不知, 心徵知而無說, 則人莫不然謂之不知.

[266] *Tuân Tử* (Chính Danh): «Chế danh dĩ chỉ thực, thượng dĩ minh quý tiện, hạ dĩ biện đồng dị.» 制名以指實, 上以明貴賤, 下以辨同異.

[267] *Tuân Tử* (Chính Danh): «Nhiên hậu tuỳ nhi mệnh chi, đồng tắc đồng chi, dị tắc dị chi. [...] Tri dị thực giả chi dị danh dã, cố sử dị thực giả mạc bất dị danh dã, bất khả loạn dã. Do sử đồng thực giả mạc bất đồng danh dã.» 然後隨而命之, 同則同之, 異則異之. [...] 知異實者之異名也, 故使異實者莫不異名也, 不可亂也. 猶使同實者莫不同名也.

(chim muông) chẳng hạn. *'Điểu thú'* là *đại biệt danh* (tên riêng lớn). Suy xuôi xuống mà gọi tách ra, một *biệt danh* sẽ có nhiều biệt danh khác, cứ lần lượt gọi tách biệt như thế đến lúc không thể gọi tách biệt được nữa thì thôi.»[268] Như vậy Tuân Tử phân biệt hai loại danh: cộng danh và biệt danh. Cộng danh là kết qua từ quá trình tổng hợp của sự suy lý của ta, còn biệt danh là kết quả từ quá trình phân tích của sự suy lý của ta.

Mọi danh đều do con người tạo ra. Khi danh còn trong quá trình tạo lập, chẳng có lý do tại sao một thực nào đó cần phải được gán cho một danh nhất định mà không phải là một danh khác. Thí dụ, con vật ban đầu ta gọi là 'chó', nếu ban đầu ta gọi là 'mèo' thì cũng được. Nhưng hễ danh nào đó được qui ước áp dụng cho thực nào đó rồi, thì nó phải gắn liền với thực đó chứ không phải thực khác. Tuân Tử giải thích: «Cái danh không đúng sẵn, nó được đặt ra là do quy ước. Quy ước như vậy rồi, dùng lâu thành thói quen, cái danh ấy trơ nên đúng.»[269]

Tuân Tử còn nói: «Nếu có một vị vua mới, thì vua ắt sẽ tuân theo các danh cũ, và sẽ chế danh mới [khi cần thiết].»[270] Do đó, đặt ra các danh mới và xác định ý nghĩa của chúng là chức năng của vua và chính quyền của ngài. Tuân Tử nói: «Cho nên khi vua chế danh, khi danh đã định và thực phân biệt rõ, và khi các nguyên lý của vua được thi hành và ý chí của vua được dân thông suốt, thì vua cẩn thận dẫn dắt dân nhất trí. Do đó việc vặn vẹo chữ nghĩa, tạo ra danh mới làm loạn các danh đúng, khiến dân nghi hoặc sinh ra tranh biện và kiện tụng, thì gọi là đại gian. Tội ấy giống như tội làm phù tiết giả và tội đo lường sai.»[271]

Luận về những sai lầm của các học phái khác

Tuân Tử nhận thấy hầu hết các biện luận của Danh gia và Mặc gia giai đoạn cuối là dựa trên các ngụy biện lô-gic, nên chúng sai lầm. Ông gom chúng thành ba loại sai lầm.

---

[268] *Tuân Tử* (Chính Danh): «Vạn vật tuy chủng, hữu thời nhi dục vô cử chi, cố vị chi vật. Vật dã giả, đại cộng danh dã. Suy nhi cộng chi, cộng tắc hữu cộng, chí ư vô cộng, nhiên hậu chỉ. Hữu thời nhi dục thiên cử chi, cố vị chi điểu thú. Điểu thú dã giả, đại biệt danh dã. Suy nhi biệt chi, biệt tắc hữu biệt, chí ư vô biệt, nhiên hậu chỉ.» 萬物雖眾, 有時而欲無舉之, 故謂之物. 物也者, 大共名也. 推而共之, 共則有共, 至於無共, 然後止. 有時而欲偏舉之, 故謂之鳥獸. 鳥獸也者, 大別名也. 推而別之, 別則有別, 至於無別, 然後止.

[269] *Tuân Tử* (Chính Danh): «Danh vô cố nghi, ước chi dĩ mệnh. Ước định tục thành vị chi nghi.» 名無固宜, 約之以命, 約定俗成謂之宜.

[270] *Tuân Tử* (Chính Danh): «Nhược hữu vương giả khởi, tất tương hữu tuần ư cựu danh, hữu tác ư tân danh.» 若有王者起, 必將有循於舊名, 有作於新名.

[271] *Tuân Tử* (Chính Danh): «Cố vương giả chi chế danh, danh định nhi thực biện, đạo hành nhi chí thông, tắc thận suất dân nhi nhất yên. Cố tích kỳ thiện tác danh, dĩ loạn chính danh, sử dân nghi hoặc, nhân đa biện tụng, tắc vị chi đại gian. Kỳ tội do vi phù tiết độ lượng chi tội dã.» 故王者之制名, 名定而實辨, 道行而志通, 則愼率民而一焉. 故析辭擅作名, 以亂正名, 使民疑惑, 人多辨訟, 則謂之大奸. 其罪猶爲符節度量之罪也.

Loại sai lầm thứ nhất là *dùng danh làm loạn danh* (dụng danh dĩ loạn danh 用名以亂名). Ông quy vào loại này câu nói của Mặc gia: «Giết kẻ trộm không phải là giết người.» (Sát đạo phi sát nhân dã 殺盜非殺人也). Theo Tuân Tử, đó là vì 'là kẻ trộm' ám chỉ 'là người', bởi lẽ phạm trù 'người' bao hàm phạm trù 'kẻ trộm'. Do đó, khi nói đến kẻ trộm thì người ta có ý nói một hữu thể đồng thời cũng là người.

Loại sai lầm thứ hai là *dùng thực làm loạn danh* (dụng thực dĩ loạn danh 用實以亂名). Ông quy vào loại này câu nói: «Núi ngang bằng với vực sâu.» (Sơn uyên bình 山淵平). Câu này ông cải biên từ câu của Huệ Thi: «Núi và ao đầm ngang bằng.» (Sơn dữ trạch bình 山與澤平). Thực thì cụ thể, và là những trường hợp cá biệt, còn danh thì trừu tượng và biểu thị các phạm trù tổng quát hay các qui tắc tổng quát. Khi người ta cố bác bỏ các qui tắc tổng quát bằng các ngoại lệ cá biệt, thì hậu quả là danh bị thực làm loạn. Như vậy, một cái vực cụ thể nằm trên một ngọn núi cao quả thực có thể ngang bằng với một ngọn núi cụ thể nằm ở vùng đất thấp. Nhưng người ta không thể từ trường hợp ngoại lệ này mà kết luận rằng mọi vực đều ngang bằng với mọi ngọn núi.

Loại sai lầm thứ ba là *dùng danh làm loạn thực* (dụng danh dĩ loạn thực 用名以亂實). Ông quy vào loại này câu nói của Mặc gia: «Bò và ngựa không phải là ngựa.» (Ngưu mã phi mã 牛馬非馬). Câu này cùng loại với câu của Công Tôn Long: «Ngựa trắng không phải là ngựa.» (Bạch mã phi mã 白馬非馬). Nếu ta xét danh 'bò và ngựa', thì ta thấy nó quả thực không tương đương với danh 'ngựa'. Tuy nhiên trên thực tế, một số động vật thuộc nhóm 'bò và ngựa' – như là các thực – thì đúng là ngựa.

Tuân Tử cho rằng sở dĩ các sai lầm ấy nổi lên là vì không có thánh vương xuất hiện.[272] Giả sử có một thánh vương như vậy, thì ngài sẽ dùng quyền lực chính trị của mình để thống nhất nhân tâm và lãnh đạo họ vào chính đạo của cuộc sống, như thế thì không cần tranh cãi và biện luận làm gì.

Ở đây, Tuân Tử phản ánh tinh thần của một thời đại rối loạn mà ông đang sống. Đó là thời đại mà con người khao khát tuyệt vọng một sự thống nhất chính trị để kết thúc những rối loạn. Một sự thống nhất như vậy tuy thực tế là thống nhất Trung Quốc, nhưng nhiều người xem nó tương đương với sự thống nhất cả thiên hạ.

Hai người nổi bật nhất trong số đệ tử của Tuân Tử là Lý Tư và Hàn Phi Tử. Cả hai đều có ảnh hưởng lớn đến lịch sử Trung Quốc. Lý Tư sau làm thừa tướng của Tần Thủy Hoàng Đế, kẻ đã dùng quân sự để thống nhất Trung Quốc năm 221 TCN. Cùng với vua Tần, Lý Tư đã tận lực thống nhất Trung Quốc về cả chính trị lẫn ý thức hệ, mà đỉnh điểm của phong trào là vụ đốt sách chôn học trò năm 213 TCN. Còn Hàn Phi Tử là một thủ lãnh của Pháp gia,

[272] Nguyên văn của *Tuân Tử* (Chính Danh) là: «Kim thánh vương một, thiên hạ loạn, gian ngôn khởi.» 今聖王沒、天下亂、姦言起 (Nay thánh vương mất, thiên hạ loạn, lời gian nổi lên.)

đã cung cấp cơ sở lý thuyết cho sự thống nhất chính trị và ý thức hệ này. Tư tưởng của Pháp gia sẽ được trình bày ở chương kế tiếp.

Hai người nổi bật nhất trong số đệ tử của Tuân Tử là Lý Tư và Hàn Phi Tử. Cả hai đều có ảnh hưởng lớn đến lịch sử Trung Quốc. Lý Tư sau làm thừa tướng của Tần Thủy Hoàng Đế, kẻ đã dùng quân sự để thống nhất Trung Quốc năm 221 TCN. Cùng với vua Tần, Lý Tư đã tận lực thống nhất Trung Quốc về cả chính trị lẫn ý thức hệ, mà đỉnh điểm của phong trào là vụ đốt sách chôn học trò (phần thư khanh nho 焚書坑儒) năm 213 TCN. Còn Hàn Phi Tử là một thủ lãnh của Pháp gia, đã cung cấp cơ sở lý thuyết cho sự thống nhất chính trị và ý thức hệ này. Tư tưởng của Pháp gia sẽ được trình bày ở chương kế tiếp.

*

Chương 14

HÀN PHI TỬ VÀ PHÁP GIA

Xã hội phong kiến đời Tây Chu hoạt động theo hai nguyên lý: Lễ (nghi lễ, qui tắc đạo đức, tập tục) và Hình (hình phạt, trừng phạt). Lễ tạo nên pháp điển bất thành văn khống chế hành vi của giới quý tộc, vốn gọi là quân tử 君子 (nghĩa đen là con vua hay người tao nhã). Trái lại, hình chỉ áp dụng cho dân đen, vốn gọi là thứ nhân 庶人 hay tiểu nhân 小人. Đó là ý nghĩa câu văn trong *Lễ Ký* (Điển Lễ): «Lễ không xuống tới thứ nhân, hình không lên tới đại phu.» (Lễ bất hạ thứ nhân, hình bất thượng đại phu 禮不下庶人刑不上大夫).

Bối cảnh xã hội của Pháp gia

Qui định trên có thể xảy ra, bởi vì cơ cấu xã hội phong kiến Trung Quốc khá đơn giản. Thiên tử, chư hầu, đại phu đều có quan hệ huyết thống hay thông gia với nhau. Theo lý thuyết, chư hầu là bầy tôi của thiên tử, đại phu trong một nước chư hầu là bầy tôi của vua nước đó. Nhưng thực tế, các quý tộc từ xưa đã kế thừa lâu dài quyền lực từ tổ tiên; dần dần họ hiểu rằng những quyền lực này họ có được không hề phụ thuộc vào lòng trung quân có tính lý thuyết. Do đó, mặc dù lệ thuộc sự bá quyền mà nhà Chu nắm giữ trên danh nghĩa, nhưng thực tế nhiều nước chư hầu là bán độc lập; và tương tự, trong mỗi nước này cũng có các nhà quý tộc bậc thấp là bán độc lập. Vì là họ hàng thân thuộc, các địa chủ phong kiến này đã duy trì các giao tiếp ngoại giao và xã hội; nếu có giao dịch làm ăn thì họ theo qui luật bất thành văn của giới quý tộc. Có nghĩa là lễ khống chế hành động của họ.

Ở bên trên, thiên tử và vua chư hầu không tiếp xúc trực tiếp với thứ dân. Vấn đề này họ để cho các đại phu (tức địa chủ bậc thấp hơn) giải quyết. Mỗi đại phu cai trị dân chúng trong thái ấp (tức lãnh địa) của mình. Các thái ấp thường thường không lớn, cho nên dân không đông. Do đó, ở một chừng mực đáng kể, các quý tộc có thể tùy ý cai trị dân chúng dưới tay mình. Họ áp dụng hình phạt để dân chúng phục tùng. Ta có thể thấy rằng trong xã hội phong kiến

Trung Quốc trước đời Tần, các mối quan hệ giữa con người bất kể địa vị cao hay thấp đều được duy trì dựa trên ảnh hưởng cá nhân và giao tiếp cá nhân.

Mấy thế kỷ cuối đời Chu, chế độ xã hội phong kiến dần dần tan rã, dẫn tới những biến đổi sâu xa về phương diện xã hội và chính trị. Sự phân biệt giai cấp quân tử và tiểu nhân trong xã hội không còn tuyệt đối nữa. Ta thấy trong thời Khổng Tử các quý tộc đôi khi mất đất và tước vị như thế nào, và nhiều kẻ bình dân nhờ tài năng hoặc may mắn đã trở nên nổi bật như thế nào trên phương diện xã hội và chính trị. Tính cố định xưa của giai cấp xã hội đã bị phá vỡ. Nhờ xâm lược và chinh phục, các nước lớn dần dần bành trướng lãnh thổ. Để tiến hành chiến tranh hay chuẩn bị chiến tranh, các nước này cần một chính quyền mạnh mẽ, tức là một chính quyền có sự tập trung quyền lực rất cao. Kết quả là cơ cấu và chức năng của chính quyền càng trở nên phức tạp hơn trước.

Tình hình mới đem lại cho họ những vấn đề mới. Đó là những tình hình mà các nước chư hầu thời đó phải đối mặt, và các học phái – từ Khổng Tử đến bách gia chư tử – đều chung nỗ lực giải quyết các vấn đề ấy. Tuy nhiên, phần lớn các biện pháp của họ đề xuất thì thiếu thực tế nên không thể thi hành. Cái mà các vua chư hầu cần không phải là các chương trình lý tưởng để làm điều tốt đẹp cho dân, mà chính là các phương pháp thực tế đối phó những tình hình mới mẻ mà chính quyền của họ đối mặt.

Thời đó có một số người hiểu sâu về chính trị chân thực và thực hành. Các vua chư hầu thường nhờ những người này cố vấn. Nếu các đề nghị của họ có hiệu quả, họ thường trở thành các cố vấn đáng tin cậy của vua. Có khi họ trở thành thừa tướng. Những cố vấn như vậy gọi là «phương thuật chi sĩ» 方術之士 (những người có phương pháp).

Sở dĩ được gọi như vậy bởi vì họ đề xuất các phương thuật cai trị lãnh thổ rộng lớn. Các phương thuật đặt sự tập trung quyền lực cao độ vào tay ông vua và là phương thuật mà họ ca ngợi, vốn rõ ràng và đơn giản. Theo họ, vua chẳng cần là thánh nhân hay siêu nhân. Cứ vận dụng y chang phương thuật của họ, thì thậm chí một kẻ có trí tuệ trung bình cũng có thể cai trị nước, và cai trị tốt. Cũng có một số «phương thuật chi sĩ» tiến xa hơn, họ lý luận hóa phương thuật hay là biểu đạt lý thuyết cho phương thuật của mình. Chính họ đã hình thành tư tưởng của Pháp gia.

Do đó thật là sai lầm nếu ta liên hệ tư tưởng Pháp gia với môn luật học. Theo từ ngữ hiện đại, cái mà học phái này rao giảng chính là lý thuyết và phương pháp để tổ chức và lãnh đạo. Nếu ai muốn tổ chức và lãnh đạo quần chúng, sẽ thấy rằng lý thuyết và thực hành của Pháp gia vẫn còn hữu ích, nhưng chỉ khi nào họ muốn đi theo hướng độc tài chuyên chế.

Hàn Phi Tử: người tập đại thành của Pháp gia

Trong chương này tôi xem Hàn Phi Tử 韓非子 là đại biểu tối cao của

Pháp gia. Hàn Phi Tử là một công tử nước Hàn (nay là miền tây của tỉnh Hà Nam). *Sử Ký* chép: «Phi và Lý Tư cùng học ở Tuân Khanh. Lý Tư tự cho mình kém Hàn Phi.»[273] Ông giỏi viết sách và đã viết một tác phẩm dài 55 thiên mang tên ông. Trớ trêu thay, ông chết trong ngục năm 233 TCN tại nước Tần, chính là nước hơn ai hết đã áp dụng các nguyên lý của ông và do đó đã thâu tóm các nước khác. Hàn Phi chết là do âm mưu chính trị của Lý Tư, bạn học cũ của ông, làm quan nước Tần và đố kỵ với việc ông ngày càng được vua trọng đãi.

Hàn Phi Tử là Pháp gia cuối cùng và cũng là Pháp gia vĩ đại nhất. Trước ông, đã có ba phái Pháp gia với đường lối tư tưởng riêng biệt. Phái thứ nhất có thủ lĩnh là Thận Đáo 慎到, sống cùng thời với Mạnh Tử, cho rằng *thế* 勢 là yếu tố quan trọng nhất trong chính trị và chính quyền, [nên gọi là phái *trọng thế*]. Phái thứ hai có thủ lĩnh là Thân Bất Hại 申不害 (mất năm 337 TCN), xem *thuật* 術 là yếu tố quan trọng nhất, [nên gọi là phái *trọng thuật*]. Và phái thứ ba có thủ lĩnh là Thương Ưởng 商鞅, cũng gọi là Thương Quân 商君 (mất năm 338 TCN), xem trọng yếu tố *pháp* 法, [nên gọi là phái *trọng pháp*]. *Thế* có nghĩa là thế lực, uy thế; *pháp* nghĩa là phép tắc, pháp luật; *thuật* nghĩa là phương pháp hay nghệ thuật giải quyết sự việc và dùng người, tức là thuật trị nước.

Hàn Phi Tử cho rằng cả ba yếu tố ấy đều cần thiết: «Bậc vua sáng suốt thi hành pháp chế thì tài như trời, và dùng người thì giỏi như quỷ. Trời ắt không sai trái, quỷ ắt không nguy khốn. Uy thế được thi hành và giáo hoá nghiêm, thì dù ai có nghĩ ngược lại cũng không vi phạm. [...] Sau đó mới thi hành pháp luật một cách thống nhất được.»[274]

Bậc vua sáng suốt thì tài như trời vì ngài cai trị công bằng và vô tư dựa theo luật pháp. Đó là chức năng của pháp. Ngài giỏi như quỷ vì ngài có thuật dùng người, đến nỗi họ bị dùng mà không biết mình bị dùng như thế nào. Đó là chức năng của thuật. Và vua có uy thế hay quyền lực để cho các mệnh lệnh của mình tăng sức mạnh. Đó là chức năng của thế. Cả ba yếu tố này đều là «công cụ của đế vương, không thể bỏ đi cái nào».[275]

Triết học của Pháp gia về lịch sử

Người Trung Quốc vốn xem trọng kinh nghiệm quá khứ. Có lẽ truyền thống này bắt nguồn từ những cách thức tư duy của nhân dân Trung Quốc mà đa số là nông dân. Nông dân sống cố định với đất đai, hiếm khi đi đây đó. Họ

[273] Sử Ký (Lão Tử Hàn Phi Liệt Truyện): «Dữ Lý Tư câu sự Tuân Khanh, Tư tự đĩ vi bất như Phi.» 與李斯俱事荀卿, 斯自以爲不如非.

[274] *Hàn Phi Tử* (Bạt Kinh): «Minh chủ chi hành chế dã thiên, kỳ dụng nhân dã quỷ. Thiên tắc bất phi, quỷ tắc bất khốn. thể hành giáo nghiêm, nghịch nhi bất vi. [...] Nhiên hậu nhất hành kỳ pháp.» 明主之行制也天, 其用人也鬼. 天則不非, 鬼則不困, 勢行教嚴, 逆而不違. [...] 然後一行其法.

[275] *Hàn Phi Tử* (Định Pháp): «Thư bất khả nhất vô, giai đế vương chi cụ dã.» 此不可一無, 皆帝王之具也.

canh tác căn cứ vào những thay đổi của bốn mùa. Những thay đổi này luôn lặp đi lặp lại hàng năm. Kinh nghiệm quá khứ đủ để hướng dẫn họ lao động, cho nên hễ muốn thử nghiệm một điều mới mẻ nào đấy thì trước tiên họ xem lại kinh nghiệm quá khứ để tìm tiền lệ.

Tâm trạng ấy ảnh hưởng triết học Trung Quốc rất nhiều. Kể từ thời Khổng Tử, hầu hết các triết gia đều viện dẫn uy quyền cổ nhân làm căn cứ để chứng minh học thuyết của mình đúng. Như Khổng Tử thì viện dẫn uy quyền của Văn Vương và Chu Công, là hai vị đầu đời Chu. Để trội hơn Khổng Tử, Mặc Tử viện dẫn uy quyền của vua Vũ đời nhà Hạ, tương truyền là vị sống trước Văn Vương và Chu Công một ngàn năm. Mạnh Tử còn đi xa hơn Mặc Tử, ông viện dẫn uy quyền vua Nghiêu và vua Thuấn, là hai vị sống trước cả vua Vũ. Cuối cùng, để cho thiên hạ chấp nhận ý kiến chống Nho và Mặc của mình, Đạo gia đã viện dẫn uy quyền của Phục Hi và Thần Nông, tương truyền là hai vị sống trước vua Nghiêu và vua Thuấn mấy thế kỷ.

Bằng cách nhìn ngược vào quá khứ, các triết gia này đã tạo ra một sử quan thoái hóa. Mặc dù thuộc các học phái khác nhau, nhưng tất cả họ đều nhất trí rằng thời hoàng kim của con người là ở quá khứ chứ không phải ở tương lai. Sự vận động của lịch sử từ đó tới nay là sự thoái hóa dần. Vì thế muốn cứu vớt nhân loại thì đừng sáng tân, mà hãy phục cổ.

Pháp gia – học phái lớn sau cùng của đời Chu – là một ngoại lệ rõ ràng đối với sử quan ấy. Họ hiểu rõ các yêu cầu biến đổi của thời đại, và quan niệm các yêu cầu này rất thực tế. Mặc dù thừa nhận rằng người thời xưa chất phác hơn và theo nghĩa này có lẽ họ đạo đức hơn người thời nay, nhưng Pháp gia cho rằng điều đó là do hoàn cảnh vật chất chứ không phải do sự lương thiện cao thượng thiên phú. Do đó, theo Hàn Phi Tử, ngày xưa «dân ít mà tài nguyên dư, nên dân không tranh giành nhau. [...] Nay, người có năm con không xem là nhiều. Mỗi đứa con lại sinh ra năm đứa nữa. Cha già chưa chết mà đã có 25 cháu. Cho nên dân đông mà tài nguyên ít. Làm việc lao lực mà không đủ nuôi thân, do đó dân tranh giành nhau.»[276] Hàn Phi Tử cho rằng bởi vì đó là những hoàn cảnh hoàn toàn mới, nên các vấn đề rắc rối mới mẻ này chỉ có thể giải quyết được bằng các biện pháp mới. Sự thật hiển nhiên này chỉ kẻ ngu mới không hiểu. Hàn Phi Tử minh họa sự ngu xuẩn ấy bằng một câu chuyện: «Có một người nước Tống làm ruộng, giữa ruộng có một thân cây. Có một con thỏ chạy đến húc vào thân cây gãy cổ chết. Anh ta bèn quăng cày, ôm lấy thân cây, mong lại có một con thỏ khác húc vào thân cây nữa. Đã không bắt được thỏ nữa, mà anh ta còn bị người nước Tống chê cười. Ngày nay những kẻ muốn lấy chính sách của các vua đời xưa mà cai trị dân chúng

[276] *Hàn Phi Tử* (Ngũ Đố): «Nhân dân thiểu nhi tài hữu dư, cố dân bất tranh. [...] 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 hoá tài quả, sự lực lao nhi cung dưỡng bạc, cố dân tranh.» 人民少而財有餘，故民不爭. [...] 今人有五子不爲多，子又有五子，大父未死而有二十五孫. 是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭.

đời nay, thì khác nào kẻ ôm cây đợi thỏ ấy. [...] Cho nên luận sự việc phải dựa vào đời nay, và sự chuẩn bị biện pháp phải thích hợp với sự việc.»[277]

Trước Hàn Phi Tử, Thương Quân đã nói tương tự: «Khi nguyên lý của dân không phù hợp hoàn canh, thì các chuẩn mực giá trị phải đổi; việc đời biến đổi thì nguyên lý thi hành cũng khác.»[278]

Quan niệm lịch sử là một tiến trình thay đổi thì bình thường theo suy nghĩ của ta hiện nay, nhưng nó được xem là một quan niệm cách mạng đối với các thuyết lưu hành của các học phái khác ở Trung Quốc cổ đại.

Thuật trị nước

Để thích ứng hoàn cảnh chính trị mới mẻ, Pháp gia đề xuất những cách cai trị mới mẻ mà họ cho là luôn hiệu quả, như trên đây tôi đã nói. Theo họ, bước cần thiết đầu tiên là lập pháp. Hàn Phi Tử nói: «Pháp luật được biên soạn ở sách vở, bày ra nơi cửa quan, và ban bố cho trăm họ.»[279] Thông qua luật pháp, dân chúng được chỉ bảo điều nên làm và điều không nên làm. Hễ luật pháp được công bố rồi, thì nhà vua phải theo dõi hành vi của dân. Bởi vì vua có *thế* (uy thế), ngài có thể phạt ai vi phạm luật pháp và thưởng ai tuân theo luật pháp. Như vậy, vua cai trị dân chúng rất thành công, bất kể dân số đông cỡ nào.

Về điểm này, Hàn Phi Tử nói: «Khi thánh nhân trị quốc thì không cậy dân làm điều tốt, mà chỉ khiến dân đừng làm bậy. Trông cậy dân làm điều tốt thì trong nước không có quá mười người, nhưng khiến dân đừng làm bậy thì cả một nước được ổn định. Bậc cai trị dùng số đông, không dùng số ít, cho nên không trọng đức mà trọng pháp.»[280]

Cho nên vua cai trị dân bằng *pháp* và *thế*. Vua không cần phải có tài cao đức trọng, cũng chẳng cần tự làm tấm gương đạo đức (như Nho gia chủ trương) hoặc cai trị dân bằng ảnh hưởng cá nhân.

---

[277] *Hàn Phi Tử* (Ngũ Đố): «Tống nhân hữu canh điền giả, điền trung hữu chu, thố tẩu, xúc chu chiết cảnh nhi tử, nhân thích kỳ lỗi nhi thủ chu, ký phục đắc thố, thố bất khả phục đắc, nhi thân vi Tống quốc tiếu. Kim dục dĩ tiên vương chi chính, trị đương thế chi dân, giai thủ chu chi loại dã. [...] Cố sự nhân ư thế, nhi bị thích ư sự.» 宋人有耕田者、田中有株，兔走，觸株折頸而死. 因釋其耒而守株，既復得兔，兔不可復得，而身爲宋國笑. 今欲以先王之正，治當世之民，皆守株之類也. [...] 故事因於世，而備適於事.

[278] *Thương Quân Thư* (Khai Tắc): «Dân đạo tệ nhi sở trọng dịch dã; thế sự biến nhi hành đạo dị dã.» 民道弊而所重易也；世事變而行道異也.

[279] *Hàn Phi Tử* (Nan Tam): «Pháp giả, biên trứ chi đồ tịch, thiết chi ư quan phủ, nhi bố chi ư bách tính giả dã.» 法者編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也.

[280] *Hàn Phi Tử* (HiềnHọc): «Phù thánh nhân chi trị quốc, bất thị nhân chi vi ngô thiện dã, nhi dụng kỳ bất đắc vi phi dã. Thị nhân chi vi ngô thiện dã, cảnh nội bất thập số. Dụng nhân bất đắc vi phi, nhất quốc khả sử tề. Vi trị giả dụng chúng nhi xả quả, cố bất vụ đức nhi vụ pháp.» 夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也. 恃人之爲吾善也，境內不什數，用人不得爲非，一國可使齊. 爲治者用眾而舍寡，故不務德而務法.

Có thể người ta phản đối rằng phương thức ấy không hữu hiệu thật sự, bởi vì vua cần có tài năng và kiến thức để lập pháp và giám sát hành vi của dân chúng, mà dân chúng thì rất đông. Trả lời sự phản đối ấy, Pháp gia nói rằng vua không cần đích thân làm tất cả mọi việc. Vua chỉ cần có *thuật*, tức thuật dùng người, thì vua có thể kiếm được đúng người làm việc thay mình.

Khái niệm *thuật* có ý nghĩa triết học. Nó cũng là một phương diện của thuyết chính danh cũ. Câu nói mà Pháp gia dùng cho thuyết chính danh là: «Tuần danh nhi trách thực.» 循名而責實 (tuỳ danh mà yêu cầu thực). Ở đây, Pháp gia ý nói «thực» là những kẻ nắm chức vụ trong chính quyền, còn «danh» là tên gọi của các chức vụ đó. Tên chức vụ chỉ rõ nhiệm vụ mà kẻ nắm giữ chức vụ phải hoàn thành tốt nhất. Vì thế, «tuần danh nhi trách thực» có nghĩa là yêu cầu kẻ nắm giữ chức vụ phải chịu trách nhiệm về việc thi hành những gì mà hắn phải hoàn thành tốt nhất trong chức vụ của mình. Bổn phận của nhà vua là lấy một danh nhất định gán cho một cá nhân nhất định, tức là trao một chức vụ nào đó cho một người nào đó. Chức năng gắn liền với chức vụ này thì đã được định nghĩa bởi luật và được biểu thị bởi cái danh gán cho chức vụ. Do đó nhà vua không cần và cũng không nên bận tâm về các phương pháp cần dùng để giải quyết công việc của vua, miễn là công việc tự nó được làm và làm tốt. Nếu việc được làm tốt, vua sẽ ban thưởng cho kẻ làm việc đó; nếu nó không được làm tốt thì vua trừng phạt hắn. Chỉ có vậy thôi.

Người ta có thể hỏi làm thế nào mà nhà vua biết được ai là người giỏi nhất để giữ một chức vụ nào đó. Câu trả lời của Pháp gia cũng chính là *thuật*, ở đây nghĩa là thuật trị nước. Hàn Phi Tử nói: «Khi bầy tôi trình bày lời lẽ, thì vua căn cứ lời nói của họ để giao việc, nhưng buộc họ chịu trách nhiệm về kết quả tương ứng với việc. Hễ công trạng xứng đáng với việc làm và việc làm xứng đáng với lời nói, thì thưởng. Hễ công trạng không xứng đáng với việc làm và việc làm không xứng đáng với lời nói, thì phạt.»[281] Sau khi phương thức ấy được thực hành nhiều lần, nếu nhà vua thưởng phạt nghiêm minh, thì kẻ bất tài sẽ không dám nhận chức vụ, ngay cả khi chức vụ đó được trao cho hắn. Như thế tất cả những kẻ bất tài đều bị loại bỏ, để lại các chức vụ trong chính quyền cho những ai có thể đảm nhiệm chúng thành công.

Tuy nhiên vẫn còn một vấn đề: Làm sao nhà vua biết được một «thực» nào thực sự phù hợp với một «danh» nào? Pháp gia trả lời rằng điều đó còn tùy bản thân nhà vua. Nếu vua không chắc chắn, thì hãy dùng kết quả mà kiểm nghiệm. Nếu vua không chắc là đầu bếp của mình có thật sự giỏi hay không, thì vua có thể giải quyết vấn đề này rất đơn giản bằng cách nếm món ăn. Nhưng vua cũng không cần phải luôn đích thân kiểm nghiệm kết quả. Nhà

[281] *Hàn Phi Tử* (Nhị Bính): «Vì nhân thần giả trần nhi ngôn, quân dĩ kỳ ngôn thụ chi sự, chuyên dĩ kỳ sự trách kỳ công. Công đáng kỳ sự, sự đáng kỳ ngôn, tắc thưởng; công bất đáng kỳ sự, sự bất đáng kỳ ngôn, tắc phạt.» 爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功. 功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰.

vua có thể chỉ định người khác làm thay mình. Người kiêm nghiệm này, tới lượt mình, sẽ phải chịu trách nhiệm nghiêm túc đối với cái danh của mình.

Như vậy theo Pháp gia thuật cai trị của họ quả thực là hữu hiệu. Nhà vua chỉ cần nắm quyền thưởng phạt mà thôi. Vậy là nhà vua cai trị bằng cách «vô vi nhi vô bất vi» 無爲而無不爲 (không làm gì, nhưng chẳng cái gì không được làm).

Việc thưởng và phạt như vậy, Hàn Phi Tử gọi là «nhị bính» 二柄 (hai cái cán) của vua. Sở dĩ chúng hữu hiệu là vì bản chất con người là tìm lợi và tránh hại. Hàn Phi Tử nói: «Hễ cai trị thiên hạ, ắt phải dựa vào tình cảm con người. Tình cảm con người có ưa và ghét, do đó kẻ cai trị có thể dùng cách thưởng phạt. Dùng được cách thưởng phạt, thì có thể đặt ra lệnh cấm để đạo trị nước đầy đủ.»[282]

Là đệ tử của Tuân Tử, nên Hàn Phi Tử cũng tin rằng bản tính con người là ác. Hàn Phi Tử không đồng ý với quan điểm của Tuân Tử cho rằng giáo hóa là công cụ biến đổi nhân tính từ ác thành thiện. Theo Hàn Phi Tử và các Pháp gia khác, chính vì bản tính con người vốn thế nên thuật cai trị của Pháp gia mới thực hành được. Pháp gia đưa ra thuật cai trị này vì giả định rằng con người vốn thế (tức là bản tính ác), chứ không giả định rằng con người phải được cải tạo thành cái mà họ nên như thế (tức là lương thiện).

Pháp gia và Đạo gia

«Vô vi nhi vô bất vi» 無爲而無不爲 (không làm gì, nhưng chẳng cái gì không được làm) là tư tưởng vô vi của Đạo gia, nhưng nó cũng là tư tưởng của Pháp gia. Hàn Phi Tử và các Pháp gia khác cho rằng cái đức lớn mà nhà vua cần có chính là tùy thuận theo đạo vô vi. Vua chẳng nên đích thân làm việc gì hết, mà nên để người khác thay vua làm tất cả mọi việc. Hàn Phi Tử nói: «Như mặt trời mặt trăng chiếu sáng, như bốn mùa vận hành, như gió động mây tan, không lấy trí tuệ làm luỵ tâm, không lấy riêng tư làm luỵ thân. Gởi gắm việc trị loạn ở pháp luật và thuật cai trị, phó thác chuyện đúng sai ở thưởng phạt, để mặc sự nặng nhẹ cho cái cân.»[283] Nói cách khác, vua sở hữu các công cụ và bộ máy, thông qua đó chính quyền được điều hành. Khi có các thứ ấy, vua không làm gì hết, nhưng chẳng cái gì mà không được làm.

Đạo gia và Pháp gia biểu thị hai cực đoan của tư tưởng Trung Quốc. Đạo gia cho rằng con người ban sơ thì hoàn toàn chất phác; trái lại Pháp gia cho rằng bản chất con người là ác. Đạo gia chủ trương tự do cá nhân tuyệt

[282] *Hàn Phi Tử* (Bát Kinh): «Phàm trị thiên hạ, tất nhân nhân tình. Nhân tình giả, hữu hiếu ố, cố thưởng phạt khả dụng: thưởng phạt khả dụng tắc cấm lệnh khả lập nhi trị đạo cụ hĩ.» 凡治天下必因人情. 人情者, 有好惡, 故賞罰可用; 賞罰可用則禁令可立而治道具矣.

[283] *Hàn Phi Tử* (Đại Thể): «Nhật nguyệt sở chiếu, tứ thời sở hành, vân bố phong động, bất dĩ trí luỵ tâm, bất dĩ tư luỵ kỷ. Ký trị loạn ư pháp thuật, thác thị phi ư thưởng phạt, thuộc khinh trọng ư quyền hành.» 日月所照, 四時所行, 雲布風動. 不以智累心, 不以私累己. 寄治亂於法術, 託是非於賞罰, 屬輕重於權衡.

đối, còn Pháp gia chủ trương sự khống chế xã hội tuyệt đối. Tuy nhiên hai cực đoan này gặp nhau ở tư tưởng vô vi. Tức là ở đây họ có quan điểm chung.

Đạo gia về sau cũng chủ trương thuật cai trị giống như thuật của Pháp gia, nhưng bằng từ ngữ hơi khác. Sách *Trang Tử* (thiên Thiên Đạo) có đoạn giảng về «đạo dùng con người» (dụng nhân quần chi đạo 用人群之道). Trong đoạn văn đó có sự phân biệt giữa *hữu vi* với *vô vi*, giữa *'bị thiên hạ dùng'* với *'dùng thiên hạ'*. Vô vi là cách dùng thiên hạ, còn hữu vi là cách bị thiên hạ dùng.[284] Lý do tồn tại của nhà vua là việc cai trị toàn thiên hạ. Do đó chức năng và bổn phận của vua là không tự làm gì cả, mà bảo kẻ khác làm thay cho vua. Nói cách khác, thuật cai trị của vua là dùng thiên hạ bằng vô vi. Trái lại, chức năng và bổn phận của bầy tôi là nhận mệnh lệnh và theo đó mà thi hành. Trang Tử nói: «Người trên phải vô vi mà dùng kẻ dưới, kẻ dưới phải hữu vi để được thiên hạ dùng. Đó là qui luật bất biến.»[285]

Trang Tử lại nói: «Cho nên người xưa làm vua thiên hạ, trí tuệ tuy bao trùm trời đất nhưng chẳng tư lự. Biện luận tuy giỏi hơn vạn vật nhưng chẳng nói năng. Tài cán vượt hẳn mọi người trong bốn biển nhưng chẳng thi thố.»[286] Bậc cai trị thì phải vậy, bởi vì nếu vua mà nghĩ đến điều gì, có nghĩa là còn điều gì khác nữa mà vua không nghĩ đến. Tuy nhiên, toàn bộ bổn phận và chức năng của vua là phải nghĩ đến tất cả mọi thứ dưới sự cai trị của mình. Do đó, biện pháp giải quyết không phải là vua cố gắng tự nghĩ, tự nói, tự làm, mà vua chỉ cần bảo những kẻ khác nghĩ, nói, và làm thay cho vua. Theo cách này, vua không làm gì hết, nhưng chẳng cái gì mà không được làm.

Về chi tiết của thuật «dùng thiên hạ», Trang Tử nói: «Cho nên người xưa muốn làm rõ đại đạo, thì trước phải làm làm rõ lẽ trời rồi mới tới đạo đức; đạo đức đã rõ rồi mới tới nhân nghĩa; nhân nghĩa đã rõ rồi mới tới chức vụ; chức vụ đã rõ rồi mới tới hình danh (thực tế và danh xưng); hình danh đã rõ rồi mới tới giao nhiệm vụ; nhiệm vụ đã rõ rồi mới tới giám sát; giám sát đã rõ rồi mới tới xét đúng sai; đúng sai đã rõ rồi mới tới thưởng phạt; thưởng phạt đã rõ rồi mới bố trí kẻ ngu người trí đúng chỗ; đặt người sang kẻ hèn đúng vị trí, cho người giỏi kẻ dở làm theo khả năng. [...] Đó gọi là thái bình, thịnh trị.»[287]

---

[284] *Trang Tử* (Thiên Đạo): «Vô vi dã, tắc dụng thiên hạ nhi hữu dư. Hữu vi dã, tắc vi thiên hạ dụng nhi bất túc.» 無爲也, 則用天下而有餘. 有爲也, 則爲天下用而不足. (Vô vi thì dùng thiên hạ mà còn dư sức, còn hữu vi thì bị thiên hạ dùng mà không đủ sức.)

[285] *Trang Tử* (Thiên Đạo): «Thượng tất vô vi nhi dụng thiên hạ, hạ tất hữu vi vi thiên hạ dụng. Thử bất dịch chi đạo dã.» 上必無爲而用下, 下必有爲爲天下用. 此不易之道也.

[286] *Trang Tử* (Thiên Đạo): «Cố cổ chi vương thiên hạ giả, trí tuy lạc thiên địa, bất tự lự dã. Biện tuy điêu vạn vật, bất tự thuyết dã. Năng tuy cùng hải nội, bất tự vi dã.» 故古之王天下者知(智)雖落天地, 不自慮也. 辯雖雕萬物, 不自說也. 能雖窮海內, 不自爲也.

[287] *Trang Tử* (Thiên Đạo): «Thị cố cổ chi minh đại đạo giả, tiên minh thiên nhi đạo đức thứ chi, đạo đức dĩ minh nhi nhân nghĩa thứ chi, nhân nghĩa dĩ minh nhi phân thủ thứ chi,

Rõ ràng là phần cuối của chương trình ấy cũng giống như cách thức của Pháp gia. Nhưng Trang Tử nói tiếp: «Khi nói đến đại đạo, người xưa xếp hình danh ở hàng thứ năm, xếp thưởng phạt ở hàng thứ chín. Vội nói đến hình danh, tức là không biết gốc của nó. Vội nói đến thưởng phạt, tức là không biết khởi đầu của nó. [...] Vội nói đến hình danh và thưởng phạt, tức là chỉ biết công cụ cai trị, chứ không biết đạo cai trị. [Kẻ như thế] bị thiên hạ dùng, chứ không đủ tài để dùng thiên hạ. Kẻ ấy chỉ là biện sĩ, là kẻ phiến diện.»[288]

Ở đây ta thấy Đạo gia phê bình Pháp gia. Thuật cai trị của Pháp gia đòi hỏi vua phải công chính vô tư. Vua phải trừng phạt kẻ đáng bị trừng phạt, cho dù đó là thân bằng quyến thuộc của vua; và vua phải khen thưởng kẻ đáng được khen thưởng, cho dù đó là kẻ thù của vua. Nếu đôi lần mà vua không làm được như vậy, thì toàn bộ cơ chế sụp đổ. Những yêu cầu như vậy quá là quá nhiều đối với một người có trí tuệ trung bình. Đáp ứng được mọi yêu cầu ấy chỉ có thánh nhân mà thôi.

Pháp gia và Nho gia

Nho gia chủ trương rằng con người cần phải được cai trị bằng lễ và đạo đức, chứ không phải bằng pháp luật và hình phạt. Họ ủng hộ cách cai trị cổ truyền, nhưng không nhận thức rằng hoàn cảnh thực hành cách cai trị ấy nay đã thay đổi. Ở phương diện này, Nho gia tỏ ra bảo thủ. Tuy nhiên ở phương diện khác, họ đồng thời có tinh thần cách mạng, và tư tưởng họ phản ánh sự thay đổi của thời đại. Cho nên họ không còn ủng hộ sự phân biệt giai cấp theo truyền thống, tức là những phân biệt chỉ dựa trên xuất thân hay tài sản. Đương nhiên Khổng Tử và Mạnh Tử vẫn tiếp tục giảng về sự phân biệt giữa quân tử và tiểu nhân. Tuy nhiên đối với hai ngài, sự phân biệt này căn cứ trên

phân thù dĩ minh nhi hình danh thứ chi, hình danh dĩ minh nhi nhân nhiệm thứ chi, nhân nhiệm dĩ minh nhi nguyên tình thứ chi, nguyên tình dĩ minh nhi thị phi thứ chi, thị phi dĩ minh nhi thưởng phạt thứ chi, thưởng phạt dĩ minh nhi ngu trí xử nghi, quý tiện lý vị, nhân hiền bất tiếu tập tình. [...] Thử chi vị đại bình, trị chi chí dã.» 是故古之明大道者, 先明天而道德次之, 道德已明而仁義次之, 仁義已明而分守次之, 分守已明而形名次之, 形名已明而因任次之, 因任已明而原省次之, 原省已明而是非次之, 是非已明而賞罰次之, 賞罰已明而愚知(智)處宜, 貴賤履位, 仁賢不肖襲情. [...] 此之謂大(太)平, 治之至也.

[288] *Trang Tử* (Thiên Đạo): «Cổ chi ngữ đại đạo giả, ngũ biến nhi hình danh khả cứ, cửu biến nhi thưởng phạt kha ngôn dã. Sậu nhi ngữ hình danh, bất trị kỳ bản dã; sậu nhi ngữ thưởng phạt, bất trị kỳ thuỷ dã [...] Sậu nhi ngữ hình danh thưởng phạt, thử hữu trị trị chi cụ, phi trị trị chi đạo. Khả dụng ư thiên hạ, bất túc dĩ dụng thiên hạ. Thử chi vị biện sĩ, nhất khúc chi nhân dã.» 古之語大道者, 五變而形名可舉, 九變而賞罰可言也. 驟而語形名, 不知其本也; 驟而語賞罰, 不知其始也. [...] 驟而語形名賞罰, 此有知治之具, 非知治之道. 可用於天下, 不足以用天下. 此之謂辯士, 一曲之人也. – Cổ nhân làm rõ đại đạo (minh đại đạo 明大道) bằng cách làm rõ ý nghĩa từng bước một theo thứ tự: 1- *Thiên* 天 (lẽ trời), 2- *Đạo đức* 道德, 3- *Nhân nghĩa* 仁義, 4- *Phân thù* 分守 (phân chia chức vụ), 5 - *Hình danh* 形名 (thực tế và danh xưng), 6- *Nhân nhiệm* 因任 (giao nhiệm vụ), 7- *Nguyên tình* 原省 (giám sát), 8- *Thị phi* 是非 (đúng sai), 9- *Thưởng phạt* 賞罰. (Theo đó, *hình danh* là bước thứ 5; *thưởng phạt* là bước thứ 9).

giá trị đạo đức của cá nhân chứ không nhất thiết căn cứ trên sự khác biệt giai cấp có hữu.

Ở đầu chương này tôi nói rằng trong xã hội phong kiến Trung Quốc cổ đại giới quý tộc được cai trị theo lễ, nhưng thứ dân thì được cai trị theo hình phạt. Do đó Nho gia nhất quyết đòi hỏi rằng thứ dân cũng phải được cai trị theo lễ như giới quý tộc, chứ không phải theo hình phạt. Thực tế đó là một yêu cầu về tiêu chuẩn đạo đức cao hơn cần áp dụng cho thứ dân. Với ý nghĩa này, Nho gia có tinh thần cách mạng.

Trong tư tưởng của Pháp gia cũng không có sự phân biệt giai cấp. Mọi người đều bình đẳng trước pháp luật và nhà vua. Tuy nhiên thay vì nâng thứ dân tới tiêu chuẩn đạo đức cao hơn thì Pháp gia hạ quý tộc xuống tiêu chuẩn thấp hơn bằng cách vất bỏ lễ và chỉ dựa trên thưởng phạt đối với mọi người như nhau mà thôi.

Tư tưởng Nho gia thì lý tưởng, tư tưởng Pháp gia thì hiện thực. Đó là lý do tại sao trong lịch sử Trung Quốc Nho gia luôn chỉ trích Pháp gia là hạng bỉ lậu, còn Pháp gia thì chỉ trích Nho gia là hạng nói suông theo sách vở mà không thực tế.

*

Chương 15

HÌNH NHI THƯỢNG HỌC CỦA NHO GIA

Ở chương 12, ta đã thấy rằng *Dịch Kinh* (hay *Dịch*) ban đầu chỉ là sách bói. Về sau Nho gia mới giải thích nó theo vũ trụ luận, hình nhi thượng học (phương Tây gọi là siêu hình học), và luân lý học. Những giải thích này tạo thành phần *Dịch Truyện*, kèm theo sau phần *Dịch Kinh*, như hiện nay ta thấy.

Vũ trụ luận trong *Dịch Truyện* đã được trình bày ở chương 12, và ta sẽ trở lại nó ở chương 23. Ở chương này, ta chỉ đề cập hình nhi thượng học và luân lý học trong *Dịch Truyện* và trong *Trung Dung*.

Trung Dung là một thiên của sách *Lễ Ký*. Tương truyền, tác giả *Trung Dung* là Tử Tư, cháu nội của Không Tử, nhưng phần lớn tác phẩm này dường như được viết ở niên đại trễ hơn. *Dịch Truyện* và *Trung Dung* tiêu biểu cho giai đoạn cuối của sự phát triển hình nhi thượng học của Nho gia trước đời Tần. Sự chú trọng hình nhi thượng học trong hai tác phẩm này lớn đến nỗi các Tân Đạo gia thế kỷ 3 và 4 CN đã xem *Chu Dịch* là một trong ba tác phẩm triết học lớn (gọi là Tam Huyền 三玄). Hai quyển kia là *Lão Tử* và *Trang Tử*. Tương tự, Lương Vũ Đế (tại vị 502-549) vốn là một Phật tử mà cũng viết bình chú *Trung Dung*. Thế kỷ 10 và 11 CN, các thiền sư cũng viết bình chú như vậy. Sự kiện này đánh dấu sự khởi đầu của Đạo học.

Nguyên lý của sự vật

Khái niệm hình nhi thượng quan trọng nhất trong *Dịch Truyện* là Đạo 道. Tuy nhiên nó hoàn toàn khác với khái niệm Đạo của Đạo gia. Đạo gia cho rằng Đạo thì *vô danh* (không tên) và *bất khả danh* (không thể gọi tên). Nhưng đối với các tác giả của *Dịch Truyện*, Đạo vốn *khả danh* (có thể gọi tên), và nói nghiêm túc thì chỉ có Đạo là *khả danh* mà thôi.

Ta có thể phân biệt hai khái niệm ấy bằng cách viết Đạo của Đạo gia là «Đạo» (viết hoa) và đạo của *Dịch Truyện* là «đạo» (viết thường). Đạo của Đạo gia là «cái ấy» duy nhất, từ đó sinh sôi và biến hóa vạn vật trong vũ trụ.

Trái lại, đạo của *Dịch Truyện* thì vô số kể, chúng là những nguyên lý khống chế từng chủng loại vạn vật trong vũ trụ. Như vậy nó tương tự khái niệm «cộng tướng» (universal) trong triết học phương Tây. Ta đã biết Công Tôn Long xem «cứng» là cộng tướng của các vật cứng, bởi vì chính tính chất cứng này khiến các vật cụ thể trong cõi hữu hình trở nên cứng. Tương tự, trong thuật ngữ của *Dịch Truyện*, cái mà bởi nó các vật cứng là cứng có thể gọi là đạo cứng (nguyên lý cứng). Đạo cứng này tách biệt với tính chất cứng của các vật thể riêng lẻ và nó tạo thành một nguyên lý hình nhi thượng khả danh.

Có nhiều đạo như vậy, chẳng hạn như *quân đạo* 君道 (đạo làm vua), *thần đạo* 臣道 (đạo làm bầy tôi), *phụ đạo* 父道 (đạo làm cha), *tử đạo* 子道 (đạo làm con). Đó là những đạo khiến vua ra vua, bầy tôi ra bầy tôi, cha ra cha, con ra con. Mỗi cái đạo này được biểu thị bằng một danh, và mỗi cá nhân phải hành động lý tưởng căn cứ theo từng danh khác nhau ấy. Ở đây ta nhận ra thuyết chính danh của Khổng Tử. Tuy nhiên, nơi Khổng Tử thuyết chính danh chỉ là học thuyết đạo đức, còn trong *Dịch Truyện* thì nó là học thuyết về hình nhi thượng.

Dịch Kinh, như ta thấy, vốn là sách bói. Bằng cách thao tác các cọng cỏ thi, người ta lập được một hào nào đó của một quẻ nào đó. Người ta cho rằng quái từ và hào từ của quẻ đó cung cấp thông tin mà người xem bói muốn biết. Do đó quái từ và hào từ phải được áp dụng cho các tình huống cụ thể khác nhau trong đời sống thực tế. Phương thức này dẫn các tác giả *Dịch Truyện* đến khái niệm về công thức. Từ quan điểm này mà xét Dịch, họ xem quái từ và hào từ là các công thức, mà mỗi công thức biểu thị cho một hay nhiều đạo, tức là các nguyên lý phổ quát. Quái từ của 64 quẻ và hào từ của 384 hào do đó được xem là biểu thị cho tất cả đạo trong vũ trụ.

Quẻ và hào đều được xem là những biểu tượng đồ họa của những đạo phổ quát ấy. Hệ Từ Hạ nói: «Dịch giả, tượng dã.» 易者象也 (Dịch là biểu tượng). Những biểu tượng như vậy tương tự với cái được gọi là «biến hạng» (variables) trong lô-gíc học biểu tượng (symbolic logic). Một biến hạng có tác dụng thay thế cho một tập hợp hay nhiều tập hợp các sự vật cụ thể. Một sự vật thuộc một tập hợp nào đó và thỏa mãn các điều kiện nào đó thì có thể ăn khớp với một công thức nhất định với một biến hạng nhất định; có nghĩa là nó ăn khớp với một quái từ nào đó hay một hào từ nào đó, mà các quẻ và các hào này vốn được xem là các biểu tượng. Công thức này biểu thị cái đạo mà các sự vật thuộc tập hợp này phải tuân theo. Xét từ quan điểm bói toán, hễ tuân theo đạo ấy thì cát, không tuân theo thì hung. Xét từ quan điểm giáo dục đạo đức, hễ tuân theo đạo ấy thì đúng, không tuân theo thì sai.

Thí dụ, quẻ Càn đứng đầu 64 quẻ được xem là biểu tượng của cương kiện; quẻ Khôn kế tiếp là biểu tượng của nhu thuận. Mọi thứ nào thỏa mãn điều kiện cương kiện thì ăn khớp với một công thức mà trong đó biểu tượng Càn xuất hiện; mọi thứ nào thỏa mãn điều kiện nhu thuận thì ăn khớp với một

công thức mà trong đó biểu tượng Khôn xuất hiện. Do đó, quái từ và hào từ quẻ Càn được xem là biểu thị cho đạo của mọi sự vật cương kiện trong vũ trụ; quái từ và hào từ quẻ Khôn được xem là biểu thị cho đạo của mọi sự vật nhu thuận trong vũ trụ.

Do đó Thoán của quẻ Khôn nói: «Nếu đi trước thì mê và sẽ mất đạo, nếu đi sau thì thuận được đạo thường.» (Tiên mê thất đạo, hậu thuận đắc thường. 先迷失道, 後順得常). Văn Ngôn quẻ Khôn nói: «Âm tuy tốt đẹp nhưng chỉ hàm tàng trợ giúp sự nghiệp của vua, và không dám kể công. Đạo Khôn là đạo của đất, của vợ, của bầy tôi vậy. Đạo của đất không kể công mà trợ giúp trời để vạn vật có được chung cuộc tốt.»[289]

Hoàn toàn ngược lại là quẻ Càn, biểu tượng của trời, của chồng, của vua. Quái từ và hào từ quẻ Càn biểu thị cho đạo của trời, đạo của chồng, đạo của vua.

Do đó nếu muốn biết làm vua, làm chồng như thế nào, thì người ta nên tìm đọc phần được giảng ở quẻ Càn, nếu muốn biết làm bầy tôi, làm vợ như thế nào, thì người ta nên tìm đọc phần được giảng ở quẻ Khôn. Cho nên Hệ Từ Thượng nói: «Tiếp tục mà mở rộng [việc sử dụng các quẻ], gặp sự việc cùng loại thì khuếch đại tượng của quẻ để tượng trưng nó. Như vậy mọi sự việc có thể xảy ra trong thiên hạ sẽ được tóm hết trong Kinh Dịch.»[290] Lại nói: «Dịch để làm gì? Dịch khai mở mọi vật, hoàn thành mọi việc, và bao quát mọi đạo lý trong thiên hạ. Chỉ vậy thôi chứ không gì khác.»[291]

Dịch Vĩ (Càn Tạc Độ) chép: «Dịch, một danh mà có ba nghĩa: dịch, biến dịch, bất dịch.»[292] Tức là: (1) dễ dàng và đơn giản, (2) biến hóa và thay đổi, (3) không thay đổi. Ý nghĩa «biến hóa và thay đổi» liên hệ các sự vật cá thể trong vũ trụ. Ý nghĩa «dễ dàng và đơn giản» và «không thay đổi» liên hệ những nguyên lý ẩn ngầm trong sự vật, tức là đạo của chúng. Sự vật luôn biến dịch nhưng đạo của chúng thì bất biến. Sự vật luôn phức tạp nhưng đạo của chúng thì dễ dàng và đơn giản.

---

[289] Âm tuy hữu mỹ, hàm chi dĩ tòng vương sự, phất cảm thành dã. Địa đạo dã, thê đạo dã, thần đạo dã. Địa đạo vô thành nhi đại hữu chung dã. 陰雖有美, 含之以從王事, 弗敢成也. 地道也, 妻道也, 臣道也. 地道無成而代有終也.

[290] Hệ Từ Thượng: «Dẫn nhi thân chi, xúc loại nhi trường chi, thiên hạ chi năng sự tất hĩ.» 引而伸之, 觸類而長之, 天下之能事畢矣.

[291] Hệ Từ Thượng: «Phù Dịch hà vi giả dã? Phù Dịch khai vật thành vụ, mạo thiên hạ chi đạo, như tư nhi dĩ gia dã.» 夫易何爲者也. 夫易開物成務, 冒天下之道, 如斯而已者也.

[292] Trịnh Huyền (127-200), *Dịch Vĩ* (Can Tạc Độ): «Dịch nhất danh nhi hàm tam nghĩa, sở vị dịch dã, biến dịch dã, bất dịch dã.» 易一名而含三義, 所謂易也, 變易也, 不易也. Khổng Dĩnh Đạt (574-648) trích dẫn câu này vào *Chu Dịch Chính Nghĩa* (quyển 1, lời tựa). *Chu Dịch Chính Nghĩa* là lời sớ của Khổng Dĩnh Đạt cho bản chú của Vương Bật (226-249) và bản chú của Hàn Khang Bá.

Đạo sinh thành của vạn vật

Ngoài đạo của từng tập hợp sự vật lại còn có Đạo khác cho toàn thể các sự vật. Nói cách khác, ngoài những đạo đông đảo và đặc thù, còn có một Đạo tổng quát duy nhất khống chế sự sinh thành và biến hóa của vạn vật. Hệ Từ Thượng nói: «Một Âm và một Dương gọi là Đạo. Cái kế tiếp nó là thiện; cái được tạo thành là tính [của người và vật].»[293] Đó là Đạo sinh thành vạn vật. Sự sinh thành này là thành tựu lớn của vũ trụ. Hệ Từ Hạ nói: «Đức lớn của trời đất là ban cho sự sống.»[294]

Khi một vật được sinh ra thì trước đó phải có cái có thể sinh ra nó và cũng phải có cái làm chất liệu cho sự sinh sản. Cái trước là yếu tố chủ động, cái sau là yếu tố bị động. Yếu tố chủ động thì cương kiện, và là Dương. Yếu tố bị động thì nhu thuận, và là Âm. Sự sinh thành vạn vật cần có sự phối hợp của hai yếu tố ấy. Cho nên mới nói: «Một Âm và một Dương gọi là Đạo.»

Một sự vật có thể vừa là Dương, vừa là Âm, tùy theo mối quan hệ của nó đối với sự vật khác. Thí dụ, một người đàn ông là Dương đối với vợ anh ta, nhưng là Âm đối với cha anh ta. Tuy nhiên, Dương hình nhi thượng sinh ra vạn vật thì chỉ có thể là Dương. Âm hình nhi thượng sinh ra vạn vật thì chỉ có thể là Âm. Cho nên trong câu phát biểu về hình nhi thượng «Một Âm và một Dương gọi là Đạo» thì Âm và Dương được nói đến chính là Âm và Dương theo ý nghĩa tuyệt đối.

Ta cần lưu ý rằng có hai loại câu phát biểu trong *Dịch Truyện*. Loại nhất gồm các câu phát biểu về vũ trụ và các sự vật cụ thể trong đó. Loại hai gồm các câu phát biểu về hệ thống các biểu tượng trừu tượng của tự thân Dịch. Hệ Từ Thượng nói: «Dịch có Thái Cực. Thái Cực sinh lưỡng nghi. Lưỡng nghi sinh tứ tượng. Tứ tượng sinh bát quái.»[295] Mặc dù câu phát biểu này về sau trở thành cơ sở cho hình nhi thượng học và vũ trụ luận của Đạo học gia, nhưng nó không ám chỉ cái vũ trụ thực tế, mà nó lại ám chỉ hệ thống của các biểu tượng trong Dịch. Tuy nhiên, theo *Dịch Truyện,* các biểu tượng và các công thức này đều có các vật đối ứng chính xác của chúng trong vũ trụ. Do đó hai loại câu phát biểu này thực sự có thể dung thông nhau. Như vậy, «Một Âm và một Dương gọi là Đạo.» là câu phát biểu về vũ trụ, nhưng nó dung thông với câu «Dịch có Thái Cực. Thái Cực sinh lưỡng nghi.» Dịch tương ứng với Thái Cực, còn Âm Dương tương ứng với lưỡng nghi.

Hệ Từ Hạ nói: «Đức lớn của trời đất là ban cho sự sống.» Hệ Từ Thượng nói: «Sinh sinh gọi là Dịch.» (Sinh sinh chi vị Dịch. 生生之謂易). Ở đây cũng là hai loại câu phát biểu. Câu trước ám chỉ vũ trụ, câu sau ám chỉ Dịch. Nhưng đồng thời chúng dung thông nhau.

[293] Hệ Từ Thượng: «Nhất Âm nhất Dương chi vị Đạo. Kế chi giả thiện dã, thành chi giả tính dã.» 一陰一陽之謂道. 繼之者善也, 成之者性也.

[294] Hệ Tư Hạ: «Thiên địa chi đại đức viết sinh.» 天地之大德曰生.

[295] Hệ Từ Thượng: «Dịch hữu Thái Cực. Thị sinh lưỡng nghi. Lưỡng nghi sinh tứ tượng. Tứ tượng sinh bát quái.» 易有太極, 是生兩儀. 兩儀生四象. 四象生八卦.

Đạo biến dịch của vạn vật

Như ta biết, một ý nghĩa của Dịch là «biến dịch» (biến hóa và thay đổi). *Dịch Truyện* nhấn mạnh rằng vạn vật trong vũ trụ luôn luôn ở trong tiến trình biến dịch. Hào cửu tam que Thái nói: «Đất bằng nào mà không biến thành bờ dốc, ra đi nào mà không trở về.» (Vô bình bất bí, vô vãng bất phục. 無平不陂, 無往不復). *Dịch Truyện* xem câu đó là công thức mà vạn vật biến dịch theo đó. Nó là Đạo biến dịch của vạn vật.

Nếu một sự vật muốn tiến tới chỗ hoàn thiện và muốn duy trì tình trạng hoàn thiện ấy, thì sự vận hành của nó phải xảy ra đúng chỗ, đúng cách, và đúng thời. Trong quái từ và hào từ, sự đúng đắn ấy thường được diễn tả bằng hai từ «chính» 正 và «trung» 中. Về «chính», Thoán của que Gia Nhân nói: «Nữ có vị trí đúng ở bên trong, nam có vị trí đúng ở bên ngoài. Vị trí đúng của nam nữ là nguyên lý lớn của trời đất. [...] Hễ cha ra cha, con ra con, anh ra anh, em ra em, chồng ra chồng, vợ ra vợ, thì gia đạo đúng. Gia đạo đúng thì thiên hạ định.»[296]

«Trung» nghĩa là không thái quá cũng không bất cập. Xu hướng tự nhiên của con người là thái quá. Do đó *Dịch Truyện* và *Lão Tử* đều xem thái quá là đại ác. *Lão Tử* nói về *phản* 反 (chương 40) và *phục* 復 (chương 16). *Dịch Truyện* cũng nói về *phục* 復. Trong 64 quẻ, có quẻ Phục. Thoán của quẻ Phục nói: «Trở về, ta thấy tâm của trời đất.» (Phục, kỳ kiến thiên địa chi tâm hồ. 復, 其見天地之心乎).

Tự Quái Truyện vận dụng khái niệm *phục* để giải thích thứ tự sắp đặt của 64 quẻ. *Dịch Kinh* ban đầu được chia thành hai quyển: thượng kinh và hạ kinh. Tự Quái Truyện xem thượng kinh giảng về thiên đạo, còn hạ kinh giảng về nhân sự. Về thượng kinh, Tự Quái Truyện nói: «Có trời đất rồi vạn vật mới được sinh ra. Đầy trời đất chỉ có vạn vật, cho nên kế tiếp [quẻ Càn và quẻ Khôn] là quẻ Truân. Truân là đầy.»[297] Sau đó, Tự Quái Truyện cố gắng giảng cách thức quẻ này đi sau quẻ kia với tính chất tương phản.

Về hạ kinh, Tự Quái Truyện nói: «Có trời đất rồi mới có vạn vật; có vạn vật rồi mới có nam nữ; có nam nữ rồi mới có vợ chồng; có vợ chồng rồi mới có cha con; có cha con rồi mới có vua tôi; có vua tôi rồi mới có trên dưới; có trên dưới rồi lễ nghi mới có chỗ thi thố được.»[298] Cũng như đối với thượng

[296] Gia Nhân (Thoán truyện): «Nữ chính vị hồ nội, nam chính vị hồ ngoại. Nam nữ chính, thiên địa chi đại nghĩa dã. [...] Phụ phụ, tử tử, huynh huynh, đệ đệ, phu phu, phụ phụ, nhi gia đạo chính. Chính gia, nhi thiên hạ định hỉ.» 女正位乎內, 男正位乎外. 男女正, 天地之大義也. [...] 父父, 子子, 兄兄, 弟弟, 夫夫, 婦婦, 而家道正. 正家, 而天下定矣.

[297] Tự Quái Truyện: «Hữu thiên địa, nhiên hậu vạn vật sinh yên. Doanh thiên địa chi gian giả duy vạn vật, cố thụ chi dĩ Truân. Truân giả, doanh dã.» 有天地, 然後萬物生焉. 盈天地之間者唯萬物, 故受之以屯. 屯者, 盈也.

[298] Tự Quái Truyện: «Hữu thiên địa nhiên hậu hữu vạn vật, hữu vạn vật nhiên hậu hữu nam nữ, hữu nam nữ nhiên hậu hữu phu phụ, hữu phu phụ nhiên hậu hữu phụ tử, hữu phụ tử nhiên hậu hữu quân thần, hữu quân thần nhiên hậu hữu thượng hạ, hữu thượng hạ nhiên

kinh, sau đó Tự Quái Truyện cố gắng giảng cách thức quẻ này đi sau quẻ kia với tính chất tương phản.

Quẻ 63 là Ký Tế. Ký Tế là việc đã thành, đã xong. Tự Quái Truyện nói: «Sự vật không thể cùng tận. Cho nên kế tiếp quẻ Ký Tế là quẻ Vị Tế, và nơi đây kết thúc bộ Dịch Kinh.»[299]

Theo giải thích trên, sự sắp đặt thứ tự 64 quẻ ám chỉ ít nhất ba ý: Một là, tất cả mọi sự vật xảy ra trong vũ trụ (cõi tự nhiên cũng như cõi nhân sự) tạo thành một chuỗi xích liên tục của thứ tự tự nhiên. Hai là, trong tiến trình tiến hóa, mỗi sự vật đều hàm chứa sự tự phủ định. Ba là, trong tiến trình tiến hóa, «sự vật không thể cùng tận».

Dịch Truyện và *Lão Tử* cùng nhất trí rằng: để làm thành công việc gì thì người ta phải cẩn thận, chớ có thành công quá; để tránh mất mát cái gì thì người ta phải bổ sung nó bằng cái tương phản của nó. Hệ Từ Hạ nói: «Nguy là [bởi cứ tin rằng] địa vị yên ổn mãi. Tiêu vong là [bởi cứ tin rằng] quyền lợi còn mãi. Loạn là [bởi cứ tin rằng] thiên hạ an bình mãi. Cho nên người quân tử lúc yên lành thì chớ quên hiểm hoạ rình rập; khi đang nắm quyền lợi thì chớ quên nó có thể mất; khi thiên hạ an bình thì chớ quên loạn lạc có thể xảy ra. Cho nên thân được yên mà quốc gia cũng được bảo toàn.»[300]

Dịch Truyện và *Lão Tử* cùng nhất trí rằng khiêm hạ là đức tốt. Thoán quẻ Khiêm nói: «Đạo trời làm giảm cái đầy và làm đầy cái khiêm. Đạo đất biến đổi cái đầy và làm cho chảy vào cái khiêm. [...] Đạo người ghét cái đầy và thích cái khiêm. Ở ngôi vị cao mà khiêm thì sáng rỡ. Ở ngôi vị thấp thì không bị vượt qua. Đó là mục tiêu cuối cùng của người quân tử.»[301]

Trung và hòa

Khái niệm *Trung* 中 được khai triển đầy đủ trong sách *Trung Dung*. Khái niệm *Trung* giống khái niệm *«golden mean»* (trung đạo) của Aristotle. Nhiều người hiểu đại khái *Trung* là làm việc gì cũng lưng chừng. Hiểu vậy là hoàn toàn sai. Ý nghĩa thực của *Trung* là không thái quá cũng không bất cập, tức là *chính trung*. Giả sử ta từ Washington đi New York. Nếu dừng ở

hậu lễ nghĩa hữu sở thác.» 有天地然後有萬物,有萬物然後有男女,有男女然後有夫婦,有夫婦然後有父子,有父子然後有君臣,有君臣然後有上下,有上下然後禮義有所錯.

[299] Tự Quái Truyện: «Vật bất khả cùng dã, cố thụ chi dĩ Vị Tế, chung yên. 物不可窮也,故受之以未濟,終焉.

[300] Hệ Từ Hạ: «Nguy giả, an kỳ vị giả dã; vong giả, bảo kỳ tồn giả dã; loạn giả, hữu kỳ 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.» 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.

[301] Quẻ Khiêm (Thoán): «Thiên đạo khuy doanh nhi ích khiêm. Địa đạo biến doanh nhi lưu khiêm. [...] Nhân đạo ố doanh nhi hiếu khiêm. Khiêm tôn nhi quang, ti nhi bất khả du, quân tử chi chung dã.» 天道虧盈而益謙,地道變盈而流謙. [...] 人道惡盈而好謙. 謙尊而光,卑而不可踰,君子之終也.

New York, thế là vừa đúng, là chính trung. Nhưng nếu đi thẳng xuyên qua nó tới Boston, thế là thái quá; nếu dừng ở Philadelphia, thế là bất cập. Thế kỷ 3 TCN, Tống Ngọc 宋玉 miêu tả một mỹ nhân như sau:

Tăng chi nhất phân tắc thái trường
增之一分則太長
Giảm chi nhất phân tắc thái đoản
減之一分則太短
Trước phấn tắc thái bạch
著粉則太白
Thi chu tắc thái xích
施朱則太赤
(*Đăng đồ tử hiếu sắc phú* 登徒子好色賦, in trong *Văn Tuyển* 文選, quyển 19)

Nghĩa là: Thêm một phân thì quá cao; bớt một phân thì quá lùn; thoa phấn thì quá trắng; tô son thì quá đỏ.

Miêu tả như vậy nghĩa là vóc dáng và nước da của nàng vừa đúng rồi. Cái vừa đúng này Nho gia gọi là *Trung*.

Thời gian là một yếu tố quan trọng trong khái niệm *Trung*. Mặc áo choàng lông vào mùa đông thì đúng, nhưng mặc vào mùa hè thì không đúng. Do đó Nho gia thường dùng chữ *Thời* 時 kèm với chữ *Trung* 中, tức là *Thời Trung* 時中. Mạnh Tử nói về Khổng Tử rằng: «Lúc có thể làm quan thì làm quan, lúc có thể dừng [việc quan] thì dừng, lúc có thể [làm quan] lâu thì lâu, lúc có thể [làm quan] mau thì mau, đó là Khổng Tử.»[302] Do đó ông thấy «Khổng Tử có đức tuỳ thời của thánh nhân.»[303]

Trung Dung nói: «Vui, giận, buồn, sướng chưa phát lộ ra thì gọi là Trung; phát ra mà có chừng mực thì gọi là Hòa. Trung là gốc lớn của thiên hạ; Hòa là con đường lớn cho thiên hạ. Đạt được Trung và Hòa thì trời đất đúng ngôi vị và vạn vật được nuôi dưỡng.»[304] Khi tình cảm chưa phát lộ, thì tâm sẽ không thái quá, cũng không bất cập. Đó là Trung. Khi tình cảm phát lộ có chừng mực thì trạng thái này cũng là Trung, vì Hòa xuất ra từ Trung, và Trung dùng để điều hòa những gì bất hòa.

Điều được nói về tình cảm thì cũng áp dụng cho dục vọng. Trong hành vi cá nhân cũng như trong các quan hệ xã hội đều có những điểm chừng mực như là các giới hạn đúng đắn cho sự thỏa mãn dục vọng và sự biểu lộ tình cảm. Khi mọi dục vọng và tình cảm của một người được thỏa mãn và được biểu lộ

[302] *Mạnh Tử* (Công Tôn Sửu, thượng): «Khả dĩ sĩ tắc sĩ, khả dĩ chỉ tắc chỉ, khả dĩ cửu tắc cửu, khả dĩ tốc tắc tốc.» 可以仕則仕, 可以止則止, 可以久則久, 可以速則速.

[303] *Mạnh Tử* (Vạn Chương, hạ): «Khổng Tử, thánh chi thời giả dã.» 孔子聖之時者也.

[304] *Trung Dung* (chương 1): «Hỉ, 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 đạt đạo dã. Trí trung hòa, thiên địa vị yên, vạn vật dục yên.» 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.

ở mức độ đúng đắn, người ấy sẽ đạt sự hài hòa ở trong bản thân mình, và điều đó sẽ khiến cho tinh thần khang kiện. Tương tự, khi mọi dục vọng và tình cảm của đủ mọi hạng người trong xã hội được thỏa mãn và được biểu lộ ở mức độ đúng đắn, thì xã hội sẽ đạt sự hài hòa ở trong bản thân nó, và điều đó sẽ tạo ra hòa bình và trật tự.

Hòa là điều hòa các bất đồng để đạt tới sự thống nhất hài hòa. *Tả Truyện* (Chiêu Công năm 20, tức 522 TCN) chép lời của Án Tử (mất năm 493 TCN), phân biệt Hòa và Đồng. Án Tử nói Hòa có thể minh họa bằng việc nấu canh. Nước, dấm, mắm (nước cốt thịt cá), muối, và quả mận được dùng để nấu với cá. Các vật liệu này tạo ra một vị mới, không phải là vị của dấm hay vị của mắm. Trái lại, Đồng thì giống như «lấy nước thêm vào nước» hay «đàn cầm và đàn sắt y hệt nhau». Chúng không sinh ra cái gì mới mẻ.

Ở đây phân biệt hai chữ Đồng và Hòa. Đồng là đồng nhất, nó không tương thích với Dị (khác nhau). Hòa là hài hòa, nó tương thích với Dị. Hòa phát sinh khi những cái khác nhau được hợp nhất. Nhưng để đạt được Hòa thì những cái khác nhau phải tự thể hiện từng cái với tỷ lệ thích đáng, điều đó gọi là Trung. Cho nên tác dụng của Trung là để đạt tới Hòa.

Một xã hội được tổ chức tốt là một sự hợp nhất hài hòa, trong đó những người có tài năng khác nhau và chức nghiệp khác nhau đều chiếm đúng vị trí, thi hành đúng chức năng, và mọi người được mãn nguyện như nhau chứ không xung đột với nhau. Một thế giới lý tưởng cũng là một một sự hợp nhất hài hòa. *Trung Dung* nói: «Vạn vật nuôi dưỡng nhau mà không làm hại nhau. Mọi nguyên lý cùng thi hành mà không trái ngược nhau. [...] Trời đất do đó mà lớn lao vậy.»[305]

Thứ Hòa này không chỉ bao quát xã hội loài người mà còn lan tỏa khắp vũ trụ nữa. Hòa như vậy gọi là Thái Hòa 太和. Thoán của quẻ Càn nói: «Lớn thay đức khởi đầu của Càn! [...] Bảo vệ hợp nhất Thái Hòa: thực là có lợi và tốt lành.»[306]

Dung và Thường

Trung Dung nói: «Thiên mệnh (mệnh trời) gọi là Tính. Theo Tính gọi là Đạo. Tu Đạo gọi là Giáo. Đạo là cái ta không thể rời xa trong phút giây. Cái ta có thể rời xa thì không phải là Đạo.»[307] Ở đây ta chạm tới khái niệm về tầm quan trọng của Dung 庸 và Thường 常. Nó là một khái niệm quan trọng khác trong sách *Trung Dung*. Khái niệm này được diễn tả bằng chữ Dung trong tựa

[305] *Trung Dung* (chương 30): «Vạn vật tịnh dục nhi bất tương hại. Đạo tịnh hành nhi bất tương bội. [...] Thử thiên địa chi sở vi đại dã.» 萬物並育而不相害. 道并行而不相背. [...] 此天地之所以爲大也.

[306] Càn (Thoán): «Đại tai Càn nguyên. [...] Bảo hợp Thái Hòa, nãi lợi trinh.» 大哉乾元 [...] 保合太和, 乃利貞.

[307] *Trung Dung* (chương 1): «Thiên mệnh chi vị tính. Suất tính chi vị đạo. Tu đạo chi vị giáo. Đạo dã giả, bất khả tu du ly dã; khả ly, phi đạo dã.» 天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂敎. 道也者, 不可須臾離也; 可離, 非道也.

sách, có nghĩa là phổ thông (dung) và bình thường (thường).

Ai cũng thấy việc ăn uống hằng ngày là cần thiết. Do đó ăn uống là hoạt động phổ thông và bình thường của nhân loại. Chúng dung thường chỉ vì chúng quan trọng đến nỗi không ai có thể thiếu chúng. Nhân luân (tức quan hệ người với người) và đạo đức cũng đúng như vậy. Với nhiều người, chúng dung thường, nên bị xem là ít giá trị. Tuy nhiên chúng như vậy chỉ vì chúng quan trọng đến nỗi không ai có thể thiếu chúng. Ăn uống, duy trì nhân luân và đạo đức, đó là tuân theo nhân tính (suất tính). Nó chẳng qua là Đạo. Cái gọi là Giáo (giáo hóa tâm linh hay đạo đức) chẳng qua là Tu Đạo.

Đạo là cái mà ta không thể rời xa trong thực tế, vậy tại sao còn cần Giáo? Câu trả lời là: tuy ở chừng mực nào đó tất cả con người đều tuân theo Đạo thực sự, nhưng không phải tất cả mọi người đều giác ngộ đầy đủ để ý thức về sự thực này. *Trung Dung* nói: «Ai mà chẳng ăn uống, nhưng rất ít người biết được vị của thức ăn món uống.»[308] Chức năng của Giáo là làm cho mọi người hiểu rằng trong thực tế họ đang tuân theo Đạo, ít hoặc nhiều, để khiến họ ý thức về việc mình làm.

Hơn nữa, tuy mọi người cần phải tuân theo Đạo ở chừng mực nào đó như là một vấn đề cần thiết, nhưng không phải ai cũng tuân theo Đạo một cách hoàn hảo. Do đó, không ai sống trong xã hội mà không có nhân luân (tức các quan hệ giữa con người), nhưng đồng thời có rất ít người đáp ứng được trọn vẹn mọi yêu cầu mà nhân luân đòi hỏi. Chức năng của Giáo là làm hoàn thiện cái mà con người thực tế đang làm ở mức độ nhiều hay ít.

Do đó *Trung Dung* nói: «Đạo người quân tử rộng rãi mà sâu kín. Hạng vợ chồng ngu đần cũng biết được đôi chút, nhưng tới mức tột cùng của nó thì ngay cả thánh nhân cũng không thể biết hết. Hạng vợ chồng hư hỏng cũng làm được đôi chút, nhưng tới mức tột cùng của nó thì ngay cả thánh nhân cũng không thể làm nổi. [...] Do đó đạo người quân tử khởi đầu bằng quan hệ vợ chồng, nhưng tới mức tột cùng của nó thì vươn tới khắp mọi thứ trong trời đất.»[309] Cho nên, tuy mọi người (ngay cả hạng ngu đần và hư hỏng) đang tuân theo Đạo ở một chừng mực nào đó, nhưng Giáo (giáo hoá) vẫn cần thiết để đưa họ tới chỗ giác ngộ và hoàn thiện, tức là Minh và Thành.

Minh và Thành

Trong *Trung Dung*, sự hoàn thiện được gọi là Thành 誠 (chân thành,

---

[308] *Trung Dung*: «Nhân mạc bất ẩm thực dã, tiển năng tri vị dã.» 人莫不飲食也, 鮮能知味也.

[309] *Trung Dung* (chương 12): «Quân tử chi đạo phí nhi ẩn. Phu phụ chi ngu, khả dĩ dự tri yên. Cập kỳ chí dã, tuy thánh nhân diệc hữu sở bất tri yên. Phu phụ chi bất tiếu, khả dĩ năng hành yên. Cập kỳ chí dã, tuy thánh nhân diệc hữu sở bất năng yên. [...] Quân tử chi đạo, tạo đoan hồ phu phụ; cập kỳ chí dã sát hồ thiên địa.» 君子之道費而隱. 夫婦之愚, 可以與之焉. 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, 雖聖人亦有所所不能焉. [...] 君子之道, 造端乎夫婦; 及其至也察乎天地.

chân thực) và nó song hành với Minh 明 (sáng suốt, giác ngộ). *Trung Dung* nói: «Từ Thành mà trở nên Minh gọi là Tính; từ Minh mà trở nên Thành gọi là Giáo. Hễ Thành thì sẽ Minh, hễ Minh thì sẽ Thành.»[310] Nói thế tức là hễ ai hiểu mọi ý nghĩa của các hành vi bình thường hằng ngày (như ăn uống) và nhân luân thì người đó đã là thánh nhân rồi. Ai thực hành tới mức hoàn thiện những gì mà mình hiểu, thì cũng là thánh nhân. Người ta không thể hiểu trọn vẹn những ý nghĩa của các điều này nếu không thực hành chúng. Người ta cũng không thể thực hành chúng tới mức hoàn thiện nếu không hiểu trọn vẹn những ý nghĩa của chúng.

Trung Dung còn nói: «Thành không chỉ là hoàn thiện bản thân, mà còn phải hoàn thiện vạn vật. Hoàn thiện bản thân là nhân ái; hoàn thiện vạn vật là trí. Nhân và trí là hai đức của Tính. Có hai đức ấy tức là hợp nhất ngoài và trong.»[311] Ý nghĩa đoạn này đã rõ, nhưng tôi thắc mắc có nên hoán vị hai chữ nhân và trí hay không.

Trung Dung cũng nói: «Trong thiên hạ, hễ ai chí thành thì mới có thể phát triển cùng tận Tính của mình. Phát triển cùng tận Tính của mình thì mới có thể phát triển cùng tận Tính của người. Phát triển cùng tận Tính của người thì mới có thể phát triển cùng tận Tính của mọi vật. Phát triển cùng tận Tính của mọi vật thì mới có thể trợ giúp sự hoá dục của trời đất. Có thể trợ giúp sự hoá dục của trời đất thì có thể phối hợp với trời đất.»[312]

Trong khi tự hoàn thiện mình, ta phải thấy rằng tha nhân cũng cần được hoàn thiện tương tự. Ta không thể tự hoàn thiện mình mà mặc kệ sự hoàn thiện của tha nhân. Sở dĩ như vậy là vì chỉ qua nhân luân (các quan hệ người với người), tức là chỉ trong phạm vi xã hội, thì ta mới có thể phát triển tột cùng bản tính của mình. Điều này trở lại truyền thống của Khổng Tử và Mạnh Tử: để tự hoàn thiện thì người ta phải thực hành *trung* 忠, *thứ* 恕, và *nhân* 仁; tức là nó bao hàm việc giúp đỡ tha nhân. Tự hoàn thiện mình tức là phát triển tột cùng cái mà ta nhận lãnh từ trời. Còn giúp đỡ tha nhân tức là trợ giúp sự hoá dục của trời đất. Khi hiểu trọn vẹn ý nghĩa của các điều ấy thì mới có thể phối hợp với trời đất thành Tam Tài. Theo *Trung Dung*, hiểu được các điều ấy thì gọi là Minh, phối hợp với trời đất thành Tam Tài thì gọi là Thành.

---

[310] *Trung Dung* (chương 21): «Tự thành minh, vị chi tính. Tự minh thành, vị chi giáo. Thành tắc minh hĩ. Minh tắc thành hĩ.» 自誠明, 謂之性. 自明誠, 謂之教. 誠則明矣. 明則誠矣.

[311] *Trung Dung* (chương 25): «Thành giả, phi tự thành kỷ nhi dĩ dã, sở dĩ thành vật dã. Thành kỷ, nhân dã; thành vật, trí dã; tính chi đức dã, hợp ngoại nội chi đạo dã.» 誠者, 非自成己而已也, 所以成物也. 成己仁也, 成物智也. 性之德也, 合外內之道也.

[312] *Trung Dung* (chương 22): «Duy thiên hạ chí thành vi năng tận kỳ tính. Năng tận kỳ 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.» 唯天下至誠爲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.

Để phối hợp với trời đất thành Tam Tài, ta còn cần gì khác nữa không? Không. Chẳng cần gì nữa, ngoài việc làm những việc bình thường, và làm chúng ở mức độ chính trung với sự hiểu biết trọn vẹn ý nghĩa của chúng. Làm như vậy thì ta hợp nhất được trong và ngoài. Sự hợp nhất này không chỉ là lập thành Tam Tài, mà có nghĩa là con người phối hợp với trời đất. Theo cách này, người ta có thể xuất thế mà đồng thời không lìa thế gian. Chính ở sự phát triển của tư tưởng này mà về sau Đạo học gia đã công kích triết học xuất thế của Phật gia.

Đấy là phương pháp của Nho gia nâng cao nhân tâm tới một cảnh giới mà trong đó cá nhân hợp nhất với vũ trụ. Nó khác với phương pháp của Đạo gia. Bằng cách phủ nhận tri thức, Đạo gia nâng cao nhân tâm vượt trên sự phân biệt phàm tục giữa «cái này» và «cái kia». Trái lại, phương pháp của Nho gia là trải rộng lòng nhân ái để nâng cao nhân tâm vượt trên sự phân biệt thông thường giữa bản ngã và tha nhân ngoại vật.

*

Chương 16

CHÍNH TRỊ THẾ GIỚI VÀ TRIẾT HỌC THẾ GIỚI

Có người nói: «Lịch sử không bao giờ tái diễn», nhưng cũng có người nói: «Chẳng có gì mới dưới ánh mặt trời.» Có lẽ toàn bộ chân lý nằm ở việc kết hợp hai câu ấy. Nhìn từ một quan điểm của Trung Quốc, trong phạm vi chính trị quốc tế, lịch sử thế giới ta hiện nay và trong vài thế kỷ trước giống như sự lập lại của lịch sử Trung Quốc thời Xuân Thu và Chiến Quốc.

Tình hình chính trị trước khi nhà Tần thống nhất Trung Quốc

Thời Xuân Thu (722-481 TCN) có tên như vậy là vì thời kỳ này được chép trọn trong quyển sử *Xuân Thu*. Còn thời Chiến Quốc (480-222 TCN) có tên như vậy là vì nó là thời đại mà các nước phong kiến đánh nhau dữ dội. Ta đã biết, suốt thời phong kiến hành vi con người bị Lễ khống chế. Không những khống chế hành vi cá nhân, Lễ còn khống chế các hoạt động của quốc gia nữa. Có thứ Lễ vận dụng thời bình, có thứ Lễ vận dụng thời chiến. Lễ thời bình và Lễ thời chiến mà một nước tuân theo trong bang giao tương đương với cái mà ngày nay ta gọi là luật quốc tế.

Ta thấy rằng gần đây luật quốc tế ngày càng kém hữu hiệu. Mấy năm trước, có nhiều vụ xảy ra chẳng hạn như một nước tấn công nước khác mà chẳng cần gởi trước tối hậu thư và tuyên chiến, hoặc phi cơ một nước oanh tạc bệnh viện ở nước khác và giả vờ là không thấy biểu tượng Hồng Thập Tự. Và trong thời Xuân Thu Chiến Quốc nói trên, ta cũng thấy sự hữu hiệu của Lễ bị suy giảm tương tự.

Thời Xuân Thu, vẫn còn có người trọng Lễ trong bang giao quốc tế. *Tả Truyện* (Hi Công năm 22) có chép một trận đánh nổi tiếng ở sông Hoằng 泓 [313] năm 638 TCN, giữa nước Sở và nước Tống. Tống Tương Công theo kiểu cũ đích thân chỉ huy quân Tống. Khi quân Sở đang vượt sông, vị đại tư

[313] Sông Hoằng 泓 nay ở huyện Chá Thành 柘城, tỉnh Hà Nam 河南.

mã dưới quyền Tương Công liền hỏi xin lệnh đánh ngay, nhưng Tương Công không đồng ý. Khi quân Sở qua sông rồi, nhưng chưa bày trận, vị đại tư mã lại xin lệnh đánh, nhưng Tương Công trả lời là ngài không đánh quân địch khi chúng chưa bày trận. Kết quả là quân Tống đại bại và Tương Công bị thương. Dù vậy, Tương Công vẫn biện hộ quyết định ban đầu: «Quân tử không làm người bị thương hai lần, không cầm tù người hai thứ tóc.» Vị đại tư mã (tên là Tử Ngư) giận nói: «Không muốn làm người bị thương hai lần thì đừng làm ai bị thương cả. Không muốn cầm tù người hai thứ tóc thì đầu hàng địch cho xong.» Lời Tương Công phù hợp Lễ truyền thống, nó thể hiện tinh thần quân tử của các hiệp sĩ thời phong kiến, còn lời của vị đại tư mã thể hiện thói thực hành của một thời đại biến loạn.

Thật thú vị (tuy nản lòng) khi ta thấy rằng mọi phương pháp mà các chính trị gia ngày nay nỗ lực dùng để duy trì hòa bình giữa các nước cũng giống với các phương pháp mà các chính trị gia Trung Quốc thời Xuân Thu Chiến Quốc đã nỗ lực dùng nhưng thất bại. Thí dụ, hội nghị *nhị binh* 弭兵 (ngưng chiến tranh) giữa các nước chư hầu được tổ chức năm 551 TCN (xem *Tả Truyện*, Tương Công năm 27). Về sau, một đề nghị được nêu ra nhằm chia đôi thiên hạ bấy giờ thành hai «khu vực ảnh hưởng»: Khu vực phía Đông do Tề Vương (xưng là Đông Đế) kiểm soát, khu vực phía Tây do Tần Chiêu Vương (xưng là Tây Đế) kiểm soát (xem *Sử Ký*, quyển 46: Điền Kính Trọng Hoàn thế gia). Cũng có nhiều kiểu liên minh giữa các nước. Thời Chiến Quốc các liên minh quy thành hai kiểu chính: liên minh các nước theo trục dọc Bắc-Nam thì gọi là *hợp tung* 合縱, liên minh các nước theo trục ngang Đông-Tây thì gọi là *liên hoành* 連橫. Bấy giờ có bảy nước lớn (gọi là *Thất Hùng* 七雄: Hàn, Ngụy, Triệu, Tề, Yên, Sở, Tần) mà nước Tần là mạnh nhất. Hợp tung là sáu nước liên minh chống lại nước Tần. Sở dĩ gọi hợp tung vì nước Tần nằm cực Tây, còn sáu nước thì nằm phía Đông, rải dài từ Bắc xuống Nam. Trái lại, liên hoành là nước Tần liên minh với một vài nước trong sáu nước để đánh các nước còn lại, do đó nó trải dài theo trục ngang Đông-Tây.

Chính sách của nước Tần là «viễn giao cận công» 遠交近攻 (bang giao với nước xa để đánh nước gần). Dùng cách này, nước Tần rốt cuộc phá tan được thế hợp tung chống lại mình. Nhờ ưu thế «canh chiến» 耕戰 (canh tác và đánh giặc) và lợi dụng tối đa «quân đội thứ năm» trong các nước, nên nước Tần sau một loạt chiến tranh đẫm máu đã lần lượt thâu tóm sáu nước, và cuối cùng thống nhất Trung Quốc năm 221 TCN. Vì thế, vua Tần (tức Doanh Chính 嬴政) tự xưng là Tần Thủy Hoàng Đế 秦始皇帝 (vị hoàng đế đầu tiên của nhà Tần) và qua đó được lưu danh trong sử sách. Đồng thời ông hủy bỏ chế độ phong kiến, và lần đầu tiên trong lịch sử đã tạo ra đế quốc Trung Hoa trung ương tập quyền dưới đời Tần (221-206 TCN).

Sự thống nhất Trung Quốc

Mặc dù Tần Thủy Hoàng là người đầu tiên thống nhất Trung Quốc thật sự, nhưng từ rất lâu mọi người Trung Quốc luôn khát vọng sự thống nhất. Theo sách *Mạnh Tử* chép, Lương Huệ Vương hỏi: «Làm sao cho thiên hạ yên định?» Mạnh Tử đáp: «Yên định do ở thống nhất.» Vua hỏi: «Ai có thể thống nhất thiên hạ?» Mạnh Tử đáp: «Ai không thích sát nhân thì có thể thống nhất thiên hạ.» Đoạn đối thoại này biểu hiện rõ ràng khát vọng của thời đại.

[Trong bản tiếng Anh, tôi dùng] từ «world» (thế giới) để dịch từ «thiên hạ», nghĩa đen là «dưới bầu trời». Nhiều người dịch là «empire» (đế quốc) vì họ cho rằng cái mà người Trung Quốc cổ đại gọi là «thiên hạ» chỉ giới hạn trong phạm vi các nước phong kiến Trung Quốc thôi. Điều này hoàn toàn đúng. Nhưng ta không nên lẫn lộn nội hàm của một danh từ với ngoại diên của nó mà con người của một thời đại nhất định đã hiểu. Ngoại diên của một từ bị hạn chế bởi sự hiểu biết về các sự kiện của con người thời đó, nhưng nội hàm của một từ là vấn đề định nghĩa. Thí dụ, ta không thể nói rằng từ *nhân* 人 (người) nên dịch là «người Trung Quốc» chỉ vì người Trung Quốc cổ đại dùng từ này ám chỉ những người có huyết thống Trung Quốc. Khi người Trung Quốc cổ đại nói đến *nhân* 人 (người) thì họ có ý ám chỉ nhân loại, cho dù bấy giờ sự hiểu biết của họ về nhân loại giới hạn ở con người tại Trung Quốc. Cũng thế, khi họ nói đến *thiên hạ* thì họ có ý ám chỉ thế giới, cho dù thời xưa sự hiểu biết của họ về thế giới không vượt ra khỏi nước Trung Quốc.

Kể từ thời Khổng Tử về sau, dân Trung Quốc nói chung và các nhà tư tưởng chính trị của họ nói riêng bắt đầu nghĩ đến các vấn đề chính trị ở qui mô thế giới. Do đó sự thống nhất Trung Quốc ở đời Tần đối với con người thuở ấy dường như cũng giống như sự thống nhất toàn thế giới đối với ta ngày nay. Hơn 2000 năm sau khi Tần thống nhất Trung Quốc (221 TCN), dân Trung Quốc đã sống dưới một chính phủ trong một thế giới, ngoại trừ vài giai đoạn lịch sử mà họ xem là bất thường. Do đó họ đã quen với một cơ cấu trung ương tập quyền có thể hoạt động cho hòa bình thế giới. Nhưng gần đây họ bị kéo vào trong một thế giới mà tình hình chính trị quốc tế tương tự như tình hình chính trị thời Xuân Thu Chiến Quốc. Trong quá trình này, họ buộc phải thay đổi tập quán tư duy và hành động. Trong cái nhìn của người Trung Quốc, ở phương diện này lịch sử đã được lập lại, gây ra cho họ nhiều đau khổ hiện tại. (Xin xem chú thích cuối chương này).

Đại Học

Để minh họa tính chất quốc tế của triết học Trung Quốc, ta hãy trở lại với vài tư tưởng trong *Đại Học* 大學. Cũng giống như *Trung Dung*, *Đại Học* là một thiên trong sách *Lễ Ký*. Suốt đời Tống (960-1279), các Đạo học gia đã gộp chung *Trung Dung*, *Đại Học*, *Luận Ngữ*, *Mạnh Tử* thành bộ *Tứ Thư*, là kinh điển cơ bản của triết học Tống Nho.

Dù chẳng có chứng cớ gì, nhưng Đạo học gia xem *Đại Học* là tác phẩm của Tăng Tử, một đại đệ tử của Khổng Tử. Họ xem nó là một cẩm nang quan trọng cho Đạo học. Chương mở đầu *Đại Học* chép: «Đạo của Đại Học là làm sáng thêm cái đức sáng, yêu dân chúng, và dừng ở chí thiện. [...] Người xưa muốn làm sáng thêm đức sáng của mọi người thì phải *trị quốc* (làm cho nước bình yên) trước. Muốn trị quốc thì phải *tề gia* (chỉnh đốn gia đạo) trước. Muốn tề gia thì phải *tu thân* (sửa mình) trước. Muốn tu thân thì phải *chính tâm* (làm cho tâm đúng đắn) trước. Muốn chính tâm thì phải *thành ý* (làm cho ý chí trở nên thành thực) trước. Muốn thành ý thì phải *trí tri* (biết tới chốn) trước. Trí tri ở *cách vật* (phân tích suy xét sự vật). Vật cách thì tri chí. Tri chí thì ý thành. Ý thành thì tâm chính. Tâm chính thì thân tu. Thân tu thì gia tề. Gia tề thì quốc trị. Quốc trị thì thiên hạ bình.»[314]

Đoạn văn trên được gọi là «tam cương lĩnh» 三 綱 領 và «bát điều mục» 八 條 目 của *Đại Học*. Tam cương lĩnh là: minh minh đức, thân dân, chỉ ư chí thiện. Bát điều mục là: cách vật, trí tri, thành ý, chính tâm, tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ. Theo các Nho gia về sau giải thích, ba cương lĩnh thật sự chỉ có một thôi, đó là «minh minh đức» (làm sáng thêm cái đức sáng). Còn «thân dân» (yêu dân chúng) là phương pháp để «minh minh đức» và «chỉ ư chí thiện» (dừng ở chí thiện) là sự hoàn thành tối cao của «minh minh đức».

Cũng vậy, tám điều mục thật sự chỉ có một thôi, đó là «tu thân». Còn các bước «cách vật, trí tri, thành ý, chính tâm» là phương pháp và phương tiện tu thân. Các bước «tề gia, trị quốc, bình thiên hạ» là phương pháp và phương tiện tu thân tới mức hoàn thiện tột đỉnh, tức là «chỉ ư chí thiện» như *Đại Học* nói. Người ta không thể *tận tính* (phát triển bản tính của mình đến mức chí thiện) nếu không gắng sức làm tròn các bổn phận trong xã hội. Người ta không thể tự hoàn thiện mình mà đồng thời không hoàn thiện tha nhân.

Làm sáng thêm cái đức sáng (minh minh đức) của mình thì cũng giống như tu thân. Minh minh đức chỉ là nội dung của tu thân. Do đó nhiều khái niệm quy kết về một khái niệm duy nhất vốn là khái niệm cốt lõi của học thuyết Nho gia.

---

[314] *Đại Học* (chương 1): «Đại học chi đạo, tại minh minh đức, tại thân dân, tại chỉ ư chí thiện. [..] Cổ chi dục minh minh đức ư thiên hạ giả, tiên trị kỳ quốc. Dục trị kỳ quốc giả, tiên tề kỳ gia. Dục tề kỳ gia giả, tiên tu kỳ thân. Dục tu kỳ thân giả, tiên chính kỳ tâm. Dục chính kỳ tâm giả, tiên thành kỳ ý. Dục thành kỳ ý giả, tiên trí kỳ tri. Trí tri tại cách vật. Vật cách nhi hậu tri chí. Tri chí nhi hậu ý thành. Ý thành nhi hậu tâm chính. Tâm chính nhi hậu thân tu. Thân tu nhi hậu gia tề. Gia tề nhi hậu quốc trị. Quốc trị nhi hậu thiên hạ bình.» 大學之道, 在明明德, 在親民, 在止於至善. [...] 古之欲明明德於天下者, 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. 物格而後知至. 知至而後意誠. 意誠而後心正 心正而後身修. 身修而後家齊. 家齊而後國治. 國治而後天下平. *Thân dân* có hai giải thích: (1) thân ái dân chúng, và (2) đổi mới dân chúng (tức là *Tân dân* 新 民). Phùng Hữu Lan dịch là «to love the people», tức là theo giải thích (1).

Ta chẳng cần phải là nguyên thủ quốc gia hay người lãnh đạo một tổ chức quốc tế rồi mới có thể làm gì đó để quốc gia ổn định và thế giới hòa bình. Ta chỉ cần tận lực làm tốt đẹp cho quốc gia với tư cách là một phần tử của quốc gia, và tận lực làm tốt đẹp cho thế giới với tư cách là một phần tư của thế giới. Như vậy ta đã làm tròn phần mình để quốc gia ổn định và thế giới hòa bình. Khi thành tâm tận lực như vậy, ta dừng nơi chí thiện.

Theo mục đích của chương này, thế cũng đủ để chỉ ra rằng tác giả của *Đại Học* đã nghĩ tới chính trị thế giới và hòa bình thế giới. Ông không phải là người đầu tiên suy nghĩ theo cách này, nhưng điều quan trọng là ông đã suy nghĩ có hệ thống. Đối với ông, sự yên trị của quốc gia không phải là mục đích tối hậu về phương diện chính trị và tu thân.

Ở đây ta không cần thảo luận như thế nào cách vật có thể là phương pháp và phương tiện để tu thân. Ta sẽ trở lại vấn đề này khi bàn đến Đạo học gia (Tân Nho gia) ở các chương sau.

Xu hướng chiết trung của Tuân Tử

Nửa sau thế kỷ 3 TCN đã xuất hiện một xu hướng mạnh mẽ đối với tổng hợp và chiết trung trong lĩnh vực triết học Trung Quốc. Tác phẩm chủ yếu của Tạp gia là *Lã Thị Xuân Thu* 呂氏春秋 được biên soạn vào thời này. Tuy sách ấy đề cập hầu hết các học phái bấy giờ nhưng nó không nêu ra cơ sở lý luận cho tư tưởng chiết trung. Tuy nhiên các tác giả của Nho gia và Đạo gia đã trình bày được một lý thuyết như vậy, nó cho thấy cách thức Nho gia và Đạo gia đã phản ánh tinh thần chiết trung của thời đại, mặc dù hai nhà có những dị biệt.

Các tác giả ấy nhất trí rằng có một chân lý tuyệt đối duy nhất mà họ gọi là Đạo. Hầu hết bách gia đã nhìn thấy một khía cạnh nào đó của Đạo, và theo ý nghĩa này họ đã góp phần vào sự hiển minh của Đạo. Tuy nhiên, các tác giả Nho gia chủ trương rằng chính Khổng Tử đã thấy được toàn bộ chân lý, do đó các phái khác đều thua kém Nho gia, dù họ bổ sung cho Nho gia theo một ý nghĩa nào đó. Trái lại, các tác giả Đạo gia chủ trương rằng chính Lão Tử và Trang Tử đã thấy được toàn bộ chân lý, do đó Đạo gia hơn hẳn các phái khác.

Tuân Tử nói: «Xưa, các du sĩ bị che lấp nên họ có các học phái hỗn loạn. Mặc Tử bị *dụng* che lấp nên không biết *văn*. Tống Tử bị cái *dục* che lấp nên không biết cái *được*. Thận Tử bị *pháp* che lấp nên không biết người *hiền*. Thân Tư bị cái *thế* che lấp nên không biết cái *trí*. Huệ Tử bị *lời nói* che lấp nên không biết cái *thực*. Trang Tử bị *trời* che lấp nên không biết *người*. Từ sự hữu dụng mà xét thì Đạo chẳng qua là tìm lợi; từ quả dục mà xét thì Đạo chẳng qua là thỏa mãn; từ luật pháp mà xét thì Đạo chẳng qua là các qui định; từ uy thế mà xét thì Đạo chẳng qua là thuận tiện; từ lời nói mà xét thì Đạo chẳng qua là biện luận; từ trời mà xét thì Đạo chẳng qua là vô vi. Các quan điểm

khác nhau này đều là một góc của Đạo. Đạo có bản thể thường hằng nhưng [ứng dụng] thì luôn biến đổi. Biết một góc thì không đủ gọi là biết. Kẻ thiên kiến chỉ thấy một góc của Đạo chưa thể xem là biết được. [...] Khổng Tử đã nhân và trí, lại không bị che lấp (tức là không có thành kiến), nên học đạo trị thiên hạ đủ để sánh với các vua đời trước.»[315]

Tuân Tử còn nói: «Thận Tử có thấy ở sau mà không thấy ở trước. Lão Tử có thấy chỗ co mà không thấy chỗ duỗi. Mặc Tử có thấy chỗ bằng nhau mà không thấy chỗ khác nhau. Tống Tử có thấy ít mà không thấy nhiều.»[316] Theo Tuân Tử, các triết gia vừa có cái *sở kiến* 所見 (kiến giải riêng, hiểu biết riêng) vừa có cái *sở tế* 所蔽 (bị che lấp). Triết gia có kiến giải, nhưng đồng thời cũng bị cái kiến giải ấy che lấp. Do đó ưu điểm của triết học của ông đồng thời cũng là khuyết điểm của nó.

Xu hướng chiết trung của Trang Tử

Tác giả thiên Thiên Hạ cuối sách *Trang Tử* đã đưa ra một quan điểm chiết trung của Đạo gia. Thiên này quả thực đã tóm tắt nền triết học Trung Quốc cổ đại. Không rõ tác giả ấy là ai, nhưng ông ắt hẳn là một sử gia kiêm phê bình gia giỏi nhất về triết học Trung Quốc trước đời Tần.

Đầu tiên, thiên Thiên Hạ phân biệt chân lý toàn bộ và chân lý bộ phận. Chân lý toàn bộ tức là «Đạo nội thánh ngoại vương» (nội thánh ngoại vương chi đạo 內聖外王之道), và sự nghiên cứu về nó gọi là «đạo thuật» 道術. Chân lý bộ phận tức là một khía cạnh nào đó của chân lý toàn bộ, và sự nghiên cứu về nó gọi là «phương thuật» 方術. Thiên này chép: «Trong thiên hạ có nhiều người dùng phương thuật, họ đều xem [tư tưởng] mình có là hoàn hảo nên chẳng cần bổ sung. Cái mà người xưa gọi là đạo thuật thì ở đâu? [...]

[315] *Tuân Tử* (Giải Tế): «Tích tân mạnh chi tế giả, loạn gia thị dã. Mặc Tử tế ư dụng nhi bất tri văn. Tống Tử tế ư dục nhi bất tri đắc. Thận Tử tế ư pháp nhi bất tri hiền. Thân Tử tế ư thế nhi bất tri tri. Huệ Tử tế ư từ nhi bất tri thực. Trang Tử tế ư thiên nhi bất tri nhân. Cố hữu dụng vị chi đạo tận lợi hĩ. Do dục vị chi đạo tận khiếp hĩ. Do pháp vị chi đạo tận số hĩ. Do nghệ (thế) vị chi đạo tận tiện hĩ. Do từ vị chi đạo tận luận hĩ. Do thiên vị chi đạo tận nhân hĩ. Thử sô cụ giả, giai đạo chi nhất ngung dã. Phù đạo giả, thể thường nhi tận biến, nhất ngung bất túc dĩ cừ chi. Khúc tri chi nhân, quan ư đạo chi nhất ngung nhi vị chi năng thức dã. [...] Khổng Tử nhân trí thả bất tế, cổ học loạn (trị) thuật túc dĩ vi tiên vương gia dã. » 昔賓孟之蔽者, 亂家是也. 墨子蔽於用而不知文. 宋子蔽於欲而不知得. 愼子蔽於法而不知賢. 申子蔽於勢而不知智. 惠子蔽於辭而不知實. 莊子蔽於天而不知人. 故有用謂之道盡利矣. 由欲謂之道盡嗛矣.由法謂之道盡數矣. 由埶(勢)謂之道盡便矣. 由辭謂之道盡論矣. 由天謂之道盡因矣. 此數具者, 皆道之一隅也. 夫道者, 體常而盡變, 一隅不足以舉之. 曲知之人, 觀於道之一隅而未之能識也. [...] 孔子仁知且不蔽, 故學就(治)術足以爲先王者也. Vi Chính Thông (*Tuân Tử dữ cổ đại triết học*) nói thời xưa bách gia chư tử được gọi là *tân mạnh* 賓孟; ở đây Phùng Hữu Lan dịch là «traveling scholars» (du sĩ).

[316] *Tuân Tử* (Thiên Luận): «Thận Tử hữu kiến ư hậu, vô kiến ư tiền. Lão Tử hữu kiến ư khuất, vô kiến ư tín. Mặc Tử hữu kiến ư tề, vô kiến ư kỳ. Tống Tử hữu kiến ư thiểu, vô kiến ư đa.» 愼子有見於後無見於先.老子有見於詘無見於信.墨子有見於齊無見於畸宋子有見於少,無見於多.

Thánh sinh ra, vương thành tựu, đều bắt nguồn từ Một.»[317]

Cái Một này chính là «Đạo nội thánh ngoại vương». Thiên Thiên Hạ tiếp tục phân biệt gốc-ngọn, tinh-thô trong Đạo: «Cổ nhân hoàn bị thay! [...] Hiểu rõ các nguyên lý cơ bản và liên hệ chúng với các phép tắc tinh vi đạt tới lục thông (tứ phương và trên dưới) và bốn mùa, bao quát sự vật lớn nhỏ tinh thô; ảnh hưởng của họ khắp nơi. Sự sáng suốt của các thánh nhân về điển chương và pháp độ xưa còn được ghi chép nhiều trong các bộ sử truyền đời như *Thi, Thư, Lễ, Nhạc*. Những kẻ sĩ và quan đại phu của nước Trâu và nước Lỗ phần lớn đều hiểu các điển chương và pháp độ ấy. *Thi* để nói ý chí, *Thư* để nói sự việc, *Lễ* để nói hành vi, *Nhạc* để nói sự hài hoà, *Dịch* để nói Âm Dương, *Xuân Thu* để nói danh phận.»[318]

Như vậy Thiên Hạ cho rằng Nho gia có liên hệ nào đó với Đạo, nhưng cái mà họ biết thì giới hạn ở «số độ» (điển chương và pháp độ). Họ không biết gì về cái nguyên lý ẩn tàng. Tức là, họ chỉ biết mặt thô và ngọn của Đạo, chứ không biết mặt tinh và gốc của Đạo.

Thiên Thiên Hạ nói tiếp: «Thiên hạ đại loạn, hiền thánh không lộ diện, đạo đức không thống nhất, trong thiên hạ nhiều người chỉ biết một phần của đạo để tự vui. Thí dụ như tai, mắt, mũi, miệng đều sáng tỏ nhưng không thông với nhau; cũng giống như các kỹ năng của trăm nhà ai cũng có sở trường, có lúc được dùng, nhưng chúng không hoàn bị nên không phổ biến rộng khắp, đó là kẻ sĩ phiến diện vậy. [...] Do đó Đạo nội thánh ngoại vương bị mờ tối nên không sáng, tuy rực rỡ mà không phát triển được.»[319]

Sau đó thiên Thiên Hạ phân loại bách gia, cho rằng mỗi nhà chỉ «nghe được một mặt nào đó của Đạo», nhưng đồng thời thiên này cũng phê bình sắc bén các khuyết điểm của mỗi nhà. Lão Tử và Trang Tử được ngưỡng mộ

---

[317] *Trang Tử* (Thiên Hạ): «Thiên hạ chi trị phương thuật gia đa hĩ, giai dĩ hữu vi bất kha gia hĩ. Cổ chi sở vị đạo thuật giả, quả ô hồ tại? [...] Thánh hữu sở sinh, vương hữu sở thành, giai nguyên ư nhất.» 天下之治方術者多矣, 皆以有爲不可加矣. 古之所謂道術者, 果惡乎在? [...] 聖有所生, 王有所成, 皆原於一.

[318] *Trang Tử* (Thiên Hạ): «Cổ chi nhân kỳ bị hồ! [...] minh ư bản số, hệ ư mạt độ, lục thông tứ tích, tiểu đại tinh thô, kỳ vận vô hồ bất tại. Kỳ minh nhi tại số độ giả, cựu pháp, thế truyền chi sử thượng đa hữu chi; kỳ tại ư Thi, Thư, Lễ, Nhạc giả, Trâu Lỗ chi sĩ, vi tấn thân tiên sinh đa năng minh chi. Thi dĩ đạo chí, Thư dĩ đạo sự, Lễ dĩ đạo hành, Nhạc dĩ đạo hoà, Dịch dĩ đạo âm dương, Xuân Thu dĩ đạo danh phận. » 古之人其備乎! [...] 明於本數, 係於末度, 六通四辟, 小大精粗, 其運無乎不在. 其明而在數度者, 舊法, 世傳之史尚多有之; 其在於詩書禮樂者, 鄒魯之士, 搢紳先生, 多能明之. 詩以道志, 書以道事, 禮以道行, 樂以道和, 易以道陰陽, 春秋以道名分.

[319] Thiên hạ đại loạn, hiền thánh bất minh, đạo đức bất nhất, thiên hạ đa đắc nhất sát yên dĩ tự hao. Thí như nhĩ mục tỵ khẩu, giai hữu sở minh, bất năng tương thông. Do bách gia chúng kỹ dã, giai hữu sở trường, thời hữu sở dụng, tuy nhiên, bất cai bất biến, nhất khúc chi sĩ dã. [...] Thị cố *nội thánh ngoại vương chi đạo*, ám nhi bất minh, úc nhi bất phát. – 天下大亂, 賢聖不明, 道德不一, 天下多得一察焉以自好. 譬如耳目鼻口, 皆有所明, 不能相通. 猶百家衆技也, 皆有所長, 時有所用. 雖然, 不該不遍, 一曲之士也. [...] 是故內聖外王之道, 闇而不明, 鬱而不發.

nhiều nhất. Tuy vậy, đáng chú ý là hai lãnh tụ Đạo gia này cũng bị ngầm phê bình là chỉ «nghe được một mặt nào đó của Đạo».

Dường như thiên Thiên Hạ ngụ ý rằng Nho gia biết điển chương và pháp độ, chứ không biết gì về cái nguyên lý ẩn tàng dưới chúng; còn Đạo gia thì biết cái nguyên lý ẩn tàng nhưng không biết điển chương và pháp độ. Nói cách khác, Nho gia biết ngọn của Đạo nhưng không biết gốc, còn Đạo gia biết gốc nhưng không biết ngọn. Chỉ có kết hợp cả hai thì mới có chân lý toàn bộ.

Xu hướng chiết trung của Tư Mã Đàm và Lưu Hâm

Xu hướng chiết trung này vẫn còn tiếp tục ở đời Hán. *Hoài Nam Tử* 淮南子 là tác phẩm có tính chất giống như *Lã Thị Xuân Thu*, mặc dù nghiêng về Đạo gia nhiều hơn. Ngoài sách đó, Tư Mã Đàm 司馬談 (mất 110 TCN) và Lưu Hâm 劉歆 (khoảng 46 TCN–23 CN), hai sử gia đã được trích dẫn ở chương 3, còn tỏ ra xu hướng chiết trung. Trong hai ông, Tư Mã Đàm là Đạo gia. Trong bài «Luận về yếu chỉ của sáu nhà» (Luận lục gia yếu chỉ 論六家要指), Tư Mã Đàm nói: «Dịch Truyện nói: "Thiên hạ lo toan trăm đường, mục đích chỉ có một. Tuy đường lối khác nhau, nhưng tất cả đều quy về một mối." Các nhà Âm Dương, Nho, Mặc, Danh, Pháp, Đạo Đức, đều nhắm vào sự yên trị xã hội tuy theo đường lối giải thích khác nhau. Có nhà giảng rõ, có nhà giảng không rõ.»[320] Sau đó ông đề cập ưu và khuyết của sáu nhà, rồi kết luận rằng Đạo gia siêu việt hơn tất cả vì đã thâu tóm mọi ưu điểm của các nhà.

Trái lại, Lưu Hâm là Nho gia. Trong *Thất Lược* (chép trong *Hán Thư Nghệ Văn Chí*), ông liệt kê mười nhà (Âm Dương gia, Nho gia, Mặc gia, Danh gia, Pháp gia, Đạo Đức gia, Nông gia, Tung Hoành gia, Tạp gia, Tiểu thuyết gia). Ông cũng trích câu trong *Dịch Truyện* trên đây như Tư Mã Đàm đã làm, rồi kết luận: «Nay các nhà khác nhau đều phát huy sở trường của mình, đều suy xét tri thức đến tận cùng để làm rõ mục đích chính của mình. Tuy họ có chỗ bị che lấp (tức thành kiến) và khuyết điểm, nhưng tổng hợp các thuyết của họ thì thấy chúng là nhánh nhóc và con cháu của *Lục Kinh*. [...] Nếu có thể học các thuật của Lục Nghệ và xem xét các lời lẽ của chín nhà,[321] bỏ đi các mặt yếu mà gom các mặt mạnh của họ, thì có thể tinh thông các phương diện tư tưởng.»[322]

[320] *Sử Ký* (Thái Sử Công tự tự): «Dịch Đại Truyện: "Thiên hạ nhất trí nhi bách lự, đồng quy nhi thù đồ." Phù Âm Dương, Nho, Mặc, Danh, Pháp, Đạo Đức, thử vụ vi trị gia dã, trực sở tòng ngôn chi dị lộ, hữu tinh bất tinh nhĩ.» 易大傳: 天下一致而百慮, 同歸而殊塗. 夫陰陽, 儒, 墨, 名, 法, 道德, 此務爲治者也, 直所從言之異路, 有省不省耳.

[321] Lưu Hâm không kể Tiểu thuyết gia vì nó không có quan trọng về mặt triết học.

[322] *Hán Thư* (Nghệ Văn Chí): «Kim dị gia giả các suy sở trường, cùng tri cứu lự, dĩ minh kỳ chỉ, tuy hữu tế đoạn, hợp kỳ yếu quy, diệc lục kinh chi chi dữ lưu duệ. [...] Nhược năng tu lục nghệ chi thuật, nhi quan thử cửu gia chi ngôn, xả đoản thủ trường, tắc khả dĩ thông vạn phương chi lược hĩ.» 今異家者各推所長, 窮知究慮, 以明其指, 雖有蔽短, 合其要

Tất cả lời lẽ trên đều phản ánh một khát vọng thống nhất, ngay cả trong lĩnh vực tư tưởng. Người dân trong thế kỷ 3 TCN, ngao ngán trước bao thế kỷ chiến tranh giữa các nước, đã khao khát một cuộc thống nhất chính trị. Các triết gia của họ, theo đó, cũng nỗ lực thống nhất tư tưởng. Chiết trung là nỗ lực đầu tiên. Tuy nhiên, bản thân chủ nghĩa chiết trung không tạo lập một hệ thống thống nhất. Những nhà chiết trung tin vào chân lý toàn bộ, và hy vọng rằng họ có thể đạt được chân lý này (tức Đạo) bằng cách tuyển chọn các sở trường của các nhà. Tuy nhiên, điều đáng sợ là cái mà họ gọi là Đạo chỉ là sự góp nhặt chắp vá nhiều yếu tố tạp nhạp, không liên kết bằng nguyên lý hữu cơ ẩn tàng nào, cho nên nó không xứng đáng với cái danh cao cả «Đạo» mà họ gắn vào.

*

GHI CHÚ:

QUAN NIỆM CỦA NGƯỜI TRUNG QUỐC VỀ CHỦ NGHĨA DÂN TỘC

Tiến sĩ Derk Bodde viết: «Tôi muốn đặt lời phát biểu này thành vấn đề. Thí dụ, thời Lục Triều (thế kỷ 3 đến thế kỷ 6), đời Nguyên (1280-1367), đời Thanh (1644-1911) trong thực tế là những khoảng thời gian dài khiến người Trung Quốc quen với ý nghĩ về sự phân liệt hoặc sự thống trị của ngoại tộc, mặc dù theo lý thuyết một tình hình như vậy được xem là 'bất thường'. Hơn nữa, thậm chí trong thời kỳ thống nhất 'bình thường', vẫn thường có hành động quân sự và thủ đoạn chính trị mãnh liệt chống sự kế thừa của ngoại tộc (như Hung Nô) cũng như chống phản loạn trong nước. Do đó, tôi khó mà xem những điều kiện [thù trong giặc ngoài] hiện nay biểu hiện một tình hình lạ lẫm với người Trung Quốc, mặc dù hậu quả của chúng càng nghiêm trọng vì xảy ra trên qui mô thế giới thật sự.»

Những sự kiện lịch sử mà Tiến sĩ Bodde đề cập đều đúng. Nhưng điều tôi quan tâm trong đoạn văn trên không phải là bản thân các sự kiện lịch sử ấy, mà là sự cảm nhận của người Trung Quốc về chúng cho đến cuối thế kỷ 19 hoặc thậm chí đầu thế kỷ 20.

Sự thống trị của ngoại tộc ở đời Nguyên và đời Thanh được chú trọng. Sự chú trọng này phát xuất từ quan điểm chủ nghĩa dân tộc hiện đại. Quả thật, từ xưa người Trung Quốc đã phân biệt rõ ràng về Trung Quốc, Hoa Hạ, di địch; nhưng sự phân biệt này được chú trọng về phương diện văn hóa nhiều hơn là về chủng tộc. Người Trung Quốc xưa nay đều cho rằng có ba loại sinh linh: Hoa Hạ, di địch, và cầm thú. Trong đó Hoa Hạ là văn hóa nhất, di địch thì kém hơn, còn cầm thú thì hoàn toàn vô văn hóa.

Khi người Mông Cổ và người Mãn Châu chinh phục Trung Quốc, họ đã tiếp nhận văn hóa Trung Quốc ở mức độ đáng kể. Họ thống trị người Trung

歸, 亦六經之支與流裔. [...] 若能修六藝之術, 而觀此九家之言, 舍短取長, 則可以通萬方之略矣.

Quốc về phương diện chính trị, nhưng người Trung Quốc thống trị họ về phương diện văn hóa. Do đó họ đã không gián đoạn hay biến đổi sự liên tục và thống nhất của văn hóa và văn minh Trung Quốc, mà sự liên tục và thống nhất này người Trung Quốc vốn quan tâm nhất. Do đó, theo truyền thống, người Trung Quốc đã xem đời Nguyên và đời Thanh chỉ là hai trong nhiều triều đại kế tục nhau trong lịch sử Trung Quốc. Điều này có thể thấy từ sự xếp đặt chính thức trong các quyển sử của mỗi triều đại. Thí dụ, đời Minh, theo một ý nghĩa nhất định, là cuộc cách mạng dân tộc lật đổ đời Nguyên, nhưng bộ *Nguyên Sử* chính thức (được biên soạn dưới đời Minh) vẫn xem đời Nguyên [của người Mông Cổ] là triều đại kế tục đời Tống [của người Hán]. Tương tự, Hoàng Tông Hi 黃宗羲 (1610-1695) là một học giả người Hán chống người Mãn. Bộ *Tống Nguyên Học Án* 宋元學案 của ông không hề vạch lỗi đạo đức của các học giả tuy là người Hán mà làm đại quan cho triều Nguyên, chẳng hạn như Hứa Hành 許衡 (1209-1281) và Ngô Trừng 吳澄 (1249-1333).

Tương tự, bộ *Thanh Sư Cào* 清史稿 chính thức của Dân Quốc cũng xem đời Thanh là triều đại bình thường kế tục đời Minh. *Thanh Sử Cảo* về sau bị chính quyền Trung Quốc hiện nay cấm vì họ cho rằng sách này xử lý không thỏa đáng một số sự kiện liên quan cách mạng Tân Hợi (1911). Do đó, có khả năng là bộ sử đời Thanh rốt cuộc sẽ được viết mới theo cách khác. Tuy nhiên điều mà tôi quan tâm chính là quan điểm truyền thống. Cho tới nay, đời Nguyên và đời Thanh vốn được xem là «chính thống» như các triều đại khác. Người ta có lẽ nói người Trung Quốc thiếu chủ nghĩa dân tộc, nhưng đó chính xác là ý của tôi. Họ thiếu chủ nghĩa dân tộc vì họ quen suy nghĩ theo phạm vi thiên hạ, tức thế giới.

Về sự kiện người Trung Quốc đã phải đánh những dân tộc phi Hán (như Hung Nô, v.v...), người Trung Quốc vốn cảm thấy rằng đôi khi họ cần phải đánh bọn di địch, cũng như đôi khi phải đánh dã thú. Họ không nghĩ rằng những dân tộc đại loại như Hung Nô ở vị thế có thể chia thiên hạ với Trung Quốc, cũng như người Mỹ không nghĩ rằng người da đỏ ở vị thế có thể chia châu Mỹ với họ.

Bởi vì người Trung Quốc không chú trọng quá nhiều vào sự phân biệt chủng tộc, kết quả là suốt các thế kỷ 3 và 4 CN nhiều dân tộc phi Hán đã được phép di cư tự do vào Trung Quốc. Phong trào này tạo thành cái mà nay gọi là «thực dân hóa bên trong» (inner colonization), nó là nguyên nhân chủ yếu của các rối ren chính trị ở thời Lục Triều. Sự «thực dân hóa hướng nội» này chính là cái mà Hitler phê bình trong quyển *Mein Kampf* (cuộc chiến đấu của tôi), từ quan điểm dân tộc siêu đẳng.

Sự du nhập Phật giáo vào Trung Quốc có lẽ khiến nhiều người Trung Quốc nhận ra sự hiện diện của người văn minh khác với Hán tộc, nhưng theo truyền thống thì có hai quan niệm về Ấn Độ. Những người Trung Quốc chống

Phật giáo thì cho rằng người Ấn chẳng qua cũng là một thứ di địch. Người Trung Quốc theo Phật giáo thì xem Ấn Độ là «Tây phương tịnh độ», họ xưng tán Ấn Độ là cõi siêu việt thế gian. Do đó, sự du nhập Phật giáo vào Trung Quốc tuy có ảnh hưởng lớn đời sống người Trung Quốc nhưng nó không thay đổi niềm tin của người Trung Quốc rằng họ là dân tộc văn minh duy nhất trong thế giới *con người*.

Kết quả của các quan niệm ấy là, khi người Trung Quốc lần đầu tiên tiếp xúc người Âu châu vào các thế kỷ 16 và 17, họ nghĩ rằng người Âu châu cũng chỉ là di địch như những bọn di địch trước đây, cho nên họ gọi người Âu châu là man di. Do đó họ không hề cảm thấy bất an, cho dù nhiều lần họ bị đại bại khi giao chiến với người Âu châu. Tuy nhiên, họ bắt đầu bất an khi nhận ra rằng người Âu châu cũng có một nền văn minh tương đương (dù khác biệt) với nền văn minh Trung Quốc. Cái mới mẻ trong tình hình này không phải là sự hiện diện của các dân tộc khác với người Trung Quốc, mà là nền văn minh của họ có sức mạnh và tầm quan trọng tương đương với nền văn minh Trung Quốc. Trong lịch sử Trung Quốc, người ta nhận ra một sự tương đồng như vậy trong thời Xuân Thu và Chiến Quốc: các nước khác nhau nhưng tương đương về văn hóa đã đánh nhau. Đó là lý do tại sao người Trung Quốc cảm thấy lịch sử được lập lại.

Nếu ta đọc các tác phẩm của các đại chính trị gia thế kỷ 19, chẳng hạn Tăng Quốc Phiên 曾國藩 (1811-1872) và Lý Hồng Chương 李鴻章 (1823-1901), thì thấy nhiều bằng chứng rằng họ cảm nhận về ảnh hưởng của phương Tây chính xác theo hướng này. Phần ghi chú này cố gắng mô tả những nguyên do khiến họ cảm nhận như vậy.

*

Chương 17

LÝ THUYẾT GIA ĐỜI HÁN: ĐỔNG TRỌNG THƯ

Mạnh Tử từng nói: «Ai không thích sát nhân thì có thể thống nhất thiên hạ.» (Bất thị sát nhân gia năng nhất chi. 不嗜殺人者能一之) (Lương Huệ Vương, thượng). Có lẽ ông sai, bởi vì vài trăm năm sau chính nước Tần đã thống nhất Trung Quốc. Tần vượt trội các nước khác ở thuật «canh chiến», tức là Tần vượt trội về mặt kinh tế và quân sự. Thời đó, Tần bị gọi là «hổ lang chi quốc» 虎狼之國 (nước của cọp và sói). Toàn dùng sức mạnh quân sự và vũ lực, cộng thêm ý thức hệ tàn nhẫn của Pháp gia, Tần đã thâu tóm thành công tất cả các nước đối địch với mình.

Âm Dương gia kết hợp Nho gia

Tuy nhiên Mạnh Tử không hoàn toàn sai, bởi vì đời Tần (thành lập sau cuộc thống nhất năm 221 TCN) chỉ kéo dài khoảng 15 năm. Sau khi Tần Thùy Hoàng mất, đế quốc này tan rã với hàng loạt vụ nổi loạn chống lại sự cai trị hà khắc của đời Tần, và rồi đời Hán (206 TCN – 220 CN) nổi lên, kế tục đời Tần. Đời Hán kế thừa quan niệm thống nhất chính trị của Tần, và tiếp nối công việc dang dở của Tần, tức là, xây dựng một trật tự xã hội và chính trị mới mẻ.

Đổng Trọng Thư 董仲舒 (khoảng 170 – khoảng 104 TCN) là một lý thuyết gia vĩ đại trong một nỗ lực như thế. Ông là người Quảng Xuyên (nay là miền nam của tỉnh Hà Bắc), có công nhiều trong việc độc tôn Nho học, bãi truất bách gia ở đời Hán. Ông cũng nổi bật trong việc tạo lập nền tảng định chế cho sự chính thống của Nho gia, đó là hệ thống khoa cử nổi tiếng của Trung Quốc. Nó bắt đầu định hình từ thời ông. Trong hệ thống này, người bước vào hàng quan lại cai trị đất nước thì không dựa vào xuất thân quý tộc hay giàu có, mà dựa vào việc thi đậu các khoa thi định kỳ do triều đình tổ chức cùng lúc khắp nước. Các khoa thi này mở rộng cho mọi thành phần trong xã hội với một vài ngoại lệ nho nhỏ. Tất nhiên hệ thống khoa cử này vẫn còn

phôi thai ở đời Hán, và mãi đến mấy thế kỷ sau đó chúng mới thực sự phổ biến. Tuy nhiên, chính Đổng Trọng Thư là người đầu tiên đề xướng hệ thống khoa cử này, và điều càng có ý nghĩa là ông chủ trương lấy kinh điển Nho gia làm cơ sở cho khoa cử.

Tương truyền Đổng Trọng Thư tinh chuyên nghiên cứu, ba năm không nhìn ra vườn. Kết quả, ông viết một tác phẩm dài, tên là *Xuân Thu Phồn Lộ* 春秋繁露. Ông buông màn và ở phía sau màn mà giảng dạy. Bài giảng của ông được học trò ông truyền cho nhau, tới tận nơi xa xôi, đến nỗi có nhiều người chưa từng hân hạnh trông thấy mặt ông. (Xem: *Hán Thư* - Đổng Trọng Thư truyện).

Điều mà Đổng Trọng Thư nỗ lực làm chính là đưa ra cơ sở lý luận cho một trật tự chính trị và xã hội mới mẻ của thời ông. Theo ông, vì người là một phần của Trời, nên cái căn cứ cho hành vi của người phải được tìm thấy trong hành vi của Trời. Cũng như Âm Dương gia, ông cho rằng giữa Trời và người có tương quan mật thiết. Từ tiền đề này, ông kết hợp cơ sở lý luận về hình nhi thượng (chủ yếu là của Âm Dương gia) với học thuyết chính trị và xã hội (chủ yếu là của Nho gia).

Chữ Hán 天 (thiên), có khi dịch là 'Trời' (Heaven: ông Trời), có khi dịch là 'cõi tự nhiên' (nature). Tuy nhiên, không có cách dịch nào hoàn toàn thích đáng, nhất là trong triết học của Đổng Trọng Thư. Một đồng nghiệp tôi là Giáo sư Kim Nhạc Lâm 金岳霖 từng nói: «Có lẽ nếu ta giảng Thiên là 'cõi tự nhiên' và 'đấng thần linh cai trị toàn cõi tự nhiên' (ông Trời), tùy lúc mà chú trọng một trong hai nghĩa này, thì ta tiếp cận được ý nghĩa của chữ Hán này.» (Trích bản thảo chưa in). Lời này không đúng trong vài trường hợp (như đối với Lão Tử và Trang Tử), nhưng chắc chắn đúng đối với Đổng Trọng Thư. Trong chương này, nếu độc giả gặp chữ «Thiên» (Trời) thì xin nhớ lại lời phát biểu của Giáo sư Kim Nhạc Lâm, xem như là định nghĩa của chữ Thiên trong triết học của Đổng Trọng Thư.

Ở chương 12, ta đã thấy rằng Trung Quốc cổ đại có hai giòng tư tưởng rõ rệt: Âm Dương và ngũ hành. Mỗi giòng tư tưởng giảng giải tích cực về cơ cấu và nguồn gốc vũ trụ. Tuy nhiên về sau hai giòng tư tưởng này dung hợp. Ở Đổng Trọng Thư, sự dung hợp này rất rõ ràng. Do đó trong triết học của ông, ta thấy cả thuyết Âm Dương lẫn thuyết ngũ hành.

Vũ trụ luận

Theo Đổng Trọng Thư, vũ trụ có 10 thành tố: Trời, đất, Âm, Dương, mộc, hoả, thổ, kim, thuỷ, và người.[323] Khái niệm của ông về Âm Dương rất cụ thể. Ông nói: «Giữa khoảng trời đất có khí Âm Dương. Khí ấy luôn ngấm vào người giống như nước ngấm vào cá. Sự khác biệt giữa khí Âm Dương và nước ở chỗ: nước thì thấy được còn khí Âm Dương thì đạm bạc không thấy

[323] Mọi trích dẫn trong chương này đều lấy từ *Xuân Thu Phồn Lộ* (Thiên Địa Âm Dương). Nếu trích từ nguồn khác, tôi sẽ nêu ra.

được.» [324]

Trật tự ngũ hành của Đổng Trọng Thư khác với trật tự ngũ hành trong Hồng Phạm. (Xin xem lại chương 12 trên đây). Ông xếp trật tự ngũ hành là: 1–mộc, 2–hoả, 3–thổ, 4–kim, 5–thuỷ. Năm hành này «so sánh thì sinh ra nhau và gián cách thì thắng nhau» (tỉ tương sinh nhi gián tương thắng 比相生而間相勝). Như vậy, mộc sinh hỏa, hoả sinh thổ, thổ sinh kim, kim sinh thuỷ, thuỷ sinh mộc. Đó là tiến trình ngũ hành tương sinh. Tuy nhiên, kim thắng mộc, thuỷ thắng hoả, mộc thắng thổ, hoả thắng kim, thổ thắng thuỷ. Đó là tiến trình ngũ hành tương thắng (hay tương khắc).

Đổng Trọng Thư cũng như Âm Dương gia cho rằng: mộc, hỏa, kim, thủy, mỗi hành chủ quản một hướng và một mùa. Mộc ở hướng đông và chủ quản mùa xuân; hoả ở hướng nam phương và chủ quản mùa hạ; kim ở hướng tây và chủ quản mùa thu; thuỷ ở hướng bắc và chủ quản mùa đông. Thổ ở trung ương và trợ giúp bốn hành kia. Sự luân phiên của bốn mùa được giải thích bằng sự vận hành của Âm Dương.[325]

Âm Dương thịnh suy và theo các quỹ đạo cố định. Các quỹ đạo này đưa Âm Dương đi qua tứ phương. Khi Dương bắt đầu thịnh, nó di chuyển để giúp mộc ở hướng đông, tạo ra mùa xuân. Khi Dương toàn thịnh, nó di chuyển về hướng nam để giúp hỏa, tạo ra mùa hạ. Nhưng theo qui luật phản phục mà *Lão Tử* và *Dịch Truyện* chủ trương, hễ phát triển cực thịnh thì suy thoái. Do đó khi Dương cực thịnh thì nó suy, trong lúc đó tới lượt Âm bắt đầu thịnh. Âm bắt đầu thịnh thì nó di chuyển về hướng đông để giúp kim, tạo ra mùa thu. Khi Âm thịnh hơn nữa thì nó di chuyển về hướng bắc để giúp thủy, tạo ra mùa đông. Nhưng khi Âm cực thịnh thì nó suy, trong lúc đó tới lượt Dương bắt đầu chu kỳ phát triển mới.

Như vậy sự thay đổi của bốn mùa là kết quả của sự thịnh suy của Âm Dương, và sự nối tiếp của bốn mùa chính là sự nối tiếp của Âm Dương. Đổng Trọng Thư nói: «Lẽ thường của trời đất là một Âm một Dương. Dương là *thiên đức* (đức của trời). Âm là *thiên hình* (hình phạt của trời). [...] Đạo trời lấy ba mùa [xuân, hạ, thu] sinh thành và lấy một mùa [đông] gây chết chóc.»[326]

Theo Đổng Trọng Thư, điều ấy cho thấy «Trời tín nhiệm Dương chứ không tín nhiệm Âm, hiếu đức chứ không thích trừng phạt».[327] Nó cũng cho

[324] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Thiên Địa Âm Dương): «Thiên địa chi gian, hữu Âm Dương chi khí, thường tiệm nhân giả, nhược thuỷ thường tiệm ngư dã. Sở dĩ dị ư thuỷ giả, khả kiến dữ bất khả kiến nhĩ, kỳ đạm đạm dã.» 天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也. 所以異於水者，可見與不可見耳，其澹澹也.

[325] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Ngũ Hành Chi Nghĩa).

[326] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Âm Dương Nghĩa): «Thiên địa chi thường, nhất Âm nhất Dương. Dương giả, thiên chi đức dã. Âm giả, thiên chi hình dã. [...] Thiên chi đạo dĩ tam thời thành sinh, dĩ nhất thời tảng tử.» 天地之常，一陰一陽. 陽者，天之德也. 陰者，天之刑也. [...] 天之道以三時成生，以一時喪死.

[327] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Âm Dương Vị): «Thiên chi nhậm Dương bất nhậm Âm, hiếu đức bất hiếu hình.» 天之任陽不任陰，好德不好刑.

thấy rằng «Trời cũng có khí mừng giận, có lòng buồn vui, tương tự như ở con người; cho nên lấy thứ loại mà hợp lại thì Trời với người là một vậy.»[328]

Do đó, ở cả phương diện thể xác lẫn tinh thần, con người là bản sao của Trời. Như vậy, con người ưu việt hơn các loài khác trong vũ trụ. Đổng Trọng Thư nói: «Trời, đất, và người là gốc của vạn vật. Trời sinh vạn vật, đất nuôi chúng, người hoàn thành chúng.»[329] Về cách thức hoàn thành vạn vật, Đổng Trọng Thư nói rằng «người hoàn thành chúng bằng lễ nhạc» (nhân thành chi dĩ lễ nhạc 人成之以禮樂), tức là thông qua văn minh và giáo hóa. Giả sử không có văn minh và giáo hóa, thế giới này giống như một công trình dang dở, và bản thân vũ trụ phải bị bất toàn. Đổng Trọng Thư nói về thiên, địa, nhân: «Ba cái đó như tay chân với nhau, hợp thành một thể, không thể thiếu một cái nào.»[330]

Nhân tính luận

Bởi Trời có Âm Dương và người là bản sao của Trời, cho nên tâm của người có hai yếu tố: Tính 性 (bản tính con người) và Tình 情 (tình cảm). Đổng Trọng Thư dùng chữ Tính với hai nghĩa rộng và hẹp. Với nghĩa hẹp, Tính tách biệt Tình, và đối lập với Tình. Theo nghĩa rộng thì Tính bao gồm luôn cả Tình. Đổng Trọng Thư đôi khi gọi Tính (nghĩa rộng) là Chất: «Tính là Chất vậy.» (Tính giả, Chất dã. 性者質也). Do đó Chất của người gồm cả Tính (nghĩa hẹp) và Tình. Do Tính mà có Nhân 仁 (lòng nhân ái), do Tình mà có Tham 貪 (lòng tham lam). Tính (nghĩa hẹp) tương đương với Dương của Trời. Tình tương đương với Âm của Trời.

Với sự liên hệ này, Đổng Trọng Thư bàn đến vấn đề tranh luận cũ về nhân tính, tức Chất, là thiện hay ác. Ông không thể đồng ý với Mạnh Tử về thuyết Tính Thiện: «Thiện như gạo, Tính như lúa. Tuy lúa xuất ra gạo, nhưng lúa chưa thể gọi là gạo. Tuy Tính xuất ra thiện, nhưng Tính chưa thể gọi là thiện. Gạo và thiện, con người nối tiếp theo Trời mà biểu hiện ra ngoài, chứ không phải chúng nằm ở trong Trời. Cái mà Trời làm thì trải rộng ra đến một chừng mực thì dừng lại. Dừng lại bên trong thì gọi là Trời; dừng lại bên ngoài thì gọi là *vương giáo* (sự giáo hoá của vua thánh). Vương giáo nằm ở ngoài Tính, mà Tính không có nó thì không được.»[331]

[328] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Âm Dương Nghĩa): «Thiên diệc hữu hỉ nộ chi khí, ai lạc chi tâm, dữ nhân tương phó, dĩ loại hợp chi, thiên nhân nhất dã.» 天亦有喜怒之氣, 哀樂之心, 與人相副, 以類合之, 天人一也.

[329] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Lập Nguyên Thần): «Thiên địa nhân, vạn vật chi bản dã. Thiên sinh chi, địa dưỡng chi, nhân thành chi.» 天地人, 萬物之本也. 天生之, 地養之, 人成之.

[330] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Lập Nguyên Thần): «Tam giả tương vi thủ túc, hợp dĩ thành thể, bất khả nhất vô dã.» 三者相爲手足, 合以成體, 不可一無也.

[331] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Thực Tính): «Thiện như mễ, tính như hoà. Hoà tuy xuất mễ, nhi hoà vị khả vị mễ dã. Tính tuy xuất thiện, nhi tính vị khả vị thiện dã. Mễ dữ thiện, nhân chi kế thiên nhi thành ư ngoại dã. Phi tại thiên sở vi chi nội dã. Thiên sở vi hữu sở chí nhi chỉ, chỉ chi nội vị chi thiện; chỉ chi ngoại vị chi vương giáo. Vương giáo tại tính ngoại, nhi tính bất

Như vậy Đổng Trọng Thư nhấn mạnh giá trị của giáo hóa. Quả thật giáo hóa là cái khiến người ngang tầm với trời đất. Ở điểm này ông gần với Tuân Tử, tuy nhiên ông khác với Tuân Tử ở chỗ: ông không xem Chất của người thật sự là ác. Thiện là sự tiếp tục của Tính chứ không phải là sự nghịch chuyển của Tính.

Khi xem giáo hóa cũng là một sự tiếp tục của Tính, Đổng Trọng Thư gần với Mạnh Tử. Ông nói: «Có người hỏi: "Tính có *thiện đoan* (đầu mối thiện), tâm có *thiện chất* (bản chất thiện), sao lại bảo rằng không thiện?" Đáp rằng: Không phải thế. Kén cho ra tơ nhưng kén không phải là tơ. Trứng nở ra gà con nhưng trứng không phải là gà con. So sánh thì thấy đúng thế, sao còn nghi ngờ gì nữa?»[332] Câu hỏi nêu trên đây thể hiện quan điểm của Mạnh Tử. Câu trả lời của Đổng Trọng Thư làm rõ sự bất đồng giữa ông với Mạnh Tử.

Tuy nhiên sự bất đồng giữa Đổng Trọng Thư với Mạnh Tử thực tế chẳng qua ở từ ngữ. Ông nói: «Mạnh Tử đánh giá Tính căn cứ theo hành vi của cầm thú, cho nên mới nói Tính vốn thiện. Tôi đánh giá Tính căn cứ theo hành vi của thánh nhân, cho nên mới nói Tính chưa thiện.»[333] Như vậy sự bất đồng giữa hai ông tóm lại là ở hai cụm từ «vốn thiện» và «chưa thiện».

Luân lý xã hội

Theo Đổng Trọng Thư, thuyết Âm Dương cũng là cơ sở lý luận về hình nhi thượng cho trật tự xã hội. Ông viết: «Nói chung, vật ắt phải có cái hợp với nó. Hợp ắt phải có trên, ắt phải có dưới, ắt phải có trái, ắt phải có phải, ắt phải có trước, ắt phải có sau, ắt phải có ngoài, ắt phải có trong. Có đẹp ắt phải có xấu, có thuận ắt phải có nghịch, có mừng ắt phải có giận, có lạnh ắt phải có nóng, có ngày ắt phải có đêm; đó đều là cái hợp của chúng. Âm là cái hợp với Dương. Vợ là cái hợp với chồng. Con là cái hợp với cha. Bầy tôi là cái hợp với vua. Vạn vật chẳng cái nào mà không có cái hợp với nó; mà hợp thì mỗi cái có Âm hoặc Dương. [...] Nghĩa của vua-bầy tôi, cha-con, vợ-chồng đều lấy ra từ đạo Âm Dương. Vua là Dương, bầy tôi là Âm. Cha là Dương, con là Âm. Chồng là Dương, vợ là Âm. [...] Tam cương của vương đạo có thể cầu ở trời.»[334]

đắc bất toại.» 善如米, 性如禾. 禾雖出米, 而禾未可謂米也. 性雖出善, 而性未可謂善也. 米與善, 人之繼天而成於外也. 非在天所爲之內也. 天所爲有所至而止. 止之內謂之天; 止之外謂之王教. 王教在性外, 而性不得不遂.

[332] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Thâm Sát Danh Hiệu): «Hoặc viết: "Tính hữu thiện đoan, tâm hữu thiện chất, thượng an phi thiện." Ứng chi viết: Phi dã. Kiển hữu tì, nhi kiển phi tì dã. Noãn hữu sồ, nhi noãn phi sồ dã. Tì loại suất nhiên, hữu hà nghi yên?» 或曰: "性有善端, 心有善質, 尚安非善?" 應之曰: 非也. 繭有絲, 而繭非絲也. 卵有雛, 而卵非雛也. 比類率然, 有何疑焉?

[333] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Thâm Sát Danh Hiệu): «Mạnh Tử hạ chất ư cầm thú chi sở vi, cố viết tính dĩ thiện. Ngô thượng chất ư thánh nhân chi sở vi, cố vị tính vị thiện.» 孟子下質於禽獸之所爲, 故曰性已善. 吾上質於聖人之所爲, 故謂性未善.

[334] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Cơ Nghĩa): «Phàm vật tất hữu hợp. Hợp tất hữu thượng, tất hữu hạ,

Trước thời Đổng Trọng Thư, Nho gia đã cho rằng xã hội có *ngũ luân* 五倫 (năm mối quan hệ chính của con người), tức là: *quân-thần* 君臣 (vua-tôi), *phụ-tử* 父子 (cha-con), *phu-phụ* 夫婦 (chồng-vợ), *huynh-đệ* 兄弟 (anh-em), *bằng-hữu* 朋友 (bạn-bạn). Đổng Trọng Thư chọn ra 3 quan hệ, và gọi là *tam cương* 三綱. Nghĩa đen của *cương* là sợi dây chính của một cái lưới mà các sợi dây khác bám vào nó. Như vậy, vua là *cương* của bầy tôi, tức là làm chủ nhân. Tương tự, chồng là *cương* của vợ, cha là *cương* của con.

Ngoài tam cương, Nho gia còn chủ trương *ngũ thường* 五常. *Thường* là chuẩn mực hay cái thường hằng. Ngũ thường là năm đức hạnh thường hằng của Nho gia: nhân, nghĩa, lễ, trí, tín. Tuy bản thân Đổng Trọng Thư không đặc biệt nhấn mạnh điểm này, nhưng tất cả các Nho gia đời Hán đều cho rằng ngũ thường tương quan với ngũ hành. Như vậy, nhân tương quan với mộc ở hướng đông, nghĩa tương quan với kim ở hướng tây, lễ tương quan với hỏa ở hướng nam, trí tương quan với thủy ở hướng bắc, tín tương quan với thổ ở trung ương.[335]

Ngũ thường là các đức hạnh của cá nhân, còn tam cương là luân lý của xã hội. Từ *cương thường* 綱常 thời xưa có nghĩa là đạo đức hay các qui luật đạo đức nói chung. Con người phải phát triển bản tính của mình theo hướng đạo đức. Các qui luật đạo đức là căn bản thiết yếu của giáo hóa và văn minh.

Triết học về chính trị

Tuy nhiên không phải tất cả mọi người đều có thể tự phát triển bản tính của mình. Do đó chức năng của chính phủ là giúp mọi người phát triển. Đổng Trọng Thư nói: «Trời sinh con người, bản tính của người có cái chất thiện nhưng họ chưa thể hoàn thiện, do đó trời mới lập ra vua để cải thiện dân chúng. Đó là ý trời vậy.»[336]

Vua có *tứ chính* 四政 (bốn cách cai trị): *khánh* 慶 (chúc mừng), *thưởng* 賞 (khen thưởng), *phạt* 罰 (trừng phạt), *hình* 刑 (hành hình). Tứ chính mô phỏng theo bốn mùa. Đổng Trọng Thư nói: «Chúc mừng, khen thưởng, trừng

tất hữu tá, tất hữu hữu, tất hữu tiền, tất hữu hậu, tất hữu biếu, tất hữu lý. Hữu mỹ tất hữu ố, hữu thuận tất hữu nghịch, hữu hỉ tất hữu nộ, hữu hàn tất hữu thử, hữu trú tất hữu dạ, thử giai kỳ hợp dã. Âm giả, Dương chi hợp. Thê giả, phu chi hợp. Tử giả, phụ chi hợp. Thần giả, quân chi hợp. Vật mạc vô hợp, nhi hợp các tương Âm Dương. [...] Quân thần, phụ tử, phu phụ chi nghĩa, giai thủ chư Âm Dương chi đạo. Quân vi Dương, thần vi Âm. Phụ vi Dương, tử vi Âm. Phu vi Dương, thê vi Âm. [...] Vương đạo chi tam cương, kha cầu ư thiên.» 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. 子者父之合. 臣者君之合. 物莫無合, 而合各相陰陽. [...] 君臣, 父子, 夫婦之義, 皆取諸陰陽之道. 君爲陽, 臣爲陰. 父爲陽, 子爲陰. 夫爲陽, 妻爲陰. [...] 王道之三綱, 可求於天.

[335] Xem *Bạch Hổ Thông Nghĩa*, quyển 8. Tác phẩm này được biên soạn năm 79 CN.

[336] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Thẩm Sát Danh Hiệu): «Thiên sinh dân tính hữu thiện chất nhi vị năng thiện, ư thị vi chi lập vương dĩ thiện chi, thử thiên ý dã.» 天生民性有善質而未能善, 於是爲之立王以善之, 此天意也.

phạt, hành hình cùng với xuân, hạ, thu, đông, lấy loại mà tương ứng, giống như hai mảnh tín phù ăn khớp với nhau. Cho nên nói: Vua phối hợp với Trời, ý nói là cái đạo của vua. Trời có bốn mùa, vua có tứ chính; đó là Trời với người có chỗ giống nhau vậy.»[337]

Tổ chức chính phủ cũng mô phỏng theo bốn mùa. Theo Đổng Trọng Thư, các quan lại được xếp theo bốn cấp bậc [*tam công* 三公, *cửu khanh* 九卿, *đại phu* 大夫, *nguyên sĩ* 元士], đó là vì một năm có bốn mùa. Một vị quan ở mỗi cấp thì có ba phụ tá, đó là vì mỗi quý có ba tháng. Quan lại được xếp theo bốn cấp bậc, đó là vì con người tự nhiên được phân làm bốn hạng [*thánh nhân* 聖人, *quân tử* 君子, *thiện nhân* 善人, *chính nhân* 正人], tùy theo tài năng và đạo đức. Do đó triều đình tuyển chọn người đáng được chọn và dùng họ dựa trên bốn hạng tài năng và đạo đức. Đổng Trọng Thư nói: «Cho nên Trời tuyển chọn bốn mùa và hoàn thành chúng với 12 tháng; như thế sự biến đổi của Trời đã xong [cho một năm]. Hoàn thành sự biến đổi của người và phối hợp nó với Trời, chỉ có thánh nhân mới làm được mà thôi.»[338]

Tương quan Trời và người mật thiết như vậy, nên Đổng Trọng Thư cho rằng mọi hành vi sai lầm trong sự cai trị của vua ắt dẫn tới các hiện tượng dị thường xảy ra trong cõi tự nhiên. Thuyết này đã được Âm Dương gia nêu ra, còn Đổng Trọng Thư thì giải thích thuyết ấy theo mục đích luận và cơ giới luận.

Về phương diện mục đích luận, khi sự cai trị của vua có sai lầm nào đó, nó tất nhiên làm cho Trời khó chịu và tức giận. Sự phẫn nộ này biểu hiện qua các hiện tượng tai dị trong thiên nhiên như động đất, nhật thực, nguyệt thực, hạn hán, lũ lụt. Đó là cách thức Trờ cảnh cáo kẻ cai trị phải sửa chữa lầm lỗi của mình.

Tuy nhiên, về phương diện cơ giới luận, Đổng Trọng Thư cho rằng «trăm vật tránh chỗ khác nhau của chúng mà chạy theo chỗ giống nhau của chúng» cho nên «sự vật cùng loại thì triệu vời nhau».[339] Do đó những bất thường ở con người tất nhiên làm phát sinh những dị thường trong cõi tự nhiên. Đổng Trọng Thư cho rằng đó là qui luật tự nhiên, chẳng có gì là siêu

---

[337] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Tứ Thời Chi Phó): «Khánh thưởng phạt hình, dữ xuân hạ thu đông, dĩ loại tương ứng dã, như hợp phù. Cố viết: Vương giả phối thiên, vị kỳ đạo. Thiên hữu tứ thời, vương hữu tứ chính, nhược tứ thời thông loại dã, thiên nhân sở đồng hữu dã.» 慶賞罰刑, 與春夏秋冬, 以類相應也, 如合符. 故曰: 王者配天, 謂其道. 天有四時, 王有四政, 若四時通類也, 天人所同有也.

[338] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Quan Chế Tượng Thiên): «Thị cố *thiên tuyển tứ đê, thập nhị nhi nhân biến tận hĩ.*(*) Tận nhân chi biến, hợp chi thiên, duy thánh nhân giả năng chi.» 是故天選四堤, 十二而人變盡矣. (*) 盡人之變, 合之天, 唯聖人者能之. -- Phùng Hữu Lan chú: (*) Tô Dư nói: «Câu này lẽ ra là: *thiên tuyển tứ thời, chung thập nhị, nhi thiên biến tận hĩ.* 天選四時, 終十二, 而天變盡矣.»

[339] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Đồng Loại Tương Động): «Bách vật khứ kỳ sở dữ dị, nhi tòng kỳ sở dữ đồng. [...] Vật cố dĩ loại tương triệu dã.» 百物去其所與異, 而從其所與同. [...] 物故以類相召也.

tự nhiên cả. Điều này mâu thuẫn với mục đích luận mà ông đã trình bày nơi khác.

Triết học về lịch sử

Ở chương 12, ta thấy Trâu Diễn chủ trương một triết học về lịch sử: Các biến đổi của các triều đại trong lịch sử là bị ảnh hưởng bởi sự tiến triển và chuyển hóa của *ngũ đức* 五德 (tức là ngũ hành). Vì liên kết với một đức nào đó, nên một triều đại phải cai trị theo cách thức phù hợp với đức đó. Đổng Trọng Thư đã điều chỉnh lý thuyết ấy. Ông cho rằng sự kế tục của các triều đại không thuận với sự vận hành cua ngũ đức, mà thuận với trình tự của *Tam Thống* 三統 (cũng gọi là *Tam Chính* 三正): *hắc thống* 黑統, *bạch thống* 白統, *xích thống* 赤統. Mỗi *thống* có hệ thống cai trị riêng của nó, và mỗi triều đại biểu thị một *thống*.

Theo Đổng Trọng Thư, trong lịch sử thực tế, đời Hạ (tương truyền 2205-1766 TCN) biểu thị hắc thống; đời Thương (1766?-1122?) biểu thị bạch thống; đời Chu (1122?-255 TCN) biểu thị xích thống. Ba thống này tạo thành một chu kỳ trong sự tiến hóa của lịch sử. Triều đại nối tiếp đời Chu lại biểu thị hắc thống, và trình tự y như vậy lại tái diễn.

Điều thú vị đáng chú ý là trong thời hiện đại mầu sắc được dùng để biểu thị các hệ thống bất đồng của tổ chức xã hội cũng chính là ba mầu mà Đổng Trọng Thư đã nói. Như vậy, theo thuyết cua ông, ta có thể nói: chủ nghĩa phát xít là hắc thống, chủ nghĩa tư bản là bạch thống, chủ nghĩa cộng sản là xích thống.

Tất nhiên đây chỉ là sự trùng hợp tình cờ. Theo Đổng Trọng Thư, về cơ bản thì tam thống không khác nhau. Ông cho rằng một tân vương lập một triều đại mới là vì đã nhận được một mệnh lệnh đặc biệt từ Trời. Do đó vua phải thực hiện một số thay đổi bề ngoài để hiển thị rằng ông đã nhận được tân mệnh. Những thay đổi này bao gồm việc dời đô, đổi xưng hiệu, đổi ngày đầu năm, đổi mầu sắc của trang phục mặc trong các dịp chính thức. Đổng Trọng Thư nói: «Cho nên tân vương phải dời chỗ cư trú, đổi xưng hiệu, đổi ngày đầu năm, đổi màu sắc phẩm phục, tất cả chỉ nhằm cho thấy vua không dám không thuận theo ý trời, tức là vua tự làm rõ việc mình nhận được thiên mệnh. Còn về các phương diện như các mối ràng buộc lớn, nhân luân, đạo lý, chính trị, giáo hoá, tập tục, văn nghĩa, thì hoàn toàn như cũ; sao lại sửa đổi làm gì? Cho nên tân vương [của triều đại mới] có tiếng về việc sửa đổi các chế độ, chứ không biến đổi thực chất của đạo.»[140]

---

[140] *Xuân Thu Phồn Lộ* (Sở Trang Vương): «Cố tất ty cư xứ, canh xưng hiệu, cải chính sóc, dịch phục sắc giả, vô tha yên, bất cảm bất thuận thiên chí, nhi minh tự hiển dã. Nhược phù đại cương, nhân luân, đạo lý, chính trị, giáo hoá, tập tục. Văn nghĩa, tận như cố, diệc hà cải tai? Cố vương giả hữu cải chế chi danh, vô dịch đạo chi thực.» 故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不感不順天志，而明自顯也. 若夫大綱人倫，道理政治，教化習俗，文義，盡如故，亦何改哉? 故王者有改制之名，無易道之

Đạo được nói trên đây những nguyên lý cơ bản. *Tiền Hán Thư* chép lời Đổng Trọng Thư rằng: «Nguồn lớn của Đạo (các nguyên lý đúng) là Trời. Trời không đổi, nên Đạo cũng không đổi.»[341]

Thuyết «vua cai trị theo thiên mệnh» không phải là một thuyết mới mẻ. Thuyết này đã được nói trong *Thư Kinh* và Mạnh Tử đã giảng giải khá rõ ràng. Tuy nhiên Đổng Trọng Thư còn làm cho nó thêm minh xác bằng cách đưa thuyết thiên mệnh vào triết học của ông về thiên và nhân.

Trong thời phong kiến, tất cả vua đều kế thừa quyền lực từ tổ tiên, thậm chí Tần Thủy Hoàng Đế cũng không ngoại lệ. Nhưng Lưu Bang, người lập đời Hán, thì khác. Xuất thân là hạng bình dân, Lưu Bang đã thành công chiếm được thiên hạ, trở thành hoàng đế của toàn thế giới văn minh (theo quan niệm của người Trung Quốc). Điều này cần một cơ sở lý luận, và Đổng Trọng Thư đã cung cấp nó.

Thuyết của ông về sự cai trị theo thiên mệnh đã biện minh cho sự thi hành vương quyền và đồng thời cũng đặt ra những giới hạn cho nó. Vua phải chú ý theo dõi những biểu hiện hỉ nộ của Trời để theo đó mà hành sự. Đó là cách cai trị của các vua đời Hán, và – ở mức độ nhiều hơn hoặc ít hơn – cũng là cách cai trị các vua đời sau, để tự kiểm điểm và kiểm soát các chính sách của triều đình, và cố gắng sửa đổi chúng khi các hiện tượng dị thường xảy ra trong thiên nhiên khiến cho họ bất an.

Thuyết Tam Thống của ông về sự kế tục của các triều đại cũng đặt ra những giới hạn cho sự thống trị của một triều đại nào đó. Bất kể một vương thất tốt tới đâu, thời hạn cai trị của nó cũng phải hết. Khi thời hạn hết, thì nó phải nhường lại cho một triều đại khác, mà vị tân vương của triều đại mới đã nhận được một thiên mệnh mới. Đó là những biện pháp mà Nho gia đã dùng để cố gắng ước thúc quyền lực của nền quân chủ chuyên chế.

Giải thích kinh Xuân Thu

Theo Đổng Trọng Thư, kế tục đời Chu không phải là đời Tần hay đời Hán. Thực tế, ông khẳng định rằng chính Khổng Tử là người nhận được thiên mệnh để kế tục đời Chu và để biểu thị hắc thống. Khổng Tử không phải là ông vua thực tế (de facto), mà là một ông vua hợp pháp (de jure).

Đó là một thuyết kỳ lạ, nhưng Đổng Trọng Thư và môn phái ông thực sự đã chủ trương và tin tưởng nó. Kinh *Xuân Thu* vốn là bộ biên niên sử của nước Lỗ, quê hương của Khổng Tử. Họ đã nhận định (một cách sai lầm) rằng nó là một tác phẩm chính trị rất trọng yếu của Khổng Tử mà trong đó ông đã thực thi quyền hành của mình như một vị tân vương. Khổng Tử đã đại biểu cho hắc thống và ông đã ấn định các thay đổi đi theo hắc thống. Đổng Trọng Thư nổi tiếng về giảng giải kinh *Xuân Thu* và có thể biện minh mọi phương

實.

[341] *Tiền Hán Thư* (Đổng Trọng Thư Truyện): «Đạo chi đại nguyên xuất ư thiên, thiên bất biến đạo diệc bất biến.» 道之大原出於天, 天不變道亦不變.

điện trong triết học của ông bằng cách trích dẫn kinh *Xuân Thu*. Thực tế, ông đã thường xuyên trích dẫn kinh *Xuân Thu* như một nguồn chủ lực của uy quyền mình. Đó là lý do tại sao tác phẩm của ông mang tên *Xuân Thu Phồn Lộ*.

Đổng Trọng Thư phân chia mấy thế kỷ của thời Xuân Thu (722-481 TCN) làm ba giai đoạn mà ông gọi là *Tam Thế* 三世. Đó là: (1) *hữu kiến* (có thấy), là thời đại mà Khổng Tử đích thân chứng kiến; (2) *hữu văn* (có nghe), là thời đại mà Khổng Tử chỉ nghe nói tới qua các bằng chứng khẩu truyền của các bậc cao niên cùng thời với ông; (3) *hữu truyền văn* (có nghe đời xưa truyền lại), là thời đại mà Khổng Tử chỉ nghe nói tới qua các sử sách truyền lại. Theo Đổng Trọng Thư, khi viết kinh *Xuân Thu* Khổng Tử đã dùng từ ngữ khác nhau để chép các sự kiện xảy ra trong ba giai đoạn ấy. Chỉ khi nghiên cứu cách thức mà các từ ngữ này được dùng thì người ta mới có thể khám phá «vi ngôn đại nghĩa» của kinh *Xuân Thu*.

Ba giai đoạn tiến hóa của xã hội

Kinh *Xuân Thu* có ba sách quan trọng giải thích nó (gọi là *Xuân Thu Tam Truyện*).[342] Từ đời Hán, *Tam Truyện* 三傳 đã trở thành kinh điển, đó là: *Tả Truyện* 左傳, *Công Dương Truyện* 公羊傳, và *Cốc Lương Truyện* 穀梁傳. Ban đầu có lẽ *Tả Truyện* được viết trọn vẹn không nhằm giải thích cho kinh *Xuân Thu*, nhưng về sau nó được gắn vào kinh này. Ba truyện được đặt tên theo tên tác giả biên soạn.[343] Trong ba truyện, *Công Dương Truyện* đặc biệt giải thích kinh *Xuân Thu* phù hợp các thuyết của Đổng Trọng Thư. Do đó, trong truyện này ta cũng thấy thuyết tam thế. Cuối đời Đông Hán, Hà Hưu 何休 (129-182) viết *Công Dương Truyện chú sớ*. Trong đó ông giảng kỹ thêm thuyết tam thế.

Theo Hà Hưu, *Xuân Thu* ghi chép một quá trình mà qua đó Khổng Tử biến đổi một cách lý tưởng thời Cứ Loạn thành thời Thăng Bình, và rồi thành thời Thái Bình. Hà Hưu xem thời đầu tiên trong tam thế – tức là thời *«hữu truyền văn»* (thời mà Khổng Tử chỉ nghe nói tới qua các sử sách truyền lại) – là thời Cứ Loạn. Trong giai đoạn này Khổng Tử tập trung toàn bộ chú ý vào nước Lỗ của ông, và xem Lỗ là trung tâm cho ông cải cách. Hà Hưu xem thời *hữu văn* (thời mà Khổng Tử chỉ nghe nói tới qua các bằng chứng khẩu truyền

[342] Phần giải thích Kinh thì gọi là Truyện.

[343] *Tả Truyện* được viết đầu thời Chiến Quốc. Theo *Sử Ký* (Thập nhị chư hầu niên biểu tự), tác giả *Tả Thị Xuân Thu* là Tả Khâu Minh 左丘明. Ban Cố nói Tả Khâu Minh là quan Thái sử của nước Lỗ. Kể từ đời Đường thì các học giả nghi ngờ về tác giả; đến nay thì vô định luận. Tác giả *Công Dương Truyện* là Công Dương Cao 公羊高, người nước Tề thời Chiến Quốc. Ban đầu sách này chỉ truyền miệng, đến đời Hán Cảnh Đế 漢景帝 thì Công Dương Thọ 公羊壽 (chắt của Công Dương Cao) và Hồ Mẫu Sinh 胡母生 (đệ tử của Công Dương Cao) chép lại thành sách. Tác giả *Cốc Lương Truyện* là Cốc Lương Xích 穀梁赤, người nước Lỗ thời Chiến Quốc. Ban đầu sách này chỉ truyền miệng, đến đời Tây Hán thì các đệ tử của Cốc Lương Xích mới chép lại thành sách.

của các bậc cao niên cùng thời với ông) là thời Thăng Bình. Thời này, sau khi đã cai trị tốt nước của ông, Khổng Tử đem lại hòa bình và trật tự cho các nước trong phạm vi Trung Quốc. Cuối cùng, thời *hữu kiến* (thời mà Khổng Tử đích thân chứng kiến) được Hà Hưu xem là thời Thái Bình. Thời này, Khổng Tử đem lại hòa bình và trật tự cho tất cả các nước của Trung Quốc và khai hóa tất cả di địch xung quanh. Hà Hưu nói: «Thời này các nước lớn nhỏ gần xa trong thiên hạ giống như một.»[344] Tất nhiên, Hà Hưu không có ý nói rằng các việc này thực tế đã do chính tay Khổng Tử hoàn thành. Ông có ý nói rằng giả mà Khổng Tử có quyền hành thực sự thì ông đã hoàn thành các việc đó rồi. Tuy nhiên, thuyết này thật hoang tưởng, bởi vì chính Khổng Tử chỉ sống trong thời cuối của tam thế được giả định trong *Xuân Thu*.

Theo Hà Hưu giải thích, đường lối mà Khổng Tử thực hiện từ nước Lỗ của ông để bình trị toàn thiên hạ một cách lý tưởng thì tương tự các bước bình thiên hạ mà sách *Đại Học* đã giảng. Do đó, ở mặt này, kinh *Xuân Thu* là một thí dụ minh họa cho sách *Đại Học*.

Thuyết ba giai đoạn tiến hóa của xã hội, tức thuyết tam thế, cũng thấy xuất hiện trong thiên Lễ Vận của sách *Lễ Ký*. Theo thiên này, giai đoạn đầu là *loạn thế* 亂世, giai đoạn hai là *tiểu khang* 小康, giai đoạn ba là *đại đồng* 大同. Thiên Lễ Vận mô tả giai đoạn đại đồng như sau: «Khi đại đạo thi hành, thiên hạ là chung. Người hiền và người có tài được tuyển chọn. Sự tin cậy được giảng và sự hòa mục được tập luyện. Cho nên người ta không chỉ yêu cha mẹ mình, không chỉ yêu con mình. Người già được chăm đến cuối đời, trai tráng được dùng, trẻ con được nuôi lớn. Kẻ không vợ, không chồng, trẻ mồ côi, kẻ không con, người tàn phế khuyết tật đều được nuôi dưỡng. Nam có chức phận, nữ có chồng. Họ ghét thấy tài hóa bị bỏ không khai thác, [nên họ khai thác nhưng] không cất chứa cho riêng mình. Họ ghét không được dùng sức lực, [nên họ làm việc nhưng] không nhất thiết làm việc vì mình. Cho nên mưu kế không nổi lên, trộm cướp và loạn tặc không hoành hành. Do đó cửa ngoài không đóng. Đó gọi là đại đồng.»[345]

Tuy tác giả của Lễ Vận xếp đặt sự đại đồng này vào thời hoàng kim trong quá khứ, nhưng nó chắc chắn biểu thị một mơ ước của người dân đời Hán: họ ắt hẳn thích nhìn thấy một điều gì đó nhiều hơn nữa, chứ không chỉ

[344] Hà Hưu, *Công Dương Truyện chú sớ*, Ân Công nguyên niên (722 TCN): «Thiên hạ viễn cận đại tiểu nhược nhất.» 天下遠近大小若一.

[345] *Lễ Ký* (Lễ Vận): «Đại đạo chi hành dã, thiên hạ vi công. Tuyển hiền dữ năng, giảng tín tu mục. Cố nhân bất độc thân kỳ thân, bất độc tử kỳ tử. Sử lão hữu sở chung, tráng hữu sở dụng, ấu hữu sở trưởng. Quan quả cô độc phế tật giả, giai hữu sở dưỡng. Nam hữu phân, nữ hữu quy. Hoá ố kỳ khí ư địa dã, bất tất tàng ư kỷ. Lực ô kỳ bất xuất ư thân dã, bất tất vị kỷ. Thị cố mưu bế nhi bất hưng, đạo thiết loạn tặc nhi bất tác. Cố ngoại hộ nhi bất bế. Thị vị đại đồng.» 大道之行也, 天下爲公. 選賢與能, 講信脩睦. 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. 貨惡其棄於地也, 不必藏於己. 力惡其不出於身也, 不必爲己. 是故謀閉而不興, 盜竊亂賊而不作. 故外戶而不閉. 是謂大同.

là sự thống nhất chính trị của vương quốc mà thôi.

*

Chương 18

NHO GIA ĐỘC TÔN VÀ ĐẠO GIA PHỤC HƯNG

Đời Hán không chỉ nối tiếp đời Tần theo niên đại, mà còn kế thừa nhiều phương diện của đời Tần. Nó ổn định sự thống nhất mà đời Tần đã đạt được.

Thống nhất tư tưởng

Vì mục đích thống nhất, đời Tần áp dụng nhiều chính sách, mà một trong những chính sách quan trọng nhất chính là sự thống nhất tư tưởng. Sau khi Tần thâu tóm các nước đối địch, Thừa tướng Lý Tư 李斯 dâng biểu lên Tần Thủy Hoàng tâu rằng: «Ngày xưa thiên hạ tán loạn. [...] Người ta xem cái học riêng của mình là hay, nên bài bác cái học do bề trên thiết lập. Nay bệ hạ đã thống nhất thiên hạ. [...] Nhưng những kẻ có tư học hè nhau bài bác các định chế pháp luật và giáo hóa. [...] Như vậy, nếu không cấm tình trạng này, thì thế lực của vua ở trên cao bị hạ xuống, và các đảng phái ở bên dưới được thành lập.»[346]

Rồi Lý Tư đưa ra một kiến nghị quyết liệt nhất: Tất cả sách sử (trừ sách sử đời Tần), tất cả kinh sách về tư tưởng bách gia, tất cả các sách khác (trừ các sách do quan bác sĩ bảo quản, sách y khoa, sách thuốc, sách bói, sách dạy canh nông, sách dạy trồng trọt) đều phải nộp cho triều đình để thiêu hủy. Còn cá nhân nào muốn cầu học thì phải bái quan lại làm thầy. (Xem *Sử Ký*, Tần Thủy Hoàng bản kỷ).

Tần Thủy Hoàng phê chuẩn kiến nghị này và ra lệnh thi hành năm 213 TCN. Thực tế, tuy là một cuộc truy quét triệt để nhưng nó chẳng qua là sự

[346] *Sử Ký* (Lý Tư liệt truyện): «Cổ giả thiên hạ tan loạn, mạc năng tương nhất. [...] Nhân thiện kỳ sở tư học, dĩ phi thượng sở kiến lập. Kim bệ hạ tịnh hữu thiên hạ. [...] Nhi tư học nãi tương dữ phi pháp giáo chi chế. [...] Như thử bất cấm, tắc chủ thế giáng hồ thượng đảng dữ thành hồ hạ.» 古者天下散亂, 莫能相一. [...] 人善其所私學, 以非上所建立. 今陛下并有天下. [...] 而私學乃相與非法教之制. [...] 如此不禁, 則主勢降乎上黨與成乎下.

vận dụng lô-gíc của một tư tưởng đã tồn tại lâu đời trong giới Pháp gia. Do đó Hàn Phi Tử nói rằng: «Nước của bậc vua sáng không có văn chương trong sách chép trên thẻ tre, mà lấy pháp luật để dạy dân; không có lời nói của vua đời trước, mà lấy quan lại làm thầy học.»[347]

Kiến nghị của Lý Tư có mục đích rất rõ ràng. Ông muốn chắc chắn có một thiên hạ, một chính quyền, một bộ sử, một đường lối tư tưởng. Sách về y dược và về các bộ môn thực hành khác do đó thoát nạn bị đốt cháy; nói như ta hiện nay, chúng là sách khoa học kỹ thuật nên không liên quan gì đến «ý thức hệ».

Nhưng chính sự tàn bạo của đời Tần khiến nó sụp đổ mau chóng. Khi đời Hán nổi lên, kế tiếp đời Tần, thì vô số sách cổ và trứ tác của bách gia xuất hiện trở lại. Tuy không tán thành những biện pháp cực đoan của đời Tần, nhưng các vua đời Hán cảm thấy rằng nếu muốn duy trì sự thống nhất chính trị lâu dài thì cần phải nỗ lực lần hai theo các đường lối khác nhau để thống nhất tư tưởng trong đế quốc. Nỗ lực mới này do Hán Vũ Đế (140-87 TCN) thực hiện, theo kiến nghị của Đổng Trọng Thư.

Trong một bài biểu dâng Vũ Đế khoảng năm 136 TCN, Đổng Trọng Thư viết: «Nguyên lý đại thống nhất trong sách *Xuân Thu* là lẽ thường hằng trong trời đất, là sự đúng đắn từ xưa đến nay. Nhưng các thầy dạy học ngày nay có đạo lý khác, người ta có học thuyết khác, trăm nhà có phương thuật khác. Tư tưởng và mục đích họ khác nhau. Cho nên [vua] ở trên không nắm được sự thống nhất.»[348] Ông kết luận: «Tất cả môn gì không thuộc lục nghệ (lục kinh) và học thuật của Khổng Tử đều phải cấm tuyệt, không cho chúng lưu hành.»[349]

Hán Vũ Đế chấp thuận kiến nghị này và chính thức tuyên bố rằng Nho học (trong đó lục kinh chiếm ưu thế) phải là cái học chính thống của quốc gia. Đương nhiên cần có thời gian đáng kể trước khi Nho gia củng cố địa vị họ vừa giành được, và trong quá trình này Nho gia tiếp thu nhiều tư tưởng từ các học phái khác, khiến cho Nho học bấy giờ rất khác với Nho học đời Chu. Ở chương trước, ta thấy quá trình tổng hợp chiết trung đã tiến hành thế nào. Tuy nhiên từ đời Hán Vũ Đế về sau, triều đình đã cho Nho gia cơ hội tốt đẹp hơn

---

[347] *Hàn Phi Tử* (Ngũ Đố): «Minh chủ chi quốc, vô thư giản chi văn, dĩ pháp vi giáo; vô tiên vương chi ngữ, dĩ lại vi sư.» 明主之國, 無書簡之文, 以法爲教; 無先王之語, 以吏爲師.

[348] *Hán Thư* (Đổng Trọng Thư truyện): «Xuân Thu đại nhất thống giả, thiên địa chi thường kinh, cổ kim chi thông nghĩa dã. Kim sư dị đạo, nhân dị luận, bách gia thù phương, chí ý bất đồng, thị dĩ thượng vô dĩ trị nhất thống.» 春秋大一統者, 天地之常經, 古今之通誼也. 今師異道, 人異論, 百家殊方, 指意不同, 是以上無以持一統.

[349] *Hán Thư* (Đổng Trọng Thư truyện): «Chư bất tại lục nghệ chi khoa, Khổng Tử chi thuật giả, giai tuyệt kỳ đạo, vật sử tịnh tiến.» 諸不在六藝之科, 孔子之術者, 皆絕其道, 勿使并進. – Thực tế thì Hán Vũ Đế mềm mỏng hơn Đổng Trọng Thư, tuy Vũ Đế xem Nho học là độc tôn, nhưng không trừng phạt tư học, mà chỉ qui định ai muốn làm quan thì phải học lục kinh của Nho gia và phải thi đậu các kỳ thi tuyển bắt buộc.

các học phái khác để hoằng dương học thuyết của mình.

Nguyên lý đại thống nhất mà Đổng Trọng Thư đề cập cũng được bàn đến trong *Công Dương Truyện*. Do đó, câu mở đầu của kinh *Xuân Thu* là: «Nguyên niên, xuân, vương chính nguyệt.» 元年、春、王正月 ([Ẩn Công] năm thứ nhất, mùa xuân, tháng giêng của vua). *Công Dương Truyện* chú giải: «Hà ngôn hồ *vương chính nguyệt*? Đại nhất thống dã.» 何言乎王正月? 大一統也 (Tại sao nói là «tháng giêng của vua»? Đó là sự thống nhất lớn vậy). Theo Đổng Trọng Thư và môn phái Công Dương, khi Khổng Tử viết kinh *Xuân Thu*, sự thống nhất lớn này là một trong các cương lĩnh ông ấn định cho một tân triều đại được ông thiết lập lý tưởng.

Biện pháp Hán Vũ Đế thực hiện theo kiến nghị của Đổng Trọng Thư thì tích cực hơn nhưng ôn hòa hơn biện pháp mà Lý Tư kiến nghị Tần Thủy Hoàng, tuy rằng cả hai đều nhắm vào sự thống nhất tư tưởng trong toàn cõi Trung Quốc. Thay vì bác bỏ bách gia vô phân biệt như biện pháp của đời Tần khiến nảy sinh một vùng trống rỗng trong thế giới tư tưởng, thì biện pháp của đời Hán đã tuyển chọn một trong bách gia, là Nho gia, và đưa học thuyết này lên địa vị độc tôn là quốc học. Một điểm khác biệt nữa, biện pháp của đời Hán không trừng phạt tư học của các học phái khác. Nó chỉ qui định rằng hễ ai muốn ra làm quan thì phải học lục kinh và Nho học. Như vậy, bằng cách biến Nho học thành cơ sở của giáo dục quốc gia, biện pháp của đời Hán đã xây dựng nền tảng cho hệ thống khoa cử nổi tiếng của Trung Quốc nhằm tuyển dụng quan lại. Bằng cách này, biện pháp của đời Hán đã dung hòa biện pháp của đời Tần và sự thực hành nền tư học trước đó, mà nền tư học này vốn phổ biến sau thời của Khổng Tử. Điều thú vị là vị thầy tư nhân đầu tiên của Trung Quốc bây giờ trở thành vị thầy đầu tiên của quốc học.

Địa vị Khổng Tử trong tư tưởng đời Hán

Kết quả là địa vị Khổng Tử trở nên rất cao vào giữa thế kỷ 1 TCN. Khoảng thời gian này, một loại sách mới mẻ xuất hiện gọi là *vĩ thư*. *Thư* 書 là sách; *vĩ* 緯 là sợi chỉ ngang của tấm vải, đối lập với chữ *kinh* 經 là sợi chỉ dọc của tấm vải, thường được dùng để chỉ kinh điển. Nhiều người đời Hán tin rằng Khổng Tử sau khi viết lục kinh (tức là sáu sợi chỉ dọc của học thuyết ông) thì còn chừa lại nhiều chỗ chưa diễn đạt. Nên họ cho rằng sau đó Khổng Tử đã viết sáu *vĩ* (sáu sợi chỉ ngang) tương ứng sáu *kinh* (sáu sợi chỉ dọc) để bổ sung. Như vậy kết hợp *kinh* và *vĩ* thì tạo thành trọn vẹn học thuyết của ông. Thực tế, đương nhiên, các vĩ thư là do người đời Hán ngụy tạo.

Trong vĩ thư, địa vị Khổng Tử lên tới tột đỉnh chưa từng có ở Trung Quốc. Thí dụ, một quyển *Xuân Thu Vĩ* tên là *Hán Hàm Tư* 漢含孳 chép: «Khổng Tử nói: Khâu này xem sách sử, viện dẫn hình đồ xưa, suy xét và tập hợp các sự biến đổi của trời, để chế ra luật lệ cho các vua đời Hán.»[350] Một

[350] *Hán Hàm Tư*: «Khổng Tử viết: Khâu lãm sử ký, viện dẫn cổ đồ, suy tập thiên biến, vi Hán đế chế pháp.» 孔子曰: 丘覽史記, 援引古圖, 推集天變, 爲漢帝制法.

quyển *Xuân Thu Vĩ* khác, tên là *Diễn Khổng Đồ* 演孔圖, thì nói Khổng Tử là con của Hắc Đế, lại còn kể lại nhiều chuyện kỳ lạ xảy ra trong đời Khổng Tử. Như vậy trong những vĩ thư này ta thấy Khổng Tử được xem là siêu nhân, một vị thần giữa loài người có thể biết trước tương lai. Giả sử các quan niệm kia thịnh hành, thì Khổng Tử tại Trung Quốc ắt đã chiếm địa vị tương tự địa vị của Jesus Christ, và Nho học đã trở thành một tôn giáo theo đúng ý nghĩa của từ này rồi.

Nhưng không lâu sau, các Nho gia có cách tư duy thực tế hơn và duy lý hơn đã phản đối các quan niệm quái đản này về Khổng Tử và Nho học. Theo họ, Khổng Tử chẳng là thần hay vua, mà chỉ là thánh nhân. Ông chẳng tiên tri được sự xuất hiện của đời Hán, cũng chẳng chế ra luật lệ cho bất kỳ triều đại nào. Khổng Tử chẳng qua kế thừa di sản văn hóa của truyền thống vĩ đại trong quá khứ mà thôi. Đối với di sản ấy, ông đã đưa vào một tinh thần mới mẻ và truyền lại cho hậu thế.

Tranh luận giữa Cổ văn gia và Kim văn gia

Những Nho gia ấy lập thành một phái, gọi là Cổ văn gia. Sở dĩ có tên như vậy là vì họ cho rằng họ sở hữu một số kinh điển vốn được giấu kín trước ngọn lửa Tần (tức nạn đốt sách năm 213 TCN), do đó các sách ấy được viết bằng kiểu chữ cổ so với thời điểm các Nho gia này phát hiện. Trái lại, Đổng Trọng Thư và một số người thuộc Kim văn gia. Sở dĩ có tên như vậy là vì các kinh điển được viết bằng kiểu chữ thông hành đời Hán.

Vụ tranh luận giữa Cổ văn gia và Kim văn gia là một trong những sự kiện lớn nhất trong lịch sử học thuật Trung Quốc. Nơi đây không cần đi sâu vào chi tiết, mà chỉ cần biết rằng Cổ văn gia nổi lên như là sự phản kháng hay cách mạng chống Kim văn gia. Cuối đời Tiền Hán, Cổ văn gia được sự hậu thuẫn của Lưu Hâm (khoảng 46 TCN – 23 CN), một trong các học giả vĩ đại bấy giờ. Quả thật, Lưu Hâm nhiệt thành đến nỗi về sau ông bị người của Kim văn gia vu khống là tự tay ngụy tạo kinh điển viết bằng kiểu chữ cổ.

Mấy năm gần đây tôi nghĩ rằng nguồn gốc của hai phái này có lẽ bắt nguồn từ hai phái Nho gia trước đời Tần: phái lý tưởng và phái hiện thực. Kim văn gia có lẽ kế tục phái lý tưởng; Cổ văn gia có lẽ kế tục phái hiện thực. Nói cách khác, Kim văn gia có lẽ bắt nguồn từ phái lý tưởng mà đại biểu là Mạnh Tử; Cổ văn gia có lẽ bắt nguồn từ phái hiện thực mà đại biểu là Tuân Tử.

Tuân Tử nói: «Có bọn về đại thể thì bắt chước tiên vương mà không biết giềng mối chính. [...] Họ theo xưa mà tạo học thuyết gọi là ngũ hành. Quan điểm của họ kỳ quặc, mâu thuẫn, và không có chuẩn mực; u ẩn mà không thuyết minh được; khép kín mà không giải thích được. Họ trau chuốt lời lẽ, tự mình bái phục mình, còn nói đấy đích thực là lời lẽ của quân tử đời xưa. Tử Tư (cháu nội Khổng Tử) đề xướng nó, Mạnh Kha (Mạnh Tử) phụ

hoạ vào.»[351]

Đoạn văn trên làm rối trí các học giả hiện đại, bởi vì cả *Trung Dung* (tương truyền là của Tử Tư) lẫn sách *Mạnh Tử* đều không nói đến ngũ hành. Thế nhưng ta lại thấy *Trung Dung* (chương 24) chép: «Quốc gia sắp hưng thịnh, điềm lành ắt xảy ra; quốc gia sắp diệt vong, yêu nghiệt ắt hiện ra.» (Quốc gia tương hưng, tất hữu trinh tường; quốc gia tương vong, tất hữu yêu nghiệt. 國家將興必有禎祥; 國家將亡必有妖孼). Tương tự, trong *Mạnh Tử* (Công Tôn Sửu, hạ) chép: «Hễ 500 năm thì có bậc thánh vương xuất hiện.» (Ngũ bách niên tất hữu vương giả hưng. 五百年必有王者興). Hai đoạn ấy dường như cho thấy cả Mạnh Tử lẫn tác giả của *Trung Dung* (nếu không phải là Tử Tư thì là một đệ tử của ông) đã tin tưởng ở một chừng mực nào đó rằng giữa trời và người có sự cảm ứng và rằng lịch sử vận hành theo chu kỳ. Ta nên nhớ rằng các thuyết ấy nổi bật trong Âm Dương gia hay phái ngũ hành.

Như vậy, nếu ta xem Đổng Trọng Thư có liên hệ nào đó với phái lý tưởng của Mạnh Tử, thì lời cáo buộc của Tuân Tử đối với phái ấy càng có thêm ý nghĩa. Bởi vì nếu quan điểm Đổng Trọng Thư thực sự đã phôi thai từ quan điểm của các đệ tử của Mạnh Tử, thì quan điểm của họ – xét từ sự phát triển nó mà về sau Đổng Trọng Thư đã làm – quả thực có thể nói là «kỳ quặc» và «u ẩn».

Mạnh Tử tăng cường gia thuyết ấy khi ông, cũng như Đổng Trọng Thư, đã xem *Xuân Thu* có giá trị đặc biệt: nó là tác phẩm của Khổng Tử. Mạnh Tử nói: «Khổng Tư sợ [vì thiên hạ loạn], bèn làm sách *Xuân Thu*. *Xuân Thu* lẽ ra là việc của thiên tử. Nên Khổng Tử nói: Ai hiểu ta phải chăng là ở *Xuân Thu;* ai bắt tội ta phải chăng là ở *Xuân Thu?*»[352] Mạnh Tử cho rằng khi Khổng Tử viết *Xuân Thu,* ông đã làm việc mà lẽ ra thiên tử phải làm. Thuyết của Mạnh Tử nếu phát triển thêm nữa, có thể dẫn đến thuyết của Đổng Trọng Thư cho rằng Khổng Tử thật sự nhận được thiên mệnh để làm thiên tử.

Hơn nữa, khi giảng giải thuyết nhân tính, Đổng Trọng Thư đã so sánh rõ ràng thuyết của ông với thuyết của Mạnh Tử. Như ta vừa thấy ở chương trước, sự khác biệt giữa hai thuyết chỉ là ở từ ngữ mà thôi.

---

[351] *Tuân Tử* (Phi Thập Nhị Tử): «Lược pháp tiên vương nhi bất tri kỳ thống, [...] Án vãng cựu tạo thuyết, vị chi ngũ hành, thậm tịch vi nhi vô loại, u ẩn nhi vô thuyết, bế ước nhi vô giải. Án sức kỳ từ nhi chi kính chi viết: Thử chân tiên vương quân tử chi ngôn dã. Tử Tư xướng chi, Mạnh Kha hoạ chi.» 略法先王而不知其統, [...] 案往舊造說, 謂之五行, 甚僻違而無類, 幽隱而無說, 閉約而無解. 案飾其辭而祗敬之曰: 此眞先王君子之言也. 子思唱之, 孟軻和之.

[352] *Mạnh Tử* (Đằng Văn Công, hạ): «Khổng Tử cụ, tác *Xuân Thu*. *Xuân Thu*, thiên tử chi sự dã. Thị cố Khổng Tử viết: Tri ngã giả kỳ duy *Xuân Thu* hồ; tội ngã giả kỳ duy *Xuân Thu* hồ.» 孔子懼, 作春秋. 春秋,天子之事也. 是故孔子曰: 知我者其惟春秋乎; 罪我者其惟春秋乎. – Câu «*Xuân Thu*, thiên tử chi sự dã» nhiều người (James Ware, James Legge, Đoàn Trung Còn) dịch khác là: «Kinh *Xuân Thu* bàn về (/ghi chép) việc làm (/hành vi) của thiên tử.» Ở đây Phùng Hữu Lan hiểu: viết *Xuân Thu* là công việc của thiên tử.

Nếu ta chấp nhận giả thuyết rằng Kim văn gia kế tục phái lý tưởng của Nho gia mà đại biểu là Mạnh Tử, thì cũng hợp lý khi ta giả định Cổ văn gia bắt nguồn từ phái hiện thực của Nho gia mà đại biểu là Tuân Tử. Do đó, ta cần lưu ý rằng trong thế kỷ 1 CN các nhà tư tưởng của Cổ văn gia đều có vũ trụ quan theo chủ nghĩa tự nhiên tương tự như vũ trụ quan của Tuân Tử và Đạo gia. (Như ta đã biết, Tuân Tử chịu ảnh hưởng của Đạo gia về phương diện này.)

Dương Hùng và Vương Sung

Dương Hùng 揚雄 (53 TCN – 18 CN), thuộc Cổ văn gia, là một thí dụ về vũ trụ quan theo chủ nghĩa tự nhiên nói trên. Sách *Thái Huyền* 太玄 của ông tràn ngập quan niệm «phản giả Đạo chi động» (trở về là cái động của Đạo), vốn là quan niệm cơ bản của *Lão Tử* và *Dịch Truyện*.

Ông còn viết quyển *Pháp Ngôn* 法言. Trong đó ông công kích Âm Dương gia, nhưng ca tụng Mạnh Tử. Nhưng điều ấy không làm giả thuyết của tôi mất giá trị, bởi vì cho dù Mạnh Tử có khuynh hướng theo Âm Dương gia nhưng ông chắc hẳn cũng chưa hề lên tới mức cực đoan như Kim văn gia đời Hán.

Nhà tư tưởng vĩ đại nhất của Cổ văn gia ắt là Vương Sung 王充 (27-khoảng 100), một người đả phá thói thờ tượng và mê tín bằng tinh thần hoài nghi khoa học đáng kể. Tác phẩm chủ yếu của ông là *Luận Hành* 論衡. Vương Sung nói: «*Thi* có 300 bài, tóm lại chỉ một lời: "Tư vô tà." 思無邪 (không nghĩ bậy). *Luận Hành* có vài chục thiên, tóm lại chỉ một lời: "Tật hư vọng." 疾虛妄 (ghét dối lảo).»[353] Ông còn nói: «Sự việc chẳng gì rõ ràng bằng có hiệu quả, lý luận chẳng gì xác định bằng có chứng minh.»[354]

Dùng tinh thần khoa học ấy, ông đả phá kịch liệt các thuyết của Âm Dương gia, nhất là thuyết thiên nhân cảm ứng, về phương diện mục đích luận hoặc cơ giới luận. Về phương diện mục đích luận, ông viết: «Đạo trời là tự nhiên, là vô vi; còn như việc khiển trách và cảnh cáo con người, đó là hữu vi, không phải là tự nhiên. Hoàng Đế và Lão Tử bàn về đạo trời thì có được sự chân thực.»[355]

Về phương diện cơ giới luận của thuyết thiên nhân cảm ứng, Vương

---

[353] *Luận Hành* (Dật Văn 佚文): «*Thi* tam bách, nhất ngôn dĩ tế chi, viết: "Tư vô tà." *Luận Hành* thiên dĩ thập số, diệc nhất ngôn dã, viết: "Tật hư vọng."» 詩三百、一言以蔽之，曰："思無邪."論衡篇十數、亦一言也，曰："疾虛妄." – Chú: Vương Sung trích nguyên văn trong *Luận Ngữ* (Vi Chính): «*Thi* tam bách, nhất ngôn dĩ tế chi, viết: "Tư vô tà."» *Luận Hành* có 85 thiên, hiện nay chỉ còn 84 thiên, mất thiên 44 (Chiêu Trí 招致).

[354] *Luận Hành* (Bạc Táng 薄葬): «Sự mạc minh ư hữu hiệu, luận mạc định ư hữu chứng.» 事莫明於有效，論莫定於有證.

[355] *Luận Hành* (Khiển Cáo 譴告): «Phù thiên đạo tự nhiên dã, vô vi; như khiển cáo nhân, thị hữu vi, phi tự nhiên dã. Hoàng Lão chi gia, luận thuyết thiên đạo, đắc kỳ thực hĩ.» 夫天道自然也，無爲；如譴告人，是有爲，非自然也. 黃老之家，論說天道，得其實矣.

Sung nói: «Con người sống giữa cõi trời đất giống như chấy và rận ở trong quần áo hay dế và kiến ở trong hang và khe nứt. Chấy, rận, dế, kiến bò dọc ngang bò xuôi ngược; chúng có thể khiến khí trong quần áo và khe nứt biến động được chăng? Chấy, rận, dế, kiến không thể làm được, mà nói chỉ có con người làm được, như thế là không thấu đạt nguyên lý của khí ở vạn vật vậy.»[356]

Đạo gia và Phật học

Như vậy Vương Sung đã dọn đường cho sự phục hưng của Đạo gia một trăm năm sau đó. Khi nói đến Đạo gia, tôi muốn nhấn mạnh lần nữa sự khác nhau giữa Đạo gia và Đạo giáo: Đạo gia là triết học, Đạo giáo là tôn giáo. Về sự phục hưng của Đạo gia ở đây, ý tôi muốn nói đến triết học, và tôi sẽ gọi là Tân Đạo gia.

Điều thú vị cho ta chú ý là Đạo giáo cũng bắt đầu hình thành cuối đời Hán. Hiện nay có nhiều người xem Đạo giáo dân gian này là Đạo gia mới. Cổ văn gia đã loại trừ các yếu tố của Âm Dương gia ra khỏi Nho gia và các yếu tố của Âm Dương gia đã pha trộn với Đạo gia để tạo thành một thứ chiết trung mới mẻ gọi là Đạo giáo. Theo cách này, địa vị Khổng Tử từ thần hạ xuống thành thầy dạy học, còn Lão Tử thì trở thành giáo chủ của Đạo giáo. Bắt chước Phật giáo, Đạo giáo phát triển hệ thống đạo quán, giáo sĩ (đạo sĩ, đạo cô), và khoa nghi (nghi thức tôn giáo). Theo cách này, nó trở thành một tôn giáo có tổ chức, và hầu như hoàn toàn không thể nhận ra được là Đạo gia trước đời Tần. Chính điều này là lý do tại sao nó được gọi là Đạo giáo.

Trong thế kỷ 1 CN, trước khi Đạo giáo thành lập thì Phật giáo đã truyền vào Trung Quốc từ Ấn Độ và qua ngả Trung Á. Ở đây tôi cũng phải nhấn mạnh sự khác nhau giữa Phật giáo và Phật học: Phật giáo là tôn giáo, Phật học là triết học. Như vừa nói, Phật giáo là tôn giáo ảnh hưởng lớn đến cơ cấu tổ chức của Đạo giáo. Sự phát triển của Đạo giáo như một tín ngưỡng bản địa được kích thích mạnh mẽ bởi tình cảm dân tộc của những người chứng kiến đầy căm hờn sự xâm lược thành công của một tôn giáo ngoại lai là Phật giáo. Thật vậy, nhiều người đã xem Phật giáo là tôn giáo của di địch. Cho nên, ở chừng mực nào đó, Đạo giáo đã phát triển như một tín ngưỡng bản địa thay thế cho Phật giáo. Trong quá trình phát triển, Đạo giáo đã vay mượn rất nhiều từ đối thủ ngoại lai của mình, như cơ cấu tổ chức, nghi thức tôn giáo, và thậm chí hình thức của nhiều kinh điển.

Nhưng bên cạnh Phật giáo còn có Phật học. Trong khi Đạo giáo hầu

[356] *Luận Hành* (Biến Động 變動): «Nhân tại thiên địa chi gian, do tảo sắt chi tại y thường chi nội, lâu nghĩ chi tại huyệt khích chi trung. Tảo sắt, lâu nghĩ vi nghịch thuận hoành tòng, năng lệnh y thường huyệt khích chi gian khí biến động hồ? Tảo sắt, lâu nghĩ bất năng, nhi độc vị nhân năng, bất đạt vật khí chi lý dã.» 人在天地之間, 猶蚤虱之在衣裳之內, 螻蟻之在穴隙之中. 蚤虱、螻蟻爲逆順橫從, 能令衣裳穴隙之間氣變動乎? 蚤虱螻蟻不能, 而獨謂人能, 不達物氣之理也.

như một mực đối kháng Phật giáo, thì Đạo gia xem Phật học là đồng minh của mình. Về phương diện xuất thế, Đạo gia chắc chắn không bằng Phật học. Về phương diện thần bí, cả hai có một số tương đồng. Do đó, *Đạo* của Đạo gia được mô tả là cái 'bất khả danh', còn *chân như* 眞 如 (tức thực tại tuyệt đối) của Phật học thì được mô tả là cái 'bất khả tư nghị'. Nó chẳng phải *nhất* 一 (một), cũng không phải *đa* 多 (nhiều); chẳng phải *phi nhất* 非 一, cũng không phải *phi đa* 非 多. Một thuật ngữ như vậy biểu thị cái mà Hán ngữ gọi là «tưởng nhập phi phi» 想 入 非 非 (suy tưởng vào cái không không).

Trong các thế kỷ 3 và 4 CN, các học giả nổi tiếng cũng thường là Đạo gia đã giao du thân mật với các danh tăng. Các học giả này thường tinh thông kinh Phật, còn các danh tăng thì tinh thông kinh điển của Đạo gia, nhất là *Trang Tử*. Những cuộc đàm đạo của họ được người thời đó gọi là *thanh đàm* 清 談. Khi nói đến chủ đề *phi phi* thì họ ngừng nói, lặng im mỉm cười (nhất tiếu vô ngôn) vì hiểu nhau rồi.

Ở trường hợp ấy, người ta nhận ra tinh thần của Thiền 禪 (được phương Tây biết nhiều theo tiếng Nhật là Zen). Thiền tông là một nhánh của Phật học Trung Quốc. Nó quả thật là sự kết hợp các phương diện tinh tế nhất của Phật học và Đạo gia. Về sau, Thiền anh hưởng mạnh mẽ đến triết học Trung Quốc, thi ca, và hội họa. Vấn đề này tôi sẽ bàn luận chi tiết ở chương 22.

Bối cảnh xã hội và chính trị

Bây giờ ta hãy trở lại bối cảnh xã hội và chính trị phía sau sự độc tôn của Nho gia đời Hán và hệ quả của nó là sự phục hưng của Đạo gia. Thắng lợi của Nho gia không phải đơn giản là do may mắn hoặc do sự ưu ái của một số người nào đó thời bấy giờ. Có một số hoàn cảnh khiến cho thắng lợi này là tất yếu.

Tần thâu tóm các nước bằng tinh thần sắt đá và tàn nhẫn – thể hiện qua việc khống chế trong nước và quan hệ đối ngoại – dựa trên triết học của Pháp gia. Do đó, sau khi Tần sụp đổ, người người đều chê trách Pháp gia quá tàn nhẫn, hà khắc, và hoàn toàn vất bỏ đức nhân và nghĩa của Nho gia. Điều quan trọng là, Hán Vũ Đế, ngoài việc ban sắc lệnh lấy Nho học làm cái học chính thống quốc gia, thì năm 141 TCN cũng ban sắc lệnh bãi chức tất cả ai chuyên trị triết học của Thân Bất Hại, Thương Ưởng, Hàn Phi (ba lãnh tụ của Pháp gia) và Tô Tần, Trương Nghi (hai lãnh tụ của Tung Hoành gia).[357]

[357] Ở đây Phùng Hữu Lan hiểu là họ «bị bãi chức quan» (should be rejected from government posts), nhưng theo *Hán Thư* thì Vũ Đế ban sắc lệnh *không tuyển làm quan giám nghị* những ai chuyên trị triết học của Thân Bất Hại, Thương Ưởng, Hàn Phi, Tô Tần, Trương Nghi. Vũ Đế ban sắc lệnh này dựa theo lời tâu của thừa tướng Vệ Oản 衛 綰. *Hán Thư* (Vũ Đế kỳ): «Năm Kiến Nguyên thứ nhất, mùa đông, tháng 10, vua ra chiếu cho thừa tướng, ngự sử, liệt hầu, trung nhị thiên thạch, nhị thiên thạch, chư hầu để cử các kẻ sĩ hiền lương đàng hoàng có lời lẽ chính trực để can gián vua. Thừa tướng Vệ Oản tâu: "Những người hiền lương được đề cử lên, nếu ai chuyên trị lời lẽ của Thân Bất Hại, Thương Ưởng, Hàn Phi, Tô Tần, Trương Nghi, làm loạn chính trị trong nước, thì xin vua bãi bỏ." Lời tấu được chấp nhận.»

Như vậy Pháp gia trở thành kẻ chịu tội thay cho các vua Tần về những sai lầm của họ. Trong bách gia, Nho gia và Đạo gia xa cách Pháp gia nhất. Do đó, đương nhiên xảy ra một phản ứng có lợi cho hai nhà này. Suốt giai đoạn đầu đời Hán, Đạo gia – bấy giờ được gọi là «cái học Hoàng Lão» – trong thực tế đã có ảnh hưởng lớn một thời. Điều này có thể minh họa qua sự kiện Hán Văn Đế (179-157 TCN, ông nội của Vũ Đế) cực kỳ hâm mộ Hoàng Lão (tức Hoàng Đế và Lão Tử) và qua sự kiện sử gia Tư Mã Đàm trong *Luận lục gia yếu chỉ* đã đánh giá Đạo gia cao nhất. Như chương trước tôi đã nói, ông xem Đạo gia siêu việt hơn tất cả vì đã thâu tóm mọi ưu điểm của các nhà.

Theo triết học chính trị của Đạo gia, một chính quyền tốt không phải phải là chính quyền làm nhiều việc, mà trái lại, làm càng ít càng tốt. Do đó, nếu bậc thánh vương tại vị, thì ngài sẽ trừ bỏ mọi hậu quả tồi tệ do sự cai trị thái quá của đời vua trước gây ra. Nó đúng là điều mà người dân ở giai đoạn đầu đời Hán cần tới, bởi vì một trong những khổ nạn do đời Tần gây ra là nó cai trị thái quá. Do đó khi Lưu Bang (sáng lập đời Hán, tức Cao Tổ) kéo quân khởi nghĩa chiến thắng đến kinh đô Trường An (nay là Thiểm Tây) của Tần thì ra cáo thị cho dân chúng về «ước pháp tam chương» 約法三章 (pháp luật rút gọn thành ba điều): (1) Ai giết người thì bị tử hình; (2) Ai gây thương tích kẻ khác hay trộm cắp thì bị trừng phạt tùy theo tội; (3) Trừ các điều luật đơn giản ấy, tất cả luật lệ khác của đời Tần đều trừ bỏ. (*Sử Ký*, Cao Tổ bản kỷ).[358]

(Kiến Nguyên nguyên niên, đông thập nguyệt, chiếu thừa tướng, ngự sử, liệt hầu, trung nhị thiên thạch, nhị thiên thạch, chư hầu tương cử hiền lương phương chính trực ngôn cực gián chi sĩ. thừa tướng Oản tấu: «Sở cử hiền lương, hoặc trị Thân, Thương, Hàn Phi, Tô Tần, Trương Nghi chi ngôn, loạn quốc chính, thỉnh giai bãi.» Tấu khả. 建元元年, 冬十月, 詔丞相, 御史, 列侯, 中二千石, 二千石, 諸侯相舉賢良方正直言極諫之士. 丞相綰奏: «所舉賢良, 或治申, 商, 韓非, 蘇秦, 張儀之言, 亂國政, 請皆罷.» 奏可.)

[358] Kinh đô của nước Tần là Hàm Dương (nay ở tây bắc của huyện Trường An, thuộc tỉnh Thiểm Tây), không phải là Trường An. Nguyên văn trong Cao Tổ bản kỷ là: «Hán nguyên niên thập nguyệt. Bái Công [...] toại Tây nhập Hàm Dương, dục chỉ cung hưu xá, Phàn Khoái, Trương Lương gián, nãi phong Tần trọng bảo tài vật phủ khố, hoàn quân Bá Thượng, triệu chư huyện phụ lão hảo kiệt viết: Phụ lão khổ Tần hà pháp cửu hĩ, phỉ báng giả tộc, ngẫu ngữ giả khí thị. Ngô dữ chư hầu ước, tiên nhập quan giả vương chi, ngô đương vương Quan Trung. Dữ phụ lão ước pháp tam chương nhĩ: Sát nhân giả tử, thương nhân cập đạo đẳng tội, dư tất trừ khứ Tần pháp.» 漢元年十月. 沛公 [...] 遂西入咸陽, 欲止宮休舍, 樊噲, 張良諫, 乃封秦重寶財物府庫, 還軍霸上. 召諸縣父老豪桀曰: 父老苦秦苛法久矣, 誹謗者族, 偶語者棄市. 吾與諸侯約, 先入關者王之, 吾當王關中. 與父老約法三章耳: 殺人者死, 傷人及盜抵罪. 餘悉除去秦法. (Năm thứ nhất đời Hán, tháng 10, [tức 207 TCN] Bái Công [...] bèn về phía tây vào Hàm Dương, muốn dừng trong cung mà nghỉ. Phàn Khoái và Trương Lương can, Bái Công mới niêm phong kho tàng vật báu của Tần, rồi đem quân về Bá Thượng, triệu tập các phụ lão và hào kiệt các huyện lại, nói: Các vị phụ lão lâu nay khổ sở vì pháp luật hà khắc của Tần, ai phỉ báng thì giết cả họ, hai người nào nói chuyện nhau về kinh sách thì bị chém ở chợ. Ta cùng chư hầu giao ước: Ai vào Quan Trung trước thì làm vua. Vậy ta phải làm vua ở Quan Trung. Ta cáo thị với phụ lão pháp luật rút gọn còn ba điều thôi: Ai giết người thì bị tử hình; ai gây thương tích kẻ khác hay trộm cắp thì bị trừng phạt tùy theo tội; kỳ dư, tất cả luật lệ khác của đời Tần đều trừ bỏ.)

Theo cách ấy, Hán Cao Tổ thực hành cái học Hoàng Lão, dù rằng ông không hề ý thức được điều đó.

Như vậy triết học Đạo gia phù hợp với nhu cầu của các vua đầu đời Hán, mà chính sách của họ là trừ bỏ những luật lệ hà khắc của Tần để đất nước có cơ hội hồi phục sau bao chiến tranh trường kỳ hao tổn. Nhưng khi mục đích ấy đạt được rồi thì triết học Đạo gia không còn thích dụng nữa. Một cương lĩnh có tính cách xây dựng hơn được cần tới, và các vua Hán đã tìm thấy nó ở Nho gia.

Triết học xã hội và chính trị của Nho gia tuy bảo thủ nhưng đồng thời cũng có tính cách mạng: Bảo thủ ở chỗ nó vốn là triết học của giới quý tộc, còn cách mạng ở chỗ nó đưa ra giải thích mới về giới quý tộc. Nó duy trì sự phân biệt giữa quân tử và tiểu nhân. Sự phân biệt này đã được mọi người chấp nhận tại Trung Quốc phong kiến của thời Khổng Tử. Nhưng đồng thời nó kiên quyết rằng sự phân biệt này không nên dựa trên nguồn gốc xuất thân như xưa, mà phải dựa trên tài đức cá nhân. Vì thế nó cho rằng thật là đúng đắn khi người tài đức trong thiên hạ chiếm các địa vị cao quý trong xã hội.

Ở chương 2 tôi có nói rằng Nho gia đã đưa ra cơ sở lý luận cho hệ thống gia tộc mà hệ thống này là cột xương sống của xã hội Trung Quốc. Với sự tan rã của hệ thống phong kiến, người bình dân được giải phóng khỏi các địa chủ phong kiến, nhưng hệ thống gia tộc cũ vẫn tồn tại. Do đó triết học Nho gia cũng còn là triết học nằm ngầm trong hệ thống xã hội đang tồn tại.

Hệ quả chủ yếu của việc trừ bỏ hệ thống phong kiến là quyền lực chính trị chính thức tách ra khỏi quyền lực kinh tế. Thực tế, các địa chủ mới còn giữ được ảnh hưởng lớn, thậm chí về phương diện chính trị, trong vùng đất của mình. Tuy nhiên, ít nhất họ không còn là những kẻ cai quản chính trị thực sự trong các vùng đất ấy nữa, mặc dù bằng sự giàu có và uy tín của mình họ có thể ảnh hưởng các quan chức do triều đình bổ nhiệm. Đó là một bước tiến.

Giới quý tộc mới, chẳng hạn như các quan lại và địa chủ, tuy nhiều người chưa đáp ứng được tiêu chuẩn tài đức mà Nho gia yêu cầu nhưng tất cả bọn họ đều cần kiến thức mà Nho gia cung cấp. Đó là kiến thức về nghi lễ phức tạp cần thiết để duy trì sự phân biệt xã hội. Do đó một trong các việc đầu tiên mà Hán Cao Tổ làm sau khi triệt hạ các đối thủ của mình là ra lệnh cho Thúc Tôn Thông, một Nho gia, cùng các đệ tử ông chế định triều nghi. Sau buổi họp triều đầu tiên với nghi lễ mới, Hán Cao Tổ mãn ý nói: «Ngày nay ta mới biết cái quý của việc làm hoàng đế.»[359]

Hành động của Thúc Tôn Thông không được các quan đồng liêu của ông tán thành, nhưng sự thành công của nó gợi ta thấy một lý do tại sao các tân quý tộc chuộng Nho gia mặc dù họ có lẽ phản đối hoặc không biết gì về tinh thần đích thực của Nho gia.

Tuy nhiên, quan trọng hơn cả là điều mà tôi đã đề cập ở chương 3 rằng

[359] *Sử Ký* (Lưu Kính Thúc Tôn Thông liệt truyện): «Ngô nãi kim nhật tri vi hoàng đế chi quý dã.» 吾乃今日知爲皇帝之貴也.

cái được biết ở phương Tây là học phái của Khổng Tử (the Confucianist school) thật sự là học phái của các Nho sĩ (the school of Literati). Nho sĩ (literati) không chỉ là những nhà tư tưởng mà còn là các học giả tinh thông di sản văn hóa cổ truyền, và đó là sự kết hợp mà các học phái khác không làm được. Nho sĩ giảng dạy kinh sách cổ xưa và giữ gìn truyền thống văn hóa vĩ đại, đồng thời đưa ra những giải thích tốt nhất cho chúng mà họ có thể tìm thấy. Trong một đất nước nông nghiệp mà dân chúng thường tôn trọng quá khứ, thì Nho sĩ không thể không trở thành tập thể có ảnh hưởng nhất.

Về phần Pháp gia, tuy trở thành kẻ chịu tội thay cho các vua Tần, nhưng họ không bao giờ bị phế bỏ hoàn toàn. Trong chương 13 tôi đã nói rằng Pháp gia là các chính trị gia hiện thực. Họ có thể trình bày những phương pháp cai trị mới mẻ để đáp ứng những tình hình chính trị mới mẻ. Do đó khi đế quốc Trung Quốc bành trướng, các vua không thể không dựa vào các nguyên lý và kỹ thuật của Pháp gia. Cho nên, kể từ đời Hán, các Nho gia chính thống thường tố cáo các vua của các triều đại là dùng chính sách «dương Nho âm Pháp» 陽儒陰法 (bên ngoài dùng Nho gia, bên trong dùng Pháp gia). Thực tế, Nho gia và Pháp gia có phạm vi áp dụng riêng. Phạm vi áp dụng riêng của Nho gia là tổ chức xã hội, giáo dục tinh thần và đạo đức, và học thuật. Phạm vi áp dụng riêng của Pháp gia là các nguyên lý và kỹ thuật cai trị thực hành.

Đạo gia cũng có những cơ hội của mình. Trong lịch sử Trung Quốc có nhiều giai đoạn hỗn loạn về xã hội và chính trị, khi đó người dân có ít thời gian hay hứng thú nghiên cứu kinh điển, mà họ có xu hướng phê bình hệ thống chính trị và xã hội đương thời. Vào những thời như vậy, Nho gia đương nhiên có xu hướng yếu đi, còn Đạo gia thì trở nên mạnh hơn. Thế là Đạo gia đã cung cấp một sự phê bình sắc bén đối với hệ thống chính trị và xã hội đương thời, cũng như cung cấp một hệ thống tư tưởng chạy trốn hiện thực để tránh tai họa và nguy hiểm. Những điều ấy đáp ứng chính xác được nhu cầu con người sống trong thời tao loạn.

Sau sự sụp đổ của đời Hán năm 220 CN là một thời kỳ dằng dặc phân liệt và ly loạn mãi đến khi Trung Quốc tái thống nhất năm 589 CN dưới đời Tùy. Bốn thế kỷ này có hai đặc điểm. Đặc điểm thứ nhất là chiến tranh liên miên và sự chia rẽ chính trị giữa một loạt triều đại cát cứ ở miền trung và miền nam với một một loạt triều đại cát cứ ở miền bắc Trung Quốc. Đặc điểm thứ hai là sự hưng khởi của nhiều nhóm du mục phi Hán tộc. Một số thì dùng vũ lực vượt qua Trường Thành và định cư ở miền bắc; một số thì xâm nhập bằng sự thực dân ôn hòa. Một số triều đại miền bắc được cai trị bởi các nhóm dị tộc này mà thế lực của họ không thể bành trướng xuống phía nam tới sông Dương Tử. Bởi các đặc điểm chính trị ấy, giai đoạn bốn thế kỷ từ đời Hán tới đời Tùy này thường được gọi là Lục Triều 六朝 hay Nam Bắc Triều 南北朝.

Vậy, về mặt chính trị và xã hội nó là một thời kỳ tăm tối mà chủ nghĩa bi quan thịnh hành. Ở nhiều phương diện nó giống thời trung cổ của Âu Châu.

Và ngay khi ở Âu Châu Thiên chúa giáo là thế lực thống trị thì ở Trung Quốc một tân tôn giáo là Phật giáo phát triển nhanh chóng. Tuy nhiên, nếu nói như nhiều người rằng đó là một thời kỳ văn hóa thấp thòi thì thật là sai lầm. Trái lại, nếu ta xem xét văn hóa thế giới theo một ý nghĩa hẹp hơn, thì ta có thể nói rằng ở nhiều phương diện đó là một thời kỳ mà văn hóa Trung Quốc cực thịnh. Hội họa, thư pháp, thi ca, và triết học đều phát triển tốt nhất ở thời này.

Trong hai chương kế tiếp sau đây, tôi sẽ trình bày nền triết học bản địa hàng đầu của thời đại này, một nền triết học mà tôi gọi là Huyền học (Tân Đạo gia).

*

Chương 19

HUYỀN HỌC: PHÁI DUY LÝ

Huyền học 玄學 hay Tân Đạo gia (Neo-Taoism) là một thuật ngữ mới chỉ một hệ tư tưởng ở hai thế kỷ 3 và 4 CN. Từ *Huyền* 玄 (nghĩa đen là: tăm tối, vi diệu, huyền bí) chẳng hạn xuất hiện trong *Lão Tử* (chương 1), ở đó Đạo được mô tả là «huyền chi hựu huyền» 玄之又玄 nghĩa là «huyền của huyền». Do đó thuật ngữ Huyền học cho thấy học phái này kế tục Đạo gia.

Danh gia được quan tâm trở lại

Ở các chương 8, 9, 10, ta đã thấy Danh gia đóng góp cho Đạo gia cái ý tưởng «vượt trên hình tượng». Trong hai thế kỷ 3 và 4 CN, Danh gia được quan tâm trở lại đồng thời với sự phục hưng của Đạo gia. Các Huyền học gia nghiên cứu Huệ Thi và Công Tôn Long, rồi liên kết huyền học của họ với cái mà họ gọi là *danh lý* 名理 (tức là *biện danh tích lý* 辯名析理: phân biệt các tên và phân tích các nguyên lý; cụm từ này được Quách Tượng dùng trong *Trang Tử Chú* của ông khi chú thiên Thiên Hạ trong sách *Trang Tử*). Như ta đã thấy ở chương 8, đó là việc Công Tôn Long đã làm.

Sách *Thế Thuyết Tân Ngữ* (ta sẽ đọc nhiều hơn ở chương kế) chép rằng: «Có người khách hỏi quan lệnh họ Nhạc (tức Nhạc Quảng, mất năm 304) về câu "*chỉ bất chí*" 旨不至 (khái niệm không tới), Nhạc không phân tích câu văn, mà lấy cán phất trần lông đuôi nai chạm vào mặt bàn, hỏi: "Nó có tới không?" Khách đáp: "Tới." Nhạc bèn giơ phất trần lên và hỏi: "Nếu có sự chạm tới, làm sao nó có thể bị lấy đi?"»[360] Câu «*chỉ bất chí*» là một nghịch lý bắt nguồn từ bọn biện giả như Công Tôn Long, được chép trong thiên Thiên Hạ của sách *Trang Tử*.[361] *Chỉ* 旨 (指) nghĩa đen là ngón tay nhưng ở chương 8

[360] *Thế Thuyết Tân Ngữ* (Văn Học): «Khách vấn Nhạc lệnh (Nhạc Quảng) "chỉ bất chí" giả, Nhạc diệc bất phục phẫu tích văn cú, trực dĩ chủ vĩ bính xác kỷ viết: "Chí bất?" Khách viết: "Chí." Nhạc nhân hựu cử chủ vĩ viết: "Nhược chí giả, ná đắc khứ?"» 客問樂令(樂廣)"旨不至"者, 樂亦不復剖析文句, 直以麈尾柄確几曰: "至不?" 客曰: "至." 樂因又舉麈尾曰: "若至者, 那得去?"

[361] *Trang Tử* (Thiên Hạ): «Chỉ bất chí, vật bất tuyệt.» 指不至, 物不絕 (*Chỉ* không tới, vật

tôi dịch là «cộng tướng» 共相 (universal). Tuy nhiên ở đây Nhạc Quảng hiển nhiên xem nó với nghĩa đen là ngón tay. Phất trần không thể chạm tới cái bàn cũng giống như ngón tay không thể chạm tới cái bàn.

Chạm cái bàn bằng ngón tay hay bằng vật gì khác thông thường được xem là chạm tới cái bàn. Tuy nhiên, theo Nhạc Quảng, nếu việc chạm tới này quả thật là chạm tới, vậy thì nó không thể bị lấy đi. Bởi vì cán phất trần có thể bị lấy đi, nên cái chạm tới biểu kiến ấy không phải là chạm tới thật sự. Do đó, bằng cách xem xét từ ngữ «chí» 至 (tới), Nhạc Quảng đã phân tích cái nguyên lý «chí» (tới). Đây là một thí dụ minh họa cái mà người thời ấy gọi là «đàm danh lý» 談名理 (nói chuyện về danh và lý).

Giải thích lại Khổng Tử

Ta cần lưu ý rằng các Huyền học gia (ít nhất cũng là đa số họ) vẫn xem Khổng Tử là thánh nhân vĩ đại nhất. Sở dĩ như vậy một phần vì ở thời này địa vị của Khổng Tử được thiết lập vững chắc là vị thầy của cả nước, và một phần vì một số kinh điển quan trọng của Nho gia vẫn được Huyền học gia chấp nhận, tuy họ giải thích lại theo tinh thần của Lão Trang.

Thí dụ, *Luận Ngữ* (Tiên Tiến) chép: «Hồi dã kỳ thứ hồ, lũ không.» 回也其庶乎, 屢空 (Nhan Hồi hầu như đạt đạo, thế mà luôn bần cùng). Ở đây có lẽ Khổng Tử ý nói đại đệ tử của ông là Nhan Hồi tuy rất nghèo (chữ *không* 空 nghĩa là không có vật chất của cải thế gian), nhưng rất vui sướng, điều này cho thấy đạo đức Nhan Hồi gần như hoàn thiện. Tuy nhiên, *Trang Tử* (Đại Tông Sư) chép một câu chuyện hư cấu về Nhan Hồi *tọa vong* 坐忘 (ngồi quên). Về chuyện này, nhà chú giải *Luận Ngữ* nổi tiếng là Thái sử Thúc Minh 太史叔明 (474-546) giải: «Nhan Hồi là bậc thượng hiền, đạt Đạo đầy đủ tinh thâm, nên không tiến thân mà thoái ẩn. Do đó chữ "lũ" 屢 (luôn) được dùng để ám chỉ việc ấy. Nhan Hồi gạt bỏ nhân nghĩa, quên lễ nhạc, bất cần thân thể, truất bỏ thông minh, *ngồi quên* (toạ vong 坐忘) để nhập vào cõi *đại thông* 大通 (tức Đạo); chữ *quên* 忘 này có ý nghĩa đó. Khi *quên hết*, chẳng phải là *không* 空 sao? Nếu lấy thánh nhân mà suy nghiệm điều ấy, thánh nhân thì *quên* luôn cả *quên* (vong vong 忘忘) nhưng đại hiền thì chưa thể *quên* luôn cả *quên*. Chưa thể *quên* luôn cả *quên* thì tâm chưa dứt sạch. Tâm chưa dứt sạch mà đồng thời lại *không* 空, cho nên chữ "lũ" 屢 (luôn) được dùng ở đây.»[362]

không dứt). Ở đây chép là *chỉ* 指 không phải là *chỉ* 旨.

[362] Hoàng Khản 皇侃 (488-545), *Luận Ngữ nghĩa sớ* 論語義疏, quyển 6: «Nhan Tử thượng hiền, thể cụ nhi vi tắc tinh dã. Cố vô tiến thoái chi sự, tựu nghĩa thượng dĩ lập lũ danh. Án kỳ di nhân nghĩa, vong lễ nhạc, huy chi thể, truất thông minh, toạ vong đại thông, thử vong hữu chi nghĩa dã. Vong hữu đốn tận, phi không như hà? Nhược dĩ thánh nhân nghiệm chi, thánh nhân vong vong, đại hiền bất năng vong vong. Bất năng vong vong, tâm phục vi vị tận. Nhất vị nhất không, cố lũ danh sinh dã yên.» 顏子上賢, 體懼而微則精也. 故無進退之事, 就義上以立屢名. 按其遺仁義, 忘禮樂, 隳支體, 黜聰明, 坐忘大通, 此忘有之義也. 忘有頓盡, 非空如何? 若以聖人驗之, 聖人忘

Một nhà chú giải khác là Cố Hoan 顧歡 (mất năm 453) thì giải: «Lấy vô dục đối với vô dục, đó là bản chất thường hằng của thánh nhân; lấy hữu dục đối với vô dục, đó là sự phân biệt của hiền nhân. Nếu đều là vô dục, thì ta sẽ hoàn toàn là không, và được xem là thánh nhân. Nếu là một hữu một vô, thì ta sẽ luôn trống rỗng, và được gọi là hiền nhân. Hiền nhân từ phương diện hữu mà xét, là lấy vô dục đối với hữu dục; từ phương diện vô mà xét, là lấy hữu dục đối với vô dục. Nếu trống rỗng chưa cùng tận, tại sao nói nó không luôn như thế?»[363]

Các Huyền học gia tuy gốc là Đạo gia nhưng họ xem Khổng Tử thậm chí còn vĩ đại hơn cả Lão Tử và Trang Tử nữa. Họ cho rằng Khổng Tử không nói về «quên» (vong 忘) bởi vì ngài đã quên rằng ngài đã quên. Ngài cũng không nói về vô dục vì ngài đã đạt tới cảnh giới lấy vô dục đối với vô dục. Do đó *Thế Thuyết Tân Ngữ* chép một cuộc thanh đàm giữa Bùi Huy và Vương Bật. Vương Bật là một trong những nhân vật vĩ đại của Huyền học gia, mà hai tác phẩm *Lão Tử chú* và *Chu Dịch chú* của ông đã trở thành kinh điển trong Huyền học gia.

Thế Thuyết Tân Ngữ (Văn Học) chép: «Khoảng 20 tuổi, Vương Phụ Tự (tức Vương Bật) đến thăm Bùi Huy. Bùi Huy hỏi: "Vô là nền tảng của vạn vật; tại sao thánh nhân (tức Khổng Tử) chẳng hề muốn bàn về nó, trong khi Lão Tử cứ nói mãi về nó?" Vương Bật đáp: "Thánh nhân đồng nhất với Vô, nhưng Vô lại không thể đem ra dạy đời, cho nên phải đề cập Hữu. Lão và Trang vẫn chưa thoát khỏi Hữu, cho nên luôn rao giảng về cái mà họ chưa đầy đủ."»[364] Lời giảng này phản ánh ý tưởng trong *Lão Tử* (chương 56) và *Trang Tử* (Thiên Đạo): «Tri giả bất ngôn, ngôn giả bất tri.» 知者不言，言者不知 (Người biết thì không nói, người nói thì không biết.)

Hướng Tú và Quách Tượng

Trang Tử Chú 莊子注 của Quách Tượng 郭象 (mất khoảng năm 312 CN) nếu không phải là tác phẩm triết học vĩ đại nhất của thời này thì ít nhất

忘，大賢不能忘忘. 不能忘忘，心復爲未盡. 一未一空，故屢名生也焉.

[363] Hoàng Khản 皇侃(488-545), *Luận Ngữ nghĩa sớ* 論語義疏, quyển 6: «Phù vô dục ư vô dục giả, thánh nhân chi thường dã; hữu dục ư vô dục giả, hiền nhân chi phân dã. Nhị dục đồng vô, cố toàn không dĩ mục thánh; nhất hữu nhất vô, cố mỗi hư dĩ xưng hiền. Hiền nhân tự hữu quan chi, tắc vô dục ư hữu dục; tự vô quan chi, tắc hữu dục ư vô dục. Hư nhi vị tận, phi lũ như hà.» 夫無欲於無欲者，聖人之常也；有欲於無欲者，賢人之分也. 二欲同無，故全空以目聖；一有一無，故每虛以稱賢. 賢人自有觀之，則無欲於有欲；自無觀之，則有欲於無欲. 虛而未盡，非屢如何.

[364] *Thế Thuyết Tân Ngữ* (Văn Học 文學): «Vương Phụ Tự nhược quan nghệ Bùi Huy, Huy vấn viết: "Phù vô giả, thành vạn vật chi sở tư; thánh nhân mạc khẳng trí ngôn, nhi Lão Tử thân chi vô dĩ, hà da?" Bật viết: "Thánh nhân thể vô, vô hựu bất khả dĩ huấn, cố ngôn tất cập hữu. Lão Trang vị miễn ư hữu, hằng huấn kỳ sở bất túc."» 王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰："夫無者，誠萬物之所資；聖人莫肯致言，而老子申之無已，何耶？"弼曰："聖人體無，無又不可以訓，故言必及有. 老莊未免於有，恆訓其所不足."

cũng là một trong những tác phẩm triết học vĩ đại nhất. Ở đây có một vấn đề lịch sử, chẳng biết tác phẩm này thực sự có phải là của Quách Tượng hay không, bởi vì ông bị những người cùng thời tố cáo là đạo văn. Họ khẳng định rằng quyển *Trang Tử Chú* ấy thực sự là tác phẩm của Hướng Tú 向秀 (khoảng 221 - khoảng 300), một học giả sống trước ông một chút. Sự việc có lẽ như thế này: Hai ông đều chú *Trang Tử* và có ý tưởng giống nhau rất nhiều đến nỗi lâu ngày hai bản chú của họ được nhập chung thành một quyển. Thí dụ, *Thế Thuyết Tân Ngữ* đề cập chú giải của Hướng-Quách (tức Hướng Tú và Quách Tượng) cho thiên Tiêu Dao Du (sách *Trang Tử*) cùng với chú giải của Chi Độn 支遁 (314-366), một danh tăng thời đó. Do đó bản *Trang Tử Chú* hiện nay tuy mang tên tác giả là Quách Tượng nhưng dường như nó thể hiện chú giải hỗn hợp của Hướng-Quách cho sách *Trang Tử*, và có lẽ nó là tác phẩm của hai ông. Cho nên *Tấn Thư* có lẽ đúng khi viết trong tiểu truyện của Hướng Tú rằng Hướng Tú chú *Trang Tử*, rồi Quách Tượng lại «giảng rộng thêm».

Theo *Tấn Thư*, cả Hướng Tú và Quách Tượng đều nguyên quán ở nơi mà nay là tỉnh Hà Nam, và hai ông đều là nhân vật kiệt xuất của Huyền học gia cũng như phái thanh đàm. Trong chương này tôi xem hai triết gia này là đại biểu cho phái duy lý của Huyền học, và cũng theo cách dùng từ của *Thế Thuyết Tân Ngữ*, tôi gọi *Trang Tử Chú* là chú giải của Hướng-Quách.

Đạo là Vô

Chú giải của Hướng-Quách tạo ra nhiều hiệu đính quan trọng nhất trong triết học Lão Trang nguyên thủy. Hiệu đính đầu tiên, Đạo là Vô, nghĩa là không có gì hết. Lão Tử và Trang Tử cũng cho rằng Đạo là Vô, nhưng họ hiểu Vô là vô danh. Tức là theo Lão Trang, Đạo không phải là một vật, do đó nó bất khả danh. Nhưng theo chú giải của Hướng-Quách, Đạo thực sự chẳng là cái gì cả. «Đạo ở khắp nơi, mà tại bất cứ nơi nào nó cũng đều là Vô.»[365]

Trang Tử Chú nói: «Cái gì có trước vạn vật? Ta có thể cho rằng Âm Dương có trước vạn vật; nhưng chính Âm Dương cũng là vật; vậy thì cái gì có trước cả Âm Dương? Ta có thể cho rằng Tự nhiên có trước Âm Dương, nhưng Tự nhiên tức là sự tự nhiên của vạn vật. Ta có thể cho rằng Đạo có trước vạn vật; nhưng Đạo tột cùng là Vô tột cùng (tức là không có gì hết); đã không có gì hết, sao có thể có trước cả vạn vật? Như vậy, có trước cả vạn vật là cái gì? Vạn vật cứ tiếp tục sinh sôi mãi, điều đó giải rõ sự tự nhiên của vạn vật khiến chúng phải như thế, chẳng có cái gì khác khiến chúng phải như thế.»[366]

---

[365] *Trang Tử Chú* (Đại Tông Sư): «Vô sở bất tại, nhi sở tại giai vô dã.» 無所不在，而所在皆無也.

[366] *Trang Tử Chú* (Trí Bắc Du): «Thuỳ đắc tiên vật giả hồ tai? Ngô dĩ Âm Dương vi tiên vật; nhi Âm Dương giả tức sở vị vật nhĩ; thuỳ hựu tiên Âm Dương giả hồ? Ngô dĩ tự nhiên vi tiên chi, nhi tự nhiên tức vật chi tự nhĩ nhĩ. Ngô dĩ chi Đạo vi tiên chi hĩ; nhi chi Đạo giả, nãi chí Vô dã; ký dĩ Vô hĩ, hựu hề vi tiên? Nhiên tắc tiên vật giả thuỳ hồ tai? Nhi

Trang Tử Chú nói: «Đời có người nói bóng mờ tuỳ thuộc bóng, bóng tuỳ thuộc hình, hình tuỳ thuộc đấng sáng tạo vạn vật. Xin hỏi: có hay là không có đấng sáng tạo vạn vật? Nếu không có, sao có thể tạo ra vạn vật? Nếu có, thì không đủ để tạo ra vô số hình thể. Cho nên hễ hiểu rõ rằng vô số hình thể là vật do chúng tự tạo, thì ta mới có thể nói về sự sáng tạo vạn vật. Do đó, trải qua cõi có sự vật, chẳng thứ nào mà không tự chuyển hoá trong sự u huyền, ngay cả cái bóng mờ kia cũng thế. Cho nên sự sáng tạo vạn vật không có ai làm chủ, mà chính mỗi vật tự tạo; mỗi vật tự tạo mà chẳng nương cậy cái gì khác; đó là lẽ chân chính của trời đất vậy.»[367]

Lão Trang phủ nhận sự tồn tại của đấng Tạo Hóa có nhân cách bằng cách thay thế địa vị ngài bằng cái Đạo vô nhân cách, và vạn vật sinh ra từ Đạo. Hướng-Quách tiến xa thêm một bước nữa, bằng cách phát biểu rằng Đạo thực sự chẳng là cái gì cả. Theo Hướng-Quách, khi các Đạo gia trước đời Tần nói rằng vạn vật sinh ra từ Đạo thì điều đó chỉ có nghĩa là vạn vật tự chúng sinh ra. Do đó Hướng-Quách viết: «Đạo không có khả năng. Nói rằng vạn vật phát xuất từ Đạo có nghĩa là chúng tự sinh ra.»[368]

Tương tự, khi các Đạo gia trước đời Tần nói rằng vạn vật sinh ra từ Hữu, Hữu sinh ra từ Vô, thì điều đó chỉ có nghĩa là Hữu tự nó sinh ra. *Trang Tử Chú* nói: «Chẳng những Vô không thể biến hoá mà thành Hữu; mà Hữu cũng không thể biến hoá mà thành Vô nữa. Do đó, Hữu là vật dù có thiên biến vạn hoá, thì cũng không hề thành Vô. Không hề thành Vô, cho nên từ xa xưa chẳng lúc nào mà không có Hữu; Hữu luôn tồn tại vậy.»[369]

Vạn vật độc hóa

Thuyết vạn vật tự sinh được Hướng-Quách gọi là thuyết «độc hóa» 獨

do hữu vật vô dĩ. Minh vật chi tự nhiên, phi hữu sử nhiên dã.» 誰得先物者乎哉? 吾以陰陽爲先物; 而陰陽者即所謂物耳; 誰又先陰陽者乎? 吾以自然爲先之, 而自然即物之自爾耳. 吾以至道爲先之矣; 而至道者, 乃至無也; 既以無矣, 又奚爲先? 然則先物者誰乎哉? 而猶有物無已. 明物之自然, 非有使然也.

[367] *Trang Tử Chú* (Tề Vật Luận): «Thế hoặc vị võng lưỡng đãi ảnh, ảnh đãi hình, hình đãi tạo vật giả. Thỉnh vấn phù tạo vật giả hữu da, vô da? Vô dã, tắc hồ năng tạo vật tai? Hữu dã, tắc bất túc dĩ vật chúng hình. Cố minh chúng hình chi tự vật, nhi hậu thuỳ khả dữ ngôn tạo vật nhĩ. Thị dĩ thiệp hữu vật chi vực, tuy phục võng lưỡng, vị hữu bất độc hoá ư huyền minh giả dã. Cố tạo vật giả vô chủ, nhi vật các tự tạo; vật các tự tạo, nhi vô sở đãi yên; thử thiên địa chi chính dã.» 世或謂罔兩待影, 影待形, 形待造物者. 請問夫造物者有耶, 無耶? 無也, 則乎能造物哉? 有也, 則不足以物眾形. 故明眾形之自物, 而後始可與言造物耳. 是以涉有物之域, 雖復罔兩, 未有不獨化於玄冥者也. 故造物者無主, 而物各自造; 物各自造, 而無所待焉; 此天地之正也.

[368] *Trang Tử Chú* (Đại Tông Sư): «Đạo vô năng dã. Thử ngôn đắc chi ư Đạo, nãi sở dĩ minh kỳ tự đắc nhĩ.» 道, 無能也. 此言得之於道, 乃所以明其自得耳.

[369] *Trang Tử Chú* (Tri Bắc Du): «Phi duy Vô bất đắc hoá nhi vi Hữu dã; Hữu diệc bất đắc hoá nhi vi Vô hĩ. Thị dĩ Hữu chi vi vật, tuy thiên biến vạn hoá, nhi bất đắc nhất vi Vô dã. Bất đắc nhất vi Vô, cố tự cổ vô vị Hữu chi thời nhi thường tồn dã.» 非唯無不得化而爲有也; 有亦不得化而爲無矣. 是以有之爲物, 雖千變萬化, 而不得一爲無也. 不得一爲無, 故自古無未有之時而常存也.

化 (tự chuyển hóa). Theo thuyết này, vạn vật không do bất kỳ đấng Tạo Hóa nào tạo ra, tuy nhiên giữa chúng không phải không có liên hệ với nhau. Các liên hệ này tồn tại và tất yếu. *Trang Tử Chú* nói: «Người ta khi sinh ra, tuy hình hài chỉ 7 thước, nhưng *ngũ thường* (nhân, nghĩa, lễ, trí, tín) đều đầy đủ. Cho nên tuy thân thể tầm thường, nhưng có thể khiến trời đất phụng sự mình. Do đó vạn vật trong trời đất, hễ là hữu thể thì không thể một ngày không có nhau. Nếu thiếu đi một vật, thì sự sống của con người không thể không bị ảnh hưởng. Nếu một lý không thực hiện được, thì con người không thể sống đến số tuổi mà hắn phải sống.»[370]

Mỗi vật đều cần mọi vật khác. Nhưng mỗi vật tồn tại là vì chính nó chứ không phải vì bất cứ vật gì khác. *Trang Tử Chú* nói: «Trong thiên hạ chẳng gì mà không tương quan với nhau như *tôi* (ngã) với *người* (bỉ). Nhưng *tôi* với *người* đều muốn hoạt động cho nhau, vì thế trở nên trái ngược nhau như đông với tây. Tuy nhiên *tôi* với *người* lại có quan hệ chặt chẽ như môi với răng. Môi với răng chưa từng cố ý hoạt động cho nhau, nhưng hễ mất môi thì răng lạnh. Cho nên hoạt động của *người* cho chính mình đồng thời cũng có chức năng lớn để giúp *tôi*. Do đó tuy tương phản nhưng không thể thiếu nhau.»[371] Theo Hướng-Quách, sự tương quan giữa vạn vật giống như sự tương quan giữa các quân đội của hai lực lượng đồng minh. Mỗi quân đội chiến đấu cho nước mình nhưng đồng thời hai bên cũng giúp nhau, và sự thắng bại của một bên không thể không ảnh hưởng tới bên kia.

Mỗi vật tồn tại trong vũ trụ đều cần vũ trụ như một toàn thể làm điều kiện cần thiết cho sự tồn tại của mình, tuy nhiên sự tồn tại của nó không được trực tiếp tạo ra bởi bất kỳ một vật nào khác. Khi có những điều kiện nào đó hay tình huống nào đó, thì những vật nào đó cần thiết được tạo ra. Nhưng điều này không có nghĩa là chúng được tạo ra bởi đấng Tạo Hóa duy nhất nào đó hay một cá nhân nào đó. Nói cách khác, vạn vật được tạo ra bởi các điều kiện nói chung, chứ không phải bởi một vật cụ thể khác nói riêng. Thí dụ chủ nghĩa xã hội là sản phẩm của những hoàn cảnh kinh tế tổng quát nhất định chứ không phải do Marx hay Engels tạo ra, càng không phải do bản Tuyên ngôn Đảng Cộng Sản (Communist Manisfesto) của Marx. Theo nghĩa này, ta có thể

---

[370] *Trang Tử Chú* (Đại Tông Sư): «Nhân chi sinh dã, hình tuy thất xích, nhi ngũ thường tất cụ. Cố tuy khu khu chi thân, nãi cử thiên địa dĩ phụng chi. Cố thiên địa vạn vật, phàm sở hữu giả, bất khả nhất nhật nhi tương vô dã. Nhất vật bất cụ, tắc sinh giả vô do đắc sinh, nhất lý bất chí, tắc thiên niên vô duyên đắc chung.» 人之生也, 形雖七尺, 而五常必具. 故雖區區之身, 乃舉天地以奉之. 故天地萬物, 凡所有者, 不可一日而相無也. 一物不具, 則天年無緣得終.

[371] *Trang Tử Chú* (Thu Thuỷ): «Thiên hạ mạc bất tương dữ vi bỉ ngã; nhi bỉ ngã giai dục tự vi, tư đông tây chi tương phản dã. Nhiên bỉ ngã tương dữ vi thần xỉ; thần xỉ giả, vị thường tương vi, nhi thần vong tắc xỉ hàn. Cố bỉ chi tự vi, tế ngã chi công hoằng hĩ. Tư tương phản nhi bất khả dĩ tương vô giả dã.» 天下莫不相與爲彼我; 而彼我皆欲自爲, 斯東西之相反也. 然彼我相與唇齒; 唇齒者, 未嘗相爲, 而唇亡則齒寒. 故彼之自爲, 濟我之功宏矣. 斯相反而不可以相無者也.

nói rằng mọi vật tự nó sinh ra chứ không phải do vật khác sinh ra.

Do đó mỗi vật không thể không là cái mà nó phải thế. *Trang Tử Chú* nói: «Cho nên cuộc đời con người chẳng phải tình cờ sinh ra. Sự sống hiện hữu chẳng phải tình cờ mà có. Trời đất tuy lớn, vạn vật tuy nhiều, nhưng trong trời đất và trong vạn vật, ta chỉ là cái mà ta là. [...] Cái mà ta không là, thì ta không thể là. Cái mà ta là, thì ta không thể không là. Cái mà ta không làm, thì ta không thể làm. Cái mà ta làm, thì ta không thể không làm. Cho nên cứ để vạn vật tự chúng như thế.»[372]

Các hiện tượng xã hội cũng đúng như thế. *Trang Tử Chú* nói: «Vật chẳng cái gì mà không là trời. Trời là tự nhiên. [...] Trị, loạn, thành, bại [...] chẳng phải do người làm, mà đều là tự nhiên vậy.»[373] Khi nói «đều là tự nhiên», Hướng-Quách có ý rằng chúng là kết quả tất nhiên của những hoàn cảnh hay tình huống nào đó. *Trang Tử* (Thiên Vận) nói rằng thánh nhân làm loạn thiên hạ. Hướng-Quách chú giải ý đó rằng: «Tiếp giòng lịch sử trăm đời, gặp biến loạn ngày nay, cái tệ ấy đến thế, chẳng phải do vua Vũ, mà do thiên hạ. Nói dấu tích của bậc thánh trí không làm loạn thiên hạ, mà thiên hạ ắt có cái loạn ấy.»[374]

Các định chế và đạo đức

Hướng-Quách xem vũ trụ luôn biến hóa không ngừng. *Trang Tử Chú* nói: «Trong các lực mà không có lực thì chẳng gì lớn bằng lực biến hoá. Cho nên nó chở trời đất tiến về cái mới; nó cõng đồi núi đi để vất bỏ cái cũ. Cái cũ không tạm dừng mà nó tức khắc chuyển sang cái mới. Vậy thì trời đất và vạn vật không lúc nào mà không biến dịch. Đời đều luôn đổi mới, nhưng ta tự xem nó là cũ. Chiếc thuyền mỗi ngày đều biến dịch, nhưng ta xem nó vẫn như cũ. Núi mỗi ngày đều thay đổi, nhưng ta xem nó vẫn như trước. Hôm nay ta chạm vào cánh tay [của ai đó qua đường] và mất nó. Mọi thứ đều âm thầm đi mất. Cái tôi của quá khứ không phải là cái tôi của hôm nay. Cái tôi cùng đi mất với hôm nay, lẽ nào ta cứ bám mãi vào cái cũ?»[375]

[372] *Trang Tử Chú* (Đức Sung Phù): «Cố nhân chi sinh dã, phi ngộ sinh dã; sinh chi sở hữu, phi vọng hữu dã. Thiên địa tuy đại, vạn vật tuy đa, nhiên ngô chi sở ngộ, thích tại ư thị. [...] Cố phàm sở bất ngộ, phất năng ngộ dã; kỳ sở ngộ, phất năng bất ngộ dã. Phàm sở bất vi, phất năng vi dã; kỳ sở vi, phất năng bất vi dã. Cố phó chi nhi tự đương hĩ.» 故人之生也, 非誤生也; 生之所有, 非妄有也. 天地雖大, 萬物雖多, 然吾之所遇, 適在於是[...] 故凡所不遇, 弗能遇也; 其所遇, 弗能不遇也. 凡所不爲, 弗能爲也; 其所爲, 弗能不爲也. 故付之而自當矣.

[373] *Trang Tử Chú* (Đại Tông Sư): «Vật vô phi thiên dã, thiên dã giả, tự nhiên giả dã [...] Trị loạn thành bại [...] phi nhân vi dã, giai tự nhiên nhĩ.» 物無非天也, 天也者, 自然者也. [...] 治亂成敗 [...] 非人爲也, 皆自然耳.

[374] *Trang Tử Chú* (Thiên Vận): «Thừa bách đại chi lưu, nhi hội hồ đương kim chi biến, kỳ tệ chí ư tư giả, phi Vũ dã, phóng viết thiên hạ nhĩ. Ngôn thánh trí chi tích phi loạn thiên hạ, nhi thiên hạ tất hữu tư loạn.» 承百代之流, 而會乎當今之變, 其弊至於斯者, 非禹也, 放曰天下耳. 言聖知之跡非亂天下, 而天下必有斯亂.

[375] *Trang Tử Chú* (Đại Tông Sư): «Phù vô lực chi lực, mạc đại ư biến hoá giả dã. Cố nãi yết

Xã hội cũng luôn biến hóa không ngừng. Nhu cầu con người cũng thường thay đổi. Các định chế và đạo đức tốt cho một thời có thể không tốt cho một thời khác. *Trang Tử Chú* nói: «Điển lễ của tiên vương tuỳ thời thích hợp mà áp dụng. Thời đã qua mà không vất bỏ, thì điển lễ trở thành tai hoạ cho dân, và khởi đầu cho thói bắt chước giả dối.»[376]

Hướng-Quách lại chú giải: «Kẻ bắt chước thánh nhân chỉ bắt chước được vết tích của thánh nhân thôi. Vết tích là vật đã qua, không phải là công cụ đối phó với sự biến đổi [hiện nay]. Tại sao ta lại xem trọng nó mà bám lấy nó? Bám lấy vết tích đã hoàn thành để chế ngự cái bất định; cái bất định xảy đến nhưng vết tích ấy trở thành vật cản trở [chứ không chế ngự được cái bất định].»[377]

Tùy theo các hoàn cảnh mà xã hội biến đổi. Khi hoàn cảnh biến đổi, các định chế và đạo đức nên thay đổi theo. Nếu không thay đổi thì chúng là những thứ bắt chước giả dối và trở thành tai hoạ cho dân. Lẽ tự nhiên rằng các định chế và đạo đức tự chúng đồng thời sinh ra. Cái mới và cái cũ khác nhau vì thời thế thay đổi. Cả hai đều nhằm đáp ứng nhu cầu của thời đại của chúng. Cho nên chẳng cái nào trọng, chẳng cái nào khinh. Hướng-Quách không chống lại các định chế và đạo đức như Lão Trang đã làm, mà chỉ chống lại các định chế và đạo đức nào lỗi thời và do đó chúng không tự nhiên cho thế giới hiện tại.

Hữu vi và vô vi

Do đó Hướng-Quách giải thích mới các ý tưởng của Đạo gia trước đời Tần về *thiên* (tự nhiên) và *nhân* (nhân tạo), về *hữu vi* (hành động) và *vô vi* (không hành động). Khi hoàn cảnh xã hội thay đổi, các định chế và đạo đức mới cũng tự nhiên tự sinh ra. Để mặc cho chúng tiến triển tức là theo tự nhiên và vô vi. Còn như chống lại chúng và cố bám giữ lấy những định chế và đạo đức cũ kỹ lỗi thời tức là nhân tạo và hữu vi. *Trang Tử Chú* nói: «[Nước] trên cao đổ xuống, vật ở dưới nhận lãnh, không thể nào làm ngược giòng chảy. Lớn nhỏ hợp quần, đó là cái thế bất đắc dĩ. Khi một người không thành kiến,

thiên địa dĩ xu tân, phụ sơn nhạc dĩ xả phóng. Cổ bất tạm đình, hốt dĩ thiệp tân; tắc thiên địa vạn vật, vô thời nhi bất di dã. Thế giai tân hĩ, nhi tự dĩ vi cố; chu nhật dịch hĩ, nhi thị chi nhược cựu; sơn nhật canh hĩ, nhi thị chi nhược tiền. Kim giao nhất tỷ nhi thất chi, giai tại minh trung khứ hĩ. Cố hướng giả chi ngã, phi phục kim ngã dã. Ngã dữ kim câu vãng, khởi thường thủ cố tai?» 夫無力之力，莫大於變化者也. 故乃揭天地以趨新，負山岳以舍放. 故不暫停，忽以涉新；則天地萬物，無時而不移也. 世皆新矣，而自以爲故；舟日易矣，而視若舊；山日更矣，而視之若前. 今交一臂而失之，皆在冥中去矣. 故向者之我，非復今我也. 我與今俱往，豈常守故哉?

[376] *Trang Tử Chú* (Thiên Vận): «Phù tiên vương điển lễ, sở dĩ thích thời dụng dã. Thời quá nhi bất khí, tức vi dân yêu, sở dĩ kiểu hiệu chi đoan dã.» 夫先王典禮，所以適時用也. 時過而不棄，即爲民妖，所以矯效之端也.

[377] *Trang Tử Chú* (Khư Khiếp): «Pháp thánh nhân giả, pháp kỳ tích nhĩ. Phù tích giả, dĩ khứ chi vật, phi ứng biến chi cụ dã. Hề túc thượng nhi chấp chi tai? Chấp thành tích dĩ ngự hồ vô phương; vô phương chi nhi tích trệ hĩ.» 法聖人者，法其跡耳. 夫跡者，已去之物，非應變之具也. 奚足尚而執之哉? 執成跡以御乎無方；無方至而跡滯矣.

anh ta sẽ hiểu biết mọi vật. Đối phó với trăm giòng sông và lãnh đạo mọi người, anh ta sẽ làm sao? Cứ tuỳ theo sự hiểu biết về thời thế, cứ mặc sự việc tất nhiên, và cứ để thiên hạ tự đối phó.»[378]

Nếu trong hành động của mình một cá nhân để cho tài năng tự nhiên của mình phát huy thoải mái và trọn vẹn, hắn là vô vi. Còn như trái lại thì hắn là hữu vi. *Trang Tử Chú* nói: «Kẻ giỏi đánh xe phải để cho ngựa trổ hết tài năng. Ngựa trổ hết tài năng khi được tự do. Nhưng kẻ đánh xe lại bắt ngựa chạy nhanh quá sức, muốn dùng quá khả năng của nó, cho nên ngựa không kham nổi mà lăn ra chết nhiều. Nếu tuỳ theo sức ngựa hay ngựa dở mà cho chúng chạy nhanh hay chậm, thì dù ta đi tới tám hướng xa xôi, bản tính của bầy ngựa vẫn được bảo toàn. Nhưng khi nghe nói cứ tuỳ theo bản tính của ngựa thì những kẻ lầm lẫn bèn thả ngựa ra chứ không cưỡi nó; khi nghe nói đến vô vi thì họ nói rằng đi bộ không bằng nằm ngủ. Tại sao họ lầm lạc thế mà không trở lại? Họ đã đánh mất yếu chỉ của Trang Tử quá xa rồi chăng?»[379] Dù có lời phê bình ấy, nhưng thực tế có lẽ những người đó không hiểu sai Trang Tử lắm. Tuy nhiên giải thích của Hướng-Quách về Trang Tử ắt hẳn là cao minh.

Về khái niệm «thuần và tố» (thuần tố chi đạo 純素之道) của Đạo gia trước đời Tần, Hướng-Quách cũng có cách giải thích mới mẻ. *Trang Tử Chú* nói: «Nếu xem không hao tổn là *thuần*, thì cho dù trăm hành động cùng làm và vạn thay đổi cùng có, nó vẫn là *thuần*. Nếu xem không pha tạp là *tố*, thì cho dù dáng vẻ như rồng như phượng và nhìn xinh đẹp phi thường, nó vẫn là *tố*. Nếu không thể bảo toàn tính chất tự nhiên mà pha tạp trang sức bề ngoài, thì cho dù da dê da chó đã cạo sạch lông cũng dễ gọi là *thuần* là *tố* ư?»[380]

[378] *Trang Tử Chú* (Đại Tông Sư): «Phù cao hạ tương thụ, bất khả nghịch chi lưu dã. Tiểu đại tương quần, bất đắc dĩ chi thế dã. Khoáng nhiên vô tình, quần trí chi phủ dã. Thừa bách lưu chi hội, cư sư nhân chi cực giả, hề vi tai? Nhậm thời thế chi trí, uỷ tất nhiên chi sự, phó chi thiên hạ nhi dĩ.» 夫高下相受，不可逆之流也. 小大相群，不得已之勢也. 曠然無情，群知之府也. 承百流之會，居師人之極者，奚爲哉? 任時世之知，委必然之事，付之天下而已.

[379] *Trang Tử Chú* (Mã Đề): «Phù thiện ngự giả, tương dĩ tận kỳ năng dã. Tận năng tại ư tự nhậm, nhi nãi tẩu tác trì bộ, cầu kỳ quá năng chi dụng, cố hữu bất kham nhi đa tử yên. Nhược nãi nhậm nô ký chi lực, thích trì tật chi phẫn, tuy tắc túc tích tiếp hồ bát hoang chi biểu, nhi chủng mã chi tính toàn hĩ. Nhi hoặc giả văn nhậm mã chi tính, nãi vị phỏng nhi bất thừa, văn vô vi chi phong, toại vân hành bất như ngoạ, hà kỳ vãng nhi bất phản tai? Tư thất hồ Trang sinh chi chi viễn hĩ.» 夫善御者，將以盡其能也. 盡能在於自任，而乃走作馳步，求其過能之用，故有不堪而多死焉. 若乃任駑驥之力，適遲疾之分，雖則足跡接乎八荒之表，而眾馬之性全矣. 而惑者聞任馬之性，乃謂放而不乘，聞無爲之風，遂云行不如臥，何其往而不返哉? 斯失乎莊生之旨遠矣.

[380] *Trang Tử Chú* (Khắc Ý): «Cẩu dĩ bất khuy vi thuần, tắc tuy bách hành đồng cử, vạn biến tham bị, nãi chí thuần dã. Cẩu dĩ bất tạp vi tố, tắc tuy long chương phượng tư, thiển hồ hữu phi thường chi quan, nãi chí tố dã. Nhược bất năng bảo kỳ tự nhiên chi chất, nhi tạp hồ ngoại sức, tắc tuy khuyển dương chi khuếch, dung đắc vị chi thuần tố tai?» 苟以不虧爲純，則雖百行同舉，萬變參備，乃至純也. 苟以不雜爲素，則雖龍章鳳姿，倩乎有非常之觀，乃至素也. 若不能保其自然之質，而雜乎外飾，則雖犬羊之鞹，庸得謂之純素哉?

Tri thức và bắt chước

Lão Tử và Trang Tử đều phản đối hạng thánh nhân mà người đời thường công nhận. Trong kinh điển Đạo gia trước đời Tần, từ «thánh nhân» có hai nghĩa. Thánh nhân hoặc là người hoàn toàn (theo tiêu chuẩn của Đạo gia), hoặc là người có nhiều loại tri thức. Lão Tử và Trang Tử đều công kích tri thức, do đó cũng công kích loại thánh nhân thứ hai, tức là người có nhiều loại tri thức. Nhưng ở các trang trước ta thấy Hướng-Quách không phản đối thánh nhân, mà chỉ phản đối những kẻ cố gắng bắt chước thánh nhân. Plato sinh ra là Plato, Trang Tử sinh ra là Trang Tử. Thiên tài của họ cũng tự nhiên như dáng rồng vẻ phượng. Họ cũng *thuần* và *tố* như bất kỳ thứ gì khác. Plato chẳng sai khi viết quyển *Republic* (nước cộng hòa), Trang Tử cũng chẳng sai khi viết thiên Tiêu Dao Du, bởi vì họ khi làm thế họ chỉ noi theo bản chất tự nhiên của chính mình.

Quan điểm ấy được minh họa bằng đoạn sau trong *Trang Tử Chú*: «Nâng cái nặng và nắm cái nhẹ mà thần khí vẫn thư thái, là vì ta biết cái giới hạn của sức lực. Nhưng kẻ chuộng danh và hiếu thắng dù cố gắng đến cụp xương sống cũng chưa đủ thoả mãn tham vọng; đó là vì tri thức không có giới hạn. Cho nên danh từ "tri thức" sinh ra từ chỗ sai lầm và dứt tuyệt ở người thâm sâu. Người thâm sâu tức là tuỳ theo phận mình, chứ không lấy chút gì bên ngoài thêm vào thân. Do đó, dù ta vác nặng vạn cân, nếu làm đúng theo khả năng của mình, thì thân tự nhiên không thấy nặng, dù ta ứng phó vạn nguyên do, thì sẽ không cảm thấy áp lực của công việc lên chính mình.»[381] Nếu ta hiểu tri thức theo ý nghĩa này, thì Plato và Trang Tử có thể bị xem là chẳng có tri thức gì cả.

Chỉ những kẻ bắt chước là hạng có tri thức. Hướng-Quách dường như xem bắt chước là sai lầm, vì ba lý do. Thứ nhất, bắt chước thì vô ích: «Sự việc ngày xưa đã dứt tuyệt với ngày xưa. Tuy nay có người truyền lại, lẽ nào có thể khiến cái xưa hiện ở ngày nay sao? Cái xưa không hiện ở ngày nay, mà việc ngày nay đã biến đổi. Cho nên hãy dứt bỏ học vấn mà tuỳ theo bản tính tự nhiên, cứ biến hoá theo thời thế, rồi sẽ hoàn thiện.»[382] Vạn vật luôn biến

[381] *Trang Tử Chú* (Dưỡng Sinh Chủ): «Phù cử trọng huề khinh, nhi thần khí tự nhược; thử lực chi sở hạn dã. Nhi thượng danh hiếu thắng giả, tuy phục tuyệt lữ, do vị túc dĩ hiềm kỳ nguyện, thử tri chi vô nhai dã. Cố tri chi vi danh, sinh ư thất đáng, nhi diệt ư minh cực. Minh cực giả, nhậm kỳ chí phận, nhi vô hào thù chi gia. Thị cố tuy phụ vạn quân, cẩu đương kỳ sở năng, tắc hốt nhiên bất tri trọng chi tại thân, tuy ứng vạn cơ, mẫn nhiên bất giác sự chi tại kỷ.» 夫舉重攝輕, 而神氣自若; 此力之所限也. 而尚名好勝者, 雖復絕膂, 猶未足以慊其願, 此知之無涯也. 故知之爲名, 生於失當, 而滅於冥極. 冥極者, 任其至分, 而無毫銖之加. 是故雖負萬鈞, 苟當其所能, 則忽然不知重之在身, 雖應萬機, 泯然不覺事之在己.

[382] *Trang Tử Chú* (Thiên Đạo): «Đương cổ chi sự, dĩ diệt ư cổ hĩ. Tuy hoặc truyền chi, khởi năng sử cổ tại kim tai? Cổ bất tại kim, kim sự dĩ biến; cố tuyệt học nhậm tính, dữ thời biến hoá, nhi hậu chí yên.» 當古之事, 已滅於古矣. 雖或傳之, 豈能使古在今哉?

dịch. Mỗi ngày ta có các vấn đề mới, các nhu cầu mới, gặp các tình huống mới. Ta nên có các phương pháp mới để đối phó các vấn đề, các nhu cầu, các tình huống mới mẻ này. Thậm chí ở một thời điểm nào đó, các vấn đề, các nhu cầu, các tình huống của những cá nhân khác nhau cũng rất khác nhau. Do đó mà phải có các phương pháp của chúng. Vậy bắt chước có ích gì?

Lý do thứ hai, bắt chước thì không có kết quả: «Cuộc đời con người đâu phải do ý muốn mà sinh ra. Sự hiểu biết về cuộc sống lẽ nào do ý muốn mà biết ư? Cho nên có người muốn thành Ly Chu và Sư Khoáng mà không làm được, nhưng Ly Chu và Sư Khoáng do không cố ý mà thông minh. Cũng vậy, có kẻ muốn thành hiền thánh mà không làm được, nhưng hiền thánh do không cố ý mà là hiền thánh. Chẳng phải hiền thánh đã quá xa ư, chẳng phải Ly Chu và Sư Khoáng khó cho ta noi theo ư? Dù ta có ý muốn ngu, điếc, mù, hoặc gáy như gà, sủa như chó, rốt cuộc ta cũng không thể làm được vậy.»[383] Mỗi vật phải là cái mà nó phải thế. Vật này không thể là vật kia.

Lý do thứ ba, bắt chước thì có hại: «[Có kẻ] không thể dừng ở bản tính, mà cứ cầu mong bên ngoài mãi. Bên ngoài vốn không thể cầu được mà cứ cầu nó, giống như hình tròn đòi làm hình vuông, cá đòi làm chim. [Có kẻ] mong có cánh như chim loan chim phượng, [có kẻ] muốn tròn trịa như mặt trời mặt trăng. Cái này càng gần, cái kia càng xa. Càng được tri thức thì càng mất bản tính.»[384]

Lại nữa: «Mỗi loài được sinh ra là có phận riêng, nếu lấy cái được mọi người quý mà dẫn dắt mình, thì tính mệnh của mình mất đi. Nếu huỷ bỏ cái được mọi người quý, bỏ ngoại vật mà tuỳ thuận bản ngã, thì tai thông mắt sáng của mỗi loài được bảo toàn và con người còn giữ được bản chân của mình.»[385] Bắt chước kẻ khác đã chẳng thành công, mà lại còn có nguy cơ rất

古不在今, 今事以變; 故絕學任性, 與時變化, 而後至焉.

[383] *Trang Tử Chú* (Đức Sung Phù): «Nhân chi sinh dã, phi tình chi sở sinh dã. Sinh chi sở tri, khởi tình chi sở tri tai? Cố hữu tình ư vi Ly Khoáng nhi phất năng dã, nhiên Ly Khoáng dĩ vô tình nhi thông minh hĩ. Hữu tình ư vi hiền thánh nhi phất năng dã, nhiên hiền thánh dĩ vô tình nhi hiền thánh hĩ. Khởi trực hiền thánh tuyệt viễn nhi Ly Khoáng nan mộ tai? Tuy hạ ngu lung cổ, cập kê minh cẩu phệ, kỳ hữu tình ư vi chi, diệc chung bất năng dã.» 人之生也, 非情之所生也. 生之所知, 豈情之所知哉? 故有情於爲離曠而弗能也, 然離曠以無情而聰明矣. 有情於爲賢聖而弗能也, 然賢聖以無情而賢聖矣. 豈直賢聖絕遠而離曠難慕哉? 雖下愚聾瞽, 及雞鳴狗吠, 其有情於爲之, 亦終不能也.

[384] *Trang Tử Chú* (Tề Vật Luận): «Bất năng chỉ hồ bản tính, nhi cầu ngoại vô dĩ. Phù ngoại bất khả cầu nhi cầu chi, thí do dĩ viên học phương, dĩ ngư mộ điểu nhĩ. Tuy hi dực loan phượng, nghĩ qui nhật nguyệt, thử dũ cận, bỉ dũ viễn, thực học di đắc nhi tính di thất.» 不能止乎本性, 而求外無已. 夫外不可求而求之, 譬猶以圓學方, 以魚慕鳥耳. 雖希翼鸞鳳, 擬規日月, 此愈近彼愈遠, 實學彌得而性彌失.

[385] *Trang Tử Chú* (Khư Khiếp): «Thụ sinh hữu phận, nhi dĩ sở quý dẫn chi, tắc tính mệnh tàng hĩ. Nhược nãi huỷ kỳ sở quý, khí bỉ nhậm ngã, tắc thông minh các toàn, nhân hàm kỳ chân dã.» 受生有分, 而以所貴引之, 則性命喪矣. 若乃毀其所貴, 棄彼任我, 則聰明各全, 人含其眞也.

lớn là đánh mất bản tính của mình. Đó là cái hại của sự bắt chước.

Như vậy, bắt chước thì vô ích, không kết quả, và có hại. Lối sống hợp lý duy nhất là «mình sống theo mình», đó cũng là thực hành thuyết vô vi.

Tề vật

Nhưng nếu ta thực sự có thể sống theo mình, vất bỏ cái được mọi người quý đưa ra dẫn dụ mình và bỏ ngoại vật, điều đó có nghĩa là ta đã có thể trừ bỏ được cái mà Hướng-Quách gọi là «hệ lụy của việc thiên về cái khác». Nói cách khác, ta có thể hiểu được nguyên lý vạn vật bình đẳng và có thể quan sát vạn vật từ một quan điểm cao hơn. Ta đã ở trên đường hoàng đạo tiến tới cảnh giới vô phân biệt của một toàn thể bất khả phân biệt.

Ở thiên Tề Vật Luận, Trang Tử nhấn mạnh thuyết vô phân biệt (tức tề vật), nhất là vô phân biệt đúng và sai. Hướng-Quách giảng thuyết tề vật còn hùng hồn hơn nữa. *Trang Tử Chú* chú câu «Thiên địa nhất chỉ dã, vạn vật nhất mã dã» 天地一指也, 萬物一馬也 (Trời đất là một ngón tay; vạn vật là một con ngựa) trong thiên Tề Vật Luận rằng: «Tự xem mình là đúng và xem người khác là sai, đó là thói thường của ta và của người khác. [...] Để hiểu rõ là chẳng có gì khác biệt giữa đúng và sai, thì chẳng gì bằng lấy bên này để minh họa bên kia. Khi lấy bên này để minh họa bên kia, thì ta thấy rằng ta và người khác [bởi ở cùng một bên nên] cùng tự cho mình đúng, còn những kẻ bên kia thì sai. Bởi các bên đều xem nhau là sai, thì thiên hạ không có ai đúng. Hễ cùng xem nhau là đúng, thì thiên hạ không có ai sai. Làm thế nào giảng rõ điều ấy vốn thế? Nếu đúng quả thực là đúng, thì thiên hạ không thể xem nó là sai. Nếu sai quả thực là sai, thì thiên hạ không thể xem nó là đúng. Nhưng ngày nay không có chuẩn mực nhất định để phân biệt đúng hay sai, mà chỉ có sự lẫn lộn đúng sai. Điều đó cho thấy rằng các sự phân biệt đều do mỗi người tin vào quan niệm thiên lệch của mình và cùng nhất trí với nhau. Dù có ngước nhìn trời hay cúi nhìn đất, thì không có gì mà không thế. Do đó thánh nhân hiểu thiên hạ chỉ là một ngón tay, vạn vật chỉ là một con ngựa, nên thánh nhân cực kỳ yên ổn; còn trời đất và vạn vật ai nấy làm phận mình. Tất cả cùng tự đắc, nên không có đúng và không có sai.»[386]

---

[386] *Trang Tử Chú* (Tề Vật Luận): «Phù tự thị nhi phi bỉ, bỉ ngã chi thường tình dã. [...] Tương minh vô thị vô phi, mạc nhược phản phúc tương dụ. Phản phúc tương dụ, tắc bỉ chi dữ ngã, kỷ đồng ư tự thị, hựu quân ư tương phi. Quân ư tương phi, tắc thiên hạ vô thị; đồng ư tự thị, tắc thiên hạ vô phi. Hà dĩ minh kỳ nhiên da? Thị nhược quả thị, tắc thiên hạ bất đắc phục hữu phi chi giả dã. Phi nhược quả phi, diệc bất đắc phục hữu thị chi giả dã. Kim thị phi vô chủ, phân nhiên hào loạn, minh thử khu khu giả, các tín kỳ thiên kiến, nhi đồng ư nhất tri nhĩ. Ngưỡng quan phủ sát, mạc bất giai nhiên. Thị dĩ chí nhân tri thiên địa nhất chỉ dã, vạn vật nhất mã dã. Cố hạo nhiên đại ninh, nhi thiên địa vạn vật, các đương kỳ phận, đồng ư tự đắc, nhi vô thị vô phi dã.» 夫自是而非彼, 彼我之常情也. [...] 將明無是無非, 莫若反覆相喻. 反覆相喻, 則彼之與我, 既同於自是, 又均於相非. 均於相非, 則天下無是; 同於自是, 則天下無非. 何以明其然耶? 是若果是, 則天下不得復有非之者也. 非若果非, 亦不得復有是之者也. 今是非無主, 紛然淆

Tự do tuyệt đối và hạnh phúc tuyệt đối

Nếu ta có thể vượt trên sự phân biệt giữa vạn vật, thì ta hưởng được sự tự do tuyệt đối và hạnh phúc tuyệt đối mà thiên Tiêu Dao Du của *Trang Tử* đã mô tả. Trong nhiều chuyện kể ở thiên này, Trang Tử đề cập con chim bằng cực lớn, chim nhỏ, ve sầu, cái tiểu trí của nấm buổi sáng mà sự sống của nó chưa trọn một ngày, và cái đại trí của những cây cổ thụ ngàn năm, các tiểu quan mà tài năng hữu hạn, và Liệt Tử một bậc có thể cưỡi gió mà đi. Về các chuyện này, Hướng-Quách nói: «Nếu có sự mãn túc ở bản tính, thì chim bằng tuy lớn nhưng không tự xem mình quý hơn chim nhỏ; còn chim nhỏ thì không ham muốn ở ao trời mà ước nguyện sung sướng thì có thừa. Cho nên vật tuy lớn nhỏ khác nhau mà niềm hạnh phúc thì như nhau.»[387]

Tuy nhiên cái hạnh phúc của chúng chỉ là hạnh phúc tương đối. Nếu vạn vật chỉ thỏa mãn trong phạm vi hữu hạn thì hạnh phúc của chúng cũng hữu hạn. Do đó ở thiên Tề Vật Luận, Trang Tử kết luận các chuyện kể ấy bằng chuyện về bậc chí nhân thực sự độc lập, vượt trên cái hữu hạn và đồng nhất với cái vô hạn, để vui hưởng sự hạnh phúc tuyệt đối và vô hạn. Bởi vì vượt trên cái hữu hạn và đồng nhất với cái vô hạn, nên ngài *vô kỷ* 無己. Bởi thuận theo bản tính của vạn vật và để mặc cho vạn vật tự vui, nên ngài *vô công* 無功. Bởi hợp nhất với Đạo mà Đạo thì bất khả danh, nên ngài *vô danh* 無名.

Đó là ý tưởng Hướng-Quách khai triển rõ ràng và hùng hồn trong *Trang Tử Chú:* «Mỗi vật có bản tính riêng; mỗi bản tính đều có sự cực hạn của nó, chẳng hạn như tuổi đời và trí tuệ, lẽ nào có thể so sánh cho bằng được sao? Từ đây trở đi, cho đến Liệt Tử, [sách Trang Tử] nêu ra các thí dụ về sự khác biệt của tuổi đời và trí tuệ, [cho thấy] ai nấy tin tưởng phía của mình, nhưng chưa có ai thực sự vượt qua kẻ khác. Sau đó, [Trang Tử] kết luận bằng trường hợp của bậc không tựa vào ai hay cái gì, và bậc ấy quên mình và quên người khác, và hoà lẫn với mọi khác biệt. Mọi vật cùng yên vui trong các lĩnh vực khác biệt, nhưng bậc ấy không có công và không có danh tiếng. Do đó, ai thống nhất được lớn và nhỏ, thì không còn phân biệt lớn hay nhỏ. Nếu còn phân biệt lớn với nhỏ, thì dù đại bằng hay chim sẻ nhỏ, dù một vị quan hay bậc chân nhân cưỡi gió, tất cả họ đều luỵ vào ngoại vật. Nhưng hễ ai xem sống chết như nhau thì sẽ không còn phân biệt sống với chết. Nếu còn phân biệt sống với chết, thì dù cây đại xuân hay con huệ cô, dù Bành Tổ hay nấm sáng sớm, tất cả đều chết non. Cho nên ai ngao du trong cõi không phân biệt lớn nhỏ thì sẽ

亂, 明此區區者, 各信其偏見, 而同於一致耳. 仰觀俯察, 莫不皆然. 是以至人知天地一指也, 萬物一馬也. 故浩然大寧, 而天地萬物各當其分, 同於自得, 而無是無非也.

[387] *Trang Tử Chú* (Tiêu Dao Du): «Cẩu túc ư kỳ tính, tắc tuy đại bằng vô dĩ tự quý ư tiểu điểu, tiểu điểu vô tiện ư thiên trì, nhi vinh nguyện hữu dư hĩ. Cố tiểu đại tuy thù, tiêu dao nhất dã.» 苟足於其性, 則雖大鵬無以自貴於小鳥, 小鳥無羨於天池, 而榮願有餘矣. 故小大雖殊, 逍遙一也.

là bậc không có tận cùng. Ai hoà lẫn không sống với không chết thì sẽ là bậc không có cực hạn. Hễ ai có niềm vui ràng buộc vào chỗ hữu hạn, thì dù hắn có buông xả và ngao du tuỳ ý, nhưng hắn vẫn còn giới hạn, và chưa thể gọi là bậc không nương tựa vào ai hay cái gì.»[388]

Ở thiên Tiêu Dao Du, Trang Tử mô tả bậc chí nhân không nương tựa vào ai hay vào cái gì là «kẻ cưỡi trên chính đạo của trời đất và thuận ứng với sự biến đổi của lục khí, để ngao du trong cõi vô cùng» (thừa thiên địa chi chính, nhi ngự lục khí chi biện, dĩ du vô cùng giả 乘天地之正, 而御六氣之辯, 以遊無窮者). Hướng-Quách chú: «Thiên địa là danh từ gọi chung cho vạn vật. Thiên địa lấy vạn vật làm thể, còn vạn vật ắt lấy tự nhiên làm chính. Tự nhiên là cái không làm mà tự nhiên như thế. Cho nên đại bằng có thể bay cao, chim sẻ nhỏ có khả năng bay thấp, cây đại xuân có thể sống thọ, nấm buổi sớm có thể sống yểu. Đấy đều là khả năng tự nhiên, chứ không phải khả năng do tạo tác. Không làm gì mà tự có khả năng như thế, cho nên gọi là chính. Cho nên kẻ "cưỡi trên chính đạo của trời đất" tức là kẻ thuận theo bản tính của vạn vật; kẻ "thuận ứng với sự biến đổi của lục khí" tức là ngao du trên con đường biến hoá. Nếu như kẻ ấy đi như thế, thì đi thế nào mới đến cùng? Thuận ứng với cái mình gặp, thì còn nương tựa cái gì đâu? Đó là sự tiêu dao (hạnh phúc) của bậc chí đức, tức là bậc đã huyền đồng chính mình với người khác. Nếu phải nương tựa vào cái gì đó, thì dù nhẹ nhàng tải ba như Liệt Tử cũng không thể đi mà không có gió. Cho nên có cái nương tựa thì sau mới vui sướng, nói chi đến chim đại bằng. Chỉ ai vô phân biệt với vạn vật và tuân theo sự biến hóa lớn thì thực sự có thể độc lập và luôn tự do. Chẳng những tự mình tự do mà còn thuận theo bản tính của những kẻ còn nương tựa, khiến cho họ có cái mà họ nương tựa. Khi họ có cái mà họ nươn g tựa thì họ đồng nhất với đại thông (sự tự do lớn).»[389]

---

[388] *Trang Tử Chú* (Tiêu Dao Du): «Vật các hữu tính, tính các hữu cực, giai như niên trí, khởi kỳ thượng chi sở cập tai? Tự thử dĩ hạ, chí ư Liệt Tử, lịch cử niên trí chi đại tiểu, các tín kỳ nhất phương, vị hữu túc dĩ tương khuynh giả dã. Nhiên hậu thống dĩ vô đãi chi nhân, di bỉ vong ngã, mình thử quần dị. Dị phương đồng đắc, nhi ngã vô công danh. Thị cổ thống tiểu đại giả, vô tiểu vô đại giả dã. Cẩu hữu hồ tiểu đại, tắc tuy đại bằng chi ư xích yển, tễ quan chi ư ngự phong, đồng vi luỵ vật nhĩ. Tễ tử sinh giả, vô tử vô sinh giả dã. Cẩu hữu hồ tử sinh, tắc tuy đại xuân chi ư huệ cô, Bành Tổ chi dữ triêu khuẩn, quân ư đoản chiết nhĩ. Cổ du ư vô tiểu vô đại giả,vô cùng giả dã. Minh hồ bất tử bất sinh giả, vô cực giả dã. Nhược phù tiêu dao nhi hệ ư hữu phương tắc tuy phóng chi sử du nhi hữu sở cùng hĩ. Vị năng vô đãi dã.» 物各有性, 性各有極, 皆如年智, 豈跂尚之所及哉? 自此以下, 至於列子, 歷舉年智之大小, 各信其一方, 未有足以相傾者也. 然後統以無待之人, 遺彼忘我, 冥此群異. 異方同得, 而我無功名. 是故統小大者, 無小無大者也. 苟有乎小大, 則雖大鵬之於斥鴳, 宰官之於御風, 同爲累物耳. 齊死生者, 無死無生者也. 苟有乎死生, 則雖大椿之於蟪蛄, 彭祖之與朝菌, 均於短折耳. 故遊於無小無大者, 無窮者也. 冥乎不死不生者, 無極者也. 若夫逍遙而繫於有方則雖放之使遊而有所窮矣. 未能無待也.

[389] *Trang Tử Chú* (Tiêu Dao Du): «Thiên địa giả, vạn vật chi tổng danh dã. Thiên địa dĩ vạn vật vi thể, nhi vạn vật tất dĩ tự nhiên vi chính. Tự nhiên giả, bất vi nhi tự nhiên giả dã. Cổ

Trong hệ thống tư tưởng của Hướng-Quách, Đạo thực sự là Vô. Trong hệ thống đó, *thiên* (trời) hay *thiên địa* (trời đất, dịch thoát là vũ trụ) trở thành khái niệm quan trọng nhất. Thiên là cái tên tổng quát của vạn vật, và như thế nó là toàn thể của tất cả cái phải như thế. Quan sát vạn vật từ quan điểm thiên và đồng nhất với thiên, tức là vượt trên vạn vật và vượt trên sự phân biệt giữa chúng, hoặc nói như Huyền học gia, đó là «vượt trên hình và tượng».

Như vậy, *Trang Tử Chú* của Hướng-Quách, ngoài những hiệu đính quan trọng cho Đạo gia trước đời Tần, còn diễn đạt rõ ràng hơn những điều mà trong sách *Trang Tử* chỉ gợi ý. Tuy nhiên ai ưa chuộng sự gợi ý hơn là sự tường minh, ắt hẳn sẽ đồng ý với vị thiền sư nào đó từng nói: «Người ta thường thấy Quách Tượng chú Trang Tử. Kẻ hiểu biết thì nói chính Trang Tử chú Quách Tượng.»[390]

*

đại bằng chi năng cao, xích yến chi năng hạ, xuân mộc chi năng trường, triêu khuẩn chi năng đoản. Phàm thử giai tự nhiên chi sở năng, phi vi chi sở năng dã. Bất vi nhi tự năng, sở dĩ vi chính dã. Cố "thừa thiên địa chi chính" giả, tức thị thuận vạn vật chi tính dã; "ngự lục khí chi biện" giả, tức thị du biến hoá chi đồ dã. Như tư dĩ vãng, tắc hà vãng nhi hữu cùng tai? Sở ngộ tư thừa, hựu tương ô hồ đãi tai? Thử nãi chí đức chi nhân, huyền đồng bỉ ngã giả, chí tiêu dao dã. Cầu hữu đãi yên, tắc tuy Liệt Tử chi khinh diệu, do bất năng dĩ vô phong nhi hành, cố tất đắc ký sở đãi, nhiên hậu tiêu dao nhĩ, nhi huống đại bằng hồ! Phù duy dữ vật mạc nhi tuần đại biến giả, vi năng vô đãi nhi thường thông, khởi độc tự thông nhi dĩ tai! Hựu thuận hữu đãi giả, sử bất thất ký sở đãi, sở đãi bất thất, tắc đồng ư đại thông hĩ.» 天地者, 萬物之總名也. 天地以萬物爲體, 而萬物必以自然爲正. 自然者, 不爲而自然者也. 故大鵬之能高, 斥鴳之能下, 椿木之能長, 朝菌之能短. 凡此皆自然之所能, 非爲之所能也. 不爲而自能, 所以爲正也. 故"乘天地之正"者, 即是順萬物之性也; "御六氣之辯"者, 即是遊變化之塗也. 如斯以往, 則何往而有窮哉? 所遇斯乘, 又將惡乎待哉? 此乃至德之人, 玄同彼我者, 之逍遙也. 苟有待焉, 則雖列子之輕妙, 猶不能以無風而行. 故必得其所待, 然後逍遙耳, 而況大鵬乎! 夫唯與物冥而循大變者, 爲能無待而常通, 豈獨自通而已哉! 又順有待者, 使不失其所待, 所待不失, 則同於大通矣.

[390] Thiền sư này tên là Đại Huệ Phổ Giác. Xem chú thích câu này ở chương 1 (chú thích 12).

Chương 20

HUYỀN HỌC: PHÁI CHỦ TÌNH

Trang Tử Chú của Hướng-Quách trình bày một cách lý thuyết về bậc chí nhân vượt trên sự phân biệt giữa vạn vật và sống theo mình chứ chẳng theo người khác. Tính cách này của hạng người như thế là tinh túy của cái mà người Trung Quốc gọi là *phong lưu* 風流.

Phong lưu và tinh thần lãng mạn

Để hiểu *phong lưu*, ta cần trở về tác phẩm *Thế Thuyết Tân Ngữ* 世說新語 (sau đây gọi tắt là *Thế Thuyết*) của Lưu Nghĩa Khánh 劉義慶 (403-444) với lời chú của Lưu Tuấn 劉峻 (463-521). Đời Ngụy và đời Tấn, các Huyền học gia và các bằng hữu sư tăng của họ nổi tiếng về cái mà thời đó gọi là *thanh đàm* 清談 (đàm luận thanh khiết hay tinh tế). Nghệ thuật của thanh đàm là cách diễn đạt tư tưởng hay nhất (thường là tư tưởng Đạo gia) bằng ngôn từ hay nhất và cô đọng nhất. Do tính chất khá cao nhã của nó, những cuộc thanh đàm này chỉ diễn ra trong bằng hữu ngang nhau với trình độ trí thức khá cao, cho nên nó được xem là một trong các hoạt động trí tuệ tinh tế nhất. *Thế Thuyết* chép lại nhiều cuộc thanh đàm như thế với các nhân vật nổi tiếng đã đàm luận. Qua các cuộc đàm luận này, tác phẩm cho ta thấy một bức tranh sống động về những người ở hai thế kỷ 3 và 4 vốn theo tư tưởng phong lưu. Do đó *Thế Thuyết* là một nguồn tham khảo chủ yếu để nghiên cứu về truyền thống phong lưu.

Vậy, *phong lưu* có nghĩa là gì? Nó là một trong các từ mơ hồ khó nắm bắt được ý nghĩa. Đối với người chuyên nghiên cứu về nó, nó hàm chứa rất nhiều ý nghĩa và khó dịch cho chính xác. Theo nghĩa đen, *phong* là gió, *lưu* là giòng chảy. Ý nghĩa này có vẻ không giúp ích ta bao nhiêu. Tuy nhiên có lẽ nó gợi ta điều gì đó về sự tự do và phóng khoáng, vốn là vài tính chất của phong lưu.

Tôi thú nhận rằng tôi chưa hiểu ý nghĩa trọn vẹn của các từ *romanticism* (chủ nghĩa lãng mạn) và *romantic* (lãng mạn) trong tiếng Anh, nhưng tôi ngờ

rằng chúng cũng khá tương đương với từ phong lưu. Phong lưu chủ yếu liên quan với Đạo gia. Đó là một trong những lý do tại sao tôi đã nói ở chương hai rằng các truyền thống của Nho gia và Đạo gia trong lịch sử Trung Quốc phần nào tương đương với các truyền thống cổ điển và lãng mạn ở phương Tây.

Đời Hán (206 TCN - 220 CN) và đời Tấn (265-420) không chỉ là hai cái tên triều đại khác nhau trong lịch sử Trung Quốc, mà còn là các biểu đạt của hai phong cách văn học nghệ thuật khác nhau và hai lối sống khác nhau, bởi vì hai triều đại này khác nhau về văn hóa, chính trị, xã hội. Phong cách văn học nghệ thuật và lối sống đời Hán thì trang nghiêm và hùng vĩ, còn phong cách văn học nghệ thuật và lối sống đời Tấn thì tao nhã và phóng khoáng. Tao nhã cũng là một đặc điểm của phong lưu.

Lạc viên của Dương Chu

Trước tiên cần nói đôi điều về thiên 7 (Dương Chu) của *Liệt Tử*, một tác phẩm của Đạo gia. (Anton Fork dịch thiên này là *Yang Chu's Garden of Pleasure:* Lạc viên của Dương Chu). Ở chương 6 trên đây tôi đã nói rằng nội dung thiên Dương Chu không thể đại biểu cho tư tưởng Dương Chu thời cổ đại. Thật vậy, bản thân quyển Liệt Tử thì các học giả Trung Quốc ngày nay cũng cho là một tác phẩm của thế kỷ 3 CN. Do đó thiên Dương Chu cũng phải là sản phẩm của thời đại này. Nó hòa hợp với xu hướng tư tưởng chung của thời đại này, và quả thực nó diễn tả một phương diện của phong lưu.

Trong thiên Dương Chu có sự phân biệt *trong* và *ngoài*. Như vậy, nhân vật Dương Chu giả mạo tương truyền đã nói rằng: «Có bốn điều khiến dân chúng không yên: một là thọ, hai là danh, ba là địa vị, bốn là của nả. Ai có bốn điều đó thì sợ quỷ, sợ người, sợ thế lực, sợ hình phạt. Họ bị gọi là kẻ chạy trốn. Dù bị giết hay sống, họ điều khiển sinh mệnh bằng những cái bên ngoài. Ai không trái số mệnh thì ham chi thọ? Ai không thích quý thì ham chi danh? Ai không cần thế lực thì ham chi địa vị? Ai không tham giàu thì ham chi của nả? Người như vậy thì gọi là sống thuận theo bản tính. Trong thiên hạ không có ai sánh bằng họ. Họ điều khiển sinh mệnh bằng những cái bên trong.»[391]

Ở một đoạn khác chép cuộc đàm thoại hư cấu giữa Tử Sản với hai huynh đệ của mình. Tử Sản là một chính khách nổi tiếng của nước Trịnh, sống ở thế kỷ 6 TCN. Tử Sản trị nước ba năm, và trị tốt. Nhưng anh và em ông thì phóng túng. Người anh [là Công Tôn Triều] thích ăn nhậu, người em [là Công Tôn Mục] thì hiếu sắc. Ngày nọ, Tử Sản nói với anh và em ông rằng: «Con

[391] *Liệt Tử* (Dương Chu): «Sinh dân chi bất đắc hưu tức, vi tứ sự cố: Nhất vi thọ, nhị vi danh, tam vi vị, tứ vi hoá. Hữu thử tứ giả, uỷ quỷ, uỷ nhân, uý uy, uỷ hình, thử vị chi độn nhân dã. Khả sát khả hoạt, chế mệnh tại ngoại. Bất nghịch mệnh, hà tiện thọ? Bất căng quỷ, hà tiện danh? Bất yếu thế, hà tiện vị? Hưng tham phú, hà tiện hoá? Thử chi vị thuận dân dã. Thiên hạ vô đối, chế mệnh tại nội.» 生民之不得休息,爲四事故:一爲壽,二爲名,三爲位,四爲貨.有此四者,畏鬼,畏人,畏威,畏刑,此謂之遁人也.可殺可活,制命在外.不逆命,何羨壽?不矜貴,何羨名?不要勢,何羨位?興貪富,何羨貨?此之謂順民也.天下無對,制命在內.

người sở dĩ quý hơn cầm thú là vì có trí lự. Trí lự tiến đến lễ nghĩa. Lễ nghĩa thành thì danh vị tới. Nếu xúc cảm mà hành động và say đắm ở ham muốn thì tính mệnh sẽ nguy vậy...»[392]

Anh và em ông đáp: «Nếu giỏi trị cái bên ngoài, vật chưa chắc yên trị, mà thân mình gặp khổ; nếu giỏi trị cái bên trong, vật chưa chắc loạn, mà bản tính mình được tự do thoải mái. Dùng cái trị bên ngoài của anh, phép đó có thể tạm thi hành trong một nước, chưa chắc hợp với lòng người; dùng cái trị bên trong của bọn tôi, có thể suy nó rộng khắp thiên hạ, thì đạo vua tôi chẳng cần nữa.»[393]

Cái mà thiên Dương Chu gọi là «trị cái bên trong» tương ứng với cái mà Hướng-Quách gọi là «mình sống theo mình». Cái mà thiên Dương Chu gọi là «trị cái bên ngoài» tương ứng với cái mà Hướng-Quách gọi là «mình sống theo kẻ khác». Ta nên sống theo ta, chớ nên sống theo người. Tức là, ta nên sống thuận với lý lẽ hay cảm hứng của mình, chớ nên sống theo phong tục và đạo đức của thời đại. Theo cách nói phổ thông của hai thế kỷ 3 và 4, ta nên sống theo *tự nhiên* 自然, chớ nên sống theo *danh giáo* 名教 (các định chế và đạo đức). Tất cả Huyền học gia đều nhất trí như thế. Tuy nhiên vẫn còn có sự khác biệt giữa phái duy lý và phái chủ tình trong Huyền học gia. Phái duy lý mà đại biểu là Hướng-Quách nhấn mạnh lối sống theo lý lẽ của mình, còn phái chủ tình mà đại biểu là các nhân vật sẽ được nói sau đây thì nhấn mạnh lối sống theo cảm hứng của mình.

Tư tưởng sống theo cảm hứng được biểu đạt một cách cực đoan trong thiên Dương Chu. Trong một đoạn, ta đọc thấy Án Bình Trọng hỏi Quản Di Ngô về thuật dưỡng sinh. Hai ông đều là chính trị gia danh tiếng của nước Tề cổ đại, mặc dù về phương diện lịch sử thì hai ông không sống cùng thời.[394] Thiên Dương Chu chép: «Án Bình Trọng hỏi Quản Di Ngô về dưỡng sinh.

---

[392] *Liệt Tử* (Dương Chu): «Nhân chi sở dĩ quý ư cầm thú giả trí lự, trí lự chi sở tương giả lễ nghĩa. Lễ nghĩa thành tắc danh vị chí hĩ. Nhược xúc tình nhi động, đam ư thị dục, tắc tính mệnh nguy hĩ.» 人之所以貴於禽獸者智慮, 智慮之所將者禮義. 禮義成則名位至矣. 若觸情而動, 耽於嗜欲, 則性命危矣.

[393] *Liệt Tử* (Dương Chu): «Phù thiện trị ngoại giả, vật vị tất trị, nhi thân giao khổ; thiện trị nội giả, vật vị tất loạn, nhi tính giao dật. Dĩ nhược chi trị ngoại, kỳ pháp khả tạm hành ư nhất quốc, vị hợp ư nhân tâm; dĩ ngã chi trị nội, khả suy chi ư thiên hạ, quân thần chi đạo tức hĩ.» 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.

[394] Án Bình Trọng (? - 500 TCN) tức Án Anh 晏嬰, quê ở Di Duy 夷維 (nay là huyện Cao Mật 高密, tỉnh Sơn Đông 山東), là quan đại phu nước Tề, cuối thời Xuân Thu. Cha là Án Nhược 晏弱, làm chức khanh đời Tề Linh Công 齊靈公. Tề Linh Công năm 26 (tức 556 TCN), Án Nhược mất. Án Anh kế vị cha. Hai năm sau, Linh Công mất; Trang Công 莊公 lên ngôi, Án Anh phò tá Trang Công. Trang Công mất, ông phò tá Cảnh Công 景公. Trải 3 đời vua, hơn 50 năm, ông phò tá Cảnh Công lâu nhất: hơn 40 năm. Án Anh mất năm 500 TCN; Quản Trọng mất năm 645 TCN, trước Án Anh 145 năm; cho nên sự kiện Án Anh hỏi Quản Trọng về dưỡng sinh được chép trong thiên Dương Chu là hư cấu.

Quản Di Ngô nói: "Chỉ cần sống thoải mái là được; chớ cản trở, chớ ức chế." Án Bình Trọng hỏi: "Xin ngài nói cụ thể." Di Ngô nói: "Cứ để mặc cho tai nghe, mặc cho mắt thấy, mặc cho mũi ngửi, mặc cho miệng nói, mặc cho thân nghỉ ngơi, mặc cho ý tưởng nghĩ gì. Cái mà tai muốn nghe là âm thanh; hễ không được nghe thì gọi là ức chế sự thông tỏ của tai. Cái mà mắt muốn nhìn là sắc đẹp; hễ không được nhìn thì gọi là ức chế sự sáng tỏ của mắt. Cái mà mũi muốn ngửi là hương thơm; hễ không được ngửi thì gọi là ức chế sự thông sướng của mũi. Cái mà miệng muốn nói là chuyện thị phi; hễ không được nói thì gọi là ức chế trí tuệ của não. Cái mà thân thể muốn nghỉ ngơi là chỗ đẹp để tiện nghi; hễ không được theo thì gọi là ức chế sự thoả thích. Cái mà ý tưởng muốn nghĩ là sự phóng túng; hễ không được nghĩ thì gọi là ức chế bản tính. Tất cả những ức chế ấy là nguyên nhân chủ yếu làm tàn hại thân tâm. Hễ trừ khử cái nguyên nhân chủ yếu làm tàn hại thân tâm ấy và hân hoan chờ đón cái chết, thì dù sống được một ngày hay một tháng, một năm hay mười năm, ta vẫn gọi đó là dưỡng sinh. Còn như cứ bám víu vào cái nguyên nhân chủ yếu làm tàn hại thân tâm ấy, cứ bám lấy mà chẳng buông bỏ, thì dù sống trong âu lo sầu não cho đến trăm năm, ngàn năm, hay vạn năm, ta cũng không gọi là dưỡng sinh."»[395]

Thiên Dương Chu chép tiếp: «Quản Di Ngô nói: "Tôi đã nói với ông về dưỡng sinh rồi. Xin ông nói tôi biết về tang ma?" Án Bình Trọng đáp: "Tang ma đại khái thôi, có gì mà nói." Quản Di Ngô nói: "Tôi cứ muốn nghe." Bình Trọng đáp: "Ta đã chết rồi, sự việc còn do ta làm chủ nữa ư? Thiêu cũng được, dìm xuống nước cũng được, chôn cũng được, phơi thây cũng được, bó xác bằng cây củi rồi vất lạch nước cũng được, cho mặc áo long bào và xiêm gấm thêu rồi để trong hòm đá cũng được; cứ tuỳ ý mà làm." Quản Di Ngô quay

[395] *Liệt Tử* (Dương Chu): «Án Bình Trọng vấn dưỡng sinh ư Quản Di Ngô. Quản Di Ngô viết: "Tử chi nhĩ dĩ, vật ưng vật át." Án Bình Trọng viết: "Kỳ mục nại hà?" Di Ngô viết: "Thử nhĩ chi sở dục thính, thứ mục chi sở dục thị, thứ tỵ chi sở dục hướng, thứ khẩu chi sở dục ngôn, thứ thể chi sở dục an, thứ ý chi sở dục hành. Phù nhĩ chi sở dục văn giả âm thanh, nhi bất đắc thính, vị chi át thông; mục chi sở dục kiến giả mỹ sắc, nhi bất đắc thị, vị chi át minh; tỵ chi sở dục hướng cản tiêu lan, nhi bất đắc khứu, vị chi át chiến; khẩu chi sở dục đạo giả thị phi, nhi bất đắc ngôn, vị chi át trí; thể chi sở dục an giả mỹ hậu, nhi bất đắc tòng, vị chi át thích; ý chi sở dục vi giả phóng dật, nhi bất đắc hành, vị chi át tinh. Phàm thử chư át, phế ngược chi chủ. Khứ thử phế thí chi chủ, hi hi nhiên dĩ sĩ tử, nhất nhật nhất nguyệt, nhất niên thập niên, ngô sở vị dưỡng. Câu thử phế ngược chi chủ, lục nhi bất xả, thích thích nhiên dĩ chí cửu sinh, bách niên thiên niên vạn niên, phi ngô sở vị dưỡng."» 晏平仲問養生於管夷吾. 管夷吾曰: "肆之而已, 勿壅勿閼." 晏平仲曰: "其目奈何?" 夷吾曰: "恣耳之所欲聽, 恣目之所欲視, 恣鼻之所欲向, 恣口之所欲言, 恣體之所欲安, 恣意之所欲行. 夫耳之所欲聞者音聲, 而不得聽, 謂之閼聰; 目之所欲見者美色, 而不得視, 謂之閼明; 鼻之所欲向乾椒蘭, 而不得嗅, 謂之閼顫; 口之所欲道者是非, 而不得言, 謂之閼智; 體之所欲安者美厚, 而不得從, 謂之閼通; 意之所欲爲者放逸, 而不得行, 謂之閼性. 凡此諸閼, 廢虐之主. 去此廢誠之主, 熙熙然以俟死, 一日一月, 一年十年, 吾所謂養. 拘此廢虐之主, 錄而不舍, 戚戚然以至久生百年千年非吾所謂養."

sang Bào Thúc Nha và Hoàng Tử nói rằng: "Đạo về sống chết, hai chúng tôi đã thấu triệt rồi đó."»[396]

Sống theo cảm hứng

Những gì thiên Dương Chu mô tả trên đây tiêu biểu cho tinh thần của đời Tấn, nhưng chưa phải là toàn bộ hay là cái tốt nhất của tinh thần ấy. Bởi vì trong thiên ấy, như được minh họa trên, cái mà Dương Chu có lẽ quan tâm thì hầu hết là sự tìm kiếm khoái lạc ở dạng khá thô thiển. Tất nhiên, theo Huyền học gia, sự tìm kiếm khoái lạc như vậy không nhất thiết là đáng khinh miệt. Tuy nhiên, nếu nó trở thành mục đích duy nhất của ta, mà ta không hiểu gì về cái vượt trên hình tượng, thì điều đó khó được gọi là *phong lưu* theo ý nghĩa tốt nhất của từ này.

Trong *Thế Thuyết* có một câu chuyện về Lưu Linh 劉伶 (khoảng 221 - khoảng 300), một trongTrúc Lâm Thất Hiền 竹林七賢 (bảy người hiền nổi tiếng, thường tụ tập nói chuyện thân mật trong rừng trúc). Chuyện kể rằng Lưu Linh có thói uống rượu say rồi thoát y lõa lồ trong phòng. Người ta thấy rồi phê bình ông. Ông bắt bẻ lại: «Ta xem trời đất là nhà, xem nhà là quần áo. Vậy tại sao các ngươi lại chui vào quần ta?»[397] Do đó, tuy tìm kiếm khoái lạc, nhưng Lưu Linh có cảm giác của cái bên ngoài thế giới, tức vũ trụ. Cảm giác này thì thiết yếu cho tính cách của phong lưu.

Ai có cảm giác ấy và dưỡng tâm theo Đạo gia thì phải có một nhạy cảm tinh tế hơn về khoái lạc và các nhu cầu cao nhã hơn các nhu cầu thuần nhục cảm. *Thế Thuyết* chép nhiều sinh hoạt khác thường của những danh sĩ thời đó. Chẳng hạn, *Thế Thuyết* chép một chuyện như sau: «Hồi Vương Tử Du (mất khoảng năm 388, tức Vương Huy Chi, con của đại thư pháp gia Vương Hi Chi) cư ngụ ở Sơn Âm (gần nơi nay là Hàng Châu). Ban đêm tuyết rơi nhiều, ông thức dậy, mở cửa, gọi người rót rượu. Nhìn bên ngoài, bốn bề trắng xóa, nhân đó mà bồi hồi, ngâm bài thơ Chiêu Ẩn của Tả Tư (tức Tả Thái Xung). Ông chợt nhớ bạn là Đái An Đạo (tức Đái Quỳ), lúc ấy đang ở huyện Diệm, đang đêm tối bèn lấy thuyền nhỏ chèo đến đó. Đi suốt đêm tới nơi, đến trước

[396] *Liệt Tử* (Dương Chu): «Quản Di Ngô viết: "Ngô kỳ cáo tử dưỡng sinh hĩ, tống tử nại hà?" Ấn Bình Trọng viết: "Tống tử lược hĩ, tương hà dĩ cáo yên?" Quản Di Ngô viết: "Ngô cổ dục văn chi." Bình Trọng viết: "Ký tử, khởi tại ngã tai? Phần chi diệc khả, trầm chi diệc khả, ế chi diệc khả, lộ chi diệc khả, ý tân nhi khí chư câu hạc diệc khả, cổn y ý tủ thường nhi nạp chư thạch quách diệc khả, duy sở ngộ yên." Quản Di Ngô cố vị Bào Thúc Hoàng Tử viết: "Sinh tử chi đạo, ngô nhị nhân tiễn chi hĩ."» 管夷吾曰: "吾既告子養生矣, 送死奈何?" 晏平仲曰: "送死略矣, 將何以告焉?" 管夷吾曰: "吾固欲聞之." 平仲曰: "既死, 豈在我哉? 焚之亦可, 沈之亦可, 瘞之亦可, 露之亦可, 衣薪而棄諸溝壑亦可, 衮衣繡裳而納諸石槨亦可, 唯所遇焉." 管夷吾願謂鮑叔黃子曰: "生死之道, 吾二人進之矣." – *Hoàng Tử* là quan đại phu nước Tề. Các sách chú giải ở đây là Bào Thúc Nha và Hoàng Tử, nhưng Phùng Hữu Lan hiểu là một người: Pao-shu Huang-tzu (Bào Thúc Hoàng Tử)

[397] *Thế Thuyết Tân Ngữ*: «Ngã dĩ thiên địa vi đống vũ, ốc thất vi khố y, chư quân hà vi nhập ngã khố trung?» 我以天地爲棟宇, 屋室爲褌衣, 諸君何爲入我褌中.

cửa, bèn trở về Sơn Âm. Có người hỏi lý do. Vương Tử Du đáp: 'Ta vốn thừa hứng mà đi, hết hứng thì trở về, tại sao phải nhất định gặp Đái Quỳ?'»[398]

Thế Thuyết chép một chuyện khác: «Chung Sĩ Quý (tức Chung Hội, 225-264, chính khách, tướng lĩnh, văn nhân) thông minh và có tài. Ông lấy làm tiếc vì chưa có cơ hội gặp Kê Khang (223-262, triết gia, văn nhân). Cho nên ngày nọ ông mời một số hiền sĩ cùng đến thăm Kê Khang. Khang bấy giờ đang ở dưới bóng cây to rèn sắt. Hướng Tử Kỳ (tức Hướng Tú, viết *Trang Tử Chú*) thì thổi lửa. Khang cầm búa đập sắt liên tục, làm như bên cạnh chẳng có ai. Hồi lâu chẳng ai nói lời nào. Chung định đi. Khang hỏi: 'Nghe gì mà đến? Thấy gì mà đi?' Chung đáp: 'Nghe cái đã nghe nên tới. Thấy cái đã thấy nên đi.'»[399]

Người đời Tấn cực kỳ ngưỡng mộ vẻ đẹp thể chất và tinh thần của một đại danh sĩ. Kê Khang nổi tiếng là «phong thái đẹp cực kỳ» (phong tư đặc tú 風姿特秀). Có người khen ông nào là «tiêu sái như gió dưới cây tùng» (túc túc như tùng hạ phong 肅肅如松下風), nào là «siêu quần tuyệt luân như sự độc lập của cây tùng lẻ loi» (nham nham nhược cô tùng chi độc lập 巖巖若孤松之獨立), nào là «dáng say của ông liêu xiêu như núi ngọc sắp đổ» (kỳ tuý dã, khôi nga nhược ngọc sơn chi tương băng 其醉也, 傀俄若玉山之將崩). Có lẽ đó là những cái mà Chung Hội đã nghe và đã thấy.

Một chuyện khác trong *Thế Thuyết:* «Vương Tử Du (tức Vương Huy Chi) ra khỏi kinh đô, đang đi thuyền trên sông. Vốn từng nghe tiếng Hoàn Tử Dã (tức Hoàn Y) thổi địch hay, nhưng Vương chưa gặp mặt. Bất ngờ trên bờ có Hoàn Tử Dã đi ngang qua. Khách trong thuyền Vương biết mặt Hoàn, bèn nói đó là Hoàn. Vương bèn sai người [lên bờ đuổi theo] nhắn rằng: 'Nghe nói ngài thổi địch rất hay, xin vì tôi thổi thử một bài.' Hoàn bấy giờ đã quý hiển, cũng nghe tiếng của Vương đã lâu, nên quay xe lại, xuống xe, ngồi trên ghế kiểu người Hồ, thổi ba điệu. Thổi xong, lên xe đi. Khách và chủ chẳng nói

---

[398] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Vương Tử Du cư Sơn Âm, dạ đại tuyết, miên giác, khai thất, mệnh chước tửu. Tứ vọng kiểu nhiên, nhân khởi phảng hoàng, vịnh Tả Tư Chiêu Ẩn thi. Hốt ức Đái An Đạo, thời Đái tại Diệm, tức tiện dạ thừa tiểu thuyền tựu chi. Kinh túc phương chí, tạo môn bất tiến nhi phản. Nhân vấn kỳ cố, Vương viết: Ngô bản thừa hứng nhi hành, hứng tận nhi phản, hà tất kiến Đái?» 王子猷居山陰, 夜大雪, 眠覺, 開室, 命酌酒. 四望皎然, 因起仿徨, 詠左思招隱詩. 忽憶戴安道, 時戴在剡, 即便夜乘小船就之. 經宿方至, 造門不前而返. 人問其故, 王曰: 吾本乘興而行, 興盡而返, 何必見戴?

[399] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Chung Sĩ Quý tinh hữu tài lý, tiên bất thức Kê Khang, Chung yếu ư thời hiền chi sĩ, cầu vãng tầm Khang. Khang phương đại thụ hạ đoạn. Hướng Tử Kỳ vi tá cổ bài. Khang dương chuỷ bất chuyết, bàng nhược vô nhân, dĩ thời bất giao nhất ngôn. Chung khởi khứ. Khang viết: 'Hà sở văn nhi lai? Hà sở kiến nhi khứ?' Chung viết: 'Văn sở văn nhi lai, kiến sở kiến nhi khứ.'» 鐘士季精有才理, 先不識嵇康, 鐘要於時賢之士, 俱往尋康. 康方大樹下鍛. 向子期爲佐鼓排. 康揚槌不輟, 傍若無人, 移時不交一言. 鐘起去. 康曰: '何所聞而來? 何所見而去?' 鐘曰: '聞所聞而來, 見所見而去.'

nhau một lời nào.»[400]

Họ chẳng nói nhau một lời nào, vì cái mà họ muốn là thưởng thức vẻ đẹp thuần khiết của âm nhạc. Vương Huy Chi yêu cầu Hoàn Y thổi địch vì biết tài danh của Hoàn. Hoàn Y thổi cho Vương nghe vì biết Vương có thể thưởng thức tiếng địch của mình. Khi việc đã xong, còn gì nữa đâu mà nói?

Thế Thuyết có chép câu chuyện danh tăng Chi Độn 支遁 (314-366) thích hạc: «Chi Độn (tức Chi Đạo Lâm) thích hạc, ngụ ở núi Mão phía đông huyện Diệm. Có người tặng ông đôi hạc còn nhỏ. Khi hạc lớn, cánh dài, muốn bay. Chi Độn tiếc, bèn xén lông cánh chim. Hạc bay lên không được bèn quay đầu nhìn Chi Độn thiểu não như đám ma. Chi Đạo Lâm nói: 'Hạc có thể bay tới mây xanh, lẽ nào bằng lòng làm vật nuôi làm sướng tai mắt con người?' Bèn nuôi cho lông cánh nó dài trở lại, rồi thả cho nó bay đi.»[401]

Một câu chuyện khác kể về Nguyễn Tịch 阮籍 (210-263), một triết gia kiêm thi nhân. Cháu ông là Nguyễn Hàm 阮咸. Hai chú cháu là hai nhân vật trong Trúc Lâm Thất Hiền. «Họ Nguyễn của ông ai cũng uống rượu được. Khi gặp nhau thì không dùng chén thường rót rượu, mà lấy vò lớn chứa đầy rượu. Họ ngồi xung quanh vò và uống. Có lần một bầy heo vào uống, họ cùng uống trực tiếp với heo.»[402]

Sự thông cảm của Chi Độn với hạc và sự phóng khoáng vô phân biệt của họ Nguyễn đối với heo cho thấy rằng họ có cảm giác bình đẳng (tề vật) và vô phân biệt giữa họ với vạn vật trong thiên nhiên. Cảm giác này thì thiết yếu để có tính cách phong lưu và có tính nghệ thuật, bởi vì một nghệ sĩ chân chính phải phóng chiếu được tình cảm của chính mình vào đối tượng mà mình mô tả. Bản thân Chi Độn có lẽ không thích làm vật nuôi của kẻ khác nên ông

[400] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Vương Tử Du xuất đô, thượng tại chử hạ. Cựu văn Hoàn Tử Dã thiện xuy địch, nhi bất tương thức. Ngộ Hoàn ư ngạn thượng quá, Vương tại thuyền trung, khách hữu thức chi giả, vân thị Hoàn Tử Dã. Vương tiện lệnh nhân dữ tương văn vân: 'Văn quân thiện xuy địch, thí vị ngã nhất tấu.' Hoàn thời dĩ quý hiển, tố văn Vương danh, tức tiện hồi, hạ xa, cứ hồ sàng, vị tác tam điệu. Lộng tất, tiện thướng xa khứ. Khách chủ bất giao nhất ngôn.» 王子猷出都，尚在渚下. 舊聞桓子野善吹笛，而不相識. 遇桓於岸上過，王在船中，客有識之者云是桓子野. 王便令人與相聞云：'聞君善吹笛，試爲我一奏.' 桓時已貴顯，素聞王名，即便回，下車，踞胡床，爲作三調. 弄畢，便上車去. 客主不交一言.

[401] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Chi Công hiếu hạc, trú Diệm đông Mão sơn, hữu nhân di kỳ song hạc, thiếu thời, xí trường dục phi, Chi ý tích chi, nãi sát kỳ cách. Hạc hiên chử bất năng phục khởi, nãi thư dực phản đầu thị chi, như hữu áo tang ý. Lâm viết: 'Ký hữu lăng tiêu chi tư, hà khẳng vị nhân tác nhĩ mục cận ngoạn?' Dưỡng lệnh cách thành, trí sử phi khứ.» 支公好鶴，住剡東岇山，有人遺其雙鶴，少時，翅長欲飛，支意惜之，乃鍛其翮. 鶴軒翥不能復起，乃舒翼反頭視之，如有懊喪意. 林曰：既有凌霄之姿，何肯爲人作耳目近玩？養令翮成，置使飛去.

[402] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Chư Nguyễn giai năng ẩm tửu, trọng dung chí tông nhân gian cộng tập, bất phục dụng thường bôi châm chước, dĩ đại úng thịnh tửu, vi toạ, tương hướng đại chước. Thời hữu quần trư lai ẩm, trực tiếp khứ thượng, tiện cộng ẩm chi.» 諸阮皆能飲酒，仲容至宗人間共集，不復用常杯斟酌，以大甕盛酒，圍坐，相向大酌. 時有群豬來飲，直接去上，便共飲之.

phóng chiếu tình cảm đó vào hạc. Tuy ông chưa từng được biết như là một nghệ sĩ, nhưng theo ý nghĩa này, ông là một nghệ sĩ đích thực.

Yếu tố tình cảm

Ở chương 10 ta thấy Trang Tử cho rằng thánh nhân vô tình. Thánh nhân hiểu rõ bản tính của vạn vật, nên không còn bị sự biến dịch của ngoại giới làm động tâm nữa. Ngài đã «lấy lý hóa tình» (dĩ lý hóa tình 以理化情). *Thế Thuyết* chép nhiều chuyện về các nhân vật vô tình. Nổi tiếng nhất là trường hợp của Tạ An 謝安 (320-385). Hồi ông làm thừa tướng đời Tấn, nước Tần phía bắc cử đại binh tấn công Tấn. Đích thân vua Tần chỉ huy một lực lượng hùng hậu đến nỗi vua huênh hoang rằng quân Tần mà ném roi ngựa xuống sông Trường Giang thì cũng đủ làm nghẽn giòng chảy. Dân Tấn chấn động sợ hãi nhưng Tạ An thản nhiên sai cháu là Tạ Huyền dẫn binh sĩ chống quân xâm lược. Trong trận đánh sông Phì lừng danh trong lịch sử xảy ra năm 383, Tạ Huyền chiến thắng vẻ vang, đẩy lui quân Tần xâm lược. Khi tin tức thắng trận cuối cùng truyền về, Tạ An đang đánh cờ với một người bạn. Ông mở thư xem rồi lặng lặng để qua một bên, tiếp tục đánh cờ như trước. Người bạn hỏi tin từ chiến tuyến gửi về thế nào, Tạ An bình thản như chẳng có chuyện gì, trả lời: «Lũ trẻ vừa đại phá bọn cướp nước.» (Tiểu nhi bối đại phá tặc 小兒輩大破賊).

Tam Quốc Chí (Tấn Thư) chép câu chuyện giữa Hà Án 何晏 (mất năm 249) và Vương Bật 王弼 (226-249) về đề tài tình cảm. «Hà Án cho rằng thánh nhân không có mừng, giận, buồn, vui; lý luận của Án rất tinh thâm. Bọn Chung Hội cũng nói theo. Vương Bật không đồng ý với họ, ông cho rằng thánh nhân hơn người bình thường là ở sự thần minh; và giống như người ở năm tình. Có thần minh nên thể hiện được sự xung hoà để thông với *vô*; cùng có năm tình như người thường nên không thể không vui buồn thích ứng với ngoại vật. Do đó tình cảm của thánh nhân thích ứng ngoại vật nhưng không luỵ ở vật. Nay thấy thánh nhân không luỵ ở vật mà nói là họ không thích ứng với vật nữa, nói thế là rất sai.»[403]

Thuyết của Vương Bật có thể tóm bằng câu nói: «Tình cảm của thánh nhân thích ứng ngoại vật nhưng không luỵ ở vật.» Ý nghĩa đích xác của câu này thì Vương Bật chưa nói rõ. Ẩn ý của nó về sau được các Đạo học gia khai triển, và ta sẽ có dịp phân tích nó ở chương 24. Bây giờ ta chỉ cần chỉ ra rằng

[403] *Tam Quốc Chí* (Chung Hội Truyện 鍾會傳), Bùi Tùng Chi chú: «Hà Án dĩ vi thánh nhân vô hỉ nộ ai lạc, kỳ luận thậm tinh, Chung Hội đẳng thuật chi, Bật dữ bất đồng. Dĩ vi thánh nhân mậu ư nhân giả, thần minh dã; đồng ư nhân giả, ngũ tình dã. Thần minh mậu, cố năng thể xung hoà dĩ thông võ; ngũ tình đồng, cố bất năng vô ai lạc dĩ ứng vật. Nhiên tắc thánh nhân chi tình, ứng vật nhi vô luỵ ư vật giả dã. Kim dĩ kỳ vô luỵ sử vị vô phục ứng vật, thất chi đa hĩ.» 何晏以爲聖人無喜怒哀樂, 其論甚精, 鍾會等述之, 粥與不同. 以爲聖人茂於人者, 神明也; 同於人者, 五情也. 神明茂, 故能體沖和以通無; 五情同, 故不能無哀樂以應物. 然則聖人之情, 應物而無累於物者也. 今以其無累使謂無復應物, 失之多矣.

tuy nhiều Huyền học gia rất duy lý nhưng cũng có nhiều người rất tình cảm.

Như đã nói trên, Huyền học gia chú trọng sự nhạy cảm tinh tế. Bởi sự nhạy cảm này kết hợp với thuyết biểu hiện tự ngã, nên chẳng lạ gì nhiều người trong bọn họ đã thoải mái biểu hiện tình cảm của mình mọi nơi và mọi lúc tình cảm hứng khởi.

Một thí dụ nữa, *Thế Thuyết* chép chuyện về Vương Nhung 王戎 (234-305), một trong Trúc Lâm Thất Hiền: «Vương Nhung mất đứa con nhỏ tên là Vạn Tử. Sơn Giản đến chia buồn. Vương đau buồn không tự kiềm chế. Giản nói: 'Chỉ là một hài nhi thôi, sao lại đau khổ đến mức như thế?' Vương nói: 'Thánh nhân quên tình, hạng người thấp thỏi thì không đạt tình. Chính những kẻ như bọn ta mới là tình cảm nhất.' Giản phục lời ấy, cũng khóc theo.»[404]

Lời Vương Nhung giải thích rõ tại sao nhiều người của Huyền học gia rất tình cảm. Tuy nhiên trong hầu hết trường hợp, họ tình cảm không phải về sự được mất cá nhân, mà về phương diện tổng quát nào đó của cuộc sống hay của vũ trụ. Trong *Thế Thuyết* chép về Vệ Giới 衛玠 (286-312, một người được xem là đẹp nhất thời ấy) rằng: «Vệ tắm ngựa, định qua sông Dương Tử, thần sắc buồn thảm, nói với những người hai bên: 'Nhìn sông trôi chảy mênh mang, lòng ta chất chứa trăm mối tình cảm ngổn ngang. Nếu chưa tránh được tình cảm, ai mà chịu nổi những tình cảm này?'»[405]

Thế Thuyết chép: «Hoàn Tử Dã (tức Hoàn Y) mỗi khi nghe ai hát, bèn than: 'Ta biết làm gì đây!' Tạ An nói: 'Hoàn Tử Dã có thể nói là người có tình cảm sâu sắc.'»[406]

Bởi có sự nhạy cảm tinh tế đó mà những người có tinh thần phong lưu thường bị ấn tượng bởi những thứ thông thường không gây ấn tượng cho kẻ khác. Họ có tình cảm đối với cuộc sống và toàn thể vũ trụ, cũng như đối với sự nhạy cảm và tình cảm của mình. *Thế Thuyết* chép: «Trưởng sử Vương Hân 王濛 lên núi Mao (nay ở tỉnh Sơn Đông), khóc lớn rằng: Lang Nha vương Bá Dư này rốt cuộc ắt phải chết vì tình cảm thôi.»[407]

[404] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Vương Nhung táng nhi Vạn Tử, Sơn Giản vãng tình chi, Vương bi bất tự thắng. Giản viết: 'Hài bão trung vật, hà chí ư thử?' Vương viết: 'Thánh nhân vong tình, tối hạ bất cập tình; tình chi sở chung, chính tại ngã bối.' Giản phục kỳ ngôn, cánh vi chi đổng.» 王戎喪兒萬子, 山簡往省之, 王悲不自勝. 簡曰: «孩抱中物, 何至於此?» 王曰: «聖人忘情, 最下不及情; 情之所鍾, 正在我輩.» 王隱晉書曰: «戎子綏, 欲取裴遵女. 綏既蚤亡, 戎過傷痛, 不許人求之, 遂至老無敢取者.» 簡服其言, 更爲之慟.

[405] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Vệ tẩy mã sơ dục độ giang, hình thần thảm điệu, ngữ tả hữu vân: Kiến thử mang mang, bất giác bách đoan giao tập. Cẩu vị miễn hữu tình, diệc phục thuỳ năng khiển thử.» 衛洗馬初欲渡江, 形神慘悼, 語左右云: 見此茫茫, 不覺百端交集. 苟未免有情, 亦復誰能遣此.

[406] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Hoàn Tử Dã mỗi văn thanh ca, triếp hoán: 'Nại hà.' Tạ Công văn chi viết: 'Tử Dã khả vị nhất vãng hữu thâm tình.'» 桓子野每聞清歌, 輒喚: '奈何.' 謝公聞之曰: '子野可謂一往有深情.'

[407] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Vương trưởng sử đăng Mao sơn, đại đỗng khốc viết: Lang Nha vương Bá Dư chung đương vị tình tử.» 王長史登茅山, 大慟哭曰: 琅琊王伯輿終當

Yếu tố tính dục

Ở phương Tây, chủ nghĩa lãng mạn thường hàm chứa yếu tố tính dục (sex). Từ *phong lưu* trong Hán ngữ cũng có ngụ ý đó, nhất là trong cách dùng về sau này. Tuy nhiên thái độ của Huyền học gia đời Tấn đối với tính dục dường như là thuần thẩm mỹ hơn là có tính nhục dục. *Thế Thuyết* kể rằng: «Người hàng xóm của Nguyễn Tịch có cô vợ đẹp. Ông có quán bán rượu, Nguyễn Tịch và Vương An Phong thường đến nhà hàng xóm uống rượu với vợ ông ta. Nguyễn Tịch say thì nằm ngủ bên cạnh người vợ. Lúc đầu người chồng nghi ngờ, nhưng sau khi theo dõi kỹ, ông thấy Nguyễn Tịch không có ý gì khác.»[408]

Thế Thuyết kể rằng: «Sơn Đào 山 濤 (205-283, chính khách kiêm tướng lĩnh), Kê Khang, và Nguyễn Tịch là bạn thân. Vợ Sơn Đào là Hàn thị, thấy chồng và hai người ấy giao du khác thường, nên hỏi chồng. Sơn Đào nói: 'Kẻ mà nay ta xem là bạn chỉ hai người ấy thôi !' Hàn thị nói: 'Vợ của Hi Phụ Kỵ (quan đại phu nước Tào) cũng đích thân nhìn lén [tùy tùng Trùng Nhĩ là] Hồ và Triệu. Thiếp muốn nhìn lén họ, được chăng?' Ngày khác, Kê Khang và Nguyễn Tịch đến, Hàn thị bảo chồng cầm khách qua đêm, rồi bày rượu thịt đầy đủ. Hàn thị suốt đêm nhìn lén hai người qua một lỗ trên vách, nhìn mãi đến sáng quên trở ra. Sơn Đào vào phòng hỏi: 'Hai người ấy thế nào?' Hàn Thị đáp: 'Về tài năng thì chàng không bằng họ, nhưng với kiến thức của chàng, chàng có thể kết bạn với họ.' Sơn Đào nói: 'Họ cũng nhận thấy kiến thức của ta hơn họ.'»[409] (Sở dĩ Hàn thị nhìn lén, vì tục lệ Trung Quốc không cho phép người vợ được giới thiệu với bạn của chồng.)

Như vậy Nguyễn Tịch và Hàn thị dường như thưởng thức vẻ đẹp của người khác phái mà không có xu hướng nhục dục. Hoặc có thể nói rằng họ thưởng thức vẻ đẹp và quên yếu tố tính dục (sex).

Đó là những đặc điểm của tinh thần phong lưu của Huyền học gia đời

---

爲情死. (Vương Hân, tự là Bá Dư, người ở Lang Nha).

[408] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Nguyễn Công lân gia phụ hữu mỹ sắc, đương lư cô tửu. Nguyễn dữ Vương An Phong thường tòng phụ ẩm tửu, Nguyễn tuỳ, tiện miên kỳ phụ trắc. Phu thuỷ thù nghi chi, tỷ sát, chung vô tha ý.» 阮公鄰家婦有美色, 當壚酤酒. 阮與王安豐常從婦飲酒, 阮醉, 便眠其婦側. 夫始殊疑之, 伺察, 終無他意.

[409] *Thế Thuyết Tân Ngữ:* «Sơn Công dữ Kê, Nguyễn nhất diện, khế nhược kim lan. Sơn thê Hàn thị, giác công dữ nhị nhân dị ư thường giao, vấn công. Công viết: «Ngã đương niên khả dĩ vi hữu giả, duy thử nhị sinh nhĩ !» Thê viết: «Phụ Kỵ chi thê diệc thân quan Hồ, Triệu, ý dục khuy chi, khả hồ?» Tha nhật, nhị nhân lai, thê khuyến công chi chi túc, cụ tửu nhục. Dạ xuyên dung dĩ thị chi, đạt đán vong phản. Công nhập viết: «Nhị nhân hà như?» Thê viết: «Quân tài trí thù bất như, chính đáng dĩ thức độ tương hữu nhĩ.» Công viết: «Y bối diệc thường dĩ ngã độ vi thắng.» 山公與嵇, 阮一面, 契若金蘭. 山妻韓氏, 覺公與二人異於常交, 問公. 公曰: «我當年可以爲友者, 唯此二生耳!» 妻曰: «負羈之妻亦親覩狐, 趙, 意欲窺之, 可乎?» 他日, 二人來, 妻勸公止之宿, 具酒肉. 夜穿壁以視之, 達旦忘反. 公入曰: «二人何如?» 妻曰: «君才致殊不如, 正當以識度相友耳.» 公曰: «伊輩亦常以我度爲勝.»

Tấn. Theo họ, phong lưu bắt nguồn từ tự nhiên, mà tự nhiên thì đối lập với danh giáo (định chế và đạo đức) vốn là cái tạo nên truyền thống cổ điển của Nho gia. Tuy nhiên, thậm chí trong đời Tấn là lúc Nho gia suy yếu, một danh sĩ kiêm văn nhân là Nhạc Quảng 樂廣 (mất 304) phát biểu rằng: «Trong danh giáo tự có chỗ vui.» (Danh giáo trung tự hữu lạc địa. 名教中自有樂地). Như ta sẽ thấy ở chương 24, Đạo học gia là một nỗ lực tìm kiếm niềm vui như vậy trong danh giáo.

*

Chương 21

SỰ THÀNH LẬP PHẬT HỌC TRUNG QUỐC

Phật giáo truyền vào Trung Quốc là một trong những sự kiện trọng đại nhất của lịch sử Trung Quốc. Kể từ khi vào Trung Quốc, nó là một yếu tố chủ yếu trong văn minh Trung Quốc, ảnh hưởng đặc biệt đến tôn giáo, triết học, nghệ thuật, và văn học.

Sự du nhập và phát triển của Phật giáo tại Trung Quốc

Niên đại chính xác của Phật giáo truyền vào Trung Quốc là một vấn đề mà các sử gia vẫn còn tranh cãi, nhưng có lẽ là giữa thế kỷ 1 CN. Tương truyền Phật giáo truyền vào Trung Quốc dưới đời Hán Minh Đế (tại vị 58-75), nhưng hiện nay có bằng chứng cho thấy tại Trung Quốc trước thời này người ta đã nghe nói tới Phật giáo. Sự truyền bá Phật giáo sau đó là một quá trình lâu dài và tiệm tiến. Từ các nguồn thư tịch Trung Quốc, ta biết rằng trong các thế kỷ 1 và 2 CN Phật giáo đã được xem là một tôn giáo có pháp thuật thần bí không khác lắm với Âm Dương gia hay Đạo giáo về sau.

Trong thế kỷ 2, một thuyết được thực sự phổ biến trong một vài giới nào đó, cho rằng Phật chẳng qua là một đệ tử của Lão Tử. Thuyết này dựa theo một câu trong *Sử Ký* (Lão Tử liệt truyện), nói rằng Lão Tử cuối đời đi ra khỏi ải quan, «chẳng ai biết kết cuộc của ông thế nào» (mạc tri kỳ sở chung 莫知其所終). Thêm thắt cho câu ấy, các Đạo sĩ quá nhiệt tâm đã sáng tác ra câu chuyện rằng Lão Tử đi về phía Tây, cuối cùng đến Ấn Độ. Ở đó Lão Tử truyền đạo cho Phật và các người Ấn khác, cả thảy là 29 người. Chuyện này ngụ ý rằng giáo lý trong kinh Phật chỉ là dị bản ngoại văn của giáo lý trong *Đạo Đức Kinh*, tức là sách *Lão Tử*.

Trong các thế kỷ 3 và 4, các kinh Phật có tính siêu hình hơn được phiên dịch càng nhiều nên Phật học được hiểu biết nhiều hơn. Thời này, Phật học được xem tương tự như Đạo gia, nhất là học thuyết của Trang Tử, hơn là Đạo

giáo. Kinh điển Phật giáo thường được giải thích bằng các ý tưởng của Đạo gia. Phương pháp này gọi là *cách nghĩa* 格義, tức là giải thích bằng sự tương tự.

Một phương pháp như thế tất nhiên không chính xác và xuyên tạc. Cho nên trong thế kỷ 5, là lúc cơn lũ phiên dịch kinh Phật ào ạt gia tăng, thì phương pháp cách nghĩa bị bỏ. Tuy nhiên, vẫn còn sự kiện là các tác gia Phật học vĩ đại của thế kỷ 5, thậm chí kể cả đại sư Ấn Độ là Kumarajiva (Cưu Ma La Thập), vẫn tiếp tục dùng các thuật ngữ của Đạo gia, thí dụ như *Hữu, Vô, hữu vi, vô vi*, để diễn đạt các khái niệm Phật học. Tuy nhiên, sự khác biệt giữa cách làm này và phương pháp cách nghĩa là: ở phương pháp cách nghĩa người ta chỉ thấy sự tương đồng bề ngoài của từ ngữ, còn ở cách vay mượn thuật ngữ Đạo gia thì người ta nhìn thấy các mối liên hệ nội tại của các khái niệm được họ diễn đạt. Do đó khi phán đoán từ tính chất của các tác phẩm của các tác gia ấy, cách vay mượn thuật ngữ Đạo gia (như ta sẽ thấy sau đây) đã không gây ra sự hiểu lầm hay xuyên tạc Phật học, mà nó thể hiện sự tổng hợp Phật học Ấn Độ với Đạo gia Trung Quốc, dẫn tới sự thành lập Phật học Trung Quốc.

Ở đây cần nói rằng hai từ «Phật học Trung Quốc» và «Phật học tại Trung Quốc» không nhất thiết đồng nghĩa. Do đó có vài tông phái Phật giáo tự giới hạn trong truyền thống triết học và tôn giáo Ấn Độ, chứ không liên hệ gì tới truyền thống triết học và tôn giáo Trung Quốc. Thí dụ như Tướng Tông 相宗 hay Duy Thức Tông 唯識宗 được du nhập do Huyền Tăng[410] 玄奘 (596-664), một danh tăng đã đến Ấn Độ thỉnh kinh. Những tông phái như thế có thể gọi là «Phật học tại Trung Quốc». Ảnh hưởng của chúng thu hẹp trong vài nhóm người và trong những giai đoạn giới hạn. Chúng đã không và đã không thể vươn tới tư tưởng của giới trí thức và do đó đóng góp ít hoặc không góp phần gì cả vào sự phát triển của cái có thể gọi là tâm hồn người Trung Quốc.

Trái lại, «Phật học Trung Quốc» là hình thức Phật học đã giao tiếp với tư tưởng Trung Quốc và do đó đã phát triển kết hợp với truyền thống triết học Trung Quốc. Trong các trang sau ta sẽ thấy rằng Trung Đạo Tông 中道宗 (the Middle Path school) của Phật giáo có nhiều điểm tương đồng với Đạo gia. Sự tương tác giữa Trung Đạo Tông với Đạo gia tạo ra Thiền Tông. Thiền Tông tuy là một tông phái Phật giáo nhưng đồng thời cũng mang tính chất Trung Quốc, và nó ảnh hưởng sâu xa đến triết học, văn học, nghệ thuật của Trung Quốc.

Những khái niệm tổng quát của Phật học

Sau khi Phật giáo du nhập Trung Quốc, người ta cố gắng rất nhiều để

[410] Xưa nay 玄奘 bị phiên âm sai có hệ thống là «Huyền Trang». Tự điển *Khang Hi* phiên 奘 là: *tổ lãng thiết* 徂朗切, *tài lãng thiết* 才朗切, *tại đảng thiết* 在黨切, *tài lãng thiết âm tráng* 才浪切音葬; từ điển *Từ Hải* phiên là: *tự lãng thiết dường vận* 字朗切養韻. Vậy phải đọc 奘 là *tăng*, và phải đọc 玄奘 là Huyền Tăng.

phiên dịch kinh Phật sang Hán ngữ. Kinh điển của cả Phật giáo Tiểu Thừa 小乘 (Hīnayāna) và Phật giáo Đại Thừa 大乘 (Mahāyāna)[411] đều được phiên dịch, nhưng chỉ có kinh Đại Thừa là chiếm địa vị lâu dài trong Phật học Trung Quốc.

Nói chung, cái mà Phật giáo Đại Thừa ảnh hưởng người Trung Quốc nhiều nhất là khái niệm Phật tính và cái có thể gọi là phương pháp phu nhận hình thượng học. Trước khi bàn luận chúng, ta cần tìm hiểu vài khái niệm tổng quát của Phật học.

Mặc dù Phật giáo có nhiều tông phái với những đặc thù của mỗi tông phái, nhưng tất cả chúng đều nhất trí ở thuyết *karma* (nghiệp). *Karma* hay nghiệp thường được dịch là «hành động», nhưng ý nghĩa thật sự của nó thì rộng hơn nhiều, vì nó bao gồm không chỉ hành động mà còn tất cả lời lẽ và tư tưởng của một cá nhân.[412] Theo Phật học, mọi hiện tượng của vũ trụ, hay nói chính xác hơn, mọi hiện tượng của vũ trụ của một cá nhân đều là những biểu hiện của tâm của hắn. Mỗi khi một cá nhân hành động, nói năng, thậm chí suy nghĩ, thì tâm của hắn hoạt động và tạo ra kết quả trong tương lai, bất kể gần hoặc xa. Kết quả này là sự báo ứng của nghiệp. Nghiệp là nhân, báo ứng là quả.

Sự hiện hữu của mỗi động vật hữu tình (tức chúng sinh) đều do một chuỗi nhân quả tạo ra. Kiếp này của một động vật hữu tình chỉ là một phương diện trong toàn bộ quá trình đó. Cái chết không phải là cái kết thúc sự tồn tại của động vật hữu tình ấy, mà chỉ là một phương diện khác của quá trình đó. Một cá nhân là gì trong kiếp này, đó là kết quả của những gì hắn đã làm trong kiếp trước. Và những gì hắn làm trong kiếp này sẽ xác định hắn trở thành gì trong kiếp sau. Như vậy, việc hắn làm (tức nghiệp) ở hiện tại sẽ sinh ra quả trong kiếp sau, rồi việc hắn làm ở kiếp sau sẽ sinh ra quả trong kiếp sau nữa, và cứ thế mà sinh sinh bất tận. Chuỗi nhân quả này được gọi là *samsāra* (luân hồi sinh tử). Nó là nguồn chủ yếu tạo ra đau khổ của mọi chúng sinh.

Theo Phật học, chúng sinh sở dĩ đau khổ là vì ngu dốt tận căn bản về bản chất của sự vật. Mọi sự vật trong vũ trụ đều là các biểu hiện của tâm. Do đó chúng hư ảo và vô thường, thế nhưng chúng sinh cứ u mê *tham ái* (raga) và *chấp trước* (abhiniveśa: bám víu) chúng. Sự ngu dốt căn bản này được gọi là *avidyā* (vô minh, không giác ngộ). Vì vô minh mà chúng sinh tham ái và chấp trước cuộc sống, do đó mà chúng sinh bị ràng buộc vào vòng luân hồi sinh tử bất tận, không thể giải thoát.

Niềm hi vọng giải thoát duy nhất là chuyển vô minh thành giác ngộ. Trong Phạn ngữ, giác ngộ được gọi là *bodhi* (bồ đề). Tất cả giáo lý và sự tu tập của các tông phái Phật giáo khác nhau chẳng qua là những nỗ lực góp

[411] Chữ 乘 có hai âm: (1) **thừa** [chéng] (động từ): cưỡi (ngựa), đi (xe, thuyền, máy bay); (2) **thặng** [shèng] (danh từ): cỗ xe. Vậy, Tiểu Thừa và Đại Thừa lẽ ra phải đọc là Tiểu Thặng và Đại Thặng.

[412] Tức là nghiệp bao gồm thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp.

phần vào sự giác ngộ (bodhi). Từ những đóng góp ấy đối với giác ngộ, mỗi cá nhân trong vòng luân hồi có thể tích lũy các nghiệp không tham ái và chấp trước sự vật, mà tránh sự tham ái và chấp trước. Kết quả là: cá nhân có nghiệp ấy sẽ được giải thoát khỏi vòng luân hồi. Sự giải thoát này gọi là niết bàn (nirvāṇa).

Vậy, đích xác trạng thái niết bàn có ý nghĩa gì? Có thể nói rằng đó là sự đồng nhất của cá nhân với tâm vũ trụ (tức Phật tính); hoặc có thể nói rằng đó là sự nhận thức hay sự tự ý thức của cá nhân về sự đồng nhất cố hữu của cá nhân với Phật tính. Cá nhân *chính là* tâm vũ trụ (Phật tính), nhưng trước đây hắn chưa từng nhận biết nó hay tự ý thức về nó. Một tông phái đại thừa là Tính Tông 性 宗 (hay Tông phái Tâm Vũ Trụ: School of Universal Mind) đã khai triển thuyết này. (Theo Tính Tông, *tính* và *tâm* là một). Khi khai triển thuyết này, Tính Tông đã đưa khái niệm tâm vũ trụ (hay Phật tính) vào tư tưởng Trung Quốc.

Tuy nhiên có các tông phái đại thừa khác, chẳng hạn như Không Tông 空 宗 (School of Emptiness) cũng gọi là Trung Đạo Tông, thì không mô tả niết bàn theo cách ấy. Phương pháp tiếp cận của họ tôi gọi là phương pháp phủ định.

Nhị đế nghĩa

Trung Đạo Tông (tức Không Tông) đề xuất cái mà họ gọi là «nhị đế nghĩa» 二 諦 義 (thuyết về hai chân lý): chân lý theo ý nghĩa thông thường (gọi là *thế đế* 世 諦: chân lý thế tục) và chân lý theo ý nghĩa cao hơn (gọi là *chân đế* 眞 諦: chân lý tuyệt đối). Tông phái này còn cho rằng: không những có nhị đế mà nhị đế còn có nhiều tầng bậc khác nhau. Do đó, chân đế ở tầng bậc thấp trở thành thế đế ở tầng bậc cao hơn. Một đại sư của tông phái này là Cát Tạng 吉 藏 (549-623) mô tả thuyết này, gồm ba tầng bậc của nhị đế:

(1) Người đời xem vạn vật là *hữu* 有 (có, hiện hữu, tồn tại) mà không biết gì về *vô* 無 (không có, không hiện hữu, không tồn tại). Do đó chư Phật dạy họ rằng vạn vật đều là *vô* và *không*. Ở tầng bậc này, nói vạn vật là *hữu* thì đó là thế đế; nói vạn vật là *vô* thì đó là chân đế.

(2) Nói vạn vật là *hữu*, đó là phiến diện, nhưng nói vạn vật là *vô*, thì đó cũng là phiến diện. Cả hai đều phiến diện, bởi vì chúng khiến người ta có ấn tượng sai lầm rằng *vô* chỉ là kết quả từ sự không có hoặc sự trừ bỏ *hữu*. Tuy nhiên, trong thực tế, *hữu* đồng thời cũng là *vô*. Thí dụ, cái bàn trước mặt ta không cần bị phá hủy để chứng minh rằng nó ngưng tồn tại. Trong thực tế, nó luôn ngưng tồn tại. Sở dĩ như vậy là vì khi ta bắt đầu phá hủy cái bàn, thì cái bàn mà ta dự tính phá hủy vừa ngưng tồn tại rồi. Cái bàn ở khoảnh khắc hiện tại không còn là cái bàn ở khoảnh khắc trước đó. Nó chỉ trông giống như cái bàn ở khoảnh khắc trước đó mà thôi. Do đó ở tầng bậc này của nhị đế, nói vạn vật là *hữu* và nói vạn vật là *vô* thì đều là thế đế. Cái mà ta nên nói là *«bất nhị*

chi đạo» (con đường không hai đối cực; trung đạo không phiến diện) tức là hiểu rằng vạn vật thì phi hữu phi vô. Đó là chân đế.

(3) Nhưng khi ta nói chân lý ở tầng bậc giữa gồm cái phi hữu phi vô, tức là ta có sự phân biệt. Mọi phân biệt đều là phiến diện. Do đó ở tầng bậc ba này, nói rằng vạn vật phi hữu phi vô và rằng trong đó có *bất nhị chi đạo*, thì đó chỉ là thế đế. Nói rằng phi hữu phi vô (không có hữu và không có vô) và phủ định phi hữu phi vô (tức là *phi phi hữu phi phi vô*), tức là trung đạo thì bất nhị và phi bất nhị, thì đó là chân đế. (Xem Nhị Đế chương, quyển thượng.)

Trên đây, tôi giữ hai từ *hữu* và *vô* của Hán ngữ, vì trong cách dùng từ các nhà tư tưởng Trung Quốc thời đó đã nhìn thấy hay nhận thấy một tương đồng giữa vấn đề cốt lõi được giới Phật học thảo luận và vấn đề cốt lõi được giới Đạo gia thảo luận, trong đó các từ giống nhau nổi bật. Mặc dù phân tích sâu thêm thì thấy ở chừng mực nào đó sự tương đồng này chỉ là bề mặt, nhưng khi Đạo gia nói đến vô như là sự vượt trên hình tượng và khi Phật học gia nói đến vô như là phi phi, thì có sự tương đồng thật sự.

Vẫn còn một tương đồng thật sự khác giữa các nhà Phật học của tông phái này và các Đạo gia, đó là phương pháp tiếp cận của họ và mục đích cuối cùng đạt được bằng phương pháp ấy. Phương pháp ấy là sử dụng các mức độ khác nhau của lời nói. Cái được nói ở mức độ này thì lập tức bị phủ nhận bằng một lời nói ở mức độ cao hơn. Như ta đã thấy ở chương 10, nó cũng là phương pháp được dùng trong *Trang Tử* (Tề Vật Luận) và là phương pháp vừa được trình bày trên đây.

Khi tất cả bị phủ định, kể cả phủ định của phủ định tất cả, ta đạt tới cùng một cảnh giới được thấy trong học thuyết của Trang Tử. Trong cảnh giới đó, tất cả đều bị quên hết, kể cả sự kiện ta quên tất cả. Cảnh giới này Trang Tử gọi là *tọa vong* 坐忘 (ngồi quên), còn các nhà Phật học thì gọi là *niết bàn* 涅盤 (nirvāṇa). Ta không thể hỏi các nhà Phật học của tông phái này rằng cảnh giới niết bàn đích xác nghĩa là gì, bởi vì theo họ, ở tầng bậc ba của chân lý, người ta không thể khẳng định bất cứ điều gì hết.

Triết học của Tăng Triệu

Một trong các đại sư của tông phái nói trên ở Trung Quốc thế kỷ 5 là Cưu Ma La Thập 鳩摩羅什 (Kumārajīva, 343-413). Ông là người Ấn Độ, nhưng sinh ra tại nước Quy Tư 龜茲 (Kuchā, nay ở huyện Khố Xa, tỉnh Tân Cương). Ông đến Trường An (nay là Tây An, tỉnh Thiểm Tây) năm 401 và sống tại đó đến khi mất năm 413. Suốt 13 năm tại Trường An, ông đã dịch nhiều kinh Phật ra Hán ngữ và dạy nhiều đệ tử, trong đó có nhiều người rất nổi tiếng và nhiều ảnh hưởng. Ở đây tôi đề cập hai người trong bọn họ: Tăng Triệu và Đạo Sinh.

Tăng Triệu 僧肇 (384-414) người ở Kinh Triệu (nay là vùng phụ cận của Tây An). Lúc đầu nghiên cứu Lão Trang, sau làm đệ tử của Cưu Ma La

Thập. Ông viết nhiều luận thuyết, về sau được tập hợp thành *Triệu Luận* 肇論 (các bài luận của Tăng Triệu). Trong đó, bài Bất Chân Không Luận 不眞空論 nói: «Vạn vật quả thực vốn có cái vừa khiến nó không tồn tại (bất hữu) vừa khiến nó không không tồn tại (bất vô). Bởi vốn có cái vừa khiến nó không tồn tại, cho nên tuy tồn tại mà chẳng phải là tồn tại (hữu nhi phi hữu). Bởi vốn có cái vừa khiến nó không không tồn tại, cho nên tuy không tồn tại mà chẳng hải là không tồn tại (vô nhi phi vô).»[413]

«Giả sử tồn tại là sự tồn tại chân thực (chân hữu), thì tồn tại vốn là sự tồn tại mãi mãi (thường hữu), lẽ nào phải nương vào nhân duyên rồi sau mới tồn tại ư? Giả sử kia là sự không tồn tại chân thực (chân vô), thì không tồn tại vốn là sự không tồn tại mãi mãi (thường vô), lẽ nào phải nương vào nhân duyên rồi sau mới không tồn tại ư? Nếu sự tồn tại không tự nó là tồn tại, mà phải nương vào nhân duyên rồi sau mới tồn tại, thì sự tồn tại ấy chẳng phải là sự tồn tại chân thực (chân hữu). Bởi vì tồn tại mà chẳng phải là tồn tại chân thực, cho nên tuy tồn tại nhưng không thể gọi nó là tồn tại. Sự không không tồn tại [cũng thế], hễ không tồn tại thì rõ ràng bất động, có thể gọi nó là không tồn tại. Vạn vật nếu không tồn tại, thì chúng không khởi lên. Nếu khởi lên thì chúng chẳng phải là không tồn tại. Bởi có nhân duyên nên mới khởi lên, do đó chúng không không tồn tại.»[414]

«Như vậy vạn pháp quả thực có cái khiến chúng không tồn tại, nên không thể xem là tồn tại; đồng thời lại có cái khiến chúng không không tồn tại, nên không thể xem là không tồn tại. Tại sao vậy? Nếu ta muốn khẳng định là chúng tồn tại, thì sự tồn tại ấy chẳng phải là sự tồn tại tuyệt đối (chân sinh). Nếu ta muốn khẳng định là chúng không tồn tại, thì các hiện tượng của sự vật đã có hình. Những hình thể có tính hiện tượng này chẳng phải là không tồn tại, nhưng chúng không tuyệt đối và không có thực. Như vậy thuyết Bất Chân Không đã hiển rõ.»[415]

---

[413] Tăng Triệu, *Bất Chân Không Luận*: «Vạn vật quả hữu kỳ sở dĩ bất hữu, hữu kỳ sở dĩ bất vô. Hữu kỳ sở dĩ bất hữu, cố tuy hữu nhi phi hữu. Hữu kỳ sở dĩ bất vô, cố tuy vô nhi phi vô.» 萬物果有其所以不有, 有其所以不無. 有其所以不有, 故雖有而非有. 有其所以不無, 故雖無而非無.

[414] Tăng Triệu, *Bất Chân Không Luận*: «Phù hữu nhược chân hữu, hữu tự thường hữu, khởi đãi duyên nhi hậu hữu tai? Thí bi chân vô, vô tự thường vô, khởi đãi duyên nhi hậu vô dã? Nhược hữu bất năng tự hữu, đãi duyên nhi hậu hữu giả, cố tri hữu phi chân hữu. Hữu phi chân hữu, tuy hữu bất khả vị chi hữu hĩ. Bất vô giả, phù vô tắc trạm nhiên bất động, khả vị chi vô. Vạn vật nhược vô, tắc bất ứng khởi. Khởi tắc phi vô. Dĩ minh duyên khởi, cố bất vô dã.» 夫有若眞有, 有自常有, 豈待緣而後有哉? 譬彼眞無, 無自常無, 豈待緣而後無也? 若有不能自有, 待緣而後有者, 故知有非眞有. 有非眞有, 雖有不可謂之有矣. 不無者, 夫無則湛然不動, 可謂之無. 萬物若無, 則不應起. 起則非無. 以明緣起, 故不無也.

[415] Tăng Triệu, *Bất Chân Không Luận*: «Nhiên tắc vạn pháp quả hữu kỳ sở dĩ bất hữu, bất khả đắc nhi hữu; hữu kỳ sở dĩ bất vô, bất khả đắc nhi vô. Hà giả? Dục ngôn kỳ hữu, hữu phi chân sinh; dục ngôn kỳ vô, sự tượng kỳ hình. Tượng hình bất tức vô. Phi chân phi thực hữu. Nhiên tắc bất chân không nghĩa, hiển ư tư hĩ.» 然則萬法果有其所以不有,

Bài Vật Bất Thiên Luận 物不遷論 (luận về vật không dời đổi) nói: «Cái mà người ta gọi là động là bởi vật ngày xưa không đi tới nay, cho nên nói vật động và không tĩnh. Cái mà tôi gọi là tĩnh cũng là bởi vật ngày xưa không đi tới nay, cho nên nói vật tĩnh và không động. Họ nói vật động và không tĩnh, là bởi vật không đi tới hiện tại. Tôi nói vật tĩnh và không động, là bởi vật không đi từ quá khứ.»[416]

«Nếu ta tìm vật quá khứ ở trong quá khứ, thì [ta thấy rằng] nó chưa hề không tồn tại trong quá khứ; nhưng nếu ta tìm vật quá khứ ở hiện tại, thì [ta thấy rằng] nó chưa hề tồn tại ở hiện tại. Ở hiện tại nó chưa hề tồn tại, rõ ràng là vật quá khứ không đến hiện tại. Trong quá khứ nó chưa hề không tồn tại, cho nên ta biết vật không đi. Trái lại, ta cầu hiện tại, hiện tại cũng không đi. Đó gọi là vật quá khứ thì ở quá khứ, nó không từ hiện tại mà đi về quá khứ; vật hiện tại thì ở hiện tại, nó không từ quá khứ mà đến hiện tại.»[417]

«Quả không là nhân, nhưng vì có nhân mà có quả. Vì có nhân mà có quả, nên nhân không mất đi trong quá khứ. Quả không là nhân, nên nhân không đến hiện tại. Không mất đi [trong quá khứ] và không đến [hiện tại], vậy thuyết Bất Thiên quá rõ rồi.»[418]

Ý tưởng ở đây là: vạn vật luôn biến đổi trong từng khoảnh khắc. Bất cứ sự vật gì tồn tại trong một khoảnh khắc nhất định thì nó quả thật là một sự vật mới mẻ trong khoảnh khắc đó, và nó không y hệt như cái sự vật đã tồn tại trong khoảnh khắc trước đó.

Tăng Triệu nói tiếp: «Cho nên có một người phạn chí hồi trẻ xuất gia, đến khi đầu bạc trở về nhà. Hàng xóm gặp, bèn hỏi: "Người xưa còn sống ư?" Người phạn chí đáp: "Tôi giống như người xưa mà không phải là người xưa."»[419] Người phạn chí nay chẳng qua có vẻ như là người phạn chí xưa.

不可得而有；有其所以不無，不可得而無.何者？欲言其有，有非眞生；欲言其無，事象既形．象形不即無，非眞非實有．然則不眞空義，顯於茲矣．

[416] Tăng Triệu, *Vật Bất Thiên Luận*: «Phù nhân chi sở vị động giả, dĩ tích vật bất chí kim, cố viết động nhi phi tĩnh. Ngã chi sở vị tĩnh giả, diệc dĩ tích vật bất chí kim, cố viết tĩnh nhi phi động. Động nhi phi tĩnh, dĩ kỳ bất lai. Tĩnh nhi phi động, dĩ kỳ bất khứ.» 夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜．我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動．動而故靜，以其不來．靜而非動，以其不去．

[417] Tăng Triệu, *Vật Bất Thiên Luận*: «Cầu hướng vật ư hướng, ư hướng vị thường vô; trách hướng vật ư kim, ư kim vị thường hữu. Ư kim vị thường hữu, dĩ minh vật bất lai; ư hướng vị thường vô, cố tri vật bất khứ. Phú nhi cầu kim, kim diệc bất vãng. Thị vị tích vật tự tại tích, bất tòng kim dĩ chí tích; kim vật tự tại kim, bất tòng tích dĩ chí kim.» 求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有．於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去．覆而求今，今亦不往．是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今．

[418] Tăng Triệu, *Vật Bất Thiên Luận*: «Quả bất câu nhân, nhân nhân nhi quả. Nhân nhân nhi quả, nhân bất tích diệt. Quả bất câu nhân, nhân bất lai kim. Bất diệt bất lai, tắc bất thiên chi trí minh hĩ.» 果不俱因，因因而果．因因而果，因不昔滅．果不俱因，因不來今．不滅不來，則不遷之致明矣．

[419] Tăng Triệu, *Vật Bất Thiên Luận*: «Thị dĩ phạn chí xuất gia, bạch thủ nhi quy, lân nhân kiến chi viết: "Tích nhân thượng tồn hồ?" Phạn chí viết: "Ngô do tích nhân, phi tích nhân

Người phạn chí xưa là người phạn chí xưa; hắn không từ xưa mà đi tới nay. Người phạn chí nay là người phạn chí nay; hắn không từ nay mà trở về xưa. Xét từ sự kiện vạn vật luôn biến đổi trong từng khoảnh khắc, ta nói rằng có *biến* nhưng không có *thường*. Xét từ sự kiện vạn vật trong từng khoảnh khắc tồn tại ở khoảnh khắc đó, ta nói rằng có *thường* nhưng không có *biến*.

Đó là thuyết của Tăng Triệu nhằm chứng minh nhị đế ở tầng bậc thứ hai. Ở tầng bậc này, nói rằng vạn vật *hữu* và *thường* và nói rằng vạn vật *vô* và *biến*, thì đó đều là thế đế. Nói rằng vạn vật *phi hữu phi vô* và vạn vật *phi thường phi biến*, thì đó mới là chân đế.

Tăng Triệu còn đưa ra luận chứng để chứng minh nhị đế ở tầng bậc thứ ba, tức tầng bậc cao nhất. Ông trình bày điều đó trong bài Bát Nhã Vô Tri Luận 般若無知論. Tăng Triệu mô tả bát nhã (prajña: trí huệ của Phật) là «thánh trí» 聖智, nhưng ông nói cái thánh trí này không phải là tri thức. Bởi vì tri thức về một vật gì bao gồm việc chọn một đặc tính của vật đó và việc xem đặc tính đó là đối tượng của tri thức. Nhưng thánh trí thì bao gồm việc nhận biết cái gọi là *vô*, và cái *vô* này vượt trên hình tượng, và nó không có đặc tính. Do đó nó không hề là đối tượng của tri thức. Có tri thức về *vô* tức là đồng nhất với *vô*. Tình trạng (hay cảnh giới) đồng nhất với *vô* thì được gọi là niết bàn. Niết bàn và bát nhã là hai phương diện của cùng một tình trạng của các sự việc. Niết bàn không phải là cái gì đó để nhận biết, nên bát nhã là tri thức mà không phải tri thức. Do đó ở tầng bậc thứ ba của chân lý, chẳng cái gì có thể được nói và người ta phải im lặng.

Triết học của Đạo Sinh

Tăng Triệu mất lúc chỉ mới 30 tuổi, ảnh hưởng không bao nhiêu, giả sử sống lâu hơn thì ảnh hưởng của ông ắt sẽ lớn lắm. Đạo Sinh 道生 (mất năm 434) và Tăng Triệu đều là đệ tử của Cưu Ma La Thập. Trúc Đạo Sinh 竺道生, vốn là họ Nguỵ, người ở Cự Lộc 鉅鹿 (nay là huyện Cự Lộc, tỉnh Hà Bắc); ngụ cư Bành Thành 彭城 (nay là thành phố Từ Châu 徐州, tỉnh Giang Tô), gia thế sĩ tộc. Đạo Sinh trở thành cao tăng học thức uyên bác, thông minh đĩnh ngộ, có tài hùng biện. Tương truyền khi ông thuyết pháp thì các tảng đá cũng gật đầu đồng ý. Cuối đời, ông giảng thuyết tại Lư Sơn 廬山 (nay ở Giang Tây), một trung tâm Phật học bấy giờ, cũng là nơi mà các cao tăng như Đạo An 道安 (mất năm 385) và Huệ Viễn 慧遠 (mất năm 416) giảng đạo thuyết pháp. Đạo Sinh đưa ra nhiều thuyết mới mẻ và cách mạng, đến nỗi ông bị các sư tăng bảo thủ công khai trục xuất khỏi Nam Kinh.

Một trong các thuyết của ông là Thiện Bất Thụ Báo 善不受報 (việc

dã.")» 是以梵志出家, 白首而歸, 鄰人見之曰: "昔人尚存乎?" 梵志曰: "吾猶昔人, 非昔人也." – *Phạn chí* (brahmacārin) không phải là tên riêng. Trần Nghĩa Hiếu 陳義孝 (*Phật Học Thường Kiến Từ Vị* 佛學常見辭彙, Đài Trung, 1995, tr.240) giảng: «*Phạn chí* có 3 nghĩa: (1) người lập chí cầu thác sinh vào cõi phạn thiên; (2) người Bà la môn tại gia; (3) chỉ chung người ngoại đạo xuất gia.»

thiện không bị báo ứng). Bài luận về thuyết này hiện nay không còn nữa, nhưng trong bộ *Hoằng Minh Tập* 弘明集 (tuyển tập các bài luận về Phật học) – do Tăng Hựu 僧佑 (445-518) sưu tập – có một bài luận của Huệ Viễn nhan đề Minh Báo Ứng Luận 明報應論 (bài luận giải thích sự báo ứng). Bài luận này có thể đại biểu cho một số khía cạnh của tư tưởng Đạo Sinh, mặc dù ta không chắc lắm. Tư tưởng chủ đạo của nó là vận dụng khái niệm *vô vi* 無爲 và *vô tâm* 無心 của Đạo gia vào lĩnh vực hình nhi thượng. Như ta đã thấy, vô vi nghĩa đen là không hành động, nhưng nó không có nghĩa là thực sự không hành động, mà có nghĩa là hành động nhưng không nỗ lực. Khi ta hành động một cách tự nhiên không gò bó, không cố ý phân biệt, không lựa chọn, không nỗ lực, thì ta thực hành vô vi. Vô tâm nghĩa đen là không tâm. Khi ta thực hành vô vi theo cách thức như đã nói trên tức là ta cũng thực hành vô tâm. Huệ Viễn nói, nếu ta theo nguyên lý vô vi và vô tâm thì ta sẽ không tham ái và chấp trước sự vật, dù cho ta làm các hoạt động khác nhau. Và bởi vì quả báo hay sự báo ứng của nghiệp (karma) của một cá nhân là do sự tham ái (raga) và chấp trước (abhiniveśa) của hắn, cho nên trong trường hợp vô vi và vô tâm thì nghiệp của một cá nhân sẽ không sinh ra quả báo.

Thuyết này của Huệ Viễn – không cần biết có giống y như tư tưởng ban đầu của Đạo Sinh hay không – là một sự khai triển thú vị ở lĩnh vực siêu hình của Phật học từ một thuyết của Đạo gia, mà thuyết của Đạo gia thì ban đầu chỉ có ý nghĩa thuần đạo đức và xã hội thôi. Như vậy, nó chắc chắn là một sự phát triển quan trọng trong Phật học Trung Quốc mà về sau Thiền Tông sẽ tiếp tục.

Một thuyết khác của Đạo Sinh là «đốn ngộ thành Phật» 頓悟成佛. Bài luận của ông về nó nay không còn, nhưng thuyết này được thuật lại trong Biện Tông Luận 辯宗論 của Tạ Linh Vận 謝靈運 (385-433). Thuyết đốn ngộ (giác ngộ tức khắc) được phát triển đối ứng với thuyết tiệm ngộ (giác ngộ từ từ). Thuyết tiệm ngộ cho rằng bằng cách tích lũy học vấn và dụng công tu luyện dần dần thì người ta sẽ thành Phật. Đạo Sinh và Tạ Linh Vận không phủ nhận tầm quan trọng của sự học vấn và tu tập như vậy, nhưng họ cho rằng sự tích lũy ấy (bất kể lớn cỡ nào) cũng chỉ là một thứ công phu dự bị, mà tự bản thân nó không đủ cho một cá nhân thành Phật. Thành Phật là một hành động tức khắc, giống như nhảy qua vực sâu. Hoặc là ta nhảy qua thành công, tức là đáo bỉ ngạn (tới bờ bên kia) và thành Phật ngay chớp nhoáng. Hoặc là ta nhảy qua mà thất bại, và ta vẫn là ta. Giữa hai trường hợp ấy, không có các bước trung gian.

Cơ sở lý luận của thuyết đốn ngộ là: trở thành Phật nghĩa là đồng nhất với *vô*, hoặc ta có thể nói, là đồng nhất với tâm vũ trụ (Phật tính). Bởi vì vượt trên hình tượng, nên *vô* tự thân không phải là một «vật», và như thế nó không phải là một thứ gì đó có thể được phân chia ra thành nhiều phần. Do đó người ta không thể đạt tới toàn thể bằng một phần hôm nay rồi một phần khác vào

ngày mai. Toàn thể nghĩa là toàn thể. Dù kém hơn một chút cũng không còn là toàn thể nữa.

Biện Tông Luận chép những biện luận của Tạ Linh Vận với các nhà khác. Một sư tên là Tăng Duy 僧维 hỏi: «Giả sử người tu học đạt tới cùng cực của *hữu*, thì tự nhiên hợp nhất với *vô*; nếu có sự hợp nhất như vậy thì cần chi phải nói đến *vô*? Nếu anh ta dùng sự học về *vô* để đạt tới cùng cực của *hữu*, thì sao không gọi nó là tiệm ngộ được?»[420] Tạ Linh Vận đáp: «Chừng nào còn ở trong *hữu*, thì học không phải là giác ngộ; giác ngộ ở ngoài *hữu*, dù ta bám vào học để đạt tới.»[421]

Tăng Duy lại hỏi: «[Cứ cho rằng] giác ngộ ở ngoài *hữu* và không thể dần dần đạt được nó. Giả sử ai học để nhắm vào mục đích đó, thì hắn mỗi ngày có tiến đến sự hiểu biết không? Nếu nói hắn không thể tiến đến sự hiểu biết mỗi ngày, thì điều này cũng giống như nói không có học. Nếu nói hắn có thể tiến đến sự hiểu biết mỗi ngày, thì đó chẳng phải là tiệm ngộ ư?»[422] Tạ Linh Vận đáp: «Hướng đến đạo mà thiện tâm khởi, thì các hệ luỵ bớt đi và sự cấu nhiễm lắng yên. Sự giảm đi này giống như vô, còn thiện tâm tựa như trái với ác tâm. Nhưng cái được làm ở đây chẳng phải là cảnh giới giác ngộ thật sự và cũng chẳng phải là tâm không hệ luỵ. Hễ giác ngộ ngay một lần thì muôn chướng ngại dứt sạch.»[423]

Tăng Duy lại hỏi: «Giả sử có kẻ tôn trọng giáo lý và thúc đẩy mạnh đến mục đích. Tuy hắn không dùng giáo lý mãi mãi, nhưng khi thúc đẩy mạnh đến mục đích, lẽ nào hắn không thể tạm hợp với *vô*? Nếu ta nhìn nhận sự tạm hợp ấy, chẳng phải nó không tốt hơn sự bất hợp ư? Đó chẳng phải tiệm ngộ thì là gì?»[424] Tạ Linh Vận đáp: «Cái tạm thời thì giả dối; cái chân thật thì thường hằng. Hiểu biết giả thì không thường hằng; hiểu biết thường hằng thì không

---

[420] *Quảng Hoằng Minh Tập* (quyển 18, *Biện Tông Luận*): «Sử phù học giả cùng hữu chi cực, tự nhiên chi vô, hữu nhược phù khế, hà tu ngôn vô dã. Nhược tư vô dĩ tận hữu giả, yên đắc bất vị chi tiệm ngộ da?» 使夫學者窮有之極, 自然之無, 有若符契, 何須言無野. 若資無以盡有者, 焉得不謂之漸悟耶?

[421] *Quảng Hoằng Minh Tập* (quyển 18, *Biện Tông Luận*): «Tại hữu chi thời, học nhi phi ngộ; ngộ tại hữu biểu, thác học dĩ chí.» 在有之時, 學而非悟; 悟在有表, 託學以至.

[422] *Quảng Hoằng Minh Tập* (quyển 18, *Biện Tông Luận*): «Ngộ tại hữu biểu, đắc bất dĩ tiệm. Sử phù thiệp học hi tông, đương nhật tiến kỳ minh bất? Nhược sử minh bất nhật tiến, dữ bất ngôn đồng. Nhược nhật tiến kỳ minh giả, đắc phi tiệm ngộ hồ?» 悟在有表, 得不以漸. 使夫涉學希宗, 當日進其明不? 若使明不日進, 與不言同. 若日進其明者, 得非漸悟乎?

[423] *Quảng Hoằng Minh Tập* (quyển 18, *Biện Tông Luận*): «Hướng đạo thiện tâm khởi, tổn luỵ sinh cấu phục. Phục tự vô đồng, thiện tự ác quai. Thử sở vụ bất câu, phi tâm bản vô luỵ. Chí phù nhất ngộ, vạn trệ đồng tận nhĩ.» 向道善心起, 損累生垢伏. 伏似無同, 善似惡乖. 此所務不俱, 非心本無累. 至夫一悟萬滯同盡耳.

[424] *Quảng Hoằng Minh Tập* (quyển 18, *Biện Tông Luận*): «Phù tôn giáo nhi suy tông giả, tuy bất vĩnh dụng, đương suy chi thời, khởi khả bất tạm hợp vô da? Nhược hứa kỳ tạm hợp, do tự hiền ư bất hợp, phi tiệm như hà?» 夫尊教而推宗者, 雖而永用當推之時, 豈可不暫合無耶? 若許其暫合, 猶自賢於不合, 非漸如何?

giả. Nay lẽ nào có thể lấy cái tạm thời của hiểu biết giả dối mà xâm nhập vào cái chân thật của hiểu biết thường hằng ư?»[425] Theo Tạ Linh Vận, tuy sự tạm hợp (tức đồng nhất tạm thời) trông giống như một sự đồng nhất thực, nhưng ý nghĩa của nó cũng y như sự áp chế các hệ luỵ và cấu nhiễm trong tâm trông giống như sự dứt sạch của chúng.

Biện Tông Luận của Tạ Linh Vận có kèm lá thư của Đạo Sinh gởi cho Vương Hoằng. Trong lá thư này Đạo Sinh tán thành các luận điểm của Tạ Linh Vận. Lá thư này hiện có thể tìm thấy trong *Quảng Hoằng Minh Tập* 廣弘明集 do Đạo Tuyên 道宣 (596-667) sưu tập.

Đạo Sinh còn có một thuyết nữa, cho rằng mọi chúng sinh đều có Phật tính (tức tâm vũ trụ). Bài luận này hiện không còn, nhưng các ý tưởng của nó có thể góp nhặt từ các bình chú của ông về nhiều kinh Phật. Theo các bình chú ấy, mọi chúng sinh đều có Phật tính, nhưng không nhận ra là mình có. Sự vô minh (avidyā) này là cái ràng buộc chúng sinh vào vòng luân hồi sinh tử. Do đó, trước tiên chúng sinh phải cần phải nhận thức rằng mình có Phật tính cố hữu trong bản thân mình. Rồi bằng cách tu học chúng sinh sẽ «thấy» Phật tính. Cái «thấy» (kiến 見) này xảy ra như một sự giác ngộ tức khắc, bởi vì Phật tính không thể bị phân chia; do đó, hoặc là ta thấy nó, hoặc là ta không thấy nó gì hết. Cái «thấy» đó cũng có nghĩa là đồng nhất với Phật tính, bởi vì Phật tính không phải là cái gì đó mà ta có thể thấy từ bên ngoài. Đó là ý nghĩa câu nói của Đạo Sinh trong *Niết Bàn Kinh Tập Giải:* «Phản mê quy cực, quy cực đắc bản.» 反迷歸極歸極得本 (quay lưng lại mê là trở về tối cao, trở về tối cao là đạt được gốc). Trạng thái đạt được gốc đó chính là trạng thái niết bàn.

Nhưng niết bàn không là cái ở bên ngoài và dị biệt với luân hồi sinh tử, thực tại của Phật tính cũng không là cái ở bên ngoài và dị biệt với thế giới hiện tượng. Hễ ai đốn ngộ, thì luân hồi sinh tử tức khắc là niết bàn, và thế giới hiện tượng tức khắc là Phật tính. Cho nên Đạo Sinh nói: «Sự giác ngộ của đại thừa vốn không phải là xả bỏ sinh tử mà tìm kiếm xa xôi. Chính nó ở trong sinh tử, ta dùng cái thực tại của sinh tử mà giác ngộ.»[426] Phật giáo dùng ẩn dụ «đáo bỉ ngạn» 到彼岸 (đến bờ kia) để diễn tả ý tưởng đạt tới niết bàn. Đạo Sinh nói: «Nói về đáo bỉ ngạn: nếu ta tới bờ kia, tức là chưa tới. Chưa tới và không chưa tới đều là tới thật. Bờ này là sinh tử, bờ kia là niết bàn.»[427] Lại

[425] *Quảng Hoằng Minh Tập* (quyển 18, *Biện Tông Luận*): «Tạm giả, giả dã; chân giả, thường dã. Giả tri vô thường; thường tri vô giả. Kim khởi khả dĩ giả tri chi tạm, nhi xâm thường tri chi chân tai?» 暫者, 假也; 眞者, 常也. 假知無常; 常知無假. 今豈可以假知之暫, 而侵常知之眞哉?

[426] Tăng Triệu, *Duy Ma Kinh chú:* «Phù đại thừa chi ngộ, bản bất cận xả sinh tử, viễn cánh cầu chi dã. Tư tại sinh tử sự trung, tức dụng kỳ thực vi ngộ hĩ.» 夫大乘之悟, 本不近舍生死, 遠更求之也. 斯在生死事中, 即用其實爲悟矣.

[427] Tăng Triệu, *Duy Ma Kinh chú:* «Ngôn đáo bỉ ngạn: nhược đáo bỉ ngạn, tiện thị vị đáo. Vị đáo, phi vị đáo, phương thị chân đáo. Thử ngạn sinh tử, bỉ ngạn niết bàn.» 言到彼岸: 若到彼岸, 便是未到. 未到, 非未到, 方是眞到. 此岸生死, 彼岸捏盤.

nói: «Nếu ta thấy Phật, tức là chưa thấy Phật. Khi ta không thấy có Phật, tức là thấy Phật.»[428]

Đó có lẽ cũng là ý tưởng của một thuyết khác của Đạo Sinh, cho rằng đối với Phật thì không có tịnh độ hoặc cõi khác. Cõi Phật cũng là ở đây trong cõi hiện tại.

Bảo Tàng Luận 寶藏論 (tương truyền là của Tăng Triệu, nhưng có lẽ là ngụy tác) chép rằng: «Giả sử có người, trong kho chứa đồ vật bằng vàng, thường nhìn thể của vàng nhưng không thấy các tướng của nó. Dù thấy các tướng của nó, nhưng vẫn thấy nó chỉ là vàng. Đã không lẫn lộn vì các tướng, tức là hắn lìa bỏ sự phân biệt. Thường nhìn thể của vàng nên hắn không có hư vọng. Đó là ví dụ bậc chân nhân, cũng như vậy thôi.»[429]

Lời ấy có lẽ không phải của Tăng Triệu, nhưng ẩn dụ này thường được các nhà Phật học về sau dùng. Thực tại của Phật tính chính nó là thế giới hiện tượng, cũng như các đồ vật bằng vàng thì chính chúng là vàng. Không có thực tại nào khác ở ngoài thế giới hiện tượng. Do vô minh, một số người chỉ thấy thế giới hiện tượng chứ không thấy thực tại của Phật tính. Do giác ngộ, những người khác thấy được Phật tính nhưng cái Phật tính này vẫn còn trong thế giới hiện tượng. Cái mà hai hạng người này thấy thì y nhau, nhưng cái mà người giác ngộ thấy thì có ý nghĩa hoàn toàn khác với cái mà người vô minh thấy. Đó là ý nghĩa của một câu nói phổ biến của Phật học Trung Quốc: «Khi mê tức là phàm, khi ngộ tức là thánh.» (Mê tắc vi phàm, ngộ tắc vi thánh 迷則爲凡, 悟則爲聖).

Đạo Sinh còn có thuyết «kẻ nhất xiển đề cũng có thể thành Phật». Kẻ *nhất xiển đề* 一闡提 (icchantika) là kẻ không tin Phật, chống Phật. Đó là kết luận lô-gíc của lời khẳng định «mọi chúng sinh đều có Phật tính». Kết luận đó mâu thuẫn với *Niết Bàn Kinh* (Paranirvāṇa-sūtra) lưu hành bấy giờ, cho nên Đạo Sinh, vì phát biểu như vậy, bị trục xuất khỏi kinh đô Nam Kinh trong một thời gian. Tuy nhiên mấy năm sau, khi toàn bộ *Đại Niết Bàn Kinh* được dịch ra Hán ngữ, thì người ta thấy thuyết của Đạo Sinh được xác nhận ở một đoạn văn.[430] *Cao Tăng truyện* 高僧傳 của Huệ Kiểu 慧皎 (mất năm 554)

[428] Tăng Triệu, *Duy Ma Kinh chú*: «Nhược kiến Phật giả, vị kiến Phật dã. Bất kiến hữu Phật nãi vi kiến Phật nhĩ.» 若見佛者, 未見佛也. 不見有佛乃爲見佛耳.

[429] Bảo Tàng Luận: «Thí như hữu nhân, ư kim khí tàng trung, thường quan ư kim thể, bất đồ chúng tướng. Tuy đồ chúng tướng, diệc thị nhất kim. Ký bất vi tướng sở cảm, tức ly phân biệt. Thường quan kim thể. Vô hữu hư mậu. Dụ bi chân nhân, diệc phục như thị.» 譬如有人, 於金器藏中, 常觀於金體, 不睹眾相. 雖睹眾相, 亦是一金. 既不爲相所感, 即離分別. 常觀金體. 無有虛謬. 喻彼眞人, 亦復如是. (Trong *Đại Tạng Kinh*, quyển 45.)

[430] Theo *Cao Tăng Truyện*, sau khi Đạo Sinh tuyên bố kẻ nhất xiển đề cũng đều thành Phật thì thuyết ấy bị giới cựu học xem là tà kiến nên họ trục xuất Đạo Sinh khỏi tăng chúng. Đạo Sinh bèn thề trước mọi người rằng nếu lời ông có trái kinh điển thì hiện thân của ông sẽ bị muôn tật bệnh; nói xong bèn bỏ đi. Ông đến núi Hổ Khâu ở đất Ngô. Năm 430, ông về Lư Sơn, bấy giờ *Đại Niết Bàn Kinh* mới truyền đến Kiến Nghiệp, trong đó có nói kẻ nhất xiển đề cũng có thể thành Phật, mọi người mới khâm phục Đạo Sinh. Năm 434 (ngày Canh Tý,

chép rằng: «Người thời đó thấy Đạo Sinh suy ra thuyết kẻ xiển đề cũng thành Phật, lời đó có căn cứ [trong kinh], cho nên các thuyết đốn ngộ, thiện bất thụ báo, v.v... của ông cũng được người thời đó tôn trọng.»[431]

Huệ Kiểu cũng chép lại một lời nói khác của Đạo Sinh: «Tượng là để diễn hết ý, được ý thì tượng bị quên. Lời là để diễn lý, nhập lý thì lời ngưng. Từ khi kinh điển truyền sang phía đông [đến Trung Quốc], các dịch giả gặp rất nhiều trở ngại, đa số bị vướng ở văn tự, rất ít thấy được ý nghĩa trọn vẹn. Nếu được cá quên nơm, thì mới có thể nói đạo với họ.»[432] Đó nguyên là ý của Trang Tử: «Nơm là để bắt cá, hễ được cá thì quên nơm. Lưới là để bắt thỏ, hễ được thỏ thì quên lưới.»[433] Truyền thống triết học Trung Quốc thường dùng thuật ngữ «ngôn thuyên» 言 筌 (cái nơm từ ngữ, cái lưới từ ngữ). Theo truyền thống này, câu phát biểu tốt nhất là câu không rơi vào *ngôn thuyên*.

Ta đã thấy rằng trong thuyết của Cát Tạng về ba tầng bậc của nhị đế, khi ta đạt tới tầng bậc thứ ba thì ta không có gì để nói. Ở tầng bậc này, ta không có nguy cơ rơi vào *ngôn thuyên*. Khi Đạo Sinh nói đến Phật tính, hầu như ông rơi vào *ngôn thuyên* này, bởi vì qua cách nói đến nó như là tâm, ông khiến người ta có ấn tượng rằng những hạn chế của định nghĩa có thể đặt ra cho nó. Ở chừng mực này, ông chịu ảnh hưởng của *Niết Bàn Kinh* nhấn mạnh Phật tính, cho nên ông tiếp cận Tính Tông 性 宗 (Tông phái về Tâm Vũ Trụ hay Phật tính).

Như vậy, ta sẽ thấy ở chương kế, vào thời Đạo Sinh, cơ sở lý luận của Thiền Tông đã được chuẩn bị. Tuy nhiên bản thân các thiền sư cần làm nổi bật thêm các thuyết được mô tả trong chương này.

Trong các thuyết được nói ở đây, ta có thể thấy mầm mống của tức Đạo học sẽ xuất hiện ở mấy thế kỷ sau. Thuyết «ai cũng có thể thành Phật» của Đạo Sinh nhắc ta nhớ thuyết «ai cũng có thể thành Nghiêu hay Thuấn» của Mạnh Tử. Mạnh Tử cũng khẳng định: «Hễ tận tâm thì biết bản tính. Biết bản tính thì biết được Trời.»[434] Nhưng cái mà Mạnh Tử gọi là tâm và tính đều

tháng 11), ông giảng Niết Bàn Kinh tại Lư Sơn, thần sắc tươi tỉnh, ngồi ngay ngắn, khi mọi người thấy phất trần của ông rơi xuống đất mới hay ông đã viên tịch.

[431] *Cao Tăng truyện* (quyển 7): «Thời nhân dĩ Sinh suy xiển đề đắc Phật, thử ngữ hữu cứ; đốn ngộ, bất thụ báo đẳng, thời diệc hiển chương.» 時人以生推闡提得佛, 此語有據; 頓悟, 不受報等, 時亦憲章.

[432] *Cao Tăng Truyện*: «Phù tượng dĩ tận ý, đắc ý tắc tượng vong. Ngôn dĩ thuyên lý, nhập lý tắc ngôn tức. Tự kinh điển đông lưu, dịch nhân trùng trở, đa thủ trệ văn, tiển kiến viên nghĩa. Nhược vong thuyên thủ ngư, thuỳ khả dữ ngôn đạo hĩ.» 夫象以盡意, 得意則象忘. 言以詮理. 入理則言息. 自經典東流, 譯人重阻, 多守滯文, 鮮見圓義. 若忘詮取魚, 始可與言道矣. Câu chót Phùng Hữu Lan dịch khác: «It is only those who can grasp the fish and discard the fishing net that are qualified to seek the truth.» (Chỉ có ai biết tóm cá vất lưới thì mới đủ tư cách tìm kiếm chân lý.)

[433] *Trang Tử* (Ngoại Vật): «Thuyên giả sở dĩ tại ngư, đắc ngư nhi vong thuyên; đề giả sở dĩ tại thỏ, đắc thỏ nhi vong đề.» 筌者所以在魚, 得魚而忘筌; 蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄.

[434] *Mạnh Tử* (Tận Tâm, thượng): «Tận kỳ tâm giả, tri kỳ tính dã. Tri kỳ tính, tắc tri thiên hĩ.

thuộc về tâm lý chứ không phải hình nhi thượng (hay siêu hình). Giải thích chúng theo hình nhi thượng, như thuyết Đạo Sinh đề xuất, người ta sẽ đạt tới Đạo học.

Khái niệm Phật tính (hay tâm vũ trụ) là một cống hiến của Ấn Độ cho triết học Trung Quốc. Trước khi Phật học truyền vào Trung Quốc, trong triết học Trung Quốc chỉ có tâm (theo nghĩa bình thường) chứ không có Tâm (vũ trụ). Còn Đạo của Đạo gia là cái «huyền của huyền» (như Lão Tử nói), nhưng nó không phải là Tâm (vũ trụ). Sau thời kỳ mà chương này bàn tới, thì trong triết học Trung Quốc có cả tâm lẫn Tâm.

*

Tồn kỳ tâm, dưỡng kỳ tính, sở dĩ sự thiên dã. Yểu thọ bất nhị, tu thân dĩ sĩ chi, sở dĩ lập mệnh dã.» 盡其心者,知其性也.知其性,則知天矣.存其心.養其性,所以事天也.天壽不貳,修身以俟之,所以立命也 (Hễ tận tâm thì biết bản tính. Biết bản tính thì biết được Trời. Tồn tâm dưỡng tính là phụng sự Trời. Chết yểu hay sống lâu cũng như nhau. Tu thân để chờ đợi ra sao thì ra. Như vậy là lập mệnh).

Chương 22

THIỀN TÔNG, TRIẾT HỌC LẶNG THINH

Thiền 禪 (Nhật phát âm là Zen) là nói tắt của Thiền Na 禪那, phiên âm từ Phạn ngữ *dhyāna*, thường được dịch ra Anh ngữ là *meditation* (trầm tư, tĩnh lự). Sự giải thích truyền thống về khởi nguyên của Thiền Tông cho rằng Phật Thích Ca (Śākyamuni) ngoài kinh điển còn có bí giáo truyền ngoài kinh điển. Bí giáo này ngài tâm truyền trực tiếp cho một đệ tử, rồi người ấy truyền cho đệ tử của mình. Bằng cách truyền thừa này, Thiền được tâm truyền từ Phật Thích Ca xuống một loạt các tổ rồi truyền đến Bồ Đề Đạt Ma 菩提達磨. Được xem là tổ thứ 28 tại Ấn Độ, Bồ Đề Đạt Ma đến Trung Quốc trong khoảng năm 520 đến 526, nhằm đời vua Lương Vũ Đế 梁武帝 (tức Tiêu Diễn 蕭衍, tại vị 502-549), và trở thành sơ tổ của Thiền Tông tại Trung Quốc.

Sự giải thích truyền thống về khởi nguyên của Thiền Tông

Tại Trung Quốc, Đạt Ma tâm truyền bí giáo cho Huệ Khả 慧可 (486-593), tức là nhị tổ. [Kể đó, tam tổ là Tăng Xán 僧璨 (mất 606), tứ tổ là Đạo Tín 道信 (580-636), ngũ tổ là Hoằng Nhẫn 弘忍 (602-675)]. Đến đây, Thiền Tông chia làm hai nhánh Nam Tông (của Huệ Năng 慧能, 638-713) và Bắc Tông (của Thần Tú 神秀, khoảng 600-706). Nam Tông chẳng bao lâu thì trở nên phổ thông hơn Bắc Tông, đến nỗi Huệ Năng được nhìn nhận là lục tổ, chính thức kế thừa y bát của Hoằng Nhẫn. Tất cả các chi phái có ảnh hưởng mạnh sau này của Thiền Tông đều bắt nguồn từ các đệ tử của Huệ Năng.[435]

Phần đầu của lời giải thích truyền thống này đáng tin cậy được bao nhiêu? Nó đã bị nghi vấn nhiều bởi vì không có tư liệu nào trước thế kỷ 11 làm căn cứ cho nó. Mục đích của ta trong chương này không phải là nghiên

[435] Về giải thích truyền thống này, xem: Dương Ức 楊億 (974-1020) viết lời Tựa cho *Truyền Đăng Lục* 傳燈錄 của Đạo Nguyên 道原 (quyển 1).

cứu đầy học thuật về vấn đề ấy. Chỉ cần nói rằng ngày nay chẳng học giả nào xem truyền thống đó là nghiêm túc. Thật vậy, như ta đã biết ở chương trước, cơ sở lý luận của Thiền Tông đã được thiết lập tại Trung Quốc do những người như Tăng Triệu và Đạo Sinh. Với cơ sở lý luận này, sự xuất hiện của Thiền Tông dường như là tất yếu, mà ta không cần xét tới nhân vật gần như huyền thoại Bồ Đề Đạt Ma vốn được xem là sáng tổ.

Tuy nhiên, việc Thiền Tông bị tách ra làm hai nhánh Nam Tông của Huệ Năng và Bắc Tông của Thần Tú là một sự thật lịch sử. Sự khác biệt giữa Thần Tú và Huệ Năng thể hiện sự khác biệt trước đây giữa Tính Tông và Không Tông mà chương trước đã trình bày. Điều này có thể đọc trong tiểu sử của Huệ Năng. Theo đó ta biết rằng Huệ Năng họ là Lư 盧, quê ở Tân Hưng 新興, thuộc Nam Hải 南海. Huệ Năng sinh tại Kỳ Châu 蘄州, năm Trinh Quán 12 (tức 638 CN) dưới triều vua Đường Thái Tông (tức Lý Thế Dân, tại vị 627-649). Ông học Hoằng Nhẫn, sau đó trở về phương nam giảng học ở Thiều Châu 韶州 (nay ở phía bắc tỉnh Quảng Đông); viên tịch năm Tiên Thiên thứ 2 (tức 713 CN) dưới triều vua Đường Huyền Tông (tức Lý Long Cơ, tại vị 712-762).

Theo lịch sử Thiền Tông, ngày nọ Hoằng Nhẫn thấy mình gần mất, bèn gọi tất cả đệ tử lại, nói rằng sẽ chỉ định ngay người được truyền y bát. Ai viết được một bài kệ hay nhất toát yếu giáo lý Thiền Tông thì sẽ được truyền y bát.

Thần Tú viết bài kệ:

Thân như bồ đề thụ	身如菩提樹
Tâm như minh kính đài	心如明鏡臺
Thời thời cần phất thức	時時勤拂拭
Mạc sử nhiễm trần ai.[436]	莫使染塵埃
(Thân như cây bồ đề	
Tâm như đài gương sáng	
Luôn siêng năng lau quét	
Chớ để vướng bụi trần.)	

Để phản đối bài kệ ấy, Huệ Năng viết:

Bồ đề bản vô thụ	菩提本無樹
Minh kính diệc phi đài	明鏡亦非臺
Bản lai vô nhất vật	本來無一物
Hà xứ nhạ trần ai?	何處惹塵埃
(Bồ đề chẳng phải cây	
Gương sáng chẳng phải đài	

[436] Có bản chép khác:

Thân *thị* bồ đề thụ,	身是菩提樹
Tâm như minh kính đài,	心如明鏡臺
Thời thời cần phất thức,	時時勤拂拭
Vật sử *nhạ* trần ai.	勿使惹塵埃

Xưa nay không một vật
Chỗ nào vướng trần ai?)

Tương truyền Hoằng Nhẫn tán thưởng bài kệ của Huệ Năng và chỉ định ông làm lục tổ.[437]

Bài kệ Thần Tú nhấn mạnh Phật tính (tâm vũ trụ) mà Đạo Sinh từng nói, còn bài kệ của Huệ Năng thì nhấn mạnh *vô* mà Tăng Triệu nói. Có hai câu thường dùng trong Thiền Tông: (1) «Tức tâm tức Phật.» 即心即佛 (tâm chính là Phật); và (2) «Phi tâm phi Phật.» 非心非佛 (không tâm và không Phật). Bài kệ của Thần Tú diễn ý câu (1); bài kệ của Huệ Năng diễn ý câu (2).

Đệ nhất nghĩa bất khả thuyết

Về sau, sự phát triển chủ yếu của Thiền Tông theo nhánh của Huệ Năng. Trong sự phát triển đó, sự kết hợp giữa Không Tông và Đạo gia đạt tới cực điểm. Cái mà Không Tông gọi là chân đế ở tầng bậc thứ ba thì Thiền Tông gọi là đệ nhất nghĩa 第一義 (nguyên lý thứ nhất). Như ta đã thấy ở chương trước, ở tầng bậc thứ ba thì người ta không thể nói gì hết. Do đó đệ nhất nghĩa tự bản chất của nó là bất khả thuyết. Có người hỏi thiền sư Văn Ích 文益 (mất năm 958): «Đệ nhất nghĩa là gì?» Sư đáp: «Nếu tôi mà nói với ông thì nó thành đệ nhị nghĩa !»[438]

Nguyên tắc thiền sư là dạy đệ tử thông qua tiếp xúc cá nhân (tức là trực tiếp lấy tâm truyền tâm). Ai không có cơ hội tiếp xúc trực tiếp thì có thể đọc các sách ghi chép lời dạy của các thiền sư, gọi là *ngữ lục* 語錄. Về sau, Đạo học cũng theo cách thực hành này. Trong các ngữ lục này ta thường thấy khi một đệ tử hỏi thầy về những nguyên tắc cơ bản của Thiền thì thế nào cũng bị thầy đánh hoặc được trả lời lạc đề. Thí dụ, thầy trả lời rằng mớ rau giá ba đồng. Những câu trả lời đại loại như vậy có vẻ nghịch lý với ai chưa quen với mục đích của Thiền Tông. Nhưng mục đích này chẳng qua là khiến cho đệ tử biết rằng cái mà anh ta hỏi thì không thể trả lời. Hễ anh ta hiểu như thế thì anh ta hiểu được nhiều lắm.

Đệ nhất nghĩa bất khả thuyết bởi vì cái được gọi là vô không phải là cái mà ta có thể nói gì về nó. Khi gọi nó là Tâm hay bất kỳ cái tên gì khác, tức là ta đưa ngay ra một định nghĩa và giới hạn nó. Như các thiền sư và Đạo gia nói, bấy giờ ta rơi vào *ngôn thuyên* rồi. Có người hỏi Mã Tổ 馬祖 (mất năm 788)[439] rằng: «Tại sao hòa thượng nói tâm chính là Phật?» Mã Tổ đáp: «Làm cho trẻ nín khóc.» Hỏi: «Nín khóc rồi thì sao?» Đáp: «Không tâm, không Phật.»[440]

---

[437] Xem *Lục Tổ Đàn Kinh*, quyển 1.

[438] *Văn Ích Thiền Sư Ngữ Lục:* «Vấn: 'Như hà thị đệ nhất nghĩa?' Sư vân: 'Ngã hướng nhĩ đạo, thị đệ nhị nghĩa.'» 問: 如何是第一義? 師雲: 我向爾道, 是第二義.

[439] Mã Tổ là đệ tử Hoài Nhượng, Hoài Nhượng là đệ tử Huệ Năng.

[440] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục:* «Viết: 'Hoà thượng vi thập ma thuyết tức tâm tức phật?' Viết: 'Vi

Bàng cư sĩ hỏi Mã Tổ rằng: «Người không làm bạn với vạn pháp là người thế nào?» Mã Tổ đáp: «Đợi chừng nào ông ực một cái uống hết sạch nước sông Tây Giang thì tôi bảo ông biết.»[441] Một hành động như thế tất nhiên là bất khả thi, và qua câu đó Mã Tổ ý muốn nói với Bàng cư sĩ rằng ông không thể trả lời. Còn câu hỏi của Bàng cư sĩ thật sự là không thể trả lời, bởi vì hễ ai không làm bạn với vạn pháp thì kẻ ấy đã vượt trên vạn pháp. Nếu là vậy, làm sao ta có thể hỏi kẻ ấy là hạng người gì.

Nhiều thiền sư thì im lặng để diễn tả *vô* hay đệ nhất nghĩa. Thí dụ, Quốc sư Huệ Trung 慧 忠 (mất năm 775) tranh luận với Tử Lân Cung Phụng. Sư lên ghế ngồi. Cung Phụng nói: «Xin sư đưa ra đề tài để tôi phá.» Sư đáp: «Đưa ra rồi.» Cung Phụng hỏi: «Đề tài gì?» Sư đáp: «Quả nhiên ông không thấy, nó ở ngoài sự hiểu biết của ông.» Sư bèn rời khỏi ghế.[442] Cái đề tài mà Huệ Trung đưa ra là đề tài về sự im lặng. Bởi vì đệ nhất nghĩa hay vô không phải là cái mà ta có thể nói gì về nó, cách giải thích hay nhất là im lặng.

Từ quan điểm này, chẳng có kinh điển nào liên quan thực sự với đệ nhất nghĩa. Do đó thiền sư Nghĩa Huyền 義 玄 (sáng lập Lâm Tế Tông, mất năm 866) nói: «Nếu ngươi muốn hiểu đúng, thì chớ để kẻ khác mê hoặc mình. Ngươi hễ gặp là phải giết, cả trong lẫn ngoài. Gặp Phật thì giết Phật, gặp tổ thì giết tổ. [...] Vậy mới giải thoát.»[443]

Phương pháp tu hành

Hiểu biết đệ nhất nghĩa là biết mà không biết; do đó phương pháp tu hành là tu mà không tu. Trước khi là đệ tử của Hoài Nhượng (mất năm 744), «Mã Tổ tu ở Truyền Pháp Viện trên núi Nam Nhạc, một mình ở trong một cái am, chỉ luyện ngồi thiền. Hễ ai ghé thăm, ông đều chẳng màng. [...] Ngày nọ, Hoài Nhượng lấy viên gạch mài trước cửa am của Mã Tổ, Mã Tổ cũng không quan tâm. Một hồi lâu, Mã Tổ bèn hỏi: "Ông làm gì thế?" Hoài Nhượng đáp: "Mài gạch để thành gương soi." Mã Tổ hỏi: "Mài gạch lẽ nào thành gương soi cho được?" Hoài Nhượng đáp: "Nếu không thể mài gạch để thành gương

---

chỉ tiểu nhi đề.' Viết: 'Đề chỉ thời tương như hà?' Viết: 'Phi tâm phi phật.'» 曰: 和尚爲什麼說即心即佛? 曰: 爲止小兒啼. 曰: 啼止時將如何? 曰: 非心非佛.

[441] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục*, quyển 1: «Bất dữ vạn pháp vi lữ giả thị thập ma nhân? Đãi nhữ nhất khẩu hấp tận Tây Giang thuỷ, tức hướng nhữ đạo.» 不與萬法爲侶者是什么人? 待汝一口吸盡西江水, 即向汝道.

[442] *Truyền Đăng Lục* (quyển 5): «Sư dữ Tử Lân Cung Phụng luận nghĩa. Ký thăng toạ, Cung Phụng viết: 'Thỉnh sư lập nghĩa mỗ giáp phá.' Sư viết: 'Lập nghĩa cảnh.' Cung Phụng viết: 'Thị thập ma nghĩa?' Sư viết: 'Quả nhiên bất kiến, phi công cảnh giới.' Tiện hạ toạ.» 師與紫璘供奉論義. 既陞坐, 供奉曰: 請師立義某甲破. 師曰: 立義竟. 供奉曰: 是什麼義. 師曰: 果然不見, 非公境界. 便下坐.

[443] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 4): «Nễ như dục đắc như pháp kiến giải, đãn mạc thụ nhân hoặc. Hướng lý hướng ngoại, phùng trước tiện sát. Phùng phật sát phật, phùng tổ sát tổ, [...] thuỳ đắc giải thoát.» 你如欲得如法見解, 但莫授人惑. 向里向外, 逢着便殺. 逢佛殺佛, 逢祖殺祖, [...] 始得解脫.

soi, lẽ nào toạ thiền có thể thành Phật?"»[444] Giác ngộ từ câu nói này, Mã Tổ trở thành đệ tử của Hoài Nhượng.

Như vậy theo Thiền Tông phương pháp tu hành tốt nhất để thành Phật là tu mà không tu. Tu hành là thực hiện sự cố gắng chủ tâm, đó là hữu vi. Cái hữu vi này ắt hẳn sẽ tạo ra kết quả tốt, nhưng nó sẽ không vĩnh viễn. Thiền sư Hoàng Bá 黃檗 (tức Hi Vận 希運, mất năm 847) nói: «Giả sử hằng hà vô số kiếp, người ta thực hành lục độ vạn hạnh và đắc Phật bồ đề, thì đó cũng chẳng phải là mục đích cuối cùng. Tại sao vậy? Bởi vì nó thuộc về sự tạo tác của nhân duyên. Hễ nhân duyên hết, thì trở lại vô thường. [...] Mọi hạnh hết thì trở lại vô thường, thế lực nào cũng có kỳ hạn cùng tận, giống như mũi tên bắn đi, hết đà thì rơi xuống. Tất cả đều trở về sinh tử luân hồi. Tu hành như vậy là không hiểu ý chỉ của Phật, uổng công chịu cay đắng, lẽ nào chẳng phải là lỗi lớn sao?»[445]

Hoàng Bá nói tiếp: «Nếu chưa thể hội được vô tâm và chấp trước vào tướng, thì đều thuộc ma nghiệp. Thậm chí tạo Phật sự [để được sinh vào] tịnh độ, cũng đều là tạo nghiệp; nó gọi là Phật chướng. Vì nó cản trở tâm ông, nên ông bị nhân quả ràng buộc, không được tự do đi hay ở. Cho nên các pháp bồ đề vốn không phải thực có. Lời dạy của như lai đều là để hoá độ thế nhân. Giống như lấy chiếc lá vàng úa làm tiền vàng để tạm dỗ cho trẻ nít nín khóc. Cho nên quả thực chẳng có pháp gì gọi là a-nậu-bồ-đề (anubodhi: sự giác ngộ tuyệt đối). Như nay đã lĩnh hội ý đó, ông cần chi phải chạy đây đó tìm cầu? Chỉ nên tuỳ duyên mà tiêu trừ nghiệp cũ, chớ tạo thêm tai ương mới.»[446]

---

[444] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 1): «Mã Tổ cư Nam Nhạc Truyền Pháp Viện, độc xử nhất am, duy tập toạ thiền, phàm hữu lai phỏng giả đô bất cố. [...] (Sư) nhất nhật tương chuyên ư am tiền ma, Mã Tổ diệc bất cố. Thời kỳ cửu, nãi vấn viết: "Tác thập ma?" Sư vân: "Ma tác kính." Mã Tổ vân: "Ma chuyên khởi năng thành kính?" Sư vân: "Ma chuyên ký bất thành kính, toạ thiền khởi năng thành Phật?"» 馬祖居南嶽傳法院, 獨處一庵, 惟習坐禪, 凡有來訪者都不顧 [...] (師) 一日將磚於庵前磨, 馬祖亦不顧. 時既久, 乃問曰: "作什么?" 師云: "磨作鏡." 馬祖云: "磨磚豈能成鏡?" 師云: "磨磚既不成鏡, 坐禪豈能成佛?"

[445] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 3): «Thiết sử hằng sa kiếp số, hành lục độ vạn hạnh, đắc Phật bồ đề, diệc phi cứu cánh. Hà dĩ cố? Vi thuộc nhân duyên tạo tác cố. Nhân duyên nhược tận, hoàn quy vô thường. [...] Chư hạnh tận quy vô thường, thế lực giai hữu tận kỳ, do như tiễn xạ ư không, lực tận hoàn truỵ, đô quy sinh tử luân hồi. Như tư tu hành, bất giải Phật ý, hư thụ tân khổ, khởi phi đại thác?» 設使恆沙劫數, 行六度萬行, 得佛菩提, 亦非究竟. 何以故? 爲屬因緣造作故. 因緣若盡, 還歸無常. [...] 諸行盡歸無常, 勢力皆又有盡期, 猶如箭射於空, 力盡還墜, 都歸生死輪回. 如斯修行, 不解佛意, 虛受辛苦, 豈非大錯?

[446] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 3): «Nhược vị hội vô tâm, trước tướng giai thuộc ma nghiệp. Nãi chí tác tịnh thổ phật sự, tịnh giai thành nghiệp, nãi danh phật chướng, chướng nhữ tâm cố, bị nhân quả quản thúc, khứ trú vô tự do phận. Sở dĩ bồ đề đẳng pháp, bản bất thị hữu, như lai sở thuyết, giai thị hoá nhân, do như hoàng diệp vi kim tiền, quyền chỉ tiểu nhi đề. Cố thực vô hữu pháp, danh a nậu bồ đề. Như kim ký hội thử ý, hà dụng khu khu? Đản tuỳ duyên tiêu cựu nghiệp, mạc cánh tạo tân ương.» 若未會無心, 著相皆屬魔業. 乃至作淨土佛事, 並皆成業, 乃名佛障, 障汝心故, 被因果管束, 去住無自由分.

Như vậy, phương pháp tu hành tốt nhất là làm những công việc của mình không chủ tâm, không cố gắng. Đó chính là cái mà Đạo gia gọi là vô vi và vô tâm. Đó cũng là ý «thiện bất thụ báo» mà thuyết của Huệ Viễn – có lẽ cũng như lời của Đạo Sinh – đã nói. Phương pháp tu này không chủ ý làm các công việc để đạt được kết quả tốt, bất kể nó tốt cỡ nào. Phương pháp tu này là làm các công việc sao cho không sinh ra kết quả gì. Khi mọi hành động của ta không sinh ra kết quả, vậy thì các quả của các nghiệp tích lũy từ trước tự dứt sạch, ta sẽ giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử và đạt được niết bàn.

Hành động phi nỗ lực và vô tâm tức là hành động tự nhiên và sống tự nhiên. Lâm Tế Nghĩa Huyền nói: «Đạo trôi chảy, [các ông] không cần gắng công đối với Phật pháp. Chỉ cần làm những việc bình thường mà không gắng công: đại tiện, tiểu tiện, mặc quần áo, ăn cơm, mệt mỏi thì nằm nghỉ. Kẻ ngu thì cười chê ta, kẻ trí thì hiểu ta.»[447] Sở dĩ ai cố gắng thành Phật thường thất bại là vì họ thiếu tự tin. Nghĩa Huyền nói: «Nay người tu học chẳng đạt được kết quả. Lỗi ở chỗ nào? Lỗi ở chỗ họ chẳng tự tin. Nếu ông không tự tin, thì sẽ hoang mang và thuận theo sự chuyển biến của mọi cảnh, bị muôn cảnh khác hoán chuyển trở lại, chẳng được tự do. Nhưng nếu ông ngừng ngay cái tâm vọng cầu đây đó, thì ông chẳng khác biệt với các tổ và chư Phật. Ông muốn biết ai là tổ và Phật không? Đó chính là ông đang ở trước mặt tôi, nghe tôi giảng pháp đấy.»[448]

Vậy phương pháp tu hành là có đủ tự tin và vất bỏ mọi thứ khác. Tất cả những gì ta nên làm là cứ làm những công việc bình thường hằng ngày của ta, không gì khác hơn, Đó là cái mà các thiền sư gọi là tu mà không tu.

Ở đây nổi lên một vấn đề: Cứ cho như thế là đúng đi, vậy thì có gì khác nhau giữa một người tu mà không tu và một người không tu? Nếu người không tu cũng làm y hệt cái mà người tu mà không tu làm, thì anh ta cũng sẽ đạt tới niết bàn, và như vậy sẽ tới lúc chúng sinh không có luân hồi sinh tử nữa.

Có thể trả lời rằng tuy mặc quần áo và ăn cơm là các việc đơn giản và bình thường, nhưng vẫn không hề dễ dàng khi ta làm chúng hoàn toàn vô

所以菩提等法，本不是有，如來所說，皆是化人，猶如黃葉爲金錢，權止小兒啼．故實無有法，名阿耨菩提．如今既會此意，何用軀軀？但隨緣消舊業，莫更造新殃．

[447] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 4): «Đạo lưu Phật pháp vô dụng công xử. Chỉ thị bình thường vô sự a thì tống niệu, trước y ngật phạn, khốn lai tức ngoạ. Ngu nhân tiếu ngã, trí nãi tri yên.» 道流佛法無用功處．只是平常無事屙屎送尿，著衣吃飯，困來即臥．愚人笑我，智乃知焉．

[448] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục*, quyển 4: «Như kim học giả bất đắc, bệnh tại thậm xứ? Bệnh tại bất tự tín xứ. Nễ nhược tự tín bất cập, tiện mang mang địa tuẫn nhất thiết cảnh chuyển, bị tha vạn cảnh hồi hoán, bất đắc tự do. Nễ nhược yết đắc niệm niệm trì cầu tâm, tiện dữ tổ Phật bất biệt. Nễ dục thức đắc tổ Phật ma? Chỉ nễ diện tiền thính pháp đích thị.» 如今學者不得，病在甚處？病在不自信處．你若自信不及，便茫茫地徇一切境轉，被它萬境回換，不得自由．你若歇得念念馳求心，便與祖佛不別．你欲拭得祖佛么？只你面前聽法的是．

tâm và không chấp trước. Thí dụ, một người chuộng quần áo đẹp nhưng ghét quần áo xấu. Anh ta cảm thấy vui khi kẻ khác khen quần áo của anh. Chúng là những chấp trước sinh ra từ việc mặc quần áo. Cái mà các thiền sư nhấn mạnh chính là việc tu hành không đòi hỏi các hành vi đặc biệt, chẳng hạn nghi lễ và kinh kệ của tôn giáo có định chế. Ta chỉ cần vô tâm và đừng chấp trước trong đời sống hằng ngày mà thôi; vậy thì tu hành sinh ra từ sự thực hiện các công việc đơn giản và bình thường trong đời sống hằng ngày. Thoạt đầu ta cần nỗ lực để mà phi nỗ lực, cần chú tâm để mà vô tâm. Cũng giống như để quên cái gì thì trước tiên ta phải nhớ nó. Tuy nhiên, sau đó rồi đến lúc ta phải vất bỏ cái nỗ lực đạt tới phi nỗ lực và vất bỏ cái tâm đạt tới vô tâm. Cũng như cuối cùng ta quên luôn việc ta nhớ rằng phải quên.

Như vậy tu mà không tu cũng là một thứ tu, cũng như biết mà không biết cũng là một thứ hiểu biết. Cái hiểu biết đó khác với vô minh bẩm sinh và cái tu mà không tu cũng khác với sự tự nhiên bẩm sinh. Bởi vì vô minh bẩm sinh và sự tự nhiên bẩm sinh là cái được phú bẩm sẵn, còn biết mà không biết và tu mà không tu đều là sản phẩm của tinh thần.

Đốn ngộ

Việc tu hành, bất kể là bao lâu, tự thân nó cũng là một công phu dự bị. Để thành Phật, tu hành phải tiến triển cực điểm bằng *đốn ngộ* 頓悟, như chương trước đã nói, nó giống như nhảy qua vực sâu. Chỉ khi nhảy qua rồi thì ta mới có thể thành Phật.

Sự đốn ngộ thường được các thiền sư gọi là *kiến Đạo* 見道. Thiền sư Nam Tuyền 南泉 (tức Phổ Nguyện 普願, mất năm 830) bảo đệ tử rằng: «Đạo không thuộc về biết hay không biết. Biết là *vọng giác* (ý thức một cách sai lầm), không biết là *vô ký* (không ký ức). Nếu thật sự đạt được cái đạo không thể hoài nghi ấy, thì sẽ giống như sự trống không rộng mở; lẽ nào có thể cưỡng ép nó giữa đúng với sai ư?"»[449] Đạt Đạo thì cũng y như đồng nhất với Đạo. Sự bành trướng của hư không không phải là một sự trống rỗng. Nó chỉ là một trạng thái mà trong đó tất cả phân biệt đều dứt sạch.

Trạng thái đó được các thiền sư mô tả là: «Trí hoà lẫn với chân lý, cảnh hợp nhất với thần, như người uống nước, lạnh nóng tự mình biết.»[450] Câu «như người uống nước, lạnh nóng tự mình biết» lần đầu xuất hiện trong *Lục Tổ Đàn Kinh*, nhưng về sau các thiền sư luôn viện dẫn nó, ý nói chỉ ai kinh nghiệm sự vô phân biệt giữa người kinh nghiệm và cái được kinh nghiệm thì mới thực sự biết nó là cái gì.

---

[449] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 13): «Đạo bất thuộc tri bất tri. Tri thị vọng giác, bất tri thị vô ký. Nhược chân đạt bất nghi chi đạo, do như thái hư khuếch nhiên, khởi khả cưỡng thị phi dã?"» 道不屬知不知. 知是妄覺, 不知是無記. 若眞達不疑之道, 猶如太虛廓然, 豈可強是非也?"

[450] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 32): «Trí dữ lý minh, cảnh dữ thần hội, như nhân ẩm thuỷ, lãnh noãn tự tri.» 智與理冥, 境與神會, 如人飲水, 冷暖自知.

Trong trạng thái này, người kinh nghiệm đã vất bỏ thứ tri thức theo nghĩa thông thường, bởi vì thứ tri thức này giả thiết sự phân biệt giữa người biết và cái được biết. Tuy nhiên hắn không phải là vô tri, bởi vì trạng thái của hắn khác với trạng thái vô ký mà Nam Tuyền nói. Đó là cái được gọi là «biết mà không biết».

Khi đệ tử đứng cheo leo ở bờ giác ngộ thì đó là lúc thiền sư có thể giúp đệ tử được nhiều nhất. Khi ta sắp nhảy qua vực sâu, bất kỳ sự giúp đỡ nào, dù nhỏ, cũng là sự giúp đỡ lớn lao. Ở giai đoạn này, thiền sư thường dùng phương pháp gọi là «bổng hát» 棒喝 (hèo và hét) để giúp đệ tử nhảy tới giác ngộ. Văn học Thiền Tông thường chép nhiều chuyện kể rằng thiền sư vừa yêu cầu đệ tử suy nghĩ về một vấn đề nào đó, thì bất ngờ phang cho đệ tử mấy hèo hoặc quát đệ tử. Nếu những hành động ấy được làm đúng lúc thì đệ tử sẽ đốn ngộ. Điều đó có lẽ được giải thích là hành động vật lý được thi hành như thế sẽ gây sốc cho đệ tử để hắn tiến vào sự ý thức tâm lý về giác ngộ mà hắn đã chuẩn bị từ lâu.

Các thiền sư thường mô tả sự đốn ngộ bằng ẩn dụ «đáy thùng rơi mất». «Đáy thùng rơi mất» tức là các vật có trong thùng đều tức khắc rơi mất. Cùng cách thức đó, khi ta đốn ngộ, ta thấy ngay tức khắc tất cả mọi vấn đề mà ta vướng mắc đều được giải quyết hết. Chúng được giải quyết không có nghĩa là ta đạt được một sự giải quyết tích cực nào đó cho chúng, mà có nghĩa là tất cả vấn đề xưa nay của ta không còn là vấn đề nữa. Cho nên cái đạo được đắc sau khi giác ngộ chính là cái đạo không thể hoài nghi (bất nghi chi đạo 不疑之道).

Đắc mà không đắc

Đạt được đốn ngộ không phải là đạt được cái gì thêm nữa. Thiền sư Thư Châu (Thanh Viễn) nói: «Như nay hiểu được nó, thì cái mà trước đây chẳng hiểu vốn ở đâu? Cho nên nói: cái mà trước đây mê tức là cái mà bây giờ ngộ; cái mà bây giờ ngộ, tức là cái mà trước đây mê.»[451] Như ta đã thấy ở chương trước, theo Tăng Triệu và Đạo Sinh, thực tại tức là hiện tượng. Thiền Tông có câu nói quen thuộc: «Núi là núi, sông là sông.» Khi ta mê thì ta thấy núi là núi, sông là sông. Khi ta ngộ thì ta vẫn thấy núi là núi, sông là sông.

Các thiền sư thường nói: «Cưỡi lừa mà còn đi tìm lừa.» Nó ngụ ý sự tìm kiếm thực tại bên ngoài hiện tượng, nói cách khác, là sự tìm kiếm niết bàn bên ngoài sinh tử luân hồi. Thư Châu (Thanh Viễn) nói: «Có hai loại bệnh: Một là cưỡi lừa mà còn đi tìm lừa; hai là cưỡi lừa nhưng không chịu bước xuống. Các ông nói rằng cưỡi lừa mà còn đi tìm lừa đó là ngu xuẩn, đáng trừng phạt, là bệnh nặng. Nhưng tôi bảo các ông chớ tìm lừa làm gì. Kẻ linh lợi phải hiểu ý

[451] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 32): «Như kim minh đắc liễu, hướng tiền minh bất đắc đề, tại thập ma xứ? Sở dĩ đạo, hướng tiền mê đề, tiện thị tức kim ngộ đề. Tức kim ngộ đề, tiện thị hướng tiền mê đề.» 如今明得了，向前明不得底，在什么处？所以道，向前迷底，便是即今悟底，即今悟底，便是向前迷低.

tôi. Trừ bỏ chứng bệnh đi tìm lừa thì cuồng tâm sẽ dứt. Nhưng đã tìm thấy lừa rồi mà chẳng chịu bước xuống, thì đó lại là chứng bệnh nan y. Tôi bảo các ông chớ cưỡi lừa nữa. Các ông tức là lừa, tất cả sông núi đất đai cũng chính là lừa. Tại sao các ông cưỡi lừa? Nếu còn cưỡi lừa thì không trừ được bệnh này. Nếu không cưỡi lừa, thì thập phương thế giới trở nên rộng mở. Hai chứng bệnh ấy cùng lúc dứt tuyệt, chẳng gì còn lại việc gì trong tâm các ông. Gọi là đạo nhân, các ông còn cần việc gì nữa?»[452] Nếu ta nhất quyết cho rằng sau khi giác ngộ thì ta sẽ được cái gì đó, nói vậy tức là cưỡi lừa mà không chịu xuống.

Ngữ Lục của Hoàng Bá chép: «Có người hỏi: "Nay giác ngộ rồi, Phật tại nơi nào?" Sư đáp: "Nói hay im lặng, động hay tĩnh, mọi thanh sắc: tất cả đều là Phật sự. Tìm Phật nơi nào? Không thể có đầu lại gắn thêm đầu, có miệng lại gắn thêm miệng."»[453] Nếu giác ngộ, thì tất cả đều thuộc về Phật, và khắp nơi đều có Phật. *Truyền Đăng Lục* (quyển 27) chép rằng có thiền sư nọ đi vào chùa và khạc nhổ vào một tượng Phật. Khi bị phê bình, ông nói: «Làm ơn chỉ giùm chỗ nào không có Phật.»

Do đó Thiền thánh sống như mọi người sống, làm như mọi người làm. Ngài từ mê tới ngộ, từ phàm vào thánh. Nhưng vào thánh rồi thì phải từ thánh trở lại phàm. Các thiền sư mô tả điều ấy là «bách xích can đầu cánh tiến nhất bộ» 百尺竿頭更進一步 (đầu cây gậy trăm thước lại thêm một bước nữa). «Thêm một bước nữa» nghĩa là sau khi giác ngộ, thánh nhân vẫn còn việc để làm. Tuy nhiên cái mà ngài làm chẳng qua là các việc bình thường hằng ngày. Nam Tuyền nói: «Sau khi hiểu được phía bên đó, thì hãy trở lại sống phía bên này.»[454]

Tuy thánh nhân tiếp tục sống bên này, nhưng sự hiểu biết của ngài về bên kia chẳng phải là hoài công. Tuy ngài làm công việc giống như mọi người làm, nhưng nó có ý nghĩa khác biệt đối với ngài. Bách Trượng Hoài Hải (mất

---

[452] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 32): «Chỉ hữu nhị chủng bệnh, nhất thị kỵ lư mịch lư, nhất thị kỵ lư bất khăng hạ. Nễ đạo kỵ khước lư liễu, cảnh mịch lư, khả sát, thị đại bệnh. Sơn tăng hướng nễ đạo, bất yếu mịch. Linh lợi nhân đương hạ thức đắc. Trừ khước mịch lư bệnh, cuồng tâm toại tức. Kỷ thức đắc lư liễu, kỵ liễu bất khăng hạ, thử nhất bệnh tối nan y. Sơn tăng hướng nễ đạo, bất yếu kỵ. Nễ tiện thị lư, tận sơn hà đại địa thị cá lư, nễ tác ma sinh kỵ. Nễ nhược kỵ, quản thủ bệnh bất khứ. Nhược bất kỵ, thập phương thế giới khuếch lạc địa. Thử nhị bệnh nhất thời khứ. Tâm hạ vô nhất sự. Danh vi đạo nhân, phục hữu thập ma sự?» 只有二種病，一是騎驢覓驢，一是騎驢不肯下. 你道騎卻驢了，更覓驢，可殺，是大病. 山僧向你道，不要覓. 靈利人當下識得. 除卻覓驢病，狂心逐息. 既識得驢了，騎了不肯下，此一病最難醫. 山僧向你道，不要騎. 你便是驢，盡山河大地是個驢，你作么生騎. 你若騎，管取病不去. 若不騎，十方世界廓落大地. 此二病一時去. 心下無一事. 名爲道人，復有什么事?

[453] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 3): «Vấn: "Kim chính ngộ thời, Phật tại hà xứ?" Sư vân: "Ngữ mặc động tĩnh, nhất thiết thanh sắc, tận thị Phật sự, hà xứ mịch Phật? Bất khả cánh đầu thượng an đầu, chuỷ thượng an chuỷ."» 問："今正悟時，佛在何處?" 師云："語默動靜，一切聲色，盡是佛事，何處覓佛? 不可更頭上安頭，嘴上安嘴."

[454] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 12): «Trực hướng ná biên hội liễu, khước lai giá lý hành lý.» 直向那邊會了，卻來這里行履.

năm 814) nói: «Cái trước khi chứng ngộ thì gọi là tham sân, sau khi chứng ngộ thì gọi là Phật huệ. Cho nên nói: "Người ấy chẳng khác gì lúc trước, chỉ khác ở hành vi cư xử lúc trước."»[455] Câu sau hình như chép sai, ý Bách Trượng nói có lẽ là: «Hành vi cư xử của người ấy chẳng khác gì lúc trước, chỉ khác là chính người ấy không giống như lúc trước.»

Người ấy khác trước, vì mặc dù cái ông làm giống cái người khác làm, nhưng ông không chấp trước vào nó. Đó là ý nghĩa câu nói của Vân Môn: «Suốt ngày nói chuyện, chưa từng có lời nào treo vào môi và răng, chưa từng nói một chữ. Suốt ngày, mặc áo và ăn cơm, chưa từng chạm vào một hạt cơm, chưa từng treo vào một sợi tơ.»[456]

Thiền Tông có câu thông dụng: «Đảm thuỷ khảm sài, vô phi diệu đạo.» 擔水砍柴無非妙道 (Gánh nước và bổ củi, tất cả đều là đạo huyền diệu). Người ta có thể hỏi: Nếu gánh nước bổ củi chính là diệu đạo, chẳng phải diệu đạo cũng nằm ở việc phụng sự gia đình và quốc gia hay sao? Nếu ta rút ra kết luận lô-gíc từ các thuyết của Thiền Tông mà trên đây đã phân tích thì ta sẽ buộc trả lời là có. Tuy nhiên, tự thân các thiền sư đã không đưa ra câu trả lời lô-gíc này. Câu trả lời được nhường cho các Đạo học gia, mà họ là đề tài được bàn luận ở bốn chương kế tiếp.

*

[455] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 1): «Vị ngộ vị giải thời danh tham sân, ngộ liễu hoán tác Phật huệ. Cổ vân: "Bất dị cựu thời nhân, chỉ dị cựu thời hành lý xử."» 未悟未解時名參嗔, 悟了喚作佛慧. 故云: "不異舊時人, 只異舊時行履之處."

[456] *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục* (quyển 16): «Chung nhật thuyết sự, vị thường quải trước thần xỉ, vị tằng đạo trước nhất tự. Chung nhật trước y ngật phạn, vị tằng xúc trước nhất lạp mễ, quải trước nhất lũ ti.» 終日說事, 未嘗挂著唇齒, 未曾道著一字. 終日著衣吃飯, 未曾觸著一粒米, 挂著一縷絲.

Chương 23

ĐẠO HỌC: CÁC NHÀ VŨ TRỤ LUẬN

Sau nhiều thế kỷ phân liệt, Trung Quốc thống nhất trở lại năm 589 dưới đời Tùy (590-617). Tuy nhiên, chẳng bao lâu thì đời Tùy nhường chỗ cho đời Đường (618-906), một triều đại hùng cường và tập trung cao độ. Về văn hóa và chính trị, đời Đường là một thời hoàng kim trong lịch sử Trung Quốc, không thua đời Hán và ở nhiều phương diện có phần vượt trội hơn đời Hán.

Hệ thống khoa cử để tuyển chọn quan lại được tái lập năm 622, trong đó kinh điển Nho gia chiếm ưu thế. Năm 628, Đường Thái Tông 唐 太 宗 (627-649) ra lệnh xây Khổng miếu trong khuôn viên Quốc Tử Giám[457] và năm 630 lại ra lệnh các học giả chỉnh lý kinh điển Nho gia để làm một định bản chính thức. Ngoài phần kinh, những lời chú tiêu chuẩn cho phần kinh được tuyển chọn từ vô số lời chú trước đời Đường. Phần sớ 疏 (tức là phụ chú cho lời chú) chính thức cũng được viết để làm rõ các lời chú tiêu chuẩn này. Sau đó vua ra lệnh Quốc Tử Giám giảng dạy các kinh điển này (cùng với phần chú và sớ chính thức). Theo cách này, Nho học được tái khẳng định là quốc học.[458]

Tuy nhiên Nho gia thời này đã mất đi sức sống vốn từng thể hiện trong hình thức của các bậc đại nho như Mạnh Tử, Tuân Tử, và Đổng Trọng Thư. Các kinh điển có đấy, các lời chú và sớ của chúng thậm chí còn nhiều hơn

[457] Bản tiếng Anh dùng từ Imperial University. Trường này đời Hán (Vũ Đế) gọi là Thái Học, đời Tấn gọi là Quốc Tử Học, từ đời Tùy (Dạng Đế) tới đời Thanh gọi là Quốc Tử Giám.

[458] Việc chỉnh lý kinh điển này bắt đầu từ Thái Tông (Lý Thế Dân) năm Trinh Quán 4 (tức 630) do Nhan Sư Cổ phụ trách khảo định các bản có sẵn làm thành định bản. Kế đó Khổng Dĩnh Đạt dựa trên định bản của Nhan Sư Cổ tuyển chọn các lời chú và soạn thêm phần sớ, thành bộ *Ngũ Kinh Chính Nghĩa* (170 quyển), gồm: *Chu Dịch Chính Nghĩa*, *Thượng Thư Chính Nghĩa*, *Mao Thi Chính Nghĩa*, *Lễ Ký Chính Nghĩa*, *Xuân Thu Tả Truyện Chính Nghĩa*.. Sau khi Khổng Dĩnh Đạt mất (648), các học giả tiếp tục khảo đính *Ngũ Kinh Chính Nghĩa*, tới Cao Tông (Lý Trị) năm Vĩnh Huy 4 (tức 653) thì hoàn thành. Bộ sách vẫn để tên Khổng Dĩnh Đạt và trở thành sách giáo khoa toàn quốc.

trước, nhưng chúng không đáp ứng được sự quan tâm về tâm linh và nhu cầu của thời đại. Sau khi Đạo gia phục hưng và Phật giáo du nhập Trung Quốc, người ta quan tâm nhiều hơn vấn đề hình nhi thượng (tức siêu hình) và cái mà tôi gọi là những giá trị siêu đạo đức (super-moral values), hay, như từ ngữ mà thời đó dùng là các vấn đề tính và mệnh (con người). Như ta đã thấy ở các chương 4, 7, 15, những bàn luận về các vấn đề như vậy thì không thiếu trong các kinh điển Nho gia như *Luận Ngữ, Mạnh Tử, Trung Dung,* và nhất là *Dịch Kinh.* Tuy nhiên, chúng cần được giải thích mới mẻ và rõ ràng hơn để đáp ứng các vấn đề của thời đại mới. Mặc dù các Nho quan đã nỗ lực, nhưng thứ giải thích như vậy vẫn chưa có.

Hàn Dũ và Lý Ngao

Mãi đến nửa sau đời Đường mới xuất hiện Hàn Dũ 韓 愈 (768-824) và Lý Ngao 李 翺 (mất khoảng năm 844). Hai ông đã thật sự nỗ lực giải thích lại các sách *Đại Học* và *Trung Dung* theo một cách thức có thể đáp ứng được các vấn đề của thời đại họ. Bài luận *Nguyên Đạo* 原 道 của Hàn Dũ viết: «Cái mà ta gọi là đạo chẳng phải là cái đạo mà Lão Tử hay Phật gọi. Nghiêu lấy cái đạo ấy truyền cho Thuấn; Thuấn truyền cho Vũ; Vũ truyền cho Thang; Thang truyền cho Văn Vương, Vũ Vương, và Chu Công; Văn Vương, Vũ Vương, và Chu Công truyền cho Khổng Tử; Khổng Tử truyền cho Mạnh Kha; Mạnh Kha chết rồi thì đạo ấy không còn được truyền nữa. Tuân Tử và Dương Hùng tuyển chọn đạo ấy không tinh tế, lời lẽ nghị luận lại không rõ ràng.»[459]

Tác phẩm *Phục Tính Thư* 復 性 書 của Lý Ngao cũng viết tương tự: «Ngày xưa, thánh nhân lấy đạo ấy truyền cho Nhan Hồi. [...] Tử Tư là cháu Trọng Ni, đắc đạo của ông nội mình, bèn thuật lại đạo ấy qua 47 thiên của *Trung Dung*, rồi truyền nó cho Mạnh Tử. Mạnh Tử nói: "*Khi ta 40 tuổi, ta không còn động tâm nữa.*" [460] Đệ tử đạt đạo của Mạnh Tử là Công Tôn Sửu và Vạn Chương mới truyền lại đạo ấy. Gặp lúc đời Tần đốt sách (năm 213

[459] *Xương Lê Tiên Sinh Tập* (quyển 11): «Tư ngô sở vị đạo dã. Phi hướng sở vị Lão dữ Phật chi đạo dã. Nghiêu dĩ thị truyền chi Thuấn, Thuấn dĩ thị truyền chi Vũ, Vũ dĩ thị truyền chi Thang, Thang dĩ thị truyền chi Văn Vũ Chu Công, Văn Vũ Chu Công truyền chi Khổng Tử, Khổng Tử truyền chi Mạnh Kha; Kha chi tử, bất đắc kỳ truyền yên. Tuân dữ Dương dã, trạch yên nhi bất tinh, ngữ yên nhi bất tường.» 斯吾所謂道也. 非向所謂老與佛之道也. 堯以是傳之舜, 舜以是傳之禹, 禹以是傳之湯, 湯以是傳之文武周公, 文武周公傳之孔子, 孔子傳之孟軻; 軻之死, 不得其傳焉. 荀與揚也, 擇焉而不精, 語焉而不詳.

[460] *Mạnh Tử* (Công Tôn Sửu - thượng): «Công Tôn Sửu vấn viết: "Phu tử gia Tề chi khanh tướng, đắc hành đạo yên, tuy do thử bá vương bất dị hĩ. Như thử, tắc động tâm phù hồ?" Mạnh Tử viết: "Phù. Ngã tứ thập bất động tâm."» 公孫丑問曰: "夫子加齊之卿相, 得行道焉, 雖由此霸王不異矣. 如此, 則動心否乎?" 孟子曰: "否. 我四十不動心." (Công Tôn Sửu hỏi: "Thí dụ Thầy được làm khanh tướng nước Tề và được thi hành đạo của mình. Nhờ đó, vua Tề sẽ trở thành bá hay vương, việc đó chẳng lạ. Như vậy, Thầy có động tâm không?" Mạnh Tử đáp: "Không. Khi ta 40 tuổi, ta không còn động tâm nữa.")

TCN), sách *Trung Dung* chỉ còn sót lại một thiên không bị đốt; cho nên đạo ấy bị phế và khiếm khuyết. [...] Hỡi ôi! Sách tính mệnh tuy còn mà học giả chẳng ai hiểu, cho nên họ đều lao vào cái học của Trang Tử, Liệt Tử, Lão Tử, và Thích Ca. Kẻ không hiểu biết thì nói rằng học trò của Khổng Tử không đủ khả năng thâm cứu đến tận cùng cái đạo tính mệnh. Những kẻ tin họ đều cho là đúng. Có người hỏi tôi về đạo ấy, tôi bèn lấy chỗ hiểu biết của mình mà truyền cho; rồi viết ở sách này, để khai mở nguồn gốc của thành và minh. Như thế cái đạo từng bị bỏ khuyết và không được phát dương mới có thể truyền lại cho đời.»[461]

Thuyết đạo thống truyền từ Nghiêu và Thuấn tuy được Mạnh Tử nêu ra sơ lược, nhưng rõ ràng nó được Hàn Dũ và Lý Ngao hưởng ứng, bởi vì bên Thiền Tông có thuyết truyền tâm từ Phật qua các tổ tới Hoằng Nhẫn và Huệ Năng. Sau đó, một trong anh em họ Trình đời Tống (tôi sẽ nói ở chương 24) thậm chí còn khẳng định rằng *Trung Dung* và *Đại Học* là «tâm pháp truyền thụ của Khổng môn» (Chu Hi viện dẫn ở lời tựa của *Trung Dung chương cú*.) Nhiều người thuở đó tin rằng kể từ Mạnh Tử sự truyền thừa đạo thống bị gián đoạn. Tuy nhiên, Lý Ngao có vẻ cảm thấy chính mình hiểu Đạo phần nào và như vậy, qua việc giảng dạy, ông có thể hoạt động như người kế thừa Mạnh Tử. Tất cả các nhà Đạo học (Tân Nho gia) sau thời Lý Ngao đều có tham vọng làm điều đó. Tất cả họ đều chấp nhận thuyết của Hàn Dũ về sự truyền thừa đạo thống và họ chủ trương rằng chính họ là những cầu nối trong sự truyền thừa ấy. Sự tuyên bố của họ không phải không có cơ sở lý luận, bởi vì như ta thấy ở chương này và các chương sau, Đạo học quả thực đã kế tục phái lý tưởng của Nho gia, và nhất là kế tục khuynh hướng thần bí của Mạnh Tử. Đó là lý do tại sao họ được gọi là Đạo học gia và học thuyết của họ được gọi là Đạo học (tức là học về Đạo hay Chân Lý). Tân Nho gia là một thuật ngữ mới được tạo ra ở phương Tây tương đương với Đạo học.

Có ba giòng tư tưởng mà ta có thể lần theo như là cội nguồn của Đạo học. Thứ nhất đương nhiên là Nho gia. Thứ hai là Phật học, cùng với Đạo gia qua trung gian của Thiền Tông, bởi vì trong số các tông phái của Phật học thì

[461] *Lý Văn Công Tập* (quyển 2), *Phục Tính Thư*: «Tích giả thánh nhân dĩ chi truyền ư Nhan Tử. [...] Tử Tư, Trọng Ni chi tôn, đắc kỳ tổ chi đạo, thuật Trung Dung tứ thập thất thiên, dĩ truyền ư Mạnh Kha. Kha viết: "Ngã tứ thập bất động tâm." Kha chi môn nhân đạt giả, Công Tôn Sửu, Vạn Chương chi đồ, cái truyền chi hỉ. Tao Tần diệt thư, Trung Dung chi bất phần giả nhất thiên tồn yên, ư thị thử đạo phế khuyết. [...] Ô hô! Tính mệnh chi thư tuy tồn, học giả mạc năng minh, thị cố giai nhập ư Trang Liệt Lão Thích. Bất tri giả vị phu tử chi đồ, bất túc dĩ cùng tính mệnh chi đạo. Tín chi giả giai thị dã. Hữu vấn ư ngã, ngã dĩ ngô chi sở tri nhi truyền yên. Toại thư ư thư, dĩ khai thành minh chi nguyên, nhi khuyết tuyệt phế khí bất dương chi đạo, cơ khả dĩ truyền ư thời.» 昔者聖人皆以之傳於顏子. [...] 子思, 仲尼之孫, 得其祖之道, 述中庸四十七篇, 以傳於孟軻. 軻曰: "我四十不動心." 軻之門人達者, 公孫丑, 萬章之徒, 蓋傳之矣. 遭秦滅書, 中庸之不焚者一篇存焉, 於是此道廢缺. [...] 嗚呼!性命之書雖存, 學者莫能明, 是故皆入於莊列老釋. 不知者謂夫子之徒, 不足以窮性命之道. 信之者皆是也. 有問於我, 我以吾之所知而傳焉. 遂書於書, 以開誠明之源, 而缺絕廢棄不揚之道, 幾可以傳於時.

Thiền Tông có nhiều ảnh hưởng nhất trong thời kì Đạo học được hình thành. Đối với các nhà Đạo học, Thiền Tông và Phật học là hai từ đồng nghĩa, và như chương trước tôi đã nói, theo một ý nghĩa nào đó Đạo học có thể nói là sự phát triển lô-gíc của Thiền Tông. Cuối cùng, giòng tư tưởng thứ ba là Đạo giáo, mà vũ trụ luận của Âm Dương gia trong Đạo giáo là một yếu tố quan trọng. Vũ trụ luận của Đạo học gia chủ yếu liên quan với giòng tư tưởng này.

Ba giòng tư tưởng này khác nhau và thậm chí còn mâu thuẫn nhau ở nhiều phương diện. Do đó các triết gia cần có thời gian thống nhất chúng, nhất là vì sự thống nhất này không phải là một sự chiết trung đơn thuần mà là một hệ thống chân chính tạo thành một toàn thể thuần chất. Cho nên mặc dù khởi nguyên của Đạo học có thể tính từ Hàn Dũ và Lý Ngao, nhưng hệ thống tư tưởng của nó mãi tới thế kỷ 11 mới được hình thành rõ ràng. Đó là thời kỳ cực thịnh của Đạo học, bấy giờ nhà Tống (960-1279) tái thống nhất Trung Quốc sau một thời kỳ rối ren xảy ra ngay sau khi đời Đường sụp đổ. Các Đạo học gia thời kỳ đầu thì chủ yếu quan tâm đến vũ trụ luận.

Vũ trụ luận của Chu Đôn Di

Trong các Đạo học gia, người đầu tiên giảng về vũ trụ luận là Chu Đôn Di 周敦頤 (1017-1073), tức Liêm Khê 濂溪 tiên sinh. Ông quê ở Đạo Châu 道州 (nay là huyện Đạo 道, thuộc Hồ Nam). Cuối đời ông về sống ở chân núi Lư Sơn danh tiếng, tức là nơi Huệ Viễn và Đạo Sinh từng giảng Phật học mà ta đã biết ở chương 21. Trước thời của ông khá lâu, một số đạo sĩ đã vẽ nhiều hình đồ huyền bí để mô tả những nguyên lý bí truyền mà họ cho rằng ai tu luyện đúng theo đó thì sẽ trường sinh bất tử. Tương truyền Chu Đôn Di kiếm được một hình đồ trong số đó. Ông giải thích lại và cải biên nó thành hình đồ của riêng mình nhằm minh họa tiến trình tiến hóa của vũ trụ. Nói đúng hơn, ông nghiên cứu và phát triển các ý tưởng trong một vài đoạn văn của *Dịch Truyện* rồi dùng hình đồ của đạo giáo để minh họa. Hình đồ của ông gọi là Thái Cực Đồ 太極圖, còn phần giải thích của ông thì gọi là *Thái Cực Đồ Thuyết* 太極圖說. Phần giải thích này có thể đọc và hiểu rõ, không cần đối chiếu với hình đồ.

Thái Cực Đồ Thuyết viết: «Vô Cực cũng là Thái Cực. Thái Cực động thì sinh ra Dương; động tới cực điểm thì tĩnh; tĩnh thì sinh ra Âm. Tĩnh tới cực điểm thì trở lại động. Một động một tĩnh, làm căn bản cho nhau. Phân ra Âm và Dương, thì lưỡng nghi thành lập. Dương biến Âm hợp, thì sinh ra: thuỷ (nước), hoả (lửa), mộc (gỗ), kim (kim loại), thổ (đất). Ngũ khí (năm khí của ngũ hành) thuận hoà phân bố tạo ra sự vận hành của tứ thời (bốn mùa). Ngũ hành hợp nhất là Âm Dương. Âm Dương hợp nhất là Thái Cực. Thái Cực có gốc là Vô Cực. Ngũ hành được sinh ra, mỗi hành có một tính. Cái chân của Vô Cực và cái tinh của Âm Dương ngũ hành, diệu hợp thì ngưng tụ. Càn đạo thành nam, Khôn đạo thành nữ. Hai khí Âm Dương giao cảm, hoá sinh vạn

vật. Vạn vật sinh sôi biến hoá vô cùng. Chỉ riêng con người có được sự ưu tú, nên tối linh. Hình thể con người đã sinh ra rồi thì thần trí phát ra mà có ý thức. Ngũ tính (nhân, nghĩa, lễ, trí, tín) cảm động mà phân biệt thiện và ác, và vạn sự xuất hiện. Thánh nhân tự xác định mình theo: *trung, chính, nhân, nghĩa*, và chủ về tĩnh. [Chu Đôn Di tự ghi chú: Vô dục nên tĩnh.] Do đó, ngài tự lập thành chuẩn mực tối cao cho con người. [...]»[462]

Hệ Từ Thượng nói: «Dịch có Thái Cực. Thái Cực sinh lưỡng nghi.» (Dịch hữu Thái Cực. Thị sinh lưỡng nghi.» 易有太極, 是生兩儀). *Thái Cực Đồ Thuyết* của Chu Đôn Di phát triển ý tưởng của câu đó. Tuy ngắn gọn, nhưng nó là đề cương cho vũ trụ luận của Chu Hi 朱熹 (1130-1200), một trong những Đạo học gia vĩ đại nhất, nếu không là Đạo học gia vĩ đại nhất, mà tôi sẽ nói nhiều hơn ở chương 25.

Phương pháp tu dưỡng

Mục đích tối hậu của Phật giáo là dạy người cách trở thành Phật, một trong những vấn đề quan trọng nhất của người thời đó. Tương tự, mục đích tối hậu của Đạo học là dạy người cách trở thành thánh nhân. Sự khác biệt giữa Phật và thánh nhân của Nho gia ở chỗ: Phật đề cao sự tu dưỡng bên ngoài xã hội và cõi nhân gian, còn thánh nhân đề cao sự tu dưỡng trong các mối ràng buộc của con người. Sự phát triển quan trọng nhất của Phật học Trung Quốc là cố gắng hạ thấp tính chất xuất thế cố hữu của Phật giáo. Sự nỗ lực này gần thành công khi các thiền sư nói rằng «gánh nước và bổ củi, tất cả đều là đạo huyền diệu». Tuy nhiên, như tôi đã nói ở chương trước, họ đã không thúc đẩy ý tưởng này thành lời kết luận lô-gíc rằng diệu đạo cũng nằm ở việc phụng sự gia đình và quốc gia. Lý do tất nhiên là hễ họ nói như vậy thì giáo lý của họ không còn là Phật học nữa.

Đối với các Đạo học gia cũng vậy, làm sao trở thành thánh nhân là một trong các vấn đề chủ yếu. Và câu trả lời của Chu Đôn Di là người ta phải *tĩnh*. Ông định nghĩa *tĩnh* là trạng thái *vô dục*. Trong tác phẩm chính thứ hai

[462] *Chu Liêm Khê Tập* (quyển 1): «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, hỗ vi kỳ căn. Phân Âm phân Dương, lưỡng nghi lập yên. Dương biến Âm hợp, nhi sinh thuỷ hoả 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 kỳ tính. Vô Cực chi chân, nhị ngũ chi tinh, diệu hợp nhi ngưng. Càn đạo thành nam, Khôn đạo thành nữ. Nhị khí giao cảm, hoá sinh vạn vật. Vạn vật sinh sinh nhi biến hoá vô cùng yên. Duy nhân đắc kỳ tú nhi tối linh. Hình kỳ sinh hĩ, thần phát tri hĩ. Ngũ tính cảm động nhi thiện ác phân, vạn sự xuất hĩ. Thánh nhân định chi dĩ trung chính nhân nghĩa, nhi chủ tĩnh, lập nhân cực yên. [...]» 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, 互爲其根. 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, 闗一其性. 無極之眞, 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. 惟人也, 得其秀而最靈. 形既生矣, 神發知矣. 五性感動而善惡分, 萬事出矣. 聖人定之以中正仁義, 而主靜, 立人極焉. [...]

của ông là *Thông Thư* 通書, ta nhận thấy ông hiểu *vô dục* như *vô vi* của Đạo gia và *vô tâm* của Thiền Tông. Tuy nhiên việc ông dùng từ vô dục thay vì vô vi hay vô tâm cho thấy ông cố gắng gạt bỏ tính chất xuất thế của Phật giáo. Xét các từ này ta thấy *vô* của vô dục thì không bao quát tất cả như *vô* của vô tâm.

Thông Thư của Chu Đôn Di chép: «Cái vô dục ấy lúc tĩnh thì hư không, lúc động thì ngay thẳng. Tĩnh và hư không thì sáng suốt, sáng suốt thì thông hiểu; động và ngay thẳng thì công bình, công bình thì phổ quát. Hễ sáng suốt, thông hiểu, công bình, phổ quát, thì thứ dân thành thánh nhân vậy!»[463]

Chữ *dục* mà Đạo học gia dùng luôn có nghĩa là *tư dục* hay *tự tư* (ích kỷ). Đôi khi họ nói luôn là *tư dục* cho rõ nghĩa hơn. Ý tưởng trong đoạn văn trên có thể minh họa bằng một đoạn trong *Mạnh Tử* mà các Đạo học gia thường trích dẫn: «Nay bỗng thấy một đứa bé sắp rơi xuống giếng, ai cũng sợ hãi và thương xót [mà đến cứu nó], chẳng phải vì họ quen biết cha mẹ nó, hay để làng xóm và bạn bè khen ngợi, hay vì sợ mang tiếng bất nhân.»[464]

Theo các Đạo học gia, cái mà Mạnh Tử mô tả ở đây chính là phản ứng tự nhiên tự phát của bất kỳ ai ở trong tình huống như vậy. Bản tính con người vốn thiện. Do đó trạng thái cố hữu của con người là trạng thái mà tâm không có tư dục, tức là trạng thái *tĩnh hư* 靜虛 như Chu Đôn Di nói. Ứng dụng vào hành động thì nó dẫn tới một phản ứng tức khắc để cố gắng cứu đứa bé, và thứ hành động theo trực giác này Chu Đôn Di gọi là *động trực* 動直. Tuy nhiên, nếu người ta không phản ứng tức khắc như vậy, mà khựng lại để cân nhắc vấn đề: đứa bé lâm nguy là con kẻ thù, nên không cứu, hoặc nó là con người bạn, nên phải cứu. Dù trong trường hợp nào, người đó bị ý nghĩ ích kỷ thúc đẩy và qua đó hắn đánh mất trạng thái tĩnh hư cố hữu và trạng thái động trực liên quan.

Theo các Đạo học gia, khi tâm không tư dục thì tâm như gương sáng, luôn phản chiếu khách quan bất kỳ ai hay vật gì trước nó. Sự sáng của tấm gương soi được ví như sự giác ngộ của tâm, và sự sẵn sàng phản chiếu của nó được ví như sự thông hiểu của tâm. Khi tâm không tư dục, phản ứng tự nhiên của nó đối với các kích động bên ngoài tạo ra hành động ngay thẳng (động trực). hành động ngay thẳng thì công bình, và khi hành động công bình thì chúng được thực hiện không phân biệt. Như thế bản chất của nó là phổ quát.

Đó là phương pháp trở thành thánh nhân của Chu Đôn Di. Và giống như phương pháp của các thiền sư, nó bao gồm việc sống tự nhiên và hành động

[463] *Chu Liêm Khê Tập* (quyển 5): «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 hĩ hồ!» 無欲則靜虛動直. 靜虛則明, 明則通, 動直則公, 公則溥. 明通公溥, 庶矣乎!

[464] *Mạnh Tử*, Công Tôn Sửu (thượng): «Kim nhân sạ kiến nhụ tử tương nhập vu tỉnh, giai hữu truật dịch trắc ẩn chi tâm. Phi sở dĩ nạp giao vu nhụ tử chi phụ mẫu dã; phi sở dĩ yêu dự vu hương đảng bằng hữu dã; phi ố kỳ thanh nhi nhiên dã.» 今人乍見孺子將入于井, 皆有怵惕惻隱之心. 非所以內交于孺子之父母也; 非所以要譽于鄉黨朋友也; 非惡其聲而然也.

tự nhiên.

Vũ trụ luận của Thiệu Ung

Một Đạo học gia khác cũng giảng về vũ trụ luận cần được đề cập ở chương này là Thiệu Ung 邵 雍, tức Bách Nguyên 百源 tiên sinh (1011-1077), quê quán Hà Nam, sau khi mất được vua Triết Tông ban thuỵ hiệu là Khang Tiết 康 節. Tuy theo cách thức hơi khác với Chu Đôn Di, nhưng ông cũng phát triển vũ trụ luận của mình từ Kinh Dịch, và cũng như Chu Đôn Di, ông dùng hình đồ để minh họa học thuyết của mình.

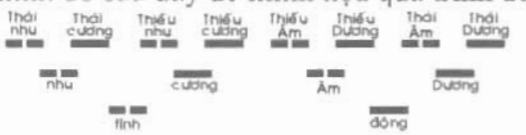
Ở chương 18, ta đã biết rằng, đời Hán có nhiều vĩ thư xuất hiện, được xem là bổ sung cho Lục Kinh. Trong *Dịch Vĩ* (tức vĩ thư của Kinh Dịch), có thuyết *quái khí* 卦 氣, cho rằng mỗi quẻ trong 64 quẻ ảnh hưởng một khoảng thời gian nào đó của năm. Theo thuyết quái khí, mỗi tháng chịu sự cai quản của nhiều quẻ, mà mỗi quẻ giữ vai trò chủ đạo của các sự việc trong tháng đó, do đó nó được gọi là *chủ quái* 主 卦 (quẻ chủ). Các quẻ chủ là: Phục ䷗, Lâm ䷒, Thái ䷊, Đại Tráng ䷡, Quải ䷪, Càn ䷀, Cấu ䷫, Độn ䷠, Bĩ ䷋, Quan ䷓, Bác ䷖, và Khôn ䷁. Sở dĩ chúng quan trọng là vì các hào trong mỗi quẻ chủ thể hiện sự tiêu trưởng của Dương và Âm suốt năm.

Trong các quẻ này, như ta đã thấy ở chương 12, hào liền là Dương ứng với nóng, hào đứt là Âm ứng với lạnh. Phục ䷗ (5 hào Âm ở trên và 1 hào Dương ở dưới) là quẻ chủ của tháng mà Âm (lạnh) cực thịnh và Dương (nóng) bắt đầu tái xuất. Đó là tháng 11 âm lịch Trung Quốc mà trong đó đông chí xuất hiện. Càn ䷀ (6 hào Dương) là quẻ chủ của tháng 4 mà Dương đạt tới tột đỉnh. Cấu ䷫ (5 hào Dương ở trên và 1 hào Âm ở dưới) là quẻ chủ của tháng 5 mà trong đó Âm bắt đầu tái xuất sau hạ chí. Và Khôn ䷁ (6 hào Âm) là quẻ chủ của tháng 10 mà Âm cực thịnh ngay trước sự tái xuất của Dương sau đông chí. Các quẻ còn lại cho thấy những bước trung gian trong sự tiêu trưởng của Âm Dương.

12 quẻ cả thảy tạo thành một chu kỳ. Sau khi ảnh hưởng của Âm cực thịnh (ở quẻ Khôn) thì ảnh hưởng của Dương xuất hiện ở vị trí thấp nhất của quẻ kế (tức quẻ Phục). Hào Dương thăng lên dần dần thì ảnh hưởng của nó tăng dần theo quẻ và tháng (tức là: Phục ䷗ tháng 11, Lâm ䷒ tháng 12, Thái ䷊ tháng 1, Đại Tráng ䷡ tháng 2, Quải ䷪ tháng 3). Sau khi ảnh hưởng của Dương cực thịnh (ở quẻ Càn, tháng 4) thì ảnh hưởng của Âm xuất hiện ở vị trí thấp nhất của quẻ kế (tức quẻ Cấu). Và tới lượt Âm phát triển dần cho tới lúc cực thịnh (tức là: Cấu ䷫ tháng 5, Độn ䷠ tháng 6, Bĩ ䷋ tháng 7, Quan ䷓ tháng 8, Bác ䷖ tháng 9, Khôn ䷁ tháng 10). Trở lại nhất Dương sinh, vậy là chu kỳ một năm và 12 quẻ bắt đầu trở lại. Đó là sự vận hành tất yếu của tự nhiên.

Cần chú ý rằng vũ trụ luận của Thiệu Ung soi sáng thêm thuyết 12 quẻ

chủ. Ở trường hợp Chu Đôn Di, ông từ câu «Dịch có Thái Cực. Thái Cực sinh lưỡng nghi.» của Hệ Từ Truyện mà diễn dịch thành hệ thống của mình. Còn Thiệu Ung thì tạo hình đồ sau đây để minh họa quá trình đó:



Hình đồ này có ba tầng. Tầng dưới cùng biểu thị Lưỡng Nghi, nhưng trong hệ thống của Thiệu Ung nó không phải là Âm Dương, mà là tĩnh và động. Tầng giữa kết hợp với tầng dưới thì tạo thành Tứ Tượng. Thí dụ, hào Dương — (ở tầng giữa) hợp với hào động — (ở tầng dưới) thành ⚌, đó là tượng của Dương. Tức là, theo Thiệu Ung, Dương biểu thị bằng hai vạch liền, chứ không phải một vạch liền. Tương tự, hào Âm — — (ở tầng giữa) hợp với hào động — (ở tầng dưới) thành ⚍, đó là tượng của Âm. Tức là, Âm biểu thị bằng ⚍ chứ không phải — —.

Cũng theo cách đó, tầng trên cùng kết hợp với hai tầng dưới thì biểu thị Bát Quái. Thí dụ, hào Thái Dương — (ở tầng trên cùng) hợp với hào Dương — (ở tầng giữa) và hào động — (ở tầng dưới cùng) thành quẻ Càn ☰. Tương tự, hào Thái Âm — — (ở tầng trên cùng) hợp với hào Dương — (ở tầng giữa) và hào động — (ở tầng dưới cùng) thành quẻ Đoài ☱. Cũng vậy, hào Thiếu Dương — (ở tầng trên cùng) hợp với hào Âm — — (ở tầng giữa) và hào động — (ở tầng dưới cùng) thành quẻ Ly ☲. Theo cùng qui trình như vậy, ta có Bát Quái theo thứ tự sau: 1- Càn ☰, 2- Đoài ☱, 3- Ly ☲, 4- Chấn ☳, 5- Tốn ☴, 6- Khảm ☵, 7- Cấn ☶, 8- Khôn ☷. Mỗi quẻ này thể hiện một nguyên lý hay ảnh hưởng nhất định.

Sự vật chất hóa các nguyên lý này tạo ra trời đất và vạn vật trong vũ trụ. Thiệu Ung nói: «Trời sinh ra từ động; đất sinh ra từ tĩnh. Một động một tĩnh giao nhau, thì đạo của trời đất hoàn thành. Động khởi lên thì Dương sinh ra, động tới cùng tột thì Âm sinh ra. Một Âm một Dương giao nhau, thì cái dụng của trời hoàn thành. Tĩnh khởi lên thì nhu sinh ra, tĩnh tới cùng tột thì cương sinh ra. Một cương một nhu giao nhau, thì cái dụng của đất hoàn thành.»[465]

Thiệu Ung vay mượn các từ *cương, nhu* cũng như các từ khác từ Thuyết Quái: «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.» 是以立天之道曰陰與陽,立地之道曰柔與剛,立人之道曰仁與義 (Cho nên, [thánh nhân]

[465] *Hoàng Cực Kinh Thế* (Quan Vật Thiên): «Thiên sinh ư động giả dã; địa sinh ư tĩnh giả dã. Nhất động nhất tĩnh giao, nhi thiên địa chi đạo tận chi hĩ. Động chi thuỷ 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 thuỷ tắc nhu sinh yên, tĩnh chi cực tắc cương sinh yên. Nhất cương nhất nhu giao, nhi địa chi dụng tận chi hĩ.» 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, 而天之用盡之矣. 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.

xác lập: đạo trời thì có Âm và Dương, đạo đất thì có nhu và cương, đạo người thì có nhân và nghĩa).

Thiệu Ung nói tiếp: «Cái lớn của động gọi là Thái Dương; cái nhỏ của động gọi là Thiếu Dương; cái lớn của tĩnh gọi là Thái Âm; cái nhỏ của tĩnh gọi là Thiếu Âm. Thái Dương là mặt trời, Thái Âm là mặt trăng, Thiếu Dương là các sao, Thiếu Âm là [cũng] là các sao; mặt trời, mặt trăng, và các sao giao nhau, thì thể của trời hoàn thành. Thái nhu là nước, thái cương là lửa, thiếu nhu là đất; thiếu cương là đá; nước, lửa, đất, đá giao nhau, thì thể của đất hoàn thành.»[466]

Đó là thuyết của Thiệu Ung về khởi nguyên của vũ trụ, diễn dịch từ hình đồ của ông. Trong hình đồ ấy, Thái Cực không được biểu thị, mà nó được hiểu ngầm bằng khoảng không không ở bên dưới tầng dưới cùng. Thiệu Ung nói: «Thái Cực là Một và bất động. Thái Cực sinh ra hai; hai là thần. [...] Thần sinh ra số, số sinh ra tượng, tượng sinh ra vật dụng (*khí* 器).»[467] Các số và tượng này được minh họa trong hình đồ.

Luật tiến hóa của vạn vật

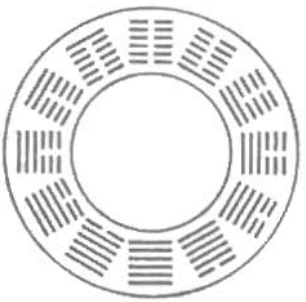
Nếu vẽ thêm ba tầng nữa trên ba tầng trong hình đồ ấy, và theo cùng cách thức kết hợp được dùng ở đây, ta sẽ có một hình đồ biểu thị 64 quẻ (phát xuất từ sự kết hợp của tám quẻ ban đầu, tức Bát Quái). Nếu cắt dọc hình đồ làm hai nửa bằng nhau và bẻ vòng mỗi nửa thành vòng bán nguyệt, thì chúng ráp lại thành vòng tròn, và ta có một hình đồ khác của Thiệu Ung được gọi là «lục thập tứ quái viên đồ phương vị đồ» 六十四卦圓圖方位圖 (hình đồ 64 quẻ).

Để dễ theo dõi, ta giản lược hình đồ còn 12 quẻ chủ. Ta thấy rằng 12 quẻ này xuất hiện theo đúng thứ tự sau đây (nhìn từ trung tâm, theo chiều kim đồng hồ):

---

[466] *Hoàng Cực Kinh Thế* (Quan Vật Thiên): «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 thuỷ, thái cương vi hoả, thiếu nhu vi thổ, thiếu cương vi thạch; thuỷ hoả thổ thạch giao, nhi địa chi thể tận hĩ.» 動之大者謂之太陽; 動之小者謂之少陽; 靜之大者謂之太陰; 靜之小者謂之少陰. 太陽爲日, 太陰爲月, 少陽爲星, 少陰爲辰; 日月星辰交, 而天之體盡之矣. 太柔爲水, 太剛爲火, 少柔爲土, 少剛爲石; 水火土石交, 而地之體盡矣.

[467] *Hoàng Cực Kinh Thế* (Quan Vật Thiên): «Thái Cực, nhất dã, bất động, sinh nhị, nhị tắc thần dã. [...] Thần sinh số, số sinh tượng, tượng sinh khí.» 太極, 一也, 不動, 生二, 二則神也. [...] 神生數, 數生象, 象生器.



Thứ tự này tự động sinh ra bằng cái gọi là «phương pháp gấp đôi» (gia nhất bội pháp 加一倍法), bởi vì như ta thấy ở hình đồ (lúc chưa cắt đôi) có 6 tầng, số tượng (vạch, hào) ở một tầng trên gấp đôi số tượng ở tầng ngay dưới nó, và sự kết hợp 6 tầng tạo thành 64 quẻ ở tầng trên cùng. Sự tiến triển giản dị này khiến hình đồ có vẻ vừa tự nhiên vừa huyền bí. Kết quả là hầu hết các Đạo học gia hoan nghinh nó như một trong những phát hiện vĩ đại nhất của Thiệu Ung, mà trong đó thể hiện qui luật khống chế sự tiến hóa của vạn vật và là chìa khóa để khai mở sự huyền bí của vũ trụ.

Qui luật ấy không những áp dụng cho sự luân chuyển của bốn mùa trong một năm, mà còn áp dụng cho sự luân chuyển của ngày và đêm mỗi một 24 tiếng đồng hồ. Theo Thiệu Ung và các Đạo học gia khác, Âm có thể giải thích chỉ là cái phủ định Dương. Do đó nếu Dương là năng lực tạo lập của vũ trụ thì Âm là nguyên lý phá hủy của Dương. Giải thích Âm Dương theo nghĩa này, cái qui luật thể hiện trong hình đồ cho thấy cách thức mà vạn vật trong vũ trụ trải qua các giai đoạn tạo thành và hủy diệt. Do đó hào sơ cửu (tức hào Dương dưới chót) của quẻ Phục ䷗ biểu thị sự khởi đầu của giai đoạn tạo thành, và ở quẻ Càn ䷀ giai đoạn tạo thành đã xong. Hào sơ lục (tức hào Âm dưới chót) của quẻ Cấu ䷫ biểu thị sự khởi đầu của giai đoạn hủy diệt, và ở quẻ Khôn ䷁ giai đoạn hủy diệt đã xong. Theo cách này hình đồ minh họa bằng đồ họa qui luật phổ quát là mọi sự vật đều liên quan cái phủ định chính nó. Đó là nguyên lý mà *Lão Tử* và *Dịch Truyện* đều nhấn mạnh.

Toàn thế giới không ra ngoài qui luật ấy được. Cho nên Thiệu Ung cho rằng với hào sơ cửu quẻ Phục, thế giới được tạo thành. Tới quẻ Thái, các sự vật cá thể thuộc thế giới bắt đầu được sinh ra, rồi nhân loại xuất hiện. Tới quẻ Càn là tới thời hoàng kim của văn minh. Sau đó là thời suy thoái liên tục. Tới quẻ Bác, các sự vật cá thể tan rã. Tới quẻ Khôn, toàn thế giới chấm dứt. Sau đó là một thế giới khác bắt đầu với hào sơ cửu quẻ Phục, và toàn bộ tiến trình được lập lại. Mỗi thế giới như vậy được tạo thành và bị hủy diệt trong khoảng thời gian 129.600 năm.

Tác phẩm chủ yếu của Thiệu Ung là *Hoàng Cực Kinh Thế*. Nó là một niên biểu công phu của thế giới hiện nay của ta. Theo niên biểu ấy, thời hoàng

kim của ta đã qua rồi. Đó là thời vua Nghiêu, một triết vương của Trung Quốc ở thế kỷ 24 TCN. Ta hiện nay đang ở trong thời đại ứng với quẻ Bác, vạn vật bắt đầu suy thoái. Như ta đã thấy ở chương 14, hầu hết các triết gia Trung Quốc đã xem quá trình lịch sử là một quá trình suy thoái liên tục. Trong quá trình đó, mọi thứ hiện nay đều thua kém quá khứ lý tưởng. Học thuyết của Thiệu Ung cung cấp căn cứ hình nhi thượng cho quan niệm ấy. Thuyết cho rằng mọi sự vật đều liên quan cái phủ định chính nó, nghe giống như thuyết của Hegel. Nhưng theo Hegel, khi một sự vật bị phủ định thì một sự vật mới mẻ được bắt đầu ở mức độ cao hơn, còn theo *Lão Tử* và *Dịch Truyện* khi một sự vật bị phủ định thì sự vật mới mẻ chỉ lập lại cái cũ. Đó là nền triết học đặc trưng của một dân tộc theo nông nghiệp mà tôi đã đề cập ở chương 2.

Vũ trụ luận của Trương Tái

Đạo học gia thứ ba cũng giảng về vũ trụ luận cần được đề cập ở chương này là Trương Tái 張載, tức Hoành Cừ 橫渠 tiên sinh (1020-1077), quê quán Trường An (nay là tỉnh Thiểm Tây). Tuy từ quan điểm khác, nhưng ông cũng căn cứ *Dịch Truyện* mà xây dựng một vũ trụ luận, trong đó ông nhấn mạnh đến *Khí* 氣, một khái niệm ngày càng quan trọng trong các thuyết vũ trụ và siêu hình của các Đạo học gia về sau. Chữ *Khí* nghĩa đen là hơi hay ether (dĩ thái). Trong Đạo học, ý nghĩa nó đôi khi trừu tượng hơn, đôi khi cụ thể hơn, tùy theo các hệ thống khác nhau của các Đạo học gia. Khi ý nghĩa nó cụ thể hơn, nó gần với khái niệm Matter (vật chất) trong triết học của Plato và Aristotle, đối lập với khái niệm Idea (ý niệm) của Plato và khái niệm Form (hình thức) của Aristotle. Theo nghĩa này, Khí là chất liệu ban sơ vô phân biệt mà mọi sự vật cá thể được tạo thành từ nó. Tuy nhiên, khi ý nghĩa nó cụ thể thì nó là vật chất tạo thành mọi sự vật cá thể đang tồn tại. Trương Tái nói về Khí là theo ý nghĩa cụ thể này.

Giống như những người đi trước, Trương Tái lấy câu «Dịch có Thái Cực. Thái Cực sinh lưỡng nghi» trong Hệ Từ Thượng để làm cơ sở cho vũ trụ luận của mình. Tuy nhiên, đối với ông, Thái Cực chẳng qua là Khí. Trong tác phẩm *Chính Mông* 正蒙, ông viết: «Thái Hoà cũng là [danh từ để gọi] Đạo. Bên trong nó hàm chứa tính chất tương tác giữa chìm và nổi, lên và xuống, động và tĩnh. Nó là khởi đầu của các lực phóng phát, mà các lực này tác động nhau, tạo ra sự hơn kém và co duỗi.»[468]

Thái Hoà là danh từ ám chỉ toàn thể Khí mà Trương Tái gọi là «Khí lưu động» (dã mã 野馬). 'Nổi, lên, động' là tính chất của Dương; 'chìm, xuống, tĩnh' là tính chất của Âm. Khí bị ảnh hưởng bởi Dương thì 'nổi, lên, động'; bị ảnh hưởng bởi Âm thì 'chìm, xuống, tĩnh'. Kết quả là Khí có lúc tụ hoặc tán. Hễ Khí tụ thì các sự vật cụ thể được thành hình, hễ Khí tán thì chúng tan

[468] *Chính Mông*: «Thái Hoà sở vị Đạo, trung hàm phù trầm thăng giáng động tĩnh tương cảm chi tính, thị sinh nhân ôn tương đẳng thắng phụ khuất thân chi thuỷ.» 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.

rã. Trương Tái nói: «Hễ Khí tụ thì *"cái có thể nhìn thấy bằng sự sáng của mắt ta"* trở nên hữu hình; hễ Khí không tụ thì *"cái có thể nhìn thấy bằng sự sáng của mắt ta"* trở nên vô hình. Khi nó tụ lại, sao không nói là có [hình thể] tạm thời? Khi nó tán ra, sao nói không có gì cả?»[469] Như vậy, Trương Tái cố gắng bỏ khái niệm *vô* của Phật gia và Đạo gia. Ông nói: «Hễ ta biết Thái Hư tức là Khí, thì không phải là không có gì hết.»[470] Thái Hư thật sự không phải là một chân không tuyệt đối, nó chỉ là Khí ở trạng thái tán, và nó không còn hữu hình nữa.

Một đoạn văn rất nổi tiếng trong *Chính Mông* được gọi là Tây Minh bởi vì nó được khắc trên vách tường phía Tây trong thư phòng của ông. Trương Tái cho rằng bởi vì vạn vật trong vũ trụ được tạo thành từ cùng một Khí, do đó con người mọi sự vật khác chẳng qua là bộ phận của một cơ thể lớn. Ta nên phụng sự Càn (trời) và Khôn (đất) như phụng sự cha mẹ, và nên xem mọi người như là anh em của ta. Ta nên trải rộng đức hiếu và thực hành đức hiếu thông qua việc phụng sự cha trời mẹ đất. Tuy nhiên sự phụng sự này không cần những hành động khác thường nào cả. Mỗi hành vi đạo đức, nếu ta hiểu được nó, chính là hành vi phụng sự cha trời mẹ đất. Thí dụ, nếu ta yêu người khác chỉ vì họ là thành viên của cùng một xã hội như xã hội ta, tức là ta đang làm bổn phận xã hội của mình và đang phụng sự xã hội. Nhưng nếu ta yêu họ không chỉ vì họ là thành viên của cùng xã hội mà còn vì họ là con cái của cha trời mẹ đất, thế thì khi yêu họ ta không chỉ phụng sự xã hội mà còn là phụng sự toàn thể cha trời mẹ đất. Đoạn văn có kết luận: «Khi còn sống, ta cứ thuận theo và phụng sự [cha trời mẹ đất]; khi ta chết, ta cảm thấy thanh thản an bình.» (Tồn ngô thuận sự, một ngô ninh dã. 存吾順事, 沒吾寧也).

Các Đạo học gia về sau cực kỳ ngưỡng mộ bài văn này, bởi vì nó phân biệt rõ ràng nhân sinh quan của Nho gia với nhân sinh quan của Phật giáo, Đạo gia, và Đạo giáo. Trương Tái nói: «Thái Hư không thể không có Khí; Khí không thể không tụ mà tạo thành vạn vật; vạn vật không thể không tán mà trở lại thành Thái Hư. Tuần hoàn xuất nhập như vậy là một chu kỳ không tránh được.»[471] Thánh nhân là bậc thấu triệt cái đạo trong chu kỳ ấy. Do đó ngài không cố gắng ở ngoài nó như người theo Phật giáo, muốn tìm sự tịch diệt bằng cách phá vỡ sự ràng buộc của nhân quả. Ngài cũng không cố gắng kéo dài sự sống như các Đạo sĩ, tìm cách dưỡng sinh để sống càng lâu càng tốt trong cõi thế gian. Bởi vì thánh nhân hiểu bản chất của vũ trụ nên ngài biết

[469] *Chính Mông*: «Khí tụ tắc ly minh đắc thi nhi hữu hình; khí bất tụ tắc ly minh bất đắc thi nhi vô hình. Phương kỳ tụ dã, an đắc bất vị chi *khách*? Phương kỳ tán dã, an đắc cự vị chi vô?» 氣聚則離明得施而有形; 氣不聚則離明不得施而無形. 方其聚也, 安得不謂之客? 方其散也, 安得遽謂之無?

[470] *Chính Mông*: «Tri Thái Hư tức khí tắc vô vô.» 知太虛即氣則無無.

[471] *Chính Mông*: «Thái Hư bất năng vô khí; khí bất năng bất tụ nhi vi vạn vật; vạn vật bất năng bất tán nhi vi Thái Hư. Tuần thị xuất nhập, thị giai bất đắc dĩ nhi nhiên dã.» 太虛不能無氣; 氣不能不聚而爲萬物; 萬物不能不散而爲太虛. 循是出入, 是皆不得已而然也.

rằng «khi sống chẳng có gì được và khi chết chẳng có gì mất» (sinh vô sở đắc, tử vô sở táng 生無所得, 死無所喪). Cho nên ngài chỉ sống một cuộc sống bình thường. Lúc sống thì ngài hoàn thành mọi bổn phận với tư cách là một thành viên của xã hội và cũng là một thành viên của vũ trụ, và khi chết ngài «cảm thấy thanh thản an bình».

Ngài làm cái mà mỗi người phải làm, nhưng vì ngài hiểu bản chất của vũ trụ nên cái mà ngài làm thì có ý nghĩa mới. Đạo học gia phát triển một quan điểm mà từ đó mọi hành vi đạo đức được Nho gia xem là có giá trị cao hơn, tức là hành vi siêu đạo đức. Các hành vi này có tính chất mà các thiền sư gọi là «diệu đạo». Chính trong ý nghĩa này, Đạo học gia thực sự là sự phát triển thêm của Thiền Tông.

*

Chương 24

ĐẠO HỌC: KHỞI NGUYÊN CỦA HAI HỌC PHÁI

Một tình cờ may mắn, Đạo học gia phân thành hai phái chính do anh em họ Trình (thường gọi là Nhị Trình 二程 tiên sinh) sáng lập. Thứ nhất là phái Lý Học 理學, do Trình Di 程頤 (1033-1108, người em) sáng lập và Chu Hi 朱熹 (1130-1200) hoàn thiện, nên còn gọi là phái Trình Chu 程朱. Thứ hai là phái Tâm Học, do Trình Hạo 程顥 (1032-1085, người anh) sáng lập, Lục Cửu Uyên 陸九淵 (1139-1193) tiếp tục, và Vương Thủ Nhân 王守仁 (1473-1529) hoàn thiện, nên còn gọi là phái Lục Vương 陸王. Ngay thời của Nhị Trình, người ta không nhận ra ý nghĩa trọn vẹn của sự khác biệt giữa hai phái, nhưng Chu Hi và Lục Cửu Uyên bắt đầu một cuộc đại tranh luận mà ngày nay người ta vẫn còn tiếp tục.

Như ta sẽ thấy ở các chương sau, vấn đề chủ yếu giữa hai phái thực sự là một vấn đề triết học quan trọng tận cơ bản. Theo thuật ngữ triết học phương Tây, vấn đề này tranh luận có phải nhân tâm hay Tâm (tức tâm vũ trụ) tạo ra các qui luật thiên nhiên hay không? Đó là vấn đề tranh luận giữa chủ nghĩa thực tại (realism) của Plato và chủ nghĩa duy tâm (idealism) của Kant. Có thể nói đó là vấn đề cốt lõi trong hình nhi thượng học (hay siêu hình học). Giả sử vấn đề này giải quyết được thì ắt hẳn người ta sẽ không còn tranh cãi mãi tới hôm nay. Trong chương này tôi không bàn luận chi tiết vấn đề ấy, mà chỉ nêu ra khởi nguyên của nó trong lịch sử triết học Trung Quốc.

Khái niệm Nhân của Trình Hạo

Anh em họ Trình quê quán ở tỉnh Hà Nam. Trình Hạo 程顥 là anh, còn gọi là Minh Đạo 明道 tiên sinh; Trình Di 程頤 là em, còn gọi là Y Xuyên 伊川 tiên sinh. Cha của hai ông là bạn của Chu Đôn Di và là anh họ của Trương Tải. Do đó từ nhỏ hai ông cùng học một thầy là Chu Đôn Di và về sau thường xuyên đàm đạo với Trương Tải. Ngoài ra hai ông sống gần với Thiệu

Ung, nên thường xuyên gặp gỡ. Quan hệ mật thiết giữa năm triết gia này ắt hẳn là một tình cờ rất may mắn trong lịch sử triết học Trung Quốc.

Trình Hạo cực kỳ ngưỡng mộ bài *Tây Minh* của Trương Tái, bởi vì chủ đề «vạn vật nhất thể» cũng là quan niệm chủ yếu trong triết học của Trình Hạo. Theo Trình Hạo, vạn vật nhất thể là đặc tính chủ yếu của đức *nhân* 仁 (nhân ái). Ông viết: «Người tu học trước tiên phải hiểu đức *nhân* 仁. Người nhân thì hồn nhiên cùng một thể với vạn vật. Nghĩa, lễ, trí, tín đều là nhân. Hễ hiểu được lý này, thì hãy lấy *thành* 誠 và *kính* 敬 để nuôi dưỡng nó; có thế thôi. [...] Đạo này không đối lập với vạn vật; ngay đến chữ "lớn" cũng không đủ nói rõ được nó. Cái dụng của trời đất đều là cái dụng của ta. Mạnh Tử nói [cái lý của] vạn vật đều có đủ trong tâm ta; ta cần quay về xem xét bản thân để đạt được sự chân thành; đó là niềm vui lớn. Nếu quay về xem xét bản thân mà chưa đạt được sự chân thành, thì điều đó giống như có hai vật đối nhau. Như thế, nếu đem ngã hợp với phi ngã, rốt cuộc sẽ không hợp được, thế thì làm sao vui được? Ý tứ của bài *Đính Ngoan* (tức *Tây Minh*) nói đầy đủ về cái thể này. Lấy ý niệm đó mà nuôi dưỡng nó, rốt cuộc đâu còn việc gì cần làm nữa. Nếu phải có việc cần làm, thì chớ dừng lại, lòng chớ quên, chớ giúp sức cho nó mau lớn, chớ bao giờ gắng dùng một lực dù thật nhỏ bé. Đó là phép nuôi dưỡng nó vậy.»[472]

Ở chương 7 tôi đã bàn luận đầy đủ câu nói của Mạnh Tử mà Trình Hạo viện dẫn trên đây. Ta phải làm việc gì đó nhưng «chớ giúp sức cho nó mau lớn», đó là phương pháp của Mạnh Tử nuôi khí hạo nhiên, một phương pháp mà các Đạo học gia cực kỳ hâm mộ. Theo Trình Hạo, trước tiên ta phải hiểu lý lẽ rằng ta vốn là một với vạn vật. Sau đó tất cả những gì ta cần làm là ghi nhớ lý lẽ ấy và hành động theo nó với lòng thành và kính. Qua sự tích luỹ công phu như thế ta sẽ thực sự cảm thấy mình hợp nhất với vạn vật. Nói rằng «ta hành động theo nó với lòng thành và kính» có nghĩa là ta có một việc gì đó phải làm. Tuy nhiên, ta không được gắng sức tạo tác để đạt tới sự hợp nhất. Theo nghĩa này, ta «chớ bao giờ gắng dùng một lực dù thật nhỏ bé».

Sự khác nhau giữa Trình Hạo và Mạnh Tử là giải thích của Trình Hạo về nhân thì mang tính chất siêu hình nhiều hơn sự giải thích của Mạnh Tử về

---

[472] *Nhị Trình Di Thư:* «Học giả tu tiên thức nhân, nhân giả hồn nhiên dữ vật đồng thể, nghĩa lễ trí tín giai nhân dã. Thức đắc thử lý, dĩ thành kính tồn chi nhi dĩ. [...] Thử đạo dữ vật vô đối, đại bất túc dĩ minh chi. Thiên địa chi dụng, giai ngã chi dụng. Mạnh Tử ngôn vạn vật giai bị ư ngã, tu phản thân nhi thành, nãi vi đại lạc. Nhược phản thân vị thành, tắc do thị nhị vật hữu đối, dĩ kỷ hợp bỉ, chung vị hữu chi, hựu an đắc lạc? Đính Ngoan ý tứ nãi bị ngôn thử thể, dĩ thử ý tồn chi, cánh hữu hà sự. Tất hữu sự yên, nhi vật chính, tâm vật vong, vật trợ trưởng, vị thường trí tiêm hào chi lực, thử kỳ tồn chi chi đạo.» 學者須先識仁. 仁者渾然與物同體. 義禮智信皆仁也. 識得此理, 以誠敬存之而已. [...] 此道與物無對, 大不足以明之. 天地之用, 皆我之用. 孟子言萬物皆備於我, 須反身而誠, 乃爲大樂. 若反身未誠, 則猶是二物有對, 以己合彼, 終未有之, 又安得樂? 訂頑意思乃備言此體, 以此意存之, 更有何事. 必有事焉, 而勿正, 心勿忘, 勿助長, 未嘗致纖毫之力, 此其存之之道.

nó. Hệ Từ Hạ chép: «Thiên địa chi đại đức viết sinh.» 天地之大德曰生 (Đức lớn của trời đất là ban cho sự sống). Chữ *sinh* ở đây có nghĩa là sự sinh sản hay sinh sản; nó cũng có nghĩa là sự sống hay ban cho sự sống. Ở chương 15, tôi dịch là 'sinh sản' bởi vì có lẽ nó là ý nghĩa hài hoà nhất với các khái niệm của *Dịch Truyện*. Nhưng theo Trình Hạo và các Đạo học gia khác, *sinh* có nghĩa là 'sự sống' hay 'ban cho sự sống'. Theo họ, trong vạn vật có một xu hướng tới sự sống, và cái xu hướng này tạo thành đức *nhân* của trời đất.

Trong Trung Y có từ «bất nhân» để ám chỉ sự tê liệt. Trình Hạo nói: «Sách y học nói chân tay tê liệt là bất nhân; đó là câu nói rất hay về tình trạng ấy. Người có lòng nhân thì xem thiên địa vạn vật là một thể, chẳng cái gì không là ta. Nhận thức được chúng là ta, nơi nào mà ta chẳng đến? Nếu không nhận thức chúng ở nơi ta, tự chúng với ta chẳng liên quan. Giống như chân tay tê liệt, Khí không thông, chúng đều không thuộc về ta.»[473]

Như vậy, theo Trình Hạo, về phương diện hình nhi thượng giữa vạn vật có mối liên kết nội tại. Cái mà Mạnh Tử gọi là «lòng bất nhẫn» chỉ là sự diễn tả về mối liên kết ấy giữa ta với sự vật khác. Tuy nhiên thông thường thì lòng bất nhẫn bị thói ích kỷ che lấp, nói theo từ ngữ của Đạo học gia, tức là bị *tư dục* hay *dục* che lấp. Do đó sự hợp nhất ban sơ bị mất đi. Điều cần thiết chỉ là ta phải nhớ rằng ban sơ ta và vạn vật hợp nhất một thể, rồi ta phải hành động theo đó với lòng thành và kính. Theo cách này, sự hợp nhất ban sơ sẽ được phục hồi. Đó là đại ý của triết học Trình Hạo mà về sau Lục Cửu Uyên và Vương Thủ Nhân đã khai triển chi tiết.

Khởi nguyên khái niệm Lý của Trình Chu

Ở chương 8, ta thấy rằng, trước đời Tần, Công Tôn Long đã phân biệt rõ cộng tướng (universal) với sự vật. Ông nhất quyết trắng là trắng ngay cả khi trong thế giới chẳng có cái gì tự nó trắng. Dường như Công Tôn Long đã có ý tưởng về sự phân biệt theo kiểu Plato giữa thế giới vĩnh hằng (eternal) và thế giới hữu thời (temporal), giữa thế giới có thể hiểu được (intelligible) và thế giới hữu hình (visible). Tuy nhiên ý tưởng này không được các triết gia về sau phát triển, do đó triết học của Danh gia đã không trở thành một giòng chảy chính trong tư tưởng Trung Quốc. Trái lại, tư tưởng này chuyển qua hướng khác và các triết gia Trung Quốc phải mất trên một ngàn năm để chú ý một lần nữa về vấn đề các khái niệm vĩnh hằng. Hai nhà tư tưởng chủ yếu làm điều này là Trình Di và Chu Hi.

Tuy nhiên, triết học của Trình Di và Chu Hi không phải là sự tiếp tục

---

[473] *Nhị Trình Di Thư:* «Y thư ngôn thủ túc nuy tý vi bất nhân; thử ngôn tối thiện danh trạng. Nhân giả dĩ thiên địa vạn vật vi nhất thể, mạc phi kỷ dã. Nhận đắc vi kỷ, hà sở bất chí? Nhược bất hữu chư kỷ, tự bất dữ kỷ tương can. Như thủ túc bất nhân, khí dĩ bất quán, giai bất thuộc kỷ.» 醫書言手足痿痹爲不仁；此言最善名狀. 仁者以天地萬物爲一體, 莫非己也. 認得爲己, 何所不至? 若不有諸己, 自不與己相干. 如手足不仁, 氣以不貫, 皆不屬己.

triết học của Danh gia. Họ không chú ý Công Tôn Long, cũng không chú ý *danh lý* 名 理 (các nguyên lý dựa trên sự phân tích các danh) mà các Đạo học gia thảo luận. (Xin xem lại chương 19). Họ phát triển khái niệm Lý 理 (các nguyên lý trừu tượng hay các luật trừu tượng) trực tiếp từ *Dịch Truyện*. Ở chương 15, tôi đã nói rằng giữa Đạo của Đạo gia và đạo của *Dịch Truyện* có sự phân biệt. Đạo của Đạo gia là cái Một tối sơ và thống nhất mà từ đó vạn vật trong vũ trụ sinh ra. Trái lại, đạo của *Dịch Truyện* thì có nhiều và là các nguyên lý cai quản từng chủng loại sự vật riêng lẻ trong vũ trụ. Chính từ khái niệm này mà Trình Di và Chu Hi phát triển khái niệm Lý.

Tuy nhiên, dường như tư tưởng của Trương Tái và Thiệu Ung kích thích trực tiếp Trình Di và Chu Hi. Ở chương trước, ta thấy Trương Tái giải thích sự xuất hiện và biến mất của sự vật cụ thể là do Khí tụ và Khí tán. Khi tụ thì sự vật được tạo thành và xuất hiện. Nhưng thuyết ấy không giải thích được sự khác nhau giữa các chủng loại sự vật. Cứ cho là hoa và lá đều là sự tụ lại của Khí, nhưng ta không hiểu tại sao hoa là hoa mà lá là lá. Chính ở đây khái niệm Lý của Trình Di và Chu Hi xuất hiện. Theo Trình Chu, vũ trụ như ta thấy là kết quả không những của Khí mà còn của Lý nữa. Sở dĩ có các chủng loại sự vật khác nhau là vì Khí tụ lại theo nhiều cách khác nhau tuỳ theo Lý khác nhau. Hoa là hoa vì nó là sự tụ Khí theo cái Lý của hoa. Lá là lá vì nó là sự tụ Khí theo cái Lý của lá.

Các hình đồ của Thiệu Ung cũng giúp gợi ra khái niệm Lý. Theo Thiệu Ung, cái mà hình đồ biểu thị chính là qui luật khống chế sự biến hoá của các sự vật cá thể. Qui luật này có trước các hình đồ, và cũng có trước sự hiện hữu của các sự vật cá thể. Thiệu Ung cho rằng Dịch đã xuất hiện trước khi Bát Quái được vẽ ra. Một trong Nhị Trình nói: «Thơ của Nghiêu Phu (hiệu của Thiệu Ung) viết: 'Phải tin rằng vốn đã có Dịch trước khi có các vạch [của các quẻ].' [...] Ý đó từ trước tới giờ chưa ai nói.» Thuyết này cũng giống thuyết của các nhà tân hiện thực (new realists), cho rằng đã có toán trước khi có bộ môn toán học.

Khái niệm Lý của Trình Di

Sự kết hợp triết học Trương Tái và triết học Thiệu Ung gợi ra sự phân biệt giữa cái mà các triết gia Hi Lạp gọi là hình thức (form) và vật chất (matter) của các sự vật. Trình Di và Chu Hi đã làm rõ sự phân biệt này. Cũng như Plato và Aristotle, Trình Di và Chu Hi cho rằng vạn vật trong vũ trụ nếu phải hiện hữu thì chúng phải là sự hoá thân của nguyên lý nào đó vào vật chất nào đó. Nếu có một sự vật hiện hữu thì ắt phải có một nguyên lý nào đó cho nó. Nhưng nếu có một nguyên lý nào đó thì chưa chắc sẽ có một sự vật tương ứng hiện hữu. Cái nguyên lý này Trình Chu gọi là Lý, còn vật chất thì gọi là Khí. Cái Khí trong hệ thống của Chu Hi thì còn trừu tượng hơn cả cái Khí trong hệ thống của Trương Tái.

Trình Di cũng phân biệt cái gọi là «hình nhi hạ» với cái gọi là «hình nhi thượng». Hai từ này bắt nguồn từ Hệ Từ Thượng: «Thị cố hình nhi thượng giả vị chi đạo, hình nhi hạ giả vị chi khí.» 是故形而上者謂之道, 形而下者謂之器 (Cho nên cái ở trên hình gọi là Đạo. Cái ở dưới hình gọi là khí vật). Trong hệ thống của Trình Chu, sự phân biệt này tương ứng với sự phân biệt giữa cái trừu tượng và cái cụ thể trong triết học phương Tây. Lý là Đạo ở trên hình, hoặc có thể nói là cái trừu tượng. Còn Khí (mà Trình Chu ý nói là sự vật cụ thể) là cái ở dưới hình, hoặc có thể nói là cái cụ thể.

Theo Trình Di, Lý là cái bên ngoài, không thể thêm hay bớt. Ông nói: «Sao có thể nói nó là còn, mất, tăng, giảm? Nó vốn không hề có khiếm khuyết; trăm lý đều hoàn bị.»[471] Lại nói: «Trăm lý đều tồn tại khắp nơi. Nào phải khi vua Nghiêu trọn đạo làm vua, thì [cái lý của] đạo làm vua tăng thêm nhiều. Nào phải khi vua Thuấn trọn đạo làm con, thì [cái lý của] đạo làm con tăng thêm nhiều. Các lý xưa nay đều vốn như thế.»[475] Trình Di cũng mô tả thế giới hình nhi thượng là cái hư vô lặng lẽ, không có hình tích gì, nhưng muôn ngàn hiện tượng trong vũ trụ đều có đủ trong nó. Nó hư vô lặng lẽ vì trong nó không có sự vật cụ thể, nhưng trong nó thì tràn đầy các Lý. Tất cả Lý vĩnh viễn ở trong đó, chẳng cần biết trong thế giới thực tại có hay không những hiện thân của các Lý, cũng chẳng cần biết người ta có biết chúng hay không.

Phương pháp tu dưỡng của Trình Di được diễn tả qua câu nói danh tiếng: «Sự hàm dưỡng tinh thần phải dùng kính; sự tiến bộ của học vấn là ở trí tri.»[476] Chữ *kính* ở đây có nghĩa là kính cẩn. Ta đã biết Trình Hạo đã nói rằng người học đạo trước tiên phải hiểu rằng ta vốn là một với vạn vật, rồi tu dưỡng sự hiểu biết đó bằng lòng thành và kính. *Kính* là từ then chốt mà các Đạo học gia sử dụng sau thời gian này để mô tả phương pháp tu dưỡng của họ. *Kính* thay thế từ *Tĩnh* trong phương pháp tu dưỡng của Chu Đôn Di. Sự thay thế *Tĩnh* bằng *Kính* trong phương pháp luận của sự tu dưỡng đánh dấu Đạo học gia tiến xa khỏi Thiền Tông.

Ở chương 22 đã nói, sự nỗ lực thì cần thiết cho sự tu dưỡng. Ngay cả khi mục đích tối hậu là phi nỗ lực thì ta cũng cần một nỗ lực ban đầu để đạt tới trạng thái phi nỗ lực. Các thiền sư không nói điều ấy. Tĩnh của Chu Đôn Di cũng không diễn tả điều ấy. Tuy nhiên, việc sử dụng từ Kính đã làm nổi bật khái niệm nỗ lực. Trong tu dưỡng, ta phải kính, nhưng kính cái gì? Đó là vấn đề tranh cãi giữa hai phái của Đạo học gia mà ở hai chương kế tôi sẽ bàn

[474] *Nhị Trình Di Thư.* «Giá thượng đầu cánh chẩm sinh thuyết đắc tồn vong gia giảm. Thị đá nguyên vô thiếu khiếm, bách lý câu bị.» 這上頭更怎生說得存亡加減. 是佗元無少欠, 百理俱備.

[475] *Nhị Trình Di Thư:* «Bách lý câu tại bình phô phóng trước. Kỷ thời đạo Nghiêu tận quân đạo, thiêm đắc ta quân đạo đa. Thuấn tận tử đạo, thiêm đắc ta tử đạo đa. Nguyên lai y cựu.» 百理俱在平鋪放著. 幾時道堯盡君道, 添得些君道多. 舜盡子道, 添得些子道多. 元來依舊.

[476] *Nhị Trình Di Thư:* «Hàm dưỡng tu dụng kính; tiến học tắc tại trí tri.» 涵養須用敬. 進學則在致知

luận.

Phương pháp xử lý tình cảm

Ở chương 20 tôi đã nói Vương Bật chủ trương rằng «tình cảm của thánh nhân thích ứng ngoại vật nhưng không luỵ ở vật» (ứng vật nhi vô luỵ ư vật 應物而無累於物). Trang Tử đã nói ý đó: «Bậc chí nhân dụng tâm như chiếc gương soi: không từ chối cũng không nghinh đón ngoại vật soi vào, đáp ứng với ngoại vật nhưng không tàng chứa hình ảnh của chúng, cho nên thắng mọi vật và không bị thương tổn.»[477] Thuyết của Vương Bật dường như khai triển câu nói của Trang Tử.

Phương pháp của Đạo học gia xử lý tình cảm cũng theo hướng của Vương Bật. Trình Hạo nói: «Đạo thường của trời đất là lấy tâm trời đất phổ cập vạn vật mà không có tư tâm. Đạo thường của thánh nhân là lấy tình của mình thuận theo vạn vật mà không có tình riêng. Cho nên cái học của người quân tử chẳng gì bằng rộng mở mà rất công bằng. Hễ vật đến thì thuận ứng. […] Tình cảm con người, ai cũng có sự che lấp, nên không thể thích ứng với Đạo. Phần lớn lỗi lầm là ở lòng riêng tư và sự dụng trí. Có lòng riêng tư thì không thể lấy hữu vi để đáp ứng ngoại vật; có sự dụng trí thì không thể xem giác ngộ là tự nhiên. […] Thánh nhân vui mừng, vì thấy vật đáng vui mừng. Thánh nhân giận, vì thấy vật đáng giận. Cái mừng và giận của thánh nhân không ràng buộc ở tâm mà ràng buộc ở vật.»[478]

Đoạn dẫn trên là một phần lá thư (gọi là Định Tính Thư 定性書) của Trình Hạo gởi cho Trương Tái. Các ý «rộng mở mà rất công bằng», «hễ vật đến thì thuận ứng», «không riêng tư và không dụng trí» mà Trình Hạo nói cũng y như ý «tĩnh hư động trực» mà Chu Đôn Di nói. Thí dụ «đứa bé sắp rơi xuống giếng» trong *Mạnh Tử* được dùng minh hoạ thuyết của Chu Đôn Di cũng có thể vận dụng ở đây.

Theo quan điểm của Trình Hạo, thánh nhân đôi khi mừng hay giận cũng là điều tự nhiên. Nhưng tâm ngài thì vô tư, khách quan, và công bằng, khi các tình cảm ấy xảy ra thì chúng chỉ là những hiện tượng khách quan trong vũ

[477] *Trang Tử* (Ứng Đế Vương): «Chí nhân chi dụng tâm nhược kính, bất tương bất nghinh, ứng nhi bất tàng, cố năng thắng vật nhi bất thương.» 至人之用心若鏡, 不將不迎, 應而不藏, 故能勝物而不傷.

[478] *Minh Đạo Văn Tập*: «Phù thiên địa chi thường, dĩ kỳ tâm phổ vạn vật nhi vô tâm. Thánh nhân chi thường, dĩ kỳ tình thuận vạn vật nhi vô tình. Cố quân tử chi học, mạc nhược khuếch nhiên nhi đại công, vật lai nhi thuận ứng. […] Nhân chi tình các hữu sở tế, cố bất năng thích Đạo. Đại suất hoạn tại tự tư nhi dụng trí. Tự tư tắc bất năng dĩ hữu vi vi ứng tích; dụng trí tắc bất năng dĩ minh giác vi tự nhiên. […] Thánh nhân chi hỉ, dĩ vật chi đương hỉ. Thánh nhân chi nộ, dĩ vật chi đương nộ. Thị thánh nhân chi hỉ nộ, bất hệ ư tâm nhi hệ ư vật dã.» 夫天地之常, 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. […] 人之情各有所蔽, 故不能通道. 大率患在自私而用智. 自私則不能以有爲爲應跡; 用智則不能以明覺爲自然. […] 聖人之喜, 以物之當喜. 聖人之怒, 以物之當怒. 是聖人之喜怒, 不繫於心而繫於物也.

trụ và chúng không đặc biệt liên quan với bản ngã của thánh nhân. Khi ngài mừng hay giận, thì chính những vật bên ngoài đáng mừng hay đáng giận đã tạo ra tình cảm tương ứng trong tâm ngài. Tâm ngài tựa như tấm gương soi có thể phản chiếu mọi thứ trước nó. Khi vật không còn ở trước gương nữa thì tình cảm ấy cũng biến mất. Theo cách này, tuy thánh nhân có tình cảm nhưng không luỵ tình cảm. Ta hãy trở lại thí dụ đứa bé sắp rơi xuống giếng. Giả sử một người thấy vậy và theo phản ứng tự nhiên xông ngay tới cứu nó. Cứu được thì chắc chắn anh ta sẽ vui, không cứu kịp thì chắc chắn sẽ buồn. Nhưng vì cái hành động của anh ta thì vô tư và công bằng. Hễ việc xong rồi thì tình cảm cũng hết. Vậy anh ta có tình cảm nhưng không luỵ tình cảm.

Các Đạo học gia cũng thường dùng thí dụ về Nhan Hồi. Khổng Tử từng khen Nhan Hồi là «bất thiên nộ» 不遷怒 (không giận lây).[479] Thường thì người ta hay giận cá chém thớt, giận lây người không liên can và phá phách đồ đạc. Đó gọi là giận lây. Người ta chuyển cơn giận từ cái là đối tượng của cơn giận mình sang cái không liên can. Các Đạo học gia xem trọng câu nói trên của Khổng Tử và xem đức tính này là đức tính quan trọng nhất của Nhan Hồi, người mà họ đánh giá là hoàn thiện tinh thần sau Khổng Tử. Trình Di nói: «Chúng ta phải hiểu vì sao Nhan Hồi không giận lây. [...] Cái tâm của thánh nhân vốn chẳng có sân giận. Thí dụ như gương sáng: vật đẹp đặt trước gương thì ảnh phản chiếu đẹp; vật xấu đặt trước gương thì ảnh phản chiếu xấu. Chứ gương chẳng có lòng ưa ghét. Người đời thì giận chuyện trong nhà nhưng sắc giận còn mang ra ngoài chợ. [...] Còn thánh nhân thì do ở sự vật mà giận chứ trong lòng chưa hề có sân giận. [...] Quân tử thì sai khiến vật, tiểu nhân thì bị vật sai khiến.»[480]

Như vậy theo Đạo học gia, sở dĩ Nhan Hồi không giận lây là vì tình cảm ông không liên quan bản ngã. Một sự vật có thể gây ra tình cảm nào đó trong tâm ông, cũng giống như vật hiện trước gương soi, nhưng tâm ông không liên quan nó. Vì vậy chẳng có cái gì để đổ sang kẻ khác và vật khác. Ông thuận ứng với sự vật gây ra tình cảm trong tâm ông, nhưng ông không luỵ nó. Ông được xem là người hạnh phúc và do đó các Đạo học gia cực kỳ ngưỡng mộ ông.

Tìm kiếm hạnh phúc

Ở chương 20 tôi đã nói rằng Đạo học gia cố gắng tìm kiếm hạnh phúc

[479] *Luận Ngữ* (Ung Dã): «Nhan Hồi giả hiếu học, bất thiên nộ, bất nhị quá.» 顏回者好學, 不遷怒, 不二過 (Nhan Hồi hiếu học, không giận lây kẻ khác, không tái phạm lỗi lầm).

[480] *Nhị Trình Di Thư:* «Tu thị lý hội đắc nhân hà bất thiên nộ. [...] Thánh nhân chi tâm, bản vô nộ dã. Thí như minh kính, hảo vật lai thời, tiện kiến thị hảo; ố vật lai thời, tiện kiến thị ố; kính hà thường hữu hảo ố dã. Thế chi nhân cố hữu nộ ư thất nhi sắc ư thị. [...] Nhược thánh nhân nhân vật nhi vị thường hữu nộ. [...] Quân tử dịch vật, tiểu nhân dịch ư vật.» 須是理會得因何不遷怒. [...] 聖人之心, 本無怒也. 譬如明鏡, 好物來時, 便見是好; 惡物來時, 便見是惡; 鏡何嘗有好惡也. 世之人固有怒於室而色於市. [...] 若聖人因物而未嘗有怒. [...] 君子役物, 小人役於物.

trong *danh giáo* (các định chế và đạo đức). Thật vậy, sự truy cầu hạnh phúc là một trong các mục đích mà Đạo học gia nhìn nhận. Thí dụ, Trình Di nói: «Ngày xưa [anh em ta] học ở Chu Mậu Thúc (tức Chu Đôn Di), thầy thường bảo hãy tìm xem niềm vui của Khổng Tử và Nhan Hồi ở đâu và cái mà họ thấy vui.»[481] Trong *Luận Ngữ* có vài đoạn chép về niềm vui của Khổng Tử và các đệ tử. Thí dụ:

«Khổng Tử nói: Ăn cơm xoàng, uống nước lã, co cánh tay gối đầu. Trong cảnh đó cũng có niềm vui. Làm điều bất nghĩa mà giàu sang, thì cái giàu sang ấy ta xem như mây nổi.»[482]

«Khổng Tử nói: Nhan Hồi hiền vậy thay! Một giỏ cơm, một bầu nước, ở trong ngõ hẻm tồi tàn, kẻ khác không kham nổi cảnh khổ đó, mà Hồi thì chẳng đổi niềm vui. Hồi hiền vậy thay!»[483]

Có lần Khổng Tử cùng ngồi quây quần với các đệ tử như Tử Lộ, Nhiễm Hữu, Công Tây Hoa, và Tăng Điểm (tức Tăng Tích, cha của Tăng Sâm). Khổng Tử bảo các đệ tử nói lên chí hướng của mình. Tử Lộ muốn làm tướng quốc, Nhiễm Hữu muốn quản lý kinh tế, Công Tây Hoa muốn phụ trách nghi lễ tế tự. Tăng Điểm cứ thản nhiên khảy đàn. Khi Khổng Tử hỏi thì ông mới đáp: «Đang lúc cuối xuân, mặc y phục mùa xuân đã may xong. Cùng năm sáu thanh niên và sáu bảy đứa nhỏ đi tắm sông Nghi, rồi hóng gió ở [đài cầu mưa tại] Vũ Vu, trên đường về ca hát vui vẻ.» [484] Khổng Tử nghe xong, than: «Ta cũng muốn như Tăng Điểm.» (Ngô dữ Điểm dã 吾與點也).

Trình Di bình hai thí dụ trên rằng ăn cơm xoàng, uống nước lã, ở xóm tồi tàn, v.v... thì chẳng có gì vui. Ý ở đây là Khổng Tử và Nhan Hồi vẫn vui cho dù sống đạm bạc. Lời bình này đúng, nhưng vấn đề là cái gì tạo ra niềm vui đó?

Tiên Vu Sân hỏi Trình Di: «Vì sao Nhan Hồi chẳng đổi niềm vui [dù ở cảnh nghèo]?» Chính Thúc (Trình Di) nói: «Biết Nhan Hồi vui cái gì không?» Đáp: «Vui Đạo mà thôi.» Y Xuyên (Trình Di) nói: «Nếu Nhan Hồi vui Đạo thì đó đâu phải là Nhan Hồi !»[485] Câu đáp này giống Thiền Tông lắm. Đó là lý do

[481] *Nhị Trình Di Thư*: «Tích thụ học ư Chu Mậu Thúc, mỗi lịnh tầm Trọng Ni, Nhan Tử lạc xứ, sở lạc hà sự.» 昔受學於周茂叔,每令尋仲尼,顏子樂處,所樂何事.

[482] *Luận Ngữ* (Thuật Nhi): «Tử viết: Phạn sơ thực ẩm thuỷ, khúc quăng nhi chẩm chi, lạc diệc tại kỳ trung hĩ. Bất nghĩa nhi phú thả quý, ư ngã như phù vân.» 子曰: 飯疏食飲水, 曲肱而枕之, 樂亦在其中矣. 不義而富且貴, 於我如浮雲.

[483] *Luận Ngữ* (Ung Dã): «Tử viết: Hiền tai, Hồi dã. Nhất đan thực, nhất biểu ẩm, tại lậu hạng, nhân bất kham kỳ ưu, Hồi dã bất cải kỳ lạc. Hiền tai, Hồi dã.» 子曰: 賢哉, 回也. 一簞食, 一瓢飲, 在陋巷, 人不堪其憂, 回也不改其樂. 賢哉回也.

[484] *Luận Ngữ* (Tiên Tiến): «Mộ xuân giả, xuân phục kỷ thành, quan giả ngũ lục nhân, đồng tử lục thất nhân, dục hồ Nghi, phong hồ Vũ Vu, vịnh nhi quy.» 暮春者, 春服既成, 冠者五六人, 童子六七人, 浴乎沂, 風乎舞雩, 詠而歸.

[485] *Nhị Trình Ngoại Thư*: «Tiên Vu Sân vấn Y Xuyên viết: 'Nhan Tử hà đĩ năng bất cải kỳ lạc?' Chính Thúc viết: 'Nhan Tử sở lạc giả hà sự?' Sân đối viết: 'Lạc đạo nhi đĩ.' Y Xuyên viết: 'Sử Nhan Tử nhi lạc đạo, bất vi Nhan Tử hĩ.'» 鮮于侁問伊川曰: '顏子何以能不改其樂?' 正叔曰: '顏子所樂者何事?' 侁對曰: '樂道而已.' 伊川曰: '使

tại sao Chu Hi khi biên tập *Nhị Trình Di Thư* đã không chép nó vào, mà chép nó sang *Nhị Trình Ngoại Thư*. Tuy nhiên, câu nói ấy hàm chứa sự thật. Niềm vui của thánh nhân là một kết quả tự nhiên của tâm cảnh của ngài, mà Chu Đôn Di mô tả là «tĩnh hư và động trực» còn Trình Hạo mô tả là «rộng mở mà rất công bằng». Thánh nhân không vui Đạo, mà vui về chính mình là cái gì.

Quan điểm này của Đạo học gia có thể thấy trong giải thích về thí dụ thứ ba trên đây. Chu Hi bình chú rằng: «Cái học của Tăng Điểm có thể thấy đã đạt tới chỗ dứt sạch nhân dục, lẽ trời trôi chảy có thể thấy khắp nơi mà không thiếu sót chút nào. Do đó giữa động và tĩnh, Tăng Điểm vẫn ung dung như vậy. Nói về chí hướng, chẳng qua là căn cứ vào vị trí mình [trong xã hội và trong vũ trụ] và vui với sinh hoạt bình thường hằng ngày, không muốn bỏ bản thân để làm vì người khác chút nào. Trong lòng an nhiên tự tại, cùng trôi chảy lên xuống với trời đất và vạn vật, ai nấy đều được cái tuyệt diệu của mình. Ý nghĩa huyền diệu này nằm ngoài lời nói. Ba đệ tử kia chỉ chú ý ngọn ngành sự vật, do đó họ không sánh kịp với khí tượng của Tăng Điểm. Đó là lý do tại sao Khổng Tử tán thán và đồng ý với Tăng Điểm.»[486]

Ở chương 20 tôi đã nói rằng tính đặc trưng của phong lưu là có cái tâm vượt trên sự phân biệt của sự vật và sống vì mình hơn là vì người. Theo lời bình chú của Chu Hi, Tăng Điểm đích xác là hạng người như vậy. Tăng Điểm vui vì ông phong lưu. Trong lời bình chú của Chu Hi, ta cũng thấy yếu tố lãng mạn trong Đạo học gia. Như tôi đã nói, Đạo học gia cố gắng tìm kiếm hạnh phúc trong *danh giáo* (các định chế và đạo đức), nhưng đồng thời theo họ thì danh giáo không đối lập với tự nhiên, mà là phát triển tự nhiên. Đạo học gia cho rằng đó là chủ đề của Khổng Tử và Mạnh Tử.

Liệu các Đạo học gia có thành công trong việc thực hiện ý tưởng đó? Có đấy. Sự thành công của họ thể hiện qua hai bài thơ của Thiệu Ung và Trình Hạo. Thiệu Ung là một người an lạc. Trình Hạo xem Thiệu Ung là người hào hùng phong lưu. Thiệu Ung gọi nhà mình là «An Lạc Oa» 安樂窩 (ổ an lạc), tự xưng là An Lạc tiên sinh 安樂先生. Ông viết bài An Lạc Ngâm 安樂吟 như sau:

An Lạc tiên sinh, bất hiển tính thị.
安樂先生, 不顯姓氏.

顏子而樂道, 不爲顏子矣.'

[486] *Luận Ngữ tập chú:* «Tăng Điểm chi học, cái hữu dĩ kiến phù nhân dục tận xứ, thiên lý lưu hành, tuỳ xứ sung mãn, vô thiếu khiếm khuyết. Cố kỳ động tĩnh chi tế, tòng dung như thử. Nhi kỳ ngôn chi, tắc hựu bất quá tức kỳ sở cư chi vị, lạc kỳ nhật dụng chi thường, sơ vô xả kỷ vị nhân chi ý. Nhi kỳ hưng thử du nhiên, trực dữ thiên địa vạn vật thượng hạ đồng lưu, các đắc kỳ sở chi diệu, ẩn nhiên tự kiến ư ngôn ngoại. Thị tam tử chi quy quy ư sự vi chi mạt giả, kỳ khí tượng bất mâu hĩ. Cố Phu Tử thán tức nhi thâm hứa chi.» 曾點之學, 蓋有以見夫人欲盡處, 天理流行, 隨處充滿, 無少欠闕. 故其動靜之際, 從容如此. 而其言志, 則又不過即其所居之位, 樂其日用之常, 初無舍己爲人之意. 而其胸次悠然, 直與天地萬物上下同流, 各得其所之妙, 隱然自見於言外. 視三子之規規於事爲之末者, 其氣象不侔矣. 故夫子嘆息而深許之.

Thuỳ tam thập niên, cư Lạc chi sĩ.
垂三十年, 居洛之涘.
Phong nguyệt tình hoài, giang hồ tính khí.
風月情懷, 江湖性氣.
Sắc tư kỳ cử, tường nhi hậu chí.
色斯其舉, 翔而後至.
Vô tiện vô bần, vô phú vô quý.
無賤無貧, 無富無貴.
Vô tương vô nghinh, vô câu vô kỵ.
無將無迎, 無拘無忌.
Quẫn vị thường ưu, ẩm bất chí tuý.
窘未嘗憂, 飲不至醉.
Thu thiên hạ xuân, quy chi can phế.
收天下春, 歸之肝肺.
Bồn trì tư ngâm, ủng dũ tiến thuỵ.
盆池資吟, 瓮牖薦睡.
Tiểu xa thưởng tâm, đại bút khoái chí.
小車賞心, 大筆快志.
Hoặc đái tiếp ly, hoặc trước bán tý.
或戴接籬, 或著半臂.
Hoặc toạ lâm gian, hoặc hành thuỷ tế.
或坐林間, 或行水際.
Lạc kiến thiện nhân, lạc văn thiện sự.
樂見善人, 樂聞善事.
Lạc đạo thiện ngôn, lạc hành thiện ý.
樂道善言, 樂行善意.
Văn nhân chi ác, nhược phụ mang thích.
聞人之惡, 若負芒刺.
Văn nhân chi thiện, như bội lan huệ.
聞人之善, 如佩蘭蕙.
Bất nịnh thiền bá, bất du phương sĩ.
不佞禪伯, 不諛方士.
Bất xuất hộ đình, trực tế thiên địa.
不出户庭, 直際天地.
Tam quân mạc lăng, vạn chung mạc trí.
三軍莫凌, 萬鐘莫致.
Vi khoái hoạt nhân, lục thập ngũ tuế.
爲快活人, 六十五歲.
Y Xuyên Kích Nhưỡng Tập 伊川擊壤集 (quyển 14).
(An Lạc tiên sinh, chẳng hiện tính thị.
Ba mươi năm ròng, sông Lạc an vi.

Trăng gió tình hoài, sông hồ tinh khí.
Ai mà hung dữ, thì mình lánh đi.[487]
Không hèn không nghèo, không phú không quý.
Chẳng đón chẳng đưa, chẳng kiêng chẳng kỵ.
Túng chưa từng lo, uổng không tuý luý.
Gom xuân thiên hạ đem về tạng phủ.
Ao nhỏ ngâm thơ, bên song nằm ngủ.
Xe nhỏ vui lòng, bút to cực thú.
Lúc đội nón tre, khi mặc áo sồng.
Lúc ngồi trong rừng, khi dạo bờ sông.
Vui thấy người hiền, mừng nghe việc tốt.
Vui nói lời lành, mừng làm ý thiện.
Nghe ai làm ác, mình vác gai chông.
Nghe ai làm thiện, mình mang lan huệ.[488]
Không nịnh thầy chùa, chẳng dua thầy bói.
Chẳng ra khỏi nhà, thẳng tới đất trời.
Ba quân chẳng phục, muôn chung không vói.
Làm người an lạc, sáu lăm tuổi đời.

Trong *Minh Đạo Văn Tập*, Trình Hạo có bài thơ *Thu Nhật Ngẫu Thành* 秋日偶成 như sau:

Niên lai vô sự bất tòng dung,
年來無事不從容
Thuỵ giác đông song nhật dĩ hồng.
睡覺東窗日已紅
Vạn vật tĩnh quan giai tự đắc,
萬物靜觀皆自得
Tứ thời giai hứng dữ nhân đồng.
四時皆興與人同
Đạo thông thiên địa hữu hình ngoại,
道通天地有形外
Tư nhập phong vân biến thái trung.
思入風雲變態中
Phú quý bất dâm, bần tiện lạc,
富貴不淫貧賤樂
Nam nhi đáo thử tự hào hùng.

---

[487] Bản tiếng Anh bỏ câu: «Sắc tư kỳ cử, tường nhi hậu chí.» 色斯其舉, 翔而後至. Thiệu Ung lấy ý từ *Luận Ngữ* (Hương Đảng): «Sắc tư cử hĩ, tường nhi hậu tập.» 色斯舉矣, 翔而後集. (Con gà rừng thấy sắc mặt [kẻ muốn bắt nó], nó bèn bay lên, lượn vòng rồi đậu ở chỗ khác). Câu này các nhà chú giải bất đồng ý kiến, nghi là chép thiếu chữ. Ở đây tôi dịch thoát.

[488] Bản tiếng Anh cũng bỏ câu này và câu trên. Đại ý: Nghe ai làm ác thì mình đau lòng như vác gai chông; nghe ai làm việc thiện thì mình thấy thơm lây như mang hoa lan hoa huệ.

男兒到此自豪雄

(Bao năm muôn việc vẫn thong dong,
Tỉnh dậy, cửa đông trời đã hồng.
Lặng trông muôn vật, lòng tự rõ,
Bốn mùa vui thú với người cùng.
Vô hình chi Đạo thông trời đất,
Tư tưởng vào mây gió biến thông.
Phú quý không dâm, nghèo vui vẻ,
Nam nhi đến thế thật hào hùng.)

Nam nhi đến thế là bậc hào hùng theo ý nghĩa là họ không bị khuất phục. Tuy nhiên họ không phải hào hùng theo nghĩa thông thường, mà là bậc hào hùng phong lưu.

Trong Đạo học gia cũng có nhiều người phê bình Thiệu Ung phô bày quá nhiều an lạc. Nhưng họ không phê bình Trình Hạo như vậy. Dù sao mặc lòng, ta thấy ở đây sự kết hợp tuyệt vời giữa chủ nghĩa lãng mạn (tức phong lưu) với chủ nghĩa cổ điển (tức danh giáo) của Trung Quốc.

*

Chương 25

ĐẠO HỌC: PHÁI LÝ HỌC

Sau khi Trình Di (1033-1108) mất 20 năm, Chu Hi 朱熹 (1130-1200) chào đời tại nơi mà nay là tỉnh Phúc Kiến.[489] Trong 20 năm đó, tình hình chính trị thay đổi rất dữ dội. Đời Tống tuy có thành tựu văn hoá, nhưng quân sự thì thua kém đời Hán và đời Đường, lại còn bị các bộ lạc dị tộc phương Bắc và Tây Bắc uy hiếp. Đại nạn của đời Tống xảy ra khi thủ đô (nay là thành phố Khai Phong) rơi vào tay người Nữ Chân[490] (một bộ lạc Tungus ở Đông Bắc), khiến triều đình buộc phải tái lập ở miền Nam sông Dương Tử năm 1127. Sự kiện này đánh dấu sự phân chia triều đại: Bắc Tống (960-1126) và Nam Tống (1127-1279).

Địa vị Chu Hi trong lịch sử Trung Quốc

Chu Hi, hay Chu Tử, là một triết gia biện luận tinh tế, tư duy rõ ràng, uyên bác, và trứ tác nhiều. Riêng *Chu Tử Ngữ Loại* của ông đã tới 140 quyển. Đến ông thì hệ thống triết học Trình Chu (tức phái Lý học) trở nên cực thịnh. Tuy uy quyền của học phái này nhiều lần bị phi bác (nhất là bởi phái Lục Vương và bởi các học giả đời Thanh) nhưng nó vẫn là hệ thống triết học độc nhất có ảnh hưởng nhất cho đến khi triết học Âu Châu du nhập Trung Quốc mấy thập niên gần đây.

Ở chương 17 tôi đã nói rằng các vương triều Trung Quốc đã bảo đảm uy quyền của ý thức hệ chính thức của họ bằng chế độ khoa cử. Thí sinh dự các kỳ thi quốc gia phải viết các bài luận căn cứ trên các định bản và chú sớ chính thức của kinh điển Nho gia. Ở chương 23 tôi cũng đã nói rằng một trong các việc làm trọng đại của Đường Thái Tông là xác lập *Ngũ Kinh Chính Nghĩa*,

---

[489] *Tống Sử* (Đạo Học Truyện) chép: «Chu Hi 朱熹, tự là Nguyên Hối 元晦 hay Trọng Hối 仲晦, người quê ở Vụ Nguyên 婺源, thuộc Huy Châu 徽州 (nay thuộc Giang Tây).»

[490] Hoàn Nhan Mãn 完顏旻 (tức A Cốt Đả 阿骨打) là thủ lĩnh bộ lạc Hoàn Nhan 完顏 của người Nữ Chân 女眞 lập nước Kim 金, năm 1115. Kim diệt xong Liêu năm 1125 thì đánh Tống, chiếm Khai Phong năm 1127.

tức định bản và ý nghĩa chính thức của năm kinh điển Nho gia. Đời Tống, nhà chính trị kiêm nhà cải cách Vương An Thạch 王安石 (1021-1086) đã viết giải thích mới cho một số kinh đó, và năm 1075 Tống Thần Tông ra lệnh lấy bản chú giải của Vương An Thạch làm bản chính thức. Tuy nhiên lệnh này bị bãi bỏ khi phe đối địch với Vương An Thạch nắm quyền kiểm soát triều đình.

Cần nhớ rằng Đạo học gia rất xem trọng *Luận Ngữ, Mạnh Tử, Đại Học, Trung Dung* mà họ gộp chung thành bộ *Tứ Thư*. Chu Hi viết bình chú cho *Tứ Thư*, và ông xem đó là công trình quan trọng nhất của mình. Tương truyền thậm chí trước ngày mất ông còn chỉnh lý lời bình chú. Ông còn viết *Chu Dịch Bản Nghĩa* và bình chú *Kinh Thi*. Năm 1313, vua Nhân Tông đời Nguyên (vương triều Mông Cổ kế tiếp đời Tống) ra lệnh dùng *Tứ Thư* làm sách giáo khoa chính thức cho các kỳ thi quốc gia và sự giải thích chính thức *Tứ Thư* phải noi theo bình chú của Chu Hi. Các giải thích của Chu Hi cho kinh điển khác cũng được triều đình chấp nhận. Ai muốn thi đậu thì phải giải thích *Tứ Thư* theo bình chú của Chu Hi. Lề thói này vẫn tiếp tục ở đời Minh và đời Thanh, mãi đến năm 1905 triều đình bỏ khoa cử để cố gắng áp dụng một hệ thống giáo dục hiện đại.

Như đã nói ở chương 18, một trong những lý do chủ yếu khiến Nho học độc tôn ở đời Hán chính là vì Nho gia kết hợp thành công tư tưởng tinh thâm với học thức uyên bác. Ở hai phương diện này, Chu Hi là người kiệt xuất. Học thức uyên bác khiến ông trở thành một học giả nổi tiếng và tư duy sâu sắc rõ ràng khiến ông trở thành một triết gia hàng đầu. Chẳng phải ngẫu nhiên mà ông trở thành nhân vật đầy uy quyền trong tư tưởng Trung Quốc suốt mấy thế kỷ qua.

Lý

Ở chương trước ta đã xét học thuyết về Lý (các nguyên lý, các qui luật) của Trình Di. Ở Chu Hi, thuyết này được giảng rõ hơn. Chu Hi nói: «Cái thuộc hình nhi thượng và không có hình ảnh là cái Lý này. Cái thuộc hình nhi hạ và có tình có trạng là cái Khí (khí vật) này.»[491] Một vật là một thể hiện cụ thể cái Lý của nó. Nếu không có cái Lý ấy thì sẽ không thể có sự vật ấy. Chu Hi nói: «Khi một vật được tạo ra, thì trong nó có một Lý nào đó. Đối với vạn vật được tạo ra trong vũ trụ, trong mỗi vật cũng đều có một Lý nào đó.»[492]

Đối với mỗi sự vật, dù tự nhiên hay nhân tạo, đều có cái Lý của nó. *Ngữ Loại* chép: «Hỏi: "Vật khô héo cũng có tính, nói vậy là sao?" Đáp: "Đó là

[491] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Hình nhi thượng giả, vô hình vô ảnh thị thử lý. Hình nhi hạ giả, hữu tình hữu trạng thị thử khí.» 形而上者無形無影是此理. 形而下者有情有狀是此器.

[492] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Tố xuất ná sự, tiện thị giá lý hữu ná Lý. Phàm thiên địa sinh xuất ná vật, tiện đô thị ná lý hữu ná Lý.» 做出那事, 便是這裏有那理. 凡天地生出那物, 便都是那裏有那理.

chúng vốn có một Lý như thế. Cho nên nói: Trong trời đất không có vật nào là ở ngoài tính. Nhân lúc bước trên bậc thềm, thầy nói: Gạch của bậc thềm này có cái Lý của gạch. Nhân lúc ngồi ghế, thầy nói: Ghế trúc này có cái Lý của ghế trúc." Nói vật khô héo không có sự sống thì được; nhưng nói vật khô héo không có Lý thì không được.»[493]

Ngữ Loại chép: «Hỏi: "Như vật vô tình cũng có Lý hay chăng?" Đáp: "Cố nhiên là có Lý, giống như thuyền chỉ có thể đi trên nước, xe chỉ có thể chạy trên bộ."»[494] «Hỏi: "Vật khô héo có Lý hay chăng?" Đáp: "Ngay khi có vật là có Lý sẵn trong đó. Trời chưa từng sinh ra cây bút. Người ta lấy lông thỏ làm bút. Ngay khi có bút thì đã có Lý của nó sẵn trong đó rồi."»[495] Lý của cây bút tức là tính của nó. Các loại sự vật khác trong vũ trụ cũng thế, mỗi loại đều có Lý của nó để cho bất cứ khi nào một phần tử của loại đó xuất hiện thì Lý của nó sẵn có trong nó và tạo thành tính của nó. Như vậy, theo phái Trình Chu, không phải tất cả sự vật đều có tâm (tức là hữu tình), nhưng tất cả chúng đều có cái tính đặc thù của mình, tức là có Lý.

Vì lẽ ấy, trước khi sự vật hiện hữu thì đã sẵn có cái Lý của nó rồi. Trong một lá thư trả lời Lưu Thúc Văn, Chu Hi viết: «Nếu ở Lý mà xem xét, thì tuy chưa có vật nhưng đã có cái Lý của vật đó rồi. Nhưng đôi khi chỉ có cái Lý như thế mà thôi, chứ thực tế chưa từng có sự vật như thế.»[496] Thí dụ trước khi người ta phát minh tàu xe thì đã sẵn có cái Lý của tàu xe rồi. Do đó, cái gọi là phát minh tàu xe chẳng qua là sự khám phá của con người về cái Lý của tàu xe rồi tạo ra tàu xe theo cái Lý ấy. Tất cả các Lý đều tồn tại trước khi vũ trụ hữu hình được tạo thành. *Ngữ Loại* chép: «Người họ Từ hỏi: "Khi trời đất chưa phân, thì bên dưới đã có nhiều vật chưa?" Đáp: "Chỉ có cái Lý của vạn vật."»[497] Các Lý luôn luôn ở đó, nghĩa là chúng vĩnh hằng.

---

[493] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Vấn: "Khô cảo chi vật diệc hữu tính, thị như hà?" Viết: "Thị tha hợp hạ hữu thử lý. Cố vân: thiên hạ vô tính ngoại chi vật. Nhân hành giai, vân: Giai chuyên tiện hữu chuyên chi lý. Nhân toạ, vân: Trúc ỷ tiện hữu trúc ỷ chi lý." Khô cảo chi vật, vị chi vô sinh ý tắc khả; vị chi vô sinh lý tắc bất khả.» 問: "枯槁之物亦有性, 是如何?" 曰: "是他合下有此理. 故云: 天下無性外之物. 因行階, 云: 階磚便有磚之理. 因坐, 云: 竹椅便有竹椅之理." 枯槁之物, 謂之無生意則可; 謂之無生理則不可.

[494] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Vấn: "Như vật chi vô tình giả, diệc hữu lý phủ?" Viết: "Cố thị hữu lý, như chu chi khả hành chi ư thuỷ, xa chi khả hành chi ư lục."» 問: "如物之無情者, 亦有理否?" 曰: "固是有理, 如舟只可行之於水, 車只可行之於陸."

[495] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Vấn: "Khô cảo hữu lý phủ?" Viết: "Tài hữu vật, tiện hữu lý. Thiên bất tăng sinh cá bút. Nhân bả thố hào lai tố bút, tài hữu bút, tiện hữu lý."» 問: '枯槁有理否?' 曰: '才有物, 便有理. 天不曾生個筆. 人把兔毫來做筆, 才有筆, 便有理.'

[496] *Chu Văn Công Văn Tập* (quyển 46): «Nhược tại lý thượng khán, tắc tuy vị hữu vật nhi dĩ hữu vật chi lý. Nhiên diệc đãn hữu kỳ lý nhi dĩ, vị thường thực hữu thị vật dã.» 若在理上看, 則雖未有物而已有物之理. 然亦但有其理而已, 未嘗實有是物也.

[497] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Tử vấn: "Thiên địa vị phán thời, hạ diện hứa đa đô dĩ hữu phủ?" Viết: "Chỉ thị đô hữu thử lý."» 徐問: "天地未判時, 下面許多都已有否?" 曰: "只是都有此理."

Thái Cực

Mỗi loại sự vật đều có cái Lý khiến nó phải như thế. Cái Lý đó là *Cực* 極 của sự vật đó, tức là tiêu chuẩn tối cao của nó. (Từ Cực này nguyên nghĩa là cái đòn dông của ngôi nhà. Đạo học gia dùng nó để ám chỉ cái nguyên hình lý tưởng cao nhất của sự vật). Đối với toàn thể vũ trụ, cũng phải có một tiêu chuẩn tối cao, tuyệt đối và bao trùm tất cả. Nó bao trùm các Lý của vạn vật và là sự tổng hoà tối cao của vạn vật, do đó nó được gọi là Thái Cực 太極. Chu Hi nói: «Tất cả sự vật đều có một Cực, đó là cái tột cùng của đạo lý. [...] Đó là cái Cực của một sự hay một vật. Còn cái Lý của cả thảy thiên địa vạn vật chính là Thái Cực.»[498]

Chu Hi nói: «Vô Cực chỉ là cái tối cao, ngoài nó không có gì khác. Nó rất cao, rất diệu, rất tinh, rất thần. Sợ người ta nói Thái Cực là hữu hình nên Liêm Khê nói: 'Vô Cực cũng là Thái Cực.' Tức là, chính trong cái vô có một cái Lý tối cao.»[499] Từ các lời này, ta thấy địa vị của Thái Cực trong hệ thống của Chu Hi tương ứng cái mà Plato gọi là «the Idea of the Good» (khái niệm thiện hảo) hay cái mà Aristotle gọi là «God» (thượng đế).

Tuy nhiên, có một điểm trong hệ thống của Chu Hi khiến Thái Cực trở nên thần bí hơn «khái niệm thiện hảo» của Plato hay khái niệm «thượng đế» của Aristotle. Theo Chu Hi, Thái Cực không chỉ là sự tổng hoà các Lý của toàn thể vũ trụ, mà đồng thời nó nội tại ở những cá thể của mỗi chủng loại sự vật. Mỗi sự vật cụ thể vốn sẵn có trong nó cái Lý của chủng loại đặc thù của nó, nhưng đồng thời toàn thể Thái Cực cũng sẵn có trong nó nữa. Chu Hi nói: «Về trời đất mà nói, thì trong trời đất vốn có Thái Cực; về vạn vật mà nói, trong mỗi loài mỗi thứ đều vốn có Thái Cực.»[500]

Nếu như vậy, phải chăng Thái Cực mất đi sự thống nhất của nó? Chu Hi trả lời là không. *Ngữ Loại* chép: «Cơ bản là chỉ có một Thái Cực thôi, nhưng vạn vật mỗi thứ đều có sự bẩm thụ, rồi tự mỗi thứ có đầy đủ một Thái Cực. Giống như trăng trên trời chỉ có một mà thôi, nhưng nó soi sáng khắp sông hồ, tuỳ theo nơi mà hiện, nhưng không thể nói mặt trăng đã bị phân cắt.»[501]

[498] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Sự sự vật vật giai hữu cá Cực, thị đạo lý chi cực chi. [...] Thử thị nhất sự nhất vật chi Cực. Tổng thiên địa vạn vật chi Lý, tiện thị Thái Cực.» 事事物物皆有個極, 是道理之極至. [...] 此是一事一物之極. 總天地萬物之理, 便是太極.

[499] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Vô Cực, chỉ thị cực chí, cánh vô khứ xứ liễu, chí cao chí diệu, chí tinh chí thần, thị một khứ xứ. Liêm Khê khủng nhân đạo Thái Cực hữu hình, cố viết Vô Cực nhi Thái Cực. Thị vô chí trung hữu cá chí cực chí lý.» 無極, 只是極至, 更無去處了. 至高至妙, 至精至神, 是沒去處. 濂溪恐人道太極有形, 故曰無極而太極. 是無之中有個至極之理.

[500] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Tại thiên địa ngôn, tắc thiên địa trung hữu Thái Cực; tại vạn vật ngôn, tắc vạn vật trung các hữu Thái Cực.» 在天地言, 則天地中有太極; 在萬物言, 則萬物中各有太極.

[501] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Bản chỉ thị nhất Thái Cực, nhi vạn vật các hữu bẩm thụ, hựu tự các toàn cụ nhất Thái Cực nhĩ. Như nguyệt tại thiên, chỉ nhất nhi dĩ; cập tán tại giang hồ, tắc

Ta biết rằng trong triết học Plato thật khó mà giải thích tương quan giữa thế giới lý trí với thế giới cảm giác, giữa một và nhiều. Chu Hi cũng có khó khăn này, và ông giải quyết bằng ẩn dụ «nguyệt ấn vạn xuyên» 月印萬川 (trăng in bóng trên vạn con sông) thường được dùng trong Thiền Tông. Còn vấn đề Lý của toàn thể một chủng loại sự vật liên quan với những cá thể sự vật trong chủng loại ấy và vấn đề cái Lý này có bị phân chia ra không thì không được nêu ra. Giả sử có, tôi nghĩ Chu Hi ắt cũng giải quyết bằng ẩn dụ «nguyệt ấn vạn xuyên».

Khí

Giả sử không có gì khác ngoài Lý, thì sẽ không có gì khác ngoài một thế giới hình nhi thượng. Tuy nhiên cái thế giới vật chất cụ thể của chúng ta có thể tạo thành với sự hiện diện của Khí, và mô hình Lý được ấn định trên Khí. Chu Hi nói: «Giữa trời đất có Lý 理 và có Khí 氣. Lý là Đạo thuộc hình nhi thượng, là gốc sinh ra vạn vật. Khí 氣 là Khí 器 (khí vật, vật chất) thuộc hình nhi hạ, là công cụ sinh ra vạn vật. Do đó khi được sinh ra, người và vật phải bẩm thụ cái Lý này, rồi sau mới có tính; phải bẩm thụ cái Khí 氣 này, rồi sau mới có hình.»[502]

Chu Hi lại nói: «Có lẽ Khí này tuỳ thuộc vào Lý mà hoạt động. Khi Khí này ngưng tụ, thì Lý cũng ở tại đó. Khí có thể ngưng kết và tạo tác, nhưng Lý thì không tình ý, không toan tính, không tạo tác. [...] Lý chỉ là một thế giới bao la và trong sạch, không có hình tích, nên không thể tạo tác. Khí 氣 thì có thể tác dụng dần dần và ngưng tụ sinh ra vật. Chỉ khi có Khí này, thì Lý ở trong đó.»[503] Ở đây ta thấy Chu Hi nói điều mà lẽ ra Trương Tái phải nói. Bất kỳ một sự vật cá thể nào cũng là sự ngưng tụ của Khí, nhưng nó không chỉ là một sự vật cá thể mà còn là một phần tử của một chủng loại sự vật nào đó. Như thế, nó không chỉ là một sự ngưng tụ của Khí mà còn là một sự ngưng tụ xảy ra thuận theo cái Lý của toàn thể chủng loại sự vật đó. Đó là lý do tại

tuỳ xứ nhi hiện, bất khả vị nguyệt dĩ phân dã.» 本只是一太極, 而萬物各有稟受, 又自各全具一太極爾. 如月在天, 只一而已; 及散在江湖, 則隨處而現, 不可謂月已分也.

[502] *Chu Văn Công Văn Tập* (Đáp Hoàng Đạo Phu Thư): «Thiên địa chi gian hữu Lý hữu Khí. Lý 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 bẩm thử Lý, nhiên hậu hữu tính, tất bẩm thử Khí, nhiên hậu hữu hình.» 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.

[503] *Chu Tử Ngữ Loại*: «Nghi thử Khí thị y bàng giả Lý hành. Cập thử Khí chi tụ, tắc Lý diệc tại yên. Cái Khí tắc năng ngưng kết tạo tác, Lý khước vô tình ý, vô kế độ, vô tạo tác. [...] Nhược Lý tắc chỉ thị cá tịnh khiết không khoát đích thế giới, vô hình tích, tha khước bất hội tạo tác. Khí tắc năng uẩn nhưỡng ngưng tụ sinh vật dã. Đãn hữu thử Khí, tắc Lý tiện tại kỳ trung.» 疑此氣依傍這理行. 及此氣之聚, 則理亦在焉. 蓋氣則能凝結造作, 理卻無情意, 無計度, 無造作. [...] 若理則只是個淨潔空闊的世界, 無形跡, 他卻不會造作. 氣則能醞釀凝聚生物也. 但有此氣, 則理便在其中.

sao bất cứ lúc nào có một sự ngưng tụ của Khí thì Lý tất nhiên phải luôn hiện diện trong sự ngưng tụ đó.

Chu Hi và đệ tử thường thảo luận vấn đề giữa Lý và Khí cái nào có trước. Có lần Chu Hi nói: «Khi chưa có sự vật ấy thì đã có trước cái Lý của nó. Thí dụ như khi chưa có vua ấy và bầy tôi ấy, thì đã có trước cái Lý giữa vua và bầy tôi. Chưa có cha ấy và con ấy, thì đã có trước cái Lý của cha và con. Không thể nào không có trước Lý, mà phải đợi có vua ấy bầy tôi ấy, cha ấy con ấy, rồi cái Lý của họ mới nhập vào bên trong mối quan hệ đó.»[504] Như vậy, Chu Hi đã khẳng định rõ ràng rằng, trong cõi vật chất hữu hình của chúng ta, một Lý cụ thể nào đó đã có trước những sự vật thể hiện cái Lý đó. Nhưng Lý nói chung cũng có trước Khí nói chung hay không? Chu Hi nói: «Lý chưa từng xa lìa Khí. Nhưng Lý thuộc hình nhi thượng, còn Khí thuộc hình nhi hạ. Từ phương diện hình nhi thượng và hình nhi hạ mà nói, lẽ nào chẳng có trước và sau?"»[505]

Chu Văn Công Văn Tập chép: «Có người hỏi: 'Có Lý đó thì có Khí đó. Dường như không thể phân biệt trước sau?' Đáp: 'Trước tiên có Lý. Nhưng ta không thể nói hôm nay có Lý, ngày mai có Khí. Tuy phải có trước sau.'»[506] Từ các trích dẫn trên, ta thấy ý của Chu Hi là «thiên hạ chưa từng có cái Khí không Lý, cũng chưa từng có cái Lý không Khí» (thiên hạ vị hữu vô lý chi khí, diệc vị hữu vô khí chi lý 天下未有無理之氣, 亦未有無氣之理). Không lúc nào mà không có Khí. Và vì Lý thì vĩnh hằng, do đó sẽ là ngớ ngẩn nếu nói Lý có khởi đầu. Do đó vấn đề giữa Lý và Khí cái nào có trước có sau thật sự là ngớ ngẩn. Tuy nhiên, việc đề cập sự khởi đầu của Khí chỉ là sự ngớ ngẩn về mặt sự kiện, còn việc đề cập sự khởi đầu của Lý là sự ngớ ngẩn về mặt lô-gíc. Theo ý nghĩa này, nếu nói giữa Lý và Khí có cái trước cái sau thì cũng không phải là sai.

Còn một vấn đề nữa: Giữa Lý và Khí, cái nào là cái mà Plato và Aristotle gọi là «the First Mover» (cái động đầu tiên)? Lý không thể là cái động đầu tiên, bởi vì «Lý không tình ý, không toan tính, không tạo tác». Mặc dù bản thân Lý không động, nhưng trong «thế giới bao la và trong sạch, không có hình tích» của Lý cũng có những Lý của động và Lý của tĩnh. Lý của động thì

---

[504] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Vị hữu giá sự, tiên hữu giá Lý. Như vị hữu quân thần, dĩ tiên hữu quân thần chi Lý; vị hữu phụ tử, dĩ tiên hữu phụ tử chi Lý. Bất thành nguyên vô thử lý, trực đãi hữu quân thần phụ tử, khước tuyền tương đạo lý nhập tại lý diện.» 未有這事, 先有這理. 如未有君臣, 已先有君臣之理; 未有父子, 已先有父子之理. 不成元無此理, 直待有君臣父子, 卻旋將道理入在裏面.

[505] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Lý vị thường ly hồ Khí. Nhiên Lý hình nhi thượng giả, Khí hình nhi hạ giả. Tự hình nhi thượng hạ ngôn, khởi vô tiên hậu."» 理未嘗離乎氣. 然理形而上者, 氣形而下者. 自形而上下言豈無先後."

[506] *Chu Tử Toàn Thư* (quyển 49): «Vấn: 'Hữu thị lý tiện hữu thị khí, tự bất khả phân tiên hậu.' Viết: 'Yếu chi dã tiên hữu lý. Chi bất khả thuyết kim nhật hữu thị lý, minh nhật khước hữu thị khí. Dã tu hữu tiên hậu.'» 問: 有是理便有是氣, 似不可分先後. 曰: 要之也先有理. 只不可說今日有是理, 明日卻有是氣. 也須有先後.

không động, Lý của tĩnh cũng không động, nhưng ngay khi Khí nhận được Lý của động thì nó động, nhận được Lý của tĩnh thì nó tĩnh. Khí động thì gọi là Dương, Khí tĩnh thì gọi là Âm. Như vậy, theo Chu Hi, hai yếu tố cơ bản của vũ trụ trong vũ trụ luận Trung Quốc được tạo thành. Ông nói: «Dương thì động, Âm thì tĩnh, nhưng Thái Cực thì không động không tĩnh. Chỉ là Lý có động có tĩnh. Lý không thấy được, nhờ Dương động Âm tĩnh mà sau ta mới biết về Lý. Lý ngự trên Âm Dương cũng giống như người ta cưỡi ngựa.»[507] Như vậy, giống như knNhư vậy, giống như khái niệm Thượng Đế trong triết học của Aristotle, Thái Cực bất động, nhưng đồng thời nó tác động tất cả.

Âm Dương tương tác tạo ra Ngũ Hành, rồi từ Âm Dương và Ngũ Hành mà vũ trụ vật chất như ta biết được tạo thành. Trong vũ trụ luận này, Chu Hi tán đồng hầu hết các thuyết của Chu Đôn Di và Thiệu Ung.

Tính và Tâm

Từ những gì được nói trên, ta thấy rằng theo Chu Hi khi một sự vật cá thể sinh ra thì một cái Lý nhất định sẵn có trong nó, cái Lý này khiến sự vật đó trở thành cái gì và tạo thành bản tính của sự vật đó. Cũng như các sự vật khác, một người là một cá nhân cụ thể được sinh ra trong thế giới vật chất cụ thể. Chu Hi đã tán đồng câu nói «Tính cũng là Lý» (Tính tức Lý dã 性即理也) của Trình Di và đã giải thích câu này ở nhiều chỗ trong tác phẩm của ông. Cái Lý được nói ở đây không phải là Lý chung chung phổ quát, mà chỉ là cái Lý nội tại sẵn có trong sự vật cá thể. Điều này giải thích câu nói khá nghịch lý của Trình Hạo: «Khi ta nói về Tính thì cái Tính ấy không phải là cái Tính [ban đầu].» (Tài thuyết tính thời tiện dĩ bất thị tính 才說性時便已不是性). Ông chỉ có ý nói rằng đó là cái Lý đã được cá thể hoá, chứ không phải cái Lý ở hình thức phổ quát chung chung.

Để hiện hữu cụ thể thì một người phải là sự hoá thân của Khí. Cái Lý cho nhân loại thì giống nhau, nhưng Khí chính là cái khiến con người khác nhau. Chu Hi nói: «Có cái Lý ấy rồi sau có cái Khí ấy; có cái Khí ấy tức là đã có cái Lý ấy. Nhưng ai bẩm thụ phần trong trẻo của Khí thì thành thánh nhân và hiền nhân, giống như ngọc báu ở trong nước trong trẻo mát lạnh vậy; còn ai bẩm thụ phần vẩn đục của Khí thì thành kẻ ngu xuẩn và kẻ hư hỏng, giống như ngọc nằm trong nước đục vậy.»[508] Như vậy, bất cứ cá nhân nào đã bẩm thụ Lý rồi, cũng còn bẩm thụ Khí nữa. Sự bẩm thụ này Chu Hi gọi là «khí

[507] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Dương động Âm tĩnh. Phi thái cực động tĩnh. Chỉ thị Lý hữu động tĩnh. Lý bất khả kiến, nhân Âm Dương nhi hậu tri. Lý đáp tại Âm Dương thượng, như nhân khoá mã tương tự.» 陽動陰靜. 非太極動靜. 只是理有動靜. 理不可見, 因陰陽而後知. 理搭在陰陽上, 如人跨馬相似.

[508] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Hữu thị Lý nhi hậu hữu thị Khí, hữu thị Khí tắc tất hữu thị Lý. Đãn bẩm Khí chi thanh giả, vi thánh vi hiền, như bảo châu tại thanh lãnh thuỷ trung; bẩm Khí chi trọc giả, vi ngu vi bất tiếu, như châu tại trọc thuỷ trung.» 有是理而後有是氣, 有是氣則必有是理. 但稟氣之清者, 爲聖爲賢, 如寶珠在清冷水中; 稟氣之濁者, 爲愚爲不肖, 如珠在濁水中.

bẩm» 氣 稟.

Đó là thuyết của Chu Hi về nguồn gốc của ác. Như Plato đã nói ra từ rất lâu, để có tính cụ thể thì mỗi cá nhân phải là một sự hiện thân của chất liệu. Hệ quả là bởi sự hiện thân đó mà con người bị ám chỉ là tất yếu kém đi lý tưởng. Thí dụ một hình tròn cụ thể thì chỉ có thể tròn tương đối chứ không tròn tuyệt đối. Đó là cái trớ trêu trong thế giới cụ thể mà con người trong đó không phải là ngoại lệ. Chu Hi nói: «Hãy xem ngươi bẩm thụ Khí như thế nào. Cái Lý chỉ là thiện. Đã là Lý như vậy, tại sao có ác? Cái gọi là ác chỉ là Khí. Thuyết của Mạnh Tử khẳng định Tính thì thiện. Đến như bất thiện thì thuyết ấy không giải thích được. Nó nói cái gì vốn cũng thiện, sau mới có bất thiện. Nếu như vậy, thuyết ấy chỉ luận Tính mà không luận Khí nên không hoàn bị. Đến khi họ Trình nói đến khí chất để bổ sung, thì chúng ta có được một nhận định [về Tính] đầy đủ đầu đuôi, hoàn bị.»[509]

«Tính khi chất» được nói ở đây ám chỉ cái tính nhận lĩnh thực tế được phát hiện trong sự bẩm thụ Khí của mỗi cá nhân. Khi được phát hiện như vậy, nó luôn nỗ lực tới lý tưởng, như Plato nói, nhưng luôn bất cập và không thể đạt được lý tưởng. Tuy nhiên, cái Lý ở hình thức phổ quát cố hữu thì Chu Hi gọi là «thiên địa chi tính» (tính của trời đất) để phân biệt. Sự phân biệt này bắt đầu từ Trương Tái, sau đó Trình Di và Chu Hi tiếp tục duy trì. Theo họ, với sự phân biệt này người ta có thể giải quyết dứt khoát vấn đề tranh luận cũ về tính thiện tính ác.

Trong hệ thống của Chu Hi, Tính khác với Tâm. *Ngữ Loại* chép: «Hỏi: "Chỗ linh diệu [của con người] là Tâm, hay là Tính?" Đáp: "Chỗ linh diệu [của con người] chỉ là Tâm, không phải là Tính. Tính chỉ là Lý."»[510] *Ngữ Loại* cũng chép: «Hỏi: "Tri giác là cái linh diệu của Tâm cho nên như thế, hay là tri giác do Khí tạo ra?" Đáp: "Không chỉ riêng do Khí, bởi vì trước khi có [Khí thì có] cái Lý của tri giác rồi. Nhưng Lý này không tạo ra tri giác. Khi Khí tụ lại thành hình, thì Lý và Khí hợp lại, nên mới tạo ra tri giác. Thí dụ như ánh sáng của cây đuốc này, nhân có dầu mỡ nên mới có nhiều ánh sáng."»[511]

[509] *Chu Tử Toàn Thư* (quyển 43): «Khước khán nễ bẩm đắc khí như hà. Nhiên thử lý khước chỉ thị thiện. Kỷ thị thử lý, như hà đắc ác? Sở vị ác giả, khước thị khí dã. Mạnh Tử chỉ luận, tận thị thuyết tính thiện; chỉ hữu bất thiện, thuyết thị hãm nịch. Thị thuyết kỳ bổ vô bất thiện, hậu lai phương hữu bất thiện nhĩ. Nhược như thử, khước tự luận tính bất luận khí, hữu ta bất bị. Khước đắc Trình thị thuyết xuất khí chất lai tiếp nhất tiếp, tiện tiếp đắc hữu thủ vĩ, nhất tề viên bị liễu.» 卻看你稟得氣如何. 然此理卻只是善. 既是此理, 如何得惡? 所謂惡者, 卻是氣也. 孟子之論, 盡是說性善; 至有不善, 說是陷溺. 是說其補無不善, 後來方有不善耳. 若如此, 卻似論性不論氣, 有些不備. 卻得程氏說出氣質來接一接, 便接得有首尾, 一齊圓備了.

[510] *Chu Tử Ngữ Loại*: «Vấn: "Linh xứ thị tâm, ức thị tính?" Viết: "Linh xứ chỉ thị tâm, bất thị tính. Tính chỉ thị Lý."» 問: "靈處是心, 抑是性?" 曰: "靈處只是心, 不是性. 性只是理."

[511] *Chu Tử Ngữ Loại*: «Vấn: "Tri giác thị tâm chi linh cố như thử, ức Khí chi vi da?" Viết: "Bất chuyên thị Khí, thị tiên hữu tri giác chi Lý. Lý vị tri giác, Khí tụ thành hình, Lý dữ Khí hợp, tiện năng tri giác. Thí như giá chúc hoả, thị nhân đắc giả chi cao, tiện hữu hứa

Như vậy, cũng như các sự vật cá thể khác, Tâm là sự hiện thân của Lý với Khí. Tâm và Tính phân biệt ở chỗ: Tâm thì cụ thể, còn Tính thì trừu tượng. Tâm có hoạt động (như tư duy và cảm giác) nhưng Tính thì không thể hoạt động. Bất cứ khi nào một hoạt động như vậy xảy ra trong Tâm thì ta có thể suy diễn rằng trong Tính của ta có một cái Lý tương ứng. Chu Hi nói: «Luận về Tính, điều quan trọng trước tiên là phải biết Tính là sự vật gì. Trình Tử nói rất hay: 'Tính là Lý.' Nay nếu ta xem Tính là Lý thì nó không có hình ảnh. Nó chẳng qua là một đạo lý. Ở người, nhân, nghĩa, lễ, trí, tín đều là Tính. Nhưng bốn đức này có hình trạng gì? Cũng chỉ có đạo lý như vậy thôi. Có đạo lý như thế, mới làm được nhiều sự việc, nên có thể trắc ẩn, hổ thẹn, từ nhượng, phân biệt đúng sai. Thí dụ luận về đặc tính của thuốc, có loại tính hàn, tính nhiệt, nhưng trong thuốc thì ta không thấy hình trạng của các tính ấy. Chỉ dùng thuốc rồi mới biết lạnh nóng, đó là tính của thuốc.»[512]

Ở chương 7 ta thấy Mạnh Tử nói trong nhân tính có bốn đức (nhân, nghĩa, lễ, trí) tự biểu hiện là tứ đoan (bốn khởi đầu). Trong trích dẫn trên, Chu Hi đưa ra cơ sở hình nhi thượng cho thuyết tứ đoan của Mạnh Tử, mà ban đầu nó chỉ mang tính chất tâm lý. Theo Chu Hi, nhân, nghĩa, lễ, trí đều là Lý và thuộc về Tính, còn tứ đoan là hoạt động của Tâm. Ta không thể biết cái trừu tượng, trừ phi thông qua cái cụ thể. Ta không thể biết Tính của ta, trừ phi thông qua Tâm của ta. Trong chương kế, ta sẽ thấy phái Lục Vương cho rằng Tâm là Tính. Đây là một trong những vấn đề tranh luận chủ yếu giữa hai phái.

Triết học về chính trị

Mỗi sự vật trong thiên hạ đều có cái Lý của nó, nên quốc gia là một tổ chức với sự tồn tại cụ thể cũng phải có cái Lý của quốc gia. Theo Lý ấy mà cai trị thì quốc gia thịnh trị; không theo Lý ấy thì quốc gia loạn. Theo Chu Hi, cái Lý này là đạo trị nước được truyền dạy và thực hành từ các thánh vương ngày xưa. Nhưng đạo ấy không phải là cái có tính chủ quan. Nó khách quan vĩnh viễn, bất kể nó có được truyền dạy và thực hành hay không. Về điểm

đa quang diễm."» 問: "知覺是心之靈固如此, 抑氣之爲耶?" 曰: "不專是氣, 是先有知覺之理. 理未知覺, 氣聚成形, 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."

[512] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Luận tính, yếu tu tiên thức đắc tính thị cá thập ma dạng vật sự. Trình Tử 'tính tức lý dã ', thử thuyết tối hảo. Kim thả dĩ lý ngôn chi, tất cảnh khước vô hình ảnh, chỉ thị giá nhất cá đạo lý. Tại nhân, nhân, nghĩa, lễ, trí, tính dã, nhiên tử giả hữu hà hình trạng, diệc chỉ thị hữu như thử đạo lý. Hữu như thử đạo lý, tiện tố đắc hứa đa sự xuất lai, sở dĩ năng trắc ẩn, tu ố, từ nhượng, thị phi dã. Thí như luận dược tính, tính hàn, tính nhiệt chi loại, dược thượng diệc vô thảo giá hình trạng xứ, chỉ thị phục liễu hậu, khước tố đắc lãnh, tố đắc nhiệt đích, tiện thị tính.» 論性, 要須先識得性是個什麼樣物事. 程子 '性即理也', 此說最好. 今且以理言之, 畢竟卻無形影, 只是這一個道理. 在人, 仁, 義, 禮, 智, 性也, 然四者有何形狀, 亦只是有如此道理. 有如此道理, 便做得許多事出來, 所以能惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非也. 譬如論藥性, 性寒, 性熱之類, 藥上亦無討這形狀處, 只是服了後, 卻做得冷, 做得熱的, 便是性.

này, Chu Hi đã thảo luận với Trần Lượng (1143-1194), một người bạn có quan điểm khác ông. Chu Hi nói: «Trong vòng 1500 năm, [...] Cái Đạo mà Nghiêu, Thuấn, Tam Vương, Chu Công, Khổng Tử truyền lại chưa từng được thực hành một ngày nào trên đời. Nếu luận về sự thường tồn của Đạo, thì Đạo hoàn toàn vượt ra ngoài sự can thiệp của con người. Nó chỉ là cái ấy, tức là một vật mà từ ngàn xưa đến nay luôn tồn tại và bất diệt. Tuy 1500 năm qua nó bị con người phá hoại, nhưng cuối cùng họ cũng không thể nào tiêu diệt được nó.»[513] Chu Hi lại nói: «Đạo chưa từng ngưng nghỉ, nhưng con người tự ngưng, không theo Đạo.»[514]

Thực tế, không chỉ các thánh vương mới trị nước theo Đạo, mà tất cả ai đã có thành tựu chính trị ắt hẳn cũng đã phần nào theo cùng cái Đạo ấy, nhưng có khi họ thực hành vô ý thức hoặc bất toàn. Chu Hi nói: «Tôi thường trộm nghĩ từ xưa đến nay chỉ có một Lý [của sự cai trị] thôi. Ai thuận theo nó thì thành công, ai nghịch với nó thì thất bại. Cho nên không phải chỉ có thánh hiền ngày xưa mới riêng có khả năng ấy, mà những kẻ gọi là anh hùng hảo kiệt đời sau cũng chưa từng có ai bỏ cái Lý ấy mà lập được thành tựu. Các bậc thánh hiền đời xưa, từ căn bản, đã có công phu tinh ròng chuyên nhất nên có thể nắm giữ mức trung dung của sự vật, [việc làm] từ đầu tới cuối, chẳng gì mà không tốt. Những kẻ gọi là anh hùng hảo kiệt đời sau chưa từng có công phu ấy, mà chỉ ngụp lặn trong cõi lợi dục. Những kẻ có tài năng trong bọn họ có thể tình cờ mà phù hợp với Lý ấy, nên có ít nhiều thành tựu tuỳ theo mức độ của mỗi người, nhưng dù đúng hay không, họ không thể tốt đẹp trọn vẹn, mà chỉ được một phần thôi.»[515]

---

[513] *Chu Văn Công Văn Tập* (Đáp Trần Đồng Phủ Thư): «Thiên ngũ bách niên chi gian, [...] Nghiêu, Thuấn, Tam Vương, Chu Công, Khổng Tử sở truyền chi đạo, vị thường nhất nhật đắc hành ư thiên địa chi gian dã. Nhược luận Đạo chi thường tồn, khước hựu sơ phi nhân sở năng dự. Chi thị thử cá, tự thị cổng cổ cổng kim thường tại bất diệt chi vật. Tuy thiên ngũ bách niên bị nhân tác hoại, chung điển diệt tha bất đắc nhĩ.» 千五百年之間, [...] 堯舜三王周公孔子所傳之道, 未嘗一日得行於天地之間也. 若論道之常存, 卻又初非人所能預. 只是此個, 自是亙古亙今常在不滅之物. 雖千五百年被人作壞, 終殄滅他不得耳.

[514] *Chu Văn Công Văn Tập* (Đáp Trần Đồng Phủ Thư): «Cái Đạo vị thường tức, nhi nhân tự tức chi.» 蓋道未嘗息, 而人自息之.

[515] *Chu Văn Công Văn Tập* (Đáp Trần Đồng Phủ Thư): «Thường thiết dĩ vi cổng cổ cổng kim, chi thị nhất Lý, thuận chi giả thành, nghịch chi giả bại. Cố phi cổ chi thánh hiền sở năng độc nhiên nhi hậu thế chi sở vị anh hùng hảo kiệt giả, diệc vị hữu năng xả thử Lý nhi đắc hữu sở kiến lập thành tựu giả dã. Đãn cổ chi thánh hiền, tòng bản căn thượng tiện hữu duy tinh duy nhất công phu, sở dĩ năng chấp kỳ trung, triệt đầu triệt vĩ, vô bất tận thiện. Hậu lai sở vị anh hùng, tắc vị thường hữu thử công phu, đãn tại lợi dục trường trung, đầu xuất đầu một. Kỳ tư mỹ giả, nãi năng hữu sở ám hợp, nhi tuỳ kỳ phân số chi đa thiểu dĩ hữu sở lập; nhiên kỳ hoặc trúng hoặc phó, bất năng tận thiện, tắc nhất nhi dĩ.» 常竊以爲亙古亙今, 只是一理, 順之者成, 逆之者敗. 故非古之聖賢所能獨然而後世之所謂英雄豪傑者, 亦未有能舍此理而得所有見立成就者也. 但古之聖賢, 從本根上便有惟精惟一工夫, 所以能執其中, 徹頭徹尾, 無不盡善. 後來所謂英雄, 則未嘗有此工夫, 但在利欲場中, 頭出頭沒. 其資美者, 乃能有所暗合, 而隨其

Để minh hoạ thuyết của Chu Hi, ta hãy lấy thí dụ về việc xây nhà. Một ngôi nhà phải được xây dựng theo các nguyên lý kiến trúc. Các nguyên lý này tồn tại vĩnh viễn, dù cho trong thế giới vật chất không có ngôi nhà nào được xây thực sự. Một đại kiến trúc sư là người hiểu sâu các nguyên lý ấy và thiết kế ngôi nhà theo chúng. Thí dụ, ngôi nhà ông ta xây dựng phải kiên cố và lâu bền. Tuy nhiên không chỉ đại kiến trúc sư, mà tất cả ai muốn xây nhà đều phải theo các nguyên lý ấy. Những kẻ cất nhà tay ngang chỉ theo nguyên lý kiến trúc bằng trực giác hoặc kinh nghiệm thực hành, mà không hiểu hoặc không biết gì về chúng. Kết quả, ngôi nhà ấy không hoàn toàn phù hợp với các nguyên lý kiến trúc nên ngôi nhà không hoàn mỹ. Việc trị nước của thánh vương (tức chuyên gia xây dựng quốc gia) so với việc trị nước của ông vua anh hùng hào kiệt (tức thợ tay ngang xây dựng quốc gia) cũng có sự bất đồng như vậy.

Như ta đã biết ở chương 7, Mạnh Tử chủ trương hai nền chính trị: *vương chính* 王 政 (chính trị theo vương đạo) và *bá chính* 霸 政 (chính trị theo bá đạo). Tranh luận giữa Chu Hi và Trần Lượng là tranh luận tiếp tục về đề tài vương chính và bá chính. Chu Hi và các Đạo học gia khác đều cho rằng từ đời Hán và đời Đường các triều đại chỉ theo bá chính, bởi vì các vua cai trị vì quyền lợi của họ chứ không phải vì quyền lợi dân chúng. Do đó, ở đây Chu Hi lại theo Mạnh Tử, nhưng cũng như trước đây, ông đã đưa ra cơ sở hình nhi thượng cho thuyết của Mạnh Tử, mà ban đầu nó chỉ mang tính chất chính trị.

Phương pháp tu dưỡng

Phần lớn các nhà tư tưởng Trung Quốc đều tán đồng quan điểm Plato cho rằng chúng ta không thể có một quốc gia lý tưởng trừ phi triết gia làm vua hoặc vua thành triết gia. Trong tác phẩm *Republic* (nước cộng hòa), Plato dành nhiều đoạn dài luận về việc giáo dục triết gia làm vua. Như ta đã thấy, Chu Hi cũng nói rằng «các bậc thánh hiền đời xưa, từ căn bản, đã có công phu tinh ròng chuyên nhất». Cái phương pháp tu dưỡng này là gì? Chu Hi đã bảo chúng ta rằng trong mỗi người và mỗi sự vật đều có Thái Cực hoàn chỉnh. Bởi vì Thái Cực là toàn thể Lý của vạn vật, do đó các Lý này ở trong chúng ta, nhưng do khí bẩm mà chúng không hiển hiện đúng đắn. Thái Cực ở trong chúng ta giống như viên ngọc chìm trong nước đục. Việc ta cần làm là khiến cho viên ngọc hiển hiện. Đối với Chu Hi, phương pháp thực hiện điều đó cũng y như phương pháp của Trình Di dạy (mà ta đã thấy ở chương trước), bao gồm hai mặt: «trí tri» và «dụng kính» (Hàm dưỡng tu dụng kính; tiến học tắc tại trí tri. 涵 養 須 用 敬, 進 學 則 在 致 知: Sự hàm dưỡng tinh thần phải dùng kính; sự tiến bộ của học vấn là ở trí tri.)

Phương pháp này dựa trên *Đại Học,* một tác phẩm mà Đạo học gia xem

分數之多少以有所立; 然其或中或否, 不能盡善, 則一而已.

là «cửa cho người sơ học bước vào đời sống đạo đức» (sơ học nhập đức chi môn 初學入德之門). Như ta đã biết ở chương 16, phương pháp tu dưỡng mà *Đại Học* dạy bắt đầu bằng «trí tri» và «cách vật». Theo phái Trình Chu, mục đích của cách vật là mở mang sự hiểu biết của ta về cái Lý vĩnh hằng.

Tại sao phương pháp này không bắt đầu bằng «cùng Lý» mà bắt đầu bằng «cách vật»? Chu Hi nói: «*Đại Học* nói cách vật, không nói cùng Lý. Nếu nói cùng Lý thì khác gì tóm bắt trong khoảng trống chẳng có chi để tóm. Chỉ nói cách vật, ý nói là ta phải từ cái Khí ở hình nhi hạ mà tìm cái đạo ở hình nhi thượng.»[516] Nói cách khác, Lý thì trừu tượng, vật thì cụ thể. Ta khảo sát cái trừu tượng thông qua cái cụ thể. Kết quả là cái mà ta sẽ thấy thì vừa nằm trong thế giới vĩnh hằng vừa nằm trong bản tính của ta. Ta càng biết về Lý thì Tính của ta (vốn bị khí bẩm che lấp) càng thêm hiển hiện.

Chu Hi nói: «Sự linh diệu của nhân tâm chẳng gì mà nó không biết; còn sự vật trong thiên hạ chẳng gì mà không có Lý. Nếu ta chưa đạt tới tận cùng cái Lý của sự vật thì sự hiểu biết của ta chưa hoàn chỉnh. Do đó, ngay đầu sách *Đại Học* đã dạy rằng: đối với mọi vật trong thiên hạ, người đi học phải lấy những Lý mà mình đã biết để xét tới cùng các sự vật khác, nhằm đạt tới chỗ tối cao của hiểu biết. Miệt mài lâu ngày như thế, rồi một ngày bỗng nhiên ta thông suốt tất cả, hiểu hết các phương diện tinh thô trong ngoài của sự vật, và toàn thể sự vận dụng lớn của tâm ta trở nên sáng rỡ.»[517] Ở đây, ta lại thấy thuyết đốn ngộ.

Điều ấy tự nó có vẻ đủ, tại sao còn phải bổ sung «dụng kính»? Câu trả lời là: nếu không dụng kính thì việc cách vật giống như một thứ luyện tập trí tuệ, do đó sẽ không dẫn đến mục đính cuối cùng là đốn ngộ. Trong khi cách vật ta phải ghi nhớ rằng cái mà ta đang làm là làm hiển hiện bản tính của ta, là làm sạch sẽ viên ngọc để nó sáng trở lại. Để giác ngộ, ta phải luôn nghĩ tới giác ngộ. Đó là công dụng của dụng kính.

Phương pháp tu dưỡng của Chu Hi rất giống phương pháp của Plato. Chu Hi nói trong Tính của ta có cái Lý của mọi sự vật, còn Plato thì nói tới «tiền tri thức». Theo Plato, «chúng ta sở đắc tri thức trước khi sinh về tất cả

[516] *Chu Tử Toàn Thư* (quyển 46): «Đại Học thuyết cách vật, khước bất thuyết cùng lý. Cái thuyết cùng lý, tắc tự huyền không vô tróc mô xứ. Chỉ thuyết cách vật, tắc chỉ tựu ná hình nhi hạ chi khí thượng, tiện tầm ná hình nhi thượng chi đạo.» 大學說格物, 卻不說窮理. 蓋說窮理, 則似懸空無捉摸處. 只說格物, 則只就那形而下之器上, 便尋那形而上之道.

[517] *Đại Học Chương Cú*: «Cái nhân tâm chi linh, mạc bất hữu tri, nhi thiên hạ chi vật, mạc bất hữu Lý. Duy ư Lý hữu vị cùng, cố kỳ tri hữu bất tận dã. Thị dĩ Đại Học thuỳ giáo, tất sử học giả tức phàm thiên hạ chi vật, mạc bất nhân kỳ dĩ tri chi Lý nhi ích cùng chi, dĩ cầu chí hồ kỳ cực. Chí ư dụng lực chi cửu, nhi nhất đán hoát nhiên quán thông yên, tắc chúng vật chi biểu Lý tinh thô vô bất đáo, nhi ngô tâm chi toàn thể đại dụng vô bất minh hĩ.» 蓋人心之靈, 莫不有知, 而天下之物, 莫不有理. 惟於理有未窮, 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. 至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉, 則眾物之表裏精粗無不到, 而吾心之全體大用無不明矣.

bản chất» (*Phaedo* 75). Bởi có thứ tiền tri thức này, «ai biết nhìn cái đẹp trong sự kế tục đúng đắn thì có thể đột nhiên nhận thức được bản chất của cái đẹp diệu kỳ» (*Symposium* 211). Đó cũng là một hình thức đốn ngộ.

*

Chương 26

ĐẠO HỌC: PHÁI TÂM HỌC

Như ta đã thấy ở chương 24, phái Lục Vương cũng gọi là phái Tâm học 心學, do Trình Hạo khai sáng và được Lục Cửu Uyên 陸九淵 (1139-1193) và Vương Thủ Nhân 王守仁 (1472-1528) hoàn thành. Lục Cửu Uyên còn gọi là Tượng Sơn 象山 tiên sinh, quê quán nơi mà nay là tỉnh Giang Tây. Ông và Chu Hi là bạn, mặc dù quan điểm triết học của hai ông rất khác nhau. Các tranh luận của hai ông, cả nói lẫn viết, về các vấn đề triết học trọng yếu đều khiến người đương thời quan tâm rất nhiều.

Quan niệm của Lục Cửu Uyên về Tâm

Tương truyền cả Lục Cửu Uyên và Vương Thủ Nhân đều trải qua đốn ngộ rồi mới tin chắc tư tưởng của mình là đúng. «Ngày nọ, khi đọc sách xưa, ông đọc đến hai chữ *vũ trụ*, thấy giải thích là: "Bốn phương và trên dưới gọi là *vũ* (tức không gian), từ xưa tới nay gọi là *trụ* (tức thời gian)." Ông chợt tỉnh ngộ, nói: "Sự việc trong vũ trụ là sự việc trong chức phận của mình; sự việc trong chức phận của mình là sự việc trong vũ trụ."»[518] Ông từng nói: «Vũ trụ tức là tâm ta; tâm ta tức là vũ trụ.»[519]

Trong lúc Chu Hi tán đồng câu nói «Tính tức là Lý» của Trình Di, thì Lục Cửu Uyên trả lời rằng «Tâm tức là Lý». Hai câu này khác nhau chỉ một từ, nhưng trong đó thể hiện sự phân chia cơ bản giữa hai phái. Như ta đã thấy ở chương trước, trong hệ thống của Chu Hi, Tâm được xem là sự hiện thân cụ thể của Lý được thấy trong Khí. Do đó nó không y hệt như cái Lý trừu tượng. Hệ quả là Chu Hi chỉ có thể nói rằng Tính là Lý, chứ không nói rằng Tâm là

[518] Dương Giản, *Tượng Sơn Tiên Sinh Hành Trạng*: «Tha nhật độc cổ thư chí vũ trụ nhị tự, giải giả viết: "Tứ phương thượng hạ viết vũ, vãng cổ lai kim viết trụ." Hốt đại tỉnh viết: "Vũ trụ nội sự, nãi kỷ phận nội sự, kỷ phận nội sự nãi vũ trụ nội sự."» 他日讀古書至宇宙二字,解者曰:"四方上下曰宇,往來古今曰宙."忽大省曰:"宇宙內事乃己分內事,己分內事乃宇宙內事."

[519] Dương Giản, *Tượng Sơn Tiên Sinh Hành Trạng*: «Vũ trụ tiện thị ngô tâm, ngô tâm tiện thị vũ trụ.» 宇宙便是吾心,吾心便是宇宙.

Lý. Trái lại, trong hệ thống của Lục Cửu Uyên, Tâm chính là Tính, và ông cho rằng sự phân biệt giữa Tâm và Tính chẳng qua là ở từ ngữ. Ông nói: «Người học ngày nay, đọc sách chỉ giải thích chữ nghĩa, không biết tìm lấy tư tưởng cốt lõi của nó. Tình, Tính, Tâm, Tài, bốn cái này chỉ là một loại, nhưng khác nhau là ở từ ngữ.»[520]

Tuy nhiên, ở chương trước ta thấy, sự phân biệt của Chu Hi giữa Tính và Tâm không phải là ở từ ngữ, bởi vì theo quan điểm của ông quả thực có sự phân biệt như vậy trong thực tế. Tuy nhiên cái thực tế mà Chu Hi thấy thì không giống như cái thực tế mà Lục Cửu Uyên thấy. Đối với Chu Hi, thực tế gồm thế giới trừu tượng và thế giới cụ thể. Nhưng đối với Lục Cửu Uyên, thực tế chỉ có một thế giới, đó là nhân tâm hay Tâm (tức tâm vũ trụ).

Tuy nhiên Lục Cửu Uyên chỉ nói đại khái hệ thống thế giới của phái Tâm học là gì. Muốn biết tường tận chi tiết hơn thì ta phải quay sang ngữ lục và trước tác của Vương Thủ Nhân.

Quan niệm của Vương Thủ Nhân về vũ trụ

Vương Thủ Nhân 王守仁 (1472-1528), cũng gọi là Dương Minh 陽明 tiên sinh, quê ở Chiết Giang. Không chỉ là một triết gia kiệt xuất, ông còn nổi tiếng là một nhà chính trị thực tế, tài cao, đức trọng. Thuở trẻ ông nhiệt thành theo phái Trình Chu. Ông đã quyết tâm thực hành lời dạy «cách vật» của Chu Hi và bắt đầu «cách vật» tre trúc để biết Lý của nó. Trầm tư mãi trước bụi trúc suốt bảy ngày đêm nhưng ông chẳng đạt được gì cả. Thất vọng quá, ông đành từ bỏ nỗ lực «cách vật». Sau đó, trong khi bị lưu đày chốn hoang dã vùng núi tây bắc Trung Quốc do âm mưu chính trị ở triều đình, một đêm nọ ông bỗng dưng giác ngộ. Kết quả là ông có cái hiểu biết mới về ý tưởng cốt lõi của *Đại Học* và từ quan điểm này ông giải thích lại *Đại Học*.

Truyền Tập Lục, bộ sưu tập các lời giảng của Vương Thủ Nhân được một đệ tử ghi chép, có đoạn viết: «Thầy Vương [cùng bạn] đi chơi ở Nam Trấn, một người bạn chỉ vào một cây trổ hoa trên núi, nói: "Thiên hạ không có vật ở ngoài tâm, như cây hoa này, ở trong núi sâu, tự trổ hoa rồi tự rơi rụng, nó có liên quan chi tới tâm của ta?" Thầy đáp: "Lúc ông chưa nhìn thấy hoa này, thì hoa này với tâm ông cùng vắng lặng. Khi ông đến xem hoa này, thì màu sắc của hoa nhất thời rực rỡ lên. Thế đủ biết hoa này không ở ngoài tâm của ông."»[521]

[520] *Tượng Sơn Toàn Tập:* «Kim chi học giả, độc thư chỉ thị giải tự, cánh bất cầu huyết mạch. Thả hữu tình tính tâm tài, đô chỉ thị nhất ban vật sự, ngôn ngẫu bất đồng nhĩ.» 今之學者,讀書只是解字,更不求血脈.且有情性心才,都只是一般物事,言偶不同耳.

[521] *Vương Văn Thành Công Toàn Thư:* «Tiên sinh du Nam Trấn, nhất hữu chi nham trung hoa thụ vấn viết: "Thiên hạ vô tâm ngoại chi vật, như thử hoa thụ, tại thâm sơn trung, tự khai tự lạc, ư ngã tâm diệc hà tương quan?" Tiên sinh vân: "Nhĩ vị khán thử hoa thời, thử hoa dữ nhĩ tâm đồng qui ư tịch. Nhĩ lai khán thử hoa thời, tắc thử hoa nhan sắc, nhất thời minh bạch khởi lai. Tiện tri thử hoa, bất tại nhĩ đích tâm ngoại."» 先生游南鎮,一友指

Truyền Tập Lục chép: «Thầy Vương nói: "Ông xem trong cõi trời đất này, cái gì là tâm của trời đất?" Đáp: "Tôi từng nghe nói: người là tâm của trời đất." Thầy hỏi: "Ở người, cái gì gọi là tâm?" Đáp: "Chỉ là một cái linh diệu sáng láng." Thầy nói: "Từ đó có thể biết rằng chỉ có cái linh diệu sáng láng ấy lấp đầy trời đất. Con người chỉ do hình thể mà tự ly cách với trời đất. Cái linh diệu sáng láng của chúng ta là chủ nhân của quỷ thần và trời đất. [...] Hễ trời đất, quỷ thần, vạn vật, ly cách cái linh diệu sáng láng của chúng ta, thì không có trời đất, quỷ thần, vạn vật. Hễ cái linh diệu sáng láng của chúng ta ly cách trời đất, quỷ thần, vạn vật, thì cũng không có cái linh diệu sáng láng của chúng ta. Như thế, chúng lưu thông với một Khí. Tại sao nói chúng ta ly cách với chúng?"»[522]

Từ các lời trên, ta biết quan niệm của Vương Thủ Nhân về vũ trụ. Trong quan niệm ấy, vũ trụ là một toàn thể tinh thần mà trong đó chỉ có một thế giới là cái thế giới thực tại và cụ thể mà chúng ta đang trải nghiệm. Do đó không còn chỗ nào nữa cho cái thế giới Lý trừu tượng kia mà Chu Hi hết sức chú trọng.

Vương Thủ Nhân cũng chủ trương Tâm là Lý: «Tâm tức là Lý. Thiên hạ lại có sự vật ở ngoài Tâm và có Lý ở ngoài Tâm hay sao?»[523] Lại nói: «Thể của Tâm là Tính. Tính tức là Lý. Cho nên có Tâm kính hiếu cha mẹ, tức là có cái Lý của hiếu; không có Tâm kính hiếu cha mẹ, tức là không có cái Lý của hiếu. Có Tâm trung với vua, tức có cái Lý của trung; không có Tâm trung với vua, tức không có cái Lý của trung. Lẽ nào Lý ở ngoài Tâm ta ư?»[524]

巖中花樹問曰:"天下無心外之物,如此花樹,在深山中,自開自落,於我心亦何相關?" 先生云: "爾未看此花時,此花與爾心同歸寂.爾來看花時,則此花顏色,一時明白起來.便知此花,不在爾的心外."

[522] *Vương Văn Thành Công Toàn Thư:* «Tiên sinh viết: "Nhĩ khán giả cá thiên địa trung gian, thậm ma thị thiên địa đích tâm?" Đối viết: "Thường văn nhân thị thiên địa đích tâm." Viết: "Nhân hựu thậm ma khiếu tố tâm?" Đối viết: "Chỉ thị nhất cá linh minh." "Khả tri sung thiên tắc địa, trung gian chỉ hữu giá cá linh minh. Nhân chỉ vi hình thể tự gián cách liễu. Ngã đích linh minh, tiện thị thiên địa quỷ thần đích chủ tể. [...] Thiên địa quỷ thần vạn vật, ly khước ngã đích linh minh, tiện một hữu thiên địa quỷ thần vạn vật liễu. Ngã đích linh minh, ly khước thiên địa quỷ 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?"» 先生曰: "爾看這個天地中間,甚麼是天地的心?"對曰: "嘗聞人是天地的心." 曰: "人又甚麼叫做心?" 對曰: "只是一個靈明." "可知充天塞地,中間只有這個靈明.人只爲形體自間隔了.我的靈明,便是天地鬼神的主宰.[...] 天地鬼神萬物,離卻我的靈明,便沒有天地鬼神萬物了.我的靈明離卻天地鬼神萬物,亦沒有我的靈明.如此,便是一氣流通的,如何與他間隔得?"

[523] *Vương Văn Thành Công Toàn Thư* (Truyền Tập Lục): «Tâm tức Lý dã. Thiên hạ hựu hữu tâm ngoại chi sự, tâm ngoại chi Lý hồ?» 心即理也. 天下又有心外之事,心外之理乎?

[524] *Vương Văn Thành Công Toàn Thư* (Truyền Tập Lục): «Tâm chi thể, tính dã. Tính tức Lý dã. Cố hữu hiếu thân chi tâm, tức hữu hiếu chi Lý; vô hiếu thân chi tâm, tức vô hiếu chi Lý. Hữu trung quân chi tâm, tức hữu trung chi Lý; vô trung quân chi tâm, tức vô trung Lý hĩ. Lý khởi ngoại ư ngô tâm da?» 心之體,性也.性即理也.故有孝親之心,即有孝

Từ các lời trên, ta thấy rõ hơn sự khác biệt giữa Chu Hi và Vương Thủ Nhân, cũng là sự khác biệt giữa hai phái mà họ là đại biểu. Theo hệ thống của Chu Hi, ta chỉ có thể nói rằng bởi vì có cái Lý của hiếu, nên có Tâm kính hiếu cha mẹ; bởi vì có cái Lý của trung, nên có Tâm trung với vua. Tuy nhiên ta không thể nói ngược lại. Nhưng chính cái mà Vương Thủ Nhân nói thì ngược lại. Theo hệ thống của Chu Hi, tất cả các Lý đều vĩnh hằng, bất kể là có Tâm hay không. Nhưng theo hệ thống của Vương Thủ Nhân, nếu không có Tâm thì sẽ không có Lý. Do đó Tâm là nhà lập pháp của vũ trụ và là cái mà từ đó Lý được lập ra.

Minh Đức

Với quan niệm vũ trụ như vậy, Vương Thủ Nhân đưa ra cơ sở hình nhi thượng cho *Đại Học*. Như ta đã biết ở chương 16, sách *Đại Học* có *tam cương lĩnh* và *bát điều mục*. Tam cương lĩnh là: *Minh minh đức, thân dân, chỉ ư chí thiện*. Vương Thủ Nhân định nghĩa đại học là cái học của đại nhân. Về «minh minh đức» 明明德, ông nói: «Đại nhân là bậc đã hợp nhất thành một thể với trời đất và vạn vật. Đại nhân xem thiên hạ như một nhà, xem Trung Quốc như một người. Nếu trong đó ai ngăn cách hình hài và phân chia tôi và anh, đó là tiểu nhân. Đại nhân có thể hợp nhất thành một thể với trời đất và vạn vật. Không phải là ngài có ý muốn như thế, mà là cái lòng nhân của tâm ngài vốn hợp nhất thành một thể với trời đất và vạn vật. Lẽ nào chỉ có đại nhân? Tâm của tiểu nhân cũng đúng như thế, nhưng chỉ có hắn tự làm tâm của mình nhỏ bé đi mà thôi. Do đó khi thấy đứa trẻ sắp rơi xuống giếng, người ta ắt có lòng sợ hãi và thương xót. Cái lòng nhân ấy hợp nhất một thể với đứa bé. Đứa bé đồng loại với người ta. Khi thấy chim và thú run rẩy kêu la thảm thiết, người ta ắt có lòng bất nhẫn. Cái lòng nhân ấy hợp nhất một thể với chim và thú. Chim và thú cùng loại với loài có tri giác. Khi thấy cây cỏ bị đốn gẫy, người ta ắt có lòng thương xót. Cái lòng nhân ấy hợp nhất một thể với cây cỏ. Khi thấy ngói và đá bị huỷ hoại, nhi người ta ắt có lòng tiếc. Cái lòng nhân ấy hợp nhất một thể với ngói và đá. Cái lòng nhân hợp nhất một thể với vạn vật ấy, ngay cả bụng dạ tiểu nhân cũng có nữa. Lòng nhân ấy là tính do Trời ban cho, sáng láng tự nhiên, không bị tối tăm. Cho nên gọi là làm sáng cái đức sáng của mình. [...] Do đó, nếu không bị tư dục che lấp, thì dù bụng dạ tiểu nhân nhưng lòng nhân hợp nhất một thể với vạn vật ấy có khác gì lòng của đại nhân. Hễ bị tư dục che lấp, thì dù bụng dạ đại nhân nhưng thói phân cách hẹp hòi có khác gì lòng của tiểu nhân. Cho nên hễ ai học để thành đại nhân thì phải trừ khử sự che lấp của tư dục, để làm sáng cái đức sáng của mình, và trở về tình trạng ban sơ hợp thành một thể với trời đất và vạn vật mà thôi. Người ta không thể tăng thêm gì ở ngoài bản thể này.»[525]

之理; 無孝親之心, 即無孝之理. 有忠君之心, 即有忠之理; 無忠君之心, 即無忠之理矣. 理豈外於吾心耶?

[525] *Đại Học Vấn*: «Đại nhân giả, dĩ thiên địa vạn vật vi nhất thể giả dã. Kỷ thị thiên hạ do

Về cương lĩnh thứ hai là «thân dân» 親民, ông nói: «Làm sáng đức sáng là thiết lập cái thể đồng nhất với trời đất và vạn vật. Thân dân là đạt tới cái dụng của cái thể đồng nhất với trời đất và vạn vật đó. Cho nên làm sáng đức sáng là ắt phải ở thân dân, mà thân dân là để làm sáng đức sáng. [...] Vua và bầy tôi, chồng vợ, bạn bè, thậm chí sông núi, quỷ thần, chim thú, cây cỏ, ta đều phải thân thiết, để đạt tới lòng nhân đồng nhất thể của ta. Được thế thì trong cái đức sáng của ta không có gì mà không sáng, và ta quả thực có thể hợp thành một thể với trời đất và vạn vật.»[526]

Về cương lĩnh thứ ba là «chỉ ư chí thiện» 止於至善, ông nói: «Chí thiện là chuẩn tắc tối cao của việc làm sáng đức sáng và thân dân. Bản tính

---

nhất gia, Trung Quốc do nhất nhân yên. Nhược phù gian hình hài nhi phân nhĩ ngã giả, tiểu nhân hĩ. Đại nhân chi năng dĩ thiên địa vạn vật vi nhất thể dã, phi ý chi dã, kỳ tâm chi nhân bản nhược thị kỳ dữ thiên địa vạn vật nhi vi nhất dã. Khởi duy đại nhân, tuy tiểu nhân chi tâm, diệc mạc bất nhiên. Bỉ cố tự tiểu chi nhĩ. Thị cố kiến nhụ tử chi nhập tỉnh, nhi tất hữu truật dịch trắc ẩn chi tâm yên. Thị kỳ nhân chi dữ nhụ tử nhi vi nhất thể dã. Nhụ tử do đồng loại giả dã, kiến điểu thú chi ai minh hộc tốc, nhi tất hữu bất nhẫn chi tâm yên, thị kỳ nhân chi dữ điểu thú nhi vi nhất thể dã. Điểu thú do hữu tri giác giả dã, kiến thảo mộc chi tồi chiết, nhi tất hữu mẫn tuất chi tâm yên, thị kỳ nhân chi dữ thảo mộc nhi vi nhất thể dã. Kiến ngoã thạch chi huỷ hoại, nhi tất hữu cố tích chi tâm yên, thị kỳ nhân chi dữ ngoã thạch nhi vi nhất thể dã. Thị kỳ nhất thể chi nhân dã, tuy tiểu nhân chi tâm, diệc tất hữu chi. Thị nãi căn ư thiên mệnh chi tính, nhi tự nhiên linh chiêu bất muội giả dã. Thị cố vị chi minh đức. [...] Thị cố cầu vô tư dục chi tế, tắc tuy tiểu nhân chi tâm, nhi kỳ nhất thể chi nhân do đại nhân dã. Nhất hữu tư dục chi tế, tắc tuy đại nhân chi tâm, nhi kỳ phân cách ải lậu, do tiểu nhân hĩ. Cố phù vi đại nhân chi học giả, diệc duy khử kỳ tư dục chi tế, dĩ tự minh kỳ minh đức, phục kỳ thiên địa vạn vật nhất thể chi bản nhiên nhi dĩ nhĩ; phi năng ư bản thể chi ngoại nhi hữu sở tăng ích chi dã.» 大人者, 以天地萬物爲一體者也. 其視天下猶一家, 中國猶一人焉. 若夫間形骸而分爾我者, 小人矣. 大人之能以天地萬物爲一體也, 非意之也, 其心之仁本若是其與天地萬物爲一也. 豈惟大人, 雖小人之心, 亦莫不然. 彼顧自小之耳. 是故見孺子之入井, 而必有怵惕惻隱之心焉. 是其仁之與孺子而爲一體也. 孺子猶同類者也, 見鳥獸之哀鳴觳觫, 而必有不忍之心焉, 是其人之與鳥獸而爲一體也. 鳥獸猶有知覺者也, 見草木之摧折, 而必有憫恤之心焉, 是其仁之與草木而爲一體也. 見瓦石之毀壞, 而必有顧惜之心焉, 是其仁之與瓦石而爲一體也. 是其一體之仁也, 雖小人之心, 亦必有之. 是乃根於天命之性, 而自然靈昭不昧者也. 是故謂之明德. [...] 是故苟無私欲之蔽, 則雖小人之心, 而其一體一仁猶大人也. 一有私欲之蔽, 則雖大人之心, 而其分隔隘陋, 猶小人矣. 故夫爲大人之學者, 亦惟去其私欲之蔽, 以自明其明德, 復其天地萬物一體之本然而已耳; 非能於本體之外而有所增益之也.

[526] *Đại Học Vấn*: «Minh minh đức giả, lập kỳ thiên địa vạn vật nhất thể chi thể dã. Thân dân giả, đạt kỳ thiên địa vạn vật nhất thể chi dụng dã. Cố minh minh đức tất tại ư thân dân, nhi thân dân nãi sở dĩ minh kỳ minh đức dã. [...] Quân thần dã, phu phụ dã, bằng hữu dã, dĩ chí ư sơn xuyên quỷ thần điểu thú thảo mộc dã, mạc bất thực hữu dĩ thân chi, dĩ đạt ngô nhất thể chi nhân, nhiên hậu ngô chi minh đức thuỳ vô bất minh, nhi chân năng dĩ thiên địa vạn vật vi nhất thể hĩ.» 明明德者, 立其天地萬物一體之體也. 親民者, 達其天地萬物一體之用也. 故明明德必在於親民, 而親民乃所以明其明德也. [...] 君臣也, 夫婦也, 朋友也, 以至於山川鬼神鳥獸草木也, 莫不實有以親之, 以達吾一體之仁, 然後吾之明德始無不明, 而眞能以天地萬物爲一體矣.

Trời phú cho ta thì thuần tuý chí thiện, sáng rỡ mà không tối tăm. Cái chí thiện này hiển hiện, là bản thể của minh đức, tức là cái gọi là lương tri. Khi cái chí thiện này hiển hiện, thì đúng là đúng mà sai là sai. Đối với sự việc nặng nhẹ, dầy mỏng, nó tuỳ cảm tuỳ ứng, biến động không ngừng, nhưng cái gì cũng tự có mức trung dung thiên nhiên. Nó làm chuẩn mực tối cao cho người và vật, mà trong đó không có cái gì được thêm vào hay bớt đi. Nếu trong đó có cái gì được thêm vào hay bớt đi tức là tư ý và tiểu trí, chứ không phải là chí thiện.»[527]

Lương tri

Như vậy tam cương lĩnh rút lại chỉ là một cương lĩnh «minh minh đức». Minh đức chỉ là bản tính ban sơ của Tâm chúng ta. Dù thiện hay ác, về cơ bản tất cả chúng ta có cùng một Tâm như nhau. Cái Tâm này có thể không hề bị tư dục che lấp hoàn toàn. Nó luôn tự biểu hiện trong phản ứng trực giác tức khắc đối với sự vật. Thí dụ, khi thấy đứa trẻ sắp rơi xuống giếng, ta ắt có lòng sợ hãi và thương xót. Trong phản ứng đầu tiên của ta đối với sự vật, ta tự nhiên biết rằng đúng là đúng mà sai là sai. Cái biết này là sự biểu hiện của bản tính ban sơ của ta, mà Vương Thủ Nhân gọi là «lương tri» 良 知. Tất cả những gì ta cần làm chỉ là noi theo sự kêu gọi của lương tri và tiến tới không do dự. Bởi vì nếu ta cố tìm cách thoái thác, không lập tức noi theo sự kêu gọi này, tức là ta thêm vào hay bớt đi cái gì đó trong lương tri, và như thế ta mất đi sự chí thiện. Hành động thoái thác là tiểu trí, phát sinh do tư dục. Như ta đã thấy ở các chương 23 và 24. Chu Đôn Di và Trình Hạo cũng nói cùng một thuyết như vậy, nhưng ở đây Vương Thủ Nhân đưa ra cho nó một cơ sở có tính hình nhi thượng nhiều hơn.

Nghe nói trong lần sơ kiến, Dương Giản 楊 簡 (1140-1226) hỏi Lục Cửu Uyên bản tâm là gì. Ta nên chú ý «bản tâm» vốn là thuật ngữ Thiền Tông nhưng Đạo học gia của phái Lục Vương cũng thường dùng. Trả lời câu hỏi này, Lục Cửu Uyên viện dẫn một đoạn trong sách Mạnh Tử nói về tứ đoan. Dương Giản nói ông đọc đoạn ấy hồi nhỏ nhưng vẫn chưa biết bản tâm là gì. Bấy giờ Dương Giản làm chủ bạ ở Phú Dương, và đang đàm đạo thì ông được mời xử kiện. Nhân vụ kiện, Lục Cửu Uyên nói: «Trong vụ kiện này ắt phải

[527] *Đại Học Vấn:* «Chí thiện giả, minh đức, thân dân chi cực tắc dã. Thiên mệnh chi tính, tuỳ nhiên chí thiện, kỳ linh chiếu bất muội giả, thử kỳ chí thiện chi phát hiện, thị nãi minh đức chi bản thể, nhi tức sở vị lương tri dã. Chí thiện chi phát hiện, thị nhi thị yên, phi nhi phi yên, khinh trọng hậu bạc, tuỳ cảm tuỳ ứng, biến động bất cư, nhi diệc mạc bất tự hữu thiên nhiên chi trung; thị nãi dân di vật tắc chi cực, nhi bất dung thiểu hữu nghĩ nghị tăng tổn ư kỳ gian dã. Thiểu hữu nghĩ nghị tăng tổn ư kỳ gian, tắc thị tư ý tiểu trí, nhi phi chí thiện chi vị hĩ.» 至善者, 明德, 親民之極則也. 天命之性, 粹然至善, 其靈昭不昧者, 此其至善之發現, 是乃明德之本體, 而即所謂良知也. 至善之發現, 是而是焉, 非而非焉, 輕重厚薄, 隨感隨應, 變動不居, 而亦莫不自有天然之中; 是乃民彝物則之極, 而不容少有擬議增損於其間也. 少有擬議增損於其間, 則是私意小智, 而非至善之謂矣.

có kẻ đúng người sai. Nếu thấy được ai đúng ai sai, tức là quyết định anh A đúng, anh B sai. Cái đó không phải bản tâm thì là gì?» Dương Giản hỏi: «Chỉ vậy thôi ư?» Lục Cửu Uyên trịnh trọng nói lớn: «Chứ còn gì nữa!» Dương Giản bỗng dưng giác ngộ và từ đó bái Lục Cửu Uyên làm thầy. (*Từ Hồ Di Thư*, quyển 18).

Có câu chuyện, một đệ tử của Vương Thủ Nhân tóm được một tên trộm đêm tại nhà ông. Ông bèn giảng cho tên trộm về lương tri. Tên trộm cười ngất, hỏi: «Lương tri tôi ở đâu?» Bấy giờ thời tiết nóng, nên ông bảo hắn cởi áo ngoài, rồi cởi áo trong. Ông nói: «Trời còn nóng, sao không cởi quần luôn đi.» Tên trộm ngại ngần, đáp: «Cởi luôn e không phải phép.» Ông quát: «Đấy là lương tri của mi đó!»

Chuyện ấy không nói sau đó tên trộm có giác ngộ hay không, nhưng chuyện này và chuyện trước tiêu biểu cho kỹ thuật Thiền Tông giúp đệ tử giác ngộ. Hai chuyện này cho thấy mỗi người đều có lương tri. Lương tri là sự biểu hiện của bản tâm, và qua lương tri, ta tức khắc biết đúng là đúng, sai là sai. Trong bản tính ban sơ của mình, mỗi người là thánh nhân. Đó là lý do tại sao đệ tử Vương Thủ Nhân rất hay nói «thánh nhân đi đầy đường».

Họ ngụ ý rằng mỗi người là một thánh nhân tiềm tàng. Ta có thể trở thành thánh nhân thực sự nếu ta nghe theo và hành động theo sự kêu gọi của lương tri. Nói cách khác, cái mà ta cần làm chỉ là thực hành lương tri, hoặc nói như Vương Thủ Nhân, là «trí lương tri» 致 良 知 (phát triển tối đa lương tri). Do đó *tri lương tri* trở thành thuật ngữ then chốt trong triết học Vương Thủ Nhân và lúc cuối đời, ông chỉ đề cập ba chữ này.

Cách vật

Ta nhớ rằng *Đại Học* cũng nói đến bát điều mục, tức là tám bước cần thực hành để tu thân. Hai bước đầu là *cách vật* và *trí tri*. Theo Vương Thủ Nhân, *trí tri* là mở rộng lương tri. Tu thân chẳng qua là noi theo lương tri và thực hành nó.

Cách vật 格 物 được Trình Di và Chu Hi giải thích là «phân tích suy xét sự vật», nhưng trong *Đại Học Vấn* Vương Thủ Nhân giải thích *cách là sửa cho đúng* (cách giả chính dã 格 者 正 也), và *vật là sự vật* (vật giả sự dã 物 者 事 也). Do đó, cách vật không phải là «phân tích suy xét sự vật», mà là «chỉnh lý sự vật». Vương Thủ Nhân cho rằng ta không thể *trí lương tri* bằng kỹ thuật trầm tư mặc tưởng của Phật giáo. Ta phải trí lương tri thông qua kinh nghiệm hằng ngày của ta khi giải quyết các sự việc bình thường. Vương Thủ Nhân nói: «Cái phát ra của tâm là ý. [...] Cái mà ý hướng vào là vật. Thí dụ, ý hướng vào phụng sự cha mẹ, thì việc phụng sự cha mẹ là một vật; ý hướng vào phụng sự vua, thì việc phụng sự vua là một vật.»[528] Vật có thể đúng hay

[528] *Truyền Tập Lục:* «Tâm chi sở phát tiện thị ý. [...] Ý chi sở tại tiện thị vật. Như ý tại ư sự thân, tức sự thân tiện thị nhất vật; ý tại ư sự quân, tức sự quân tiện thị nhất vật.» 心 之 所 發 便 是 意. [...] 意 之 所 在 便 是 物. 如 意 在 於 事 親, 即 事 親 便 是 一 物; 意 在 於

sai, nhưng ngay khi điều đó được xác định rồi thì lương tri ta sẽ khắc biết. Khi lương tri ta biết một vật là đúng thì ta phải chân thành thực hành nó, và khi lương tri ta biết một vật là sai thì ta phải chân thành thôi thực hành nó. Theo cách này, ta cách vật (chỉnh lý sự vật) và đồng thời trí lương tri. Ngoài việc chỉnh lý sự vật như vậy, ta không có cách nào khác để trí lương tri. Đó là lý do tại sao *Đại Học* nói: «Trí tri tại cách vật.»

Hai bước tiếp theo *cách vật* và *trí tri* là *thành ý* 誠意 và *chính tâm* 正心. Theo Vương Thủ Nhân, *thành ý* chẳng qua là *cách vật* và *trí tri* được thực hành với sự chân thành cực độ. Khi ta cố thoái thác lời kêu gọi của lương tri, tức là ta không thành ý. Sự không thành ý này y hệt như cái mà Trình Hạo và Vương Thủ Nhân gọi là tư dục và tiểu trí. Khi ý ta thành thì tâm ta chính. Chính tâm chẳng qua là thành ý.

Bốn bước tiếp theo là *tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ*. Theo Vương Thủ Nhân, *tu thân* chẳng qua là trí lương tri. Bởi vì nếu không trí lương tri thì làm sao có thể tu thân được? Khi tu thân, ngoài trí lương tri thì ta phải làm gì? Khi trí lương tri thì ta phải thân dân. Khi thân dân, ta làm sao có thể làm gì khác ngoài việc *tề gia, trị quốc, bình thiên hạ?* Do đó, bát điều mục rốt cuộc rút lại chỉ là một điều *trí lương tri*.

Lương tri là gì? Nó chẳng qua là ánh sáng nội tại của tâm ta, là sự thống nhất nguyên thuỷ của vũ trụ, hay nói như *Đại Học* nó là minh đức. Do đó trí lương tri chẳng qua là minh minh đức. Như vậy toàn bộ tư tưởng của *Đại Học* tóm lại là ba chữ trí lương tri.

Vương Thủ Nhân nói: «Nhân tâm là vực trời (thiên uyên), cái gì cũng có đủ trong nó. Thoạt đầu nhân tâm chỉ là trời duy nhất, rồi nó bị tư dục gây chướng ngại, nên bản thể của trời bị mất. [...] Nếu nay chúng ta tập trung tư tưởng vào việc phát triển tối đa lương tri, thì các chướng ngại che lấp ấy đồng loạt bị trừ khử hết, rồi bản thể hồi phục, và nhân tâm trở lại là thiên uyên. [...] Lương tri của một phần là lương tri của toàn thể; lương tri của toàn thể là lương tri của một phần. Tất cả là một bản thể.»[529]

Dụng kính

Như vậy, hệ thống của Vương Thủ Nhân theo cùng một hướng với các hệ thống của Chu Đôn Di, Trình Hạo, và Lục Cửu Uyên nhưng ông diễn đạt bằng từ ngữ có hệ thống và chính xác hơn. Bát điều mục của *Đại Học* rất phù

事君, 即事君便是一物.

[529] *Vương Văn Thành Công Toàn Thư* (Truyền Tập Lục): «Nhân tâm thị thiên uyên, vô sở bất cai. Nguyên thị nhất cá thiên, chỉ vi tư dục chướng ngại, tắc thiên chi bản thể thất liễu. [...] Như kim niệm niệm trí lương tri, tương thử chướng ngại trất tắc nhất tề khử tận, tắc bản thể dĩ phục, tiện thị thiên uyên liễu. [...] Nhất tiết chi tri, tức toàn thể chi tri; toàn thể chi tri, tức nhất tiết chi tri. Tổng thị nhất cá bản thể.» 人心是天淵, 無所不賅. 原是一個天, 只爲私欲障礙, 則天之本體失了. [...] 如今念念致良知, 將此障礙窒塞一齊去盡, 則本體以復, 便是天淵了. [...] 一節之知, 即全體之知; 全體之知, 即一節之知. 總是一個本體.

hợp với hệ thống của ông, điều này mang lại cho ông lòng tự tin và sức thuyết phục người khác.

Hệ thống ấy và phương pháp tu dưỡng của nó thì giản dị và trực tiếp. Những đặc điểm này khiến nó có sức thu hút mạnh mẽ. Việc cần làm trước tiên là ta phải hiểu rằng mỗi người trong chúng ta đều có một bản tâm, nó đồng nhất với vũ trụ. Sự hiểu biết này Lục Cửu Uyên mượn lời Mạnh Tử gọi là «tiên lập hồ kỳ đại giả» 先立乎其大者 (trước tiên phải thiết lập điều lớn lao ở tâm). Lục Cửu Uyên nói: «Gần đây có kẻ phê bình ta rằng: "Trừ câu nói "Người ta trước tiên phải thiết lập điều lớn lao ở tâm" [của Mạnh Tử mà ông ta nhai lại], ông ta chẳng có gì hay ho." Nghe thế, ta đáp: "Đúng vậy."»[530]

Ở chương 24 ta biết rằng theo các Đạo học gia tu dưỡng cần phải dụng kính. Nhưng kính cái gì? Theo phái Lục Vương, «trước tiên ta phải thiết lập điều lớn lao ở tâm» rồi kính nó. Phái Lục Vương phê bình phái Trình Chu chưa «tiên lập hồ kỳ đại giả» mà đã vội bắt đầu cách vật ngay. Ở tình huống này, dù dụng kính thì cũng không có kết quả gì trong việc tu dưỡng. Phái Lục Vương ví von phương pháp ấy giống như nhóm lửa nấu cơm mà trong nồi chẳng có gạo.

Nhưng phái Trình Chu có thể trả lời rằng nếu không cách vật thì làm sao mà thiết lập cái gì được. Nếu loại bỏ cách vật thì cách duy nhất để «tiên lập hồ kỳ đại giả» là đốn ngộ. Phái Trình Chu xem nó là Thiền chứ không phải Nho.

Ở chương 24 ta đã thấy Trình Hạo cũng nói rằng người tu học trước tiên phải hiểu đức *nhân* 仁. Nhân với vạn vật cùng một thể. Vậy phải tu nhân với thành và kính, chứ không cần làm gì khác. Ta cần phải tự tin và thẳng tiến. Lục Cửu Uyên nói tương tự: «Hãy can đảm cố gắng, xé rách tấm lưới [trùm lấp mình], thiêu đốt gai góc [trên đường mình đi], rửa sạch đầm lầy.»[531] Khi ta làm như vậy, thậm chí uy quyền của Khổng Tử ta cũng không cần tôn trọng nữa. Lục Cửu Uyên lại nói: «Nếu học mà biết gốc, thì lục kinh đều là cước chú của ta.»[532] Ở mặt này, phái Lục Vương là sự kế tục của Thiền Tông.

---

[530] *Tượng Sơn Toàn Tập:* «Cận hữu nghị ngô giả vân: "Trừ liễu tiên lập hồ kỳ đại giả nhất cú, toàn vô kỹ lưỡng." Ngô văn chi viết: "Thành nhiên."» 近有譏吾者云："除了先立乎其大者一句，全無伎俩。" 吾聞之曰："誠然。" – Câu «*Tiên lập hồ kỳ đại giả*» lấy trong *Mạnh Tử* (Cáo Tử, thượng): «Thử thiên chi sở dữ ngã giả, *tiên lập hồ kỳ đại giả*, tắc kỳ tiểu giả phất năng đoạt dã. Thử vi đại nhân nhi dĩ hĩ.» 此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣 (Tâm là cái mà Trời phú bẩm cho ta. Người ta trước tiên phải thiết lập điều lớn lao ở tâm, thì điều nhỏ nhặt sẽ không chiếm đoạt lấy tâm của mình. Đó mới là đại nhân).

[531] *Tượng Sơn Toàn Tập:* «Kích lệ phấn tấn, quyết phá la võng, phần thiêu kinh cức, đãng dị ô trạch.» 激厲奮迅，決破羅網，焚燒荊棘，蕩夷污澤。

[532] *Tượng Sơn Toàn Tập:* «Học cầu tri bản, lục kinh giai ngã chú cước» 學苟知本，六經皆我注脚。

Phê bình Phật giáo

Tuy nhiên cả hai phái Lục Vương và Trình Chu đều phê bình Phật giáo mạnh mẽ. Khi phê bình, sự khác biệt giữa hai phái cũng hiện rõ. Chu Hi nói: «Nhà Phật nói về Không. Điều ấy không phải là không đúng, nhưng bên trong cái Không đó phải bắt đầu có đạo lý. Nếu chỉ nói chúng ta là Không, mà không biết rằng [bên trong cái Không ấy] có đạo lý chân thực, thì nói như vậy để làm gì? Thí dụ như một vực nước trong, nước trong mát tới đáy. Thoạt đầu nhìn vào, ngỡ là không có nước, nên người ta nói vực này chỉ là không. Chưa đúng tay xuống để dò xem là lạnh hay ấm, thì người ta đâu biết trong vực có nước. Kiến giải của nhà Phật cũng đúng như thế.»[533] Chu Hi lại nói: «Nhà Nho xem Lý là không sinh không diệt, nhà Phật xem thần thức 神識 là không sinh không diệt.»[534] Theo Chu Hi, nhà Phật không phải không có cơ sở khi nói rằng thế giới cụ thể là không, bởi vì sự vật trong thế giới cụ thể thì biến dịch và vô thường. Nhưng còn có Lý, là cái vĩnh hằng, bất biến. Theo nghĩa này, vũ trụ chẳng phải là không. Nhà Phật không biết các Lý là thật bởi vì chúng trừu tượng, cũng như người ta không thấy nước trong vực vì nó trong trẻo vô sắc.

Vương Thủ Nhân cũng phê bình Phật giáo, nhưng theo quan điểm khác: «Tiên gia nói đến Hư, thánh nhân lẽ nào có thể thêm chút xíu Thực vào cái Hư ấy? Phật gia nói đến Vô, thánh nhân lẽ nào có thể thêm chút xíu Hữu vào cái Vô ấy? Khi tiên gia nói đến Hư, mục đích của họ là dưỡng sinh. Khi Phật gia nói đến Vô, mục đích của họ là thoát biển khổ của sinh tử. Khi họ thêm ý nghĩa ấy vào bản thể của tâm, thì nguyên nghĩa của Hư và Vô không còn nữa, và ở bản thể của tâm có chướng ngại. Thánh nhân chỉ trở về bản sắc của lương tri mình, và không thêm các ý nghĩa nói trên vào nó. [...] Trời đất, vạn vật đều ở trong sự phát ra tác dụng và lưu hành của lương tri chúng ta. Làm sao có vật gì vượt ra ngoài lương tri mà có thể gây chướng ngại cho nó?»[535]

---

[533] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Thích thị thuyết không, bất thị tiện bất thị, đãn không lý diện tu hữu đạo lý thuỳ đắc. Nhược chỉ thuyết đạo ngã thị cá không, nhi bất tri hữu cá thực đế đạo lý, khước tố thậm dụng đắc? Thí như nhất uyên thanh thuỷ, thanh linh triệt đế, khán lai nhất như vô thuỷ tương tự. Tha tiện đạo thử uyên chỉ thị không đế, bất tằng tương thủ khứ thám thị lãnh thị ôn, bất tri đạo hữu thuỷ tại lý diện. Phật thị chi kiến chính như thử.» 釋氏說空，不是便不是，但空裏面須有道理始得。若只說道我是個空，而不知有個實底道理，卻做甚用得？譬如一淵清水，清泠徹底，看來一如無水相似，他便道此淵只是空底，不曾將手去探是冷是溫，不知道有水在裏面。佛是之見正如此。

[534] *Chu Tử Ngữ Loại:* «Nho giả dĩ Lý vi bất sinh bất diệt, Thích thị dĩ thần thức vi bất sinh bất diệt.» 儒者以理爲不生不滅；釋氏以神識爲不生不滅。

[535] *Truyền Tập Lục:* «Tiên gia thuyết đáo hư, thánh nhân khởi năng hư thượng gia đắc nhất hào thực? Phật gia thuyết đáo vô, thánh nhân khởi năng vô thượng gia đắc nhất hào hữu? Đãn tiên gia thuyết hư, tòng dưỡng sinh thượng lai, Phật gia thuyết vô, tòng xuất ly sinh tử khổ hải thượng lai; khước ư bản thể thượng gia khước giá ta tử ý tứ tại, tiện bất thị tha hư vô đích bản sắc liễu, tiện ư bản thể hữu chướng ngại. Thánh nhân chỉ thị hoàn tha lương tri đích bản sắc, cánh bất trước ta tử ý tứ tại. [...] Thiên địa vạn vật câu tại ngã

Vương Thủ Nhân lại nói: «Nhà Phật không chấp tướng, kỳ thực là chấp tướng; nhà Nho ta chấp tướng, kỳ thực là không chấp tướng. [...] Nhà Phật sợ cái khổ luỵ của cha con, nên chạy trốn quan hệ cha con; sợ cái khổ luỵ của vua tôi, nên chạy trốn quan hệ vua tôi; sợ cái khổ luỵ của vợ chồng, nên chạy trốn quan hệ vợ chồng. Đó đều là do chấp vào tướng của vua tôi, cha con, vợ chồng nên chạy trốn. Như nhà Nho ta có quan hệ cha con thì lấy lòng nhân mà đối đãi; có quan hệ vua tôi thì lấy nghĩa mà đối đãi; có quan hệ vợ chồng thì lấy sự phân biệt mà đối đãi. Có bao giờ chấp vào tướng của cha con, vua tôi, vợ chồng đâu?»[536]

Nếu ta theo lý luận này, ta có thể nói rằng Đạo học gia nắm vững các tư tưởng cơ bản của Phật và Đạo còn hơn cả các Phật gia và Đạo gia nữa. Họ là Đạo gia hơn cả Đạo gia, và Phật gia hơn cả Phật gia.

*

lương tri đích phát dụng lưu hành trung; hà thường hựu hữu nhất vật siêu ư lương tri chi ngoại, năng tác đắc chướng ngại?» 仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛家說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來，佛家說無從出離生死苦海上來；卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙．聖人只是還他良知的本色，更不著些子意思在．[...] 天地萬物俱在我良知的發用流行中；何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？

[536] *Truyền Tập Lục:* «Phật thị bất trước tướng, kỳ thực trước liễu tướng, ngô Nho trước tướng, kỳ thực bất trước tướng. [...] Phật phạ phụ tử luỵ, khước đảo liễu phụ tử, phạ quân thần luỵ, khước đảo liễu quân thần, phạ phu phụ luỵ, khước đảo liễu phu phụ, đô thị vi cá quân thần, phụ tử, phu phụ trước liễu tướng, tiện tu đảo tỵ. Như ngô Nho hữu cá phụ tử, hoàn tha dĩ nhân, hữu cá quân thần, hoàn tha dĩ nghĩa, hữu cá phu phụ, hoàn tha dĩ biệt, hà tằng trước phụ tử, quân thần, phu phụ đích tướng?» 佛氏不著相，其實著了相；吾儒著相，其實不著相．[...] 佛怕父子累，卻逃了父子；怕君臣累，卻逃了君臣；怕夫婦累，卻逃了夫婦；都是爲個君臣，父子，夫婦著了相，便須逃避．如吾儒有個父子，還他以仁；有個君臣，還他以義；有個夫婦，還他以別；何曾著父子，君臣，夫婦的相？

Chương 27

TRIẾT PHƯƠNG TÂY DU NHẬP TRUNG QUỐC

Mỗi hệ thống triết học có lẽ bị hiểu sai và dùng sai, hai phái Đạo học gia cũng bị như vậy. Chu Hi cho rằng theo nguyên tắc trước tiên ta phải cách vật để hiểu các Lý hay các luật vĩnh hằng. Nhưng chính Chu Hi cũng không chấp hành nghiêm nhặt nguyên tắc này. Trong ngữ lục của ông, ta thấy ông đã quan sát các hiện tượng thiên nhiên và xã hội nhưng phần lớn thời gian của ông là tập trung vào việc nghiên cứu và bình chú kinh điển. Ông không những tin có các Lý vĩnh hằng mà còn tin lời lẽ thánh nhân ngày xưa cũng là các Lý vĩnh hằng. Như vậy trong hệ thống của ông có một yếu tố mang tính uy quyền và bảo thủ, mà điểm này ngày càng hiện rõ khi truyền thống của phái Trình Chu tiếp tục. Và sự kiện học thuyết của phái này trở thành môn học chính thức của quốc gia càng làm tăng thêm khuynh hướng ấy.

Phản ứng chống Đạo học gia

Phái Lục Vương là cuộc cách mạng chống thói bảo thủ ấy, và khi Vương Thủ Nhân còn sống, phong trào cách mạng này sôi nổi nhất. Bằng phương pháp rất gian dị, phái này kêu gọi trực tiếp lương tri của mỗi người, tức là ánh sáng nội tại của bản tâm. Tuy không hề được triều đình nhìn nhận như phái Trình Chu, nhưng phái Lục Vương cũng có ảnh hưởng mạnh mẽ không kém.

Nhưng hệ thống triết học của Vương Thủ Nhân cũng bị hiểu sai và dùng sai. Theo ông, cái mà lương tri tức khắc biết chính là khía cạnh đạo đức của ý chí hay tư tưởng ta. Nó chỉ có thể bảo ta biết cái ta cần phải làm, nhưng không bảo ta phải làm thế nào. Nó thiếu cái mà người Mỹ gọi là «know-how» (bí quyết thực hiện). Để biết cách thức làm cái ta cần làm trong các tình huống nào đó, Vương Thủ Nhân nói rằng chúng ta phải nghiên cứu các phương pháp hành động thực tế liên quan tình trạng hiện tại của các sự việc. Tuy nhiên về

sau các môn đệ của ông dường như tin rằng chỉ mỗi lương tri thôi cũng bảo ta biết hết mọi thứ rồi, kể cả bí quyết thực hiện nữa. Điều này vô lý, và chính những người theo phái Lục Vương chắc chắn đã chịu hậu quả của sự vô lý ấy.

Ở cuối chương trước ta thấy rằng Vương Thủ Nhân đã dùng phương pháp biện luận của Thiền Tông để phê bình Phật giáo. Đó quả thật là thứ biện luận dễ bị lạm dụng. Có một chuyện trào phúng kể về một nho sinh nọ viếng một ngôi chùa, bị tiếp đón khá lạnh nhạt. Lúc ấy có một vị đại quan cũng viếng chùa và được tiếp đón rất kính cẩn. Sau khi vị quan đi rồi, nho sinh hỏi vị sư tiếp tân tại sao có sự tiếp đãi khác nhau như vậy. Sư đáp: «Kính là bất kính, bất kính là kính.» Nho sinh bèn đánh một cái vào mặt sư. Sư gào lên tức giận: «Sao ngươi đánh ta?» Nho sinh trả lời: «Đánh là không đánh, không đánh là đánh.» Câu chuyện này lưu truyền sau khi Vương Thủ Nhân mất, chắc là nhằm phê bình ông và các Thiền sư.

Vương Thủ Nhân sống và gây ảnh hưởng ở đời Minh (1368-1643), một triều đại của người Hán đã thay thế đời Nguyên (1280-1367) của người Mông Cổ. Do nội loạn và ngoại xâm, đời Minh bị lật đổ, và đời Thanh (1644-1911) thay thế. Trong lịch sử Trung Quốc, đất nước lại bị người dị tộc cai trị, lần này là người Mãn. Tuy nhiên, không như người Mông Cổ, người Mãn rất chuộng văn hóa Hán. Hai phần ba thời gian đầu của triều đại này nói chung là giai đoạn thịnh trị, và ở vài phương diện văn hóa Trung Quốc có nhiều tiến bộ, tuy nhiên ở vài phương diện khác đây là giai đoạn của chủ nghĩa bảo thủ về xã hội và văn hóa. Về mặt chính thức, phái Trình Chu thậm chí càng được củng cố hơn trước. Nhưng về mặt không chính thức, triều Thanh đã chứng kiến một phản kháng quan trọng đối với cả hai phái Trình Chu và Lục Vương. Các nhà phản kháng đã tố cáo hai phái này vì bị ảnh hưởng của Thiền Tông và Đạo gia nên đã giải thích sai lạc tư tưởng Khổng Tử, và do đó làm mất đi mặt thực tiễn của Nho gia nguyên thuỷ. Có người công kích rằng: «Chu Hi là đạo sĩ, Lục Cửu Uyên là nhà sư.» Như ta đã thấy ở hai chương trước, sự tố cáo này, theo một ý nghĩa nhất định, không phải hoàn toàn bất công.

Tuy nhiên xét từ quan điểm triết học, sự tố cáo ấy hoàn toàn không liên can. Ở chương 23 đã nói, Đạo học gia là một tổng hợp của Nho, Phật, Đạo gia (thông qua Thiền Tông), và Đạo giáo. Xét từ quan điểm lịch sử triết học Trung Quốc, một tổng hợp như thế thể hiện một sự phát triển, do đó nó là điều tốt chứ không phải là điều xấu.

Tuy nhiên ở đời Thanh, khi địa vị chính thống của Nho gia càng mạnh hơn trước, thì khẳng định Đạo học gia không phải là Nho gia thuần tuý khác nào khẳng định Đạo học gia là sai lầm. Thật vậy, theo các nhà phản kháng, hậu quả tai hại của Đạo học gia thậm chí còn lớn hơn hậu quả của Phật gia và Đạo gia, bởi vì dáng vẻ hoà hợp bề ngoài của nó với Nho gia nguyên thuỷ sẽ dễ dàng đánh lừa mọi người và dắt họ lầm đường lạc lối.

Vì lý do ấy mà các học giả đời Thanh phát khởi phong trào trở lại đời Hán, ý nói trở lại những chú giải kinh điển của các học giả đời Hán. Họ cho rằng vì các học giả đời Hán sống gần với thời Khổng Tử hơn và sống trước khi Phật giáo truyền vào Trung Quốc cho nên các chú giải kinh điển của họ phải thuần tuý hơn và gần với tư tưởng đích thực của Khổng Tử hơn. Do đó, họ nghiên cứu rất nhiều trứ tác của các học giả đời Hán (những trứ tác mà Đạo học gia đã vất bỏ) và gọi cái học đó là Hán học. Gọi tên như vậy là để đối lập với cái tên Tống học, bởi vì hai phái chính của Đạo học gia thịnh đạt ở đời Tống. Từ thế kỷ 18 cho tới đầu thế kỷ 20, sự tranh luận giữa các học giả đời Thanh theo Hán học và Tống học là một trong các sự kiện trọng đại nhất trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc. Theo quan điểm hiện nay của chúng ta, đó quả thực là sự tranh luận về việc giải thích kinh điển cổ xưa theo triết học và theo chữ nghĩa. Giải thích theo chữ nghĩa thì chú trọng cái mà nó tin là ý nghĩa thực sự của kinh điển. Còn giải thích theo triết học thì chú trọng cái mà nó tin là kinh điển *phải* có ý nói vậy.

Các học giả theo Hán học thì chú trọng giải thích kinh điển theo chữ nghĩa, do đó họ đã có nhiều phát triển trong các lĩnh vực như hiệu khám, khảo chứng, ngữ văn học. Thật vậy, những nghiên cứu về lịch sử, ngữ văn, v.v... của họ đã trở thành thành tựu văn hóa độc đáo và vĩ đại nhất của đời Thanh.

Về mặt triết học, các học giả theo Hán học không có đóng góp quan trọng, nhưng về mặt văn hóa thì họ đã làm được rất nhiều để khai mở nhãn giới của người đương thời về thành tựu văn học Trung Quốc. Suốt đời Minh, do ảnh hưởng của Đạo học gia mà kiến thức về nó cần để thi đậu các kỳ thi quốc gia, hầu hết người có giáo dục đều dốc sức chú tâm học *Tứ Thư*. Hậu quả là họ biết rất ít về các sách khác. Tuy nhiên khi các học giả đời Thanh quan tâm việc khảo chứng văn tự của sách vở xưa thì họ không tự giới hạn ở kinh điển Nho gia mà thôi. Chắc hẳn ban đầu họ chú trọng kinh điển Nho gia, nhưng khi việc xong thì họ bắt qua trứ tác cổ của các học phái khác, chẳng hạn như *Mặc Tử, Tuân Tử, Hàn Phi Tử*, mà từ lâu bị quên lãng. Họ chỉnh lý nhiều chỗ sai trong văn bản, và giải thích cách dùng các từ ngữ cổ xưa. Chính nhờ sự lao động của họ mà ngày nay các văn bản xưa dễ đọc hơn, chẳng hạn dễ đọc hơn các bản ở đời Minh. Công phu của họ góp phần rất nhiều vào việc khôi phục mối quan tâm nghiên cứu triết học của các triết gia ấy, mà sự nghiên cứu triết học này đã tiến hành trong những thập niên đầu thế kỷ 20 do ảnh hưởng của việc du nhập triết học phương Tây. Nó là đề tài mà ta sẽ bàn ngay sau đây.

Phong trào lập Nho giáo

Ở đây không cần xét đích xác cách thức Trung Quốc đầu tiên tiếp xúc văn hóa phương Tây thế nào. Chỉ cần nói rằng đến cuối đời Minh (tức nửa sau thế kỷ 16 và đầu thế kỷ 17) nhiều học giả Trung Quốc rất ấn tượng trước môn

toán học và thiên văn do các học giả kiêm giáo sĩ dòng Tên đem vào Trung Quốc bấy giờ. Trong khi người Âu châu gọi Trung Quốc và các nước lân cận là Viễn Đông 遠東 (Far East), thì hồi mới tiếp xúc phương Tây người Trung Quốc gọi Âu châu là Thái Tây 泰西 (Far West). Ở các thế kỷ trước, người Trung Quốc đã gọi Ấn Độ là Tây Thiên, nên họ chỉ có thể gọi các nước phía Tây của Ấn Độ là Thái Tây. Từ này hiện nay không dùng, nhưng nó rất thông dụng ở cuối thế kỷ 19.

Ở chương 16 tôi đã nói rằng người Trung Quốc có truyền thống phân biệt họ với người ngoại quốc hay «di địch», theo phương diện văn hóa hơn là chủng tộc. Ý thức về chủ nghĩa dân tộc cũng được phát triển theo phương diện văn hóa hơn là chính trị. Người Trung Quốc kế thừa một nền văn minh cổ xưa. Về phương diện địa lý, văn minh Trung Quốc rất xa cách bất cứ nền văn minh có tầm quan trọng tương đương nào khác. Do đó họ rất khó quan niệm rằng một dân tộc khác có lối sống khác với họ mà lại có văn hóa. Cho nên khi tiếp xúc với nền văn hóa xa lạ, họ có xu hướng khinh miệt và chống đối, không phải vì nó xa lạ mà vì họ xem nó thấp kém và sai lầm. Ở chương 18 ta thấy sự du nhập Phật giáo đã tác động việc thành lập Đạo giáo. Đạo giáo xuất hiện như một thứ phản ứng dân tộc đối với tín ngưỡng xa lạ. Cùng cách đó, sự du nhập văn hóa phương Tây, mà các giáo sĩ Thiên Chúa đóng vai trò chủ đạo, cũng đã tạo ra một phản ứng tương tự.

Trong hai thế kỷ 16 và 17, các học giả truyền giáo đã gây ấn tượng cho người Trung Quốc bằng các thành tựu toán học và thiên văn của họ hơn là bằng tôn giáo. Nhưng sau đó, nhất là trong thế kỷ 19, với ưu thế gia tăng của Âu châu về thương mại, kỹ nghệ, và quân sự, cùng lúc với sự suy yếu sức mạnh chính trị của Trung Quốc dưới triều đình Mãn Thanh, người Trung Quốc càng ý thức động lực của Thiên Chúa giáo. Sau nhiều vụ xung đột quan trọng giữa các nhà truyền giáo và người Trung Quốc xảy ra trong thế kỷ 19, đến cuối thế kỷ 19 nhà chính trị và cải cách nổi tiếng Khang Hữu Vi 康有爲 (1858-1927) khởi xướng phong trào lập Nho giáo để chống lại ảnh hưởng ngày càng mạnh của phương Tây. Sự kiện này không phải là ngẫu nhiên – cho dù xét từ quan điểm phát triển nội tại của tư tưởng Trung Quốc – bởi vì các học giả Hán học đã lót đường cho nó rồi.

Ở các chương 17 và 18 ta thấy rằng đời Hán bị hai phái Nho gia khống chế: phái Cổ văn gia và phái Kim văn gia. Với sự phục hưng Hán học ở đời Thanh, sự tranh luận cũ giữa hai phái cũng sống lại. Ta đã biết Kim văn gia (mà Đổng Trọng Thư là thủ lĩnh) tin rằng Khổng Tử đã sáng lập một tân triều đại lý tưởng, về sau họ thậm chí còn xem Khổng Tử là bậc siêu phàm có sứ mạng phải thi hành trên cõi đời này, như một vị thần thực sự giữa loài người. Khang Hữu Vi là thủ lĩnh của phái Kim văn gia đời Thanh. Ông tìm thấy trong phái này nhiều tư liệu để thiết lập Nho giáo như một tôn giáo có tổ chức theo ý nghĩa thực sự của từ này.

Khi tìm hiểu Đổng Trọng Thư ta đã biết lý thuyết kỳ lạ của ông về Khổng Tử. Thuyết của Khang Hữu Vi còn kỳ lạ hơn nữa. Như ta đã thấy trong *Xuân Thu* hay đúng hơn là trong lý thuyết của các nhà chú giải *Xuân Thu* ở đời Hán, cũng như trong *Lễ Ký*, có thuyết Tam Thế, quan niệm rằng thế giới trải qua ba giai đoạn phát triển (Cứ Loạn Thế 據亂世, Thăng Bình Thế 升平世, và Thái Bình Thế 太平世). Khang Hữu Vi làm sống lại thuyết này. Ông viết năm 1902 rằng: «Khổng Tử sinh vào đời Cứ Loạn. Ngày nay [các nước trên] quả đất đã thông với nhau, Âu Mỹ biến chuyển lớn, nên tiến tới đời Thăng Bình. Rồi sẽ một ngày trên địa cầu các nước lớn nhỏ, xa gần, được xem như một. Biên giới các nước không còn, chủng loại không phân biệt, phong tục và văn hoá cùng giống nhau, tức là thái bình như một. Khổng Tử đã dự đoán và biết điều ấy.»[537]

Khang Hữu Vi lãnh đạo những cải cách chính trị nổi tiếng năm 1898 (gọi là biến pháp năm Mậu Tuất). Nhưng biến pháp chỉ kéo dài một trăm ngày. Ông phải đào tẩu ra ngoại quốc, nhiều chiến hữu của ông bị hành quyết. Triều đình Mãn Thanh phản ứng bằng cách đổi mới chính sách. Theo Khang Hữu Vi, cái mà ông chủ trương không phải là chấp nhận nền văn minh mới mẻ của phương Tây, mà là thực hiện giáo lý cổ xưa đích thực của Khổng Tử. Ông chú giải nhiều kinh điển Nho gia và đưa vào tư tưởng mới mẻ của ông. Ngoài ra, năm 1884 ông viết *Đại Đồng Thư*, phác hoạ một bức tranh cụ thể của thế giới không tưởng (utopia) được thực hiện trong giai đoạn ba của sự tiến hoá nhân loại (tức Thái Bình thế) theo sơ đồ của Khổng Tử. Tuy sách này táo bạo và cách mạng đến nỗi các nhà không tưởng nhất cũng phải giật mình, nhưng chính Khang Hữu Vi còn lâu mới là người không tưởng. Ông cả quyết rằng chương trình của ông chỉ thực hiện được trong giai đoạn cuối và cao nhất của nền văn minh nhân loại. Đối với chương trình chính trị thực hành trước mắt, ông cương quyết thành lập nền quân chủ lập hiến. Cho nên suốt đời ông, lúc đầu ông bị phe bảo thủ ghét vì ông quá cấp tiến, rồi về sau ông bị phe cấp tiến ghét bỏ vì ông quá bảo thủ.

Tuy nhiên thế kỷ 20 không phải là thế kỷ của tôn giáo. Khoa học hiện đại và Thiên Chúa giáo đồng thời du nhập Trung Quốc, mà khoa học thì trái ngược tôn giáo. Do đó ảnh hưởng của Thiên Chúa giáo bị hạn chế ở Trung Quốc và phong trào lập Nho giáo bị chết yểu. Nhưng sau đó Thanh triều bị lật đổ và Dân Quốc thành lập năm 1912. Khi Hiến Pháp thứ nhất của Dân Quốc được phác thảo năm 1915 thì các môn đệ của Khang Hữu Vi yêu cầu trong Hiến Pháp phải khẳng định Dân Quốc chấp nhận Nho giáo là quốc giáo. Một

[537] *Luận Ngữ Chú*: «Khổng Tử sinh đương cứ loạn chi thế. Kim giả đại địa kỳ thông, Âu Mỹ đại biến, cải tiến chí thăng bình chi thế hĩ. Dị nhật đại địa đại tiểu viễn cận như nhất, quốc thổ kỳ tận, chủng loại bất phân, phong hoá tề đồng, tắc như nhất nhi thái bình hĩ. Khổng Tử dĩ dự tri chi.» 孔子生當據亂之世. 今者大地既通. 歐美大變, 蓋進至升平之世矣. 異日大地大小遠近如一, 國土既盡, 種類不分, 風化齊同, 則如一而太平矣. 孔子已預知之.

cuộc tranh luận gay gắt nổ ra về điểm này, cuối cùng họ đi tới một thoả hiệp rằng Dân Quốc chấp nhận Nho giáo như là nguyên tắc cơ bản để huấn luyện đạo đức chứ không phải là quốc giáo. Hiến pháp ấy chưa từng áp dụng, và người ta không còn nghe nữa về Nho giáo như là một tôn giáo theo ý nghĩa mà Khang Hữu Vi đã dự tính.

Ta cần chú ý rằng cho đến năm 1898, Khang Hữu Vi và các đồng chí của ông biết rất ít, nếu không nói là chẳng biết gì, về triết học phương Tây. Đồng chí ông là Đàm Tự Đồng 譚嗣同 (1865-1898) bị tử hình sau thất bại của biến pháp Mậu Tuất (1898). Đàm Tự Đồng là một nhà tư tưởng còn tinh tế hơn cả Khang Hữu Vi nữa. Ông viết *Nhân Học* 仁學, đưa vào Đạo học gia một số khái niệm rút tỉa từ hoá học và vật lý hiện đại. Ở đầu sách *Nhân Học*, ông liệt kê các sách mà người ta cần phải đọc trước khi nghiên cứu môn Nhân học của ông. Đàm Tự Đồng viết: «Phàm là người học về *nhân* 仁, đối với kinh Phật thì phải thông *Hoa Nghiêm* cho đến kinh sách của Tâm Tông và Tướng Tông; đối với sách của Tây phương thì phải thông *Tân Ước* cho đến các sách về toán học, khoa học tự nhiên, xã hội học; đối với kinh sách của Trung Quốc thì phải thông *Chu Dịch, Xuân Thu, Công Dương Truyện, Luận Ngữ, Lễ Ký, Mạnh Tử, Trang Tử, Mặc Tử, Sử Ký* cho đến sách của các nhà như Đào Uyên Minh, Chu Mậu Thúc (Chu Đôn Di), Trương Hoành Cừ, Lục Tử Tĩnh (Lục Cửu Uyên), Vương Dương Minh, Vương Thuyền Sơn, Hoàng Lê Châu (Hoàng Tông Hi).»[538] Rõ ràng người thời ấy biết rất ít về triết học phương Tây, và sự hiểu biết của họ về văn hóa phương Tây ngoài máy móc và tàu chiến thì chủ yếu giới hạn ở khoa học và Thiên Chúa giáo.

Tư tưởng phương Tây vào Trung Quốc

Đầu thế kỷ 20 tại Trung Quốc, người có thẩm quyền nhất về tư tưởng phương Tây là Nghiêm Phục 嚴復 (1853-1920). Lúc trẻ ông được Thanh triều gởi sang nước Anh học về hải quân. Tại Anh, ông đọc một số tác phẩm về nhân văn được lưu hành ở thời đó. Sau khi trở về Trung Quốc, ông phiên dịch các tác phẩm sau đây:

– *Evolution and Ethics* (tiến hoá và đạo đức) của Thomas Huxley, bản chữ Hán: *Thiên Diễn Luận* 天演論.

– *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (tìm hiểu bản chất và các nguyên nhân của sự giàu có của các quốc gia) của Adam Smith, bản chữ Hán: *Nguyên Phú* 原富.

[538] *Nhân Học:* «Phàm vi nhân học giả, ư Phật thư đương thông Hoa Nghiêm cập tâm tông tướng tông chi thư, ư Tây thư đương thông Tân Ước cập toán học cách trí xã hội học chi thư, ư Trung Quốc thư đương thông Dịch, Xuân Thu, Công Dương Truyện, Luận Ngữ, Lễ Ký, Mạnh Tử, Trang Tử, Mặc Tử, Sử Ký cập Đào Uyên Minh, Chu Mậu Thúc, Trương Hoành Cừ, Lục Tử Tĩnh, Vương Dương Minh, Vương Thuyền Sơn, Hoàng Lê Châu chi thư.» 凡爲仁學者, 於佛書當通華嚴及心宗相宗之書, 於西書當通新約及算學格致社會學之書, 於中國書當通易, 春秋, 公羊傳, 論語, 禮記, 孟子, 莊子, 墨子史記及陶淵明, 周茂叔, 張橫渠, 陸子靜, 王陽明, 王船山, 黃梨洲之書.

– *The Study of Sociology* (nghiên cứu xã hội học) của Herbert Spencer, bản chữ Hán: *Quần Học Dị Ngôn* 群學肄言.

– *On Liberty* (về quyền tự do) của John Stuart Mill, bản chữ Hán: *Quần Kỷ Quyền Giới Luận* 群己權界論.

– *A System of Logic* (một hệ thống lô-gíc) của John Stuart Mill, bản chữ Hán: *Danh Học* 名學 (chỉ dịch phân nửa).

– *A History of Politics* (lịch sử chính trị) của E. Jenks, bản chữ Hán: *Xã Hội Thông Thuyên* 社會通詮.

– *Esprit des Lois* (tinh thần của pháp luật) của Montesquieu, bản chữ Hán: *Pháp Ý* 法意.

– *Lessons in Logic* (bài học về lô-gic) của Jevons (dịch), bản chữ Hán: *Danh Học Thiển Thuyết* 名學淺說.

Các sách ấy Nghiêm Phục dịch sau chiến tranh Trung-Nhật (1894-1895). Sau đó ông cực kỳ nổi tiếng và dịch phẩm của ông được phổ biến rộng rãi.

Có ba lý do giải thích sự phổ biến rộng rãi ấy. Thứ nhất, Trung Quốc đại bại trong chiến tranh Trung-Nhật, kế đó là bị nhục nhã dưới tay các nước phương Tây xâm lược. Những sự kiện này làm lung lay niềm tự tin của dân Trung Quốc về tính ưu việt của nền văn minh cổ truyền của họ. Do đó họ khao khát tìm hiểu tư tưởng phương Tây. Trước đó, họ nghĩ rằng phương Tây chỉ giỏi về khoa học, máy móc, súng đạn, và tàu chiến, còn về tinh thần thì chẳng có gì. Lý do thứ hai, Nghiêm Phục viết thêm lời chú nhiều đoạn văn trong các bản dịch của ông. Trong đó ông so sánh vài ý tưởng nào đó của tác giả với tư tưởng trong triết học Trung Quốc, để độc giả đọc dễ hiểu hơn. Phương pháp này giống như phương pháp cách nghĩa liên quan tới việc phiên dịch kinh Phật mà tôi đã nói ở chương 20. Lý do thứ ba, trong các bản dịch của Nghiêm Phục, tiếng Anh hiện đại của Spencer, Mill, và các tác giả khác được chuyển thành cổ văn điển nhã. Do đó khi đọc các bản dịch này, người Trung Quốc cảm thấy giống như đọc các tác phẩm cổ của Trung Quốc như *Mặc Tử* hay *Tuân Tử*. Người Trung Quốc có truyền thống tôn trọng văn chương, nên những người ở cùng thời với Nghiêm Phục mê tín rằng hễ bất cứ tư tưởng gì mà có thể diễn đạt được bằng cổ văn thì thực tế nó cũng có giá trị như chính kinh điển Trung Quốc.

Nhưng thư mục sách dịch của Nghiêm Phục cho thấy ông giới thiệu triết học phương Tây rất ít. Trong số sách dịch của ông có *Lessons in Logic* (bài học về lô-gíc) của Jevons (dịch) và *A System of Logic* (một hệ thống lô-gíc) của John Stuart Mill là thực sự thuộc loại triết học. Nhưng quyển trước là sách toát yếu, còn quyển sau thì dịch dang dở. Nghiêm Phục giới thiệu Spencer như là triết gia phương Tây lỗi lạc nhất của mọi thời đại. Điều này cho thấy hiểu biết của ông về triết học phương Tây còn hạn chế.

Cùng thời với Nghiêm Phục có một học giả hiểu sâu triết học hơn. Sau khi ông từ bỏ nghiên cứu triết học thì công chúng mới biết danh tiếng ông.

Đó là Vương Quốc Duy 王 國 維 (1877-1927), một trong những sử gia, khảo cổ gia, tác gia lỗi lạc nhất gần đây. Trước năm 30 tuổi, ông từng nghiên cứu Schopenhauer và Kant, trong lĩnh vực này ông khác Nghiêm Phục vì Nghiêm Phục chỉ nghiên cứu các nhà tư tưởng Anh. Nhưng sau năm 30 tuổi Vương Quốc Duy từ bỏ nghiên cứu triết học.

Nguyên nhân của việc từ bỏ ấy được ông trình bày trong *Tam Thập Tự Tự* 三十自序 (Bài tựa viết năm 30 tuổi): «Lâu nay tôi đã mệt mỏi với triết học. Trong số các triết thuyết, thuyết đáng yêu thì không đáng tin, thuyết đáng tin thì không đáng yêu. Tôi biết chân lý, nhưng tôi lại yêu môn hình nhi thượng sai lầm và vĩ đại, môn luân lý học cao cả nghiêm túc, và môn mỹ học thuần tuý. Những môn ấy tôi yêu nhất. Nhưng khi tìm kiếm cái đáng tin, tôi có xu hướng tin thực chứng luận của tri thức luận, khoái lạc luận của luân lý học, và kinh nghiệm luận của mỹ học. Biết nó đáng tin nhưng không thể yêu nó, cảm thấy nó đáng yêu nhưng không thể tin nó. Đó là nỗi phiền muộn nhất của tôi trong hai ba năm qua. Gần đây, sở thích của tôi chuyển dần từ triết học sang văn học, bởi vì tôi muốn tìm kiếm niềm an ủi trực tiếp trong văn học.»[539]

Ông cho rằng những người như Spencer ở Anh và Wundt ở Đức chỉ là triết gia hạng hai, triết học của họ chẳng qua là tổng hợp khoa học hoặc tổng hợp các hệ thống triết học đã có trước đó. Những triết gia khác mà ông biết bấy giờ chỉ là các triết học sử gia. Chính ông tự nhận nếu còn tiếp tục nghiên cứu triết học thì ông có thể trở thành một triết học sử gia tài giỏi. Ông nói: «Nhưng là một triết gia thì tôi không thể, là một triết học sử gia thì tôi lại không thích. Đó là một nguyên nhân khác khiến tôi mệt mỏi với triết học.»[540]

Tôi trích dẫn Vương Quốc Duy khá dài, vì khi xét các lời ấy tôi nghĩ rằng ông có sự am hiểu nhất định về triết học phương Tây. Nói theo thành ngữ Trung Quốc, ông đã «tri cam khổ» 知甘苦 (biết ngọt và đắng) trong đó. Nói chung, đầu thế kỷ 20, rất ít người Trung Quốc biết gì về triết học phương Tây.

[539] *Tĩnh An Văn Tập Tục Biên:* «Dư bì ư triết học hữu nhật hĩ. Triết học thượng chi thuyết, đại đô khả ái giả bất khả tín, khả tín giả bất khả ái. Dư tri chân lý, nhi dư hựu ái kỳ mậu ngộ vĩ đại chi hình nhi thượng học, cao nghiêm chi luân lý học dữ thuần tuý chi mỹ học, thử ngô nhân sở khốc thị dã. Nhiên cẩu kỳ khả tín giả, tắc ninh tại tri thức luận thượng chi thực chứng luận, luân lý học thượng chi khoái lạc luận dữ mỹ học thượng chi kinh nghiệm luận. Tri kỳ khả tín nhi bất năng ái, giác kỳ khả ái nhi bất năng tín, thử cận nhị tam niên trung tối đại chi phiền muộn, nhi cận nhật chi thị hiếu sở dĩ tiệm do triết học nhi di ư văn học, nhi dục ư kỳ trung cầu trực tiếp chi uỷ tạ giả dã.» 余疲於哲學有日矣. 哲學上之說, 大都可愛者不可信, 可信者不可愛. 余知眞理, 而余又愛其謬誤偉大之形而上學, 高嚴之倫理學與純粹之美學, 此吾人所酷嗜也. 然求其可信者, 則寧在知識論上之實証論, 倫理學上之快樂論與美學上之經驗論. 知其可信而不能愛, 覺其可愛而不能信, 此近二三年中最大之煩悶, 而近日之嗜好所以漸由哲學而移於文學, 而欲於其中求直接之慰藉者也.

[540] *Tĩnh An Văn Tập Tục Biên:* «Nhiên vi triết học gia tắc bất năng, vi triết học sử gia tắc hựu bất hỉ, thử diệc bì ư triết học chi nhất nguyên nhân dã.» 然爲哲學家則不能, 爲哲學史家則又不喜, 此亦疲於哲學之一原因也.

Chính tôi hồi là sinh viên ở Thượng Hải, chúng tôi có một khoá học lô-gic sơ cấp, nhưng bấy giờ ở Thượng Hải chẳng có ai có khả năng dạy một môn như vậy cả. Cuối cùng tìm được một thầy. Ông bảo chúng tôi mua *Lessons in Logic* của Jevon, dùng làm sách giáo khoa. Ông bắt chúng tôi đọc nó theo kiểu thầy dạy tiếng Anh bắt học sinh đọc sách tập đọc tiếng Anh vậy. Khi học tới bài *Judgment* (phán đoán), ông gọi tôi đánh vần từ «judgment» để biết chắc tôi không chèn «e» vào giữa «g» và «m».[541]

Ít lâu sau chúng tôi may mắn có một thầy tận tâm dạy môn lô-gíc thực sự. Cuối sách của Jevon có nhiều bài tập. Tuy thầy không yêu cầu chúng tôi làm, nhưng tôi tự động làm. Có một bài tập tôi không hiểu, sau tiết học bèn nhờ thầy giải. Sau khi thảo luận với tôi 30 phút mà không giải được, cuối cùng thầy nói: «Để tôi suy nghĩ thêm, lần sau tôi giải cho anh.» Nhưng ông không hề đến lớp nữa, và tôi rất tiếc về chuyện đó, vì tôi đâu muốn làm khó ông.

Bấy giờ Đại Học Bắc Kinh là đại học công lập duy nhất tại Trung Quốc. Theo kế hoạch thì có ba khoa triết học: triết Trung Quốc, triết phương Tây, và triết Ấn Độ, nhưng khi trường được thành lập thì chỉ có một khoa duy nhất là triết Trung Quốc. Năm 1915, trường thông báo lập khoa triết phương Tây vì có một thầy đã học triết học ở Đức về, và được xem là đủ khả năng phụ trách môn này. Năm đó tôi liền tới Bắc Kinh và được nhận vào học, nhưng tôi thất vọng vì ông thầy này vừa mất, do đó tôi phải học triết học Trung Quốc.

Khoa triết Trung Quốc có nhiều thầy vốn là các học giả theo các phái Cổ văn, Kim văn, Trình Chu, và Lục Vương. Một thầy theo phái Lục Vương dạy chúng tôi lịch sử triết học Trung Quốc. Khoá học 2 năm, mỗi tuần học 4 tiết. Ông bắt đầu dạy từ các thánh vương Nghiêu Thuấn, tới cuối học kỳ một thì mới tới Chu Công, tức là trước Khổng Tử khoảng 500 năm. Chúng tôi hỏi thầy học kiểu này thì bao lâu mới xong. Ông đáp: «À. Học triết thì không có chuyện xong hay chưa xong. Nếu các anh muốn xong khoá học thì tôi có thể kết thúc bằng một từ. Bằng không, thì nó sẽ không bao giờ xong.»

Triết học phương Tây vào Trung Quốc

John Dewey và Bertrand Russell được thỉnh giảng ở Đại học Bắc Kinh và các trường khác trong niên khoá 1919-1920. Đó là lần đầu tiên triết gia phương Tây đến Trung Quốc và cũng là lần đầu tiên người Trung Quốc tiếp nhận từ họ sự giảng giải đích thực về triết học phương Tây. Nhưng cái mà họ giảng hầu hết là triết học của chính họ. Điều này khiến khán thính giả có cảm tưởng rằng các hệ thống triết học cổ truyền đã bị thay thế và vất bỏ. Với vốn liếng hiểu biết ít ỏi về lịch sử triết học phương Tây, phần lớn khán thính giả đều không hiểu được ý nghĩa của các triết thuyết của họ. Người ta không thể hiểu được một hệ thống triết học nếu đồng thời không hiểu được các truyền

[541] Người Mỹ viết là *judgment*. Người Anh viết là *judgement* (trong văn bản pháp luật thì viết là *judgment*).

thống trước đó mà hệ thống triết học ấy tán thành hoặc bác bỏ. Do đó hai triết gia nói trên tuy có nhiều người hoan nghinh nhưng có rất ít người hiểu. Tuy nhiên việc họ ghé thăm Trung Quốc đã mở ra những chân trời trí tuệ mới mẻ cho hầu hết sinh viên bấy giờ. Ở phương diện này, sự lưu trú của họ có giá trị lớn về văn hóa và giáo dục.

Ở chương 21 tôi đã nói rằng giữa «Phật học Trung Quốc» và «Phật học tại Trung Quốc» có sự phân biệt, và sự đóng góp của Phật học vào triết học Trung Quốc chính là khái niệm «Tâm vũ trụ» (tức Phật tính). Khi triết học phương Tây vào Trung Quốc, các trường hợp tương tự cũng xảy ra. Thí dụ, sau khi Dewey và Russell ghé Trung Quốc, có nhiều hệ thống triết học khác được phổ biến ở Trung Quốc. Tuy nhiên, hầu như tất cả chúng chỉ thể hiện «triết học phương Tây tại Trung Quốc». Chẳng có triết thuyết nào trở thành một bộ phận của sự phát triển tinh thần của người Trung Quốc như Thiền Tông đã làm.

Theo tôi thấy, sự đóng góp vĩnh viễn của triết học phương Tây vào triết học Trung Quốc là phương pháp phân tích lô-gíc. Ở chương 21 tôi đã nói rằng Phật học và Đạo gia đều dùng phương pháp phủ định. Phương pháp phân tích thì trái ngược lại, do đó có thể gọi là phương pháp khẳng định. Phương pháp phủ định cố gắng loại trừ các phân biệt để nói đối tượng của nó không phải là cái gì. Còn phương pháp khẳng định thì cố gắng phân biệt để nói đối tượng của nó là cái gì. Phương pháp phủ định của Phật học khi vào Trung Quốc thì không quan trọng lắm đối với người Trung Quốc bởi vì họ đã có phương pháp này trong Đạo gia, mặc dù Đạo học chỉ củng cố thêm. Tuy nhiên phương pháp khẳng định thì thực sự là vấn đề quan trọng nhất. Nó giúp người Trung Quốc có một phương pháp tư duy mới và tạo ra một thay đổi trong toàn bộ tinh thần của họ. Nhưng ta sẽ thấy ở chương kế, nó không thay thế phương pháp phủ định, mà chỉ bổ túc thôi.

Cái quan trọng chính là phương pháp chứ không phải là các kết luận có sẵn của triết học phương Tây. Một truyện Trung Quốc kể rằng có người nọ ngày kia gặp tiên, tiên hỏi muốn gì. Anh ta nói muốn vàng. Tiên bèn lấy ngón tay chỉ vào đá thì đá hoá vàng và bảo anh ta lấy vàng, nhưng anh ta từ chối. Tiên hỏi: «Ngươi còn muốn chi?» Anh ta đáp: «Muốn ngón tay của ngài.» Phương pháp phân tích là ngón tay của các triết gia phương Tây, và người Trung Quốc muốn có ngón tay ấy.

Đó là lý do tại sao trong các ngành khác nhau của việc nghiên cứu triết học ở phương Tây, ngành đầu tiên thu hút người Trung Quốc chính là lô-gíc. Thậm chí trước khi Nghiêm Phục dịch *A System of Logic* (một hệ thống lô-gíc) của John Stuart Mill, thì Lý Chi Tảo 李之藻 (mất năm 1630) đã cùng vài giáo sĩ dòng Tên dịch một sách giáo khoa Trung Cổ về lô-gíc học của Aristotle. Bản dịch nhan đề *Danh Lý Thám* 名理探. Ở chương 19 ta đã biết *danh lý* nghĩa là phân tích các nguyên lý thông qua các danh (biện danh tích

lý). Nghiêm Phục dịch lô-gíc là «danh học» 名學. Ở chương 8 ta đã thấy bản chất triết học của Danh gia (đại biểu là Công Tôn Long) chính xác là *biện danh tích lý*. Ở chương ấy tôi cũng nói rằng triết học đó không y hệt như lô-gíc. Tuy nhiên, nó có sự tương đồng và khi người Trung Quốc lần đầu nghe đến lô-gíc phương Tây thì họ chú ý ngay sự tương đồng, và như vậy họ liên hệ nó với Danh gia của Trung Quốc.

Gần đây, kết quả mỹ mãn nhất của việc du nhập triết học phương Tây chính là sự nghiên cứu trở lại triết học Trung Quốc, kể cả Phật học. Chẳng có gì nghịch lý trong lời phát biểu đó. Khi ta đối diện với các tư tưởng mới mẻ xa lạ thì tất nhiên ta quay về những tư tưởng quen thuộc để minh hoạ, so sánh, và xác nhận qua lại. Khi ta quay về các tư tưởng này với phương pháp phân tích, thì tất nhiên ta sẽ phân tích chúng. Ở đầu chương này ta thấy các học giả Hán học đã lót đường cho việc nghiên cứu các học phái cổ đại khác với Nho gia. Các giải thích của họ đối với sách xưa chủ yếu là về văn bản và ngữ văn học, chứ không phải là triết học. Nhưng nó chính xác là cái được cần trước khi người ta áp dụng phương pháp phân tích để phân tích các tư tưởng triết học của các học phái khác nhau của Trung Quốc cổ đại.

Bởi vì lô-gíc là khía cạnh đầu tiên của triết học phương Tây mà người Trung Quốc chú ý, nên tất nhiên trong số các học phái cổ đại thì Danh gia cũng là đối tượng đầu tiên được nghiên cứu tỉ mỉ trong mấy năm gần đây. Tác phẩm *The Development of Logical Method in Ancient China* (sự phát triển của phương pháp lô-gíc ở Trung Quốc cổ đại) của Tiến sĩ Hồ Thích từ lúc xuất bản năm 1922 là một trong những đóng góp quan trọng vào lĩnh vực nghiên cứu này. Các học giả khác, chẳng hạn như Lương Khải Siêu 梁啓超 (1873-1930), cũng đóng góp nhiều vào việc nghiên cứu Danh gia và các học phái khác.

Sự giải thích và phân tích các tư tưởng cổ đại bằng phương pháp phân tích đã tạo nên đặc tính của tinh thần thời đại mãi đến khi chiến tranh Trung-Nhật bùng nổ năm 1937. Thậm chí các giáo sĩ Thiên Chúa giáo cũng không thoát khỏi ảnh hưởng của tinh thần này. Đó có lẽ là lý do tại sao nhiều nhà truyền giáo tại Trung Quốc đã phiên dịch các tác phẩm triết học Trung Quốc và viết sách về triết học Trung Quốc bằng ngôn ngữ phương Tây, trong khi rất ít nhà truyền giáo phiên dịch các tác phẩm triết học phương Tây và viết sách về triết học phương Tây bằng Hán ngữ. Do đó trong lĩnh vực triết học có vẻ như họ đã tiến hành cái có thể gọi là một hình thức đảo ngược với việc truyền giáo. Có thể có việc truyền giáo đảo ngược, cũng như có thể có việc vay và cho vay đảo ngược.

*

Chương 28

TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC TRONG THẾ GIỚI HIỆN ĐẠI

Sau tất cả những gì đã nói về sự diễn biến và phát triển của triết học Trung Quốc thì độc giả có lẽ có xu hướng hỏi rằng: Triết học hiện đại của Trung Quốc là gì, nhất là trong thời chiến? Triết học Trung Quốc sẽ đóng góp gì cho triết học của thế giới mai sau? Thực thế tôi đã được hỏi như vậy và cảm thấy hơi bối rối bởi vì khó mà giải thích một hệ thống triết học nào đó là cái gì cho ai chưa quen với các truyền thống mà hệ thống triết học ấy đại biểu hay chống lại. Tuy nhiên, vì độc giả cũng vừa làm quen với các truyền thống của triết học Trung Quốc do đó tôi sẽ cố gắng trả lời các câu hỏi này bằng cách tiếp tục câu chuyện của chương trước.

Triết gia và triết học sử gia

Để giải đáp, tôi xin tự giới hạn ở câu chuyện của chính tôi, không phải vì tôi nghĩ nó là câu chuyện duy nhất đáng kể lại, mà vì nó là câu chuyện tôi biết rõ nhất và có lẽ nó có thể giúp ích như một kiểu minh hoạ. Tôi nghĩ điều này tốt hơn là chỉ đưa ra một loạt tên tuổi và các chủ nghĩa mà không có sự trình bày đầy đủ về họ, và phương pháp này không tạo ra một thứ hình ảnh nào cả. Nếu chỉ nói rằng một triết gia là một «nhà» mà thôi, thì ta thường gây ra hiểu lầm thay vì giúp người khác hiểu đúng.

Bộ *Trung Quốc Triết Học Sử* lớn của tôi có hai tập. Tập 2 được xuất bản năm 1934 (ba năm trước chiến tranh Trung-Nhật), còn tập 1 thì đã được Tiến sĩ Bodde dịch sang tiếng Anh và xuất bản tại Bắc Kinh năm 1937 (ba tháng sau khi chiến tranh Trung-Nhật bùng nổ). Bộ triết sử hai tập này là một biểu hiện của tinh thần thời đại mà tôi đã đề cập ở cuối chương trước. Trong bộ triết sử ấy tôi đã dùng các thành quả của sự nghiên cứu của các học giả Hán học về các văn bản và các triết gia cổ đại. Đồng thời tôi áp dụng phương pháp phân tích để làm rõ thêm các tư tưởng của các triết gia ấy. Từ quan điểm của

sử gia, việc sử dụng phương pháp này có sự hạn chế của nó, bởi vì tư tưởng các triết gia cổ đại ở hình thức gốc thì không rõ ràng như trong sự trình bày của các nhà chú giải hiện đại. Chức năng của một bộ triết sử là phải kể lại cho chúng ta cái ý nghĩa mà lời lẽ của các triết gia cổ đại thực sự muốn nói, chứ không phải là cái ý nghĩa như chúng ta nghĩ ra. Trong bộ triết sử ấy tôi cố gắng hết sức để giữ cho phương pháp phân tích nằm trong giới hạn đúng đắng của nó.

Tuy nhiên, từ quan điểm của một triết gia đơn thuần, việc làm sáng tỏ tư tưởng của các triết gia cổ đại và rút ra các kết luận lô-gíc từ các triết thuyết của họ để thấy triết thuyết có giá trị hay vô nghĩa chắc hẳn là thú vị hơn và quan trọng hơn việc chỉ tìm kiếm cái mà chính họ nghĩ về các tư tưởng và các triết thuyết ấy. Khi tiến hành như thế, có một quá trình phát triển từ cái cũ tới cái mới, và sự phát triển này là một giai đoạn khác của tinh thần thời đại mà trên đây đã nói. Tuy nhiên một tác phẩm như vậy không còn là một tác phẩm học thuật của một sử gia nữa, mà nó là một tác phẩm đầy sáng tạo của một triết gia. Tôi chia sẻ với cảm tưởng của Vương Quốc Duy, tức là, tôi không thích chỉ là một triết học sử gia. Do đó sau khi hoàn tất bộ triết sử hai tập ấy, tôi viết ngay một tác phẩm mới. Nhưng trong bước chuyển tiếp này, chiến tranh bùng nổ vào mùa hè 1937.

Viết sách triết học trong thời chiến

Trước chiến tranh 1937, khoa triết của Đại học Bắc Kinh (nơi tôi đã tốt nghiệp) và khoa triết của Đại học Thanh Hoa (nơi tôi đang giảng dạy) được xem là mạnh nhất ở Trung Quốc. Mỗi khoa đều có truyền thống và chủ trương riêng. Truyền thống và chủ trương của Đại học Bắc Kinh là hướng vào việc nghiên cứu lịch sử và học thuật với xu hướng triết học theo chủ nghĩa duy tâm (idealism), tức là triết học phái Kant và Hegel như kiểu phương Tây nói, hay phái Lục Vương như kiểu Trung Quốc nói. Ngược lại, truyền thống và chủ trương của Đại học Thanh Hoa là hướng vào việc sử dụng phương pháp phân tích lô-gíc khi nghiên cứu các vấn đề triết học với xu hướng triết học theo chủ nghĩa thực tại (realism), tức là triết học phái Plato (ý nghĩa là triết học Tân hiện thực theo Plato) như kiểu phương Tây nói, hay phái Trình Chu như kiểu Trung Quốc nói.

Đại học Bắc Kinh và Đại học Thanh Hoa đều toạ lạc ở Bắc Bình (trước đây gọi là Bắc Kinh). Khi chiến tranh bùng nổ, hai trường này sơ tán về hướng Tây Nam, liên hợp với một trường thứ ba là Đại học Nam Khai ở Thiên Tân cũng sơ tán về đó. Suốt thời chiến, ba trường này liên hợp thành Đại học Liên hợp Tây Nam (tên chữ Hán là Tây Nam Liên hợp Đại học 西南聯合大學). Hai khoa triết tạo thành một liên hợp hi hữu tuyệt vời, gồm chín vị giáo sư đại biểu cho tất cả học phái quan trọng của triết học Trung Quốc và triết học phương Tây. Lúc đầu toàn trường Đại học Liên hợp đóng tại Trường

Sa tỉnh Hồ Nam, nhưng khoa triết của chúng tôi cùng các khoa nhân văn khác tách ra đóng ở Hành Sơn, vốn gọi là Nam Nhạc linh thiêng.

Chúng tôi ở đó khoảng bốn tháng, rồi mùa xuân 1938 chúng tôi đi xa thêm về hướng Tây Nam để đóng ở Côn Minh. Tuy nhiên trong mấy tháng này tinh thần chúng tôi rất phấn khởi. Lúc đó chúng tôi sống trong một cơn khủng hoảng quốc gia trầm trọng nhất lịch sử Trung Quốc, và chúng tôi ở ngay nơi Hoài Nhượng từng mài gạch làm gương (tôi đã đề cập ở chương 22) cũng là nơi Chu Hi từng cư ngụ. Chúng tôi chung số phận với triều đình Nam Tống từng bị giặc dị tộc đẩy lùi về phương Nam. Tuy nhiên chúng tôi sống trong một tập thể tuyệt vời gồm các triết gia, tác gia, học giả, chung một toà nhà. Chính sự kết hợp của khoảnh khắc lịch sử, địa điểm địa lý, và sự quây quần con người khiến cho dịp ấy cực kỳ phấn khởi và hứng thú.

Suốt mấy tháng ngắn ngủi này, tôi và hai đồng nghiệp là Giáo sư Thang Dụng Đồng 湯用彤 và Giáo sư Kim Nhạc Lâm 金岳霖 đã hoàn tất các sách mà mỗi người đã khởi đầu viết trước chiến tranh. Sách của Giáo sư Thang là phần thứ nhất của bộ *Trung Quốc Phật Giáo Sử* 中國佛教史, sách của Giáo sư Kim là *Luận Đạo* 論道, sách của tôi là *Tân Lý Học* 新理學. Giáo sư Kim và tôi có nhiều ý tưởng chung, nhưng sách tôi là phát triển phái Trình Chu, còn sách ông là công trình nghiên cứu độc lập về các vấn đề hình nhi thượng. Về sau, tại Côn Minh tôi viết thêm một loạt gồm mấy quyển: *Tân Thế Luận* 新世論 (con đường dẫn đến tự do của Trung Quốc), *Tân Nguyên Nhân* 新原人 (tân luận về bản tính con người), *Tân Nguyên Đạo* 新原道 (tinh thần của triết học Trung Quốc, được ông E.R. Hughes ở Đại học Oxford dịch ra tiếng Anh, xuất bản tại Luân Đôn), *Tân Tri Ngôn* 新知言 (tân luận về phương pháp luận của siêu hình học), và *Tân Thế Huấn* 新世訓 (luận về phương pháp sinh sống và tu dưỡng đạo đức). Nguyên bản chữ Hán các sách trên đã được Thương Vụ Ấn Thư Quán, Thượng Hải, xuất bản. Sau đây tôi sẽ cố gắng tóm tắt một số kết quả của chúng để minh hoạ một xu hướng trong triết học Trung Quốc hiện đại, và làm như thế ta có lẽ phần nào nhìn thấy cái mà triết học Trung Quốc đóng góp vào triết học của thế giới mai sau.

Lý luận triết học hay đúng hơn là lý luận siêu hình học bắt đầu bằng sự kinh nghiệm rằng một sự vật gì đó đang tồn tại. Sự vật này có thể là một cảm giác, một tình cảm, hay bất cứ cái gì khác. Từ câu khẳng định: «Sự vật gì đó đang tồn tại», trong quyển *Tân Lý Học* tôi đã suy diễn ra tất cả các quan niệm hay khái niệm siêu hình của cả phái Trình Chu lẫn Đạo gia. Tất cả chúng được xem xét theo một cách thức rằng chúng chỉ là những hàm ngụ lô-gíc (logic implications) của câu «Sự vật gì đó đang tồn tại». Thật không khó để thấy khái niệm Lý và Khí có thể suy diễn như thế nào từ câu nói đó. Các khái niệm khác cũng được xử lý theo cách đó. Thí dụ, tôi xử lý khái niệm Động không như là khái niệm thuộc vũ trụ luận đối với sự chuyển động thực sự ban đầu của vũ trụ, mà như là một khái niệm siêu hình ngụ ý trong chính khái niệm

về sự tồn tại. Tồn tại là một hành động, một chuyển động. Nếu ta nghĩ về vũ trụ ở phương diện tĩnh, thì ta có thể nói như Đạo gia rằng trước khi vật tồn tại thì trước tiên ắt phải có Hữu. Nếu ta nghĩ về vũ trụ ở phương diện động, thì ta có thể nói như Nho gia rằng trước khi vật tồn tại thì trước tiên ắt phải có Động. Cái Động này là cách nói khác của hoạt động tồn tại. Trong cái mà tôi gọi là «hình thức tư duy đồ họa» (pictorial form of thinking) của con người, tức là sự tưởng tượng thật sự, thì con người tưởng tượng Hữu hay Động như là Thượng Đế, tức Cha của muôn loài. Trong tư tưởng đầy tưởng tượng kiểu này, người ta có tôn giáo hay vũ trụ sinh thành luận, chứ không có triết học hay siêu hình học.

Theo cùng hướng biện luận đó, trong *Tân Lý Học* tôi suy diễn tất cả khái niệm siêu hình trong triết học Trung Quốc và tôi kết hợp chúng thành một toàn thể rõ ràng và có hệ thống. Quyển sách được đón nhận nồng nhiệt vì trong nó giới phê bình cảm thấy rằng cơ cấu triết học Trung Quốc được trình bày rõ ràng hơn trước. Sách được xem là đại biểu cho sự phục hưng của triết học Trung Quốc, mà điều này lại được xem là biểu tượng cho sự phục hưng của dân tộc Trung Quốc.

Như ta đã thấy ở chương trước, trong phái Trình Chu có một yếu tố mang tính uy quyền và bảo thủ, nhưng trong *Tân Lý Học* tôi đã tránh được điều đó. Theo tôi, siêu hình học chỉ có thể biết rằng có Lý mà không thể biết nội dung của mỗi Lý. Chính việc làm của khoa học là tìm ra nội dung của mỗi Lý riêng lẻ, bằng cách dùng phương pháp khoa học và thực tiễn. Bản chất của các Lý là tuyệt đối và vĩnh hằng, nhưng khi ta biết chúng, tức là trong các qui luật và các lý thuyết khoa học, chúng tương đối và khả biến.

Sự thực hiện Lý cần có một cơ sở vật chất. Những loại hình xã hội khác nhau là sự thực hiện các Lý khác nhau của cơ cấu xã hội. Cơ sở vật chất mà mỗi Lý cần cho sự thực hiện nó chính là nền tảng kinh tế của một loại hình xã hội đã định. Do đó trong lĩnh vực lịch sử, tôi tin vào một sự giải thích kinh tế, và trong quyển *Tân Thế Luận* (con đường dẫn đến tự do của Trung Quốc) tôi áp dụng sự giải thích này đối với văn minh và lịch sử Trung Quốc, cũng như tôi đã áp dụng trong chương 2 của sách này.

Tôi nghĩ rằng Vương Quốc Duy phiền não với triết học là vì ông đã không nhận ra rằng mỗi ngành tri thức đều có một phạm vi vận dụng riêng của nó. Người ta không cần tin vào bất kỳ lý thuyết siêu hình học nào nếu lý thuyết ấy không khẳng định nhiều về thực tế. Nếu nó có sự khẳng định như vậy thì đó là siêu hình học dở, cũng giống như một môn khoa học dở. Điều này không có nghĩa là một lý thuyết siêu hình học tốt thì không thể tin nổi, mà chỉ có nghĩa là nó hiển nhiên đến nỗi ta không cần phải nói là ta tin nó, cũng như ta không cần nói rằng ta tin vào môn toán học. Sự khác biệt giữa siêu hình học và toán học và lô-gíc học ở chỗ: trong toán học và lô-gíc học ta không cần phải bắt đầu bằng câu nói «Sự vật gì đó đang tồn tại», tức là một khẳng định

về thực tế, và là sự khẳng định duy nhất mà siêu hình học cần làm.

Bản chất của triết học

Phương pháp tôi dùng trong *Tân Lý Học* hoàn toàn là phân tích. Nhưng sau khi viết quyển đó, tôi bắt đầu nhận ra tầm quan trọng của phương pháp phủ nhận mà tôi đã nói ở chương 21. Hiện nay nếu ai hỏi tôi định nghĩa triết học là gì thì tôi sẽ trả lời nghịch lý rằng triết học nhất là siêu hình học là một ngành tri thức mà trong sự phát triển của nó cuối cùng sẽ trở thành cái «bất tri chi tri» 不知之知 (biết mà không biết). Nếu vậy, phương pháp phủ nhận cần được dùng. Triết học nhất là siêu hình học thì vô ích cho việc gia tăng tri thức chúng ta về thực tại, nhưng nó không thể thiếu được cho sự nâng cao tâm linh chúng ta. Mấy điểm ấy không chỉ là ý kiến của riêng tôi, nhưng như ta đã biết chúng thể hiện vài phương diện nào đó của truyền thống triết học Trung Quốc. Tôi nghĩ chính các phương diện này đóng góp phần nào cho triết học của thế giới mai sau. Sau đây tôi cố gắng khai triển chúng thêm một ít.

Triết học, cũng như các ngành tri thức khác, phải bắt đầu bằng kinh nghiệm. Nhưng triết học nhất là siêu hình học khác với các ngành kia ở chỗ sự phát triển của nó cuối cùng sẽ dẫn tới «cái gì đó» vượt trên khỏi kinh nghiệm. Trong «cái gì đó» có cái mà ta không thể cảm giác theo lô-gíc nhưng chỉ có thể nghĩ tới. Thí dụ ta có thể cảm giác một cái bàn vuông, nhưng không cảm giác được cái tính chất vuông của nó. Đó không phải vì các giác quan của ta không phát triển đầy đủ mà vì tính chất vuông là Lý, mà theo lô-gíc thì ta chỉ có thể nghĩ tới chứ không cảm giác được.

Trong «cái gì đó» cũng có cái chẳng những ta không thể cảm giác, mà nói nghiêm túc, thậm chí còn không thể nghĩ tới được. Ở chương 1 tôi đã nói triết học chính là sự *tư duy phản chiếu* (reflective thinking) và có hệ thống về kiếp người. Bởi tính chất phản chiếu của nó, cuối cùng nó phải nghĩ tới «cái gì đó» mà về phương diện lô-gíc không phải là đối tượng của tư tưởng. Thí dụ, vũ trụ, bởi vì nó là toàn thể của vạn vật, nên về phương diện lô-gíc không phải là đối tượng của tư tưởng. Như ta đã thấy ở chương 19, chữ Hán «Thiên» 天 đôi khi được dùng với ý nghĩa là toàn thể, như Quách Tượng nói: «Thiên (trời) là tên gọi chung của vạn vật.» (Thiên giả vạn vật chi tổng danh dã 天者萬物之總名也). Bởi vì vũ trụ là toàn thể của vạn vật, do đó khi ta nghĩ về nó thì ta suy nghĩ một cách phản chiếu, bởi vì sự tư duy và người tư duy cũng phải được bao gồm trong toàn thể đó. Nhưng khi ta suy nghĩ về toàn thể đó thì toàn thể nằm trong tư tưởng ta không bao gồm chính tư tưởng ấy. Bởi vì nó là đối tượng của tư tưởng nên nó phải đứng đối nghịch với tư tưởng. Do đó cái toàn thể mà ta nghĩ tới thực tế không phải là toàn thể của vạn vật. Tuy nhiên trước tiên ta phải nghĩ tới toàn thể để nhận ra rằng nó bất khả tư duy. Ta cần có tư tưởng để ý thức về cái bất khả tư duy, cũng như đôi khi ta cần âm thanh để ý thức về sự im lặng. Ta phải nghĩ về cái bất khả tư duy, nhưng ngay

khi ta làm thế, thì lập tức nó vuột đi. Đó là cái phương diện của triết học khiến người ta say đắm nhất và cũng phiền não nhất.

Ở phương diện lô-gíc, cái không thể cảm giác thì vượt lên trên kinh nghiệm, cái không thể cảm giác và không thể tư duy thì vượt lên trên lý trí. Về cái vượt lên trên kinh nghiệm và lý trí, ta không thể nói được nhiều. Do đó, triết học, hay ít nhất là siêu hình học, phải có bản chất đơn giản. Nếu không, nó sẽ thành môn khoa học dở. Với các khái niệm đơn giản của nó, triết học đủ để thực hiện công dụng của nó.

Cảnh giới nhân sinh

Công dụng của triết học là gì? Ở chương 1 tôi đã nói rằng theo truyền thống của triết học Trung Quốc, công dụng của triết học không phải nhằm gia tăng tri thức tích cực (tức là thông tin liên quan đến thực tế) mà nhằm nâng cao cảnh giới tâm linh. Ở đây có lẽ phù hợp để giải thích rõ thêm về câu phát biểu ấy.

Trong quyển *Tân Nguyên Nhân* tôi thấy rằng con người khác với con vật ở chỗ khi con người làm gì thì hắn hiểu việc đang làm và ý thức rằng hắn đang làm nó. Chính sự hiểu biết và ý thức này khiến cho việc hắn làm trở nên có ý nghĩa đối với hắn. Những ý nghĩa khác nhau của các hành động khác nhau, trong tổng thể, tạo thành cái mà tôi gọi là cảnh giới nhân sinh. Những người khác nhau có thể làm cùng những việc giống nhau, nhưng tuỳ theo mức độ hiểu biết và ý thức của họ, những việc này có ý nghĩa khác nhau đối với họ. Mỗi người có cảnh giới của riêng mình, không hoàn toàn giống như cảnh giới của cá nhân khác. Tuy chúng khác nhau, nhưng ta có thể phân các cảnh giới này làm bốn bậc từ thấp tới cao: cảnh giới tự nhiên, cảnh giới công lợi, cảnh giới đạo đức, cảnh giới thiên địa.

Một người có thể làm cái mà bản năng hoặc tập quán xã hội xui khiến hắn làm. Giống như trẻ em và người nguyên thuỷ, hắn làm mà không ý thức hoặc hiểu nhiều về cái mình làm. Do đó việc hắn làm có ít ý nghĩa, nếu có, đối với hắn. Cảnh giới của hắn tôi gọi là cảnh giới tự nhiên.

Hoặc có người tự ý thức về mình và làm mọi thứ cho mình. Điều này không có nghĩa là hắn vô đạo đức. Có thể việc hắn làm sẽ mang lợi ích cho kẻ khác, nhưng động cơ hắn làm là vì lợi ích của chính mình. Do đó tất cả việc hắn làm có ý nghĩa ích lợi cho hắn. Cảnh giới của hắn tôi gọi là cảnh giới công lợi.

Tuy nhiên, có người hiểu rằng có một xã hội tồn tại mà hắn là một thành viên. Cái xã hội này tạo thành một toàn thể mà hắn là một phần tử của toàn thể. Hiểu vậy, hắn làm tất cả vì lợi ích của xã hội, hoặc như Nho gia nói, hắn làm vì nghĩa chứ không vì lợi. Hắn quả thực là một người đạo đức và việc hắn làm là hành động đạo đức theo đúng ý nghĩa nghiêm túc của từ này. Do đó cảnh giới của hắn tôi gọi là cảnh giới đạo đức.

Cuối cùng có người hiểu rằng trên toàn thể xã hội còn có một toàn thể vĩ đại là vũ trụ. Hắn là thành viên của xã hội nhưng đồng thời cũng là thành viên của vũ trụ. Hắn là công dân của xã hội nhưng đồng thời cũng là công dân của trời (thiên dân 天 民) như Mạnh Tử nói. Hiểu vậy, hắn làm tất cả vì lợi ích của vũ trụ. Hắn hiểu ý nghĩa của việc mình làm và ý thức rằng hắn đang làm việc ấy. Sự hiểu biết và ý thức này tạo cho hắn một cảnh giới cao hơn mà tôi gọi là cảnh giới thiên địa.

Trong bốn cảnh giới ấy, hai cảnh giới đầu (tự nhiên và công lợi) là sản phẩm của con người như hắn hiện là; hai cảnh giới sau (đạo đức và thiên địa) là sản phẩm của con người như hắn phải là. Hai cảnh giới đầu là tự nhiên, hai cảnh giới sau là sáng tạo của tinh thần. Cảnh giới tự nhiên thấp nhất, cao hơn là cảnh giới công lợi, cao hơn nữa là cảnh giới đạo đức, và cao nhất là cảnh giới thiên địa. Sở dĩ như vậy vì cảnh giới tự nhiên không đòi hỏi hiểu biết và ý thức, còn cảnh giới công lợi thì đòi hỏi nhiều hơn, còn cảnh giới thiên địa thì đòi hỏi nhiều nhất. Cảnh giới đạo đức là cảnh giới của các giá trị đạo đức, còn cảnh giới thiên địa là cảnh giới của các giá trị siêu đạo đức.

Theo truyền thống của triết học Trung Quốc, công dụng của triết học là giúp con người đạt tới hai cảnh giới sau, nhất là đạt tới cảnh giới thiên địa. Cảnh giới thiên địa cũng có thể gọi là cảnh giới triết học, bởi vì ta chỉ có thể đạt được nó nếu thông qua triết học ta hiểu được phần nào vũ trụ. Nhưng cảnh giới đạo đức cũng là một sản phẩm của triết học. Hành vi đạo đức không chỉ là hành vi theo các qui tắc đạo đức. Người đạo đức cũng không chỉ rèn luyện các thói quen đạo đức nào đó. Anh ta phải hành xử và sống với một sự hiểu biết về các nguyên tắc đạo đức. Chính nhiệm vụ của triết học là trao anh ta sự hiểu biết này.

Người sống trong cảnh giới đạo đức là hiền nhân; người sống trong cảnh giới thiên địa là thánh nhân. Triết học dạy ta cách thức trở thành thánh nhân. Như tôi đã nói ở chương 1, trở thành thánh nhân là đạt tới thành tựu tối cao của con người với tư cách là một con người. Đó là nhiệm vụ cao quý của triết học. Trong tác phẩm *Republic* (nước cộng hòa), Plato nói rằng triết gia phải được nâng từ cái «hang động» của thế giới cảm giác lên tới thế giới lý trí. Nếu triết gia ở trong thế giới lý trí, thì cũng là ở trong cảnh giới thiên địa. Tuy nhiên thành tựu tối cao của con người trong cảnh giới này chính là sự tự đồng nhất với vũ trụ, và trong sự đồng nhất này con người cũng vượt lên trên cả lý trí.

Các chương trước cho ta thấy rằng triết học Trung Quốc luôn có xu hướng nhấn mạnh rằng thánh nhân không cần làm gì khác thường cả để là thánh nhân. Thánh nhân không thể làm phép mầu, mà cũng chẳng cần làm thế. Ngài chẳng làm gì khác hơn mọi người làm, nhưng ngài làm với sự hiểu biết cao. Cái mà ngài làm thì có một ý nghĩa khác biệt đối với ngài. Nói cách khác, ngài làm việc của ngài với sự giác ngộ, còn người khác làm việc của

họ với sự vô minh. Một thiền sư nói rằng: «Chữ Giác là nguồn gốc của mọi huyền diệu.» Chính cái ý nghĩa do Giác sinh ra đã tạo thành cảnh giới cao nhất.

Do đó thánh nhân Trung Quốc vừa nhập thế vừa xuất thế, và triết học Trung Quốc vừa nhập thế vừa xuất thế. Với tiến bộ của khoa học trong tương lai, tôi tin rằng tôn giáo với các giáo điều và mê tín của nó sẽ nhường chỗ cho khoa học. Nhưng khát vọng con người muốn vượt lên khỏi thế gian sẽ được đáp ứng bằng triết học của tương lai, một nền triết học có tính chất vừa nhập thế vừa xuất thế. Ở phương diện này, triết học Trung Quốc có lẽ đóng góp được phần nào.

Phương pháp luận siêu hình học

Trong quyển *Tân Tri Ngón,* tôi chủ trương có hai phương pháp: khẳng định và phủ định. Bản chất của phương pháp khẳng định là nói về đối tượng của siêu hình học, tức là chủ đề mà nó tìm hiểu. Bản chất của phương pháp phủ định là không nói về đối tượng của siêu hình học. Làm như thế, phương pháp phủ định gợi ra những phương diện nào đó của bản chất của sự vật nào đó, tức là những phương diện không dễ bị ảnh hưởng bởi sự miêu tả khẳng định và phân tích.

Ở chương 2 tôi đã đồng ý với Giáo sư Northrop rằng triết học phương Tây bắt đầu bằng cái mà ông gọi là khái niệm đạt được do giả định (concept by postulation), còn triết học Trung Quốc bắt đầu bằng cái mà ông gọi là khái niệm đạt được do trực giác (concept by intuition). Hậu quả, triết học phương Tây đương nhiên bị khống chế bằng phương pháp khẳng định, còn triết học Trung Quốc thì bị khống chế bằng phương pháp phủ định. Điều này rất đúng với Đạo gia, vốn khởi đầu và kết thúc với cái toàn thể vô phân biệt. Trong *Lão Tử* và *Trang Tử* người ta không biết Đạo thực sự là gì nhưng người ta biết Đạo không là gì. Nhưng nếu ta biết Đạo không là gì, thì ta sẽ hiểu đại khái Đạo là gì.

Như ta thấy, phương pháp phủ định này được Phật học tăng cường. Sự kết hợp của Đạo gia và Phật học tạo ra Thiền Tông, mà tôi gọi là triết học lặng thinh. Nếu ta hiểu được và ý thức được ý nghĩa và tầm quan trọng của thinh lặng, thì ta đạt được cái gì đó của đối tượng của siêu hình học.

Ở phương Tây nghe nói Kant đã dùng phương pháp phủ định của siêu hình học. Trong quyển *Phê Bình Lý Trí Thuần Tuý (Critique of Pure Reason),* ông tìm ra các bất khả tri, tức bản thể (noumenon). Đối với Kant và các triết gia phương Tây khác, vì cái bất khả tri thì bất khả tri, nên ta không thể nói gì về nó. Do đó tốt hơn nên từ bỏ toàn bộ siêu hình học, mà dừng lại ở nhận thức luận. Nhưng đối với ai đã quen với phương pháp phủ định, nó được xem là đúng vì cái bất khả tri thì bất khả tri, nên ta không thể nói gì về nó. Nhiệm vụ của siêu hình học không phải là nói gì đó về cái bất khả tri, mà chỉ nói gì

đó về sự thực rằng cái bất khả tri thì bất khả tri. Khi ta biết rằng cái bất khả tri thì bất khả tri, thì cuối cùng ta biết được gì đó về nó. Ở điểm này, Kant là làm được rất nhiều.

Các hệ thống siêu hình học vĩ đại của tất cả triết học, dù dùng phương pháp khẳng định hay phủ định, đều tự khoác lên mình chủ nghĩa thần bí. Phương pháp phủ định tất nhiên là phương pháp của chủ nghĩa thần bí. Thậm chí đối với những người như Plato, Aristotle, và Spinoza vốn giỏi dùng phương pháp khẳng định nhất, đỉnh cao của các hệ thống của họ đều mang tính chất của chủ nghĩa thần bí. Khi triết gia trong quyển *Republic (nước cộng hoà)* tự đồng nhất với Khái niệm Thiện (the Idea of the Good) hoặc khi triết gia trong quyển *Metaphysics (siêu hình học)* «tư duy về tư duy» với Thượng Đế, hoặc khi triết gia trong quyển *Ethics (đạo đức học)* nhận thấy mình «nhìn sự vật từ quan điểm vĩnh cửu» và vui hưởng «tình yêu trí tuệ của Thượng Đế», thì chúng ta có thể làm được gì ngoài việc thinh lặng? Tình trạng của họ phải chăng không thể miêu tả tốt hơn bằng các từ «phi nhất», «phi đa», «phi phi nhất», «phi phi đa»?

Như vậy hai phương pháp không mâu thuẫn nhau, mà bổ sung nhau. Một hệ thống siêu hình học hoàn hảo nên bắt đầu bằng phương pháp khẳng định và kết thúc bằng phương pháp phủ định. Nếu nó không kết thúc bằng phương pháp phủ định, thì nó không đạt được tột đỉnh cuối cùng của triết học. Nhưng nếu nó không bắt đầu bằng phương pháp khẳng định thì nó thiếu sự tư duy rõ ràng, vốn dĩ thiết yếu cho triết học. Chủ nghĩa thần bí không phải là cái trái ngược với sự tư duy rõ ràng, mà cũng không phải là thấp thỏi hơn sự tư duy rõ ràng. Trái lại, nó vượt ra ngoài sự tư duy rõ ràng. Nó không phải là phản lý tính (anti-rational), mà là siêu lý tính (super-rational).

Trong lịch sử triết học Trung Quốc, phương pháp khẳng định chưa hề được phát triển đầy đủ. Thực tế, nó bị bỏ qua. Do đó, triết học Trung Quốc thiếu sự tư duy rõ ràng, mà đó là một trong các lý do tại sao nó bị xem là đơn giản. Thiếu sự tư duy rõ ràng, tính đơn giản của nó thành ngây thơ. Tính đơn giản như vậy đáng phát huy, nhưng tính ngây thơ thì cần phải loại bỏ thông qua sự tư duy rõ ràng. Tư duy rõ ràng không phải là kết cuộc của triết học, nhưng nó là qui luật thiết yếu mà mỗi triết gia đều phải cần. Chắc chắn nó là cái mà các triết gia Trung Quốc cần. Trái lại lịch sử triết học phương Tây đã không nhìn thấy sự phát triển trọn vẹn của phương pháp phủ định. Chính sự kết hợp hai phương pháp sẽ tạo ra nền triết học của tương lai.

Một câu chuyện Thiền kể rằng có thiền sư nọ chỉ đưa ra một ngón tay trả lời khi được yêu cầu giảng về Phật pháp. Trong những dịp như vậy, lẽ ra lặng thinh, nhưng thiền sư đưa ngón tay ra. Một đệ tử thấy thầy làm vậy cũng bắt chước. Ngày nọ thầy thấy trò đưa ngón tay ra, thầy liền chặt mất. Trò bỏ chạy kêu la. Thầy gọi lại, ngay khi trò quay đầu nhìn, thầy chìa ngón tay ra, đệ tử bỗng giác ngộ.

Câu chuyện trên không biết có thật hay không, nhưng nó gợi ra chân lý rằng trước khi dùng phương pháp phủ định thì triết gia hay người học triết phải trải qua phương pháp khẳng định, và trước khi đạt tới sự đơn giản của triết học, thì phải trải qua sự phức tạp của nó.

Người ta phải nói rất nhiều trước khi thinh lặng.

***

MỤC LỤC

Chương 1. Tinh thần của triết học Trung Quốc 17
Chương 2. Bối cảnh của triết học Trung Quốc 31
Chương 3. Khởi nguyên các học phái 44
Chương 4. Khổng Tử – ông thầy đầu tiên 51
Chương 5. Mặc Tử – người đầu tiên chống Khổng Tử 63
Chương 6. Giai đoạn đầu của Đạo gia: Dương Chu 75
Chương 7. Phái lý tưởng của Nho gia: Mạnh Tử 83
Chương 8. Danh gia 96
Chương 9. Giai đoạn hai của Đạo gia: Lão Tử 108
Chương 10. Giai đoạn ba của Đạo gia: Trang Tử 118
Chương 11. Những Mặc gia giai đoạn cuối 133
Chương 12. Âm Dương gia và vũ trụ luận của Trung Quốc trước đời Tần 145
Chương 13. Phái hiện thực của Nho gia: Tuân Tử 157
Chương 14. Hàn Phi Tử và Pháp gia 169
Chương 15. Hình nhi thượng học của Nho gia 179
Chương 16. Chính trị thế giới và triết học thế giới 190
Chương 17. Lý thuyết gia đời Hán: Đổng Trọng Thư 201
Chương 18. Nho gia độc tôn và Đạo gia phục hưng 213
Chương 19. Huyền học: phái duy lý 225
Chương 20. Huyền học: phái chủ tình 240
Chương 21. Sự thành lập Phật học Trung Quốc 251
Chương 22. Thiền tông, triết học lặng thinh 265
Chương 23. Đạo học: các nhà vũ trụ luận 275
Chương 24. Đạo học: khởi nguyên của hai học phái 288

Chương 25. Đạo học: phái Lý học 300
Chương 26. Đạo học: phái Tâm học 313
Chương 27. Triết phương Tây du nhập Trung Quốc 324
Chương 28. Triết học Trung Quốc trong thế giới hiện đại 335

LƯỢC SỬ TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC

PHÙNG HỮU LAN
LÊ ANH MINH *dịch*
~§§~

NHÀ XUẤT BẢN
ĐẠI HỌC SƯ PHẠM
TP HỒ CHÍ MINH
280 An Dương Vương -Q5, TP.HCM
ĐT: (08)39381382, (08)66515869
Fax: (08)39381382

Chịu trách nhiệm xuất bản
TS. NGUYỄN THÁI SƠN
Giám đốc – Tổng biên tập
Phản biện: PGS. TS. PHÙNG QUÍ NHÂM
Biên tập nội dung:
ThS. NGUYỄN THỊ KIM NGÂN
Bìa
TRẦN QUỐC KHÁNH
Trình bày
LÝ VIỆT QUANG
Sửa bản in
BÙI THỨC PHƯỚC

Tổ chức liên doanh
và giữ bản quyền
GIA VU Co.LTD.

In 1000 cuốn, khổ 16x24 cm tại xưởng in Công ty cổ phần Văn Hóa Vạn Xuân -229/13 Nguyễn Văn Đậu F11 -Q.Bình Thạnh -TP.Hồ Chí Minh. ĐKKHXB số: 312-2010/CXB/02-05/ĐHSPTPHCM ngày 23/03/2010. In xong và nộp lưu chiểu quí 3 năm 2010.



Tiến sĩ PHÙNG HỮU LAN tự là Chi Sinh, sinh ngày 4 tháng 12 năm 1895 tại trấn Kỳ Nghi, huyện Đường Hà, tỉnh Hà Nam

Tiến sĩ Phùng Hữu Lan (1895-1990) – tốt nghiệp Đại học Columbia (Mỹ) năm 1924 – rực sáng suốt thế kỷ 20 như là một sử gia hàng đầu về triết học Trung Quốc, đồng thời cũng là triết gia hiện đại với học thuyết Tân lý học mà ngày nay được gọi là "Phùng học". Học giả Lý Thận của Trung Quốc cho rằng nếu người Trung Quốc biết đến học thuật của phương Tây nhờ các công trình dịch thuật và giới thiệu của Nghiêm Phục, thì người ngoại quốc hiểu được triết học Trung Quốc phần lớn là nhờ Phùng Hữu Lan.

Từ khi ra đời, bộ Trung Quốc Triết Học Sử (quyển I, 1931; quyển II, 1934) của Phùng Hữu Lan đã trở thành sách giáo khoa trọng yếu của bậc đại học và cũng là tác phẩm kinh điển trong lĩnh vực lịch sử Triết học Trung Quốc, chiếm địa vị quan trọng không chỉ ở Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc (với nguyên tác Hán ngữ), mà còn ở phương Tây (với bản dịch Anh ngữ của Derk Bodde từ năm 1937). Bộ sách này đã được Lê Anh Minh dịch là Lịch Sử Triết Học Trung Quốc (2 tập, NXB Khoa Học Xã Hội, 2007).

Sau khi xuất bản bộ Lịch Sử Triết Học Trung Quốc (nguyên tác Hán ngữ) Phùng Hữu Lan viết một bản rút gọn bằng tiếng Anh, nhan đề A Short History of Chinese Philosophy, Macmillan Company xuất bản 1948.

NXB Đại học Sư Phạm Thành phố Hồ Chí Minh tiếp tục giới thiệu bản dịch mới của Lê Anh Minh, dịch trực tiếp từ bản tiếng Anh (1948) nói trên, và mong rằng bản dịch mới mẻ trung thành với nguyên tác này sẽ đáp ứng được nhu cầu nghiên cứu hiện nay của độc giả.

N.sach LAM - 3 Dinh Le 14
LICH SU TRIET HOC TQ
75LSTH 64000

Nhà sách Ngọc Trâm
28 Đinh Tiên Hoàng, P.Đakao, Q.1, Tp.Hồ Chí Minh
Điện thoại: (08) 22101831 - (08) 22104949
Email: ngoctram@giavu.com.vn
www.vnbook.vn www.giavu.com.vn

Giá 75.000đ