GIẢN CHI-NGUYỄN HIẾN LÊ

ĐẠI CƯƠNG TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC



1

GIẢN CHI - NGUYỄN HIẾN LÊ

ĐẠI CƯƠNG TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC

★

NHÀ XUẤT BẢN THANH NIÊN

TỰA

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

Trước hết vì tác phẩm nhiều. Không biết ở Trung Hoa người ta có lập một thư tịch đầy đủ cho các tác phẩm căn bản của các triết gia Trung Hoa từ đời Khổng Tử tới cuối Thanh không? Nếu lập thì chúng tôi đoán có tới mấy trăm bộ chứ không ít. Rồi còn những sách chú thích, phê bình hoặc nghiên cứu về những tác phẩm căn bản đó nữa. Phải kể có hàng ngàn? Trong mấy chục năm nay, coi thư mục các hiệu sách Trung Hoa, ta không thấy năm nào là không có vài chục cuốn mới ra về triết học. Đã đành nhiều cuốn chỉ mượn tư tưởng của người trước, không phát huy được gì mới, nhưng muốn biết được đó là vàng hay cát, tất cũng phải đọc qua. Rồi lại phải đọc hết các bài báo ít nhất là của các học giả, mà những bài đó thì nhiều không kể xiết. Lại thêm các nước khác như Pháp, Anh, Đức, Mỹ, nhất là Nhật cũng đã biên khảo nhiều về triết học Trung Hoa. Ở Pháp, chẳng hạn, theo Etiemble (trong cuốn Confucius - Club français du livre, *1956), thì trong khoảng 1945-1956, đã có*

đến mười cuốn viết riêng về đạo Nho rồi. Như vậy ta thử tưởng tượng cái rừng sách về triết học Trung Hoa mênh mông tới bực nào, dù chỉ đọc những sách đáng đọc thôi, chúng tôi e vài chục năm cũng chưa đọc hết. Cho nên chúng tôi nghĩ muốn khảo cứu Trung triết cho thật sâu để có thể cống hiến chút gì cho văn hoá nhân loại thì một học giả phải hạn chế phạm vi tìm kiếm của mình vào một thời đại nào đó hoặc một phái, một nhà nào đó thôi. Đấy là nỗi khó khăn thứ nhất.

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

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

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

Người ta lại thắc mắc về tác giả của một số tác phẩm. Như kinh Dịch chẳng hạn, trước kia ai cũng tin rằng có công đóng góp của Khổng Tử: ông đã viết thêm những thiên Hệ từ truyện. Văn ngôn truyện, Thuyết quái truyện, Tự quái truyện, Tạp quái truyện, gồm tất cả mười thiên gọi là Thập dực hay Truyện tức Dịch truyện. Nhưng ngày nay, nhiều học giả cho rằng điều đó sai. Vũ Đồng (sách đã dẫn – Tự luận, đoạn 4) bảo Dịch do một số nho gia đồng thời với Tuân Tử soạn, Phùng Hữu Lan (sách đã dẫn – thiên I, chương XV, tiết 1) lại bảo mười thiên Thập dực do các nhà nho thời đầu Hán viết. Quách Mạt Nhược (trong cuốn Trung Quốc cổ đại xã hội nghiên cứu - *thiên I, chương II, tiết 4) còn bảo Khổng Tử không hề đọc qua kinh Dịch, mà theo sách Lỗ luận thì câu:* "Giả ngã sổ niên, ngũ

thập* dĩ học dịch, khả dĩ vô đại quá hĩ" *trong Luận ngữ, chữ dịch chính là chữ diệc* 亦; *theo ông thì Chu Dịch do Hiên Tí Tử Cung* 軒臂子弓, *một người ở tiền bán thời kỳ Chiến quốc thu thập những tài liệu từ thời Tam đại mà viết nên***, *còn mười thiên Thập dực đa số là của môn đệ Tuân Tử viết nên, mà tư tưởng trong Dịch là tổng hợp tư tưởng Khổng và Lão, cho nên tác phẩm đó không thể ra trong thời Khổng Tử được.*

Sau cùng nỗi khó khăn thứ ba là vấn đề nguỵ thư. Có lẽ trong thời Tiên Tần chỉ có kinh Thi và Luận ngữ là không do người sau thêm bớt, còn Mặc Tử, Tuân Tử đều chứa nhiều đoạn nguỵ tạo; Trang Tử, Hàn Phi Tử mười phần chỉ đúng hai ba; còn Quản Tử, Liệt Tử... thì, theo Hồ Thích, hoàn toàn do người đời sau viết cả. Sở dĩ có nhiều nguỵ thư như vậy là vì thời xưa người ta chưa biết tôn trọng tư tưởng của cá nhân, vì có người muốn đưa ý kiến cả của mình ra để sửa đổi một chế độ, nhưng sợ không ai lưu ý tới, phải gán cho cổ nhân để tư tưởng thêm giá trị (Hồ Thích gọi hành động

---

* Có sách chép là tốt thay vì ngũ thập.

** Hiên Tí Tử Cung sinh ở Sở, du học ở phương Bắc, là môn đệ ba đời của Khổng Tử, được Tuân Tử trong thiên *Phi thập nhi* tử coi là bực thánh, ngang hàng với Khổng Tử.

là thác cổ cải chế); nhất là vì sau cái nạn đốt sách ở đời Tần, nhà Hán muốn thu thập các sách còn lại, thưởng tiền những người tìm được sách cũ, và có những kẻ tạo nguỵ thư để kiếm tiền (Hồ Thích gọi hành động đó là thác cổ phát tài).

Những ai khảo về triết học Trung Hoa cũng đã thấy bối rối về nạn nguỵ thư đó; riêng ở nước ta, Trần Trọng Kim và Ngô Tất Tố đã nói đến nhiều, chúng tôi không cần dẫn chứng thêm nữa. Trước tình trạng đó, các học giả có hai thái độ: một là tìm ra đâu là chân, đâu là nguỵ, rồi chỉ dùng những chương những đoạn biết chắc là chân thôi, và trả nó về tác giả, thời đại của nó; công việc này rất khó khăn và còn phải tiếp tục rất lâu mà chưa chắc gì có thể làm một cách hoàn hảo được vì thiếu sử liệu; hai là tuy biết chắc có chân và nguỵ đấy, nhưng chưa phân biệt được thì hãy cứ dùng cả, vì những tư tưởng trong phần nguỵ, dù do người sau viết thêm vào, nhưng nếu không trái ngược hẳn với tư tưởng trong phần chân thì cũng có thể coi là phát huy thêm chứ không làm hại phần chân. Hầu hết các học giả châm chước cả hai lối: Hồ Thích, Vũ Đồng thì thiên về chủ trương thứ nhất, còn Phùng Hữu Lan thiên về chủ trương thứ nhì.

Ngoài ba nỗi khó khăn kể trên - sách rất nhiều; sử liệu đời Tiên Tần thiếu, không biết rõ

các triết gia sống vào thời nào, tác phẩm viết vào lúc nào; không biết rõ trong mỗi tác phẩm, phần nào là chân, phần nào là nguỵ - riêng đối với chúng tôi, còn thêm những khó khăn này nữa; sức học chưa sung thiện mà lại thiếu sách để đọc.

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

---

* Việt ngữ hiện nay cũng vậy: rán (tận lực) cũng viết là ráng, rắn (cứng) cũng viết là dắn, dời (đổi chỗ) cũng viết là rời... mà người đời sau đọc sách đời nay chắc cũng thấy khổ tâm lắm.

Khang Hi từ điển, Liên miên từ điển, chúng tôi thấy thiếu sót nhiều và chúng tôi không hiểu hiện nay người Trung Hoa đã có một bộ nào đầy đủ hơn chưa.

Đến cái nông nỗi kiếm sách để đọc mới là khổ tâm. Sách tiếng Việt không có bao nhiêu, trước sau khoảng mươi cuốn; sách Pháp nếu xuất bản trong vòng mười năm trở lại đây thì cũng dễ mua, nhưng sách Trung Hoa mua ở Hương Cảng hoặc Đài Bắc, thể thức rắc rối mà nhiều cuốn muốn mua lại không có.

Thành thử sổ sách chúng tôi dùng để tra khảo không được bao nhiêu, non ba chục cuốn, một phần là những kinh tịch thời Tiên Tần, một phần là những sách của một số học giả Trung Hoa gần đây; còn những sách từ Hán đến Thanh thì chúng tôi gần như không có gì. Chúng tôi mượn tài liệu nhiều nhất của Hồ Thích, Phùng Hữu Lan, Vũ Đồng, Tưởng Duy Kiều, Tiêu Công Quyền trong những tác phẩm các nhà đó soạn từ trước thế chiến vừa rồi. Vậy phần lớn công việc của chúng tôi là tìm hiểu gián tiếp chứ không phải trực tiếp tận gốc và khi gặp nhiều thuyết khác nhau về thời đại của các triết gia, về sự chân nguỵ của các tác phẩm... thì chúng tôi theo những thuyết mới nhất mà chúng tôi được biết. Chúng tôi xét không đủ sức nhận định được hết thảy những chỗ đúng hoặc

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

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

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

Mỗi phần gồm nhiều vấn đề, chẳng hạn về nhân sinh luận, có vấn đề tính, tâm, tình, dục, nhân, nghĩa...

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

Như vậy về mỗi vấn đề, độc giả sẽ nhận được sự biến chuyển, trong thời gian, của tư tưởng Trung Hoa. Chúng tôi ráng tìm nguyên nhân sự biến chuyển đó: nó do cá tính, hoàn cảnh riêng của mỗi nhà đã đành, mà cũng do hoàn cảnh chung

của xã hội một phần nào nữa. Việc đó rất khó, không phải là luôn luôn làm được; chúng tôi chỉ đưa ra những giả thuyết, mà thôi.

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

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

Như vậy sách gồm sáu phần:

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

II. Vũ trụ luận.

III. Tri thức luận.

IV. Nhân sinh luận.

V. Chính trị luận

VI. Tiểu sử các triết gia.

Để giữ tinh thần khách quan, chúng tôi trích dẫn rất nhiều đoạn của các triết gia; và độc giả nào biết chữ Hán có thể thấy được ngay đâu là lập luận của cổ nhân, đâu là sự hiểu biết của chúng tôi. Những đoạn trích dẫn đó, phần nhiều mượn của Vũ Đồng trong tác phẩm đã dẫn, và của Tiêu

Công Quyền trong bộ Trung Quốc chính trị tư tưởng sử.

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

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

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

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

3) Một số câu, nhất là trong phần hình nhi thượng, chúng tôi chỉ biết dịch nghĩa từng chữ, chứ không thể làm hơn được; chẳng hạn như câu "Vạn

vật phụ âm nhi bão dương" (Đạo đức kinh – Chương XLII). Chúng tôi dịch là "Vạn vật cõng âm mà ôm dương": còn như thế nào là "cõng âm" "ôm dương", thì chúng tôi không biết. Chúng tôi phỏng đoán rằng Lão Tử muốn nói trong vạn vật đều có âm dương, mà hai cái đối lập cùng nhau, đồng thời cũng điều hoà với nhau nữa.*

Chúng tôi nghĩ trong triết học Trung Hoa *có những quan niệm "khả dĩ ý hội, bất khả dĩ ngôn truyền"; và những tác phẩm giới thiệu triết học đó, nếu không quá sơ lược, thì dù trình bày sáng sủa tới mấy cũng bắt độc giả phải suy nghĩ rất nhiều nếu chưa quen với tư tưởng với lối phô diễn của những triết gia thời cổ.*

Các triết gia Trung Hoa, từ đời Hán trở xuống, mỗi nhà thường có vài ba tên. Chẳng hạn Lục Cửu Uyên đời Tống còn có một tên tự là Tử Tĩnh, và hai tên hiệu là Tồn Trai và Tượng Sơn. Các học giả Trung Hoa viết về ông, lúc thì gọi ông bằng tên này, lúc thì gọi bằng tên khác. Mới đầu, chúng tôi đã định thống nhất cách gọi, dùng tên phổ biến nhất là Lục Tượng Sơn; nhưng nghĩ lại, như vậy có hại, vì độc giả nào không quen với triết học Trung Hoa, đọc sách chúng tôi rồi đọc những sách khác, thấy những tên Cửu Uyên, hoặc Tử

---

* Có sách chép là bối âm.

Tĩnh, Tồn Trai, không nhận được là Lục Tượng Sơn, mà tưởng là những triết gia khác. Cho nên chúng tôi đành phải theo thông tục, dùng khi thì tên thật, khi thì tên tự, khi thì tên hiệu. Trong phần Tiểu sử, tất nhiên chúng tôi chép tất cả những tên đó để độc giả dễ tra cứu.

*

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

Không những vậy, người đời sau trình bày lại hoặc giải thích học thuyết của người trước, nếu chỉ xét cái đại cương thì có thể ai cũng đồng ý với nhau (chẳng hạn ai cũng nhận rằng Khổng Tử đề cao đức nhân, trọng sự chính danh, chủ trương tôn Chu...) mà khi xét đến tiểu tiết thì mỗi người có một kiến giải riêng (chẳng hạn người thì bảo Khổng Tử thủ cựu, tin có quỷ thần, người thì bảo không). Là vì mỗi người tuỳ cá tính, nền giáo dục, hoàn cảnh gia đình, hoàn cảnh xã hội của mình

chú trọng vào điểm này hơn điểm khác, nhìn vào góc cạnh này hơn góc cạnh khác, có khi chỉ lựa cái này mà lại bỏ cái kia. Cho nên ta thấy tình trạng một bộ Đạo đức kinh không đầy trăm trang mà làm tốn biết bao bút mực cho người đời sau. Người ta chú thích đi chú thích lại hoài; dịch đi dịch lại mãi; đời nào cũng có người đem ra phân tích phê bình mà không bao giờ có thể gọi là xong được; cũng khó mà có một định luận được, vì người xưa đã khuất lại không có gì thật là tín sử, thì biết đâu là phải là trái?

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

Saigon, ngày 1 tháng 3 năm 1963
GIẢN CHI và NGUYỄN HIẾN LÊ

PHẦN THỨ NHẤT

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

MỘT CHÚT ĐỊA LÝ VÀ LỊCH SỬ

HAI CON SÔNG

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

---

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

sống canh nông, mà nông nghiệp chỉ phát triển được trên những cánh đồng lớn và phì nhiêu, vì vậy nền văn minh đầu tiên của nhân loại có tên là "văn minh phù sa"*.

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

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

Quân bất kiến Hoàng Hà chi thuỷ thiên thượng lai,

Bôn lưu đáo hải bất phục hồi?

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

---

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

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

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

Bạch nhật y sơn tận,
Hoàng Hà nhập hải lưu.
Dục cùng thiên lý mục,
Cánh thướng nhất tầng lâu.

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

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

Bạch vân bảo u thạch,
Lục điều mị thanh liên.

TẠ LINH VÂN

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

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

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

Ta không thể tin được những truyền thuyết về các đời Bàn Cổ, Tam Hoàng, Hữu Sào, Toại Nhân, Phục Hi, Thần Nông; ngay những đời Ngũ Đế, Nghiêu, Thuấn cũng đều khuyết sử; nhưng ta biết chắc rằng tới đời Chu (1134-247) thì văn minh của họ đã rực rỡ: họ đã có lễ, nhạc, đã biết dệt lụa,

---

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

dùng bánh xe, dùng chỉ nam châm, đã qua giai đoạn mẫu hệ*, bộ lạc với tù trưởng mà bước vào giai đoạn phong kiến: trong nước có khoảng ngàn nước chư hầu, tự trị, đều phục tòng vua nhà Chu.

Giai cấp thì phân biệt ra:

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

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

NHỮNG SỰ KIỆN LỚN TRONG LỊCH SỬ TRUNG HOA

Đời Chu chia làm hai thời kỳ: thời kỳ thứ nhất đóng đô ở đất Phong, đất Cảo (miền Thiểm Tây bây giờ), nên gọi là Tây Chu (1134-770); đến đời U Vuông sợ rợ Tây Nhung phải dời đô qua Lạc Dương (Hà Nam) để tránh, từ đó gọi là Đông Chu (770-247).

---

* Bằng cớ của giai đoạn này là những tên họ thời đó như Khương 姜, Cơ 姬, Diêu 姚, Tự 姒 (họ vua Hạ Vũ)... đều có chữ nữ 女.

** Quách Mạc Nhược (Trung Quốc cổ địa xã hội nghiên cứu).

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

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

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

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

Lần đó là lần biến chuyển thứ nhất và mạnh nhất trong lịch sử Trung Hoa. Trên hai ngàn năm sau, mặc dầu trải qua nhiều cuộc suy vong, bị các

rợ phương Tây phương Bắc xâm chiếm (rợ Ngũ Hồ đời Nam Bắc triều 221-581; rợ Liêu; rợ Kim; rợ Nguyên cuối đời Tống 1234-1368; rợ Mãn Châu (1616-1911), xã hội Trung Quốc không thay đổi gì cả, mãi tới cuộc cách mạng Tân Hợi, lật đổ được Mãn Thanh, mới có một cuộc biến chuyển lớn nữa, hiện vẫn còn tiếp tục.

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

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

Lần thứ nhất, họ thâu thập văn minh Ấn Độ, trong các thế kỷ thứ VI, VII, và VIII (đời Lục triều và Đường). Sự thật, đạo Phật vào Trung Quốc từ đời Tần nhưng phải đến đời Lục triều, nhân xã hội Trung Hoa gặp hồi suy loạn, tư tưởng đã cằn cỗi,

văn minh Ấn Độ mới theo rợ Hồ mà xâm nhập dễ dàng, và do đó đạo Phật phát triển mạnh mẽ vô cùng (trong nước đã có tới khoảng 900 (chùa).

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

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

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

Đời Thanh, Nghiêm Phục và Lâm Thư tự lãnh nhiệm vụ dịch tác phẩm của Âu, Tây. Lâm Thư chuyên dịch tiểu thuyết Nga, Pháp, Mỹ... trước sau

được 93 truyện, Nghiêm Phục chuyên dịch sách triết lý của Huxley, Spencer, Stuart Mill...

Lần trước, thâu thập văn minh Ấn Độ, họ đã phát huy được đạo Phật, sáng lập ra nhiều phái, lần này thâu nhập văn minh Âu Tây, họ sẽ phát huy được gì không? Chúng ta chưa thể trả lời được. Lịch sử không phải là một sự trùng diễn. Mà từ cuộc cách mạng Tân Hợi đến nay, thời gian còn ngắn quá, họ còn đương bận đuổi cho kịp phương Tây, và hiện vẫn còn giữ địa vị thụ động.

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

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

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

CÁC THỜI ĐẠI TRONG LỊCH SỬ TRIẾT HỌC TRUNG HOA

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

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

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

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

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

- Đời Đường, Phật học toàn thịnh.

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

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

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

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

- Thời đại Kinh học, từ Đổng Trọng Thư đến Khang Hữu Vi (khoảng đầu thế kỷ XX).

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

So sánh với triết học phương Tây thì thời đại Tử học tức là thời đại Thượng cổ; còn thời đại Kinh học gồm cả hai thời Trung cổ và Cận cổ. Ở châu Âu, Ki tô giáo cống hiến cho triết học một vũ trụ quan, một nhân sinh quan mới, làm thay đổi hẳn đời sống của các dân tộc; rồi từ thế kỷ XVII, khoa học thực nghiệm bắt đầu có cơ sở, ảnh hưởng mỗi

ngày một tăng, gần như chi phối cả vật chất lẫn tinh thần của con người; ở Trung Hoa, trái lại, từ Hán đến cuối Thanh, gần như không có một sự biến chuyển gì cả: các triều đại kế tiếp nhau thịnh rồi suy, các rợ phương Bắc và phương Tây vào chiếm đất rồi bị đồng hoá, ngay như đạo Phật cũng không gây được một cuộc cách mạng nào trong tư tưởng cả, thành thử trong hai ngàn năm, xã hội Trung Hoa như một mặt biển lặng, chỉ hơi gợn chứ không thành sóng, mà chủ trương trên kia của Phùng Hữu Lan xét ra rất có lý.

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

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

THỜI ĐẠI TIÊN TẦN

XÃ HỘI THỜI XUÂN THU CHIẾN QUỐC

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

Chúng ta trở về thời Xuân thu và Chiến-quốc.

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

Không năm nào không có chiến tranh. Theo Xuân thu (Lỗ sử) trong 242 năm có 483 lần hành quân. Kinh Thi còn ghi lại cho ta những lời thở than của dân chúng vì nạn chiến tranh bất tận đó.

Mọi người điêu đứng, nhất là bọn chinh phu, thậm chí tới cỏ cây cũng phải khô xám vì bị tàn phá:

Hà thảo bất huyền? Hà nhân bất căng?

Ai ngã chinh phu, độc vi phỉ dân.[*]

Thiên TIỂU NHÃ

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

Thiều chi hoa, kỳ diệp thanh thanh,

Tri ngã như thử, bất như vô sinh. (2)

Thiên VƯƠNG PHONG

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

Nhân hữu thổ điền, nhữ phản hữu chi.

Nhân hữu dân nhân, nhữ phúc đoạt chi (3)

Thiên ĐẠI NHÃ

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

Bất giá bất sắc, hồ thủ tam bách chiền hề.

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

Thiên QUỐC PHONG

---

[*] Những con số như số này giúp độc giả dễ kiếm nguyên văn bằng chữ Hán ở cuối sách.

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

Thạc thử, thạc thử, vô thực ngã thử

Tam tuế quán nhữ, mạc ngã khẳng cố. (5)

Thiên QUỐC PHONG

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

Toả hề vĩ hề, lưu li chi tử. (6)

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

Niệm ngã độc hề, ưu tâm ân ân. (7)

Thiên TIỂU NHÃ

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

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

---

(1), (2), (3), (4), (5), (6), (7) Những con số như số này giúp độc giả dễ kiếm nguyên văn bằng chữ Hán ở cuối sách.

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

Cái thế ở đầu đời Chu (trong nước có cả ngàn chư hầu) chỉ vững được khi nhà Chu còn mạnh. Lúc nhà Chu đã yếu*, sợ các rợ ở phương Tây mà dời đô qua phương Đông thì các chư hầu không kính nể thiên tử nữa, tất tranh giành nhau mà gây loạn, có nước mạnh lên, có nước suy đi. Thế là có một bọn quý tộc mất địa vị. Muốn phục hồi địa vị, họ phải dùng những người tài giỏi về chính trị hoặc quân sự, kinh tế, trong mọi giai cấp, nghĩa là cả trong giai cấp bình dân. Nhờ vậy mà bọn này thoát ly được địa vị nô lệ và lên địa vị sĩ phu. Đời Xuân thu, ta thấy có Ninh Thích chăn trâu mà làm quan

---

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

nước Tề, Bách Lý Hề vốn là nô lệ mà được cử làm quan nước Tần; còn hạng quý tộc như các họ Nguyên, Hồ, Khánh, Bá... bị giáng làm nô lệ (Tả truyện); Khổng Tử vốn là dòng dõi quý tộc ở Tống mà nghèo, phải làm một chức lại coi kho lúa.

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

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

Về phương diện thương mại cũng có những hiện tượng mới: những nơi như Hàm Dương ở Tần, Lâm Chi ở Tề, Hàm Đan ở Triệu, Đại Lương ở Nguỵ, đều là những thành phố phát đạt về thương mại, dân chúng các nơi di cư lại, thành một hạn

thị dân. Bọn phú thương rất có thế lực mua quan tước được và bắt đầu tham gia chính trị, muốn phá bỏ những biên giới giữa các nước chư hầu, để cho sự giao thông và thương mại khỏi bị trở ngại*.

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

Về văn hoá thì từ trước, hạng quý tộc vừa trị dân, vừa dạy dân (*quân sư bất phân, chính giáo hợp nhất*), vì chỉ có họ mới được học; nhưng khi họ sa sút mà thành bình dân thì trong giới bình dân bắt đầu có người học rộng. Khổng Tử là hạng người đó; ông đã mở phong trào tư nhân dạy học, bất kỳ giới nào xin vào học, ông cũng nhận, và ông có công lớn trong sự khai hoá quần chúng. Đời sau, Mặc Tử, một triết gia trong giai cấp bình dân, tiếp tục công việc đó mà sự giảng học phát triển rất mạnh. Sách vở không còn là những bảo vật chỉ riêng bọn quý tộc mới có. Thiên *Quý nghĩa* trong

---

* Phát đạt nhất về thương mại là nước Trịnh, vì nước này ở trên trục giao thông, giữa Nam và Bắc.

Mặc Tử chép rằng: "Mặc Tử đi về phương Nam, chở theo rất nhiều sách" (*Mặc Tử nam du, tái thư thậm đa*).

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

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

BÌNH MINH XUẤT HIỆN

KHỔNG TỬ

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

Trước ông, trong số các nhà quý tộc, các khanh, đại phu, cũng đã có nhiều vị bác học, như Lỗ có Liễu Hạ Huệ, Tấn có Thúc Hướng, Trịnh có Tử Sản, Tề có Án Tử; nhưng họ giàu sang, lại chấp chính, có phương tiện thực hiện lý tưởng của mình nên không cần phải viết sách, mà cũng không có

---

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

thì giờ để viết, nên không lưu lại được một học thuyết có hệ thống. Khổng Tử vì là dòng dõi quý tộc, nên được học từ hồi nhỏ, lớn lên có một chủ trương, một cái đạo mà không có dịp thực hành - 51 tuổi mới được vua Lỗ dùng trong bốn năm năm rồi thôi - nên mới có thì giờ dạy học, viết sách, lập thành một phái.

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

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

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

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

hữu dụng ngã giả, ngô kỳ vi Đông Chu hồ?[9] * - Dương hoá). Có lần ông than thở: "Đã lâu quá ta không lại nằm mộng thấy Chu Công." (*Cửu hĩ ngô bất phục mộng kiến Chu Công.* [10] - Thuật nhi).

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

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

---

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

thêm bớt ấy ta có thể coi trong sử mà biết. Sau này có triều đại nào nối tiếp nhà Chu, cũng nhân theo lễ nhà Chu, nhưng sẽ có thêm bớt. Xét theo đó, dầu trăm đời về sau ta cũng biết trước được."

Đó ông "tòng Chu" như vậy "tổ thuật Nghiêu Thuấn" như vậy.

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

Ông ít bàn về vũ trụ. Ông không phủ nhận Trời, cho rằng Trời có ý chí nhưng hình như không tin rằng Trời rất có thế lực, nên không giảng đến thiên đạo. Khi Nhan Hồi mất, ông than khóc: "Ôi! Trời hại ta! Trời hại ta!" (*Y! Thiêng táng dư! Thiêng táng dư* [12] - Tiên tiến).

Khi ông ốm nặng. Tử Lộ khiến đệ tử của ông làm gia thần* hộ tang phòng khi ông mất, làm như ông còn tại chức. Lúc bệnh thuyên giảm, ông trách Tử Lộ: "(...) Ta không có gia thần, mà làm ta có gia thần. Như vậy là dối ai? Ta dối Trời sao?" (*Vô thần nhi vi hữu thần, ngô thuỳ khi? Khi thiền hồ?* [13] - Tư Hãn).

---

* Khổng Tử đã từng làm quan Tư khấu. Với chức vị Tư khấu, theo tục đương thời, Khổng Tử được có "gia thần", cũng như vua có triều thần.

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

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

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

Về tri thức luận, ông cống hiến cũng ít. Ông rất trọng tri thức, rất trọng sự học vấn, suốt đời học hỏi, học cả những người kém mình, cho trí là một đức lớn giúp những đức khác như nhân, dũng, tín, được hoàn toàn hợp lẽ, lại mở trường dạy hàng ngàn môn đệ về lục nghệ*; nhưng không hề xét về bản thể của tri thức, và ít bàn về phương pháp luận, mặc dầu lác đác năm sáu nơi, ông chỉ sợ cho ta những cách đi tới chân tri, chẳng hạn khi ông khuyên ta phải nghe cho nhiều, trông cho nhiều, rồi tổng quan về một mối (*bác học vu văn - nhất dĩ*

---

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

quán chi); lại phải suy nghĩ, không biết thì nói là không biết, không ức đoán, không võ đoán, không cố chấp, không chủ quan (*vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã*)... Ông có đưa ra vấn đề chính danh. Một vài học giả cho rằng trong kinh *Xuân thu,* ông ngầm chủ trương phải chính danh trong phạm vi ngữ pháp, văn tự, chẳng hạn ông viết: "*Vẫn thạch ư Tống ngũ; (...) lục nghích thoái phị*[14]" là có ý tứ lắm, mới đầu người ta trông thấy từ trên trời rớt xuống một cái gì, nhìn ra mới biết là cục đá, đếm rồi mới biết là có năm cục, cho nên để chữ vẫn (rớt) trước chữ thạch (đá) và chữ thạch trước chữ *ngũ* (năm); nhưng khi nhìn một đoàn chim "nghích" bay trên trời thì mới đầu người ta thấy sáu chấm, nhìn kỹ hơn nữa mới biết là chim "nghích", lại nhìn kỹ nữa thấy chúng bay trở lại; vì vậy chữ *lục* (sáu) phải đặt trước chữ *nghích*, và hai chữ *thoái phi* đặt ở cuối.

Có lẽ đó là thâm ý của Khổng Tử, nhưng điều ông nhấn mạnh là thuộc phạm vi chính trị, đạo đức hơn là thuộc phạm vi ngữ pháp. Trong phạm vi chính trị, "chính danh" là để minh phận, để xác định tương quan vua tôi; trong phạm vi đạo đức, chính danh là để chính kỷ và chính nhân, nghĩa là để sửa đức của mình, của người cho được ngay. Ông bảo: "*Cô bất cô, cô tai! cô tai*! [15] ". Cái bình rượu có khía, có góc gọi là cái "cô". Ngày nay người ta dùng

những bình rượu không có khía có góc, mà cũng gọi là cái "côʺ ư ?", là có ý phàn nàn rằng đương thời có nhiều điều hữu danh mà vô thực; có kẻ địa vị là vua mà không làm tròn nhiệm vụ ông vua, có kẻ địa vị là cha mà không làm tròn bổn phận người cha. Cho nên ông mới bảo Tử Lộ: "*Làm việc chính trị thì trước hết phải chính danh*". Nghĩa là sửa danh cho chính, cho danh thực tương phù (*Tất dã chính danh hồ* [16] - Tử Lộ).

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

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

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

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

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

Ông còn chủ trương đặc biệt nữa là việc gì cũng nên tuỳ thời, lấy sự trung chính làm gốc, cho nên nhân phải có trí, dũng cũng phải có trí, ngay

---

[*] Có sách chép là võng.

thẳng phải có thành; không thành mà trực đến cái độ tố cáo cha mẹ thì không được; lễ mà tới xa xỉ thì không nên; nhưng Trung dung, tuỳ thời không phải là lừng chừng; Trung dung, tùy thời phải lấy Thành làm cơ sở và dùng Lễ để ước thúc; nếu phải "sát nhân" để "thành nhân" thì cũng không do dự, còn như "sát thân" mà không "thành nhân" thì là hy sinh một cách vô ích. Sau cùng Trung dung phải luôn luôn hợp với đạo nhân, nhân là nội dung mà Trung dung là hình thức

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

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

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

MẶC TỬ

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

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

Về vũ trụ quan, ông không phát minh được gì, ông rất tin Trời, tin quỷ thần (có lẽ cũng là do ảnh hưởng của Tống), với ông Trời là đấng chúa tể, quản lĩnh mọi việc trên thế gian, ai thuận ý Trời thì được thưởng, trái ý Trời thì bị phạt, mà muốn thuận ý Trời thì phải yêu khắp mọi người vì Trời muốn cho loài người được sung sướng. Quỷ thần, theo Mặc Tử, cũng sáng suốt và có lòng nhân, nên người phải thờ Trời và thờ cả quỷ thần nữa.

Ông muốn dựng một tôn giáo trên tín ngưỡng đó, nhưng không đặt ra những lễ nghi như các tôn giáo khác (Ki-tô giáo, Hồi hồi giáo chẳng hạn). Không rõ ông cùng môn đệ có tụng niệm không, chỉ biết chắc rằng ông không hề khấn vái để cầu phúc cho mình. Có lần ông ốm, một người hỏi ông: "Ông cho rằng quỷ thần sáng suốt, thưởng kẻ

thiện, phạt kẻ ác; thế thì thần thánh như ông mà sao lại ốm? Hay là ông đã làm điều ác? Hay là quỷ thần không sáng suốt?" Ông đáp rằng: "Ốm là do nhiều lẽ, do thời tiết, do lao khổ..., quỷ thần mà liên quan gì đến việc đó."

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

mà kỷ luật nghiêm đến như vậy. Thực trái hẳn chủ trương dung hoà của Khổng.

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

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

Đặc biệt nhất là ông đề cao đức *kiêm ái*, coi mọi người như mình, phải thương yêu giúp đỡ mọi người như người thân của mình, như bản thân của mình. Nếu ai cũng theo đạo kiêm ái được thì thiên hạ sẽ trị, sẽ không còn sự tranh cướp lẫn nhau, không còn những kẻ già nua bị bỏ đói bỏ khát, kẻ nhỏ yếu mồ côi không chỗ nương tựa. Có người nghĩ rằng ông muốn làm đại biểu cho giai cấp cần lao. Chưa chắc đã như vậy; tất nhiên là ông bênh vực họ, nhưng ông đã kiêm ái, thì đâu lại còn phân biệt giai cấp.

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

Vậy về chính trị, ông vẫn giữ chế độ phong kiến, rất trọng người hiền. Cũng như Khổng Tử, ông cho rằng nhà cầm quyền phải có đức hạnh cao, phải kiêm ái, phải quý nghĩa. Ông còn phản đối chiến tranh hơn Khổng Tử nữa, mặc dầu vẫn bênh

vực sự tự vệ; ông khác Khổng Tử ở chỗ không trọng lễ, không trọng nhạc, vì cho những cái đó là xa xỉ, làm tốn tiền, mất thì giờ của dân chúng. Ông muốn tiết dụng - ngay cả trong việc tang - vì điều ông lo nhất là làm sao mọi người đủ ăn; đủ mặc đã. Tuân Tử chê ông là bị cái "dụng" che lấp mà không biết đến cái "văn vẻ", không biết đến mỹ thuật. Nhưng theo Lưu Hướng trong sách *Thuyết uyển*, thì ông có nói với Cầm Tử đại ý rằng trong năm đói kém, lúa gạo quý hơn châu báu; "phải được thường ăn no rồi mới cầu cái ngon, phải được thường mặc ấm rồi mới cầu cái đẹp, phải được thường ở yên rồi mới cầu cái vui, như vậy mới lâu bền được, tóm lại là phải trọng cái chất trước hết rồi mới đến cái văn, việc của thánh nhân là thế." (*Thực tất thường bão, nhiên hậu cầu mỹ; y tất thường noãn, nhiên hậu cầu lệ; cư tất thường an, nhiên hậu cầu lạc; vi khả trường, hành khả cửu; tiên chất nhi hậu văn; thử thánh nhân chi vụ*[18] - Thiên Phản chất). Nếu lời đó đúng thì Mặc Tử không phải là chê hẳn mỹ thuật, mà chỉ cho nó là phụ thôi.

DƯƠNG TỬ - LÃO TỬ

Đồng thời với Khổng Tử, có một số ẩn giả, thấy xã hội loạn ly quá, không thể cứu được nữa, sinh ra bi quan, chỉ muốn "*độc thiện kỳ thân*" (giữ

cho riêng thân mình được trong sạch), không tham dự việc đời. Kẻ thì phê bình Khổng Tử là "biết rằng không thể làm được mà cứ làm" (*Tri kỳ bất khả nhi vi chi*[19] - Luận-ngữ; Hiến-vấn); kẻ thì khuyên rằng "Ùa ùa như nước chảy một chiều, thiên hạ đều thế cả, ai mà theo mình để sửa đổi việc loạn ra trị" (*Thao thao giả, thiên hạ giai thị dã, nhi thùy dĩ dịch chi* [20] - Luận ngữ; Vi tử).

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

Cơ hồ ông rất vị kỷ, (vị kỷ không đồng nghĩa với ích kỷ) nhưng ông cho rằng có vậy mới cứu đời được; nếu người nào cũng chỉ nghĩ tới mình thôi, khinh thường mọi vật, mọi người, thì làm gì còn có

sự tranh giành nhau nữa, làm gì còn loạn nữa. Cá nhân chủ nghĩa đó rất thịnh hành ở đương thời, ngang với Khổng giáo và Mặc giáo; và mở đường cho Lão giáo.

LÃO TỬ

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

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

Ông là người khởi xướng *vũ trụ luận* ở Trung Hoa nên địa vị của ông rất quan trọng. Khổng và Mặc đều tin Trời, Lão thì cho rằng trước khi có Trời, còn có cái gì nữa, cái đó mới thật là nguyên thuỷ của trời, đất, vạn, vật, ông gọi nó là Đạo. Đạo vừa lớn vừa trống không, đứng một mình mà không biến đổi, trôi đi khắp nơi mà không ngừng.

---

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

(*Tịch hề liêu hề, độc lập nhi bất cải, chu hành nhi bất đãi* [21] - Đạo đức kinh).

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

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

---

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

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

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

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

Về chính trị, ông cũng chủ trương vô vi, chống Khổng và Mặc. Theo ông, càng hữu vi, tức càng can thiệp vào việc dân bao nhiêu thì càng hại bấy

nhiêu. Cho nên ông bỏ người hiền, bỏ vật quí, không làm gì cả.

"Không chuộng người hiền cho dân khỏi sinh tranh giành, không quí những vật khó được cho dân khỏi làm kẻ trộm. Không thấy cái gì đáng ham, cho lòng dân khỏi loạn..." Bỏ cả trí, bỏ cả nhân, nghĩa, cứ theo luật tự nhiên mà hành động, làm sao cho dân no bụng, ấm thân là đủ rồi: "Rỗng con tâm (nghĩa là không tham dục), no cái bụng, yếu cái chí (nghĩa là không tranh đoạt), mạnh cái xương, thường khiến cho dân không tri thức, không ham muốn." (*Thánh nhân chi trị, hư kỳ tâm, thực kỳ phúc, nhược kỳ chí, cường kỳ cốt; thường sử dân vô tri vô dục.*[27])

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

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

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

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

TRĂM HOA ĐUA NỞ

Sở dĩ phong trào trăm hoa đua nở đó là nhờ tinh thần tranh biện của các triết gia. Thời trước, Khổng Tử một phần vì bẩm tính dung hoà, một phần vì không gặp người ngang tài với mình, nên không tranh biện với ai cả. Lão Tử chủ trương nhường nhịn, nên chỉ trình bày học thuyết của mình, không muốn thắng người. Duy có Mặc Tử là hăng hái hơn hết, đả đảo chính sách trọng lễ,

nhạc, tục lệ để tang lâu năm và chôn cất xa xỉ của đạo Nho; do đó gây phong trào tranh luận cho thời sau.

Trong thời này, người đại diện chân chính của Khổng giáo là Mạnh Tử. Về phía Mặc giáo, có sự chia rẽ: một nhóm như Tống Kiên* giữ đúng tinh thần của Mặc Tử, cũng khắc khổ, bôn tẩu, hô hào mọi người quả dục, giúp đỡ lẫn nhau để cứu loạn cho thiên hạ; một nhóm - nhóm gọi là Biệt Mặc - phát huy thêm về tri thức luận, công kích phái Biện giả, bọn nguỵ biện mà người sau gọi là Danh gia. Về phía Lão giáo, có Trang Tử tập đại thành những tư tưởng của Dương Tử, Lão Tử và của Huệ Thi (đồng thời với ông), lập một học thuyết đặc biệt. Ngoài ra lại còn những phái Nông gia, Pháp gia và âm dương gia nữa.

MẠNH TỬ

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

---

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

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

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

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

---

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

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

Ông đả kích thuyết vị ngã của Dương Tử, mắng Dương Tử là không có vua. Mạnh nhất là những lời ông bài xích Mặc Tử. Ông chê Mặc ở hai điểm: chủ nghĩa kiêm ái của Mặc là không hợp nhân tình, là coi cha mẹ người như cha mẹ mình, tức là không có cha; và chủ nghĩa công lợi rất tai hại vì làm cho người trên kẻ dưới ai cũng chỉ nghĩ tới lợi riêng mà bỏ nhân nghĩ. (Sự thực, Mặc Tử không hề khuyên ai nghĩa tới cái lợi riêng của mình mà cực lực hô hào người ta nghĩ tới cái lợi chung).

Một sự phát minh lớn của ông là bàn đến tính và tâm. Về tính, Khổng Tử chỉ nói: *Tính tương cận, tập tương viễn*, nghĩa là tính con người khi mới sinh gần giống nhau, do tập tành và thói quen mà lần lần khác nhau; còn Mặc Tử thì cho tính người như tấm lụa trắng, nhuộm xanh thì hoá xanh, nhuộm vàng thì hoá vàng, nhuộm màu nào thì biến ra màu đó... cho nên sự tiêm nhiễm không

thể không thận trọng được. (*Tử Mặc Tử kiến nhiễm ti giả nhi thán viết: Nhiễm ư thương tắc thương, nhiễm ư hoàng tắc hoàng. Sở nhập giả biến, kỳ sắc diệc biến... cố nhiễm bất khả bất thận dã* [30] - Mặc Tử).

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

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

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

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

- Vũ trụ luôn luôn tiến hoá. Vạn vật lúc đầu cùng một loại, sau lần lần biến đổi để thích hợp với hoàn cảnh, do đó mới khác nhau. Sự biến đổi đó không ngừng, dường như thình lình và mau. *"Vạn vật giai trủng dã". "Vật chi sinh dã, nhược sậu nhược trì, vô động nhi bất biến, vô thời nhi bất di.*[32]"

- Vạn vật đều ngang nhau, không có lớn nhỏ, sang hèn; phải quấy, tốt xấu cũng không có gì hết

---

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

thảy đều là tương đối cả; mà vật nào cũng có bản tính, cũng có thuận cái tính của mình mà biến hoá. Vật có loài thọ cả ngàn năm, có loài thọ có một năm, một ngày, nhưng đều là sống hết cái tuổi tự nhiên của nó mà thôi. Chim có con bay được cả ngàn dặm rồi mới nghỉ, có con chỉ bay được vài chục dặm đã phải nghỉ, cũng là bay hết cái sức tự nhiên của nó mà thôi. Người sống ở dưới bùn thì đau ốm, con trạch thì không vậy. Người ở trên cây thì run sợ, con khỉ thì không vậy. Thế thì người kém trạch hay hơn trạch, kém khỉ hay hơn khỉ? Mỗi vật có cái hợp với nó, có cái đẹp của nó, cái thích của nó, không thể nhất thiết như nhau được, mà cũng không thể phân biệt hơn kém được.

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

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

bắt mọi người vào trong một khuôn nếp; không để cho mọi người theo bản tính tự nhiên của mình.

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

BIỆT MẶC VÀ DANH GIA

Ở trên, chúng tôi đã nói Mặc học chia làm hai phái: một phái về tôn giáo mà Tống Kiên là đại biểu - phái này không phát huy thêm được gì mới -

và một phái gọi là Biệt Mặc* có nhiều sáng kiến về tri thức luận, mà Hồ Thích gọi là phái Khoa học.

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

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

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

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

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

Họ bàn về phương pháp căn bản của sự biện luận: phải xét hiện tượng của muôn vật, so sánh sự quan hệ giữa những hiện tượng với nhau, rồi dùng

---

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

ngôn ngữ, văn tự mà bày tỏ; như vậy là dùng danh nhắc thực, dùng từ bày ý, dùng thuyết tỏ cớ (tức tỏ nguyên nhân gây ra hiện tượng).

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

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

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

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

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

-. .....

---

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

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

PHÁP GIA

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

Ba nhà đó giống nhau ở hai điểm: không theo cổ, và cực hữu vi, nghĩa là can thiệp triệt để tới việc của dân, ghét tự do và bình đẳng, ghét cá nhân chủ nghĩa; người sau gọi chung họ là Pháp gia. Họ cho rằng xã hội loạn quá rồi, những thuyết

nhân nghĩa của Nho, kim ái, công lợi, phi công của Mặc đều vô hiệu; muốn thống nhất thì phải dùng sức mạnh, mà muốn có sức mạnh thì phải độc tài.

ÂM DƯƠNG GIA

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

Phái đó, người sau gọi là Âm dương gia.

---

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

QUY VỀ MỘT MỐI

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

TUÂN TỬ

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

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

Ông bảo rằng: "Tính của người vốn ác, những điều thiện là người đặt ra" (*nhân chi tính ác, kỳ thiện giả, nguỵ dã* [36]), vì người ta sinh vốn ham lợi, đố kỵ, muốn thoả dục; thánh nhân đời trước biết vậy mới đặt ra lễ nghĩa để uốn nắn lại tính của con người cho nó thành ra thiện.

Một điểm nữa khác với Khổng Tử và Mạnh Tử là ông tuy tin rằng có Trời, nhưng cho đạo Trời không quan hệ gì tới đạo người. Xã hội mà trị hay loạn là do người cả. Trời có thể sinh ra lụt lội hoặc nắng hạn, nhưng đói rét là tại người không biết đề phòng, không biết chống với tai nạn, chứ không

phải tại Trời. Vậy chẳng nên tranh chức vụ của Trời, mà chỉ nên chinh phục thiên nhiên nữa: "Tôn Trời mà mến Trời thì sao bằng để cho vật súc tích nhiều, tài chế nó mà dùng? Theo Trời mà khen Trời thì sao bằng tài chế cái mệnh Trời mà dùng?" (*Đại thiên nhi tư chi, thục dữ vật súc nhi chế tài chi? Tòng thiên nhi tụng chi, thục dữ chế thiên mệnh nhi dụng chi?*[37] - Thiên luận).

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

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

Nhưng khi bàn về tâm, thì ông hợp với Mạnh Tử cho rằng người ta biết phải trái là nhờ tâm; tâm muốn cho sáng suốt thì phải hư tĩnh. Theo

truyền thống của Khổng học ông trọng trị thức, ghét phái nguỵ biện; đề cao thuyết chính danh nhưng không đứng riêng về phương diện đạo đức chính trị như Khổng Tử mà còn đứng về phương diện lý luận, xét lẽ tại sao mà có danh, do đâu mà có sự đồng dị, muốn chế danh thì phải sao; và có những trường hợp nào mà danh và thực hoá loạn. Tuy nhiên cái học của ông vẫn thiên về nhân sinh: người biện luận phải phục vụ điều thiện, đạo nhân ái, phải theo một nguyên tắc chính đáng trịnh trọng mà ông gọi là long chính.

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

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

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

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

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

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

Tần Thuỷ Hoàng nghe tiếng Hàn Phi, rất kính phục, bảo: "Ta mà được người đó thì chết cũng

không buồn" rồi vời Hàn lại giúp việc nước, nhưng chỉ được ít lâu, Hàn bị một bạn học là Lý Tư (lúc đó là tướng nước Tần) hãm hại vì ghen tài. Mặc dầu vậy, cái học của Hàn cũng được thi hành ở Tần và giúp vua Tần hoàn thành được công việc thống nhất Trung Quốc, lập chế độ quân chủ chuyên chế để thay thế chế độ phong kiến.

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

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

Trong khoảng thời gian này, xuất hiện bốn tác phẩm rất có giá trị: *Trung dung, Đại học*[*], *Chu*

---

[*] Đa số học giả ngày nay cho Trung Dung và Đại học xuất hiện vào khoảng cuối đời Chiến quốc đầu đời Hán, nhưng Hồ Thích trong *Trung Quốc triết học sử đại cương* vẫn chủ trương rằng hai cuốn đó xuất hiện trước Mạnh Tử, vì theo ông, có vậy mới không thiếu cái mạch từ Khổng Tử tới Mạnh Tử, mới hiểu được tại sao Mạnh

dịch, Hoài nam Hồng liệt, ba cuốn trên của Nho gia; cuốn cuối do bọn tân khách của Lưu An - tức Hoài Nam Vương đời Hán - chung sức nhau soạn. Bốn tác phẩm đó có thể coi là dư ba của học thuyết đời Tiên Tần.

TRUNG DUNG

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

Phần của Tử Tư có lẽ ở giữa sách, phần bàn về đức trung dung, đức mà Khổng Tử thường nói tới. Trung là không thái quá, không bất cập, tuỳ thời mà hành động; dung là giản dị. Sở dĩ đạo

---

lại trọng cá nhân, dân quyền khác với Khổng. Các học giả khác cho rằng cái mạch đó không thiếu vì giữa Khổng và Mạnh, có Dương Tử, Lão Tử, và rất có thể Mạnh đã chịu ít nhiều ảnh hưởng của những nhà này; vả lại Mạnh có thể có sáng kiến được. Chúng tôi ghi cả hai thuyết đó để độc giả xét.

"trung" dễ dàng, là vì chỉ cần suy kỷ cập nhân, chỉ cần trung thứ mà thôi. Tuy nhiên biết "trung" cho hợp lẽ thì nhiều khi cũng rất khó; bậc hiền nhân vị tất đã theo nổi.

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

ĐẠI HỌC

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

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

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

CHU DỊCH

Tương truyền bát quái trong Dịch là Phục Hi vẽ. Quái từ và Hào từ là của vua Văn Vương và Chu Công viết, còn Thập truyện là của Khổng Tử viết. Thuyết đó không lấy gì làm chắc mà người ta ngờ rằng một phần nhỏ *Chu dịch* viết vào thời tiền bán Chiến quốc, một phần lớn viết vào đầu đời Hán vì tư tưởng trong sách dung hoà cả Nho, Lão và Âm dương gia. *

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

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

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

HOÀI NAM HỒNG LIỆT

Do nhiều người gom góp lời của các triết gia thời trước mà soạn thành, nên không có tư tưởng nào làm trung tâm cả; nhưng cũng cống hiến cho

---

* Coi bài tựa.

triết học Trung Quốc được ít nhiều về vũ trụ luận: lúc đầu trời đất mờ mờ mịt mịt, gọi là "thái thuỷ", thái thuỷ sinh ra "hư khuếch" cũng như hư không, (khuếch là mưa ngừng, mây tan), "hư khuếch" sinh ra vũ trụ, vũ trụ sinh ra nguyên khí, nguyên khí phân ra dương, âm, dương trong mà thành trời, âm trọc mà thành đất, âm dương sinh ra tứ thời, vạn vật; cái nóng của dương chứa lại thành lửa, cái lạnh của âm chứa lại thành nước...; tinh thần của người là bẩm thụ của trời, mà hình thể thì bẩm thụ của đất. Trời đất là một đại vũ trụ, con người là một tiểu vũ trụ. Người với trời đất, vạn vật là một, vì cùng do một gốc. Thuyết đó đáng gọi là có hệ thống.

TỪ HÁN TỚI ĐƯỜNG

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

Tần Thuỷ Hoàng diệt lục quốc rồi, bỏ hết chế độ cũ, tập trung quyền hành, lập chế độ quân chủ chuyên chế*, dùng hình pháp mà trị thiên hạ, và nghe lời tâu này của Lý Tư mà thống nhất tư tưởng: "Tôi (Lý Tư) xin phát lệnh rằng: Sử quan thấy sách gì không phải là sách của nhà Tần thì đốt hết cả. Sách gì không phải là quan bác sĩ được phép giữ mà trong thiên hạ chứa giấu như Thi, Thư, cùng Bách gia ngữ, phải đem đến quan Thuỷ uý đốt hết. Ai dám nói thầm với nhau sách Thi,

---

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

Thư thì chém bỏ xác ngoài chợ, ai lấy đời xưa để chê bai đời nay thì giết cả họ. Kẻ lại có thấy hoặc là biết mà không tố giác, đều phải chịu chung một tội. Lệnh xuống ba mươi ngày mà không chịu đốt thì gọt đầu bôi đen bắt đi làm phu. Những sách để lại là sách thuốc, sách bói, sách trồng cây. Ai muốn học pháp lệnh thì phải lấy kẻ lại làm thầy."*

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

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

Vậy nguyên nhân đốt sách chôn nho chỉ là phụ. Nguyên nhân chính có lẽ là thời trước, các triết gia đua nhau đưa ra các học thuyết để cứu

---

* Bản dịch của Trần Trọng Kim trong Nho giáo

quốc, thống nhất quốc gia, gây lại trật tự, nay nước đã thống nhất thì những vấn đề đó coi như đã giải quyết xong. Có vấn đề mới chăng là vấn đề diệt Tần tàn bạo, và vấn đề này Trần Thiệp, Hạng Võ, Lưu Bang đã nghĩ tới.

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

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

Hồ Thích đưa ra ba nguyên nhân:

- Bị Nho gia phản đối dữ dội,

- Bị bọn chính khách ngờ ghét,

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

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

Pháp gia tôn quân quyền tất nhiên được Tần, Hán trọng dụng rồi, lẽ đó dễ hiểu. Nhưng Lão chủ trương vô vi, không can thiệp hoặc can thiệp rất ít

vào đời sống của dân, trái hẳn với Pháp, mà tại sao thịnh ở đời Tần, được Tần Thuỷ Hoàng rất tin nữa.

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

Trong Đạo đức kinh có những câu *"Tử nhi bất vong giả thọ"*, *"Thâm căn cố đế, trường sinh cửu thị chi đạo* [38]" (Chết mà không mất là thọ), (Cái đạo gốc sâu rễ bền sống lâu mà trông xa mãi mãi) dễ làm cho dân chúng hiểu lầm, tin rằng có phép trường sinh; rồi người ta tìm thêm trong Âm dương học những cách để điều hoà âm dương, lấy trộm cái huyền vi của trời đất chế ra cách luyện đan, cách luyện "tinh", "khí", "thần" để được bất tử. Chính Tần Thuỷ Hoàng cũng cần "tiên đan" hăng hái hơn ai hết. Như vậy Lão giáo đã biến thành Đạo giáo, rồi lâu dần từ này đồng nghĩa với Lão giáo.

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

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

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

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

Đổng Trọng Thư có công đưa Khổng học lên địa vị quốc giáo nhưng không phát huy được gì cho Khổng học cả.

Ông dung hoà thuyết của Mạnh và Tuân về tính thiện, tính ác, chủ trương rằng con người khi

mới sinh, tính có phần thiện mà cũng có phần ác; phải đợi sức người bồi bổ rồi mới toàn thiện được; lần đầu tiên dùng chữ tam cương để chỉ đạo quân thần, phụ tử, phu phụ. Về chính trị ông chú trọng vào sự "quân phú bần" nghĩa là theo Khổng Tử, không để cho có kẻ giàu quá, có kẻ nghèo quá. Ông cũng nhấn mạnh vào điểm "tri" thì phải "hành".

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

Cái gì ông cũng ghép vào âm dương, ngũ hành. Vua là dương, bề tôi là âm; cha là dương, con là âm, chồng là dương, vợ là âm... Mùa xuân thuộc mộc, mùa hạ thuộc hoả, mùa thu thuộc kim, mùa đông thuộc thuỷ, những tháng ở cuối mỗi mùa (tháng 3, 6, 9, 12) thuộc thổ. Phương đông là mộc, phương tây là kim, phương nam là hoả, phương bắc là thuỷ, trung ương là thổ.

Nhà cầm quyền mà biết những luật đó rồi theo âm dương, ngũ hành trị dân thì nước sẽ thịnh.

Đời Hán có những chức quan coi riêng về âm dương, ngũ hành để làm cố vấn cho nhà vua; và nếu có tai trời ách nước gì xảy ra mà không đoán trước được, không tìm cách ngăn ngừa được thì bị cách chức.

Ngoài ra còn một số Nho gia mượn thuyết âm dương, ngũ hành mà chú thích kinh Dịch, thành những bộ Vĩ thư (vĩ là sợi ngang; đối với kinh là sợi dọc; ý nói sách đó giải thích những lời trong kinh) và Sấm thư lập thành môn tượng số học. Tượng là những dấu để biểu thị sự vật, như vạch ngang liền — trỏ dương, vạch ngang đứt — — trỏ âm; ☰ trỏ trời, ☷ trỏ đất, ☲ trỏ lửa vì ở giữa có một khoảng trống, trống thì có không khí lửa mới cháy được; ☵ trỏ nước vì ở giữa có nét ngang liền, là biểu thị nước vì nước vốn không trống như lửa...

Con số cũng có ý nghĩa: chẳng hạn số 1 là trời, số 2 là đất. Số 1 là dương mới sinh, số 3 là chính vị của dương... số 9 là lúc biến của dương; số 2 là âm mới sinh, số 4 là chính vị của âm, số 6 là lúc biến của âm.

Họ lại đặt phương vị cho bát quái, như quẻ khảm ở phương bắc vì khảm là thuỷ, phương bắc lạnh; quả ly ở phương nam vì ly là hoả, phương nam nóng... rồi ngũ âm, ngũ sắc, ngũ vị, ngũ tạng... đều được phối hợp với ngũ hành.

Phái Tượng số đó mà Đổng Trọng Thư là kiện tướng có gồm vũ trụ vạn vật trong một hệ thống âm dương ngũ hành khá chặt chẽ, thần tình; nhiều người phải nhận nó là kỳ dị, có tổ chức đàng hoàng, như một lâu đài kiến trúc khéo léo có cửa vào cửa ra, có tiền đường hậu sảnh, lối đi sáng sủa ngăn nắp, chỉ tiếc lâu đài đó hoàn toàn xây dựng trên không trung, không có một cơ sở trên thực nghiệm. Một điều lạ lùng là cái học tượng số đó, đến đời Tống càng phát huy thêm nhờ một đạo sĩ Trần Đoàn, rồi sinh ra những môn khoa học huyền bí như Tướng, Số (Số tử vi, tử bình, hà lạc) và cho đến nay vẫn còn ảnh hưởng về tâm lý đối với những người nào tin rằng có số mệnh.

Thời Tây Hán đã có một số người bất mãn về học thuyết của Âm dương gia, bài xích phái Tượng số, muốn trở lại cái học đời Tiên Tần, trong số đó có Lưu Hâm*, Dương Hùng và Vương Sung; nhưng

---

* Nhà Tần, sau khi thống nhất Trung Quốc quy định văn tự, ra lệnh đốt sách chỉ giữ một số kinh, thư và chỉ cho phép một số bác sĩ của triều đình được giảng những sách đó.

Từ đời Hán Vũ Đế trở đi, các học giả đều học theo những sách đó, gọi là kim văn. Đời bấy giờ có Lỗ Cung Vương là con Cảnh Đế, tìm thấy một bộ kinh Thư viết bằng cổ văn ở trong vách nhà của Khổng Tử, Khổng An Quốc là cháu mười hai đời của Khổng Tử, đem so sánh

họ vẫn không gột được hết ảnh hưởng của phái Âm dương.

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

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

Bộ pháp ngôn bàn về đạo lý thiết thực. Về tính người, ông cho rằng có cả phần thiện phần ác, chứ không thiện hẳn hay ác hẳn (*Nhân chí tính*

---

bộ kinh Thư kim văn mà soạn lại. Từ đó mới phân biệt ra phái kim văn và phái cổ văn. Đến cuối đời Tây Hán, Lưu Hâm đặt ra Thi cổ văn, Lễ cổ văn, Xuân thu cổ văn để vãn hồi cổ học, diệt trừ ảnh hưởng của Âm dương gia tới Nho học, nhưng chữ Nho ngờ những sách đó không đúng với nguyên văn đời cổ nên không theo. Mãi đến đời Lục triều, Tuỳ Đường, phái cổ văn mới có thế lực, át được phái kim văn.

dã, thiện ác hỗn). Làm điều thiện thì thành người thiện, làm điều ác thì thành người ác.

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

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

Nhưng ông lại rất tin ở mệnh: Ai có mệnh sang thì cho dù ở chỗ hèn cũng tự làm nên; ai có mệnh hèn thì dù ở chỗ giàu cũng tự suy đi. Không những cá nhân mà quốc gia cũng có mệnh: Nước đến lúc suy loạn thì dẫu có thánh hiền cũng không cứu được; nước đến lúc hưng thịnh dù có kẻ ác cũng không làm cho loạn được. "Sự an hay nguy của quốc

gia tại số vận chứ không tại giáo dục" (*Quốc chi an nguy, tại số bất tại giáo* [40] - Trị kỳ).

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

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

Nhưng ông lại tin sự giáo hoá có thể biến ác thành thiện, cũng như "cỏ bồng mọc chung với cây gai, chẳng cần phải đỡ, tự nó cũng thẳng". Vậy thì thuyết *tính* này với thuyết *mệnh* ở trên có mâu thuẫn với nhau không?

Học thuyết của Vương có chỗ khả thủ là không "trọng cổ, khinh kim"; và đề cao sự thực nghiệm. Trong sách Luận hành, mỗi khi lập luận ông đều lấy sự thực để chứng minh. Ông bảo: "*Sự mạc minh vu hữu hiệu; luận mạc định vu hữu*

chứng" [41] (Việc không có gì rõ bằng có công hiệu; luận không có gì chắc bằng có chứng cớ). Ông rất chê thiên *Minh quỷ* của Mặc Tử, cho rằng những dẫn chứng của Mặc vô giá trị; quỷ thần vốn không có. Như vậy ông có tinh thần khoa học, và tiến bộ hơn những triết gia ở đương thời.

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

NGỤY TẤN VÀ LỤC TRIỀU – NHO SUY, LÃO TRANG THỊNH, PHẬT BẮT ĐẦU PHÁT TRIỂN

BỐI CẢNH LỊCH SỬ

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

Giặc Hoàng cân (khăn vàng) mở màn cho thời Tam quốc: Tào Tháo dẹp được Hoàng cân tự tôn là Nguỵ Vương, mượn tiếng phò Hán mà thực là áp chế vua Hán; Lưu Bị và Tôn Quyền không phục,

mỗi người chiếm cứ mỗi nơi, Lưu ở Ba Thục, Tôn ở Đông Ngô, cùng với Tào lập thành cái thế chân vạc.

Học Tào phế vua Hán, lập nên nhà Nguỵ (220-264). Sau lại bị Tư Mã Chiêu phế. Chiêu diệt được Thục và Ngô dựng nên nhà Tấn (255-419). Tấn giữ ngôi được khoảng trăm rưỡi năm, nhưng thế suy, Ngũ Hồ (năm rợ Hồ ở phương Bắc) đem quân vào chiếm hết lưu vực sông Hoàng Hà, nhà Tấn phải dời đô xuống phương Nam (Đông Tấn) rồi bị Tống cướp ngôi.

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

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

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

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

Nhóm Trúc lâm thất hiền sống rất phóng khoáng, phản đối lễ giáo, cho lễ của Khổng giáo chỉ để cho hạng người thường theo, chứ họ thì vượt lên trên những câu thúc vô lý đó. Người thì như Nguyễn Hàm, chính ngày đoan ngọ, lấy cái quần treo lên đầu gậy, cắm ở giữa sân để phá tục cổ. Kẻ thì dám uống rượu ăn thịt trong đám táng mẹ, kẻ thì thoa phấn bôi son giả làm đàn bà. Hết thảy đều muốn quên hình hài đi, tận hưởng thú ở đời, đắm mình trong thanh sắc. Nhưng bọn đó không

---

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

có tư tưởng gì mới mẻ. Có chút công với triết học, chỉ nên kể Hà Án và Vương Bật.

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

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

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

Trang Tử chú chủ trương rằng vạn vật tự nhiên sinh ra: "Sự vật, xét gần thì còn có thể biết được ở đâu mà ra, nhưng tìm nguyên nhân ngược lên đến cùng cực thì không có gốc nào cả mà là tự nó sinh ra" (*Phù sự vật chi cận, hoặc tri kỳ cố; nhiên tầm kỳ nguyên dĩ chí hồ cực, tắc vô cố nhi tự nhĩ dã*) [42].

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

Đại loại vũ trụ quan, nhân sinh quan trong *Trang Tử chú* như vậy. Lão cũng như Trang đều nhận Đạo là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Hai họ Quách và Hướng không thừa nhận bản căn Đạo mà cho vũ trụ vạn vật tự sinh. Như vậy là trên căn bản về vũ trụ quan, Quách và Hướng khác Lão Trang. Cho nên các học giả Trung Quốc cho rằng vũ trụ luận của Quách, Hướng là một thứ "tự nhiên luận" không bàn đến bản căn. Ngoài ra, về tiểu tiết cũng có đôi chỗ khác Lão Tử; chẳng hạn Lão

Tử chủ trương "tuyệt thánh khí trí", thì tác giả *Trang Tử chú* bảo trong xã hội có bậc thánh trí cũng là lẽ tự nhiên, do cơ trời sinh ra, cho nên không cần phải "tuyệt"; có cần "tuyệt" là "tuyệt" sự bắt chước thánh trí mà thôi.

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

PHẬT HỌC GÂY THẾ LỰC

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

Ở một đoạn trên, chúng tôi đã nói rằng Phật giáo bắt đầu vào Trung Quốc từ đời nhà Tần, Hán*.

---

* Theo Thượng toạ Mật Thể (tác giả Việt Nam Phật giáo sử lược) thì trong sách *Liệt tử* có dẫn lời Khổng Tử rằng: "Khâu này nghe phương Tây có bậc thánh, không trị mà không loạn, không nói mà tự tin", *Liệt tử* là một

Theo Lương Khải Siêu, Tần Cảnh Hiến là người thứ nhất đọc kinh Phật, Nghiêm Phật Điều là người thứ nhất dịch Phật chung với An Thế Cao (người Ba Tư), mà những người đó ở thế kỷ thứ nhất hoặc thứ nhì. Nhưng đến đời Nam Bắc triều, Phật giáo mới bắt đầu có thế lực, nhờ một số tăng sĩ qua Tây vực học chữ Phạn rồi về nước dịch kinh, một số khác được tham dự triều chính; có lẽ còn nhờ không khí Huyền học, không khí Lão Trang đương thời thuận lợi cho sự phát triển của Phật học nữa.

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

1. Phật học tuy có nhiều tôn phái, nhưng đại thể đều chủ trương "*chư hành vô thường, chư pháp vô ngã*", mọi sự vô thường (biến đổi luôn), mọi vật vô ngã (bản ngã moi vật là do ý thức vọng tạo), nghĩa là sự vật ngoại giới tự tính (bản thể) nó như và chỉ vì thức tâm chúng sinh phân biệt cho nên vạn hữu mới thành ra có sai biệt tướng. Nói một cách khác, theo giáo lý nhà Phật, ngoại giới khách quan vẫn là hiện hữu, nhưng mỗi chủ thể chúng sinh thấy nó một khác, nó không đồng dạng "như thế" cho hết thảy chúng sinh (có nghiệp khác

---

cuốn viết vào thời Nam Bắc triều, nên không chắc lời đó đã đúng.

nhau). Và cái "có" trong hiện-tượng-giới đó vẫn chỉ là "không" đối với cái vô-phân-biệt-trí của Phật. Người Trung Quốc trái lại từ trước vẫn cho rằng có một ngoại giới khách quan nó đồng dạng như thế cho hết thảy mọi người - nó có thật cho hết thảy mọi người - và một ngoại giới chủ quan hiện trong tâm ta. Họ phân biệt rõ hai cái đó.

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

3. Xã hội Ấn Độ có nhiều giai cấp mà luật lệ, phong tục về sự chia giai cấp tới thời nay vẫn còn giữ tính cách rất nghiêm. Một giáo phái Ấn Độ cho rằng có một hạng người không có Phật tính và vĩnh viễn không thành Phật được. Trung Quốc thời xưa cũng như mọi xã hội cổ khác, có hai giai cấp quí phái và nô lệ, nhưng từ cuối đời Xuân thu, sự ngăn cách giữa hai giai cấp đó đã giảm, và nhiều triết gia chủ trương rằng "ai cũng có thể thành Nghiêu, Thuấn được" (tức thành thánh được). Ngay như Tuân Tử, người khởi xướng thuyết tính ác, cũng bảo: "Người đi ngoài đường nào cũng có thể thành ông Vũ"; nói chi tới Trang Tử, triết gia có tư

tưởng bình đẳng nhất, coi mọi người mọi vật đều "ngang" nhau, không phân biệt hơn kém.

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

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

Theo Tá Hoằng Minh, một vị sư đời Lương, thì nhà Nho thời đó đả kích đạo Phật là "tam phá", nghĩa là phá nước, phá nhà, phá thân; phá nước vì đã không sản xuất mà còn bắt dân cực khổ xây cất chùa chiền, làm cho nước nghèo dân khốn; phá nhà vì làm cho cha mẹ anh em thờ phụng khác nhau, con cái bỏ cha mẹ mà đạo hiếu mất; phá thân vì người xuất gia phải cắt tóc, huỷ thương

thân thể, lại không lập gia đình, nòi giống không truyền lại được.

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

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

lợi. Vị văn đao một nhi lợi lợi tồn, khởi dong hình vong nhi thần tại dã? [43] - Lương thư).

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

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

tương ứng tiện thành chính giác". (Một sát na* *Tiểu ngã tương ứng với Đại ngã là thành bậc Đại giác.*)

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

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

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

Về thuyết "sùng hữu" (trọng cái có, trái với thuyết trên). Bùi Ngỗi viết thiên *Sùng hữu luận*, giảng rằng cái "hữu" của Lão Tử, do cái "vô" mà

---

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

** Xin coi đoạn sau.

sinh, tuy nói là "vô" mà ý hoàn toàn ở cái "hữu"; mà *Câu xá tôn* của Phật cũng chủ trương như thế.

Đến phái Thần tiên cũng có chỗ không xa Phật lắm. Một bộ sách nhan đề là *Bão phác tử* gọi bản thể của vũ trụ là *huyền*, căn cứ vào câu "Huyền diệu rồi lại huyền diệu ấy chính là cái cửa do đó sinh ra mọi biến hoá kỳ diệu" (*Huyền chi hựu huyền, chúng diệu chi môn*), mà giảng rằng ai theo đúng đạo huyền thì có thể thành thần tiên. Phật thì cho rằng *chân như* là cái bản thể bất sinh bất diệt của vũ trụ. Như vậy *chân như* với *huyền* có chỗ giống nhau.

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

ĐỜI ĐƯỜNG - PHẬT GIÁO TOÀN THỊNH

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

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

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

Trong khi Nho chỉ chú trọng về khoa cử, Lão chỉ chú trọng vào việc tu tiên, vào bùa phép thì Phật nhân cái đà ở đời Lục triều, mỗi ngày một phát triển thêm, một phần vì các nhà trí thức thấy

Nho học cằn cỗi quá, mà Phật học cống hiến được nhiều tư tưởng mới mẻ; một phần vì Phật giáo có những vị đại tài, kiên nhẫn học hỏi để phát huy thêm đạo của mình, như Huyền Trang, Nghĩa Tĩnh.

Lại thêm nhiều ông vua rất mộ Phật. Đường Thái Tôn khuyến khích việc dịch kinh của Huyền Trang; Võ Tắc Thiên cũng sai sứ sang Khotan (Vu Điền) cầu kinh Hoa nghiêm; Đường Hiến Tôn rước cốt Phật về thờ.

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

---

* Cũng đọc là Thuyền.

Hoa nghiêm, (thuộc đại thừa) là đáng cho chúng ta để ý tới.

Thành thực tôn. - Căn cứ vào thiên *Thành thực luận* của một phái bên Ấn Độ, do Cưu Ma La Thập dịch ra chữ Hán; nội dung là phát huy đạo lý "nhân không" và "pháp không". Phái đó cho rằng con người do nghiệp thức (gọi là nhân), và cha mẹ (gọi là duyên), tạo thành. Nhân và duyên mà phân tán thì con người sẽ không có. Như vậy gọi là "nhân không". Thân thể con người vốn là "không", mà cái nguyên tố tạo thành thân thể, tức "pháp" thì vĩnh viễn bất diệt, nó không phải là "không". Nhưng thực ra, trong vũ trụ – hiện tượng giới – mọi vật kể cả "pháp" đều do nhân, duyên tạo thành; nhân, duyên mà phân tán thì "pháp" cũng không còn nốt, cho nên gọi là "pháp không". Phái đó xuất hiện sớm nhất, đến đời Đường bắt đầu suy.

Câu xá tôn. - Căn cứ vào thiên *Câu xá luận* của Thế Thân Bồ Tát do Huyền Trang dịch. Nội dung là đem bốn đế: khổ, tập, diệt, đạo * để giảng

---

* Khổ đế: đời là khổ; tập đế: con người khổ vì còn tham vọng và dục tình; diệt đế: phải diệt dục đế chấm dứt cảnh luân hồi mà hết khổ; đạo đế: muốn diệt được phải theo đạo bát chính: chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mạng, chính tinh tấn, chính niệm và chính định.

rõ được thế nào là cái "pháp" có sinh diệt và cái "pháp" không có sinh diệt rồi đưa tới kết luận là "vô ngã". Tôn này xuất hiện sau cùng, có địa vị tương phản với tôn trên.

Tam luận tôn. - Căn cứ vào *Trung quan luận*, *Thập nhị môn luận* của Long Thụ, vào *Bách luận* của Đề Bà. Chủ ý là phá trừ tà chấp để làm rõ chính quan (quan niệm chính xác) một mặt đả phá tà kiến của ngoại đạo mà làm rõ chính đạo của đại thừa, tiểu thừa; một mặt đả phá mê chấp của đại thừa, tiểu thừa để làm rõ nghĩa lý chân xác trong hai phái đó. Cưu Ma La Thập có công dịch kinh và tuyên tryền cho Tam luận tôn, được người sau coi là ông tổ đầu tiên của tôn đó ở Trung Hoa. Tới đời Đường nhờ Cát Tạng phát huy thêm mà Tam luận tôn rất thịnh.

Thiên thai tôn - Ba tôn trên đều gốc ở Ấn Độ, tôn phái Thiên thai hoàn toàn do Trung Quốc sáng tạo. Sở dĩ có tên đó là vì sơ tổ của phái đó, Trí giả đại sư, tu ở núi Thiên Thai. Trí giả đại sư căn cứ vào *Hoa nghiêm kinh*. Châm chước *Trí độ luận*, *Niết bàn kinh* và *Đại phẩm kinh* mà lập giáo. Vũ trụ cực kỳ phức tạp nhưng mọi vật đều do nhân và duyên tạo thành; nhân và duyên đã phân tán thì không còn gì hết. Vạn vật cứ sinh sinh diệt diệt mà không có thực tại, cho nên gọi là "không". Những vật trong vũ trụ đó, người ta đặt tên ra để

phân biệt; vật đã là "không" thì cái tên của nó là "giả". Hễ ta ly khai được hai quan niệm "không" và "giả" đó, mà có quan niệm "phi không", "phi giả" (không phải là "không" không phải là "giả", thì là hợp với nghĩa lý.

Thiên thai tôn khuyên ta khi tu luyện, tảo trừ những vọng niệm về nhân, duyên; để có cái "không quan" (quan niệm mọi vật là "không"); rồi lại xét xem những vọng niệm đó ở đâu mà ra, sẽ thấy nguyên do đều tại cái "danh giả" còn ở trong lòng ta mà gây những vọng niệm đó; tảo trừ được "giả quan" đó thì sẽ giác ngộ được sự "phi không, phi giả", lúc đó sẽ có "trúng quan", nghĩa là quan niệm đúng. Vậy trước sau có ba quan niệm: không, giả trúng; cho nên gọi là "nhất tâm tam quan" (một cái tâm mà có ba quan niệm). Tóm lại tôn phái Thiên thai điều hoà hai phái "hữu và "không"; chủ trương "có" đã sai, chủ trương "không" cũng sai, thực ra là không phải "có" cũng không phải "không".

Pháp tướng tôn (cũng gọi là Duy thức tôn) gốc ở Ấn Độ, giáo lý truyền qua Trung Quốc từ Lục triều, nhưng đến đời Đường, Huyền Trang mới lập thành một tôn phái; sau nhờ một đệ tử của Huyền Trang là Khuy Cơ, phát huy mà chiếm một địa vị rất quan trọng. Mới đầu nhà Phật gọi nhất thiết sự vật trong vũ trụ là "Pháp". "Pháp" có bản thể của nó, gọi là "tính", có hiện tượng của nó, gọi là

"tướng". "Tính" thì chỉ có một, mà "tướng" thì thiên hình vạn trạng, vì tuỳ tâm của mỗi người mỗi lúc mà thấy cái tướng của mỗi vật, mỗi người một khác, mỗi lúc mỗi khác. Gọi chung là "pháp tướng". Đại lược giáo lý của phái này ngược với giáo lý của phái Tam luận ở trên.

Hoa nghiêm tôn (cũng gọi là Hiền thủ tôn) do Hoà thượng Đỗ Thuận đời Đường sáng lập, căn cứ vào *Hoa nghiêm kinh*. Tôn phái này chủ trương rằng sự tức là "lý".

Hoa nghiêm tôn lập nên ngũ giáo là Tiểu giáo, Thuỷ giáo, Chung giáo, Đốn giáo và Viên giáo.

Tiểu giáo giảng rõ lẽ "ngã không" (cái ta là không).

Thuỷ giáo chia làm hai: Không thuỷ và Tướng thuỷ. Không thuỷ giảng rõ lẽ "Nhất thiết giai không" (hết thảy đều không); Tướng thuỷ giảng rõ lẽ "Vạn pháp duy thức" (muôn pháp (sự vật) đều do tâm thức tạo nên).

Chung giáo giảng rõ lẽ Chân như tuỳ duyên mà sinh ra vạn pháp (sự vật).

Đốn giáo giảng về phép Đốn ngộ: "*Nhất niệm bất sinh, tức danh vị Phật*" (một ý nghĩ không sinh thì gọi là Phật".

Viên giáo là giáo lý viên dung, viên mãn, có tính cách quảng đại viên thông mà không phân

tích chi ly, bao gồm được các học thuyết khác trong Phật giáo, giảng rõ lẽ "lý sự vô ngại; nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất": một tức tất cả, tất cả tức một. Vạn sự vạn vật trong thế gian tuy thiên sai vạn biệt, lưu động biến chuyển thành vô lượng hình thức, tính chất khác nhau, nhưng tất cả đều hoà hợp với nhau như nước với sữa, trong bản thể viên dung vô ngại.

Khi hai nền văn hoá tiếp xúc với nhau thì luôn luôn có lợi cho hai bên. Trung Hoa được lợi nhiều nhất; chẳng những thêm được một tôn giáo mới, một triết học mới, bằng vạn dụng ngữ mới mượn của Ấn Độ trong khi dịch kinh Phật (như nát bàn, sát na, phù đồ, chân như, vô minh, chúng sinh...), mà triết học cố hữu cũng thêm phần sinh khí. Nho giáo, đã cằn cỗi ở cuối đời Hán, trước sự phát triển của đạo Phật, muốn tồn tại thì phải canh tân, cho nên thế tất phải biến chuyển ở đời Đường để mở đường cho Đạo học ở đời Tống.

Trên kia chúng tôi đã nói, Nho học đời Đường bị giam trong cái phạm vi khoa cử, chú sớ; đó là xét chung, thực ra một số rất ít Nho gia đã phản động lại, tức Hàn Dũ và môn đệ là Lý Cao.*

---

* Đời Tuỳ có một danh Nho là Vương Thông, nhưng ông lấy sự chấp trung làm gốc (Thiên biến vạn hoá, ngô thường chủ trung yên), chỉ chê đạo Phật là không hợp

Hàn Dũ là một văn hào trác tuyệt chứ không phải là một triết gia uyên thâm. Ông nhiệt liệt bài xích Lão, Phật, nhất là Phật mà tôn Nho giáo. Khi Đường Hiến Tôn rước cốt Phật về thờ, ông dâng sớ can, lời mạnh mẽ, bị đày đi Triều Châu nội trong một ngày.

Nhưng về Phật học, ông không chịu khó nghiên cứu, chỉ công kích hình thức bề ngoài mà thôi. Ông bảo: "Cái phép của Phật là bỏ cái nghĩa vua tôi, cái tình cha con, cấm cái đạo tương sinh tương dưỡng để cầu lấy cái gọi là thanh tĩnh tịch diệt", như vậy là trái với luân thường. Ông không đứng về phương diện triết học mà đứng về phương diện chính trị, xã hội để xét ảnh hưởng của Phật giáo, rồi đâm lo cho tương lai quốc gia: chùa Phật mọc lên nhiều quá, nhiều chùa có đất cát rất rộng; bọn điền chủ lớn muốn gian thuế, gửi ruộng cho nhà chùa quản lý giùm; bọn tráng đinh muốn trốn lính cũng gửi thân cửa Phật, như vậy nước sẽ phải nghèo và yếu. (Sử chép trong nước có tới hai triệu

---

với lịch sử, phong tục Trung Hoa, chứ không bài xích Phật. Ông mất sớm (hồi 32 tuổi) sách thất lạc hết; chúng ta chỉ biết rằng ông cho tam tài (Trời, đất, người) có chức vụ riêng: Trời chủ cái khí, đất chủ cái hình, người chủ cái biết. Về chính trị, ông trọng người hơn chế độ.

tăng ni, mà điền sản của họ chiếm tới 1/3 toàn quốc). Đó là một nguyên nhân thúc đẩy Hàn Dũ chống lại Phật giáo, nhưng về già hình như ông lại theo Phật mà ân hận về những hành vi thời trước của mình.

Một mặt ông công kích Phật giáo; một mặt ông đề cao Nho giáo, viết những thiên *Nguyên tính* và *Nguyên đạo*.

Tư tưởng không có gì mới. Về tính, ông theo thuyết của Vương Sung, chia làm ba hạng: thương (hoàn toàn thiện), hạ (hoàn toàn ác) và trung (có thể hoá thiện mà cũng có thể hoá ác). Về đạo, ông trọng nhân và nghĩa.

Nhưng ông đã có công đề cao Mạnh Tử và khuyên các học giả chú ý tới sách Đại học. Cho tới đời Tuỳ, Mạnh Tử và Tuân Tử vẫn được trọng ngang nhau, tới Hàn Dũ người Trung Hoa mới xa Tuân mà gần Mạnh. Trong thiên *Nguyên đạo*, Hàn bảo chỉ có Mạnh Tử mới được cái chính truyền của Khổng Tử.

"Khổng Tử lấy đạo ấy - tức đạo nhân nghĩa, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ - truyền cho Mạnh Kha; Mạnh Kha chết rồi thì đạo ấy thất truyền. Tuân Huống, Dương Hùng học đạo mà chẳng tinh, nói đạo mà chẳng tường."

Nhờ ông mà tới đời Tống, Mạnh Tử được vua Thần Tôn phong làm Châu quốc vương, thờ chung với Khổng Tử.

Sách *Đại học* vốn là một thiên trong Lễ ký, từ Hán tới Đường, chẳng ai chú ý tới cả. Hàn Dũ đặc biệt đề xuất những thuyết "minh minh đức", "chính tâm", "thành ý" trong đó để trách người đương thời và ngầm chê Lão, Phật. "Đời xưa bảo "chính tâm", "thành ý" đó, có phải là vô vi đâu, là để hữu vi đấy. Ngày nay kẻ muốn trị cái tâm mà lại để cái tâm ở ngoài việc thiên hạ quốc gia", như vậy có phải là vô ích không.

Tới đời Tống, các triết gia đem sách *Mạnh Tử, Đại học* ra phân tích, bàn về tính, lý, cách vật, trí tri là chịu ảnh hưởng của Hàn Dũ cả. Cho nên người ta bảo ông đã mở đường cho Đạo học ở đời sau.

Lý Cao là học trò Hàn Dũ, mà tư tưởng khác thầy, chịu ảnh hưởng của Lão, Phật hơn *. Ông viết cuốn *Phục tính thư*, chia làm ba thiên: thiên đầu bàn về tính, tình thánh nhân; hai chương sau bàn về cách tu dưỡng và sự cần phải tu dưỡng.

---

* Có lẽ vì vậy mà trong bộ Nho giáo, Trần Trọng Kim không nhắc tới ông.

Đại ý ông bảo có tính thì có tình, tình do tính mà sinh ra, tính do tình mà sáng ra. Bậc thánh nhân là bậc tiên giác, cho nên sáng suốt. Nhưng thánh nhân không phải là vô tình: "Thánh nhân im lặng mà không động, không đi mà tới, không nói mà công hiệu như thần, không loè loẹt mà sáng, hành động dự với trời đất, biến hoá hợp với âm dương, tuy có tình mà chưa hề có tình" (*Thánh nhân giả, khởi kỳ vô tình dã? Thánh nhân giả, tịch nhiên bất động, bất vãng nhi đáo, bất ngôn nhi thần, bất diệu nhi quang, chế tác tham hồ thiên địa, biến hoá hợp hồ âm dương, tuy hữu tình dã, vị thường hữu tình dã* [44]_ Phục tính thư).

Đọc câu đó ta thấy ông có cái giọng huyền bí hơi giống *Trung dung* mà cũng hơi giống đạo Phật. Ông bảo lễ nhạc có công dụng làm con người ta quên thị dục luyện được đức "thành", giữ được cái tâm cho tĩnh, mà trở về cái tính bẩm sinh hoàn thiện; được như vậy tức là "Phục tính" (nghĩa là phục hồi được thiên tính) mà đạt tới cảnh giới hợp nhất với vũ trụ.

Ông rút thiên *Trung dung* trong sách *Lễ ký* ra và từ đó mới có tên "Tứ thư" (gồm Luận ngữ, Mạnh Tử, Trung dung, Đại học), và các sĩ tử Trung Hoa mới nghiền ngẫm Tứ thư ngang với Ngũ kinh.

Ngoài Hàn và Lý ra, đời Đường không còn một Nho gia nào đáng kể. Cho nên nhiều nhà đã bảo về triết học, thời đó là thời của Phật giáo.

TỐNG, NGUYÊN, MINH – NHO GIÁO PHỤC HƯNG VÀ CHUYÊN VỀ ĐẠO HỌC

Từ đầu đời Vãn Đường (823-907), Trung Hoa lại bị nạn hoạn quan và loạn lạc liên miên, tình cảnh dân chúng rất cực khổ. Nhà Hậu Lương chiếm ngôi của Đường, mở màn cho thời Ngũ đại (Hậu Lương, Hậu Đường, Hậu Tấn, Hậu Hán, Hậu Chu), thời mà các anh hùng chiếm cứ mỗi người một nơi, tranh giành nhu thế lực.

Cũng may thời đó chỉ kéo dài khoảng 50 năm rồi Tống Thái Tổ thống nhất được đất đai. Trung Hoa lúc này sức đã yếu, ráng giữ nền độc lập được ba thế kỷ (960-1279), nhưng thường bị rợ Liêu, Kim, Nguyên uy hiếp.

Tuy nhiên, nhờ được tương đối yên ổn trong một thời gian khá dài, mà văn hoá đời Tống phát triển đến cực độ. Nghề khắc chữ in đã tiến, thư viện tạo lập được nhiều, văn học không kém đời Đường, nhưng mỹ thuật như tranh vẽ, đồ sứ... hơn cả các đời trước và sau, mà triết học cũng tiến tới cái mức huyền vi thâm thuý.

Nói "triết học" chứ sự thực chỉ có Nho giáo là phục hưng, còn Phật và Lão thì suy luôn. Mà Nho

sở dĩ phục hưng được là vì các triết gia của họ có chí tự cường chống lại Phật. Muốn chống lại Phật thì phải đả kích Phật trên khu vực của Phật, nghĩa là phải bỏ phạm vi chính trị, thực tế của Nho mà đi sâu vào phạm vi đạo lý huyền nhiệm của Phật, thành thử muốn phản lại Phật mà rốt cuộc người ta chịu ảnh hưởng rất sâu của Phật và Lão.

Người ta chú trọng đến vũ trụ luận, bàn đến đạo, đến tính, đến lý, đào thêm cái thuyết thiên địa vạn vật nhất thể, dung hòa Khổng và Lão.

Về luân lý, phép tu dưỡng, người ta đưa ra những chủ trương dưỡng tâm, tồn tính rất cao xa cốt tạo nên những ông thánh mà bỏ quên sự giáo dục hạng trung nhân. Không như Khổng Tử, người ta đã cách biệt với quần chúng, thành thử học thuyết tuy huyền vi mà kém thực dụng. Đó là sở trường mà cũng là sở đoản của Đạo học từ Tống tới Minh.

Tuy nhiên, thời Bắc Tống, cũng có một số Nho gia nghĩ đến tình cảm suy nhược của dân tộc, muốn dùng sở học để làm cho nước cường dân mạnh, như Tư Mã Quang, Lý Cấu, Tô Thức, Vương An Thạch... Tư Mã và Tô thì thủ cựu, theo đúng chính sách của Khổng; Lý thì chú trọng về công lợi; Vương có nhiều sáng kiến và hùng tâm hơn hết, muốn làm một cuộc cải cách lớn lao về giáo dục, xã hội, kinh tế, chính trị như Quản Trọng thời Xuân Thu; tiếc

rằng bị phái thủ cựu công kích quá, - mà phái này rất mạnh ở triều đình cũng như ở thôn dã, - nên không thực hiện được gì cả. Những nhà đó là chính trị gia, về triết học không phát huy thêm được gì, và dưới đây chúng tôi chỉ giới thiệu tư tưởng của những nhà Đạo học.

Phong trào Đạo học có thể chia làm ba thời kỳ:

Thời kỳ thứ nhất, cá triết gia chưa có khuynh hướng chung rõ rệt, *duy lý* hay *duy tâm*; đặc biệt có Trương Tái chủ trương khí là bản căn của vạn vật, mở đường cho phái *Duy khí* có ảnh hưởng lớn ở đời Thanh.

Thời kỳ thứ nhì, cuối Tống, kể từ Chu Hi, người ta bàn về đạo lý nhiều hơn, nên gọi là thời kỳ *Lý học*.

Thời kỳ thứ ba, đời Minh, người ta bàn đến tâm nhiều hơn, nên gọi là thời kỳ *Tâm học*. Tất nhiên giữa các thời kỳ không có sự đứt quãng một cách đột ngột.

Số triết gia rất đông, chúng tôi chỉ xét những vị danh tiếng nhất:

a) Các nhà mở đường: Chu Đôn Di, Thiệu Ung Trương Tái, hai anh em họ Trình: Trình Hạo và Trình Di;

b) Chu Hi tập đại thành và gây phong trào Lý học;

c) Lục Cửu Uyên mở đường cho Tâm học, mà người kết thúc phong trào là Vương Dương Minh.

Chu Đôn Di dùng Thái cực đồ của Đạo gia (tức phái Lão từ Hán về sau, xin đừng lộn với Đạo học ở đời Tống, Minh) để giảng vũ trụ, chứ không phải để giảng phép tu luyện như các đạo sĩ. Ông chịu ảnh hưởng của Lão ở điểm đó. Ông cho rằng *thái cực* sinh vạn vật. Thái cực động mà sinh dương, động cực rồi tĩnh, tĩnh mà sinh âm, tĩnh cực rồi lại động, cứ như vậy hết động đến tĩnh hết tĩnh đến động. Dương biến âm hợp mà sinh ngũ hành (ông cũng gọi là ngũ khí) rồi sinh vạn vật.

Vạn vật bẩm thụ cái lý của thái cực, cái tính của ngũ hành. Lý hoàn toàn thiện, cho nên cái tính của người cũng vốn thiện, vốn "thành" (thành đây tức là chữ thành trong "chí thành", "thành tâm").

Do đó, về phương diện tu dưỡng, ông đề cao đức "thành" trong *Trung dung*; và muốn "thành" ông khuyên ta phải vô dục tức là tĩnh, có tĩnh thì mới sáng suốt, có vô dục thì mới "thành".

Ta nhận thấy ông chưa phân biệt rõ lý và tính. Lý của thái cực toàn thiện, còn tính của ngũ hành có toàn thiện không? Con người bẩm thụ cái lý của thái cực, thế có bẩm thụ cái tính của ngũ hành không? Và vạn vật thì ra sao? Ông chưa trả lời những câu đó.

Thiệu Ung lớn hơn Chu ít tuổi, cũng giảng về thái cực. Vũ trụ phát sinh là do thái cực lưỡng nghi (âm, dương), lưỡng nghi sinh tứ tượng (thái dương, thiếu dương, thái âm, thiếu âm), tứ tượng sinh bát quái... cứ nhân gấp đôi lên như vậy.

Nhưng ông khác Chu ở hai điểm:

1. Ông còn dùng những con số để giảng vũ trụ, dùng con số cùng thập can, thập nhị chi để tính vận hội và ông tính ra rằng mỗi một nguyên là 129.600 năm, có 12 hội, mỗi hội là 10.800 năm, có 30 vận, mỗi một vận là 360 năm, có 12 thế, mỗi một thế là 30 năm. Mỗi hội đứng vào một quẻ, cứ xem ý nghĩa của quẻ (trong Dịch) mà đoán được cát hung.

Theo lối tính của ông thì đời Nghiêu, Thuấn là rất thịnh; hiện nay chúng ta đương ở lúc suy, và tiếp tục suy luôn hàng vạn năm nữa cho tới lúc trời đất "đóng" rồi mới "mở" trở lại.

Vì học thuyết của ông thiên về tượng số như vậy nên một số học giả sắp ông đứng riêng vào phái Tượng số ở đời Tống.

2. Ông cho đạo là thái cực mà tâm cũng là thái cực và ông khẳng nhận: "Đạo của thiên địa vạn vật đủ hết ở trong con người" (*Thiên địa vạn vật chi đạo tận ư nhân hỹ*), "vạn hoá vạn sự sinh ở tâm" (*vạn hoá vạn sự sinh ư tâm* [45]; ta thấy ông chịu ảnh hưởng cả của Nho, Lão lẫn của Phật.

Trong vũ trụ có một phần làm chủ động không bao giờ tiêu diệt được, cái đó ở trời gọi là thiên lý, ở người gọi là tính. Tính cùng một thể với thiên lý, nên cũng hoàn toàn thiện.

Có tính thì có tình, tình mờ tối, quỷ quái. Phép tu dưỡng là phải "phục tính", nghĩa là trở lại cái nguyên tính của mình, (giống như Lý Cao); muốn vậy phải "thận độc", nghĩa là phải thận trọng, kính cẩn lúc một mình, không được dối mình.

Đại để về tính, về phép tu dưỡng, ông cũng chủ trương như Chu Đôn Di; cả hai đều cho tính là thiện, đều trọng sự thành kính, Chu đề phòng dục mà Thiệu thì đề phòng tình.

Trương Tái không gọi bản căn của vũ trụ là thái cực mà gọi là *Thái hư*. Thái hư với khí là một. Khi khí còn tán thì là thái hư, (cho nên thái hư vô hình); khí tụ lại thì thành âm dương, âm dương biến hoá thành vạn vật. Thuyết của ông có vẻ như hơi duy vật, khác thuyết hai nhà trên.

Người bẩm thụ cái khí không đều nhau, cho nên mỗi người có một tính cách; tính cách đó, ông gọi là cái *tính của khí chất*, khác cái *tính của Trời* nó vốn toàn thiện. Vì vậy ta cần "nuôi khí chất, cho nó trở lại gốc của nó mà không thiên lệch" (*dưỡng kỳ khí, phản chi bản nhi bất thiên*) [46], rồi sau mới phát huy tới cùng cực cái tính của mình

(tận tính) mà hoà hợp với Trời. Ông lập ra thuyết *duy khí* mà Vương Thuyền Sơn đời Thanh sẽ phát huy thêm.

Mọi người đều chung cái khí của trời, phải coi nhau như anh em, rồi lại coi cả vạn vật như mình nữa: "Trời đất với ta đều sinh, vạn vật với ta là một". Chủ trương phiếm ái đó rộng hơn thuyết nhân ái của Nho, thuyết kiêm ái của Mặc, tiến xa hơn Trang (vì Trang chỉ "tề vật" thôi chứ không "ái vật") mà gần Phật. *

Hai anh em họ Trình cùng học một thầy là Chu Đôn Di, nhưng tính tình mỗi người một khác, nên học thuyết cũng có chỗ khác nhau.

Anh là Trình Hạo, tính khoan hoài dễ dãi, em là Trình Di tính nghiêm cẩn, cương quyết.

Luận về đạo, Trình Hạo (Minh Đạo) bảo nguyên lai chỉ có đạo, đạo là bản nguyên của vũ trụ, âm dương cũng là đạo. Trình Di (Y Xuyên) phân ra đạo là hình nhi thượng, âm dương là hình nhi hạ; đạo là bản nguyên của âm dương.

Về lý. Minh Đạo cho rằng lý là xu thế tự nhiên của sự vật, dời sự vật thì không còn có lý nữa; Y Xuyên thì cho lý có tính cách độc lập, dời sự vật mà vẫn còn. Vì lẽ đó, Minh Đạo không quan

---

* Huệ Thi cũng đã nói đến phiếm ái. Không rõ Trương Tử có chịu ảnh hưởng của Huệ Thi không?

tâm tới sự phân biệt hình nhi thượng và hình nhi hạ; Y Xuyên trái lại, cho sự phân biệt đó là cần thiết.

Về tính và khí, Minh Đạo viết:

"Sinh ra gọi là tính, tính tức là khí, khí tức tính" (*Sinh chi vị tính, tính tức khí, khí tức tính* [47] - Di thư)

Y Xuyên viết:

"Khí có thiện và bất thiện, tính thì luôn luôn thiện. Người ta sở dĩ không biết điều thiện là do khí bị mờ tối mà bế tắc" (*Khí hữu thiện hữu bất thiện, tính tắc vô bất thiện dã. Nhân chi sở dĩ bất tri thiện giả, khí hôn nhi tắc chi nhĩ* [48] - Di thư).

Ông lại nói:

"Ở trời thì là mệnh, ở cái nghĩa thì là lý, ở người thì là tính, làm chủ ở thân thì là tâm: kỳ thực chỉ là một. Tâm vốn thiện, phát ra tư lự mới có thiện và bất thiện, đã phát rồi thì có thể gọi là tình, chứ không thể gọi là tâm" (*Tại thiên vi mệnh, tại nghĩa vi lý, tại nhân vi tính, chủ ư thân vi tâm, kỳ thực nhất dã. Tâm bản thiện, phát ư tư lự tắc hữu thiện bất thiện; nhược ký phát tắc khả vị chi tình, bất khả vị chi tâm* [49] - Di thư).

Vậy theo Y Xuyên, tâm, tính, lý đều thiện cả; chỉ có tình là có thiện, có ác.

Về phương diện tu dưỡng Minh Đạo trọng đức nhân, đức thành kính; mà không trọng kinh nghiệm. Theo ông, nhân là biết coi thiên địa vạn vật với mình là một; muốn giữ đức đó, phải có lòng thành, kính.

Y Xuyên cũng trọng sự chính tâm thành ý, nhưng trước hết phải "cách vật trí tri" đã. Ông bảo:

"Cái phép tu tiên... cốt yếu ở chính tâm thành ý; mà thành ý ở chỗ "trí tri", "trí tri" ở chỗ "cách vật".

Ông cho rằng phải hiểu cái lý đã rồi mới dùng đức thành kính mà giữ nó; còn Minh Đạo cho dưỡng tâm là cần nhất, cùng lý là phụ.

Do đó, Y Xuyên phân biệt tri và hành; phải biết cho rõ, cho lâu rồi làm mới đúng. Ông bảo:

"Quân tử lấy sự biết làm gốc, sự làm làm thứ. Nay có người có thể làm được, mà cái biết không đủ biết cho rõ, thành ra có những dị đoan, rồi cứ lưu đãng không biết quay trở lại, trong không biết hiếu ố, ngoài không biết thị phi. Như vậy, có đức tín của Vĩ Sinh, có cái hạnh của Tăng Sâm, ta cũng không quý." (*Quân tử dĩ thức vi bản, hành thứ chi. Kim hữu nhân yên, lực năng hành chi, nhi thức bất túc dĩ tri chi, tắc hữu dị đoan xuất giả, bỉ tương lưu đãng nhi bất tri phản, nội bất tri hiếu ố, ngoại bất tri thị phi, tuy hữu Vĩ Sinh chi tín, Tăng Sâm chi hạnh, ngô phất quý hĩ* [50]- Di thư).

Người đương thời chê cái học của Y Xuyên có phần chi ly; nhưng ông đã có ảnh hưởng lớn ở thời sau và Chu Hi dùng cái học của ông, dung hoà với cái học của các nhà trước mà đưa lý học lên tới mức cực cao.

LÝ HỌC

Chu Hi. Ông là học trò bốn đời của Y Xuyên, sinh sau Y Xuyên khoảng một thế kỷ, học rất rộng, được hậu Nho sắp ngang hàng với Mạnh Tử, trước tác nhiều, chú thích kinh Thi, kinh Dịch, và bộ Tứ thư (lối chú thích của ông tới đời Thanh vẫn còn được coi là chính thức, đúng hơn cả), lại soạn những bộ Cận tư lục, Văn tập, Ngữ lục...

Ông đem thuyết về Thái cực của Chu Đôn Di, thuyết về Dịch của Thiệu Ung, thuyết về khí của Trương Tái, và những thuyết về lý, khí, tính, tâm của hai anh em họ Trình mà đúc thành một triết học có hệ thống: nhưng tựu trung học thuyết của ông vẫn có phần gần Trình Y Xuyên hơn cả.

Ông cho lý là cái đạo thuộc về phần hình nhi thượng, gốc của sự sinh ra vạn vật; khí là vật cụ tượng thuộc về phần hình nhi hạ, tức cũng như cái tài liệu để sinh ra vật. Người, vật sinh ra thụ bẩm cái lý rồi mới có tính; thụ bẩm cái khí rồi mới có hình. (*Lý dã giả, hình nhi thượng chi đạo dã, sinh vật chi bản dã. Khí dã giả, hình nhi hạ chi khí dã,*

hình nhi hạ 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 [51] - Văn tập)

Lý, khí hợp nhau mà sinh ra người; nhưng khí ở mỗi người không đều, người bẩm thụ cái khí trong thì thành hiền, kẻ bẩm thụ cái khí trọc thì hoá ngu. Do đó lý và tính luôn luôn thiện, còn khí thì có thiện và không thiện.

Tính là nói về tĩnh, khi nó đã động thì thành tình, mà tâm làm chủ cả tính lẫn tình: (*Tính giả tâm chi lý dã, tình giả, tính chi động dã. Vị động vi tính, dĩ động vi tình, tâm tắc quán hồ động tĩnh nhi vô bất tại yên.*) [53] .

Tâm đã là thống danh của tính, tình, thì tâm tất như tính, có phần lý và phần khí, cho nên ông phân biệt đạo tâm và nhân tâm; "cái tri giác do nghĩa lý phát ra như biết nghĩa vua tôi, đạo cha con, là đạo tâm (lòng đạo); cái tri giác do thân thể phát ra, như biết đói thì ăn, khát thì uống, là nhân tâm (lòng người)".

Tình là cái tính khí động, đã phát ra. Ý làm chủ cái tình đã phát ra. Thí dụ: yêu vật nào là tình, sở dĩ yêu vật đó là ý. Còn chí là chỗ đi đến của tâm. Vậy ý, tình, chí, đều thuộc về tâm cả, tâm mà chính thì ý, tình, chí đều chính. Ta thấy học thuyết của ông đầy đủ hơn hết thảy các nhà trước mà có hệ thống chặt chẽ.

Về phương diện tu dưỡng, tất nhiên ông cho sự chính tâm là quan trọng. Mà muốn chính tâm thì phải kính, phải chuyên nhất, phải tĩnh, để giữ cho tư ý đừng phát ra, giữ cho tâm khỏi phóng túng. Ông rất trọng sự tĩnh toạ, nhưng ông phân biệt tĩnh toạ và thiền toạ của đạo Phật. Thiền toạ nhập định là cứ ngồi yên lặng không nghĩ ngợi gì cả; còn tĩnh toạ là ngồi yên, lấy sự kính mà giữ cái tâm cho sáng suốt, hầu đối phó với sự vật cho hợp lý. Như vậy Phật hoán tĩnh cái tâm để cho thành không không, còn ông hoán tĩnh cái tâm để nó soi sáng các sự lý.

Và ông rất trọng sự soi sáng sự lý, tức sự cùng lý. Về điểm này, rõ ràng là ông chịu ảnh hưởng của Trình Y Xuyên. Ông bảo: "Cùng lý là muốn biết cái sở dĩ nhiên của sự vật với cái sở đương nhiên của sự vật mà thôi. Biết cái sở dĩ nhiên, cho nên cái chí không mê hoặc, biết cái sở đương nhiên, cho nên việc làm không lầm lẫn."

Sau cùng, cũng như Y Xuyên, ông bàn đến tri và hành. Tri là quan trọng, mà hành còn cần thiết hơn nữa: "Học cho rộng chưa bằng biết cho rõ, biết cho rõ chưa bằng làm cho thực. Tri với hành hai cái cùng phải có, như có mắt mà không có chân thì không đi được, có chân mà không có mắt thì không thấy gì. Luận trước sau thì tri là trước, luận nặng nhẹ thì hành là nặng. Lúc mới biết mà chưa làm

được thì cái biết còn nông, đến khi đã làm được thì cái biết lại sáng hơn thêm và có cái ý vị khác ngày trước." Tư tưởng của ông có phần đúng hơn Trình Y Xuyên. Quả thật ông là nhà Nho xuất sắc nhất đời Tống.

TÂM HỌC

Hai anh em họ Trình chủ trương mỗi người một khác mà mở đường cho phái đời sau: Y Xuyên là tiên khu của học thuyết Trình Chu (Trình Di và Chu Hi) người sau gọi là lý học; Minh Đạo là tiên khu của học thuyết Lục Vương (Lục Cửu Uyên và Vương Dương Minh), người sau gọi là tâm học. Điều đó thực hiếm thấy trong lịch sử.

Lục Cửu Uyên đồng thời với Chu Hi, chịu ảnh hưởng của Minh Đạo, chê cái học của Y Xuyên là không hợp với cái học của Khổng, Mạnh.

Đối với Chu Hi, ông càng bất mãn, làm hai câu thơ dưới đây, câu trước tả học thuyết của mình, câu sau phê bình học thuyết của Chu:

Dị giản công phu chung cửa đại,

Chi ly sự nghiệp cánh phù trầm.

Công phu (tu luyện) giản dị rốt cuộc mà lại lớn và lâu bền.

Phép học mà chi ly thì nghiệp học lên xuống (chứ không bền đâu).

Cái mà Lục gọi là "công phu giản dị" đó ra sao? Là theo cái tự nhiên, không dụng tâm thái quá, nên ôn nhu thì ôn nhu, nên cương cường thì cương cường, như vậy mới hợp lẽ trời, hoà với trời đất được.

Tất cả học thuyết của ông có thể tóm lại như vầ: đạo, lý, tâm chỉ là một. Ông bảo:

"*Tâm chỉ có một tâm dã, lý nhất lý dã* [53] _ Toàn tập). "Tâm của ta, tâm của bạn ta, đi ngược thời gian, cái tâm của thánh hiền trăm ngàn đời về trước, đi xuôi thời gian, trăm ngàn đời về sau mà có một vị thánh hiền thì cái tâm cũng như vậy mà thôi. Cái thể của cái tâm rất lớn. Nếu có thể phát huy được cùng cực cái tâm của ta (*tận ngã chi tâm*), thì sẽ hoà hợp với trời (*dữ thiên đồng*)."

Ông lại bảo:

"Người ta đều có cái tâm ấy, tâm đều có lý ấy, tâm tức là lý vậy." Nếu giữ được cái tâm đó thì cái lý nó sáng.

Như vậy là trái với Chu Hi. Chu Hi phân biệt đạo tâm và nhân tâm; mà ông thì không: Trời với người là một thì thiên lý và nhân tâm cũng chỉ là một, nói đạo tâm và nhân tâm và tách hai ra rồi, thêm chi ly vô ích.

Do đó, phép học tập, tu dưỡng của ông khác Chu Hi. Ông cho rằng không cần phải "cách vật"

cho nhiều, chỉ cần lấy trực giác mà lý hội. Lý hội cái gì? Cái sở dĩ làm người. "Nếu không biết cái sở dĩ làm người mà lại cứ giảng, cứ học, thì là bỏ cái lớn mà nói cái nhỏ." "Trước hết phải lập cái lớn" (*Tiên lập kỳ đại*) [54] nghĩa là phải trọn cái gốc, không để cái ngọn làm luỵ.

Về thực hành ông đề cao đức "tri sỉ" (biết nhục) và "thành" "*Sỉ tồn tắc tâm tồn, sỉ vong tắc tâm vong*" [55] Cái sỉ còn (nghĩa là còn biết nhục) thì cái tâm còn, cái sỉ mất thì cái tâm mất. "*Thành hữu kỳ thực, tất hữu kỳ văn. Thực giả, bản dã, văn giả, mạt dã*" [56] (Nếu có cái thực tất có cái văn. Thực là gốc, văn là ngọn).

Ông thường tranh luận với Chu Hi, không ai chịu phục ai; nhưng lúc về già, Chu nhận rằng cái học của mình có điều chi ly quá, muốn sửa lại mà không đủ sức để thực hành.

Lục Cửu Uyên đã mở đường cho duy tâm học, môn đệ rất đông, trong số đó có Dương Giản là nổi danh hơn cả. Lục không nói rõ vũ trụ với bản tâm của ta quan hệ với nhau ra sao, Dương phát huy thêm, đem hẳn tư tưởng vào cõi siêu việt, mà cho các hiện tượng trong vũ trụ không ngoài cái tâm của ta. Ngoài cái tâm ra thì không biết được có cái gì hay không. Dù trời đất vạn vật không phải như là ta đã biết, nhưng ta có cái tâm để tư tưởng đến, thì những điều ấy là có thật rồi. Cái tâm của ta đã

có thì trời đất vạn vật phải có, mà trời đất vạn vật cùng với cái tâm của ta là một. Dương đã giải thích câu: *"Vũ trụ tiện thị ngô tâm, ngô tâm tiện thị vũ trụ"* của Lục như vậy, và đã đặt học thuyết của Lục lại gần đạo Phật thêm nữa.

Tuy nhiên tâm học chưa thịnh ngay. Lục Cửu Uyên mất năm 1192. Từ đó đến cuối đời Tống (1279), phái của Chu Hi vẫn có phần thắng thế.

Rồi Trung Hoa bị Mông Cổ chiếm, trong 80 năm (1280-1360) Hứa Hành đem cái học của Chu truyền bá ở phương Bắc, làm lãnh tụ các nhà Nho; mà thế lực của Chu càng mạnh.

Năm 1368, dân Trung Hoa thu hồi được nền độc lập, mà hùng cường được trong sơ diệp (1368-1436) đời Minh, rồi mới suy lần cho đến khi Mãn Thanh chiếm nước (1616). Chu phái vẫn tiếp tục thịnh; mãi đến giữa thế kỷ XV, tâm học mới lại phục hồi và đến đầu thế kỷ XVI, nó phát huy đến cực điểm nhờ Vương Thủ Nhân (Dương Minh).

VƯƠNG THỦ NHÂN

Ông hồi trẻ ham võ nghệ, rồi theo đuổi từ chương, mê việc tu tiên, ham đạo Phật, sau cùng trở về Nho. Trong mấy chục năm ông thắc mắc đi tìm chân lý, bất mãn về cái học "cách vật trí tri" của Chu Hi, thường tĩnh tọa để suy nghĩ, một đêm

hốt nhiên tỉnh ngộ rằng tâm học là con đường chính. Từ đó ông tôn Lục Cửu Uyên làm thầy.

Trong bài tựa cuốn *Tượng Sơn tiên sinh toàn tập*, ông viết: "Cái học của thánh nhân là cái tâm học... Chia tâm với lý làm hai, thì cái tinh nhất của học mất đi. Các nhà Nho ở đời chi ly đi tìm cái đạo ở cái ngọn là hình, danh, khí, số để làm sáng cái họ gọi là vật lý, mà không biết rằng lòng ta tức là vật lý đó."

Ông chủ trương cũng như Lục rằng dời tâm ra thì không có vật. "Tâm tức là đạo, đạo tức là trời, biết tâm thì biết đạo, biết trời... Nó thiêng liêng sáng suốt, vạn lý vạn sự đều gốc ở đó cả" (*Tâm tức đạo, đạo tức thiên, tri tâm tắc tri đạo, tri thiên... Hư linh bất muội, chúng lý cụ nhi vạn sự xuất. Tâm ngoại vô lý, tâm ngoại vô sự.* [57] - Ngữ lục).

Giữ cái tâm cho thuần nhiên hợp thiên lý, là thiện; đem tư dục vào làm mất thiên lý là ác. Vậy công phu học tập là bỏ được cái tư dục, nó che lấp cái tâm, cởi được cái tập tục nó làm hại cái tâm, thì tâm tự nhiên lại sáng ra. Khi cái tâm đã sáng thì cứ theo nó mà hành động, đừng câu nệ một chút gì cả. Dẫu là lời của thánh hiền, đem đối chiếu vào tâm mình mà tâm mình cho là không phải thì cũng không chấp nhận; dẫu là lời của kẻ tầm thường, đem đối chiếu với tâm mình mà tâm

mình cho là đúng, thì cũng không dám lấy làm trái.

Những ý tưởng đó đại để là của Lục Cửu Uyên, Vương chỉ có công diễn ra mạnh hơn và rõ hơn thôi.

Sự phát minh của ông ở hai điểm dưới đây:

I) Cách vật trí tri - Bốn chữ này gốc trong sách Đại học. Chu Hi giảng là: "Xét kỹ mỗi sự vật để tìm cái lý của nó", làm cho nhiều người hoang mang, cứ đuổi theo sự vật để tìm đạo lý. Vương Dương Minh vì chủ trương tâm học, hiểu theo một nghĩa khác: "cách vật", là làm cho chính đáng cái sự, cái ý, nghĩa là làm điều thiện, tránh điều ác; còn "trí tri" tức là khuếch sung đến cùng cực cái lương tri của mình.

Lương tri là cái linh giác của tâm, không học mà biết, không nghĩ mà hiểu, nhờ nó mà tự nhiên ta biết thế nào là thiện, thế nào là ác. Mà sở dĩ vậy cũng là vì cái tâm của ta thiêng liêng sáng suốt.

Tóm lại học thuyết của ông gom cả trong bốn câu này:

Vô thiện vô ác thị tâm chi thể
Hữu thiện hữu ác thị ý chi động
Tri thiện tri ác thị lương tri
Vi thiện khứ ác, thị cách vật.[58]

(Không thiện không ác là cái thể của tâm
Có thiện có ác là ý phát động
Biết thiện biết ác là lương tri
Làm thiện bỏ ác là cách vật)

2) Tri hành hợp nhất. Ta nên nhớ rằng ông đứng về phương diện tâm học mà hiểu chữ hành.

Ông bảo: "Tri là chủ ý của hành (cái ý định làm một công việc gì), hành là công phu của tri (công việc thực hiện ý định đó). Tri là bước đầu của hành, hành là sự thành tựu của tri". (*Tri thị hành đích chủ ý, hành thị tri đích công phu. Tri thị hành chi thuỷ, hành thị tri chi thành*)[59]. Thí dụ mắt ta thấy sắc đẹp là thuộc về phần trí, bụng ta thích sắc đẹp là thuộc về phần hành. Ngay lúc ta trông thấy sắc đẹp là ta đã thích rồi, không phải sau khi trông thấy mới lập tâm để thích. Lại thí dụ ta biết đau, là tự ta đã thấy đau rồi mới biết là đau. Biết lạnh cũng vậy, biết đói cũng vậy. Thế thì làm sao chia tri, hành ra làm hai được?

Ông nhận thấy nhiều khi một ý nghĩ phát động ở trong tâm, tuy nó bất thiện đấy, nhưng cứ tưởng mình chẳng thi hành ý đó, thì chẳng hề gì, nên vẫn nuôi cái ý xấu mà lòng không được sáng suốt; vì vậy ông lập ra thuyết *tri hành hợp nhất* để răn đời phải trừ bỏ ý nghĩ bất thiện ngay từ khi nó

mới nảy nở ở trong lòng, dù không đem nó ra thực hành thì cũng vậy.

Và ông bảo người học đạo phải như con mèo rình chuột, để hết tâm lực vào mồi, hễ thấy phát động một ý nghĩ bất thiện nào là diệt nó liền. Phép luyện tâm đó thật là nghiêm cẩn, không ai hơn ông được.

Duy tâm luận tới Vương Dương Minh là đại thành. Ông mất rồi, môn đệ chia làm nhiều học phái, nhưng không phát minh thêm được gì hơn.

THANH – ĐẠO HỌC SUY TÀN. NHO VẪN GIỮ ĐỊA VỊ CŨ, NHƯNG THIÊN VỀ THỰC DỤNG, KHẢO CỨU, RỒI CANH TÂN CHO HỢP THỜI

Nhờ tinh thần phản động lại Phật mà Nho học phát triển liên tiếp suốt bảy thế kỷ, từ đầu Tống cho tới cuối Minh. Nói là Nho chứ sự thực là Nho pha Lão và Phật; mới đầu Lý học chịu ảnh hưởng rất đậm của Lão, rồi sau cùng Tâm học chịu ảnh hưởng rất đậm của Phật. Nhờ sự dung hoà ba đạo đó mà Đạo học đạt được một mức cao siêu; nhưng cũng vì cao siêu mà chỉ hạng học giả mới theo nổi, còn triều đình trọng khoa cử, vẫn dùng lối học từ chương: người ta không học thuộc chú thích của Hán Nho thì lại học thuộc chú thích của Chu Hi thành thử bọn quan lại tuyển bằng khoa cử vẫn hủ bại, mà nước cũng vẫn suy.

Tống và Minh Nho muốn tìm cái ý nghĩa tinh vi về đạo lý, họ đã thành công; nhưng trong sáu, bảy thế kỷ, chỉ bàn đi bàn lại hoài về thái cực, thái hư, đạo, lý, tính, tình, tâm, dục thì sự phát minh dù sâu sắc tới mấy cũng không thể gọi là phong phú được.

Trong khi đó dân tộc mỗi ngày mỗi yếu, bị các rợ hiếp đáp, hết rợ Liêu, rợ Kim, rợ Nguyên, rồi đến rợ Mãn Châu. Và cuối đời Minh, họ mất chủ quyền luôn non ba thế kỷ (1616-1911). Chúng tôi không bảo rằng các ông họ Thiệu, họ Trương, họ Trình, họ Chu, họ Lục, họ Vương riêng chịu trách nhiệm về sự suy vi của dân tộc Trung Hoa. Chúng tôi chỉ đưa ra những sự kiện đó để độc giả hiểu nguyên do sự phản động lại Đạo học ở đầu đời Thanh.

Dân tộc Trung Hoa trong đời Thanh cực khổ trăm chiều. Mới đầu họ bị người Mãn ức hiếp, phải cạo tóc, gióc bím, ăn mặc theo Mãn; cuối đời Thanh, họ lại bị người Âu coi như một con thịt, tha hồ mà cắt xén, chia xẻ, cướp hết "tô giới" này tới tô giới khác, hết tài nguyên tới tài nguyên khác. Nên các triết gia của họ không thể tĩnh toạ mà suy luận về tâm, tính, thái cực, thái hư được nữa. Người ta bắc buộc phải nghĩ đến thực tế.

Do đó, triết học đời Thanh có những sự biến chuyển lớn. Đời Thanh sơ, người ta còn lưu luyến

một chút với Đạo học đời Tống, Minh – đại biểu là Hoàng Tôn Hi Vương Phu Chi – đồng thời một số quay về Nho học đời Hán - Cố Viêm Võ - rồi hướng triết học về phần thực học, quan sát, duy vật. Trong thời đó, triết học vẫn còn giữ được bản sắc của Trung Quốc.

Qua Thanh mạt, sau vụ chiến tranh Nha phiến, sự tiêm nhiễm văn hóa phương Tây và sự xâm lăng của các cường quốc phương Tây làm nảy nở một phong trào mới, phong trào duy tân, mà đại biểu là Khang Hữu Vi, Đàm Tự Đồng: Những nhà này muốn dung ghoà tư tưởng của Khổng học với tư tưởng Âu Tây, dùng lời Khổng, Mạnh để giải thích quan niệm về chính trị của phương Tây, mở đường cho cuộc cách mạng Tân Hợi và sự Âu hoá của Trung Hoa. Dưới đây chúng tôi sẽ lần lượt xét qua, hai phong trào đó và giới thiệu những triết gia quan trọng nhất.

Hoàng Tôn Hi (đầu đời Thanh) là môn đệ xa của Vương Dương Minh, vẫn còn giữ tâm học, cho rằng sự lưu hành biến hoá của trời đất là do cái khí; mà chủ tể của cái khí là cái lý. Ông khuyên phải nuôi cái khí để giữ cái lý cho được thuần, muốn vậy phải "thận độc", đừng để những ý xấu phát động trong tâm.

Như vậy, về tâm học, ông chỉ lặp lại những tư tưởng của người trước. Sở đắc của ông là phần tư

tưởng chính trị: Ông thấy chế độ quân chủ từ Tần, Hán chỉ có hại cho dân. Ông vua nào cũng nghĩ đến tư lợi, ly tán con trai con gái cuả thiên hạ, cướp giật sản nghiệp của thiên hạ để giữ làm của riêng rồi truyền lại cho con cháu, giá từ trước không có vua thì người nào người nấy sẽ được tự tư, tự lợi mà khỏi phải khổ sở (*Thiên hạ chi đại hại giả, quân nhi dĩ hĩ: hướng sử vô quân, nhân các đắc tự tư dã, nhân các đắc tự lợi đã*) [60].

Ông muốn trở lại chế độ trước đời Tam đại (Hạ, Thương, Chu), vì ông tin rằng thời đó có hiến pháp (*Tam đại dĩ thượng hữu pháp*), từ đời Chu hiến pháp mới bị bãi bỏ.

Ông lại nói:

"Học giả thường bảo: chỉ có người làm cho nước thành ra trị, chứ không pháp luật nào làm cho nước thành ra trị; tôi thì bảo rằng: tất phải có hiến pháp làm cho nước được trị, rồi sau mới có người làm cho nước được trị." (*Luận giả vị hữu trị nhân, vô trị pháp; ngô dĩ vi hữu trị pháp nhi hậu hữu trị nhân*) [64].

Như vậy là ông chủ trương pháp trị*, chứ không phải nhân trị, mở đường cho phong trào duy

---

* Ta nên lưu ý: pháp trị của ông (trị dân theo hiến pháp) khác với pháp trị (trị dân theo hình pháp) của Hàn Phi.

tân cuối đời Thanh; mà chế độ quân chủ chuyên chế sau non hai ngàn năm đã tỏ ra hủ bại, bất lực, tàn nhẫn (nhất là những khi nó do ngoại nhân: Nguyên, Mãn thi hành) lần này đã bị một nhà Nho công kích.

Vậy tuy họ Hoàng ở trong phái tâm học mà không chỉ bàn riêng về những điều huyền vi nữa, đã nghĩ đến việc cứu đời, việc chính trị. Đó là do hoàn cảnh: ông làm sao quên được cái thù nước (và thù cha nữa: thân phụ ông bị Hán gian vu hãm, phải chết trong ngục), muốn diệt Thanh nhưng thất bại mới nhẫn nhục ở ẩn dạy học và viết sách.

Đồng thời với ông, có Vương Phu Chi cũng theo đạo học, nhưng phản đối Vương Dương Minh mà đề cao Trương Tái. Vương bảo: "Cái học của phái Diêu giang - tức phái Vương Dương Minh - góp nhặt những điều gần giống như của thánh nhân (tức Khổng, Mạnh), trích ra từng câu, từng chữ, để làm ra quan trọng, huyền diệu, lẫn vào Thiền tôn, lại càng không kiêng nể gì ai cả nữa." Lời phê bình của ông hơi gắt nhưng đúng: Vương Dương Minh quả đã gần đạo Phật hơn đạo Nho.

Ông Phát huy cái thuyết "duy khí" của Trương Tái, cho rằng đạo gốc ở khí, (chữ khí này có ý vật chất), và triết học của ông có tính chất duy vật. Ông bác cái thuyết vô và tĩnh của Lão, Phật; dạy người ta phải chú trọng và nhân vi, vào động.

Trong sách *Trương tử chính mộng chú*, ông viết: "Thiên lý ở trong nhân dục; không có nhân dục thì thiên lý ở đâu mà phát hiện ra"; như vậy là lật ngược lại cả các phái Trình, Chu, Lục, Vương.

Về chính trị, ông không trọng cổ, vì pháp chế phải tuỳ thời mà thay đổi, mỗi thời đại có hoàn cảnh riêng, phải tự tạo ra một pháp chế. Ông lại đề cao tư tưởng dân tộc, muốn đuổi Mãn Thanh ra khỏi nước, để giữ trọn vẹn cương thổ cùng văn hoá cho Trung Quốc.

Những tư tưởng đó đã ảnh hưởng lớn đến các học giả đời sau: Đại Chân và Đàm Tự Đồng đều coi ông như thầy.

Người đầu tiên ở đời Thanh thoát ly hẳn với Tống Nho là Cố Viêm Võ. Tuổi ông xuýt xoát với tuổi Hoàng Tôn Hi và Vương Phu Chi, mà tư tưởng khác hẳn. Ông theo giúp nhà Minh, thất bại, nhất định không ra làm quan với Thanh, đi du lãm khắp nơi ở phía Bắc và phía Tây nước Tàu, tìm những di tích đời xưa để khảo cứu, rất trọng tinh thần khoa học.

Có lẽ ông đã chịu ảnh hưởng ít nhiều của tư tưởng Âu Tây vì cuối đời Minh, đầu đời Thanh, đã có nhiều giáo sĩ phương Tây như Adam Schall, Ferdinand Verbiest, Mathieu Ricci dịch sách khoa học và triết học của Âu Tây ra chữ Hán. Nhất là Mathieu Ricci đã xướng lên cái thuyết nên tìm

nghĩa sách ở trong nguyên văn, và một số sĩ phu Trung Hoa đã có khuynh hướng về việc khảo chứng, cho đời Hán gần đời Xuân thu, Chiến quốc nhất, mà lời chú thích của Hán Nho chắc phải đúng hơn của Tống Nho.

Cố Viêm Võ là người đứng đầu trong phái Hán học đó. Ông rất ghét tâm học của Vương Dương Minh, không công kích hẳn Trình, Chu, nhưng không nhận lý học đời Tống, bảo: "Sao lại phân biệt ra một cái là lý học được? Kinh học tức là lý học. Từ khi bỏ kinh học mà nói lý học thì tà thuyết nổi lên, mà cái người ta gọi là lý học hóa ra thiền học."

Ông trọng chứng cứ, không nói mò, hễ đưa ra một thuyết gì là dẫn chứng đầy đủ, rành rẽ. Mà ông chỉ đưa ra những thuyết từ trước chưa ai nói tới, không muốn bắt chước người xưa.

Ông lại đề cao thực dụng, đại ý bảo: "Khổng Tử san định sáu kinh là muốn cứu sự lầm than cho dân. Nói phiếm không bằng đừng nói mà làm."

Tóm lại Cố Viêm Võ chỉ là một nhà khảo cứu, một sử gia, chứ không phải là một triết gia, nhưng đã làm thủ lãnh một học phái có ảnh hưởng lớn ở đương thời, nên không thể không nhắc tới ông được.

Nhan Nguyên - Sinh sau ba nhà trên khoảng hai chục năm, phản đối lý học của Trình, Chu, tâm

học cuả Lục, Vương, bảo: "Từ lúc đi du lịch phương nam, thấy người nào cũng theo thiền học, nhà nào cũng theo lối hư văn, thật là đối địch với Khổng môn... Ta nhất định cho Khổng, Mạnh và Trình Chu là hai đường, mà không muốn làm kẻ hương nguyện trong đạo thống."

Lại nói:

"Những môn lý học, tâm học mà chỉ nói suông ở trên bàn sách thì chẳng có ích gì đến việc thực hành." "Những cái huyền lý về tính, mệnh, chẳng cần giảng làm gì. Dù có giảng, người ta cũng chẳng chịu nghe; dù có nghe chăng nữa, người ta cũng chẳng hiểu được; dù có hiểu chăng nữa, người ta cũng chẳng thực hành được."

Ông thâm oán các vị "thánh hiền" trong đạo học, giọng phẫn uất, lâm ly: "Đời trước có mấy chục thánh hiền, mà trên thì chẳng có công phù nguy cứu nạn, dưới chẳng có cái tài làm tể tướng hoặc cầm quân, hai tay đem dâng nước cho rợ Kim; đời sau, cũng có mấy chục thánh hiền, mà trên thì chẳng có công phù nguy cứu nạn, dưới chẳng có tài làm tể tướng hoặc cầm quân, hai tay đem dâng nước cho rợ Nguyên; những đời đa thánh đa hiền mà tới như vậy ư?"

Đến cái học khảo cứu của phái Cố Viêm Võ cũng bị ông công kích: "Người nào nhận sự đọc sách làm sự học, vốn không phải là theo cái học

của Khổng Tử; mà lấy cái học đọc sách để giải nghĩa sách, cũng không phải là theo cái học của Khổng Tử".

Ông chỉ chú trọng tới thực học, luyện những đức như nhân, nghĩa, trí, hiếu, mục; và tập những nghề như lễ, nhạc, xạ, ngự, thư, số.

Ông khuyên ta đừng để cho lòng bị vật dục che lấp mà phải nhiễm những thói hay vì ông tin rằng tính người ta vốn thiện, sở dĩ ác là vì bị tư dục làm mờ tối cái tâm, và bị nhiễm lâu những tật xấu. Theo ông, khí và lý là một; khí mà ác thì lý cũng phải ác; lý mà thiện thì khí cũng phải thiện.

Và dù luyện đức hay học nghề thì cũng phải tập thường ngày. Học là tập. Hễ giảng xong thì phải tập, công giảng thì có chừng, công tập thì không bao giờ xong. Đọc sách không phải là học; làm việc mới là học (ông đã thực hành lời ông dạy; vừa viết sách, vừa cày ruộng). Ngoài sự làm việc ra, không có gì là học vấn. Làm việc thì không còn nghĩ bậy nữa, như vậy làm việc là luyện đức: "Ta hết sức đeo đuổi việc cầy, không kịp ăn, không kịp ngủ, mà tấm lòng tà vọng không thể nào nảy ra được" (*Ngô lực dụng nông sự, bất hoàng thực tẩm, tà vọng chi niệm diệc tự bất khởi*) [62].

Châm ngôn của ông là:

"Còn sống một ngày thì còn phải một ngày làm việc cho cuộc sống" *(Nhất nhật sinh tồn, đương vị sinh mệnh biện nhất nhật chi sự)* [63].

Triết học của họ Nhan không có gì thâm thuý; nhưng ta phải nhận rằng trên hai ngàn năm, từ thời Mặc Tử, không học giả nào trọng sự cần lao bằng ông mà cũng không có học thuyết nào ích lợi thiết thực cho quốc dân Trung Hoa bằng học thuyết hành tức học của ông.

Đái Chấn ở giữa thế kỷ XVIII, thuộc phái khảo chứng, trọng sự quan sát, có tư tưởng duy vật, không theo Tống Nho mà cũng không theo Hán Nho, muốn bỏ hết ý nương tựa vào người trước, điều gì cũng muốn tìm ra sự thực, cho nên nói: "Ta sở dĩ tìm trong các kinh là sợ lời nói của thánh nhân, hậu thế còn để mờ tối chăng... nhưng chỗ nào ngờ thì còn để khuyết, như vậy học kinh mới không hại, mới không mất cái ý *"bất tri vi bất tri"*.

Ông muốn lập ra một lý thuyết triết học, phản đối sự phân biệt lý và dục của Trình, Chu, cho rằng lý là nhân tình, lý gốc ở nhân dục:

"Lý là cái tình mà không sai lầm". "Ở mình và người đều gọi là tình. Tình mà không quá, không bất cập thì là lý". *(Lý dã giả, tình chi bất sảng thất dã). (Tại kỷ dữ nhân, giai vị chi tình. Vô quá tình vô bất cập tình chi vị lý)* [64].

Lại nói:

"Lý là ở trong cái dục". "Phàm việc mà làm, là đều ở lòng dục, không có lòng dục thì không làm, có lòng dục rồi mới làm". (*Lý giả, tồn hồ dục giả dã). (Phàm sự vi gia hữu ư dục, vô dục tắc vô vi hỹ, hữu dục nhi hậu hữu vi*) [65].

Tống Nho bảo cái gì không phải là lý thì là dục, rồi cho sự đói rét, kêu gào, trai gái ai oán là nhân dục, bắt người ta phải tuyệt hết cả cảm xúc của tình dục, như vậy là chịu ảnh hưởng của Phật, không hợp với nhân tình, trái với đạo Khổng. Ông chê thuyết đó là trái với Khổng, Mạnh:

"Thánh nhân trị thiên hạ tất thể tình của dân, an thoả lòng dục của người, mà vương đạo mới tiến được". Vì vậy mà Mạnh Tử mới muốn cho "nhà có lẫm chứa lúa, người đi đường có đẫy chứa gạo", "không có người con gái nào oán hận vì không có chồng, không có người con trai nào không vợ mà phải ở suông".

Không những vậy, ông còn mạt sát Tống Nho là làm hại luân lý nữa, vì:

"Lời nói (của họ) rất đẹp, nhưng dùng ra để trị người thì làm cái vạ cho người... Sự phân biệt ra lý và dục khiến khắp mọi người đều biến ra trá nguỵ cả. Cái vạ đó kể sao cho xiết?"

Để chống cái hại đó, ông chia cái nguyên chất của tính ra ba: dục, tình và trí. Cái đức của sự sinh sôi ra mãi là nhân. Trái với nhân là ác, hợp với

nhân là thiện. Tình mà quá hay bất cập là ác. Dục mà chuyên lợi cho mình là ác. Điều lý cho vừa phải, trúng tiết là cái trí. Vậy chỉ cần trị cái bệnh tư vị và đừng để ý kiến riêng và tập quán che lấp cái tâm. Cho nên ông nói:

"Người không có lòng riêng tư thì đúng với đức nhân, không bị cái gì che lấp thì đúng với đức trí" (*Nhân thả trí giả, bất tư bất tế giả dã*)[66].

Mà muốn bỏ lòng riêng tư thì không gì bằng luyện lòng thứ, muốn trừ cái che lấp thì không gì bằng học. Bỏ cái lòng riêng tư mà không trừ cái che lấp thì là "hành" mà không "tri"; trừ được cái che lấp rồi mà không bỏ được lòng riêng tư thì là "tri" mà không "hành". Chủ trương của ông giống của Khổng: một thứ đạo đức sáng suốt, đặt căn bản trên tri thức.

Tóm lại trong giai đoạn thứ nhất, năm nhà: Hoàng, Vương, Cố, Nhan, Đái, chủ trương tuy khác nhau mà mỗi nhà đều hoặc ít hoặc nhiều "phá đổ tường của Tống Nho, Minh Nho mà tiến thẳng vào cung đình Khổng, Mạnh". Học thuyết của họ không sâu sắc, nhắm về phần thực dụng, nhất là Nhan và Đái, gần với công lợi chủ nghĩa của Âu Tây. Sở dĩ vậy là do thời cuộc như trên chúng tôi đã nói.

Qua giai đoạn sau, mạt diệp đời Thanh, dân tộc Trung Hoa gặp nhiều nỗi khó khăn, phải đối phó với sự xâm lăng của Âu Tây, càng không có thì

giờ phát huy những khu vực huyền vi của triết học, mà chỉ lo cải tạo chế độ chính trị và xã hội. Học giả tuy đông, nhưng tư tưởng không có gì đặc biệt, hầu hết là pha Khổng học với Âu học. Xuất sắc nhất là mấy thầy trò Khang Hữu Vi.

Khang Hữu Vi - Ông mới đầu theo cái học của Lục, Vương, sau được đọc những sách Âu dịch ra tiếng Trung Hoa, đi du lịch khắp trong nước, rồi mở trường dạy học, lập nên phong trào duy tân, được vua Quang Tự vời vào triều chủ trương việc biến chính. Việc thất bại vì Tây Hậu không ưa, đàn áp kịch liệt; ông cùng môn đệ là Lương Khải Siêu trốn qua Nhật, đến khi Dân quốc thành lập mới về nước.

Tư tưởng của ông gồm mấy yếu điểm: bình đẳng, bác ái và đại đồng; nhưng tựu trung thuyết đại đồng mà ông phô diễn trong cuốn *Đại đồng thư*, gồm cả hai thuyết kia: bình đẳng và bác ái.

Ông tin ở câu "Kỳ hoặc kế Chu giả, tuy bách thế khả tri dã" (Sau này hoặc giả có nhà nào nối ngôi nhà Chu, thì việc lễ, dù trăm đời sau cũng có thể biết được) của Khổng Tử trong Luận ngữ. Ông cho 30 năm là một đời, tính ra 100 đời sau Khổng Tử là 3.000 năm, sẽ có thánh nhân dựng lên một chế độ mới; ông muốn làm vị thánh nhân đó và đưa ra chế độ đại đồng.

Từ đời Hán đã có ba triết thuyết về lịch sử:

- Triết thuyết ngũ đức (tức ngũ hành) của Trâu Diễn, đại ý là có năm triều đại kế tiếp nhau, mỗi triều đại ứng vào một trong ngũ hành: kim, mộc, thuỷ, hoả, thổ; cứ hết năm triều đại là hết một vòng, rồi lại trở qua vòng thứ nhì.

- Triết thuyết tam thống của Đổng Trọng Thư: tam thống là hắc thống, bạch thống, xích thống; ở triều đại hắc thống thì cái gì cũng nên dùng màu đen, qua triều đại bạch thống thì nên dùng màu trắng, qua triều đại xích thống thì nên dùng màu đỏ; hết ba thống là hết một vòng, lại trở qua vòng sau.

Triết thuyết tam thế của Hà Hữu đời Đông Hán. Nguyên trong thiên Lễ vận (Lễ ký) có một đoạn nói về thời tiểu khang và thời đại đồng (coi phần V, chương XI). Hà Hưu đặt thêm ra một thời nữa, thời cứ loạn*, để xác định sự tiến hoá của lịch sử từ loạn thế tới thăng bình thế, rồi tới thái bình thế (do đó gọi là tam thế); ông cho thăng bình thế là thời tiểu khang trong Lễ vận, còn thái bình thế là thời đại đồng.

Từ đó về sau, vài triết gia đôi khi nhắc đến thuyết tam thế, nhưng tin chắc thì không ai bằng Khang Hữu Vi. Khang nghĩ sắp đến lúc nhân loại

---

* Chữ cứ này nghĩa như chữ cư, chữ xử là "ở"; cứ loạn là "loạn lâu".

bước vào thời đại đồng rồi, lúc đó mọi người sẽ bình đẳng, ai cũng có lòng bác ái, coi thiên địa vạn vật là một (ta thấy ông còn chịu ảnh hưởng của Huệ Thi, Trương Tái). Không ai còn khổ não nữa; và muốn sửa soạn cho thời đại đó, ông đề nghị: phá ranh giới giữa các quốc gia; bỏ chế độ giai cấp; bỏ quan niệm về chủng tộc; không phân biệt trai gái nữa, nghĩa là nam nữ hoàn toàn bình đẳng; phá bỏ gia đình, bỏ tư sản; nông, công, thương không còn chủ và thợ nữa; những cái gì bất bình, bất đồng, bất công, trừ tiệt; sau cùng không phân biệt người và côn trùng, cầm thú nữa; được như vậy là diệt được luôn cái khổ.

Thuyết đại đồng của Khang Hữu Vi đã bỏ xa thuyết trong Lễ Vận. Nó pha lẫn Khổng, Phật và Tây học. Người đương thời gọi mỉa ông là "Khang thánh nhân" ta phải nhận rằng tư tưởng của ông khác người, tư cách của ông đáng trọng, mà công lao của ông với dân tộc đáng kể, ông là người mở đường cho cuộc cách mạng Tân Hợi.

Trong nhóm của Khang, có Lương Khải Siêu và Đàm Tự Đồng là đa tài hơn cả. Lương là một nhà báo hơn là một học giả; Đàm mới đáng là một triết gia có nhiều tư tưởng lạ và kịch liệt. Khi vụ biến chính đời Quang Tự thất bại, Khang, Lương lo cách thoát thân; riêng Đàm không chịu trốn, quyết chí tuẫn nghĩa vì ông nghĩ cách mạng phải đổ máu

mới thành công, và ông nguyện đem máu của mình tưới cho cách mạng.

Ông soạn cuốn *Nhân học* để phát huy thêm thuyết đại đồng của Khang. Ông được nghe khoa học Âu Tây nói về chất éther, mà ông dịch là "dĩ thái"; ông cho nó là nguồn gốc của vạn vật, là "nguyên chất của nguyên chất", là chất làm cho vạn vật có thể tụ họp thành đoàn thể, làm cho vật này có thể thông với vật khác; vậy công dụng của nó như đức nhân của Khổng Tử.

Chất éther bất sinh bất diệt, không tăng không tổn, cho nên vũ trụ chỉ biến hóa chứ không tiêu diệt, biến hóa thì mỗi ngày một mới; mà loài người cũng phải biến hóa, chính trị cũng phải biến hóa. Đó là lý thuyết cơ sở cho chủ trương biến pháp của ông.

Ông rất trọng dân, khinh vua, bảo quân quyền sở dĩ khuếch trương là do một tập quán hủ lậu trong lịch sử, do một bọn Nho tiểu nhân, gian tà, a dua với nhà vua để mượn hơi hùm. Ông phục Hoàng Tôn Nghi và ghét Tuân Tử vì Tuân đề cao quân quyền.

Trong ngũ luận, ông chỉ muốn giữ đạo bằng hữu, vì có tính cách bình đẳng; còn bốn đạo kia: vua tôi, cha con, vợ chồng, anh em, đều là đạo áp bức cả (vua áp bức tôi, cha áp bức con, vợ áp bức chồng, anh áp bức em). Thuyết "quân quân, thần

thần..." của Khổng Tử chỉ đúng một cách đương đối trong thời đại Xuân thu mà thôi, ngày nay phải bỏ.

Ông lại chê văn minh phương Tây là tự tư, tự lợi, vị kỷ, vị ngã, và quá ham vật chất. Ông muốn đúc cả Đông, Tây vào một lò để tái tạo một thế giới đại đồng.

Đời Thanh, không có triết gia nào mà chủ trương kịch liệt như vậy, dám chỉ trích cả ngũ luân. Tiếc rằng ông mất hồi ba mươi ba tuổi; nếu không, chắc còn cống hiến cho dân tộc Trung Hoa nhiều tư tưởng kì dị nữa nhưng dân tộc Trung Hoa cũng đã mang ơn ông nhiều: Cách mạng Tân Hợi thành công một phần nhờ những hạt giống ông đã gieo.

KẾT

Tóm lại, trải hai ngàn rưỡi năm, triết học Trung Hoa mới đầu bồng bột phát triển trong một thời kỳ quá độ (từ phong kiến bước sang quân chủ chuyên chế), rồi tiến tới một thời kỳ quá độ khác (từ quân chủ chuyên chế sang dân chủ).

Ta có thể phân biệt ba giai đoạn lớn:

1. Thời đại Tiên Tần. Nho giáo xuất hiện sớm nhất, có tính cách ôn hoà chiết trung; rồi tới hai triết thuyết cực đoan: một của Mặc, cực hữu vì; một của Lão, vô vi (nghĩa là phóng nhiệm, không làm gì ngược với tự nhiên và không can thiệp đến việc dân).

Nho chia làm hai: Mạnh chủ trương tính thiện và trọng dân quyền; Tuân chủ trương tính ác và tôn quân quyền.

Mặc cũng chia làm hai: một chuyên về tôn giáo, một chuyên về tri thức luận (Biệt Mặc) chống với phái Danh gia mà đại biểu là Công Tôn Long.

Lão giáo không tách ra nhiều phái mà càng tiến sâu vào thuyết vô vi đưa tới tư tưởng hoài nghi yếm thế, triệt để tự do và bình đẳng của Trang Tử.

Đồng thời xuất hiện thêm hai phái nữa, một phái gồm những nhà chính trị chuyên môn, gọi là Pháp gia, một phái chỉ bàn về âm dương, ngũ hành gọi là Âm dương gia.

Cuối đời Chiến quốc, Hàn Phi trong phái Pháp gia, mượn những tư tưởng của Tuân, Mặc và Trang, lập ra một học thuyết tuy không có gì mới mẻ, nhưng đã giúp Tần thống nhất được Trung Quốc.

2. Thời đại từ Hán tới Đường là giai đoạn thứ nhì. Phái Mặc tiêu trầm luôn cùng với phái Danh gia. Phái Pháp gia, đóng xong vai trò chính trị rồi, không còn giữ một địa vị gì trong triết học nữa. Rốt cuộc chỉ còn Nho, Lão, Âm dương gia.

Về chính trị, Nho gia hợp với Pháp gia được trọng dụng hơn cả, nhờ công của Đổng Trọng Thư đời Hán; về triết học, Nho pha với Lão và Âm dương gia, khá thịnh trong đời Hán rồi lần lần suy.

Ở đầu đời Hán, Lão hợp với Âm dương gia, mất lần tính cách triết học, thành một tôn giáo thiên về phép tu tiên và luyện đan, tức Đạo giáo. Nhưng tới Lục triều, Lão, Trang lại thịnh lên gây được một phong trào Huyền học, nhờ Hướng Tú, Quách Tượng...

Đồng thời, Phật học từ Ấn Độ vào đã có cơ sở khá vững, bắt đầu dung hoà với Lão mà gây ảnh hưởng ở Trung Quốc.

Đời Đường là thời toàn thịnh của Phật giáo: nhiều tôn phái xuất hiện, tư tưởng Phật học phong phú thêm, thay đổi một chút để hợp với dân tộc Trung Hoa hơn*.

Nho giáo vẫn giữ địa vị độc tôn ở triều đình và trong khoa cử, nhưng suốt đời Lục triều và đời Đường, không có một triết gia nào sâu sắc. Chỉ có Hàn Dũ, Lý Cao là mở đường cho phong trào Đạo học ở các đời sau.

3. Qua giai đoạn thứ ba, từ Tống đến Thanh, Nho phản động lại Huyền học ở Lục triều và Phật học ở Đường, phát huy phong trào Đạo học, muốn trở lại truyền thống Khổng, Mạnh; mà rốt cuộc lại rất gần Lão, Phật. Thời trước là thời mà tam giáo (Khổng, Lão, Phật) thay nhau chiếm ảnh hưởng, thì thời nay là thời tam giáo dung hoà với nhau.

Đầu đời Tống, các triết gia như Chu Đôn Di, Thiện Ung chưa có khuynh hướng rõ rệt, trừ Trương Tái có chủ trương duy khí, nhưng chủ trương ấy đương thời không có ảnh hưởng lớn. Tới hai anh em họ Trình mới manh nha hai khuynh

---

* Trong những phần sau chúng tôi không xét những tư tưởng đó vì nó không thuộc hệ thống triết học Trung Quốc, vả lại muốn xét thì phải kể nguồn gốc từ Ấn Độ, sách sẽ dày quá và mất tính cách nhất trí.

hướng: duy lý (Trình Y Xuyên) và duy tâm (Trình Minh Đạo).

Phái duy lý thịnh trước nhờ môn đồ của Trình Di, Chu Hi. Qua đời Minh, phái duy tâm mới phát đạt đến cực độ nhờ Vương Dương Minh, người đã phát huy cái học của Trình Hạo và Lục Cửu Uyên.

Đầu đời Thanh, học thuyết duy tâm vẫn còn chút dư ba, nhưng đã hướng qua duy khí hoặc duy vật: Vương Phu Chi, Nhan Nguyên, Đái Chấn.

Cuối Thanh, Đạo học hoàn toàn suy vi, nhường chỗ cho một thứ tân Nho pha tư tưởng Âu Tây: Khang Hữu Vi, Đàm Tự Đồng; và người ta trở lại coi trọng vấn đề chính trị, tìm một học thuyết có thể cứu quốc – và có lẽ cả nhân loại nữa – như thời Tiên Tần.

Trên thế giới có ba hệ thống triết học: hệ thống Trung Hoa, hệ thống Ấn Độ, hệ thống Âu Tây; trong khoảng hơn ngàn năm (từ Lục triều tới Minh), hệ thống Trung Hoa đã lần lần dung hoà với hệ thống Ấn Độ; và hiện nay nó muốn dung hòa với hệ thống Âu Tây nữa. Kết quả của lần trước là đưa tới Đạo học; lần này kết quả sẽ ra sao, chúng ta còn phải đợi lâu mới biết được.

Phùng Hữu Lan bảo giai đoạn thứ nhất là thời kỳ Tử học: hai giai đoạn sau là thời kỳ Kinh học; điều đó đúng. Ông lại bảo triết học Trung Hoa luôn luôn tiến chứ không suy, vì trong thời kỳ Kinh học,

các triết gia tuy không lập ra được một phái nào mới, nhưng đã đi sâu thêm vào những vấn đề mà cổ nhân nêu ra. Không ai chối cãi sự tiến bộ đó, nhưng ta phải nhận rằng trong hai ngàn năm nay, cái rực rỡ muôn hình muôn sắc của triết học Trung Hoa thời Tiên Tần, chưa thấy phát hiện trở lại.

Đa số học giả đều nhận rằng triết học Trung Hoa có ba đặc điểm này, khác hẳn hết triết học Ấn Độ và Âu Tây:

- Có tính cách thực tiễn.

- Chú trọng vào sự liên quan giữa Trời và người.

- Trọng sự trực giác (hoặc đốn ngộ) hơn sự luận chứng.

Chúng tôi sẽ xét từng điểm đó một.

1. Triết gia Trung Hoa xét chung rất có tinh thần thực tế. Đọc phần thứ nhất này, chắc độc giả đã nhận thấy rằng họ ít bàn đến vũ trụ, càng ít bàn hơn nữa tới tri thức, mà chú trọng đến nhân sinh và chính trị.

Vì vậy trong những phần sau, khi phân tích từng vấn đề một, chúng tôi cũng cho hai phần nhân sinh và chính trị lấn hẳn hai phần vũ trụ và tri thức.

Hơn nữa về vũ trụ, tuy thời nào cũng có triết gia nghiên cứu, nhưng cứu cánh vẫn chỉ là để tìm

ra một lối sinh hoạt hoà hợp với thiên nhiên. Vậy thì vũ trụ luận cơ hồ chỉ như là tiền đề của nhân sinh luận.

Còn về tri thức, quan niệm của Nho, Mặc khác với quan niệm của lão, Trang. Phái dưới đặt nhẹ vấn đề tri thức, và coi cái tri thức hiểu theo nghĩa thông thường là có hại; hai phái trên thì trọng tri thức; nhưng trừ nhóm Biệt Mặc ra, rất ít nhà bàn đến tri thức vì tri thức, mà cũng chỉ coi tri thức là một điều kiện để tu thân thôi. Người Trung Hoa coi sự lập đức quý hơn sự lập công, sự lập công lại quí hơn sự lập ngôn. Họ tôn sùng những ông thánh gây được nhiều công đức cho dân, chứ không khen những hạng biết nhiều, học rộng mà không làm được gì.

Về luân lý, trái lại họ bàn đi, bàn lại hoài. Khổng, Lão, Mặc đều đề cao những đức riêng; Khổng thì đề cao nhân, nghĩa, lễ, trí, dũng, Mặc thì đề cao kiêm ái, cần, kiệm, phục tòng người trên. Lão thì đề cao khiêm tốn, tri túc. Ngay trong thời Huyền học thịnh hành (Lục triều) nền luân lý của Khổng bị chê bai, thì nền luân lý của Lão lại đạt tới một mức rất cao, khuyên người ta quả dục, coi vạn vật cũng như mình. Nói chi tới Đạo học, đời Tống, Minh mà mục đích là tìm cách tu dưỡng ra sao để mọi người đều có thể trở thành một ông thánh.

Sau cùng, chính trị cũng giữ một địa vị quan trọng trong triết học; chẳng những bất kỳ một triết gia nào mà có thể nói là bất kì một nhà trí thức nào ở Trung Hoa cũng cho sự trị quốc, bình thiên hạ là trách nhiệm của mình. Cho nên dù chủ trương vô vi như Lão, cũng có ý cứu đời chứ không phải chỉ để "*độc thiện kỳ thân*". Thời Tiên Tần và thời cuối Thanh, vì hoàn cảnh, triết gia nào cũng có tư tưởng chính trị, mà giữa hai thời đó, trong non hai ngàn năm, vấn đề tôn quân hay phế quân, vấn đề tự do hay áp chế, vấn đề phú dân hay giáo dân, triều đại nào cũng đem ra bàn. Ở Trung Hoa, ý niệm "người" và ý niệm "dân" (công dân) cơ hồ như hoà với nhau làm một, mục đích giáo dục không phải, như Cô Hồng Minh đã nói, là để có những con người tốt mà là để có những người dân tốt, cho nên có những câu: "Trời sinh dân đó", "Trời yêu dân lắm", "Cái đạo của đại học ở chỗ... thân yêu dân".

Vì vậy họ trọng thực tế, trọng luân lý, chính trị, cho rằng mọi sự suy nghĩ tìm tòi phải đưa tới cứu cánh nâng cao đời sống vật chất và tinh thần của dân, đó là đặc điểm thứ nhất của triết học Trung Quốc.

2. Đặc điểm thứ nhì là trừ một số ít nhà, như Tuân Tử, Vương Sung, cho đạo Trời và đạo người không quan hệ gì với nhau, còn hầu hết những nhà

khác đều nhận rằng trời là gốc của người, trời với người là một.

Theo Khổng và Mặc thì Trời sinh dân, muốn cho dân sung sướng, dân mà thuận ý Trời thì được Trời thưởng, trái ý Trời... thì bị Trời phạt. Mặc khác Khổng ở chỗ: Khổng chủ trương rằng vua thay Trời trị dân, còn Mặc thì muốn rằng dân tự lựa người hiền để trị nước, nhưng cả hai đều bảo người cầm quyền phải tuân mệnh Trời.

Lão Trang nghĩ hơi khác: Đạo sinh ra vạn vật (trong đó có cả trời, đất), mà đạo chỉ là tự nhiên; nhưng như vậy tựu trung Trời với người vẫn là một vì cùng ở tự nhiên mà ra, mà hành động của con người phải hợp với tự nhiên thì cũng như là phải hợp với Trời.

Tới các đời Tống, Minh, khuynh hướng hợp nhất Trời và người đó càng rõ rệt. Thiệu Ung nói: "Học mà không đạt được tới trình độ hợp Trời với người làm một thì không đủ gọi là học" (*Học bất tế thiên nhân, bất túc dĩ vị chi học – Quan vật ngoại thiên*)... Trình Minh Đạo bảo: "Trời và người vốn không phải là hai, bất tất phải nói đến việc hợp Trời với người làm một" (*Thiên nhân bản vô nhị, bất tất ngôn hợp* – Ngữ lục), Trình Y Xuyên cũng nói: "Đạo vốn không có sự phân biệt Trời và người, nhưng đạo ở Trời thì gọi là thiên đạo ở người thì gọi là nhân đạo". (*Đạo vị thuỷ hữu thiên nhân chi*

biệt, đãn tại thiên tắc vi thiên đạo, tại nhân tắc vi nhân đạo – Ngữ lục), nghĩa là Trời và người vốn là một, thì thiên đạo và nhân đạo cũng chỉ là một mà thôi.

Mà cũng chẳng cần phân biệt cái có và cái không phải là ta nữa. Toàn thể vũ trụ chỉ là nhất thể. Như vậy là không có nội giới, không có ngoại vật, không phân biệt chủ quan và khác quan (Hợp nội ngoại, bình vật ngã - Trương Tái). Điều đó trái hẳn với triết học phương Tây: người Âu cho vũ trụ là ngoại giới, cho nên tận tâm nghiên cứu nó; người Trung Hoa cho vũ trụ ở trong tính, trong tâm của ta, và muốn tìm hiểu vũ trụ thì cứ tìm hiểu bản thân ta. Một phần vì vậy mà vũ trụ luận của Trung Hoa không phong phú như của phương Tây.

3. Sau cùng, đặc điểm thứ ba là người Trung Hoa trọng trực giác hơn là sự luận chứng. Chỉ có phái Biệt Mặc là bắt đầu nghiên cứu về bản chất của tri thức, về khả năng cùng hạn độ của tri thức, và về phương pháp suy luận; nhưng từ đời Tần trở đi, học thuyết của họ không được phát huy thêm, bị bỏ quên luôn trong hai ngàn năm. Một nhà nữa cũng trọng tri thức luận, là Tuân Tử, song ông chưa phát minh gì nhiều mà từ Tần tới Đường, ít ai nhắc tới ông, rồi từ Đường trở đi, người ta đề cao Mạnh Tử và bỏ hẳn ông, chê học thuyết của ông là không hợp với đạo Khổng.

Tất nhiên khi bàn về một vấn đề, ai cũng phải suy luận, cũng phải dẫn chứng; các triết gia Trung Hoa không thể làm khác được. Nhưng họ không ưa lối giảng giải dài dòng, không sắp đặt tư tưởng thành một hệ thống minh bạch, cho nên sách của họ rất khó đọc, nhiều khi tối nghĩa, làm cho người sau dễ hiểu lầm rồi sinh ra tranh biện với nhau. Chúng ta còn nhớ hai chữ "cách vật" trong Đại học, Chu Hi hiểu một khác, Vương Thủ Nhan hiểu một khác, và triết học của họ đi ra hai ngả tương phản nhau chỉ vì sự bất đồng ý kiến đó.

Mãi tới đầu đời Thanh, Cố Viêm Võ mới trọng sự khảo chứng, nhưng trong đời Thanh cũng chẳng có nhà nào nghiên cứu thêm về phần phương pháp luận cả.

Phùng Hữu Lan cho rằng sách của các triết gia Trung Hoa viết không có hệ thống, một phần do lẽ họ không coi trọng sự trứ thư lập ngôn, coi nó là việc nhỏ, tầm thường. Chúng tôi xin ghi lại ý kiến đó. Có nhà lại cho rằng vì lối viết lên tre ở thời Xuân thu, Chiến quốc tốn công quá, nên người viết sách chỉ ghi cho vừa đủ hiểu thôi; những sách đó đời sau được coi là thánh kinh mà bút pháp cô đúc, hàm súc đó thành một khuôn phép, nên sách triết học Trung Quốc không thời nào được sáng sủa như sách phương Tây. Đó cũng là một giả thuyết nữa.

Đọc lịch sử dân tộc Trung Hoa, chúng ta còn nhận thấy rằng họ không lập ra được một tôn giáo và không có khoa học.

Điểm thứ nhất không có gì đáng cho ta lấy làm lạ. Nếu hiểu tôn giáo theo cái nghĩa tin ở Thượng đế hoặc một vị thần linh nào đó, tin có Thiên đường và Địa ngục, và thành lập một tổ chức chặt chẽ để liên kết các tín đồ, cử ra những vị thay mặt Thượng đế hoặc thần linh để dìu dắt, thưởng phạt tín đồ, mà tín đồ phải theo những lễ nghi nào đó, phải tụng niệm, khấn vái mỗi ngày thì người Trung Hoa quả thật không có một tôn giáo.

Thời Thượng cổ, họ cũng tin Trời, cũng thờ Trời và vô số quỷ thần*, cũng cúng vái, nhưng chưa thể bảo là họ đã có một tôn giáo theo nghĩa trên được; thời đó, như mọi dân tộc chưa khai hoá, họ theo đa thần tín ngưỡng.

---

* Theo các nhà cổ học Trung Hoa thì thời đó có ba hạng thần: a) những vật tự nhiên như mặt trời, mặt trăng, sông núi, hổ, rắn... ; b) những vật liên quan tới đời sống hằng ngày như nhà cửa, bếp, đường đi... ; c) những người có công với dân như Thần Nông, Nghiêu, Thuấn... Những thần đó mọi người đều thờ phụng.

Quỷ là những người chết mà không có công với dân, chỉ có con cháu thờ phụng thôi; người ngoài mà thờ phụng thì là siểm, nịnh: (*Phi kỳ quỷ nhi tế chi, siểm dã*).

Mặc Tử có lẽ là người đầu tiên muốn lập một tôn giáo cho họ (cũng thờ cúng, đoàn thể cũng tổ chức chặt chẽ, cự tử cũng có quyền rất lớn với tín đồ), nhưng tôn giáo đó sau này suy lần có lẽ vì chủ trương của họ Mặc có tính cách chính trị nhiều hơn là tôn giáo. Nội phép "ba-biểu", với cách chứng minh có quỷ thần của ông cũng cho ta thấy rằng ông thực không trọng một đức tin tuyệt đối, để có đủ tư cách thành một giáo chủ, như những giáo chủ khác. (Đạo Phật tuy mới đầu cũng là một triết học, sau dễ biến ra một tôn giáo, nhờ dân tộc Ấn có sẵn quan niệm luân hồi, địa ngục).

Tới đời Tần, một số người chấp nhặt tư tưởng của Lão Tử và của phái Âm dương, cũng muốn lập lên một tôn giáo nữa, tức Đạo giáo, nhưng họ không tìm hạnh phúc ở đời sau mà lại muốn trường sinh, muốn thành tiên ngay ở đời nay, cho nên tôn giáo của họ không thể phổ biến được, không gây nổi một tín ngưỡng - vì mấy ai tin rằng có sinh mà không tử - , mà chỉ tạo được một mớ dị đoan rất thấp.

Đạo Khổng, trước sau chỉ là một triết học*; từ đời Đường trở đi, Khổng Tử mới thực là được thờ

---

* Nhưng nếu hiểu theo nghĩa: "những hoạt động nào nhắm vào một lý tưởng mà ta tin rằng có một giá trị phổ cập và trường cửu đáng cho ta hy sinh bản thân

như một vị thánh, nhưng sự thờ phụng đó không có tính cách tôn giáo (nó chỉ như sự thờ phụng danh nhân), mà lại hạn chế trong giới trí thức, tức 5% dân chúng vì Khổng miếu mỗi năm chỉ cúng có hai lần (vào xuân và thu) mà không phải ai cũng được vào lễ, tuyệt nhiên không có sự tụng niệm mỗi ngày như đạo Ki tô, đạo Phật.

Vậy ta có thể nói rằng nếu đạo Phật không vào Trung Hoa thì người Trung Hoa không có tôn giáo. Nhiều dân tộc văn minh, như Hi Lạp, La Mã chẳng hạn, triết học và luân lý rất cao mà cũng không phát sinh ra được một tôn giáo. Riêng dân tộc Trung Hoa có tục thờ phụng tổ tiên một cách rất thành kính, giả sử đạo Phật không truyền qua thì dân chúng cũng không thấy thiếu một tín ngưỡng để cho đời sống có mục đích.

Về điểm thứ nhì - Trung Hoa không có khoa học - đã có nhiều người ngạc nhiên và đưa ra một ít giả thuyết. Người ta ngạc nhiên vì dân tộc Trung Hoa rất thông minh, có sáng kiến, nuôi tằm dệt lụa, tạo ra được kim chỉ nam, giấy, thuốc súng... sớm hơn phương Tây, đã biết làm lịch từ đời Chu hoặc trước nữa, mà sao luôn hai ngàn năm nay

---

và tất cả những giá trị khác, là có tính cách tôn giáo", thì Khổng học cũng là một tôn giáo.

mầm khoa học của họ không phát thêm được chút nào cả.

Phùng Hữu Lan trong khảo luận nhan đề là *Why China has no Science* (Tại sao Trung Hoa không có khoa học) đăng ở tạp chí *The international journal of Ethics*[*] năm 1922, đưa ra những lý do dưới đây:

1. Người Âu cho tính con người vốn không hoàn thiện mà nhu nhược, nhiều tội lỗi, tìm cách sửa đổi nó, do đó trọng phương pháp (nhân vi" (Phùng gọi là art). Người Trung Hoa trái lại, cho tính con người vốn thiện, ưa phương pháp "vô vi", theo tự nhiên, chỉ giữ cái tâm cho sáng suốt, khỏi bị vật dục che lấp; như vậy, đã không tin ở kết quả của "nhân vi" thì tất không thích khoa học.

2. Người Trung Hoa không ưa sức mạnh, chỉ muốn tìm hạnh phúc, mà tìm hạnh phúc ở nội tâm, chứ không ở ngoại vật, ở ngay đời sống này chứ không phải là Thiên đường hay ở Nát bàn. Do đó triết học của họ chủ trương sự tiết dục, chứ không chủ trương thoả dục như phương Tây hoặc sự diệt dục ở Ấn Độ.

---

[*] Khi cho in bài đó trong cuốn Trung Quốc triết học sử bổ (không đề năm nào nhưng có lẽ từ khoảng 1936 đến 1940) ông có nói rằng tư tưởng của ông đã thay đổi, nhưng lại không cho biết thay đổi ở những điểm nào.

3. Họ chỉ muốn tìm hiểu và điều khiển tinh thần con người chứ không muốn tìm hiểu và điều khiển vật chất. Bốn chữ "cách vật trí tri" trong sách *Đại học*, mãi tới đời Tống, đời Minh người ta mới chú ý tới. Phái Tâm học - Vương Dương Minh - đã đem thuyết duy tâm ra giảng nó, cho "làm điều thiện, bỏ điều ác, là cách vật; mà "biết điều thiện điều ác" là trí tri; chủ trương đó vốn trái với khoa học; mà đến ngay như chủ trương của Chu Hi - phái Lý học - cũng không gần với khoa học, vì Chu Hi tuy chú thích bốn chữ đó là "xét đến cái lý của sự vật, muốn cho tri thức đến chỗ thấu đáo", nhưng tựu trung sự tìm hiểu cái lý của vũ trụ, tức cái tính của vạn vật, nhất là của con người để rồi tìm cách tu dưỡng mà trở về cái tính vốn thiện mà trời phú bẩm cho ta.

Theo thiển ý của chúng tôi, lý do thứ nhất của họ Phùng không chắc đã đúng. Không phải đa số các triết gia Trung Hoa cho là tính con người vốn thiện. Thuyết tính thiện của Mạnh Tử, chỉ tới đời Tống, Minh mới thực là thịnh. Vả lại dù nhận tính người vốn thiện, phái đạo học cũng rất trọng sự giáo dục, sự tu dưỡng, nghĩa là sự hữu vi; chủ trương hoàn toàn vô vi, chỉ có Trang Tử, mà ảnh hưởng của Trang Tử không bằng ảnh hưởng của Khổng Tử tới đời sống dân tộc Trung Hoa.

Lý do thứ nhì của họ Phùng chỉ đúng một nửa. Dân tộc nào mà chẳng tìm hạnh phúc, chứ riêng gì dân tộc Trung Hoa. Nhưng bảo rằng họ muốn tiết dục hơn là thoả dục, tìm hạnh phúc ở nội tâm hơn ở ngoại vật, thì đúng. Chính vì vậy mà họ muốn tìm hiểu và điều khiển tinh thần hơn là vật chất (lý do thứ ba).

Khi đã nhận rằng ngoại giới với nội tâm là đồng nhất, và hạnh phúc con người nằm trong sự hoà đồng giữa vật và ngã thì đương nhiên người ta không lưu tâm tới việc chinh phục thiên nhiên.

Ngoài ra, đặc điểm thứ nhất của triết học Trung Hoa cũng cho ta hiểu được tại sao khoa học Trung Hoa không phát triển: khi người ta đã không có cái tinh thần biết để mà biết, mà cho rằng tri thức nào cũng phải có mục đích tu thân, tề gia, trị quốc, thì người ta ít nghĩ đến sự nghiên cứu vạn vật một cách khách quan.

Sau cùng, muốn tìm tòi về khoa học, sự trực giác tuy cần, mà sự luận chứng quan trọng cũng không kém; mà dân tộc Trung Hoa, như chúng tôi đã nói, trọng sự trực giác hơn sự luận chứng (đặc điểm thứ ba kể trên).

Tóm lại, người Trung Hoa sở dĩ không có khoa học, nguyên do chỉ tại ba đặc điểm - trọng thực tế, trọng trực giác, hợp nhất Trời và người - trong triết học của họ.

Nhiều người hận rằng học thuyết Mặc Tử suy từ đời Hán rồi tiêu trầm luôn, nếu không thì dân tộc Trung Hoa chắc đã có một tôn giáo gần như đạo Ki tô và một nền khoa học như khoa học phương Tây. Điều đó có thực là một bất hạnh cho dân tộc Trung Hoa không, chúng tôi không dám bàn tớ, nhưng chúng tôi tin rằng nhân loại sẽ mất một nền văn hoá đặc sắc, nếu Trung Hoa chỉ có Mặc mà không có Khổng, Lão...

PHẦN THỨ HAI

VŨ TRỤ LUẬN

NHỮNG VẤN ĐỀ CHÍNH CỦA VŨ TRỤ LUẬN TRONG TRIẾT HỌC TRUNG HOA

Cũng như vũ trụ luận trong triết học Tây phương và triết học Ấn Độ, vũ trụ luận trong triết học Trung Quốc gồm có những vấn đề chính yếu sau đây:

1) Vũ trụ vạn vật phát sinh từ đâu?

2) Tinh chất của vũ trụ vạn vật như thế nào? Tĩnh hay động, hữu thường hay luôn luôn chuyển biến?

3) Yếu tố phổ biến của sự vật là gì? Tương quan của sự vật ra sao? Vũ trụ vạn vật có khởi thuỷ, có chung cùng không?

Ba vấn đề này làm đối tượng nghiên cứu của ba thiên trong vũ trụ luận, theo thuật ngữ Trung triết gọi là:

- Bản căn luận,

- Đại hoá luận,

- Pháp tượng luận.

THIÊN I
BẢN CĂN LUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

Bản căn luận tìm hiểu vũ trụ vạn vật từ đâu sinh ra. Như vậy, bản căn luận trong triết học Trung Quốc, xét về mục đích, không khác gì bản thể luận trong triết học Tây phương.

Sở dĩ chúng tôi không dùng danh từ bản thể luận đã thông dụng rồi mà dùng danh từ bản căn luận hãy còn lạ tai, là vì mấy lý do sau đây:

Lý do thứ nhất: Danh từ "bản căn", với nghĩa là nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật, xuất hiện trong cổ triết Trung Quốc trước danh từ "bản thể" nhiều. Trong thiên *Tri bắc du*, sách Trang Tử, thời Chiến quốc, đã thấy viết:

"*Hồn nhiên nhược vong nhi tồn, du nhiên bất hình nhi thần vạn vạt súc nhi bất tri, thử chi vị bản căn*[*]."

---

[*] Ngoài danh từ "bản căn" ra, trong sách Trang Tử còn thấy dùng những tiếng "bản" (*Dĩ bản vi tinh, dĩ vật vi thô*), "độc" (Châu Nguyên là chữ triệu, ở đây đọc là

(Lẫn lộn, lẩn khuất, như mất mà còn; phảng phất, ùn ùn, không có hình mà có thần; nuôi nấng vạn vật mà không biết, đó gọi là bản căn.)

Còn danh từ "thể" - cũng gọi là "bản thể" - thì mãi đến đời Tống mới thấy xuất hiện dưới ngòi bút của các nhà Đạo học. Trong sách *Chính mông*, Trương Tái (Hoành Cừ) viết:

"Vị thường vô chi vị thể, thể chi vị tính."

(Chưa bao giờ không hiện tồn, đó gọi là thể, thể gọi là Tính).

"Thái hư vô hình, khí chi bản thể."

Khí Thái hư không có hình tướng, đó là bản thể của khí (không khí).

Danh từ "bản căn", như vậy, được dùng trước danh từ "thể" * cũng gọi là "bản thể", có cả ngàn

---

Châu triệt nhi hậu năng kiến độc) để trỏ cùng một quan niệm: nguồn gốc tối sơ của vạn vật.

Quan niệm này về sau được các triết gia gọi bằng những tiếng khác nhau: Hoài Nam Vương (Lưu An) đời Hán, gọi là "nhất" (*Nhất dã giả, vạn vật chi bản dã* – Hoài Nam Tử); Đổng Trọng Thư, trong sách Xuân thu Phồn lộ, gọi là "nguyên" (Nguyên do nguyên dã... *Cố nguyên giả vi vạn vật chi bản, nhi nhân chi nguyên tại yên*).

* Thật ra, ngay từ thời Tiên Tần, đã thấy có dùng chữ "thể" rồi, tỉ dụ như trong câu "*Thể phân ư kiêm*" trong

năm. Đã thế mà khi nói về kiến giải của những triết gia từ đời Tống trở về trước, lại đi dùng danh từ bản thể thì e có khi không ổn bằng dùng danh từ bản căn chăng?

Lý do thứ hai là chữ "thể", cũng như chữ "bản thể" trong cổ triết Trung Quốc không bao giờ được dùng thật đúng với cái nghĩa của chữ "bản thể" trong triết học Tây phương. Đạo học đời Tống chỉ hiểu "thể" hay "bản thể" với nghĩa là " phần trường tồn bất biến của sự vật" mà thôi, chứ không hề dùng với nghĩa là "nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật".

❀

Theo các triết gia Trung Quốc, bản căn của vũ trụ vạn vật có những đặc tính không giống với bản thể của vũ trụ vạn vật theo kiến giải của các triết

---

Mặc kinh. Nhưng chữ "thể" ở đây dùng với nghĩa là phần bộ: "*Thể phân ư kiêm*" có nghĩa là "thể là phần bộ, kim là tổng toàn". Trong *Dịch truyện*, - tác phẩm viết vào khoảng cuối Chiến quốc đầu Hán, - cũng có thấy dùng danh từ "thể". *Hệ từ thượng truyện* viết: "*Cố thần vô phương nhi dịch vô thể*". Nhưng chữ "thể" ở đây có nghĩa là hình thể. Kịp đến thời Ngụy, Tấn, chữ "thể" được *Vương Bật* dùng với nghĩa đối lập với "dụng" (*Tuy quí dĩ vô vi dụng, bất năng xả vô dĩ vi thể dã.* – Lão Tử chú).

gia Tây phương. Theo các triết gia Tây phương thì bản thể của vũ trụ vạn vật là nước (Thalès), hoặc lửa (Héraclite), hoặc không khí (Anaximene de Milet), hoặc đất, nước, không khí, lửa (Empédocle), hoặc nguyên tử (Démecrite), hoặc con số (Pythagore), hoặc vô cùng (Anaximandre) hợp thể bất định và vô hạn của bốn yếu tố: nước, không khí, đất và lửa -, hoặc Tinh thần Siêu việt (một số triết gia, sau khi Ki tô giáo ra đời)... Như vậy bản thể của vũ trụ vạn vật có thể là vô hình mà cũng có thể là hữu hình.

Các triết gia thời xưa của Trung Quốc, trái lại, có khuynh hướng cho rằng bản căn của vũ trụ, mặc dầu là hiện hữu, tất phải là cái gì vô hình, siêu hình kia. Nhất thiết những cái gì có hình sắc đều không thể là nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật được. Muốn thấy bản căn của vũ trụ vạn vật, tất phải tìm trong những cái gì hiện hữu mà lại siêu hình. Những cái đó là những cái gì? Theo ý kiến của các triết gia Trung Quốc thì chỉ có thể là Lý tắc, là Khí thể, là Tâm. Do đó mới hình thành ra ba loại học thuyết về bản căn:

- Loại lấy lý tắc làm bản căn, đó tức là Đạo luận, và Duy lý luận, (hoặc cũng gọi là Lý khí luận) Hợp đạo luận và Duy lý luậ (Lý khí luận) lại gọi chung là Duy lý luận.

- Loài lấy khí thể làm bản căn, đó tức là Thái cực luận và Khí luận gọi chung là Duy khí luận.

- Loài lấy tâm làm bản căn, đó tức là Duy tâm luận.

Lý khí luận vừa nói đến Lý lại vừa nói đến Khí, cho nên có thể nói được rằng đó là một thứ nhị nguyên luận. Tuy nhiên, rốt cuộc, Lý khí luận vẫn thừa nhận rằng chính Lý mới là nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật (đại khái đây là vấn đề trước sau trước sau trên bình diện quá trình hiện hữu) cho nên gọi Lý khí luận là Duy lý luận cũng được.

Thái cực luận chưa nói rõ khí là bản căn. Thế nhưng khi định nghĩa Thái cực thì có nói Thái cực là cái thể tổng hợp của hai khí âm, dương khi còn chưa phân, cho nên, trên thực chất, có thể nói Thái cực luận là thuộc loại học thuyết lấy Khí làm bản căn được.

Trong Bản căn luận của triết học Trung Quốc, có thể nói được rằng có hai vấn đề cơ bản. Đó là vấn đề Lý và Khí và vấn đề Tâm và Tự nhiên.

Về vấn đề Lý và Khí thì Duy lí luận (lý khí luận Đạo luận) và Duy khí luận chống lại nhau. Duy lý luận coi Lý là bản căn; Duy khí luận thì coi Khí là bản căn. Duy lý luận có nói đến khí và Duy

khí luận cũng nói đến Lý, nhưng điểm tương tranh là ở chỗ Lý hay Khí là bản căn tối sơ.

Về vấn đề Tâm và Tự nhiên (qui luật tự nhiên) thì Duy lý luận và Duy khí luận đứng vào một phe đối lập với Duy tâm luận. Duy tâm luận cho rằng nhất thiết sự vật đều gốc ở tâm; Duy lý luận và Duy khí luận thì đều cho Tâm là cái có sau, tâm không phải là bản căn của vũ trụ vạn vật, bản căn của vũ trụ là Lý hoặc Khí.

Duy lý mà đối lập với Duy tâm? Đó cũng là một điểm đặc biệt của Bản căn luận Trung Quốc. Trong triết học Tây phương, Duy lý và Duy tâm thường thường là lẫn lộn làm một, chống lại với Duy vật. Trong triết học Trung Quốc thì không thế. Duy lý cho Lý tắc hay qui luật tự nhiên mới thật là bản căn của vũ trụ vạn vật chứ không phải tâm tâm; tâm hay tinh thần con người không liên can gì cái nguồn gốc tối sơ của vũ trụ vạn vật cả. Thật là trái ngược hẳn lại với điều mà Chủ quan duy tâm luận chủ trương.

Ở những trang sau, sau khi nói rõ hơn về những điểm đặc thù của bản căn luận Trung Quốc, chúng tôi sẽ lần lượt trình bày các học thuyết về bản căn của người Trung Hoa.

CHƯƠNG I

NHỮNG ĐIỂM ĐẶC BIỆT CỦA BẢN CĂN LUẬN TRUNG QUỐC

Nghiên cứu bản căn luận Trung Quốc, người ta nên chú ý đến những đặc điểm này:

- Ý nghĩa theo đó các triết gia Trung Quốc hiểu danh từ bản căn;

- Đặc tính của quan niệm bản căn; và

- Mối tương quan giữa bản căn và sự vật.

A. VỀ Ý NGHĨA HAI CHỮ BẢN CĂN

Danh từ bản căn tóm tắt bao hàm ba ý nghĩa:

1. Bản căn là *khởi điểm* của vũ trụ vạn vật.

Hiểu bản căn theo nghĩa đó, Lão Tử viết:

"Thiên hạ có cái khởi thuỷ, coi như là mẹ (nguồn gốc) của thiên hạ". (*Thiên hạ hữu thuỷ, dã vi thiên hạ mẫu* [97] – Chương LII).

Sách *Trang Tử*, thiên *Tắc dương*, thì viết:

"Vạn vật có sinh mà không thấy đâu cội gốc; có xuất phát mà không biết đâu là lối ra" (*Vạn vật hữu hồ sinh nhi mạc kiến kỳ căn; hữu hồ xuất, nhi mạc kiến kỳ môn*) [98].

2. Bản căn là cái *nguyên nhân đầu tiên* mà nhất thiết sự vật đều chịu ảnh hưởng, đều phải nương cậy. Vạn vật đều tại nó mà chết, nhờ nó mà sinh.

Thiên *Điền tử phương* trong sách *Trang tử* viết:

"Vạn vật cũng vật, chết là chịu ảnh hưởng của một cái tiềm thế nào đó mà chết, sinh ra cũng là nhờ ảnh hưởng của một cái tiềm thế nào đó mà sinh ra" (*Vạn vật diệc nhiên, hữu đãi dã nhi tử, hữu đãi dã nhi sinh*) [99]. Vạn vật trong vũ trụ đều tác động lẫn nhau: vật này chịu ảnh hưởng của vật kia, vật kia lại chịu ảnh hưởng của vật khác; cái nguyên nhân tối sơ, hay cái tiềm thế cứu cánh nó gây nên ảnh hưởng, ấy chính là cái mà người ta gọi là bản căn; chính bản căn là nguyên nhân gây nên cuộc đại hoá trong vũ trụ.

3. Bản căn là *cái thống nhiếp hết thảy mọi sự vật*. Vạn vật trong vũ trụ tuy phồn tạp thật, nhưng tất cả vẫn có điểm gặp nhau, vẫn còn mối thống nhất. Cái nó thống nhiếp tất cả, cai quát hết thảy đó, chính là bản căn. Tức như Vương Bật nói trong *Dịch lược lệ*:

"Cho nên vật nhiều thế mà đều được cùng còn, ắt là cái chủ chốt của nó phải nhất trí; di động thế mà đều được cùng chuyển vần, ắt là cái nguyên thuỷ của nó không phải là hai. Vật không làm lẫn (theo một trật tự, một luật lệ nào đó) ắt là đều do lý của nó. Tóm lại là cùng dòng, hợp lại là cùng gốc..." (*Cố chúng chi sở dĩ đắc hàm tồn, chủ tất trí nhất dã; động chi sở dĩ đắc hàm vận dã, nguyên tất vô vô nhi dã. Vật vô vọng nhiên, tất do kì lý. Thống chi hữu tông, hội chi hữu nguyên*) [100].

Vạn tượng, vạn hữu tuy là phồn tạp nhưng truy nguyên thì vẫn là cùng chung một tổ, một chủ, cùng một bản căn.

Ý nghĩa của bản căn – bản căn là khởi điểm, bản căn là nguyên nhân tối sơ, bản căn là cái thống nhiếp hết thảy – tuy khác nhau mà vẫn là tương thông: đã là khởi điểm, là cái vạn vật bắt đầu từ đó, thì có thể cũng là cái nguyên nhân tối sơ của nhất thiết. Mà đã là khởi điểm, đã là nguyên nhân tối sơ thì tựu trung có thể là cái thống nhiếp vạn hữu.

Các triết gia Trung Quốc khi bàn về bản căn, mỗi người thiên trọng một ý nghĩa của nó. Thoạt đầu, họ ưa nói bản căn là khởi điểm. Về sau, nhiều người hoài nghi quan niệm khởi điểm cho rằng vũ trụ không có khởi điểm, không thể nói là vũ trụ có lúc bắt đầu. Thứ nhất là hai anh em họ Trình

(Trình Minh Đạo và Trình Y Xuyên), thì thôi hẳn không thấy đả động đến cái khởi điểm của vũ trụ nữa. Đa số các triết gia lớp sau đều nghĩ rằng bản căn đối với sự vật không khác nào cội gốc đối với ngọn ngành, nguồn đối với dòng. Nghĩ như vậy cũng là mặc nhiên cho rằng bản căn không ly khai sự vật và cả sự vật lẫn bản căn đều là thực hữu. Đại biểu cho lớp triết gia này trong nhận định đó là Hồ Hoằng đời Nam Tống. Họ Hồ nói:

"Họ Thích (Phật) thấy lý mà không xét lý cho tới cùng, thấy tính mà không phát huy tính đến tận độ, cho nên trong cùng một sự vật, lại phân ra phần huyễn, phần chân, không hợp nhất được, (như thế) không giống với đạo" (*Thích thị kiến lý nhi bất cùng lý, kiến tính như bất tận tính, cố vu nhất thiên chi trung, phân biệt huyễn* hoá chân thực, bất năng hợp nhất, dữ đạo bất tương tự dã* - Tri ngôn).

"Phân ra phần huyễn, phần chân", tức là phần hiện tượng và bản thể ra làm hai. Họ Hồ có ý chê rằng Phật chỉ nhận có Chân Như là thực hữu còn vạn hữu đều cho là hư huyễn cả, thì là nhận sai[0]. Không chịu nhận "tự nhiên gồm có hai phần",

---

* Chữ này người ta quen đọc là ảo.

[0] Nếu quả họ Hồ chê trách Phật như vậy thì học Hồ lầm. Phật cho rằng vạn vật đều luôn luôn và không

như vậy, họ Hồ thật đã theo đúng tư tưởng truyền thống của các triết gia Trung Quốc trước thời Tần vậy. Trước khi Phật giáo du nhập Trung Quốc, không có triết gia Trung Quốc nào nghĩ rằng ngoại giới là hư huyễn bao giờ. Họ chỉ nhận rằng bản căn là đối lập với vạn hữu (vật) chứ tuyệt nhiên họ không cho vạn hữu là hư huyễn, chỉ bản căn là thật hữu, mà họ cũng tuyệt nhiên không cho rằng chỉ có vạn hữu mới là thật hữu còn bản căn là hư huyễn. Bản căn siêu hình nhưng bản căn vẫn hiện hữu.

B. VỀ NHỮNG ĐẶC TÍNH CỦA QUAN NIỆM BẢN CĂN

Có thể nói rằng bản căn có bốn đặc tính *:

1. – *Bản căn không sinh và không chịu ảnh hưởng nào.*

---

ngừng biến đổi, ở sát na sau, không còn y nguyên như ở sát na trước, (Vạn sự vô ngã); tuy nhiên Phật không hề chối bỏ cái thực hữu tính của chúng sinh. Chúng sinh mặc dầu biến đổi, vẫn là thực hữu.

* Chỉ những cái gì tương đối thì mới nói được là có đặc tính. Cho nên nghiêm cách mà nói thì bản căn không thể có đặc tính được, vì bản căn là tuyệt đối. Nhưng nếu cho rằng tuyệt đối với tương đối (bản căn với sự vật) là tương đối rồi thì bản căn có thể có đặc tính. Đặc tính của bản căn là so với sự vật mà nói.

Vạn vật, vật nào cũng do một vật khác sinh ra hết. Bản căn từ bao giờ vẫn tồn tại một cách độc lập như thế mãi, không có nguyên nhân nào làm thay đổi, không có một thế lực nào ở ngoài để mà "nương cậy". Sách *Trang Tử* nói:

"Cái giết được cái sống thì cái đó chính nó không chết. Cái sinh ra được cái sinh ra thì cái đó chính nó không từ đâu sinh ra"... (*Sát sinh giả bất tử. Sinh sinh giả bất sinh* [101] – Đại tôn sư).

Sách *Liệt sử* cũng nói:

"Cái không từ đâu sinh ra cả thì thường sinh ra cái khác... Cho nên cái sinh ra vật, chính nó không từ đâu sinh ra cả" (*bất sinh giả thường sinh sinh... Cố sinh vật giả bất sinh* [102] – Thiên thuỵ).

Cái "giết được cái sống", cái "sinh ra vật" này chính là trỏ cái bản căn của vũ trụ vạn vật. Bản căn sinh ra vạn vật nhưng không do cái gì sinh ra cả. Bản căn ảnh hưởng đến cái khác, cho cái khác nương cậy nhưng không chịu ảnh hưởng cái gì, không nương cậy vào một cái gì. Nếu không thế không còn phải là bản căn của vũ trụ vạn vật.

2. – *Bản căn không thay đổi, cứ thế mãi mãi.*

Hết thảy sự vật không lúc nào là không ở trong vòng biến đổi. Chỉ duy có bản căn là cứ thế hoài hoài, không biến, chẳng hoá, không huỷ, không diệt. Ta thấy ý đó diễn trong hai câu sau

này, một trong sách *Trang Tử* và một trong sách *Liệt Tử*:

"Cái kia* làm thành đầy vơi, (chính nó) không có đầy vơi, cái kia làm cho suy chết, (chính nó) không suy chết; cái kia làm nên gốc ngọn (chính nó) không có gốc ngọn; cái kia làm nên tích tụ, phân tán, (chính nó) không có tích tụ phân tán" (*Bỉ vi doanh hư, phi doanh hư; bỉ vi suy sát, phi suy sát; bỉ vi bản mạt, phi bản mạt; bỉ vi tích tán, phi tích tán* [103]_ Tri bắc du).

"Cái không biến hoá có thể làm cho tất cả cái khác biến hoá... Cái làm cho vật biến hoá, chính nó không biến hoá" (*Bất hoá giả năng hoá hoá... Hoá vật giả bất hoá* [104] - Thiên thuỵ).

3. *Bản căn không thiên lệch, không ngưng trệ.*

Phàm là vật, vật nào cũng có chỗ thiên lệch, có tính chất này thì thiếu tính chất khác, được cái nọ thì hỏng cái kia; vật nào cũng ngừng đọng: ở nơi đây thì vắng nơi kia. Duy có bản căn là không thiên, không trệ: bản căn hoàn bị và cùng một lúc ở khắp nơi nơi. Cho nên Trương Hoành Cừ mới nói:

"Bản căn không thiên trệ, bởi thế mới bảo được là nó không có phương sở, không có hình thể"

---

* Tức là đạo, cái gì đạo gia coi là bản căn tối sơ.

(*Thể bất thiên trệ, nãi khả vị vô phương, vô thể* [105] - Chính mông)

Bản căn không ngừng trệ và không có định thể là bởi bản căn ở khắp trong các vật mà nó là nguồn gốc. Nó phổ biến trong mọi vật và hình thể của nó là hình thể của mọi vật, hình thể của nó nằm trong hình thể mọi vật.

4. *Bản căn là vô hình.*

Bản căn vốn siêu hình. Cái gì mà có hình tượng cái ấy không đủ "tư cách" làm bản căn. Sách *Trang Tử* nói:

"Có biết rằng cái làm cho cái có hình tức là vật (tức là vật) thành ra có hình, chính nó không có hình chẳng? (*Tri hình hình chi bất hình hồ*" - Tri bắc du)

"Cái sáng láng sinh ra từ cái mịt mờ, cái có loại có bực (tức vật hữu hình) sinh ra từ cái vô hình" (*Chiêu chiêu ư minh minh, hữu luân sinh ư vô hình*[107]- Tri bắc du).

- Quan niệm "bản căn vô hình" này được các triết gia Trung Quốc, không hẹn mà gặp, đều chú trọng và nhắc nhở khá nhiều.

Dịch truyện nói: "Cái ở trên hình (cái siêu hình) gọi là Đạo" (*Hình nhi thượng giả vị chi đạo* – Hệ từ thượng).

Sách *Hoài Nam tử* nói:

"Cái không có hình là gốc gác đầu tiên của vật" (*Phù vô hình giả, vật chi đại tổ dã* [108]- Nguyên đạo.

"Cái có hình là từ cái không hình mà ra" (*Hữu hình xuất vu vô hình* [109]- Thuyết Sơn).

Vương Bật cũng nói:

"Cái không hình không tên ấy, là cái gốc của muôn vật" (*Vô hình vô danh giả, vạn vật chi tông dã* [110]- Lão Tử chú).

C. VỀ MỐI TƯƠNG QUAN GIỮA BẢN CĂN VÀ SỰ VẬT

Như trên vừa nói, bản căn không có hình tướng, không thiên trệ, không biến hoá và không huỷ diệt. Khác hẳn với hết thảy vạn vật. thì bản căn nhất định không phải là một vật trong vạn vật. "Cái sinh ra trước trời đất có phải là vật chăng?" Sách *Trang Tử* đặt ra câu hỏi như vậy rồi tự giải đáp: "Cái sinh ra vật thì không phải là vật" (*Hữu tiên thiên địa sinh giả, vật dã? Vật vật giả phi vật* – Tri bắc du).

Cũng như Đạo gia, hết thảy các triết gia Trung Quốc khác, bất luận thuộc môn phái nào, đều cùng nghĩ rằng bản căn không phải là một vật như vạn vật khác. Tuy nhiên, cũng chưa có một nhà cổ triết Trung Quốc nào nghĩ rằng bản căn

cách bức hẳn với vạn vật thật tại và hữu hình. Bản căn tuy không phải là sự vật, tuy đối đãi với sự vật, nhưng không hề tuyệt đối đối lập với sự vật. Bản căn đối đãi với sự vật như thể gốc đối đãi với ngọn, như thể cái "tinh" đối đãi với cái "thô". Bản thể với "công năng", bản căn với sự vật, trong con mắt các nhà cổ triết Trung Quốc, tuy thật là khác nhau nhưng vẫn thật là thống nhất. Trong triết học Trung Quốc không có lối lý luận: *"Thể dụng thù tuyệt"* (Thể và dụng cách bức nhau), không có cái chủ trương "Tự nhiên gồm hai phần" rất phổ thông trong triết học Tây phương, cho nên trong Triết học sử Trung Quốc, thứ nhất là từ đời Tống trở xuống, chúng ta thường được thấy những kiến giải như thế này:

"Ngoài Đạo không có vật, ngoài vật không có Đạo" (*Đạo chi ngoại vô vật, vật chi ngoại vô Đạo*[111]- Trình Minh Đạo Ngữ lục).

"Hình nhi thượng (vật siêu hình*) là Đạo, hình nhi hạ (vật hữu hình**) là "khí: (vật cụ thể). (Kinh Dịch) Phải nói như thế (là theo luận lý), chứ

---

* Gọi là thuộc hình nhi thượng, tất cả những cái gì không hiện tồn mà chỉ tiềm tồn trong không gian, thời gian.

** Gọi là thuộc hình nhi hạ tất cả những cái gì cụ thể hiện tồn trong không gian, thời gian.

trong thực tế thì: "khí" cũng là Đạo, mà Đạo cũng là "khí" (*Hình nhi thượng vu Đạo, hình nhi hạ vi khí. Tu trước như thử thuyết: khí diệc Đạo, Đạo diệc khí* [112] _ Như trên).

Thật là rõ ràng. Đạo là bản căn, "khí" là vật cụ thể. Hai đằng khác nhau, một vô hình, một hữu hình, nhưng vẫn không cách tuyệt nhau: ngoài bản căn, không còn có sự vật, mà ngoài sự vật cũng không có bản căn.

"Thể với dụng là cùng một gốc, cái rõ ràng và cái vi áo không cách bức nhau" (*Thể dụng nhất nguyên, hiển vi vô gián* [113] - Trình Thị Dịch truyện tự).

Thể là dụng hay bản căn và sự vật không cách bức nhau, bởi vì bản căn mà không có sự vật thì không tự nó thành được bản căn, cũng như sự vật không có bản căn thì tự nó không thành được sự vật:

"Đạo không thể không có vật mà tự thành Đạo, vật không thể không có Đạo mà tự thành vật. Đạo có vật cũng như gió có hơi động, như nước có dòng trôi. Ôi! có ai mà ngăn cách cho được? Cho nên lìa vật mà tìm Đạo thì chỉ là lầm mà thôi" (*Đạo bất năng vô vật nhi tự Đạo; vật bất năng vô Đạo nhi tự vật. Đạo chi hữu vật, do phong chi hữu động, do thuỷ chi hữu lưu. Phù! thục năng gián*

chi? Cố ly vật cầu Đạo giả vọng nhi dĩ hĩ [114] Hồ ngũ phong Tri ngôn).

Bản căn và sự vật thực ra vẫn là thống nhất. Đại triết gia đời Tống là Chu Hi cũng thừa nhận rõ ràng như thế. Họ Chu coi lý là bản căn. Ông nói:

"Cái lý rất vi áo, cái sự rất rõ ràng, cả hai xâu suốt làm một mối" (*Chi vi chi lý, chí trứ chi sự, nhất dĩ quán chi* [115]_ Ngữ loại).

Trần Bắc Khê cũng nói:

"Đạo không phải cái không gì hư ở ngoài sự vật. Thật ra Đạo không lìa vật, nếu lìa vật thì không còn gì gọi là Đạo" (*Đạo phi thị ngoại sự vật hữu cá không hư để; kỳ thực Đạo bất ly hồ vật, nhược ly vật, tắc vô sở vị Đạo* [116] Bắc Khê tự nghĩa).

Vương Dương Minh thì cắt nghĩa về vấn đề Thể với Dụng cùng một gốc như thế này:

"Đứng về mặt Thể mà nói, thì Dụng ở nơi Thể; đứng về mặt Dụng mà nói thì Thể ở nơi Dụng. Thế gọi là Thể với Dụng cùng chung một gốc" (*Tức thể nhi ngôn, Dụng tại Thể, tức Dụng nhi ngôn, thể tại dụng. Thị vị Thể Dụng nhất nguyên*[117]- Truyền tập luc).

Nghĩa là Thể và Dụng, - hay bản căn và sự vật* - luôn luôn gắn liền với nhau, "tuy hai mà một": Thể là thể của Dụng mà Dụng là Dụng của Thể. Bản căn và sự vật tuy có phân biệt nhưng không phải cách bức tách lìa.

Nói tóm lại, các triết gia Trung Quốc một mặt cùng nhận rằng bản căn là vô hình; mặt khác, lại phản đối cái ý kiến cho rằng bản căn cách bức với sự vật (*Thể dụng thù tuyệt*). Bản căn và sự vật có phân biệt ở chỗ một đàng thì "vi", một đàng thì "hiển", nhưng hiển, vi vẫn "vô gián" và Thể, Dụng vẫn "nhất nguyên" như lời triết gia họ Trình đã nói.

Ngoài ra, các triết gia Trung Quốc cũng không hề bao giờ có chủ trương như các triết gia Tây phương cho rằng vạn vật là hư huyễn, chỉ bản thể mới là chân thật, hiện tượng là giả tướng, chỉ bản căn mới là thực tại; với họ, cái bản căn u vi kia và cái sự vật hiển trứ kia đều là "thực hữu" cả: bản căn nằm ngay nơi sự vật và sự vật nằm ngay nơi bản căn. Bản căn không thụt lùi đứng sau sự vật như "noumène" thụt lùi đằng sau "phénomène"** mà cũng không bị cắt rời ra như Tuyệt đối bị chia

---

* Đúng ra sự vật là tướng có thể do dựng chuyển hoá ra.

** Xem triết học Kant

đôi thành Bản ngã và Phi ngã*. Cái lõi nhìn sự vật đặc biệt Trung Hoa ấy đã tránh cho các triết gia Trung Hoa cái thông bệnh chia cắt tự nhiên ra làm hai phần mà, theo Vũ Đồng, triết gia người Anh Whitehaed đã từng phản đối.

Để kết thúc chương này, chúng tôi xin tóm tắt ghi lại dưới đây những điểm chính yếu vừa nói về quan niệm bản căn của triết học Trung Quốc:

1. Bản căn là khởi điểm của vũ trụ, là nguồn gốc tối sơ của sự vật, là cái tiềm thế tác động đến hết thảy sự vật và ảnh hưởng quyết định cuộc đại hoá.

2. Bản căn không có hình tướng, không biến hoá, không huỷ diệt. Nó "tự tại" và "cố tồn".

3. Bản căn không lìa sự vật nó nằm ngay nơi sự vật. Tuy nó u vi nhưng nó thật tại.

---

* Xem triết học Shelling.

CHƯƠNG II

ĐẠO LUẬN

* Đạo - Không và có - Trình tự sinh thành vạn vật - Vô vi - Qui luận phản phục hay là "thường".

* Đức

* Phác.

Học thuyết đầu tiên về bản căn trong triết học Trung Quốc là Đạo luận.

Gọi là Đạo luận vì học thuyết này coi Đạo là bản căn.

ĐẠO

Chữ đạo, nghĩa đen là đường đi. Dùng theo nghĩa bóng, đạo trỏ đường lối cư xử, đường lối làm người. Từ Lão Tử trở về trước, người ta thường dùng chữ đạo theo cái nghĩa "hình nhi hạ" này:

Đạo là nhân đạo, lý đạo làm người. Từ nghĩa đó chuyển ra cái nghĩa này: Cái lý nhất định như trong sách Trung dung nói trong câu "*Suất tánh chi vị đạo*". Đến Lão Tử - triết gia Trung Hoa đầu tiên bàn về bản căn và đề xướng Đạo luận Lão Tử mới dùng chữ đạo theo cái nghĩa "hình nhi thượng": Đạo là thiên đạo. Đạo là cái tổng nguyên lý do đó mà muôn vật sinh Đạo là đường lối muôn vật noi theo, là cái tổng qui luật chi phối sự sinh thành biến hoá của trời đất muôn vật.

Xưa kia, ai cũng nghĩ rằng trời sinh ra muôn vật làm chủ cả muôn vật, và cái sinh ra trước hết thảy là trời. Khổng Tử không chối cãi điều đó. Mặc Tử xác tín điều đó. Mạnh Tử, sau này, cũng một phần thừa nhận điều đó (có chỗ họ Mạnh nói đến trời với nghĩa trời là đạo đức, nghĩa lý). Lão Tử thì khác hẳn. Lão Tử không thừa nhận trời sinh ra trước hết thảy. Ông nói trong cuốn *Đạo đức kinh*:

"Có một vật trộn lộn mà thành, sinh ra trước trời đất... Ta không biết tên nó là gì, nên mới cho nó cái tên riêng là Đạo, gượng gọi nó là Đại" (*Hữu vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh... Ngô bất tri kỳ danh, tự chi viết Đạo, cưỡng vi chi danh viết Đại*[*77] – Thượng thiên).

---

[*] Vũ Đồng, tác giả *Trung Quốc triết học đại cương* cho rằng: "chữ đại này phải đọc là thái. Người xưa đều đọc

là đại như vậy là đọc sai". Họ Vũ viện lý thế này: "Sách Trang Tử, thiên Thiên hạ, thuật lại cái học của Lão Đam và Quan Doãn có nói: "Dựng nên bằng quan niệm thường vô hữu lấy thái nhất làm quan niệm chủ chốt. Người xưa có khi đọc thường cô hữu rời ra làm ba chữ. Đọc như vậy rất đúng. Mà hai chữ thái nhất cũng nên đọc rời: Thái và Nhất. Nhất tức là chữ Nhất trong câu Đạo sinh Nhất"; Thái tức là chữ đại (đọc lầm) ở đây. Nếu chữ đại ở đây không phải là chữ thái (đọc lầm thành đại) thì tại sao thiên Thiên hạ nói học thuyết Lão Tử (Đạo đức kinh) lại có chữ "Nhất" (Đạo sinh Nhất) mà không có chữ "thái". Vả chăng ở ngay quãng sau có nói " *Đạo đại, thiên đại, địa đại, nhân diệc đại*". Như vậy không phải riêng một mình Đạo là đại. Vậy cớ sao lại lấy Đại đặt tên cho Đạo?".

Phùng Hữu Lan, tác giả *Trung Quốc triết học sử*, thì giảng: "thường vô hữu" là thường không và thường có - hai phương diện của Đạo; "Thái Nhất" tức là quan niệm Nhất trong câu " Đạo sinh Nhất" (chỗ khác Lão Tử nói:

Thiên địa vạn vật như hữu". Hoặc giả chữ "Hữu này là Thái Nhất chăng?"

Chúng tôi không đồng ý với Vũ Đồng. Thiên 34, Đạo đức kinh có câu: "*Đại đạo phiếm hề... khả danh ư (vi) tiểu... khả danh vi Đại...*" chữ Đại này nhất định là đại đối lập với tiểu thứ không thể là thái đọc lầm được. Vậy thì Đạo đúng có tên là Đại, chứ không phải là Thái như Vũ Đồng nói.

"Không biết tên nó là gì", vì Đạo không thể có tên, bởi lẽ ngôn ngữ của ta không có tiếng gì để gọi cái đó cho đúng được: phàm một vật mà có tên thì tất nó phải có những thuộc tính của những vật đồng loại với nó. Gọi một vật là cái ghế, là vì vật đó có những thuộc tính của loại ghế... Đạo "sinh ra trước trời đất", trước muôn loài, vậy Đạo không có đồng loại, Đạo là độc lập tuyệt đối, vậy thì Đạo còn làm gì có tên. Nhưng đã nói đến nó thì phải cho nó một cái tên dù là không đúng để cho dễ gọi. Cho nên Lão Tử mới tạo ra một cái tiêng "riêng", là Đạo; mà cũng gượng gọi nó là Đại. Vả chăng cái tên vốn có tính cách giới hạn và quyết định: tên trỏ cái ghế không thể dùng để trỏ cái bàn; một vật đã mang tên cái bàn thì nhất quyết là cái bàn, chứ không thể đồng thời vừa là cái bàn vừa là cái ghế. Một vật có tên thì khi ở chỗ này thì không thể đồng thời ở cả các chỗ khác. Đạo, như sẽ nói ở dưới, vốn "đi khắp không thể ngừng", vừa ở đây, vừa ở kia, "không có phương sở (nơi chốn), vừa là cái này lại vừa là cái nọ. Thế thì làm sao mà Đạo có thể có được một cái tên thực đúng nghĩa là cái tên. Cho nên Lão Tử mới lại nói "Đạo mà có thể diễn tả ra bằng lời được thì không phải là cái đạo vĩnh cửu bất biến. Tên mà có thể đặt ra được, thì không phải là cái tên vĩnh cửu thường hằng" (*Đạo khả đạo phi thường đạo, danh khả danh phi thường danh*[118] - Thượng thiên).

Chính cũng vì Đạo không có tên (Đạo thường vô danh[11] - Thượng thiên), cho nên mỗi khi nói về Đạo, người ta nhận thấy Lão Tử thường ưa dùng những tiếng nói lửng: "Giống như" (tự), "hình như" (nhược), "hoặc là" (hoặc). Cái Đạo lâu dài bất biến ấy thật quả nó "ở ngoài vòng ngôn ngữ, nhạt không có mùi, nhìn không thể thấy, nghe không thể rõ, dùng không thể hết" (*Đạo chi xuất ngôn, đạm hồ kỳ vô vi, thị chi bất túc kiến, thính chi bất túc văn, dụng chi bất túc kỳ*[120] - Đạo đức kinh. Chương XXXV).

Lão Tử còn mô tả cái Đạo ấy như thế này:

"Nhìn không thấy, gọi là di, nghe không rõ, gọi là hi, nắm không được, gọi là vi. Về ba cái di, hi và vi đó không thể cật vấn đến cùng, cho nên trộn lộn làm một. Ở trên không sáng, ở dưới không tối, lằng nhằng không dứt, không thể gọi được tên; nó lại trở về chỗ không có gì, thế bảo là cái *trạng* không hình trạng, cái *tượng* không vật chất. Thế bảo là nó thấp thoáng mập mờ" (*Thị chi bất kiến, danh viết di; thính chi bất văn, danh viết hi; bác chi bất đắc, danh viết vi. Thử tam giả bất khả trí cật, cố hỗn nhi vi nhất. Kỳ thượng bất kiểu, kỳ hạ bất muội, thằng thằng bất khả danh, phục qui ư vô vật; thị vi vô trạng chi trạng, vô vật chi tượng, thị vị hốt hoảng* [121] - Thượng thiên).

"Đạo là một cái gì mập mờ thấp thoáng, thấp thoáng mập mờ, mà ở trong vẫn có *hình tượng*; mập mờ thấp thoáng, mà ở trong vẫn có *vật thể**; sâu thẳm, tối mù, bên trong có tinh tuý; cái tinh tuý ấy (là đặc tính có thể đại biểu cho vật, cho nên nó) rất chân thật, bên trong có cái đủ để bằng nghiệm" (*Đạo chi vi vật, duy hoảng duy hốt; hốt hề hoảng hề kỳ trung hữu tượng; hoảng hề hốt hề, kỳ trung hữu vật; yểu hề minh hề, kỳ trung hữu tính, kỳ tinh thậm chân kỳ trung hữu tín* [122] - Đạo đức kinh Chương XXI).

---

* Có lẽ vì mấy chữ "kỳ trung hữu vật" (bên trong có vật thể) này mà một số học giả trong đó đó Thu Trạch Tu Nhị (Nhật Bản), Tưởng Duy Kiều (Trung Quốc), Ngô Tất Tố (Việt Nam) cho rằng học thuyết của Lão Tử có mang sắc thái duy vật. Thu Trạch Tu Nhị cắt nghĩa: "Đạo là vật chất thuần tuý". Tưởng Duy Kiều nghĩ rằng Đạo vừa là "nguyên lý theo đó vạn sự hình thành" vừa là "nguyên tố sinh thành ra vạn vật". Ngô Tất Tố thì cho "Đạo là một chất ảo diệu... một chất sinh hoạt tự nhiên".

Trái lại Phùng Hữu Lan cắt nghĩa Đạo là cái tổng nguyên lý vì đó mà vạn vật sinh ra và cho rằng mấy chữ *hữu tượng, hữu vật, hữu tinh* trong câu trích dẫn trên đây là để tỏ cái ý rằng Đạo không phải là "không" như con số không.

"Cái đạo lớn ấy rộng rãi, có thể lan tràn sang bên trái, sang bên mặt. Muôn vật nhờ cậy ở nó để mà sinh mà nó không chối từ" (*Đại Đạo phiếm hề, kỳ khả tả hữu. Vạn vật thị chi nhi sinh nhi bất từ*[123] - Chương XXXIV).

"Cái Đạo lớn ấy là gì đối với muôn vật? "Nó là chủ, là gốc của muôn vật" (*Đạo giả vạn vật chi áo*[124] - Chương LXII). "Nó là "mẹ của thiên hạ" (*Vi thiên hạ mẫu* – Chương XXV).

KHÔNG VÀ CÓ

Đạo không có hình thể, nhìn không rõ bóng, nghe không thấy tiếng, nắm bắt không được. Đạo như là thuộc phạm trù siêu cảm giác, siêu kinh nghiệm. Mặc dù vậy, Đạo không hề cách bức với vật: Muôn vật đều phải nhờ cậy vào Đạo mà sinh. Đạo là gốc chốt của muôn vật. Cho nên xét về phương diện hình thể thì bảo đạo là không cũng được, nhưng xét về phương diện diệu dụng thì không thể không bảo Đạo là có: không có làm sao sinh được muôn loài? Đạo vừa là không vừa là có: không, vì không có hình tướng, thể chất; có, vì là thật tại sinh ra muôn vật. Cho nên Lão Tử nói:

"*Không* là tên gọi cái đầu tiên (nguồn gốc) của trời đất. *Có* là tên gọi Mẹ muôn vật, cho nên, nói rằng *Thường Không*, là muốn rằng xem xét cái chỗ diệu dụng của Nó để rõ là Nó có; nói rằng *Thường*

Có là muốn rằng xem xét đến cái dấu vết của nó, cái ranh giới giữa Nó và vật, để rõ cái lẽ không thể không bảo là Nó không" (*Vô,*[*] *danh thiên địa chi thuỷ; hữu,*[**] *danh vạn vật chi Mẫu. Cố thường vô, dục dĩ quan kỳ diệu*[***]; *thường hữu, dục dĩ quan kỳ kiếu*[***] [125] - Thượng thiên. Chương I).

"Không" và "Có" là hai phương diện của Đạo hay muốn nói cho dễ hiểu là hai trạng thái trong hai giai đoạn của Đạo: Khi Đạo còn ở trạng thái vô thanh vô sắc... thì là Không (Vô), khi Đạo sinh thành trời đất vạn vật thì là Có (Hữu). "Cả hai (Không và Có) cùng ra từ Đạo mà khác tên, cùng

---

[*] Vô là trỏ cái Đạo nó là nguồn gốc của trời đất lúc sự vật còn chưa có tên.

** Hữu là trỏ cùng cái Đạo ấy khi vạn hữu đã đặt được tên rồi (Vô và Hữu chỉ là hai phương diện của Đạo, cũng như Vô đức Bà La Môn và Hữu đức Bà La Môn (trong Bà La Môn giáo) là hai phương diện của Bà La Môn, hay Ly ngôn Chân Như và Y ngôn Chân Như (trong Phật giáo) là hai phương diện của Chân Như.

*** Vũ Đồng cho rằng chữ *Diệu* và chữ *Kiếu* trong câu này chính là chữ Miễu (tua lúa) và *Khiếu* (kẽ hở). Và họ Vũ cắt nghĩa "*Cố thường vô... dĩ quan kỳ khiếu*" là: "cho nên" tới cái *không* là để xem cái *có* rất bé trong cái "Không" đó; tới cái "Có" là để xem cái "Không" rất nhỏ ở trong cái "Có". - Cái tua lúa tượng trưng cái "Có" rất bé, và cái kẽ hở tượng trưng cái "Không" rất nhỏ.

gọi là huyền diệu. Huyền diệu rồi lại thêm huyền diệu, ấy chính là cái cửa do đó sinh ra mọi biến hoá kỳ diệu, ấy chính là cái cửa do đó sinh ra mọi biến hoá kỳ diệu" (*Thử lưỡng giả đồng xuất nhi dị danh, đồng vị chi huyền. Huyền chi hựu huyền, chúng diệu chi môn* [126] –Thượng thiên. Chương I).

Hai phương diện của Đạo đều huyền diệu, lẽ tự nhiên Đạo cũng huyền diệu:

"Cốc thần" không chết, ấy gọi là mẹ huyền diệu. Cửa của mẹ huyền diệu, ấy gọi là gốc trời đất. Dài dặc như thể còn, dùng đấy không hết" (*Cốc Thần* bất tử, thị vị huyền tẫn. Huyền tẫn chi môn, thị vị thiên địa căn. Miên miên nhược tồn, dụng chi bất cần* [127] - Thượng thiên).

Cũng như mấy đặc tính "Lâu dài, bất biến và phổ biến" (Thường), "hoạt động" (động), "không hết" (bất kiệt, bất cần, bất doanh, bất ký), "*Tự nhiên nhi nhiên*" (tự nhiên), "thuận với tự nhiên, không can thiệp tài chế tự nhiên" (vô vi) và "quay trở lại" (phản phục), *huyền diệu* là một đặc tính rất quan trọng của Đạo. Nếu Đạo thiếu đặc tính huyền diệu, người ta sẽ không hiểu được tác dụng

---

* Nghiêm Phục cắt nghĩa: "Cốc thần" là cái tượng trưng Đạo. Lâm Ngữ Đường thì bảo chữ "Cốc" trong học thuyết Lão Tử là trỏ cái gì rỗng, tượng trưng cái tử cung của mẹ vạn vật, tức tượng trưng khí âm hoặc giống cái.

của Đạo, trong quá trình cấu tạo nên trời đất, muôn loài (sẽ nói ở dưới).

TRÌNH TỰ SINH THÀNH VẠN VẬT

Đạo là nguồn gốc sinh ra muôn vật. Vậy trình tự sự sinh thành đó như thế nào? Lão Tử nói:

"Đạo sinh ra Một, Một sinh ra Hai, Hai sinh ra Ba, Ba sinh ra vạn vật. Vạn vật đều cõng âm và ôm dương, điều hoà bằng khí trùng hư" (*Đạo sinh Nhất, Nhất sinh Nhị, Nhị sinh Tam, Tam sinh vạn vật. Vạn vật phụ âm nhi bão dương, trùng khí dĩ vi hoà* [128] – Hạ thiên).

"Một", trong câu "Đạo sinh ra một", là đồng nghĩa với "có" (Hữu) trong câu "cái có sinh ra từ cái Không". "Đạo sinh nhất: là Đạo snh ra cái "Có". "Hai" là chỉ trời đất: Cái có sinh ra trời đất. Ba là ba khí: âm, dương và trùng hư. Trời đất sinh ra khí âm, khí dương; điều hoà hai khí ấy là công việc của khí trùng hư *.

---

* Vũ Đồng cắt nghĩa đoạn này như sau: Nhất, Nhị, Tam là chỉ thứ tự. Đạo sinh ra cái thứ nhất, nhất là khí dương; cái thứ nhất (khí dương) sinh ra cái thứ hai là khí âm, tương phản với cái thứ nhất; cái thứ hai (khí âm) sinh ra cái thứ ba là trùng hư, nó phản lại cái phản (khí âm) và làm cho cái thứ nhất và cái thứ hai (dương và âm) thành điều hoà (*Triết học đại cương*, trang 51).

Muôn vật sinh ra không phải là ngẫu nhiên vô trật tự mà là theo những qui luật nhất định. Mỗi vật theo một qui luật riêng, gọi là Lý. Những Lý đó không phải là rời rạc biệt lập, mà vẫn dính dấp liên can với nhau, cùng căn cứ vào và bị chi phối bởi một qui luật duy nhất, một Tổng qui luật hay Tổng nguyên lý, *Tổng qui luật hay Tổng nguyên lý* đó gọi là Đạo. Hàn Phi Tử cắt nghĩa Đạo như thế này:

"Lý là đường thớ theo đó mà vật thành; Đạo là cái vì đó, nhờ đó mà muôn vật thành... Muôn vật đều theo những Lý khác nhau, mà Đạo thì là căn cứ cho hết thảy các Lý của muôn vật" (*Lý giả thành vật chi văn dã; Đạo giả vạn vật chi sở dĩ thành dã... Vạn vật các dị Lý, nhi Đạo tận kê vạn vật chi Lý* [129] - Giải Lão Thiên).

Tác dụng của Đạo là một tác dụng tự nhiên nhi nhiên. Lão Tử nói:

"Người bắt chước đất, đất bắt chước trời, trời bắt chước Đạo, Đạo thì tự nhiên nhi nhiên" *(Nhân*

Lời giải thích của họ Vũ hình như chịu nhiều ảnh hưởng của triết thuyết Hegel. Hegel cho rằng Bản thể bao giờ cũng chứa đựng sẵn một sự mâu thuẫn, tỉ dụ như hai khái niệm: Có và Không. Nhờ sự mâu thuẫn ấy mà Bản thể triển diễn. Triển diễn chính là dung hoà hai cái mâu thuẫn.

pháp địa, địa pháp thiên, thiên pháp Đạo, Đạo pháp tự nhiên [130] – Thượng thiên).

VÔ VI – QUI LUẬT PHẢN PHỤC HAY LÀ "THƯỜNG"

Đạo tự nhiên. "đạo không làm gì nhưng không gì là không làm". *(Đạo thường vô vi nhi vô bất vi*[131] - Chương XXXVII). "Không làm gì" (vô vi) không phải là không hoạt động. "Không làm gì" chỉ có nghĩa là *thuận với tự nhiên*, không ngược lại tự nhiên, là để mặc tự nhiên, không dụng ý cạn thiệp, hay tài chế tự nhiên "Đạo không làm mà không gì là không làm" là bởi Đạo sinh ra trời đất muôn vật, tác dụng của trời đất muôn vật là tác dụng của Đạo rồi. Tác dụng của trời đất muôn vật là tác dụng của tự nhiên. Tác dụng của Đạo cũng là tác dụng tự nhiên. Tác dụng tự nhiên nghĩa là tác dụng thuận với qui luật tự nhiên nó chi phối trời đất muôn vật, nó hướng dẫn cuộc đại hoá của vũ trụ.

Qui luật tự nhiên đó thế nào? Lão Tử nói:

"Quay trở lại là hoạt động của Đạo" (*Phản giả Đạo chi động* [132] – Chương XL)

Lại nói:

"Đạo lớn là đi, đi là đi xa, đi xa là quay trở lại (*Đạo viết thệ, thệ viết viễn, viễn viết phản*[133] – Chương XXV).

Và:

"Nhìn mọi vật tiến triển ta thấy được cái hiện tượng "Phản phục" mọi vật trùng trùng, đều lại trở về cội nguồn của nó. Trở về cội rễ gọi là tĩnh. Thế gọi là quay trở về mệnh. Quay trở về mệnh thế gọi là qui luật Thường" (*Vạn vật tịnh tác, ngô dĩ quan phục. Phù vật vân vân, các quy kỳ căn, qui căn viết tĩnh: thị vị phục mệnh; phục mệnh viết Thường* [134] – Chương XVI).

Trong cuộc đại hoá, muôn vật bao giờ cũng từ trạng thái hiện tại đi đến trạng thái đối lập. Và hễ đi tới hết mức của cái trạng thái đối lập thì lại quay về với trạng thái cũ. Bĩ cực thái lại, thịnh suy, suy thịnh là thế. Đó là qui luật "Phản phục" cũng gọi là qui luật "Thường". "Hễ biết rõ qui luật Thường là sáng suốt. Không biết qui luật Thường, mà làm bừa làm bậy thì gặp điều chẳng lành" (*Tri Thường viết minh. Bất tri Thường, vọng tác hung*[135] – Chương XVI).

Lão Tử chủ trương "diệt thánh bỏ trí" là bỏ cái tiểu trí, cái trí xảo vụn vặt, chứ không phải là bỏ cái biết đại đoạn, cái biết về qui luật Thường. Đã biết về qui luật Thường rồi thì cứ thuận theo tự nhiên, không cần trí xảo, không cần tranh giành. "Để mình ở sau mà mình sẽ được đưa lên trước", là nghĩa thế (xem thêm phần *Nhân sinh luận*).

Đạo luận do Lão Tử đề xướng sau được Trang Tử phát huy. Trang Tử nói về Đạo như thế này:

"Đạo là cái có tình (thực) có tín (chứng nghiệm) vô vi và vô hình, có thể trao truyền mà không thể thu lãnh, có thể hiểu mà không thể thấy, tự làm căn bản, tư lúc chưa có trời đất đến giờ, vốn vẫn có rồi và còn mãi mãi. Làm cho quỉ cho đế thành linh diệu, sinh trời, sinh đất. Ở trên Thái cực* mà không là cao, ở dưới Lục cực mà không là thấp, sinh trước trời đất mà không là lâu, "hơn tuổi" thượng cổ mà không là già" (*Phù đạo, hữu tình hữu tín, vô vi vô hình, khả truyền nhi bất khả thụ, khả đắc nhi bất khả kiến; tự căn tự bản, vi hữu thiên địa tự cổ dĩ cố tồn; thần quỉ thần đế, sinh thiên sinh địa. Tại thái cực chi thượng nhi bất vi cao, tại lục cực chi hạ nhi bất vi thâm, thiên thiên địa sinh nhi bất vi cửu, trưởng ư thượng cổ nhi bất vi lão*[136] – Đại tôn sư).

Trang Tử thừa nhận Đạo là vô hình, vô vi, có trước trời đất, là bản căn của vạn vật, từ bao giờ vẫn có và sẽ còn mãi, không biết thế nào là lâu là già. Trang nói rõ hơn Lão ở điểm "Đạo tự nó làm

---

*Nghĩa đen là cái ở trên hết tột bực. Trong hệ thống triết học của đạo gia, thái cực, tức là hữu, là nhất hay thái nhất- còn ở dưới đạo: Đạo là vô, mà hữu (thái cực) là từ vô mà ra.

bản căn cho nó" và "làm cho quỉ cho đến trở thành linh diệu". Chỗ khác sách Trang Tử còn nói:

"Đông Quách Tử hỏi Trang Tử rằng:

- Cái gọi là Đạo ấy, nó ở đâu?

Trang Tử đáp:

- Không đâu là nó không ở.

- Xin chỉ rõ cho mới được.

- Ở nơi con dế, con kiến.

- Sao ở thấp thế?

- Ở nơi hạt lúa, hạt kê.

- Sao lại ở thấp quá thế?

- Ở nơi mảnh ngói, mảnh sành.

- Sao lại ở càng thấp quá thế?

- Ở phân, ở nước tiểu."

(Đông Quác Tử vấn vu Trang Tử viết: Sở vị Đạo, ô hồ tại? Trang Tử viết: vô sở bất tại. Đông Quách Tử viết: kỳ nhi hậu khả. Trang Tử viết: tại lâu nghĩ. Viết: hà kỳ hạ da? Viết: ai đề bại. Viết: hà kỳ dũ hạ da? Viết: tại ngõa bích. Viết: hà kỳ dũ thậm da? Viết: tại thỉ niệu [137] - Tri bắc du.)

Nghĩa là Đạo ở khắp nơi, Đạo làm bản căn hết thảy, "thượng vàng hạ cám" đều do Đạo sinh ra, đều do Đạo cấu thành. Không một vật gì lìa Đạo mà tồn tại được.

Đao che chở tất cả. Đạo to vô cùng mà cũng nhỏ cực điểm, sâu khôn lường mà lan tràn khắp hết.

"Đạo che chở muôn vật, mênh mông to lớn thay (*Phù Đạo, phú tái vạn vật giả dã. Dương dương hồ đại tai*! [138] - Thiên địa).

"Nói về Đạo thì lớn không cùng, nhỏ không sót, cho nên muôn vật đầy đủ; (Đạo) rộng thay, không cái gì là (Đạo) không chứa được, (Đạo) sâu thay không thể nào lường" (*Phù Đạo, ư đại bất chung, ư tiểu bất di, cố vạn vật bị, quảng quảng hồ kỳ vô bất dung dã, uyên hồ kỳ bất khả trắc dã* [139] - Thiên địa).

Trang Tử cũng nhận rằng mỗi vật đều có một lý riêng, Đạo thì chung cho rất cả

"Muôn vật khác lý, Đạo thì không riêng" (*Vạn vật thù lý, Đạo bất tư*[140] - Tắc dương).

Đầu đời Hán, tư tưởng Đạo gia tập trung vào cuốn sách của Hoài Nam Vương (tức cuốn Hoài Nam tử). Nhưng ý kiến của nhóm Hoài Nam Vương đại khái chỉ là ý kiến của Lão Trang lắp lại, không có gì trác việt tân kỳ, chẳng hạn như:

"Đạo là cái che chở trời đất... cao không có mức, sâu không thể lường... tối mà lại có thể sáng, yếu mà lại có thể mạnh... Núi mà cao, vực mà sâu, muông thú mà chạy, muông chim mà bay... đều là nhờ Đạo" (*Phù Đạo giả, phú thiên tái địa... cao bất khả tế, thâm bất khả trắc... u nhi năng minh,*

nhược nhi năng cường... Sơn dĩ chi cao, uyên dĩ chi thâm, thú dĩ chi tẩu, điểu dĩ chi phi... - Nguyên đạo).

Thiệu Khang Tiết đời Tống cũng nhận rằng Đạo là bản căn tối sơ của vũ trụ. Ông nói:

"Đạo là cái gốc của trời đất, trời đất là gốc của muôn vật. Đứng về phía trời đất mà nói về muôn vật thì muôn vật là vật; đứng về phía Đạo mà xem trời đất, thì trời đất cũng chỉ là trong số vạn vật" (*Đạo vi thiên địa chỉ bản; thiên địa vi vạn vật chi bản. Dĩ nhiên địa quan vạn vật, tắc vạn vật vi vật; dĩ Đạo quan thiên địa, tắc thiên địa diệc vi vạn vật.* - Hoàng cực kinh tế. Quan vật nội thiên).

Và:

"Ra vào giữa Có, Không Sống Chết, ấy là Đạo" (*Xuất nhập hữu, vô, tử, sinh, Đạo dã* - Quan vật ngoại thiên).

Nghĩa là Đạo mới thật là bản căn tối sơ của vạn vật. Đạo không là Có, cũng không hẳn là Không, không phải là Chết, cũng không phải là Sống.

ĐỨC

Trong triết học Lão Trang, song song với quan niệm Đạo, còn quan niệm Đức. Đạo với Đức là hai quan niệm cơ bản của triết thuyết này*.

---

* Cho nên đời sau, gọi phái Lão Trang là Đạo đức gia.

Quan niệm Đức như thế nào? Lão Tử nói:

Đạo sinh ra muôn vật, Đức nuôi nấng muôn vật, vật chất làm cho muôn vật có hình, tình thế của hoàn cảnh làm cho mỗi vật thành một khác" (*Đạo sinh chi, Đức súc chi, vật hình chi, thế thành chi* [141] - Đạo đức, Hạ thiên).

Trang Tử thì nói:

"Cái mà vật nhận được để sinh gọi là Đức" (*Vật đắc dĩ sinh vị chi Đức* - Thiên địa).

Và:

"Thuở thái sơ, chỉ mới có cái Vô. Cái vô không có tên và cái Một phát khởi từ đó. Mà cái Một cũng chưa có hình. Khi vạn vật nhận được cái Một mà sinh ra thì cái Một hiển hiện trong vạn vật gọi là Đức" (*Thái sơ hữu Vô* Vô hữu Vô danh, Nhất** chi sơ khởi; hữu Nhất nhi vị hình. Vật đắt dĩ sinh, vị chi Đức* [142] - Thiên địa)

"Hình (vật có hình thể) không có Đạo thì không sinh, sinh ra mà không có Đức thì hình thể

---

* Chữ "vô" này cũng như chữ "vô" (*Hữu sinh vu Vô*) trong Đạo đức kinh là trỏ đạo, hay nói cho đúng hơn, "Vô" trỏ một phương diện của Đạo (phương diện khác của Đạo là "Hữu"

** "Nhất" ở đây đồng nghĩa với "Nhất" trong câu: Đạo sinh Nhất, Nhất sinh Nhị... của Lão Tử.

không rõ ràng" (*Hình phi Đạo bất sinh, sinh phi Đức bất minh*[143] - Như trên).

Như trên đã nói, Đức không sinh ra vật, - sinh ra vật là công việc của Đạo, nhưng "Đức nuôi nấng vật, gìn giữ làm làm cho vật được yên ổn" (*Đức súc chi, trưởng chi, dực chi, đình chi, độc chi, dưỡng chi, phú chi* [144] – Đạo đức kinh. Hạ thiên). Tóm lại, tuy không sinh vật, nhưng Đức rất cần cho vật, nếu không có Đức, thì vật sinh ra đấy mà không tồn tại được*, tan rã không giữ được hình thù (*sinh phi Đức bất minh*).

Như vậy từ cá tính đến tác dụng, Đức rất giống Đạo, hình như chỉ biết theo Đạo. Lão Tử nói: "*Khổng đức chi dung, duy Đạo thì tòng*" hoặc giả là nghĩa thế chăng?

Qua những câu nói về Đức trên đây, người ta nghĩ rằng Đức tức là một phần của Đạo. Khi chưa hiển hiện (trong mọi vật) thì là Đạo. Khi đã hiển hiện (dưới hình thức vật) thì là Đức. Đạo là toàn thể, Đức là phần bộ. Quan hệ giữa Đạo và Đức hoặc giả có giống như quan hệ "*Lý nhất phân thù*"

---

* Tưởng Duy Kiều, (học giả chủ trương rằng Đạo vừa là nguyên lý theo đó vạn sự hình thành, vừa là nguyên tố sinh ra vạn vật - đã nói ở trên) cho rằng Đức là "ái lực", một lực lượng giữ cho vật chất khỏi tan rã. Nhờ ái lực Đức nguyên tố Đạo cấu thành muôn vật mới không bị rã rồi

giữa Lý và Tính, trong triết học Trình Chu đời Tống (xem chương V ở sau).



Khổng Tử

Trong học thuyết Lão Tử, ngoài hai quan niệm cơ bản là Đạo và Đức ra, còn quan niệm Phác tưởng cũng nên nói đến. Lão Tử nói:

"Cái Phác tản mác thì thành những vật cụ thể" (*Phác tán tắc vi khí* [145] - Thượng thiên)

Lại nói:

"Cái Phác tuy nhỏ mà thiên hạ không ai dùng được" (*Phác tuy tiểu, thiên hạ mạc năng thần* [146] – Như trên) và:

"Cái Phác không tên" (*Vô danh chi phác*).

"Cái Đạo vĩnh cửu bất biến không có tên, là Phác *(Đạo thường vô danh phác*).

Phùng Hữu Lan, trong cuốn Tân lý học (trang 71), viết: "Phác cũng có thể nói là Đạo" (*Phác diệc khả dĩ thuyết Đạo*).

Vũ Đồng thì nghĩ rằng Phác là cái chất liệu cơ bản. Cái chất liệu cơ bản ấy hồn thành làm một chứ không chia cắt được; vốn không thể gọi là gì, nên mới nói rằng "Cái Phác không tên". Cái Phác hồn thành và vô danh ấy tản mác, bàn bạc trong vạn vật, cho nên mới nói rằng: "Phác tản mác thì thành những vật cụ thể".

Tổng hợp những tất cả những điều nói trên về Đạo, Đức và Phác chúng ta đại khái có thể hiểu Đạo gia quan niệm vũ trụ cấu thành như thế này:

Thoạt tiên vũ trụ rỗng không, chưa có một vật gì cụ thể, chỉ có mỗi một mình Đạo là cái Tổng nguyên lý hay Tổng qui luật. Đạo tự nó làm bản căn cho nó, không có hình, chất. Nó siêu cảm quan, siêu kinh nghiệm (cho nên cũng gọi là Vô), nhưng thật ra hiện hữu ở khắp nơi, hoạt động không ngừng, trường tồn bất biến và bất diệt. Nó rất huyền diệu. Theo đường lối của nó và dưới ảnh hưởng huyền diệu của nó, vạn vật sinh hoá một cách tự nhiên. Thoạt tiên Đạo (hay Vô) sinh ra cái Hữu, cũng gọi là Nhất, - hoặc Thái nhất (cái Một). Rồi Nhất sinh ra trời, đất (Nhị), trời đất sinh ra ba khí Âm Dương và Trùng hư (Tam). Khí Trùng hư điều hoà hai khí Âm, Dương mà sinh thành muôn vật.*

Trong mỗi vật, có một phần Đạo, gọi là Đức. Đức cũng huyền diệu như Đạo, nuôi nấng, giữ gìn

---

* Có thể hiểu rằng: "Nhị" là âm, dương; "Tam" là âm dương với trùng hư.

Còn một cách hiểu khác nữa về phương diện luận lý khi thoạt đầu khí hãy còn là "Một" thì là tuyệt đối "Nhất"; khi đã phân hai (âm, dương) thì có đối đãi (nhị); có tương quan luận lý giữa hai phía (đối đãi) tức là "Ba" (tam). Như vậy, trùng hư không phải là một khí thứ ba khác với hai khí âm và dương mà chỉ là một tá danh trỏ cái tương quan luận lý giữa hai khí âm và dương.

muôn vật đã được cấu thành bằng chất liệu** gọi là Phác.

Muôn vật lúc nào cũng chuyển biến theo qui luật tự nhiên của Đạo là bao giờ cũng đi từ trạng thái hiện tại đến trạng thái nghịch lại, khi đến hết mức thì quay trở lại trạng thái cũ. Quy luật "phản phục" đó gọi là Thường.

Nếu chúng ta thấy rõ qui luật Thường, xử sự thuận với qui luật tự nhiên đó, thì bao giờ cũng thành công.

** Theo kiến giải của Vũ Đồng.

Chữ Phác của Lão Tử có chỗ còn cắt nghĩa là tính chất phác.

CHƯƠNG III

THÁI CỰC LUẬN

* Thái cực - Âm, Dương.

* Nguyên.

* Huyền.

* Vô cực.

* Ngũ hành.

Chiến quốc là thời kỳ tranh đoạt, ưa dùng trí xảo. Đời đã loạn vì vậy càng loạn thêm. Lão Tử ưu thời, lập nên học thuyết *vô vi phóng nghiệm*, để mong cứu thời tệ. Học thuyết này lấy qui luật tự nhiên làm cơ sở: qui luật đó là Đạo, - chúng tôi đã nói rõ ở chương trên.

Học thuyết của Lão Tử không xoay chuyển được đại thế của thiên hạ. Những triết gia đến sau là Mạnh Tử và Tuân Tử quay về với học thuyết hữu vi của Khổng Khâu... Kịp đến đời Tần có họa

"phần thư khanh nho" (Tần Thuỷ Hoàng, năm XXVI, 221 Tr. T. L) thì học phong đổi hẳn. Sợ vạ, các phần tử trí thức đều tránh con đường lập thuyết, tuyên bố *bất nghị lễ, bất chế độ, bất khảo văn*.

Mặt khác, những sách vở có tính cách triết học (Bách gia ngữ) cũng như Thi, Thư, Lịch sử, đều bị đốt, hoặc bị cấm. Muốn học thì phải học đám quan lại (*Dĩ lại vi sư*), muốn đọc thì chỉ còn có đọc những sách bói toán (bốc phệ). Các nho giả bị buộc cổ bưng miệng bèn dựa vào các sách bói toán mà phát huy nghị luận. Những lời nghị luận đó trong kinh Dịch (nguyên là sách bói toán) tức là Thập dực của Dịch hay là Dịch truyện.

THÁI CỰC – ÂM, DƯƠNG

Thái cực luận bắt nguồn từ tập *Dịch truyện* này.

Thái cực luận là một bản căn luận rất quan hệ của triết học Trung Quốc và ảnh hưởng nó trên tư tưởng giới Trung Quốc rất là sâu xa.

Học thuyết Thái cực chủ trương duy khí, cho rằng bản căn của vũ trụ vạn vật là Thái cực. Thái cực cùng với Âm, Dương là những quan niệm cơ bản của Dịch truyện.

Nguyên từ lâu, trước khi có Dịch truyện, quan niệm Âm và Dương đã lưu hành rồi. Sách Quốc ngữ chép:

"Bá Vương phủ nói rằng: ...Khí dương nén không thoát ra được, khí âm bị nén không bốc ra được thế là sinh ra động đất" (*Bá Vương phủ viết Dương phục nhi bất năng xuất, âm bách nhi bất năng chưng, ư thị hữu địa chấn*) - Chu ngữ

Đó là lời Bá Dương Phủ đời Tây Chu giải thích việc động đất xảy ra năm thứ ba đời Chu U Vương. Tuy xét theo khoa học ngày nay, lời giải thích đó sai, nhưng nó chứng minh rằng, từ đời Tây Chu, cổ nhân đã quan niệm khí Âm, Dương như hai động lực thiên nhiên rồi.

Sau *Quốc ngữ*, *Đạo đức kinh* và sách *Lã thị xuân thu* cũng đều có nói đến Âm, Dương:

"Muôn vật cõng Âm và ôm Dương" (*Vạn vật phụ Âm chi bảo Dương*)- Đạo đức kinh và:

"Lý Thái Nhất sinh ra trời đất*, trời đất sinh ra Âm, Dương (*Thái thất sinh lưỡng nghi* *, *lưỡng nghi sinh Âm Dương* – Lã thị xuân thu. Đại lạc).

---

* Các học giả cắt nghĩa chữ *Lưỡng nghi* ở đây là trời đất, khác với Lưỡng nghi trong Dịch truyện là Âm Dương.

Âm Dương tuy được nói tới như còn chưa được xem như bản căn của vũ trụ.

Với Dịch truyện thì vũ trụ luận lấy Âm Dương làm lại khuyên được thành lập: Thoán truyện lấy "Càn" và "Khôn"làm bản căn của vũ trụ vạn vật. Càn tức là Dương, Khôn tức là Âm. Thoán truyện nói:

"Lớn thay đức đầu Càn, muôn vật nhờ* đó mà bắt đầu, đức đầu Càn thống ngự phần trời. Mây đi mưa tưới, sắp đặt các vật, lưu chuyển các hình" (*Đại tai càng nguyên, vạn vật tư thuỷ, nãi thống thiên. Vân hành vũ thí, phẩm vật lưu hình*[148]).

Và:

"Rất mực thay, đức đầu Khôn, muôn vật nhờ đó mà sinh; đức đầu Khôn thuận theo trời. Sức dầy của Khôn chở được mọi vật, đức của Khôn đúng là không giới hạn. Nó bao dung, rộng rãi, sáng láng, lớn lao. Các phẩm vật đều hanh thông" (*Chí tai Khôn nguyên, vạn vật tư sinh; nãi thuận thừa thiên. Khôn hậu tái vạt, đức hợp vô cương. Hàm hoằng quan đại, phẩm vật hàm hanh* [149]).

Lấy Càn và Khôn, tức Dương và Âm, làm bản căn của vũ trụ vạn vật, phải chăng như vậy Thoán

---

* Chu Tuấn Thanh, trong cuốn Lục thập tư quái kinh giải của ông thì cắt nghĩa Tư là "lấy". Tư cùng như "thủ".

truyện chủ trương một vũ trụ luận nhị nguyên? Hay là tuy không nói rõ ra, nhưng vẫn nghĩ rằng vũ trụ là nhất nguyên, nghĩa là bản căn duy nhất và tối sơ của vũ trụ là Trời.

Đến Hệ từ truyện thì Âm, Dương được thống nhất thành thái cực, và vũ trụ luận lận của Dịch truyện trở thành nhất nguyên. Hệ từ thượng truyện nói:

"Dịch có Thái cực, sinh ra Lưỡng nghi, Lưỡng nghi sinh ra Tứ tượng, Tứ tượng sinh ra Bát quái" (*Dịch hữu Thái cực, thị sinh Lưỡng nghi, Lưỡng nghi sinh Tứ tượng, Tứ tượng sinh Bát quái* * [150]).

Chữ dịch ở đây có nghĩa là cái đại lịch trình của cuộc biến hoá trong vũ trụ. Cái đại lịch trình

---

* Về bốn câu: "Dịch hữu Thái cực..." từ xưa đến giờ, lời giải thích vẫn bất nhất: Trịnh Khang Thành cắt nghĩa: "Thái cực là đạo cực trung, là cái khí thuần hòa còn chưa chia." (Văn tuyển chú dẫn). Ngu Phiên thì nói: "Thái cực là Thái nhất" nghĩa là theo thuyết cũ của Hán nho bốn câu này là nói cái quá trình sinh thành của vũ trụ. Chu Tử đời Tống thì cho rằng bốn câu này là nói về trình tự lập quái (đặt quẻ) của cổ nhân. Thuyết của Chu Tử sau bị Lý Thứ Cốc đời Thanh phản bác.

Ở đây chúng tôi theo thuyết của Ngu Phiên, tức thuyết của Hán nho nghĩa là cho rằng bốn câu này là nói về quá trình sinh thành của vũ trụ.

đó có khởi, khởi điểm đó là Thái cực*. Từ nơi Thái cực, sinh ra Lưỡng nghi. Lưỡng nghi tức là hai khí Âm, Dương. Từ nơi Lưỡng nghi sinh ra Tứ tượng, Tứ Tượng, theo thuyết của Ngũ Phiên, là bốn mùa. Từ nơi Tứ tượng sinh ra Bát quái Bát quái tức là Càn, Khôn, Chấn, Tốn, Khảm, Li, Cấn và Đoái. Càn trỏ trời, Khôn trỏ đất, Chấn trỏ sấm sét, Tốn trỏ gió, Khảm trỏ nước, Li trỏ lửa, Cấn trỏ núi, Đoái trỏ chằm (khu trũng thấp có cỏ nước). Trời, đất, sấm, gió, núi, chằm là những hiện tượng to lớn và hiển nhiên mà người ta để ý đến nhiều nhất trong khoảng đất trời. Nước, lửa là những cái cần thiết bực nhất cho đời sống của con người. Cho nên người ta coi tám hiện tượng đó như những hiện tượng cơ bản của hết thảy sự vật trong vũ trụ.

Hệ từ truyện nói về Thái cực chưa được nhiều. Nhưng những người học Dịch về sau phần nhiều nghĩ rằng Thái cực là một cái khí tiên thiên, một thứ linh căn bất sinh, bất diệt và rất huyền diệu trong đó tiềm phục hai nguyên tố ngược nhau về tính chất, hai nguyên tố đó về sau phân lập mà thành hai khí Âm và Dương.

Âm và Dương, về tính chất, vẫn đối lập nhau như khi còn là hai nguyên tố tiềm phục trong Thái cực.

---

* Thái cực là cái mức chót, trên nó không thể còn có gì

Về hai khí Âm và Dương thì Dịch truyện nói kỹ hơn. Hệ từ thượng truyện nói:

"Càn (Dương) làm nguồn gốc, Khôn (Âm) làm nên vật" (*Càn tri *thái thuỷ, khôn tác thành vật*[151]).

Câu này cũng nghĩa như hai câu Thoán truyện bàn về Âm Dương. "*Đại tai Càn nguyên* (...)" và "*Chi tai Khôn nguyên* (...) đã nói ở trên: Vạn vật bắt đầu từ Dương và sinh ra là nhờ Âm.

Vạn Vật sinh thành là nhờ hai khí Âm, Dương. Vạn vật biến hoá cũng là vì hai khí Âm, Dương. Hệ từ hạ truyện nói:

"Càn (Dương) và Khôn (Âm) là cái cửa của sự biến hoá chăng? (*Càn Khôn kỳ dịch chi môn da*?[152]).

Rõ ràng Dịch truyện chủ trương rằng mọi cuộc biến hoá trong vũ trụ này đều là từ nơi hai khí Âm, Dương mà ra cả.

Hệ từ thượng truyện còn nói:

"Càn, Khôn un đúc sự biến hoá (chứa đựng cái nguyên nhân của mọi biến hoá) chăng? Càn, Khôn thành hàng mà mầm biến hoá đứng ở giữa. (Càn, Khôn phân lập mà chứa đựng mầm biến hoá) Càn, Khôn mà huỷ diệt thì không còn có gì cho ta thấy

---

* Chu Hi cắt nghĩa chữ Tri này là "Chủ"

Tiêu Tuần thì nói: Tri đồng với Vi, nghĩa là "làm".

được sự biến hoá. Sự biến hoá mà không còn thấy nữa thì Càn, Khôn cơ hồ cũng tắt". (*Càn Khôn kỳ dịch chi uẩn da? Càn Khôn thành liệt nhi dịch, dịch bất khả kiến tắc Càn Khôn hoặc cơ hồ tức hĩ*[153]).

Mọi sự biến hoá là đều từ hai khí Âm, Dương mà ra. Vậy thì một khi đã không có Âm, Dương, tất nhiên cũng không còn có sự biến hoá. Mà nếu không có sự biến hoá, nghĩa là Âm, Dương không có tác dụng ảnh hưởng lẫn nhau, thì "cô Dương", không thể sinh, "độc Âm" không thể thành Âm; Âm, Dương trong điều kiện đó, có thể tiêu diệt được.

Mà sở dĩ có sự sinh thành biến hoá là bởi "Âm và Dương cọ xát nhau, "Bát quái" giao chuyển lẫn nhau, do đó mà sinh ra sấm nổ sét đánh, gió bốc mưa tuôn, mà mặt trời, mặt trăng chuyển vần, mà một nóng lại một lạnh, mà bẩm thụ Dương nhiều thì sinh đực, bẩm thụ Âm nhiều thì thành cái (*Cương nh*[*] *tương ma, Bát quái tương đãng, cổ chi dĩ lôi đình, nhuận chi dĩ phong vũ, nhật nguyệt vận hành, nhất hàn, nhất thử, càn đạo thành nam, khôn đạo thành nữ* [154] – Hệ từ thượng truyện.).

---

[*] Cương là Dương, nhu là Âm (Còn cương, khôn nhu) – Tạp quái truyện.

Hệ từ truyện rất chú ý đến cái hiện tượng sinh sản của vạn vật và cho rằng sự sinh sản đó chính là cái "Đức lớn" của trời đất"

"Đức lớn của trời đất là sự sinh"* (*Thiên địa chí đại đức viết sinh* [155] - Hệ từ hạ truyện). Chính nhờ cái "Đức lớn" ấy, cái "đà sống" hay "cái ý chí muốn sống" của muôn vật ấy mà cuộc biến hoá trong vũ trụ tiếp tục không cùng, mà hai khí Âm, Dương triển diễn mãi không huỷ diệt.

Muốn sống và sinh sản mãi mãi, thế gọi là dịch" (*Sinh sinh chi vị dịch*).

Hiện tượng Âm Dương biến hoá và vạn vật sinh thành này diễn tiến theo những qui luật nhất định. Những qui luật đó, Dịch truyện gọi gồm là Đạo. Hệ từ thượng truyện nói:

"Một Âm một Dương là Đạo" (*Nhất Âm nhất Dương chi vị Đạo*[156]).

Đạo là cái qui luật, theo đó Âm và Dương, hai khí thể đối lập về tính chất tác động lên nhau, ảnh hưởng lẫn nhau mà sinh ra mọi sự sinh thành biến hoá. Đạo của Dịch truyện không phải là bản căn của vũ trụ, như Đạo của Đạo gia. Câu "một Âm,

---

* Cái mà Hệ từ truyện gọi là Đức lớn của trời đất này làm người ta nghĩ tới cái mà Bergson gọi là cái đà sống (Elan vital) và Schopenhauer gọi là cái xu thế muốn sống của muôn vật.

một Dương là Đạo" hàm cái ý rằng Âm, Dương đã phân lập rồi mà sau mới có Đạo, chứ không phải là cái từ đó Âm Dương sinh ra. Cái từ đó Âm Dương sinh ra, theo Dịch truyện là Thái cực, mà cái Dịch truyện gọi là Đạo không phải là Thái cực* Đạo của Dịch truyện là luật "Đại hoá lưu hành" hay "Đại dụng lưu hành", theo danh từ của Phùng Hữu Lan, tác giả *Tân lý học*. Họ Phùng cắt nghĩa:

Theo luật "Đại hoá lưu hành", quá trình diễn biến của sự vật từ lúc "bắt đầu" tới lúc "hình thành, trải qua bốn nấc là: Nguyên Hanh, Lợi, Trinh,

Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh là bốn hiện tượng, bốn trạng thái trong quá trình diễn tiến của đức Càn hay là cái động lực vận hành tạo nên sinh mệnh:

Nguyên là đầu, trỏ cái khởi đoan phát động của sinh mệnh, nghĩa là cái trạng thái của vật khi bắt đầu vào cuộc sống.

Hanh là hang thông, là thông đồng. Khi sinh mệnh của vật đã hiển hiện trong thực tế, tương thông với ngoại giới, thì trạng thái của nó lúc đó gọi là "hanh".

---

* Trích dịch *Trung Quốc triết học đại cương*, trang 58 của Vũ Đồng.

Lợi là thuận lợi, là trạng thái của sinh vật khi tương thông với ngoại giới, nó đã thích ứng được với hoàn cảnh.

Trinh là thành tựu hẳn hoi (thành nhi chính), tức là trạng thái của sinh vật vì thích ứng được với hoàn cảnh một cách thuận lợi mà đã hình thành một cách tốt đẹp.

Nếu quan niệm rằng hết thảy biến hoá đều là kết quả của sự giao cảm giữa Âm (Khôn) và Dương (Càn) và coi Nguyên, Hạnh, Lợi, Trinh như trình tiến hoá của sự giao cảm đó, thì Nguyên, Hanh, Lợi, Trinh còn có nghĩa như sau:

Nguyên là trạng thái lúc khởi đoan, lúc Âm, Dương vừa giao nội mà cuộc chuyển biến còn chưa xảy ra.

Hanh là trạng thái lúc Âm, Dương giao hội đã trót lọt.

Lợi là trạng thái lúc Âm, Dương đã điều hoà với nhau và cuộc chuyển hoá bắt đầu*.

Trinh là trạng thái lúc cuộc chuyển hoá đã thành và Âm, Dương đã định vị.

---

* Như vậy, Âm và Dương tuy đối lập nhưng khi giao hội với nhau thì điều hoà với nhau, chứ không phát sinh hiện tượng mâu thuẫn tương huỷ.

Quá trình diễn biến từ lúc vật "bắt đầu" đến lúc vật "hình thành" triết học ngày nay gọi là "quá trình biện chứng" (processus dialectique).

Kịp thi, sau "quá trình biện chứng", vật bước vào "chu kỳ biện chứng" (cycle dialectique), thì theo Dịch truyện, cuộc biến hoá vẫn diễn tiến nơi vật nhưng bây giờ thì kinh qua bốn giai đoạn khác là thành, thịnh, suy và hủy.

Giai đoạn *thành* là giai đoạn của Thiếu Dương, giai đoạn khí Dương vừa từ khí âm sinh ra.

Giai đoạn *thịnh* là giai đoạn của Thái Dương, giai đoạn khí Dương phát triển đến cực độ.

Giai đoạn *suy* là giai đoạn của Thiếu Âm, - giai đoạn khí Âm vừa từ khi Thái Dương sinh ra.

Giai đoạn *huỷ* là giai đoạn của Thái Âm, - giai đoạn khí Âm phát triển đến cực độ, lấn át hết khí Dương.

Thành, thịnh, suy, huỷ là áp dụng vào khí Dương mà nói.

Cuộc biến hoá như thế của sự vật cứ tiếp diễn mãi mãi không ngừng, mà sở dĩ vậy là vì Âm, Dương đắp đổi xoay vần, theo cái qui luật "tuần hoàn tiêu tức", nghĩa là thịnh suy đắp đổi, cứ nẩy nở đến cực độ thì hao mòn dần, hao mòn đến cực độ thì bắt đầu nẩy nở. Âm thịnh thì Dương suy, Dương thịnh thì Âm suy, lần lượt theo hình vòng

tròn không có chỗ cùng tận. Dịch nói "*Vật cực tắc phản*" và "*Võ vãng bất phục*" là nghĩa như thế.

Đạo, hay luật "Đại hoá lưu hành", chi phối hết thảy sự vật mà then máy của Đạo là Âm, Dương, hay nói cho đúng hơn, là sự hiện diện của hai yếu tố đối lập hoặc đối đãi tiềm phục trong sự vật. Hai yếu tố đối lập đó ở trời là Âm và Dương, ở đất là Cương và Nhu; còn ở nhân sự thì là nhân và nghĩa*. Cho nên thuyết quái truyện nói:

"Dựng nên Đạo trời là Âm và Dương; dựng nên Đạo đất là nhu và cương; dựng nên Đạo người là nhân và nghĩa" (*Lập thiên chi đạo, viết Âm dữ Dương; lập địa chi đạo, viết nhu dữ cương, lập nhân chi đạo, viết nhân dữ nghĩa* [157]).

Phân tách trời, đất, người ra mà nói thì Đạo chia ra làm ba, nhưng hợp lại mà nói chung, thì Đạo chỉ có một, ấy là Đạo của Âm Dương, nghĩa là qui luật "Đại hoá lưu hành" mà then máy là sự hiện diện của hai yếu tố đối lập, hoặc đối đãi tiềm phục trong hết thảy sự vật. Nhờ có qui luật đó mà mọi sự vật đều biến đổi (biến dịch), đều xê dịch (di dịch) và đều cùng nhau trao đổi ảnh hưởng qua lại (giao dịch). Duy chỉ có qui luật đó, - qui luật biến

---

* Nhân xây dựng trên tình yêu, nghĩa căn cứ vào lẽ phải. Nhân dùng tình: nghĩa dùng lý, khác nhau ở chỗ nhu, cương.

động - là bất di bất dịch mà thôi. Cho nên Dịch truyện nói:

"Sự biến động của trời đất là một cái gì bất biến dịch, trong những cái biến dịch" (*Thiên địa chi đông, trinh phù nhất giả dã* [158] - Hệ từ hạ truyện).

Chính nhờ Đạo mà cuộc sống của vũ trụ tiếp tục miên trường.

NGUYÊN

Sau phái Dịch truyện, học giả bàn về Âm Dương rõ ràng nhất là Đổng Trọng Thư đời Hán. Đổng Tử lấy Nguyên làm bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Trời đất, Âm Dương, vạn vật thảy đều từ Nguyên mà ra. Ông nói:

"Chỉ có bậc thánh nhân mới đem vạn vật gồm cả lại và quy về một cái là Nguyên (...) Nguyên cũng như nguyên thuỷ (...) cho nên Nguyên là gốc của muôn vật mà gốc người cũng ở đó. Ở đâu? ở trước trời đất" (*Duy thánh nhân năng thuộc vạn vật vu nhất nhi hệ chi Nguyên dã (...) Nguyên do nguyên dã (...) Cố Nguyên giả vi vạn vật chi bản, nhi nhân chi nguyên tại yên. An tại hồ? Nãi tại hồ thiên địa chi tiền* [159]).

Nguyên của Đổng Tử không khác gì Thái cực của Dịch truyện. Là bản căn của vũ trụ, Nguyên

cũng có trước trời đất. Duy tính chất của Nguyên như thế nào thì Đổng Tử không nói rõ.

Đề cập trời đất. Đổng Tử nói:

"Đức của trời là ban phát, đức của đất là hoá thành (...) Khí trời ở trên, khí đất ở dưới (...) cho nên không gì tinh thuần hơn khí, không gì phong phú hơn đất, không gì thuần diệu hơn trời" (*Thiên đức thí, địa đức hoá (...) Thiên khí thượng, địa khí hạ (...) Cố mạc tinh vu khí, mạc phú vu địa, mạc thần vu thiên*[160] – Xuân thu phồn lộ. Nhân phó thiên số).

Ý nghĩa trời, đất của Đổng Tử thật không khác ý nghĩa Càn (Dương), Khôn (Âm) của Dịch truyện. Trời của Đổng Tử ban phát, Càn của Dịch truyện là cái từ đó muôn vật bắt đầu; Đất của Đổng Tử hoá thành, Khôn của Dịch truyện là cái nhờ nó muôn vật sinh thành.

Về Âm và Dương, thì Đổng Tử nói:

"Khí của trời đất, hợp thì là một, chia thì là Âm và Dương, tách ra làm bốn mùa, bầy xếp thành Ngũ hành" (*Thiên địa chi khí, hợp nhi vi nhất, phân vi Âm, Dương, phán vi tứ thời, liệt vi ngũ hành*[161] – Xuân thu phồn lộ. Ngũ hành tương sinh).

Như vậy, Âm, Dương của Đổng Tử không khác gì Lưỡng nghi của Dịch truyện. Một đằng "tách lìa

làm bốn mùa" một đằng thì "sinh ra Tứ tượng" (tứ tượng là bốn mùa).

Họ Đổng còn nói:

"Trong khoảng trời đất, có khí Âm và khí Dương nó thường ngâm dầm con người như thể nước thường ngâm dầm cá vậy. Sở dĩ (khí Âm Dương) khác với nước là chỉ ở chỗ một đằng (nước) thấy được, một đằng (Âm, Dương) không thấy được mà thôi. Nó (khí Âm, khí Dương) lặng nhạt. Vậy thì con người ở trong khoảng trời đất, cũng như con cá ở trong nước; hai đằng, lẽ chỉ là một (...) Thế thì khoảng trời đất kia, tựa như hư (trống rỗng) mà là thực (có chứa đựng). Con người thường ngâm ở trong (cái khí) lặng nhạt" (*Thiên địa chi gian, hữu Âm Dương chi khí, thường tiệm nhân giả, nhược thuỷ thường tiệm ngư dã. Sở dĩ dị vu thuỷ giả, khả kiến dữ bất khả kiến nhĩ. Kì đạm đạm dã. Nhiên tắc nhân chi cư thiên địa chi gian, kì do ngư chi li thuỷ nhất dã (...) Thị thiên địa chi gian nhược hư nhi thực. Nhân thường tiệm thị đạm đạm chi trung.* - Như trên. Thiên địa âm dương).

Thì ra trên hai ngàn năm trước, Đổng Tử đã thấy rõ rằng cái khoảng không người ta thường nghĩ là trống rỗng kia thật mà ra nó đầy ắp những khí Âm và Dương. Hai khí ấy trái ngược nhau về tính chất: "Khí Dương ấm mà khí Âm lạnh, khí Dương cho mà khí Âm cướp, khí Dương thì nhân

mà khí Âm thì dữ, khí Dương khoan mà khí Âm gấp, khí Dương yêu mà khí Âm ghét (...)" (Dương khí noãn nhi âm khí hàn; dương khí dữ nhi âm khí đoạt; dương khí nhân nhi âm khí lệ; dương khí khoan nhi âm khí cấp; dương khí ái nhi âm khí ố. – Như trên. Dương tôn âm ti).

Không những Âm Dương chỉ đối lập về tính chất, Âm Dương còn nghịch nhau cả ở đường đi lối về.

"Âm và Dương là những cái tương phản nhau cho nên cái này ra thì cái kia vào, cái này ở phía tả thì cái kia ở phía hữu" (*Âm dương tương phản chi vật dã, cố hoặc xuất, hoặc nhập, hoặc tả, hoặc hữu.* – Như trên. Thiên đạo vô nhị).

Và:

"Âm Dương cùng đi mà không cùng đường" (*Tịnh hành nhi bất đồng lộ.* – Như trên).

Đến cả phương vị của Âm, Dương cũng trái nhau:

"Khí Dương bắt đầu ra từ phương Đông mà đi về Nam, thế là tới phương vị của nó; chuyển về Tây mà vào do phía Bắc, thế là để ẩn tàng cái thể của nó. Khí Âm bắt đầu ra từ phương Đông Nam mà đi về Bắc, cũng là tới phương vị của nó; chuyển về Tây mà vào do phía Nam, thế là để che nơi có

tiềm phục*. Thế cho nên khí Dương lấy phía Nam làm phương vị, lấy phía Bắc làm (nơi tàng) thể; khí Âm lấy phía Bắc làm phương vị, lấy phía Nam làm nơi tiềm phục" (*Dương khí thuỷ xuất Đông Bắc nhi Nam hành, tựu kì vị dã; Tây chuyển nhi Bắc nhập tàng kì thể dã. Âm khí thuỷ xuất Đông Nam nhi Bắc hành, diệc tựu kì vị dã; Tây chuyển nhi Nam nhập, bình kì phục dã. Thị cố Dương dĩ Nam phương vi vị, dĩ Bắc phương vị thể. Âm dĩ Bắc phương vi vị, dĩ Nam phương vi phục.* – Như trên - Âm Dương vị).

Hai khí Âm, Dương cứ như vậy lưu chuyển mãi mãi không dứt, vì bị chi phối bởi Đạo, mà Đạo thì "hết rồi lại bắt đầu":

"Đạo trời hết rồi lại bắt đầu. Cho nên phương Bắc là nơi trời vừa hết vừa bắt đầu, nơi khí Âm khí Dương vừa họp với nhau vừa lìa nhau" (*Thiên chi đạo chung nhi phục thuỷ. Cố Bắc phương giả thiên chi sở chung thuỷ dã: âm dương chi sở hợp biệt dã.*[162] - Như trên. Âm Dương chung thuỷ).

Đến đây, chúng ta nhận thấy rằng hai khí Âm, Dương được coi trong Dịch truyện như hai

---

* Đường lối Âm Dương chuyển vào, theo cách Hoài Nam tử thì lại khác. Theo sách này: "khí Dương khởi từ Đông Bắc, hết đến Tây Nam; khí Âm khởi từ Tây Nam, hết ở Đông Bắc"

nguyên tố sinh thành ra vạn vật; rồi bắt đầu từ Đổng Tử, thuyết Âm Dương như nhuốm đôi chút sắc thái huyền bí. Sự thực là từ học thuyết Thái cực, Âm Dương thuần tuý, Đổng Trọng Thư, với quan niệm Nguyên đã nhích dần lại học thuyết Ngũ hành, một trong sáu phép thuật số của cổ nhân. Thuyết Ngũ hành đó chúng tôi sẽ nói đến phần sau.

HUYỀN

Khoảng cuối đời Tiền Hán, triết gia Dương Hùng phỏng theo kinh Dịch mà viết sách *Thái huyền*. Dương Tử coi Huyền là bản căn của vũ trụ, vạn vật. Ông nói:

"Huyền là cái ngầm chứa muôn loài mà không thấy được hình tướng. Nương vào hư vô mà sinh ra chăng? Thông đồng cổ kim mà sinh vật loại. An bài âm dương mà phát ra khí (...). Ngửa nhìn thì ở trên, cúi nhòm thì ở dưới, kiễng mà trông thì ở trước, bỏ mà quên thì ở sau. Muốn trái (nó) thì không xong, lặng lẽ thì rõ phương sở, ấy là Huyền vậy (...)" (*Huyền giả u li vạn loại nhi bất kiến kì hình giả dã. Tư đào hư vô nhi sinh hồ? (...) Thông đồng cổ kim nhi khai loại, li thố âm dương nhi phát khí (...) ngưỡng nhi thị chi tại hồ thượng, phủ nhi khuy chi tại hồ hạ, xí nhi vọng chi tại hồ tiền, khí nhi vong chi atị hồ hậu. Dục vi tắc bất năng,*

mặc tắc đắc kì sở giả, Huyền dã (...) [163] – Thái huyền. Li).

Huyền là nguồn gốc và nguyên nhân của hết thảy sự vật, nó ở khắp nơi và là siêu đối đãi. (Âm và Dương là đối đãi, Huyền là tuyệt đối, ở trên cả Âm Dương) Huyền của Dương tức Đạo của Lão Tử. Có khác chăng là ở chỗ Lão Tử dùng chữ Huyền như hình dung từ để hình dung Đạo, còn Dương Tử thì dùng Huyền như danh từ để chỉ bản căn, thế thôi.

Dương Tử còn nói:

"Huyền là Đạo trời, Đạo đất và Đạo người" (*Phù huyền dã giả, thiên đạo dã, địa đạo dã, nhân đạo dã* [164] - Thái huyền đồ).

"Như vậy, thì hình như Huyền cũng lại là Thái cực của Dịch truyện. Cho nên Vũ Đồng nói: "Thực ra, Huyền chỉ là biệt danh của Thái cực, mà cũng tức là biệt danh cuả Đạo. Đạo và Thái cực nghĩa vốn bất đồng. Dương Hùng đem chập cả lại làm một".

VÔ CỰC

Chu Đôn Di (Liêm Khê) đời Bắc Tống nhân thuyết Thái cực của Dịch truyện mà lập ra một bản căn luận mới. Bản căn luận này có những điểm dị

biệt quan trọng đối với thuyết Thái cực của Dịch truyện. Họ Chu nói:

"Vô cực mà* Thái cực, Thái cực động thì sinh khí Dương; động hết mức thì tĩnh, tĩnh thì sinh khí Âm. Tĩnh hết mức lại động. Một động, một tĩnh, cùng làm gốc cho nhau. Chia ra Âm, Dương, thế là Lưỡng nghi thành lập. Khí Dương biến, khí Âm hợp, mà sinh ra ngũ hành Thuỷ, Hoả, Mộc, Kim, Thổ. Năm khí (Ngũ hành) phân tán một cách tương thuận, bốn mùa bèn chuyển vần. Ngũ hành tóm gồm ở Âm, Dương; Âm Dương tóm gồm ở Thái cực. Thái cực vốn là Vô cực. Ngũ hành sinh ra, mỗi Hành riêng một tính. Cái chân thực của Vô cực, cái tinh tuý của Âm, Dương và của ngũ hành hợp với nhau một cách huyền diệu mà đọng lại; đạo Càn (Dương) thành giống đực, đạo Khôn (Âm) thành giống cái. Hai khí giao hợp mà hoá ra muôn vật. Muôn vật sinh rồi lại sinh mà biến hoá không cùng" (*Vô cực nhi Thái cực Thái cực động nhi sinh*

---

* Về năm chữ: Vô cực nhi Thái cực trong Thái cực đồ thuyết này, học giả giải thích mỗi người một khác. Vũ Đồng, theo Chu Hi, cho rằng: Vô cực với Thái cực là một, Vô cực và Thái cực là hai tên của một thể. Phùng Hữu Lan lại nghĩ khác. Ông cho rằng: Vô cực có trước, thái cực có sau. Chữ nhi giữa chữ Vô cực và Thái cực là chỉ cái quá độ từ Vô cực chuyển thành Thái cực. (Tân lý học).

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, Hỏa, Mộc, Kim, Thổ. Ngũ khí thuận bố, tứ thời hành yên. Ngũ hành nhất Âm Dương dã: Âm Dương nhất Thái cực dã; Thái cực bản Vô cực dã. Ngũ hành chi sinh dã, các nhất 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. [165] - Thái cực đồ thuyết). Đó là trình tự sinh thành vạn vật, bắt đầu từ Vô cực.

Cần để ý đến ý nghĩa chữ *động* trong câu: "Thái cực động thì sinh khí Dương". Thái cực, như người ta đã biết, là một thể không chỗ nào không có, là một vô ngoại chi thể. Như vậy thì chữ *động* ở đây không có nghĩa là di động mà trỏ cái trạng thái động nội tại của Thái cực. "Thái cực động" có nghĩa là Thái cực ở trạng thái động nội tại. Tĩnh cũng vậy; tĩnh là tĩnh nội tại chứ không phải tĩnh là đứng yên một chỗ. Do đó người ta lại hiểu rằng Thái cực và Âm, Dương chỉ là một: Dương, cũng như Âm, không phải ở ngoài Thái cực (*Âm Dương nhất thái cực dã*). Khi đã trạng thái động nội tại thì Thái cực là Dương, mà khi ở trạng thái tĩnh nội tại thì Thái cực là Âm. Âm, Dương là nói cái thể

tĩnh, động của Thái cực. Và hễ trạng thái động đến mức chót là trạng thái tĩnh phát sinh, trạng thái tĩnh đến mức chót là trạng thái động phát sinh. Hai trạng thái động, tĩnh nối tiếp nhau không bao giờ ngừng. Khi Dương (nghĩa là trạng thái động) gặp biến, thì lập tức Âm phản ứng lại để vẫn giữ lấy nhịp điều hoà. Gặp biến như vậy thì Âm Dương thích ứng mà sinh ra Ngũ hành: Thuỷ, Hoả, Mộc, Kim và Thổ. Rồi Âm, Dương (tức cái chân thực của Vô cực) và Ngũ hành ngưng tụ mà hoá sinh muôn vật. Hai khí Âm, Dương giao hội: hễ phần Dương hơn thì thành giống đực, phần Âm hơn thì thành giống cái. Muôn vật cứ thế mà sinh sôi mãi không bao giờ cùng.

Một điểm nữa cần chú ý là vấn đề "Động nhi sinh Dương", "Tĩnh nhi sinh Âm". Không phải trạng thái động đã chấm dứt, rồi trạng thái tĩnh mới phát sinh, hay trạng thái tĩnh đã chấm dứt, rồi trạng thái động mới phát sinh; không phải Dương tắt rồi Âm mới dấy hay ngược lại:

"Trong cái động mà không có cái tĩnh, trong cái tĩnh mà không có cái động, đó là vật vậy. Trong cái động mà vẫn có cái không động, trong cái tĩnh mà vẫn có cái không tĩnh, đó là thần vậy. Trong cái động mà vẫn có cái không động, trong cái tĩnh mà vẫn có cái không tĩnh, không phải là không động, không tĩnh. Vật thì không thông,

thần thì làm cho muôn vật linh diệu" (*Động nhi vô tĩnh, tĩnh nhi vô động, vật dã. Động nhi vô động, tĩnh nhi vô tĩnh, thần dã. Động nhi vô động, tĩnh nhi vô tĩnh, phi bất động bất tĩnh dã. Vật tắc bất thông, thần diệu vạn vật.*[166] - Thông thư. Động tĩnh).

Vật theo nghĩa thường khi động là động, khi tĩnh là tĩnh, chứ không thể vừa động vừa tĩnh. Thái cực thì thần diệu; ở khắp muôn vật. Thái cực làm cho muôn vật cũng linh diệu; vẫn động đấy mà vẫn tĩnh, vẫn tĩnh đấy mà vẫn động, nghĩa là trong trạng thái Dương, vẫn tiềm phục Âm, trong trạng thái Âm, vẫn tiềm phục Dương; cũng như Âm, Dương trong Dịch truyện, Âm tiêu tức là Dương trưởng, Dương cực tức là Âm sinh.

Nói tóm lại, bản căn luận của Chu Liêm Khê có thể nói được là thoát thai từ Thái cực luận của Dịch truyện nhưng bản căn luận đó cũng chịu ảnh hưởng của Đạo luận của Lão Tử và thuyết Ngũ hành của Thiên Hồng Phạm trong kinh Thư một cách rất đậm đà. Thật vậy, Thái cực và Âm, Dương của Chu Liêm Khê rất giống Thái cực và Âm, Dương của Dịch truyện. Có điều là, khác với Dịch truyện, Chu Liêm Khê không nhận Thái cực là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, mà ở trên Thái cực, Chu Tử lại để thêm Vô cực coi như nguồn gốc của Thái cực.

Đó là một điểm dị biệt quan trọng giữa bản căn luận của họ Chu và Thái cực luận của Dịch truyện. Ngoài ra còn hai điểm khác nữa do ảnh hưởng thuyết Ngũ hành gây nên là:

A. - Âm, Dương của Dịch truyện sinh ra bốn mùa (Lưỡng nghi sinh Tứ tượng), còn Âm Dương của Chu Liêm Khê thì sinh ra Ngũ hành, rồi năm khí này phân tán mới sinh ra bốn mùa. (*Dương biến Âm hợp nhi sinh Thuỷ, Hoả, Mộc, Kim, Thổ. Ngũ khí thuận bố, tứ thời hành yên.*)

B. - Nguyên tố sinh thành vạn vật, theo Dịch truyện là Âm, Dương. Còn theo Chu Liêm Khê thì hai khí Âm, Dương hợp cùng năm khí (Ngũ hành) Thuỷ, Hoả, Mộc Kim, Thổ (cũng do hai khí Âm, Dương mà có) mà ngưng tụ lại rồi mới sinh thành ra vạn vật.

NGŨ HÀNH

Trong các triết thuyết xưa của Trung Quốc về bản căn, đi đôi với Thái cực luận, còn có thuyết Ngũ hành.

Thuyết Ngũ Hành được ghi ở thiên *Hồng phạm* trong sách *Kim văn Thượng thư**. Đề xướng

---

* Sách của Quan Bác sĩ đời Tần là Phục Thắng truyền lại.

thuyết này, không biết đích là ai. Trong thiên chỉ thấy chép rằng "Chín trù Hồng phạm là của Cỡ Tử trình bày với vua Võ Vương nhà Chu:

Trong chín trù Hồng phạm thì "trù" thứ nhất là Ngũ hành:

"Ngũ hành là: 1); Thuỷ (nước); 2) Hoả (lửa); 3) Mộc (gỗ) 4) Kim (vàng)[0]; 5) Thổ (đất).

"Nước là ướt chảy xuống; lửa là nóng bốc lên gỗ là, cong ngay; vàng là thuận theo thay đổi; đất là cấy gặt. Ướt chảy xuống làm thành mặn; nóng bốc lên làm thành đắng; cong, ngay làm thành chua; thuận theo mà thay đổi làm thành cay; cấy gặt làm thành ngọt" (Nhất: Ngũ hành; 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. Nhuận hạ tác hàm; viêm thượng tác khổ; khúc trực tác toan; tòng cách tác tân; giá sắc tác cam [167]).

Thuyết Ngũ hành lấy Thuỷ, Hoả, Mộc, Kim, Thổ làm năm nguyên tố của vũ trụ, nhưng lại nói Trời, hoặc Thượng đế là Tồn tại tối cao, là bản căn của vũ trụ:

---

[0] Chữ Vàng này dùng để chỉ chung Kim thuộc.

* Thuyết Văn: Tòng cách là thuận theo ý người mà đổi thành vật dụng.

"Chỉ có Trời định đoạt phúc, hoạ cho dân" (*Duy Thiên âm chất hạ dân* - Hồng phạm) và:

"Thượng đế nổi giận" (*Đế nãi chấn nộ* – Hồng phạm). Cho nên thuyết Ngũ hành mặc dầu có màu sắc duy vật, thật ra, vẫn không phải là một bản căn luận duy vật.

Thuyết Ngũ hành nguyên là suy diễn từ pháp thuật ngũ hành của cổ nhân mà ra. Cổ nhân nhận rằng: giữa con người và các sự vật trong vũ trụ, thường có những ảnh hưởng qua lại. Bởi vậy cổ nhân mới tìm ra các pháp thuật, - gọi chung là thuật số - để quan sát những hiện tượng đáng chú ý phát sinh trong vũ trụ, hầu dự đoán những điều hoạ, phúc sắp xảy ra cho con người. Ngũ hành là một trong sáu phép của Thuật số*.

Trong sách Tả truyện, đã thấy nói đến phép Ngũ hành rồi:

"Mùa hạ, tháng tư, nước Trần bị tai hoạ. Trình Bì Táo nói rằng: Năm năm nữa nước Trần sẽ được phong lại, kéo dài được năm mươi hai năm nữa rồi mới mất... Chả là nước Trần thuộc Thuỷ mà Hoả là đi cắp đôi với Thuỷ..." (*Hạ, tứ nguyệt,*

---

* Sáu phép ấy là: Thiên văn; Lịch phổ; Ngũ hành; Thị, Qui (bói cỏ thi, bói rùa); Tạp chiêm (các lối chiêm nghiệm khác, như đoán mộng chẳng hạn); Hình pháp (xem tướng) – (Theo Nghệ văn chí).

Trần tai. Trình Bì Táo viết: ngũ niên. Trần tương phục phong phong ngũ thập nhị niên nhi toại vong... Trần thuỷ thuộc dã: Hoả. Thuỷ phi dã... - Tả truyện. Chiêu công cửu niên).

Về sau, đến thời Chiến quốc, cũng như phép Thiên văn phép Lịch phổ, phép Ngũ hành được người đời suy diễn đem lý luận hoá thành một thuyết có tính cách một vũ trụ luận. Cuối thời Chiến quốc, người ta nói đến thuyết này rất nhiều; cái gì người ta cũng ghép Ngũ hành vào: Bốn phương thì Bắc là Thuỷ, Nam là Hỏa, Đông là Mộc, Tây là Kim, Trung ương là Thổ; bốn mùa thì Xuân là Mộc, Hạ là Hoả, Thu là Kim, Đông là Thuỷ. Khoảng xen giữa bốn mùa (tức là tháng ba, tháng sáu, tháng chín, tháng mười hai) là Thổ. Trâu Diễn còn đem Ngũ hành ra nói về triết học lịch sử, gán Ngũ hành vào Ngũ đức (xem phần Chính trị, chương Vô trị).

Đến thời Hán sơ, thuyết Ngũ hành được Đổng Trọng Thư nhắc lại và bàn thêm.

Trên kia, chúng tôi đã dẫn lời Đổng Trọng Thư khi ông nói về khí Âm, Dương:

"Khí của trời đất, hợp thì là một, chia thì là Âm và Dương, tách ra làm bốn mùa, bày xếp thành Ngũ hành."

Cách bày xếp Ngũ hành của Đổng Tử khác với cách bày xếp cũ.

Ngũ hành theo thứ tự cũ, như trên đã nói, là Thuỷ, Hoả, Mộc, Kim, Thổ. Đổng Tử thì cho rằng thứ tự tự nhiên của Ngũ hành là: Mộc, Hoả, Thổ, Kim, Thuỷ. Ông nói:

"Trời có Ngũ hành: một là Mộc, hai là Hoả, ba là Thổ, bốn là Kim, năm là Thuỷ. Mộc là hành đầu của Ngũ hành. Thuỷ là hành cuối của Ngũ hành. Đó là thứ tự tự nhiên" (*Thiên hữu ngũ hành: nhất viết Mộc, nhị viết Hoả, tam viết Thổ, tứ viết Kim, ngũ viết Thuỷ. Mộc, ngũ hành chi thuỷ dã; thuỷ ngũ hành chi mạt dã; thổ ngũ hành chi trung dã. Thử kì thiên thứ chi tự dã.*[168] – Xuân thu phồn lộ. Ngũ hành chi nghĩa)*.

Theo Đổng Tử thì Ngũ hành lại tương sinh (Hành nọ sinh Hành kia) và tương thắng (Hành nọ khắc Hành kia) nữa. Ngoài ra, mỗi Hành lại có một phương vị nhất định, trong không gian, thời gian, mỗi Hành làm chủ cái khí của một mùa. Sách Xuân thu phồn lộ nói:

"Mộc sinh ra Hoả, Hoả sinh ra Thổ, Thổ sinh Kim, Kim sinh ra Thuỷ, Thuỷ sinh ra Mộc (...) Mộc ở phía trái, Kim ở phía mặt, Hoả ở phía trước, Thuỷ ở phía sau, Thổ ở chính giữa (...) Mộc ở

---

* Thứ tự Ngũ hành trong sách Bạch hổ thông nghĩa của Ban Cố về sau (Triều Chương Đế, đời Hậu Hán - 76 sau T. L.) lại là: Kim, Mộc, Thuỷ, Hoả, Thổ.

phương đông mà làm chủ khí xuân; Hoả ở phương nam mà làm chủ khí hạ; Kim ở phương tây mà làm chủ khí thu; Thuỷ ở phương bắc mà làm chủ khí đông. Cho nên Mộc chủ sinh mà Kim chủ sát; Hoả chủ nóng mà Thuỷ chủ lạnh (...) Thổ ở chính giữa, gọi là Thiên nhuận. Thổ là chân tay của trời; đức của Thổ tươi tốt, không thể dựa vào công việc riêng của một mùa mà mệnh danh cho Thổ được; cho nên có Ngũ hành mà lại chỉ có tứ thời, là vì Thổ kiêm cả tứ thời* Kim, Mộc, Thuỷ, Hoả; tuy mỗi hành có một chức vụ, nhưng không nhờ nơi Thổ thì Kim, Mộc, Thuỷ, Hoả không đứng vững (ý nói: không làm xong việc). Khác nào chua, mặn, cay, đắng mà không nhân có béo ngọt thì không thành vị được. Ngọt là gốc của ngũ vị, Thổ là chủ của Ngũ hành. Chủ của khí Ngũ hành là khí Thổ, cũng như ngũ vị mà có được, vị mà có được vị ngọt béo thì mới thành" (Mộc sinh Hoả, Hoả sinh Thổ, Thổ sinh Kim, Kim sinh Thuỷ (...) Mộc cư tả; Kim cư hữu; Hoả cư tiền: Thuỷ cư hậu; Thổ cư trung ương (...) Mộc cư đông phương nhi chủ xuân khí; Hoả cư nam phương nhi chủ hạ khí; Kim cư tây phương nhi chủ thu khí; Thuỷ cư bắc phương nhi chủ đông khí. Thị cố mộc chủ sinh nhi kim chủ sát: Hoả chủ thử nhi thủy chủ hàn (...) Thổ cư trung ương, vị chi thiên

---

* Do đó mỗi tháng cuối mùa (tháng ba, tháng sáu, tháng chín, tháng mười hai đều thuộc Thổ).

nhuận. Thổ giả, thiên chi cổ quăng dã. Kì đức mậu mĩ, bất khả danh dĩ nhất thời chi sự, cố ngũ hành nhi tứ thời giả, Thổ kiêm chi dã. Kim, Mộc, Thuỷ, Hoả tuy các chức, bất nhân Thổ phương bất lập. Nhược toan, hàm, tân, khổ chi bất nhân cam phì chi bất năng thành vị dã. Cam giả, ngũ vị chi bản dã; Thổ giả, ngũ hành chi chủ dã. Ngũ hành chi chủ, Thổ khí dã, do ngũ vị chi hữu cam phì dã, bất đắc bất thành – Ngũ hành chi nghĩa).

Luật tương sinh tương thắng (khắc) của Ngũ hành là: đứng liền nhau thì sinh nhau, mà đứng cách nhau một bậc thì khắc nhau (*Tị tương sinh nhi gián tương thắng*). Thứ tự của ngũ hành là Mộc, Hoả, Thổ, Kim và Thuỷ. Vậy theo luật này thì:

Tương sinh: Mộc sinh Hoả, Hoả sinh Thổ, Thổ sinh Kim, Kim sinh Thuỷ, như ở trên nói đã, nghĩa là hành thứ nhất sinh hành thứ nhì, hành thứ nhì sinh hành thứ ba, hành thứ ba sinh hành thứ tư, hành thứ tư sinh hành thứ năm, hành thứ năm sinh hành thứ nhất...

Tương thắng: Kim thắng Mộc, Thuỷ thắng Hoả, Mộc thắng Thổ, Hoả thắng Kim, Thổ thắng Thuỷ, nghĩa là: hành thứ tư thắng hành thứ nhất (cách hành thứ năm); hành thứ năm thắng hành thứ hai (cách hành thứ nhất); hành thứ nhất thắng hành thứ ba (cách hành thứ hai); hành thứ hai

thắng hành thứ tư (cách hành thứ ba); hành thứ ba thắng hành thứ năm (cách hành thứ tư)...

Một mặt, Âm, Dương có phương vị và đường đi lối lại riêng của Âm, Dương, trong khoảng không gian và thời gian. Mặt khác, Ngũ hành cũng có phương vị riêng của Ngũ hành trong không gian, thời gian. Do đó tất nhiên phát sinh mối quan hệ giữa Âm, Dương và Ngũ hành. Và chính vì mối quan hệ đó mà bốn mùa mới hình thành. Đổng Tử cắt nghĩa là sự hình thành đó đại khái như thế này: gặp lúc khí Dương đang thịnh mà hành Mộc, hành Hoả lại được khí dương ấy giúp vào, thì thành mùa Xuân, mùa Hạ và vạn vật sinh trưởng; gặp lúc khí Âm đang thịnh mà hành Kim, hành Thủy lại được khí Âm ấy giúp vào thì thành mùa Thu, mùa Đông và vạn vật thu tàng. Vì hai khí Âm, Dương đắp đổi thịnh suy và luôn luôn lưu chuyển, cho nên ảnh hưởng của nó đối với Ngũ hành không dứt, mà bốn mùa vì thế cũng xoay vần không ngừng.

Bắt đầu đời Hán, tư tưởng triết học Trung Quốc lâm vào tình trạng ứ đọng. Cái học thuật số, - Sấm, vĩ, Âm, Dương - ngày một tràn lan. Học thuyết Ngũ hành của người trước để lại, trong cái phong khí mê tín của đương thời, cũng trở nên nhiều khí tạp, cơ hồ mất hết tính chất của một triết thuyết thuần tuý. Chính tư tưởng Đổng Tử

cũng bị cái phong khí đó nhiễm độc. Như vậy, đáng lẽ chúng tôi bỏ qua phần họ Đổng nói về Ngũ hành. Nhưng nghĩ rằng cái thuyết Ngũ hành này tuy mang nhiều sắc thái dị đoan, nhưng đối với đời sống hằng ngày của một số người Trung Hoa và một số người Việt Nam chúng ta nữa, từ trước đến nay, có một ảnh hưởng cực kỳ sâu rộng (Trong các môn về y dược, nhạc học, phong thuỷ, lịch phổ, tượng số, cũng như trong các vấn đề quan hôn, tang, tế* ...) Cho nên chúng tôi trình bày có hơi dài dòng, mục đích là để giúp người đọc có một ý niệm rõ rệt về cái thuyết đầy vẻ bí hiểm ấy.

---

* Chẳng hạn về y học, thì ngũ tạng mỗi tạng thuộc về một hành: phế thuộc Kim, can thuộc Mộc, tì thuộc Thổ, tâm thuộc Hoả, thận thuộc cả Thuỷ lẫn Hoả; về nhạc học, có ngũ âm, mỗi âm cũng thuộc về một hành: hò (Kim), xự (Mộc), xáng (Thuỷ), xê (Hoả), công (Thổ).

Trong phép phong thuỷ, các gò núi, các rẻo đất... cũng chia ra Ngũ hành: tròn thuộc Kim, dài thuộc Mộc, lằng ngoằng thuộc Thuỷ, nhọn thuộc Hoả, vuông thuộc Thổ.

CHƯƠNG IV

KHÍ LUẬN

* Khí.

* Nguyên nhất

* Thái cực - Thái hoà - Thái hư.

* Đạo - Thần - Dịch - Lý.

Trong các triết thuyết Tây phương thời xưa, một trong những thuyết đầu tiên chú trọng đến vật chất là thuyết nguyên tử.

Triết học Trung Quốc hình như không có thuyết nguyên tử. Huệ Thi có nói đến "tiểu nhất": Tiểu nhất là "cái rất mực nhỏ không còn có gì ở trong" (*Chí tiểu vô nội, vị chi tiểu nhất* [169] – Trang Tử. Thiên hạ). Hiềm vì tài liệu để lại không đủ, không biết được rõ ràng học thuyết của Huệ Tử về cái tiểu nhất này, cho nên không thể võ đoán Huệ Tử là một nguyên tử luận giả.

Cho tới nay, theo ý kiến đa số, trong cổ triết Trung Quốc, học thuyết về bản căn tương đối chú trọng đến vật chất hơn cả vẫn là Khí luận. Là vì, như cái nhan đề đã chỉ rõ. Khí luận coi khí là bản căn mà khí thì là vật chất: Khí tức là chất hơi. Tất cả các chất hơi đều là do những nguyên tử, phân tử hoặc điện tử, nghĩa là những vật cực kỳ bé nhỏ cấu thành. Bị dồn ép tới một mức độ nào đó, chất hơi (khí thể) trở thành chất loãng (dịch thể) hoặc chất đặc (cố thể). Đó là những điều ngày nay chúng ta biết rõ về khí. Còn cổ nhân thì quan niệm khí như thế nào? Xin hãy nghe Ngoại thiên, sách Trang Tử nói:

"Người ta sinh ra là do khí tụ. Khí tụ thì sống, khí tán thì chết. Cho nên nói rằng khắp cả gầm trời chỉ là khí mà thôi" (*Nhân chi sinh dã, khí chi tụ dã; tụ tắc vi sinh, tán tắc vi tử... Cố viết thông thiên hạ nhất khí nhĩ* [170]).

Cũng trong sách Trang Tử, thiênChi lạc nói:

"...Mà vốn không có hình.,Không phải từ trước đến giờ không có hình, mà vốn không có khí. Lẫn lộn trong khoảng lù mù, biến hoá mà có khí, khí biến hoá mà có hình: (...*Nhi bản vô hình, Phi tòng vô hình dã, nhi bản vô khí. Tạp hồ hoang hốt chi gian, biến nhi hữu khí, khí biến nhi hữu hình*[171])

Chỗ khác, chúng ta đọc:

"Trời đất chưa thành hình, lờ mờ trống rỗng cho nên gọi là thái thuỷ. Thái thuỷ sinh ra khoảng không hư quang tạnh. Cái không hư quang tạnh sinh ra vũ trụ. Vũ trụ sinh ra nguyên khí. Nguyên khí có ngấn tích, phần trong tươi thì mỏng đẹp và làm thành trời, phần nặng đục thì ngưng đọng mà làm thành đất" (*Thiên địa vị hình, bằng bằng dực dực, đỗng đỗng chúc chúc, cố viết thái thuỷ. Thái thuỷ sinh hư khoách, hư khoách sinh vũ trụ, vũ trụ sinh nguyên khí, nguyên khí hữu nhai ngân; thanh dương giả bạc mĩ nhi vi thiên, trọng trọc giả ngưng trệ nhi vi địa* [172] – Sách Hoài Nam tử. Thiên Văn huấn).

Qua mấy câu trên đây, người ta tưởng hiểu được phần nào cái quan niệm về khí của tác giả. Hình như họ cho khí là một vật tự hư không mà sinh ra, trong cái khoảng hỗn mang mù mịt. Vật đó, không có hình nhưng biến hoá mà thành có hình. Nó tụ lại thì làm thành trời đất và thành người. Tụ lại mà thành trời thành đất và thành người thì khác gì tụ lại, dồn nén lại, thành những cố thể. Như vậy chúng ta có thể nghĩ rằng ý niệm về khí của người xưa không khác ý niệm của người thời nay là bao. Và Khí luận của Trung triết đúng là một bản căn luận có tính cách duy vật.

Quan niệm khí trong mấy câu vừa trích dẫn tuy có liên quan mật thiết với quan niệm khí trong

Khí luận, nhưng tác giả những câu đó vốn thuộc Đạo gia và họ không hề có chủ trương duy khí. Nhiều lắm, họ chỉ nhận khí là cái làm nên hình chất của vạn vật, tức là cái "bản thuỷ tài phác", theo danh từ của Tuân Tử, hay cái "tài liệu nguyên thuỷ", theo danh từ ngày nay.

Học giả đầu tiên có chủ trương duy khí phải kể là Hà Hưu đời Hậu Hán. Họ Hà nói:

"Cái nguyên thuỷ là khí. Bắt đầu từ vô hình, khi hữu hình thì (khí) phân bố mà dựng nên trời đất. Nó là cái nguồn gốc của trời đất vậy" (*Nguyên giả, khí dã. Vô hình dĩ khởi, hữu hình dĩ phân, tạo khởi thiên địa, thiên địa chi thuỷ dã* [173] – Công dương truyện. An nguyên niên giải hỗ)*

Nhà kinh học Trịnh Huyền, sống đồng thời với Hà Hưu, cũng nhận khí là bản căn của vũ trụ. Cắt nghĩa về Thái cực, ông nói:

"Thái cực là đạo cực trung, là cái khí tinh thuần và điều hoà còn chưa chia" (*Cực trung chi đạo, thuần hoà vị phân chi khí dã* [174] – Văn tuyển chú dẫn).

Chữ "đạo" Trịnh Huyền dùng ở đây trỏ khí. Thái cực là Đạo, mà đạo là khí thể khi còn chưa

---

* Đổng Trọng Thư đầu đời Hán đã có nói đến Nguyên. Nhưng Đổng Tử không nói rõ cái Nguyên của ông là khí, như Hà Hưu.

chia thành Âm, Dương. Còn chữ lý đối với họ Trịnh thì đồng nghĩa với tính: "Lý cũng như tính" (*Lý do tính dã* – Lễ ký. Nhạc ký chú).

Mỗi vật có một tính riêng. Vậy theo họ Trịnh, lý của mỗi vật cũng mỗi khác. Còn khí thì là nguồn gốc chung của tất cả mọi vật.

NGUYÊN NHẤT

Lưu Thiệu đời Tam quốc lấy "Nguyên nhất" làm bản căn vũ trụ; mà theo lời họ Lưu bàn thì "Nguyên nhất" là cái chứa đựng trong các loài có huyết khí, để làm tài chất cho chúng: Nguyên nhất có vẻ chính là khí. Ông nói:

"Phàm là loài có huyết khí, không loài nào là không chứa ngậm cái Nguyên nhất để làm chất, là không bẩm thụ Âm, Dương để lập tính, là không lấy Ngũ hành làm thể để thành hình tướng rõ ràng" (*Phàm hữu huyết khí giả, mạc bất hàm Nguyên nhất dĩ vi chất, bẩm. Âm Dương dĩ lập tính, thể Ngũ hành dĩ trứ hình* [175] – Nhân vật chí).

Lưu Thiệu hình như chịu nhiều ảnh hưởng của Trịnh Huyền. Cũng như họ Trịnh, họ Lưu vừa nói khí cũng vừa nói lý. Lý đối với họ Lưu có nghĩa rõ ràng là qui luật:

"Qui luật tự nhiên là lý của đạo* tức cái qui luật biến hoá của khí;

"Qui luật xã hội là lý của sự, tức là của pháp chế chính sự;

"Qui luật đạo đức là lý của nghĩa, tức là cái lý đương nhiên, cái lý công bằng và

"Qui luật tâm lý và lý của con tâm, tức là cái lý nó thúc đẩy hành động.

"Bốn cái lý đó, không giống nhau."

(*Nhược phù thiên địa khí hoá, doanh, hư, tổn, ích, đạo chi lý dã; pháp chế chính sự, sự chi lý dã; lễ giáo thích nghi, nghĩa chi lý dã; nhân tình khu cơ, tình chi lý dã. Từ lý bất đồng* [176] – Như trên).

Tuy họ Lưu không nói rõ ra, nhưng có nhiều học giả đời sau, nghĩ rằng họ Lưu hình như có ý cho lý phải nương tựa vào khí và chính khí mới là bản căn cuối cùng của vũ trụ vạn vật.

THÁI CỰC – THÁI HOÀ, THÁI HƯ

Bản căn luận có nhuốm màu duy vật (tương đối chú trọng đến vật chất) đến đời Bắc Tống được Trương Hoành Cừ xây dựng thành hệ thống vững vàng rộng rãi.

---

* Đạo ở đây trỏ khí (Theo Vũ Đồng: *Trung Quốc triết học đại cương* trang 66)

Học thuyết của họ Trương là suy diễn từ Dịch truyện mà thành lập. Dịch truyện nói: "Dịch có Thái cực, Thái cực sinh Lưỡng nghi". Trương Tử triển khai ý ấy mà nói:

"Hai không thành lập (không có đối lập) thì Một không thể thấy (không có hợp nhất). Một không thể thấy (không có sự thống hợp thành một) thì công năng của Hai mất (không còn cái diệu dụng của hai thể). Hai thể là hư và thực, động và tĩnh, tụ và tán, trong và đục, hai thể mà rút lại vẫn chỉ là một mà thôi" (Lưỡng bất lập, tắc Nhất bất khả kiến. Nhất bất khả kiến tắc Lưỡng chi dụng tức. Lưỡng thể giả, hư thực dã, động tĩnh dã, tụ tán dã, thanh trọc dã, kì cứu cánh nhất nhi dĩ[177] – Chính mông. Thái hoà).

Và:

"Một vật mà hai thể ấy là khí vậy. Một vật (mà hai thể) cho nên diệu dụng của nó khôn lường. Hai thể (cùng trong một vật) cho nên mới biến hoá linh diệu" (*Nhất vật lưỡng thể khí dã. Nhất cố thần, Lưỡng cố hoá* [178] – Như trên).

Chữ Một của Trương Tử dùng ở đây là trỏ Thái cực của Dịch truyện; còn chữ Hai là trỏ hai thể của Thái cực, tức là Âm, Dương:

"Có Hai thì có Một, ấy là Thái cực vậy (...) Một vật mà hai thể, ấy gọi là Thái cực ư?" (*Hữu*

Lưỡng tắc hữu Nhất, thị Thái cực dã (...) Nhất vật nhi lưỡng thể, kỳ Thái cực chi vị dư[179] – Như trên).

Nói: "Một vật mà hai thể là khí vậy", lại nói: "Một vật mà hai thể, ấy gọi là Thái cực ư?"

Như vậy, rõ ràng Trương Tử cho Thái cực là khí *.

Khí Thái cực còn gọi là Thái hoà. Thái hoà là tổng danh của những cái giống như những "đám hơi bay chơi vơi trên các đầm nước, vào những ngày xuân"**, mà trong thiên Tiêu dao du, Trang Tử gọi là những "dã mã". Trương Tử nói:

"Thái hoà là Đạo. Nó có chứa bên trong những tinh phù trầm, thăng giáng, động tĩnh; những tính đó tương cảm, tương ứng; đó chính là cái nguyên nhân phát sinh ra sự un đúc, đẩy đưa, được thua, co duỗi (...) Không như những đám hơi "dã mã" un đúc, không đủ gọi là Thái hoà. Nói về đạo mà biết điều đó thì gọi là biết đạo, học Dịch thấy rõ điều đó thì gọi là thấy rõ Dịch" (*Thái hoà sở vị Đạo, trung hàm phù trầm, thăng giáng, động tĩnh tương*

---

* Các học giả đời sau giải thích Thái cực của Dịch là khí thể gồm hai khí Âm, Dương còn chưa phân lập. Nhưng chính Dịch thì chưa từng bao giờ nói Thái cực là khí như Trương Hoành Cừ.

** Lời giải của Tư Mã Bưu về hai chữ "dã mã" trong thiên Tiêu dao du của Trang Tử.

cảm chi tính, thị sinh nhân uân, tương đãng, thắng phụ, khuất thân chi thuỷ (...) Bất như dã mã nhân uân, bất túc vị chi Thái hoà. Ngữ đạo giả tri thử, vị chi tri đạo, học Dịch giả kiến thử, vị chi kiến Dịch [180] – Như trên).

Khi khí tản mác, thì mắt ta không nhìn thấy vì nó trở nên vô hình:

"Khí mà tụ thì có hình và cái sức sáng của mắt ta có chỗ thi thố. Khi khí không tụ thì không có hình mà sức sáng của mắt ta không có chỗ thi thố" (Khí tụ tắc li minh đắc thi nhi hữu hình, khí bất tụ tắc li minh bất đắc thi nhi vô hình – Như trên).

Khi khí tản mác và vô hình như thế thì gọi là Thái hư. Thái hư vốn vô hình và chính là bản thể của khí:

"Thái hư không có hình, Thái hư là bản thể của khí" (Thái hư vô hình, khí chi bản thể – Như trên).

"Thái hư, gốc của khí, là vô hình, thì khí vốn cũng vô hình. Vì cảm ứng mà sinh thì, khi đã tụ, khí thành ra có hình tượng. Có hình tượng là có ngay đối lập. Đối lập thì tác động ngược lại; tác động ngược lại là đôi bên đứng vào thế cừu địch. Cừu địch thì tất rồi giải hoà. (Là vì khí rồi tất tan, mọi vật cừu địch trở về Thái hư. Cùng về Thái hư,

tức là giải hoà). Cho nên niềm yêu, nỗi ghét (truy nguyên) đều là từ Thái hư mà ra, mà rút lại cũng đều chỉ là cái "dục" của vật (rồi cũng sẽ hết)" (*Khí bản chi hư, tắc trạm bản vô hình. Cảm nhi sinh tắc tụ nhi hữu tượng. Hữu tượng tư hữu đối, đối tất phản kỳ sở vi. Hữu phản tư hữu cừu, cừu tất hoà nhi giải. Cố ái ố chi tình, đồng xuất ư Thái hư, nhi tốt qui ư vật dục...* [181] – Như trên).

Khí tụ thành vật mà có hình, khi tan thì vật huỷ khí lại vô hình trở về với Thái hư. "Khí tụ tán nơi Thái hư, chẳng khác vì váng đọng tan trong nước. Khi đã biết Thái hư là khí thì biết rằng không còn có cái không". (*Khí chi tụ tán ư Thái hư, do băng ngưng thích ư thuỷ. Tri Thái hư tức khí, tắc vô vô* – Như trên).

"Biết rằng không còn có cái không" vì cái khoảng không trung mà mắt ta nhìn không thấy có gì, ngỡ là trống rỗng kia, thực ra nó không phải là chân không mà chính là đầy ắp những khí. Có điều khí đó chưa tụ, còn ở thể Thái hư vô hình, nên mắt ta không nhận thấy đó thôi. "Không" mà hiểu theo nghĩa "không thấy" thì "có" với "không" thật ra chỉ là một vậy.

Tổng chi, Thái cực là khí; Thái hoà cũng là khí, nhưng là khí khi tụ, vì tụ mà trở thành có hình, giống như những "đám hơi bay chơi vơi trên

các đầm nước"; còn Thái hư thì vẫn là khí, nhưng là khí khi tản mác và không có hình.

Cái khí Thái hư vô hình "là bản thể của khí" đó chính là nguồn gốc, là bản căn đầu tiên của vũ trụ vạn vật.

Nó "mênh mang lên xuống tung bay, chưa từng bao giờ ngừng nghỉ, nó là then máy của các trạng thái thực, hư, động, tĩnh; là khởi nguyên của các thể âm, dương, cương, nhu; bốc lên cao thì là khí dương trong, sa xuống thấp thì là khí âm đục. Nó cảm ứng mà khi tụ, khi tán, làm gió, làm mưa, làm sương, làm tuyết; nhờ có nó mà muôn vật lưu chuyển và hình thành, nhờ có nó mà núi sông ngưng kết và tan chảy" (*Khí ãng nhiên Thái hư, thăng giáng phi dương, vị thường chỉ tức. – Thử hư thực động tĩnh chi cơ, âm dương cương nhu chi thuỷ. Phù nhi thượng giả, dương chi thanh; giáng nhi hạ giả, âm chi trọc. Kì cảm ngộ tụ tán, vi phong vũ, vi sương tuyết, vạn phẩm chi lưu hình, sơn xuyên chi dung kết.* [182] – Như trên).

"Cái khí Thái hư đó là nguồn gốc của trời đất, trời đất là từ cái khí Thái hư đó mà ra" (*Hư giả thiên địa chi tổ, thiên địa tòng hư trung lai* - Như trên.)

Như vậy, Thái hư vừa là "một" lại vừa là "nhiều", vừa là "không" lại vừa là "có".

Như trên đã nói, khí là một vật có hai thể. Hai thể đó là âm, và dương, là hư và thực, là động và tĩnh, là cương và nhu... nghĩa là đối lập với nhau. Đối lập với nhau mà lại có tính tương cảm, tương ứng. Chính bởi thế mà mọi biến chuyển mới phát sinh, mà sự vật mới bày ra cái cảnh tượng thăng, giáng, doanh, hư, tụ, tán, sinh, tử. Cái trạng thái đối lập mà tương cảm đó là trạng thái nội tại của khí, nằm ngay trong lòng khí, - tức cũng là nằm ngay trong lòng sự vật, - chứ không phải là do ảnh hưởng ngoại lai gây nên. Thành thử, khí cũng như sự vật, hết thảy đều ở vào cái thế bị động vậy:

"Khí không thể không tụ mà làm thành muôn vật, muôn vật không thể không tán mà lại trở về làm Thái hư" (*Khí bất năng bất tụ nhi vi vạn vật, vạn vật bất năng bất tán nhi vi Thái hư* [183] - Như trên).

Và kết cục là muôn vật từ Thái hư sinh ra do khí tụ mà thành hình, thì một khi khí tán, hình ấy lại hoại, muôn vật lại trở về Thái hư. Chỉ có Thái hư là thực, mặc dầu là nó không cố định, vì trước sau Thái hư vẫn hoàn Thái hư, bao nhiêu biến hoá, đổi dời đều chỉ là tạm bợ. Trương Tử nói:

"Phàm vật có hình, đều dễ hư hoại; chỉ có Thái hư là không dao động, cho nên nó rất thực"

(*Phàm hữu hình chi vật tức dị hoại; duy Thái hư vô động dao, cố vi chi thực* [184] – Ngữ lục).

Có điều là "thực đấy nhưng mà không cố định" mà thôi. "*Chí hư chi thực, thực nhi bất cố* – Chính mông).

Cái lịch trình biến dịch: khí tụ thành vật, vật hoại lại thành khí đó, tức là đạo trời:

"Sinh thành đổ sụp, đó là đạo trời" (*Sinh thành phúc đảo, thiên chi đạo dã* [185]- Ngữ lục).

"Nói cái lịch trình suy diễn, cho nên mới gọi là đạo (trời) (*Ngữ kỳ suy, cố viết đạo*[185] – Chính mông).

Khi nói về lịch trình suy diễn trong cuộc diễn biến dịch của khí, thì nói là đạo (trời). Muốn diễn tả cái đột ngột khôn lường của sự biến dịch đó, thì nói là thần. Còn khi nhận định cái hiện tượng vì khi biến dịch mà muôn vật sinh rồi lại sinh, thì nói là dịch. Cho nên "đạo (trời)", "thần" và "dịch", tuy ba tiếng khác nhau, mà sự thực chỉ là ba cái danh để trỏ cùng một sự vật. (*Ngữ kì suy hành cố viết "đạo", ngữ kì bất trắc, cố viết "thần": ngữ kì sinh sinh, cố viết "dịch". Kì thực nhất vật, chỉ sự dị danh nhĩ* – Như trên).

Khí biến dịch vô cùng và bất trắc. Nhưng vô cùng và bất trắc không phải là hỗn độn. Sự biến dịch đó thật ra diễn tiến theo một qui luật nhất

định. Qui luật đó gọi là lý. Lý đó là "thuận với tự nhiên và không lỗi lầm". (*Thiên địa chi khí, tuy tụ tán công thủ bách đồ, nhiên kì vi lý dã, thuận nhi bất vọng* – Như trên).

Cái lý đó là có sút, có tăng, có đầy, có vơi, có thọ, có yểu, nghèo hèn. "Sút, tăng, đầy, vơi đó là thiên lý; thọ, yểu, nghèo hèn, đó là nhân lý" (*Tổn ích doanh hư, thiên chi lý dã; thọ yểu bần tiện, nhân chi lý dã* – Ngữ lục).

Cái lý đó là: "vật sinh ra, có cái trước cái sau, thuận theo "thiên tự" (Thứ tự tự nhiên)", là: "vật khi đã hình thành thì có cái lớn, cái nhỏ, cái cao, cái thấp, thuận theo thiên trật (trật tự tự nhiên). "(*Thiên chi sinh vật dã hữu tự, vật chi kí hình dã hữu trật* [187] – Chính mông) *

Rút lại, học thuyết Duy khí của Trương Hoành Cừ có thể tóm tắt như sau:

Bản căn của vũ trụ vạn vật là khí. Khí là nguyên tố cấu thành của hết thảy. Toàn thể vũ trụ chỉ là lịch trình biến hoá của khí mà thôi.

---

* Cắt nghĩa về khí và lý nói trong đoạn này, Phùng Hữu Lan cho rằng Trương Hoành Cừ mới chớm thấy cái mà thuật ngữ triết học Hi Lạp, kêu là Thức, (from) và Chất (Matter). Lý ở đây tức là Thức, khí tức vật ở đây là Chất. (Trung Quốc triết học sử, trang 856).

Khí tiềm tàng hai thể đối lập là Âm và Dương. Hai thể đối lập đó có tính tương cảm, tương ứng; vì thế khí thành ra có một động lực nội tại nó là nguồn gốc phát sinh những hiện tượng co duỗi, hợp tan, khiến cho muôn vật hình thành rồi lại tan rã, tan rã rồi lại hình thành. Trong cuộc đại hoá ấy, duy chỉ có khí là trường tồn, mặc dầu là không cố định.

Phê bình Trương Tử, các học giả đời sau nhận rằng học thuyết của ông "hoằng đại" và "tinh mật". Học thuyết đó cho ta thấy rõ cái qui luật phổ biến có nhiều tính cách biện chứng, nó chi phối cuộc phát triển của vũ trụ, mà sau đây là những đặc điểm chính:

1. Sự thống nhất giữa vật chất và không gian (Vật thành hình và Thái hư).

2. Sự thống nhất giữa những đối lập (Có và không, một và nhiều).

3. Sự chuyển hoá của sự vật thành sự vật đối lập (Tỉ dụ: Khí vô hình trở thành vật hữu hình).

4. Tính cách nội tại của nguyên nhân chuyển hoá (Sự vật chuyển hoá là do nguyên nhân nội tại, hay "tự kỉ nguyên nhân". Tỉ dụ: Khi chuyển hoá vì tiềm tàng hai thể âm, dương đối lập và có tính hỗ tương cảm ứng).

5. Sự quan thiết của đối lập cho sự tồn tại của sự vật (Tỉ dụ: "Hai không thành lập, thì Một không thể thấy").

6. Tính cách phổ biến "bất thường tồn" của sự vật (Tỉ dụ: Khí tụ thì khí phải tán. Vật hình thành thì vật tất có lúc tiêu huỷ).

Một học giả đồng thời với Trương Tử là Tư Mã Quang cũng nhận hư và khí là bản căn cuả vũ trụ vạn vật. Ông nói:

"Muôn vật đều gốc ở hư, đều sinh bởi khí; khí thành ra hình thể, hình thể nhận thấy tính. Cho nên hư là cái nhà chứa muôn vật, khí là cái cửa muôn vật từ đó sinh ra" (*Vạn vật giai tổ vu khí; khí dĩ thành thể, thể dĩ thu tính (...) Cố hư giả vật chi phủ dã, khí giả sinh chi hộ dã* – Tiềm Hư).

Chủ trương của Tư Mã Quang đại khái không khác chủ trương của Trương Tử. Có điều Trương Tử lập luận tinh tế và rõ ràng, còn Tư Mã Quang thì chỉ nói sơ lược. Cho nên chúng tôi thiết nghĩ không cần nói dài hơn nữa làm gì.

CHƯƠNG V

LÝ KHÍ LUẬN

* Quan niệm lý.
* Quan niệm khí.
* Tương quan giữa lý khí và vũ trụ vạn vật.
* Bản căn của sự vật là lý.
* Chu Hi "tập đại thành" học thuyết lý khí.
    - Quan niệm Lý, Khí, Thái cực, Âm và Dương, động tĩnh.
    - Tương quan giữa Lý và Khí.
    - Vũ trụ sinh thành.

Kêu là Lý khí luận, vì học thuyết này lấy cả Lý lẫn Khí làm cơ bản quan niệm.

Tuy nhiên, Lý khí luận không phải hẳn là một Nhị nguyênluận. Bởi lẽ chỉ có Lý là được coi như bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, còn khí tuy cấu thành vạn hữu thật đấy, nhưng chỉ được xem

như bản căn "thứ yếu", bản căn "gián tiếp" của vũ trụ vạn vật mà thôi. Cho nên Lý khí luận cũng có thể gọi là Duy lý luận được.

Người đầu tiên đề xướng học thuyết này là hai anh em họ Trình đời Bắc Tống: Trình Hạo (Minh Đạo) và Trình Di (Y Xuyên); và người tập đại thành thuyết này là Chu Hi (Hối Am) đời Nam Tống.

QUAN NIỆM LÝ

Quan niệm Lý xuất hiện khá muộn trong lịch sử triết học Trung Quốc. Trong sách Luận ngữ, cũng như trong Đạo đức kinh, không thấy có quan niệm này.

Triết gia đầu tiên dùng danh từ lý có lẽ là Mạnh Tử. Ông nói:

"Cái mà lòng người ai cũng như ai đều cho là phải cả, ấy là cái gì? Ấy là lý, là nghĩa" (*Tâm chi sở đồng nhiên giả, hà dã? Vị lý dã, nghĩa dã* [188] - Cáo tử).

Và:

"Khởi sự cho có điều lý (mạch lạc, tiết tấu), đó là việc của kẻ trí giả. Hoàn thành mà vẫn giữ được cho có điều lý (mạch lạc, tiết tấu), đó là việc của bậc thánh nhân" (*Thuỷ điều lý giả, trí chi sự dã;*

chung điều lý giả, thánh chi sự dã[189] - Vạn chương)*

Chữ lý ở câu thứ nhất có ý nghĩa là luân lý, đạo đức. Trong câu thứ hai, lý có nghĩa là điều lý, là mạch lạc ở nơi sự vật.

Về sau, với Trang Tử, Tuân Tử, các tác giả Dịch truyện và Hàn Phi, chữ lý được dùng nhiều hơn và đại khái theo hai nghĩa sau này:

1. Lý là hình thức, như trong những câu:

"Vật thành rồi sinh ra lý, gọi là hình" (*Vật thành sinh lý, vị chi hình* – Trang Tử. Thiên địa);

"Hình, thể, sắc, lý, lấy mắt mà phân biệt chỗ khác nhau" (*Hình, thể, sắc, lý, dĩ mục dị* – Tuân Tử. Chính danh);

"Ngửa để xem thiên văn, cúi để xét địa lý" (*Ngưỡng dĩ quan ư thiên văn, phủ dĩ sát vu địa lý* – Hệ từ Thượng truyện).

"Lý là để phân vuông tròn, ngắn dài, thô mịn, chắc giòn" (*Phàm lý giả, phương viên, đoản trường, thô mỹ, kiên, thùy chi phân dã* - Hàn Phi tử. Giải Lão thiên);

---

* Đoạn này đem việc tấu nhạc để nói rõ công phu tu dưỡng; khởi sự (bắt đầu tấu nhạc) cho có "điều lý" ví như biết "trạch thiện" để mà tu thân. Hoàn thành vẫn giữ được "điều lý" ví như gắng sức giữ vững điều thiện đến cùng trong việc tu dưỡng.

"Ngắn dài, lớn nhỏ, vuông tròn, chắc giòn, nhẹ nặng, trắng đen, gọi là lý (*Đoản trường, đại tiểu, phương viên kiên thuý, khinh trọng, bạch hắc, vị chi lý* – Như trên).

2. *Lý là lẽ thường, là phép thường, là qui luật*, như trong những câu:

"Y cứ vào thiên lý" *(Y hồ thiên lý* – Trang Tử. Dưỡng sinh chủ). "Thiên lý" có nghĩa là qui luật tự nhiên;

"Cái nhờ đó mà biết, là tính của người; cái có thể biết, là lý của vật" (*Phàm dĩ tri, nhân chi tính dã; khả dĩ tri, vật chi lý dã* – Tuân Tử. Giải tế). Lý của vật tức là cái qui luật thường mà mỗi vật nương theo.

"Giản dị mà cái lý trong thiên hạ thấy được" (Biết được cái lẽ giản dị: "vạn vật tuy nhiều, căn nguyên vẫn chỉ là âm, dương" thì biết được cái lý của thiên hạ) (*Dị giản nhi thiên hạ chi lý đắc hĩ.* – Dịch truyện). Lý của thiên hạ tức là cái qui luật phổ biến theo đó vạn vật đều bắt đầu từ chỗ cực giản dị để trở nên cực phức tạp.

Vậy, tóm lại, chữ lý có hai nghĩa: Lý là hình thức và lý là qui luật. Cái nghĩa qui luật lại có thể tách ra làm ba, là:

- Qui luật riêng cho mỗi vật, - gọi là thường tắc.

- Qui luật chung cho tất cả mọi vật, - gọi là trật tự, điều lý, và:

- Qui luật để mỗi vật căn cứ vào đó mà sinh thành, qui luật khiến cho vật này thế này mà không thế kia, vật kia thế kia mà không thế khác. Qui luật với nghĩa thứ ba này gọi là "cái sở dĩ nhiên".

Thời Tiên Tần, chữ lý thường dùng theo nghĩa thứ nhất: Lý là qui luật riêng của mỗi vật. Theo sách Trang Tử nói:

"Muôn vật có lý khác nhau" (Vạn vật thù lý Tạp thiên).

Sách Hàn Phi tử nói:

"Muôn vật đều mỗi vật một lý khác nhau" (*Vạn vật các dị lý* – Giải Lão thiên).

Đến Trình Minh Đạo thì chữ lý thường được dùng với cái nghĩa thứ hai: Lý là *qui luật phổ biến* chung cho hết thảy sự vật. Lý đó, ông còn gọi là Trời, hoặc thiên lý. Trong Di thư (cuốn 11), Minh Đạo nói:

"Trời tức là lý" (Thiên giả lý dã).

Bàn về chữ "lý của Minh Đạo, Tạ Lương Tá, một cao đệ của Trình môn viết:

Xét về nghĩa "cách vật cùng lý" cần phải nhận cho ra lý là thiên lý mới được. Thiên lý có nghĩa là cái lý tự nhiên, không một tơ hào bầy đặt. Nay

người ta chợt trông thấy một đứa bé sắp ngã xuống giếng, thì người ta ai cũng có lòng hoảng sợ thương hại. Vừa chợt thấy mà lòng thương hại hoảng sợ, đó tức là thiên lý (...) "Thiên" chỉ là "lý" mà thôi (...) Ông Minh Đạo từng đã nói: "Cái học của ta tuy có chỗ sở thụ (do người truyền cho), nhưng hai chữ "thiên lý" thì chính tự mình ta tìm ra" (*Sở vị cách vật cùng lý, tu thị nhận đắc thiên lý thuỷ đắc. Sở vị thiên lý giả, tự nhiên để đạo lý, vô hào phát đỗ soạn. Kim nhân sạ kiến nhụ tử tương nhập ư tỉnh giai hữu truật dịch trắc ẩn chi tâm, phương sạ kiến thì, kỳ tâm truật dịch, tức sở vị thiên lý dã (...) Sở vị thiên giả, lý nhi dĩ (...) Minh Đạo thường viết: ngô học tuy hữu sở thụ, thiên lý nhị tự, khước thị tự gia niêm xuất lai* – Thượng Sái Ngữ lục).

Cũng có chỗ Minh Đạo gọi lý là thiên đạo:

"Nói cái lý tự nhiên của trời thì gọi là thiên đạo" (*Ngôn thiên chi tự nhiên giả, vị chi thiên đạo* – Di thư).

"Cái lý của trời đó, cái thiên đạo đó, tức là đạo một âm một dương, là đạo tự nhiên... không có khởi thuỷ, cũng không có chung cùng, không nhân cái gì mà có, cũng không nhân cái gì mà không" (*Nhất âm, nhất dương chi vị đạo, tự nhiên chi đạo dã (...) Diệc vô thuỷ, việc vô chung, diệc vô nhân thậm hữu, diệc vô nhân thậm vô* – Ngữ lục).

Minh Đạo còn nói nhiều về lý nữa. Tỉ như:

"Trời sinh ra vật, có dài, có ngắn, có lớn, có nhỏ. Người quân tử được cái lớn, có thể nào khiến cho cái nhỏ cũng lớn được" (Ý nói: Trời cho lớn thì được lớn, cho nhỏ thì được nhỏ, không thể thay đổi được?") Thiên lý là như vậy, há ngược được ư?" (*Phù thiên chi sinh vật dã, hữu trường, hữu đoản, hữu đại, hữu tiểu. Quân tử đắc kỳ đại hĩ, an khả sử tiểu giả diệc đại hồ? Thiên lý như thử, khởi khả nghịch tai* – Di thư).

"Dùng bò để kéo, dùng ngựa để cưỡi, đều là nhân cái tính của bò ngựa mà dùng như vậy. Sao không dùng bò để cưỡi, dùng ngựa để kéo? Là vì lý không cho làm như thế" (*Phục ngưu thừa mã, giai nhân kỳ tính nhi vi chi. Hồ bất thừa ngưu nhi phục mã hồ? Lý chi sở bất khả* – Như trên).

"Muôn vật đều có lý, thuận lý thì dễ, ngược lý thì khó. Thảy đều theo lý, việc gì mà mệt sức mình?" (*Vạn vật giai hữu lý, thuận chi tắc dị, nghịch chi tắc nan. Các tuần kì lý, hà lao ư kỉ lực tai*? – Như trên).

"Sinh rồi lại sinh, gọi là biến đổi. Ấy trời mà là đạo, là vì thế. Trời chỉ lấy sinh làm đạo" (*Sinh sinh chi vị dịch, thị thiên chi sở dĩ vi đạo dã. Thiên chỉ thị dĩ sinh vi đạo* – Như trên).

Tóm lại, với Minh Đạo, Lý (thiên lý), Đạo (thiên đạo), Dịch và Sinh chỉ là một, - chỉ là cái lý tự nhiên, chỉ là cái xu thế tự nhiên của vũ trụ vạn

vật. Lý đó tự sinh và bất biến. Và, theo Minh Đạo, lý đó tuy nói là siêu hình, nhưng thực ra gắn liền với những vật cụ thể: "Hình nhi thượng (vật siêu hình) là đạo; hình nhi hạ (vật hữu hình) là "khí" (vật cụ thể). Phải nói như thế (là theo luận lý) chứ (trong thực tế thì) "khí" (vật cụ thể) là đạo, mà đạo cũng là "khí" (vật cụ thể) (*Hình nhi thượng vi đạo, hình nhi hạ vi khí, tu trước như thử thuyết, khí diệc đạo, đạo diệc khí* [112] – Ngữ lục).

Trình Y Xuyên thì thường dùng chữ lý với nghĩa thứ ba: Lý là lý sở dĩ nhiên, "tại sao mà thế". Sách Ngữ lục chép lời ông:

"Vẩy nước, quét tước, thưa gửi là như thế, tất phải có cái lý sở dĩ nhiên (tại sao mà thế" (*Sái Tảo ứng đối, thị kì nhiên, tất hữu sở dĩ nhiên*).

"Phàm ở trước mặt, không cái gì không phải là vật; mọi vật, vật nào cũng đều có lý, như lửa tại sao nóng, nước tại sao lạnh. Đến cả như mối tương quan giữa vua và tôi, giữa cha và con cũng đều là lý" (*Phàm nhãn tiền vô phi thị vật; vật vật giai hữu lý, như hoả chi sở dĩ nhiệt, thuỷ chi sở dĩ hàn; chí vu quân thần phụ tử chi gian, giai thị lý*).

Cái lý sở dĩ nhiên đó, Y Xuyên cũng gọi là đạo, như sẽ nói ở phần sau.

Cái lý sở dĩ nhiên đó có ở tất cả mọi vật:

"Có vật thì tất có phép tắc. Mỗi vật phải có một lý" (*Hữu vật tất hữu tắc, nhất vật tu hữu nhất lý* – Di thư).

Và cái lý sở dĩ nhiên có ở tất cả mọi vật đó, lại có đủ ở nơi tâm ta:

"Vắng lặng chẳng động, hễ cảm là thông, đó là nói về lý ở nơi con người. Còn bàn về đạo ở nơi vũ trụ, vạn vật, thì muôn lý đều đủ, không còn phải nói cảm cùng không cảm" (*Tịch yên bất động, cảm nhi toại thông, thử dĩ ngôn nhân phần thượng sự. Nhược luận đạo tắc vạn lý giai cụ, cánh bất thuyết cảm dữ bất cảm* – Như trên).

Lý ở nơi tâm ta vắng lặng. "Văng lặng" nghĩa là không tăng giảm, là bất biến; nói: đối với sự vật, tâm ta "hễ cảm là thông", là có ý muốn nói: lý của tất cả mọi vật đều có đầy đủ ở nơi tâm ta. Không những lý của của tất cả mọi vật có đầy đủ ở nơi tâm ta mà thôi, lý của tất cả mọi vật còn có đầy đủ ở bất cứ một vật nào, dù là một vật nhỏ nhít cũng vậy:

"Muôn vật đều cùng một lý ấy, một sự vật dù nhỏ nhít, cũng có cái lý chung ấy"... "Lý của một vật, tức là lý của muôn vật" (*Vạn vật giai thị nhất lý, chí như nhất vật chất sự tuy tiểu, giai hữu thị lý... Nhất vật chi lý tức vạn vật chi lý* – Ngữ lục).

Cho nên trong Di thư của Nhị Trình, có câu *: "Lý của muôn vật đều đủ ở nơi ta" ** chẳng những chỉ ở nơi người, mà ở mọi vật cũng đều đủ cả (...) có khác là vật không khuếch sung được, còn người thì có thể khuếch sung." (*"Vạn vật giai bị ư ngã". Bất độc nhân nhĩ, vật giai nhiên (...) chỉ thị vật bất năng suy, nhân tắc năng suy chi*).

Cái lý chung bao hàm lý của hết thảy mọi sự, mọi vật ấy, tức là cái lý sở dĩ nhiên của Âm, Dương, mà Trình Tử gọi là đạo:

"Một âm, một dương là đạo. Đạo không phải là âm, dương. Đạo là cái lý sở dĩ nhiên có một âm, một dương" (Nhất âm, nhất dương chi vị đạo. Đạo phi âm, dương dã; sở dĩ nhất âm, nhất dương, đạo dã – Như trên).

Tóm lại: Lý của Y Xuyên là lý sở dĩ nhiên, trái với lý của Minh Đạo là lý tự nhiên. Lý sở dĩ nhiên của Y Xuyên cũng có ở khắp nơi sự vật, - ở vật cụ thể cũng như ở nhân sự. Lý của hết thảy sự vật chỉ là một. Cái lý chung ấy là lý sở dĩ nhiên của một âm, một dương. Lý đó gọi là đạo.

---

* Câu này sách không chép rõ là của Y Xuyên hay của Minh Đạo. Chúng tôi thiết nghĩ phải là của Y Xuyên thì đúng hơn.

** Dẫn lời Mạnh Tử.

Lý sở dĩ nhiên cũng trường tồn bất biến (bất động).

Với Chu Hi, thì nghĩa của chữ lý lại có hơi khác. Chúng tôi sẽ xin nói sau (về quan niệm lý cũng như về quan niệm khí), khi xét tới học thuyết của ông.

QUAN NIỆM KHÍ

Ở chương trên, chúng tôi đã nói rõ các triết gia Trung Quốc, từ Trương Hoành Cừ đời Bắc Tống trở về trước, quan niệm về khí như thế nào rồi.

Quan niệm ấy, Trình Minh Đạo ít khi bàn đến. Trình Y Xuyên thì tương đối nói tới nhiều hơn. Đại khái, ông cũng quan niệm khí là một chất hơi và khí cũng có hai thể âm, dương: Âm dương là khí, khí là thuộc hình nhi hạ" (*Âm dương khí dã. Khí thí hình nhi hạ giả* – Ngữ lục).

Ông chưa nói rõ ra như Trương Tử, nhưng hình như cũng cho rằng các vật cụ thể thành hay huỷ là do khí tụ và tán *. Có điều khác với Trương

---

* Câu này dựa theo ý Phùng Hữu Lan trong Trung Quốc triết học sử (trang 880)

Họ Phùng viết: "*Cụ thể đích vật chi thành huỷ, do ư khí chi tụ tán. Hoành Cừ thử ý, Y Xuyên tuy vị minh ngôn, đãn tự diệc dụng chi*" nghĩa là: "Về điểm những vật cụ thể thành hay huỷ là do khí tụ hay tán, thì ông

Tử là Y Xuyên không nói Thái hư là bản thể của khí. Ông phân biệt hai thứ khí: khí của người và khí của trời. Khí của người là do "khí chân nguyên" sinh ra. Nhưng "khí chân nguyên" tính chất ra sao, thì ông lại không cho biết rõ.

Còn khí của trời đất, cái khí mà con người hút thở, cái khí mà ông gọi là "ngoại khí", thì tự nhiên sinh ra và sinh không bao giờ cùng. Ông nói:

"Khí chân nguyên là cái do đó khí (của người) sinh ra. Khí đó không lẫn với "ngoại khí" nhưng chỉ dùng "ngoại khí" để hàm dưỡng mà thôi (...) người ở trong khí trời đất, cũng như cá trong nước" (Chân nguyên chi khí, khí chi sở do sinh. Bất dữ ngoại khí tương tạp, đãn dĩ ngoại khí hàm dưỡng nhi dĩ (...) Nhân cư thiên địa khí trung, dữ ngư tại thuỷ vô dị [190] – Di thư. Quyển 15).

Và:

"Khí của người, sinh từ "chân nguyên"; khí của trời cũng tự nhiên mà sinh và sinh không cùng" (*Nhân khí chi sinh, sinh ư chân nguyên; thiên chi khí diệc tự nhiên sinh, sinh bất cùng* – Di thư).

Y Xuyên chưa nói rõ, nhưng hình như ông cũng chưa cho là thế".

Còn một điều nữa khác với Trương Tử: Y Xuyên cho rằng một khi khí đã tan rồi thì tan hẳn, không tụ trở lại nữa. Đã tan là hết.

"Phàm vật tan là khí hết, chứ không có lẽ lại trở về nơi bản nguyên. Trời đất khác nào cái lò lớn, dù là sinh vật mà đã đốt tiêu thì cũng hết. Huống chi cái khí đã tan, há lại vẫn còn? Trời đất sáng tạo, biến hoá, cần dùng chi cái khí đã tan? Đã là sáng tạo, biến hóa thì tự sinh lấy được khí" (*Phàm vật chi tán, kỳ khi toại tân, vô phục qui bản nguyên chi lý. Thiên địa như hồng lô, tuy sinh vật tiêu thước diệc tận. Huống ký tán chi khí, khởi hữu phục tại. Thiên địa tạo hoá, hựu yên dụng thử kí tán chi khí. Kỳ tạo hoá giả, tự thị sinh khí* [191] - Như trên).

Đã tan thì hết. Nhưng khi chưa tan thì có thịnh, có suy:

"Khí tự nó có thịnh tất có suy, suy thì rồi tất lại thịnh; nếu có đông mà không có xuân, có ngày mà không có đêm, thì khí dứt mất" (*Khí tự thị hữu thịnh tắc tất hữu suy, suy tắc chung tất phục thịnh. Nhược đông bất xuân, trú bất dạ, tắc khí tức hĩ* [192] – Hà Nam Trình thị di thư. (Quyển 15). Có thịnh tất phải có suy, suy rồi lại thịnh:

"Vật phát triển tới mức cùng tất quay trở lại, lý phải như thế" (*Vật cực tất phản, kỳ lý tu như thị* – Như trên).

Đó là điểm khí khác với lý. Khí có thịnh, suy thành, huỷ. Lý thì, theo Trình Tử, như trên đã nói, không hề tăng, giảm. Lý vốn bất biến.

TƯƠNG QUAN GIỮA LÝ, KHÍ VÀ VŨ TRỤ VẠN VẬT

Đạo gia (Đạo luận) nói rõ rằng đạo có trước hết thảy và sinh ra trời đất, muôn vật.

Các triết gia chủ trương duy khí (Khí luận) cũng xác định khí có trước hết thảy và sinh ra trời đất muôn vật.

Trái lại, Trình Y Xuyên cho rằng cuộc đại hoá không thể minh định được rằng trong vũ trụ của chúng ta cái gì có sớm nhất, cái gì là trước, cái gì là sau.

"Vật chưa sinh chưa hẳn là trước, vật đã sinh chưa hẳn là sau" ("Vị" ưng bất thị tiên, "dĩ" ưng bất thị hậu [193] - Ngữ lục)*.

---

* Với Minh Đạo, lý là cái xu thế tự nhiên của những sự vật cụ thể. Vậy thì, theo Minh Đạo, lý không thể tách rời sự vật cụ thể mà có được. Y Xuyên trái lại cho rằng, như câu này chứng tỏ, lý của mọi sự vật đều vẫn tồn tại, mặc dầu sự vật đó sinh hay chưa sinh. Cho nên Phùng

Có lẽ vì cho rằng nói "trước sau" không ổn, nên Trình Tử cũng tránh không chịu nói rõ hẳn cái gì là bản căn vũ trụ vạn vật; có chăng ông chỉ nói đến mầm giống mà thôi:

"Đá trên trời rớt xuống không có mầm giống, mầm giống của đá là ở khí. Loài lân cũng không có mầm giống, cũng là do khí hoá mà ra. Con người thuở xưa cũng như thế" (*Vẫn thạch vô chủng, chủng ư khí. Lân diệc vô chủng, diệc khí hoá. Quyết sơ sinh dân diệc như thị*[194] - Di thư. Quyển 15).

"Muôn vật bắt đầu đều do "khí hoá" (...) Sau khi khí đã hoá thành vật rồi thì khí không hoá nữa. Vật bèn theo giống mà sinh sôi" (*Vạn vật chi thuỷ giai khí hoá (...) Khí kí hoá hậu, cánh bất hoá, tiện dĩ chủng sinh khứ* [195] – Như trên).

Như vậy, không hẳn là khí cấu thành vạn vật. Vạn vật sở dĩ sinh, là do "khí hoá" mà sinh. Hiện tượng "khí hoá" này ra sao, chưa thấy nói rõ.

Tương quan giữa khí và vạn vật, bởi thế, chỉ có thể ví như tương quan giữa gốc cây và cành lá. *Khí không phải là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Có chăng chỉ gọi được là bản căn gián tiếp mà thôi.*

Hữu Lan nghĩ rằng lý của Y Xuyên tựa tựa như khái niệm hay hình thức trong cổ triết Hi Lạp.

Y Xuyên không nói rõ hẳn cái gì là bản căn của vũ trụ vạn vật. Nhưng đọc kỹ lại ông, chúng ta nhận thấy rằng hình như trong ý ông, ông cho lý là bản căn tối sơ, còn khí là bản căn gián tiếp. Trước hết chúng ta hãy xét về mối tương quan giữa lý và khí. Như trên chúng tôi đã trình bày, vạn sự, vạn vật, không có cái gì là không có lý. Tất cả lý của sự vật gồm tóm vào một lý chung gọi là lý của âm dương tức lý của khí, - cũng gọi là đạo.

Đạo là lý của khí, là lý sở dĩ có âm dương. Đạo là lý chung của hết thảy sự vật, vì không một sự vật nào là không có đôi, không có đối đãi, không có âm dương.

Mặt khác, lý của sự vật vẫn có đủ cả, và có đã từ lâu, dù là sự vật đã sinh thành hay chưa sinh thành. Vậy thì lý của khí từ lâu cũng vẫn đã có đủ. Nhưng nói như thế không phải là có ý khẳng định rằng lý có trước khí. Theo Trình Tử, lý và khí gắn liền với nhau, hỗ trợ nhau làm điều kiện lẫn cho nhau tồn tại. Ông nói:

"Lìa âm dương ra thì không có đạo nữa. Lý sở dĩ nhiên của âm dương là đạo. Âm dương là khí, khí là thuộc phần hình nhi hạ (vật cụ thể). Đạo là thuộc phần hình nhi thượng (siêu hình). Thuộc phần hình nhi thượng thì là "mật" (*Li âm dương, cánh vô đạo. Sở dĩ âm dương giả, thị đạo dã. Âm*

dương khí dã. Khí thị hình nhi hạ giả. Đạo thị hình nhi thượng giả. Hình nhi thượng giả tắc thị mật dã [196] – Ngữ lục).

Cả Minh Đạo cũng nói như trên đã dẫn:

"Hình nhi thượng (vật siêu hình) là đạo; Hình nhi hạ (vật hữu hình) là "khí" (đồ đạc, vật cụ thể) (câu trong kinh Dịch đó) phải nói như thế (là theo luận lý); (Chứ trong thực tế thì) khí (vật cụ thể) cũng là đạo, đạo cũng là khí (vật cụ thể)" [193].

"Đạo cũng là "khí" (đồ đạc, vật cụ thể)" Nói như thế là có ý nói: đạo không ở ngoài vật, lý không dời được khí vậy.

Vậy thì trong thực tế, lý và khí gắn liền với nhau, lý không ở ngoài khí, lý không có trước khí. Nhưng vì lý của vật tức của khí (vì khí là vật hình nhi hạ) có sẵn không biết tự bao giờ, gia chi dĩ, lý đó lại bất biến, còn khí thì có thành huỷ, cho nên đứng về phương diện luận lý mà nói, thì phải nói lý "có trước" khí mới là thuận tai (Điểm này sau được Chu Hi nói rõ).

Vả, chúng ta cũng cần hiểu rõ hơn về nghĩa chữ "mật"*, trong câu "Đạo là thuộc phần hình nhi

---

* Vũ Đồng, trong cuốn "Trung Quốc triết học đại cương" (trang 77), có nói như thế này về chữ mật của Trình Tử: "Chữ mật của anh em họ Trình là tiếng dùng thay cho

thượng. Thuộc phần hình nhi thượng thì là mật" của Y Xuyên.

Về chữ này, ông còn nói thêm:

"Mật là nguồn gốc của dụng" (*Mật giả dụng chi nguyên*[197] – Ngữ lục).

Nguồn gốc của "dụng" thì khác gì thế? Vừa nói Đạo (mật) là nguồn gốc của "dụng" lại vừa nói lý là cái "hư không không có dấu vết, ở đó muôn tượng đầy đủ cả" (trung mạc vô trẫm, vạn tượng sầm nhiên dĩ túc) thì khác gì nói lý chính là bản căn của vũ trụ vạn vật?

Tóm lại, đại khái Trình Tử cho rằng vạn vật sinh ra là do "khí hoá". Sau khi "khí" đã "hoá" rồi thì "khí" không "hoá" nữa mà vạn vật tự tiếp tục truyền chủng.

Nhưng khí không phải là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Bản căn tối sơ là "mật" nghĩa là lý, - cái nguồn gốc của "dụng", cái "hư không không có dấu vết", nhưng "ở đó muôn tượng đã đầy đủ cả", từ khi vạn vật còn chưa sinh. Khí chỉ là bản căn thứ yếu, bản căn gián tiếp.

So sánh bản căn luận của họ Trình với những bản căn luận đã có trước, người ta không khỏi có những nhận xét này:

---

bản căn. Mật tức là biến đổi, cũng tức là sinh. Sinh hoặc biến đỏi là hiện tượng tối cơ bản trong khoảng vũ trụ".

- Lý khí luận của Trình Tử có vẻ như khí luận của Trương Tử lật ngược lại. Trương Tử và Trình Tử đều lấy lý và khí làm quan niệm cơ bản của mình. Nhưng họ Trương coi khí là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, còn lý thì chỉ là yếu tố thứ yếu. Trái lại, họ Trình lấy lý làm bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, còn khí thì chỉ là bản căn thứ yếu.

- Quan niệm lý của Y Xuyên rất gần quan niệm đạo của Đạo gia. Cả hai đều "tự bản, tự căn", đều vô hình, phổ biến và bất biến. Cho nên, đã có người nghĩ rằng lý của Trình Tử chỉ là đạo của Lão, Trang biến tướng mà thôi. Chúng tôi tưởng nghĩ như vậy chưa hẳn là đúng. Lý của Trình và đạo của Lão vẫn có chỗ dị biệt rõ ràng là:

Đạo gia nhận đạo là có trước trời, đất. Y Xuyên thì không hề nói cuộc đại hoá của vũ trụ bắt đầu từ đâu. Y Xuyên cũng không bao giờ nói rõ rằng trong thực tế lý có trước khí, hoặc lý là cái có đầu tiên trước sự vật. Lý khí luận của họ Trình chỉ nhận rằng giữa qui luật là lý và vật chất là khí, thì qui luật là gốc, vật chất là ngọn, tương quan giữa gốc và ngọn là tương quan đồng thể, - gốc với ngọn vẫn chung một giống.

CHU HI "TẬP ĐẠI THÀNH" HỌC THUYẾT LÝ KHÍ

Về phần hình nhi thượng, học thuyết của Chu Hi lấy thái cực đồ thuyết (vô cực - thái cực, - âm,

dương, - ngũ hành: xin xem chương IV trong khí luận) của Chu Liêm Khê làm nòng cốt, đồng thời lại dung hợp số học của Thiệu Khang Tiết, khí luận của Trương Hoành Cừ, lẫn lý khí luận của hai anh em họ Trình mà biến chế đi để đem lại cho lý khí luận một sắc thái mới. Cho nên lý khí luận của Chu Hi được coi như học thuyết "tập đại thành" tất cả học thuyết của các nhà Đạo học đời Tống.

Học thuyết của Chu Hi, nội dung phong phú và hệ thống chặt chẽ và rõ ràng, có thể nói là một học thuyết rất có giá trị của triết học Trung Quốc.

QUAN NIỆM LÝ, KHÍ - THÁI CỰC, ÂM DƯƠNG

Lý và Khí

Lý của Chu Hi đồng nghĩa với đạo của Dịch truyện. Dịch truyện nói:

"Hình nhi thượng" gọi là đạo;

"Hình nhi hạ" gọi là khí (đồ đạc = vật cụ thể)

"*Hình nhi thượng giả vị chi đạo; hình nhi hạ giả vị chi khí*)[112].

Chu Hi nói:

"Lý là cái đạo thuộc về "hình nhi thượng", cái gốc sinh ra vật; khí là cái chất cụ thể, thuộc phần "hình nhi hạ", cái chất liệu sinh ra vật" (*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 [198] – Ngự soán Chu tử Toàn thư. Quyển 49) và:

"Cái thuộc phần "hình nhi thượng" không có hình, không có ảnh, ấy là lý; cái thuộc phần "hình nhi hạ" có "tình"* có "trạng", ấy là khí" (*Hình nhi thượng giả, vô hình vô ảnh thị thử lý; hình nhi hạ giả, hữu tình hữu trạng thị thử khí*[199] – Ngữ loại).

Vậy: Lý là đạo, thuộc phần hình nhi thượng.

Khí (đồ đạc = vật cụ thể) là cái cụ thể thuộc phần hình nhi hạ.

Đứng về quan điểm trừu tượng thì gọi cái đạo thuộc phần hình nhi thượng này là lý. Quay về nơi các sự vật cụ thể (hình nhi hạ) mà nói, thì cái đạo (lý) ấy gọi là Tính. Tính tức là cái phần đạo đã kết hợp với khí, ở nơi vật cụ thể vậy.

Khi chưa kết hợp với khí thì cái phần đạo đó còn chưa gọi được là tính, mà gọi là Mệnh. Chu Hi nói:

"Người và vật sinh ra, phải bẩm thụ cái lý ấy mà sau mới có tính, phải bẩm thụ cái khí ấy mà sau mới có hình" (*Nhân vật chi sinh, tất bẩm thử lý, nhiên hậu hữu tính, tất bẩm thử khí, nhiên hậu hữu hình* [200] – Toàn thư Quyển 49) và:

---

* Có "tình", ở đây có nghĩa là có biểu thị sự hiện tồn trong không, thời gian.

"Người và vật chưa sinh, thì chỉ có thể gọi là lý, chứ nói là tính thì chưa được. Đó là cái người ta bảo rằng ở trời gọi là mệnh vậy... Tính là lý đã rơi vào trong hình khí, khicon người đã sinh". (*Nhân vật vị sinh thời, chỉ khả vị chi lý, thuyết tính vị đắc. Thử sở vị tại thiên viết mệnh dã... Tính, tiện thị nhân sinh dĩ hậu, thử lý dĩ đạo tại hình khí chi trung...* [201] – Toàn thư. Quyển 43).

Lý phải kết hợp với khí thì mới gọi được là tính, cho nên chỉ "ở tâm thì mới gọi là tính, còn ở sự thì phải gọi là lý" (*Tại tâm hoán tố tính; tại sự hoán tố lý*. – Ngữ loại. Tính lý).

Lý là đạo thuộc thành phần hình nhi thượng. Vậy thì lý là "siêu thời không", nghĩa là không ở trong phạm vi không gian thời gian. Bởi vậy không thể nói lý sinh từ bao giờ: lý là vô thuỷ chung. Lý "có" * từ khi chưa có một vật gì. Lý có "trước" * trời đất. (*Đương sơ, nguyên vô nhất vật, chỉ hữu thử lý... Vị hữu thiên địa chi tiên, tất cánh dã chỉ thị lý* [202] – Toàn thư. Quyển 49) "Nếu không có lý thì

---

* Lý đã là "siêu thời không" thì đúng ra, không thể nói là "Lý có...". "Có" với "không" chỉ áp dụng cho phần "hình nhi hạ" trong phạm vi không, thời gian được mà thôi. Chữ "trước" đối với lý, vì cùng lẽ đó, đúng ra cũng không dùng được nốt. Nói "trước" chẳng qua chỉ là nói theo quan điểm luận lý: Lý đã là bản căn của vật, thì lý tất có "trước" vật, thế thôi.

cũng không có trời đất, không có nhân vật" (*Nhược vô thử lý, tiện diệc vô thiên địa, vô nhân vô vật*[203] Toàn thư. Quyển 49)

Bởi, như trên đã nói, lý là bản căn của vật, bởi "người và vật sinh ra, phải bẩm thụ cái lý ấy trước đã mà sau mới có tính", cho nên "mọi vật trong thiên hạ chẳng có vật nào là không có lý" (*Thiên hạ chi vật, mạc bất hữu lý* – Đại học. Chương cú. Bổ cách vật truyện). Và bởi "vật phải bẩm thụ khí mà sau mới có hình", cho nên "Trong thiên hạ chẳng có vật nào mà không có tính lý + khí) trừ phi không có vật, thì mới không có tính ấy" (*Thiên hạ vô vô tính chi vật, trừ thị vô vật, phương vô thử tính* – Toàn thư. Quyển 42).

Chữ vật trên đây bao gồm cả vật hữu sinh lẫn vật vô sinh. Chẳng những là sinh vật, - vật hữu sinh, - đến cả những vật vô sinh như gạch, đá, cũng đều có lý. Chẳng những vật thuộc tự nhiên giới, đến cả những vật do con người chế tạo ra, như quản bút, cái thuyền, cũng đều có lý cả. Sách Toàn như (Quyển 42) chép: "Thiên hạ không có vật nào là không có tính. Nhân đi trên thềm, ông (trỏ Chu Hi) nói: "Ngay hòn gạch ở thềm này cũng có lý của hòn gạch ấy" (*Thiên hạ vô tính ngoại chi vật. Nhân hành giai, vân giai chuyên tiện hữu chuyên chi lý* [204].

Và:

"Hỏi: Lý là cái người và vật đều nhận được của trời. Vậy những vật vô tình cũng có lý chăng? Đáp: Hẳn là có lý. Như, thuyền thì chỉ có thể dùng đi dưới nước, xe chỉ có thể dùng đi trên cạn" (*Vấn: Lý thị nhân vật đồng đắc ư thiên giả, như vật chi vô tình giả, diệc hữu lý phủ? Viết: cố thị hữu lý. Như chu, chỉ khả hành chi ư thuỷ, xa, chỉ khả hành chi lục*).

Nói tóm lại: Lý tức là đạo, - thuộc phần hình nhi thượng (siêu thời không); không thể nói được rằng lý "có" hay rằng lý "không", chỉ có thể nói được rằng từ bao giờ đến bây giờ lý vẫn như thế: lý vô thuỷ, vô chung, vô hình, vô sắc. Trời đất, muôn vật hết thảy đều phải bẩm thụ lý thì mới thành trời đất muôn vật; nếu không, thì vũ trụ chỉ là một khối hỗn độn hư không. Vạn sự, vạn vật, bất luận hữu sinh hay vô sinh, thiên nhiên hay nhân vi, đều có lý của nó hết. Không có một vật nào trong khoảng đất trời là không có lý.

Thái cực

Thái cực cũng chỉ là lý. Chu Hi nói:

"Thái cực chỉ là một chữ lý" (*Thái cực chỉ thi nhất cả lý tự* – Toàn thư. Quyển 49. Ngữ loại).

Chỗ dị biệt giữa lý và thái cực là: lý là nói riêng từng sự từng vật. Còn thái cực thì trỏ một cách tổng quát lý của muôn vật, là tổng thể lý của trời đất muôn vật.

"Thái cực chỉ là lý của trời đất, muôn vật" (*Thái cực chỉ thị thiên địa vạn vật chi lý*. - Toàn thư. Quyển 49) và:

"Tổng thể các lý của trời đất muôn vật thì là thái cực" (*Tổng thiên địa vạn vật chi lý, tiện thị thái cực* [205] – Toàn thư. Quyển 49) *.

Vì thái cực là tổng thể của lý, cho nên trong thái cực, có gồm đủ hết thảy các lý: không những chí lý của vật hiện tại, mà cả lý của vật quá khứ, của vật vị lai, cho chí cả lý của vật chưa hiện tồn, nhưng có khả năng hiện tồn được.

Tại sao tổng thể của lý lại gọi là thái cực? Nguyên chữ "cực" có nghĩa là cái nóc, cái chóp nhà, là chỗ cao hết nấc. Chu Hi hiểu "cực" là nấc chót, là chỗ cao nhất của đạo lý, không thể vượt lên quá được nữa. (Cực, thị đạo lý chi cực chí - Ngữ loại). "Thái cực chỉ là chỗ cực chí, không còn lối vượt qua được" (*Thái cực chỉ thị cực chí, cánh vô khứ xứ liễu* - Ngữ loại). Sở dĩ gọi tổng thể của lý là thái cực là vì lý được Chu Hi coi là "cực chí" của sự vật. "Cực chí" về cả hai phương diện đạo đức lẫn hình thức:

---

* Quan niệm thái cực của Chu Hi là rút từ thái cực đồ thuyết của Chu Đôn Di (Liêm Khê). Nhưng khác với Đôn Di, Chu Hi hiểu thái cực là lý. Đôn Di thì chưa bao giờ nhận thái cực là lý cả.

"Có người nói: như vua nhân, bầy tôi kính, thế cũng là "cực"? (Ông Chu Hi) đáp: đó là chỗ "cực chí của một sự một vật" (*Hoặc viết: như quân chi nhân, thần chi kính, tiện thị "cực". Viết: thử thị nhất sự nhất vật chi "cực"* [206] – Toàn thư. Quyển 49). Đó là nói "cực chí" về phương diện đạo đức.

Sách Toàn thư (Quyển 49) còn chép: "Sự vật nào cũng đều có chỗ cực chí" (*Sự sự, vật vật, giai hữu cá cực*). "Cực ở đây là cực chí về hình thức. Tỉ dụ như nói: lý của con trâu, tức là cái hình thức hoàn toàn cực độ, hình thức lý tưởng của trâu vậy.

Dù nói về phương diện đạo đức hay về phương diện hình thức, chữ "cực" cũng vẫn hàm cái ý nghĩa "tốt đẹp, hoàn toàn", đến cái mức xứng đáng là tiêu chuẩn tối cao.

"Thái cực chỉ là cái lý cực hảo, chí thiện... là cái đức tiêu biểu muôn sự đẹp đẽ tốt lành của trời đất muôn vật" (*Thái cực chỉ thị cá cực hảo chí thiện để đạo lý (...) thị thiên địa nhân vật vạn thiện chí hảo để biểu đức* – Ngữ loại).

"Lấy đạo trời mà nói (thì thái cực) là Nguyên, Hanh, Lợi Trình. Lấy bốn mùa mà nói (thì thái cực) là Xuân, Hạ, Thu, Đông. Lấy đạo người mà nói (thì thái cực) là Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí" (*Dĩ thiên đạo ngôn chi, vi Nguyên, Hanh, Lợi, Trình. Dĩ tứ*

thời ngôn chi, vi Xuân, Hạ, Thu, Đông. Dĩ nhân đạo ngôn chi, vi Nhân, Nghĩa, Lễ, Trí - Như trên)*.

Thái cực chỉ là lý. Lý đã vô hình, vô ảnh, lý đã là siêu thời không, thì thái cực, lẽ cố nhiên, cũng vô hình, vô ảnh, siêu thời không. Chu Hi nói: "Vô cực mà thái cực, chỉ là nói vô hình mà hữu lý" (*Vô cực nhi thái cực chỉ thị vô hình nhi hữu lý*" – Toàn thư. Quyển 49). Ông còn nói:

"Ông Liêm Khê sợ người ta bảo rằng thái cực hữu hình, cho nên ông mới nói: Vô cực mà thái cực" (Sách dẫn trên)**.

---

* Đối chiếu với triết học Hi Lạp. Quan niệm thái cực của Chu Hi có giống với quan niệm "Thiện" của Platon và quan niệm Thượng đế của Aristote. Tôn Chấn Thanh bàn về cái học thuần lý của Chu Hi (Tạp chí hiện Đại Học Nhân, số 3, tháng 11 năm 1961, xuất bản tại Đài Bắc, Đài Loan) nói rằng: "Cái thế giới thuần lý của Chu Hi thật giống cái thế giới lý hình của Bá Lạp Đồ) – (Platon).

** Chu Hi hiểu vô cực và thái cực của Chu Liêm Khê chỉ là một và là thuộc hình nhi thượng. Các học giả Trung Hoa có uy tín, trong số có Phùng Hữu Lan thì đều nghĩ rằng vô cực và thái cực của Chu Liêm Khê là hai; vô cực của Liêm Khê là đạo của Lão Tử, thuộc phần hình nhi thượng. Còn thái cực của Liêm Khê thì là một phương diện của đạo (đạo có hai phương diện là hữu và vô) tương ứng với nhất hay hữu của Lão Tử trong câu

Là siêu thời không, thái cực chẳng những không có hình, không có ảnh, mà cố nhiên còn không có phương sở, địa vị, không có tiếng có mùi nữa. Chu Hi nói:

"Thánh nhân gọi là thái cực, là để chỉ cái bản căn của trời đất muôn vật. Ông Chu (Liêm Khê) nhân đó lại gọi là vô cực, là để nhấn mạnh vào cái tính chất huyền diệu không tiếng, không mùi của thái cực." (*Thánh nhân vị chi thái cực giả, sở dĩ chỉ phù thiên địa vạn vật chi căn dã. Chu Tử nhân chi nhi hựu vị chi vô cực giả, sở dĩ đại vô thanh vô xú chi diệu dã* [207] – Toàn thư. Quyển 49) và:

Thái cực không có phương sở, không có hình thể, không có địa vị nhất định" (*Thái cực vô phương sở, vô hình thể, vô địa vị khả đốn phóng* – Sách dẫn trên).

Thái cực ở khắp nơi:

"Người nào cũng có một thái cực, vật nào cũng có một thái cực" (*Nhân nhân hữu nhất thái cực, vật vật hữu nhất Thái cực*[208]- Loại ngữ).

"Thái cực chỉ là lý của trời đất muôn vật. Nói về trời đất thì trong trời đất có thái cực, nói về muôn vật thì trong mỗi vật đều có thái cực" (*Thái cực chỉ thị thiên địa vạn vật chi lý. Tại thiên địa*

"đạo sinh nhất" và "Vạn vật sinh ư hữu, hữu sinh ư vô" ; như vậy thái cực của Liêm Khê thuộc phần hình nhi hạ.

ngôn, tắc thiên địa trung hữu thái cực; tại vạn vật ngôn, tắc vạn vật trung các hữu thái cực[209] – Toàn thư. Quyển 49).

Đã nói "vật trong thiên hạ, chẳng vật nào là không có lý" và "tổng thể lý của trời đất muôn vật thì là thái cực", lại nói "trong muôn vật, mỗi vật đều có một thái cực". Thế là nghĩa thế nào? Vật nào trong muôn vật cũng vừa có lý, lại vừa có cả tổng thể của lý? Đã là tổng thể của hết thảy lý thì thái cực chỉ có thể có một chứ không thể có hai, như vậy làm sao trong mỗi một vật lại có được một thái cực? Chu Hi giải thích như thế này:

"Vốn vẫn chỉ là một thái cực. Muôn vật đều bẩm thụ thái cực ấy và lại tự có đủ một thái cực. Chẳng khác mặt trăng ở trên trời, vốn chỉ có một mà thôi, kịp tan ở sông hồ, thì chỗ nào cũng thấy (có một mặt trăng). Không thể nói được rằng mặt trăng đã chia" (*Bản chỉ thị nhất thái cực, nhi vạn vật các hữu 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 tuỳ xứ nhi kiến. Bất khả vị nguyệt dĩ phân dã* [210] – Toàn thư. Quyển 49) *

Âm, Dương – Động, Tĩnh

---

* Người ta có thể nghĩ rằng lối loại suy này không được thật vững.

Trong lý khí luận của Chu Hi, cái gọi là âm dương có khi thuộc phần hình nhi hạ, có khi thuộc phần hình nhi thượng. Âm dương thuộc phần hình nhi hạ khi biểu thị hai trạng thái đối đãi của khí. Khi dùng để chỉ cái lý của trạng thái động (dương) và trạng thái tĩnh (âm), thì âm, dương thuộc phần hình nhi thượng. Nói cách khác, âm, dương có khi chỉ khí âm dương ở trong trời đất muôn vật (hình nhi hạ), có khi chỉ lý động tĩnh cũng gọi là lý âm dương (hình nhi thượng) của thái cực. Chu Hi nói:

"Động, tĩnh, âm, dương (trạng thái động dương và trạng thái tĩnh âm) đều chỉ là thuộc phần hình nhi hạ" (*Động tĩnh âm dương giai chỉ thị hình nhi hạ giả* – Toàn thư. Quyển 49)

"Âm, dương tuy là hai chữ, nhưng lại chỉ là một cái khi nó hao mòn hay nẩy nở; một tiến, một lùi, một sút, một lớn; tiến là dương, lùi là âm; lớn lên là dương, sút đi là âm. Chỉ là cùng một khi đó nó hao mòn hay nẩy nở mà làm ra không biết bao nhiêu là việc trong khoảng đất trời, trong vòng xưa nay. Vì thế nói âm dương là một cũng được mà là hai cũng được" (*Âm, dương tuy thị lưỡng cá tự, nhiên khước chỉ thị nhất khí chi tiêu tức, nhất tiến nhất thoái, nhất tiêu nhất trưởng; tiến xứ tiện thị dương, thoái xứ tiện thị âm; trưởng xứ tiện thị dương, tiêu xứ tiện thị âm. Chỉ thị giá nhất khí chi tiêu trưởng, tố xuất cổ kim thiên địa gian vô hạn*

sư lai. Sở dĩ âm dương tố nhất cá thuyết diệc đắc, tố lưỡng cá thuyết diệc đắc[211] - Toàn thư. Lý khí nhất âm dwong thuyết).

Và:

"Âm, dương vẫn là thuộc phần hình nhi hạ, nhưng cái sở dĩ nhiên, cái tại sao một âm, một dương thì là lý, thuộc phần hình nhi thượng" (Âm dương cố thị hình nhi hạ giả, nhiên sở dĩ nhất âm nhất dương giả, nãi thị lý, hình nhi thượng giả dã[212] - Như trên).

Sự sự, vật vật trong thiên hạ, hết thảy đều có lý. Động, tĩnh cũng có lý của động tĩnh. Lý động (dương) và lý tĩnh (âm) chính là hai phương diện của lý thái cực. Chu Hi nói:

"Thái cực đem phân ra, chỉ là âm dương" (*Thái cực phân khai, chỉ thị lưỡng cá âm dương* - Như trên).

Hai chữ "phân khai" trong câu này phải hiểu là "phân biệt" chứ không phải là "phân cắt ra". Thái cực là lý thuộc phần hình nhi thượng thì làm sao còn có thể phân cắt. Cho nên cần nhấn mạnh rằng: âm dương hiểu như lý động tĩnh là hai phương diện của thái cực chứ không phải hai trạng thái của thái cực. (Âm và dương thuộc phần hình nhi hạ, quan niệm như hai khí thì là hai trạng thái của khí). Thái cực, khi chỉ lý, thuộc phần hình nhi

thượng, không có hình ảnh thể chất, thì không thể khi động khi tĩnh được.

"Có người hỏi: ... Thái cực là lý. Là làm sao mà động, tĩnh được? Có hình thì mới có động tĩnh, thái cực vô hình, e rằng không thể dùng hai chữ động tĩnh mà nói về thái cực" (*Vấn: ... Thái cực lý dã, lý như hà động tĩnh? Hữu hình tắc hữu động tĩnh, thái cực vô hình, khủng bất khả dĩ động tĩnh ngôn* – Đáp Trịnh Tử Thượng. Văn tập. Quyển 56).

Về điểm này, Chu Hi nói:

"Dương động, âm tĩnh, không phải là thái cực động tĩnh; chỉ là nói lý có động tĩnh".

Nghĩa là bản thân thái cực không có động cũng không có tĩnh. Nhưng lý thái cực, tổng thể của các lý, gồm có lý động tĩnh bên trong: Lý động như trên đã nói, gọi là dương, lý tĩnh gọi là âm. Chính vì có lý động tĩnh, - lý âm dương - nên mới có trạng thái động tĩnh của khí là khí dương (động) và khí âm (tĩnh). Cho nên Chu Hi mới xác định lại:

"Trong khoảng trời đất, chỉ có hai mối động và tĩnh... mà có động có tĩnh thì tất có cái lý sở dĩ nhiên của động tĩnh. Lý đó là thái cực" (*Thiên địa chi gian, chỉ hữu động tĩnh lưỡng đoan... nhi kì động kì tĩnh, tắc tất hữu sở dĩ động tĩnh chi lý. Thị tắc sở vị thái cực giả dã* - Toàn thư. Quyển 49).

Và:

"Thái cực chỉ là bao hàm cái lý động tĩnh" (*Thái cực chỉ thị hàm động tĩnh chi lý*[214] - Như trên).

Nói tóm lại, thái cực là lý, hay đúng hơn, là tổng thể của hết thảy lý, trong đó có lý của động và lý của tĩnh. Thái cực không hề động tĩnh, mà chỉ hàm cái lý động tĩnh mà thôi. Nói động tĩnh là nói khí động tĩnh. Sở dĩ khí động tĩnh là vì có lý động tĩnh. Nếu không có lý động tĩnh thì khí không động, không tĩnh được và như vậy cũng sẽ không có khí dương khí âm.

Ấy mối quan hệ giữa *lý động tĩnh* và *khí âm dương* là như thế.

Còn mối quan hệ giữa âm và dương, coi như lý? Âm dương, với nghĩa là khí âm, khí dương (thuộc phần hình nhi hạ) chỉ là, như trên đã nói, cùng một cái khí nó lớn, sút, tiến, lui. Đến như âm dương với nghĩa là lý (thuộc phần hình nhi thượng) thì cũng không phải là hai thứ riêng biệt, mà cũng chỉ là hai phương diện của thái cực, hai phương diện "hỗ tương đối đãi" chứ không thể tách rời. Nếu không có âm thì không có dương; ngược lại cũng vậy, nếu không có dương thì cũng không có âm. Cũng như không có động thì không có tĩnh, mà không có tĩnh thì cũng không có động vậy. Cho nên Chu Hi nói:

"Âm lấy dương làm chất, dương lấy âm làm chất" (*Âm dĩ dương vi chất, dương dĩ âm vi chất* [215] – Như trên), và:

"Trong cái âm tĩnh, tự có cái gốc của dương; trong cái dương động, lại tự có cái gốc của âm" (*Âm tĩnh chi trung, tự hữu dương chi căn; dương động chi trung, tự hữu âm chi căn*[216] - Như trên).

Âm, dương cấu kết với nhau, không thể tách lìa mà tồn tại được. Thế nhưng, âm và dương, cái nào "có trước", cái nào "có sau"?

Chu Hi nói:

"Động tĩnh không có mối, âm dương không có đầu, không thể phân ra trước sau được. Nay chỉ căn cứ vào cái khởi điểm của sự tác động mà nói, thì trước mỗi lần động lại là một lần tĩnh... trước dương lại là âm" (*Động tĩnh vô đoan, âm dương vô thuỷ, bất khả dĩ phân tiên hậu. Kim chỉ tựu khởi xứ ngôn chi, tất cánh động tiền hựu thị tĩnh... dương tiền hựu thị âm*[217] – Như trên).

"Động tĩnh không có mối, âm dương không có đầu, vốn không thể nói trước sau. Nhưng nếu cắt quãng giữa ra mà nói, thì cho là có trước có sau cũng vô hại. Theo lời ông Chu Liêm Khê nói thì "thái cực động mà sinh dương, như vậy trước khi chưa động, cố nhiên từng đã có tĩnh; lại nói "tĩnh đến cực độ lạ lại động". Vậy thì sau khi đã tĩnh, cố nhiên hẳn phải có động" (*Động tĩnh vô đoan, âm*

dương vô thuỷ, bản bất khả dĩ tiên hậu ngôn; thái cực động nhi sinh dương, tắc kì vị động chi tiền, cố dĩ thường tĩnh hĩ. Hựu ngôn tĩnh cực phục động, tắc dĩ tĩnh chi hậu, cố tất hữu động hĩ[218] – Như trên).

TƯƠNG QUAN GIỮA LÝ VÀ KHÍ

Lý thuộc phần hình nhi thượng; khí thuộc phần hình nhi hạ. "Khí tựa như dựa vào lý mà lưu hành. Đến khi khí tụ, thì lý cũng ngừng lại ở nơi khí. Là vì khí có khả năng ngưng kết và xây dựng. Lý thì không có tình ý, không có so đo, không có tạo tác, chỉ cứ khí đọng lại đâu, thì lý ngừng lại đấy mà ở trong khí. Trong khoảng trời đất, phàm nhân vật, cỏ cây, cầm thú, sinh ra là tất phải có mầm giống mới sinh được, nhất định không thể không có mầm giống mà tự nhiên dưới đất nẩy ra. Đó đều là việc khí. Còn lý thì chỉ là một thế giới trống rỗng không có hình dáng dấu vết; lý lại không thể tạo tác, chứ khí thì có thể ấp ủ, ngưng tụ mà sinh vật. Có điều là hễ có khí, tức thì lý ở ngay bên trong." (*Nghi thử khí thị y bàng giá 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 đạc, vô tạo tác. Chỉ thử khí ngưng tụ xứ, lý tiện tại kì trung. Thả như thiên địa gian nhân vật, thảo mộc, điểu thú, kì sinh dã mạc bất hữu chủng,*

định bất hội vô chủng tử bạch địa sinh xuất nhất cá sự vật. Giá cá đô thị khí, nhược lý tắc chỉ thị cá tĩnh 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 kì trung [219] – Ngữ loại).

Không chỗ nào có khí mà lại không có lý cả. "lý đáp lên trên khí âm dương tựa như người cưỡi ngựa vậy" (Lý đáp tại âm dương thượng, như nhân khoá mã tương tự – Như trên).

Đó là tương quan "hỗ trợ" giữa lý và khí.

Lý và khí không tách lìa nhau, thế nhưng, mặc dầu vậy, lý và khí vẫn là hai thứ không phải một. Chu Hy nói: "Thiên hạ chưa bao giờ cớ cái khí không có lý, cũng chưa bao giờ có cái lý không có khí" (*Thiên hạ vị hữu vô lý chi khí, diệc vị hữu vô khí chi lý* – Như trên).

"Cái gọi là lý và khí, quyết là hai vật. Nhưng lấy con mắt nhìn vật mà xét, thì hai vật (lý và khí) lẫn lộn không thể tách lìa mỗi vật ra một nơi. Tuy nhiên, vẫn không phải vì thế mà mỗi vật trong hai vật ấy không phải riêng là một vật." (*Sở vị lý dữ khí, quyết thị nhi vật, đãn tại vật thượng khán, tắc nhị vật hồn luân, bất khả phân khai các tại nhất xứ, nhiên bất hại nhị vật chi các vi nhất vật dã* – Đáp Lưu Thúc Văn).

Lý và khí tuy hai mà một, vì không thể tách lìa nhau nhưng chính lý mới là gốc. Chu Hi nói:

"Có lý là có khí, nhưng lý là gốc" (*Hữu thị lý tiện hữu thị khí, đãn lý thị bản*[220] - Như trên).

"Chỗ nào khí tụ là chỗ ấy có ngay lý, nhưng rút lại lý vẫn là chủ" (*Hữu khí chi sở tụ, lý tức tại yên, nhiên lý chung vi chủ* [221] Đáp Vương Tử Hợp).

Đó là tương quan gốc ngọn giữa lý và khí.

Chu Hi nhận lý chủ của khí, mà cũng nhận về phương diện luận lý, lý có trước khí. Ông nói:

"Kể ra thì không thể nói được lý với khí đằng nào có trước, đằng nào có sau, nhưng nếu cứ muốn suy luận từ chỗ do lai, thì nên nói lý là cái có trước. Nhưng lý lại không phải là một vật riêng biệt. Nó tồn tại ở trong khí; không có khí, thì lý cũng không có chỗ nào để mà bấu víu" (*Lý khí bản vô tiên hậu chi khả ngôn, nhiên tất dục suy kỳ sở tòng lai, tắc tu thuyết tiên hữu thị lý. Nhiên lý hựu phi biệt vi nhất vật, tức tồn hồ thị khí chi trung; vô thị khí tắc thị lý diệc vô quải đáp xứ* – Ngữ loại). Sách Ngữ loại còn chép:

"Hỏi: có lý trước, hay có khí trước? Đáp: lý chưa từng lìa khí, nhưng lý là thuộc phần hình nhi thượng, khí là thuộc phần hình nhi hạ. Từ chỗ hình nhi thượng và hình nhi hạ mà nói, há lại không có trước sau?" (*Vấn: tiên hữu lý, ức tiên hựu*

khí? Viết: lý vị thường li vu khí, nhiên lý hình nhi thượng giả, khí hình nhi hạ giả. Tự hình nhi thượng hạ ngôn, khởi vô tiên hậu? [222]).

"Hỏi: có lý, là có khí, như vậy hình như không thể phân trước sau. Đáp: Tóm lại cũng vẫn là lý có trước. Chỉ không thể nói: ngày nay có lý ấy, ngày mai mới có khí ấy. Chứ cũng nên có trước sau" (*Vấn: hữu thị lý tiện hữu thị khí tự bất khả phân tiên hậu. Viết: yếu chi, dã tiên hữu lý. Chỉ bất khả khuyết thị kim nhật hữu thị lý, minh nhật khước hữu thị khí. Dã tu hữu tiên hậu*).

Tóm lại Chu Hi nhận rằng lý có trước khí nhưng đó chỉ là một cách nói cho hợp với phép luận lý mà thôi, chứ trong thực tế, vấn đề trước sau không đặt ra giữa lý và khí.

VŨ TRỤ SINH THÀNH

Theo Chu Hi, vũ trụ nguyên lai chỉ có lý và khí.

Có lý động, tĩnh, nên nhân đó khí mới có trạng thái động, tĩnh: Trong trạng thái động, khí lưu hành thành khí dương; trong trang thái tĩnh, khí ngưng tụ thành khí âm.

Nghiên cứu: "Thái cực đồ thuyết" của Chu Liêm Khê, Chu Hi nói:

"Một động một tĩnh, đắp đổi làm gốc cho nhau. Động mà tĩnh, tĩnh mà động, mở, đóng, đi,

lại, không bao giờ ngừng nghỉ. Chia âm, chia dương, thế là "lưỡng nghi" thành lập. "Lưỡng nghi" là trời đất, ý nghĩa khác với "lưỡng nghi" trong phép vạch quẻ*. Khi còn lẫn lộn chưa "phân", khí âm, khí dương hỗn độn mờ mịt. Đến khi hai khí âm, dương "phân" rồi, thì khoảng giữa trở nên rộng rãi sáng sủa, mà thành ra có trời đất. Thiệu Khang Tiết lấy mười hai vạn chín ngàn sáu trăm năm là một "nguyên", trước mười hai vạn chín ngàn sáu trăm năm ấy, lại là một cuộc mở, đóng lớn. Giở về trước nữa, cũng lại như thế, chỉ vẫn là động, tĩnh không đầu mối, âm, dương không khởi thuỷ. Cái nhỏ là hình ảnh cái lớn, chỉ xét ở chỗ đêm ngày đắp đổi là có thể thấy rõ. Dương biến, âm hợp mà sinh thuỷ, hoả, mộc, kim, thổ (ngũ hành). Âm dương là khí, sinh ra cái chất của ngũ hành. Trời đất sinh ra vật, ngũ hành sinh đầu tiên ra thổ, tức là đất. Đất bèn bao hàm nhiều loại kim, loại gỗ. Trong khoảng trời đất, có cái gì không phải ngũ hành? Ngũ hành và âm, dương, bảy cái đó hợp lại, bèn sinh ra tài liệu cấu thành sinh vật. Ngũ hành phân bố theo chiều thuận mà bốn mùa vần xoay. Kim, mộc, thủy, hỏa chia ra, phối thuộc Xuân, Hạ, Thu, Đông. Thổ thì "ký vượng" cả ở bốn mùa (nghĩa là mùa nào cũng kiêm có hành thổ, thổ

---

* Lưỡng nghi trong phép vạch quẻ của dịch là âm và dương.

phụ lực cho các hành kim, mộc thuỷ, hoả, của bốn mùa thu, xuân, đông, hạ) (Toàn thư).

Chỗ khác, Chu Hi nói:

"Âm, dương là khí, ngũ hành là chất, có chất ấy cho nên mới làm ra được sự vật" (*Âm, dương thị khí, ngũ hành thị chất. Hữu giá chất, sở dĩ tố đắc sự vật xuất lai* - Như trên).

Và:

"Khí mà trong thì mới là khí, đục thì là chất" (*Khí chi thanh giả vi khí, trọc giả vi chất* – Như trên).

Âm, dương là khí. Ngũ hành là chất. Khí với chất khác nhau ở chỗ đằng trong, đằng đục. Khí tức là "tài liệu" nhờ đó vạn vật mới được cấu thành. Một vật cụ thể sinh ra thì nhờ khí làm tài liệu mà có hình thể và "nhờ lý mà có hình thức"*. Còn chất thì, theo Chu Hi, là cái cặn bã do khí cọ xát để lại. Chu Hi nói:

"Trời đất mới mở, chỉ là khí âm dương. Cái khí ấy chuyển động xoay vần, cọ mài, mài cọ. Cọ mài, mài cọ gấp gấp, bèn ép ra nhiều cặn bã. Bên trong không chỗ ra, bèn kết thành khối đất ở giữa. Phần khí trong bèn thành trời, thành mặt trời, mặt trăng và sao dương, sao âm luôn luôn chuyển

---

* Theo ý Phùng Hữu Lan.

vần vòng quanh ở ngoài. Khối đất thì ở giữa, không chuyển động, - chứ không phải ở dưới" (*Thiên địa sơ khai chỉ thị âm dương chi khí. Giá nhất cá khí vận hành, ma lai ma khứ, ma đắc cấp liễu, tiện tại khứ hử đa tra trỉ. Lý diện vô xứ xuất, tiện kết thành cá địa tại trung ương, khi chi thanh giả tiện vi thiên, vi nhật nguyệt, vi tinh thần, chỉ tại ngoại thường chu hoàn vận chuyển. Địa tiện tại trung ương bất động, bất thị tại hạ* – Như trên).

Cái cặn bã bị loại gạn ra đó, trước nhỏ, sau to:

"Đại để trời đất sinh ra vật, trước sinh ra những cái nhẹ trong, rồi đến những cái nặng, đục. Trời ở ngôi một (thuộc dương) sinh ra nước; đất ở ngôi hai (thuộc âm) sinh ra lửa (?) Trong ngũ hành, hai vật này (nước, lửa) nhẹ, trong nhất. Loại kim, loại mộc nặng hơn nước, lửa; đất lại nặng hơn loại kim, loại mộc" (*Đại để thiên, địa sinh vật, tiên hữu khinh thanh, dĩ cập trọng trọc. Thiên nhất sinh thuỷ, địa nhị sinh hoả. Nhị vật tại ngũ hành trung tối khinh thanh. Kim, mộc phục trọng ư thuỷ hoả; thổ hựu trọng ư kim, mộc* – Như trên).

Lại nói:

"Trời đất lúc thoạt đầu còn lẫn lộn chưa chia, tưởng chỉ có hai thứ là nước và lửa. Cặn bã của nước bèn thành ra đất. Nay lên cao mà trông, núi non đều có hình sóng lượn. Ấy chính là hình nước nổi lềnh bềnh như vậy. Chỉ không rõ đã ngưng kết

lại vào lúc nào. Lúc đầu còn rất mềm, sau mới đóng cứng..." (*Thiên địa thuỷ sơ, hỗn độn vị phán thời, tưởng chỉ hưu thuỷ hoả nhị giả. Thuỷ chi tra trỉ tiện thành địa. Kim đăng cao nhi vọng, quần sơn giai vi ba lãng chi trạng, tiện thị thuỷ phiếm như thử. Chỉ bất tự nhân thậm mô thời ngưng liễu. Sơ gian cực nhuyễn, hậu lai phương ngưng đắc ngạnh* – Như trên).

Như thế là trong năm "hành", nước với lửa được sinh ra trước nhất, rồi đến đất. Cái thế giới cụ thể này từ đó được cấu thành.

Thế giới đã là cụ thể nghĩa là vật cụ tượng, thuộc hình nhi hạ, thì cũng như mọi vật cụ tượng khác, có thành tất phải có hoại. Sách Ngữ lục chép:

"Trước thái cực, chắc đã có thế giới rồi, chính như đêm hôm qua và ngày hôm nay vậy. Âm, dương là một cuộc khép mở lớn. Lại hỏi: nay cứ xét lúc trước thái cực là như vậy mà suy ra thì sau này cũng sẽ lại như vậy sao? Đáp. Cố nhiên. Ông Trình Tử nói rằng: Động tĩnh không đầu mối, âm dương không khởi thuỷ. Lời nói đó thấy rõ ràng" (*Thái cực chi tiền, tu hữu thế giới lai, chính như tạc nhật chi dạ, kim nhật chi trú nhĩ. Âm dương diệc nhất đại hạp dịch dã. Hựu vấn: Kim suy thái cực chi tiền như thử, hậu lai hựu tu như thử? Viết: Cố nhiên. Trình Tử viết: Động tĩnh vô đoan, âm dương vô thuỷ. Thử ngữ kiến đắc phân minh*).

Cũng trong sách ấy, còn thấy chép:

"Hỏi: Xin hỏi về câu "Động, tĩnh không đầu mối, âm, dương không khởi thuỷ". Đáp: cái đó không thể nói được là đạo có khởi thuỷ. (Nếu đạo có khởi thuỷ) thì cái có trước lúc đạo khởi thuỷ là cái gì? Đạo một lần tự dựng nên trời đất; sau khi hoại đi, lại như thế mà dựng nên. Đâu có cái gì tận cùng" (*Vấn: "Động tĩnh vô đoan, âm dương vô thuỷ". Viết: giá bất khả thuyết đạo hữu cá thuỷ. Tha ná hựu thuỷ chi tiền, tất cánh thị cá thậm mô? Tha tự thị tố nhất phiên thiên địa liễu, hoại liễu hậu hựu nhẫm địa tố khởi lai, ná cá hựu thậm cùng tận*).

Nói trước thái cực, chắc đã có thế giới rồi, là y nói: trước khi có thế giới cụ thể này, chắc đã có một thế giới cụ thể huỷ diệt, một thế giới cụ thể khác lại được cấu thành.

Ở trong thế giới cụ thể, mỗi sinh vật sinh ra đều trải qua một giai đoạn "khí hoá" (do khí biến hóa mà ra) và một giai đoạn hình sinh" (sinh ra thành hình). Chu Hi nói:

"Lúc trời đất sơ khai, kiếm thế nào cho ra một mầm giống người? Chỉ là khi "chung kết" mà tự thành ra hai con người... Hai con người đó bèn sống như con rận sống trên thân thể con người ngày nay, nó cứ thế tự nhiên biến hoá" (*Thiên địa chi sơ, như hà thảo cá nhân chủng? Tự thị chung*

kết thành lưỡng cá nhân... ná lưỡng cá nhân tiện như kim nhân thượng sắt, tự nhiên biến hoá xuất lại [223] – Như trên).

Giai đoạn "khí hoá" của con người đầu tiên là như vậy. Qua giai đoạn "khí hoá", tới giai đoạn "hình sinh". Chu Hi nói:

"Khí hoá là lúc ban đầu con người chưa có mầm giống mà rồi tự sinh. "Hình sinh" là con người đã hình thành rồi mà sau sinh sôi mãi mãi" (Khí hoá thị đương sơ nhất cá nhân vô chủng, hậu tự sinh xuất lai để. Hình sinh khước thị hữu thử nhất cá nhân hậu nãi sinh sinh bất cùng để[224] – Như trên)

Thuyết "khai thiên, lập địa sinh nhân" của Chu Hi so với khoa học thực nghiệm ngày nay có vẻ xa vời*. Tuy nhiên chúng ta cũng không nên quên rằng Chu Hi sống vào thế kỷ XII (1131-1200) nghĩa là trên nửa ngàn năm trước khi khoa học thực nghiệm phát đạt.

---

* Chúng tôi chỉ nói xa vời, chúng tôi không nói sai nghịch. Nếu hiểu "khí hoá" là thời âm dương phân lập, chuyển động, phát sinh tinh lực (énergie), và "hình sinh" là thời kỳ tinh lực tích luỹ kết thành điện tử, rồi nguyên tử của mọi vật (mọi vật tuỳ theo số nguyên tử nhiều ít mà tính chất thành khác nhau) thì quá trình sinh thành "khí hoá", "hình sinh" của Chu Hi không phải là không phù hợp với khoa học hiện đại.

CHƯƠNG VI

DUY TÂM LUẬN

* Tâm tức lý.
* Vũ trụ duy ngã.
* Duy tâm chủ quan.
* Duy tâm khách quan.
* Vũ trụ duy "tri".
* Tâm, một cơ năng huyền diệu

Duy tâm luận chủ trương rằng tâm là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật.

Ở thời Tiên Tần, triết học Trung Quốc không có chủ trương duy tâm.

Mạnh Tử tuy nói nhiều đến tâm, dạy người ta dưỡng tâm, tồn tâm (Thiên Cáo tử), nhưng tâm của họ Mạnh là cái tâm "nghĩa lý", chứ không phải cái

tâm quan niệm như bản căn của vũ trụ vạn vật. Tâm "nghĩa lý" của họ Mạnh bắt nguồn từ Trời mà đối với họ Mạnh, Trời mới là chủ tể của hết thảy, mới là bản căn của tất cả. Cho nên, chỉ có thể nói: học thuyết của họ Mạnh có khuynh hướng duy tâm mà thôi.

Chu Liêm Khê và Trình Minh Đạo, đời Bắc Tống đều là những triết gia có nhân sinh quan duy tâm. Nhưng về vũ trụ quan thì cả hai không ai đề cập đến tâm cả: Liêm Khê cho bản căn của vạn hữu là vô cực; Minh Đạo có ý nhận rằng bản căn ấy là lý.

Kịp đến đời Nam Tống, duy tâm luận mới được đề xướng. Người đầu tiên đề xướng nó là Lục Cửu Uyên (Tượng Sơn). Học trò của Lục là Dương Giản (Từ Hồ) tiếp tục học thuyết của thầy. Đến đời Minh thì duy tâm luận được Vương Thủ Nhân (Dương Minh) phát huy tận độ. Sau Dương Minh, còn nhiều duy tâm luận giả khác, trong số đó, đáng kể nhất là Trạm Nhược Thuỷ (Cam Toàn).

TÂM TỨC LÝ

Lục Tượng Sơn từ thuở nhỏ đã tỏ ra có nhiều khuynh hướng về triết học duy tâm. Sách "Tượng Sơn Niên phả" chép:

"Mới ba bốn tuổi, tiên sinh (Lục Tượng Sơn) đã suy nghĩ, tự hỏi: Không biết trời đất tận cùng ở

chỗ nào? Nghĩ không ra, đến bỏ cả ăn. Bị cha là Tuyên Giáo Công mắng, tiên sinh đành gác vấn đề lại đấy, nhưng trong lòng vẫn không nguôi thắc mắc. Sau, lúc hơn mười tuổi, nhân đọc sách cũ đến hai chữ vũ trụ, thấy lời chú giải nói: bốn phương trên dưới là *vũ* xưa qua nay lại là *trụ*, tiên sinh mới chợt tỉnh ngộ mà rằng: "Thì ra là vô cùng. Người cùng trời đất muôn vật đều là ở trong cái vô cùng đó cả". Bèn cầm bút viết rằng: "Việc trong vũ trụ là việc thuộc phần mình, việc thuộc phần mình là việc trong vũ trụ". Lại nói: "Vũ trụ ấy là tâm ta, tâm ta tức là vũ trụ. Biển đông có thánh nhân ra đời, cũng cùng tâm ấy, cũng lý ấy; biển tây có thánh nhân ra đời, cũng cùng tâm ấy, cùng lý ấy; biển nam, biển bắc có thánh nhân ra đời, cũng cùng tâm ấy, cùng lý ấy. Nghìn trăm đời trở về trước, nghìn năm đời trở về sau, có thánh nhân ra đời, tâm ấy lý ấy vẫn không bao giờ, không nơi nào là không cùng như thế".

Nói "vũ trụ ấy là tâm ta, tâm ta tức là vũ trụ" như thế, không phải là bảo rằng vũ trụ ở trong tâm ta, hay muôn vật đều nương tựa vào tâm ta mà tồn tại. Lục Tử nói thế chỉ là có ý nói rằng: cái lý của vũ trụ chính là cái lý của tâm ta, tất cả lý của sự vật, không có một lý nào là không có đủ ở nơi tâm ta, nghĩa là tâm ta bao hàm hết tất cả mọi lý. Lý tức là tâm, tâm tức là lý, đó là điểm chính yếu,

điểm trọng đại trong học thuyết Lục Tượng Sơn. Họ Lục từng đã nói:

"Gần đây, bàn về ta, có người nói rằng: "Trừ một câu: "Trước hết phải đứng vững được ở chỗ lớn"* ra, không còn có gì tài giỏi hơn nữa". Nghe thấy lời bình phẩm đó, ta nói: "Đúng như vậy đó".

"Cái chỗ lớn" đó, chính là chỗ phải hiểu rằng: lý tức là tâm, tâm tức là lý vậy.

Chỗ khác, Lục Tử nói:

"Muôn vật đầy ùn trong khoảng vuông một tấc**. Đầy ùn tâm mà phát ra, chật lấp cả vũ trụ, không cái gì không phải là cái lý ấy" (*Vạn vật sầm nhiên ư phương thốn chi gian, mãn tâm nhi phát, sung tắc vũ trụ vô phi thị lý* [225] – Tượng Sơn, toàn tập).

Cái lý ấy có đủ trong tâm của hết thảy mọi người từ cổ chí kim, chứ không phải chỉ có đủ trong tâm của một người nào. Vì thế mà Lục Tử mới nói: "Nghìn trăm năm về trước, nghìn trăm năm về sau, thánh nhân của bốn bể đều cùng tâm ấy, cùng lý ấy", và:

"Tâm chỉ là một con tâm: tâm của ta, tâm của bạn ta, tâm của thánh hiền, nghìn trăm năm

---

* Ý nói nắm-được cái cương lĩnh.

** Ý nói con tâm.

về trước, nghìn trăm năm về sau lại có thánh hiền ra đời thì con tâm của người cũng vẫn thế. Tâm thể rất lớn. Nếu phát huy được hết tâm mình thì sẽ cùng với trời đất như nhau. Học chỉ là để hiểu cái điều đó" (*Tâm chỉ thị nhất cá tâm: mỗ chi tâm, ngô hữu chi tâm, thượng nhi thiên bách tải thánh hiền chi tâm, hạ nhi thiên bách tuế phục hữu nhất thánh hiền, kỳ tâm diệc chỉ như thử. Tâm chi thể thậm đại. Nhược năng tận ngã chi tâm, tiện dữ thiên đồng. Vi học chỉ thị lý hội thử* [226] – Như trên).

Chúng ta nhận thấy qua những câu trên đây rằng Lục Tử vừa nói tâm lại vừa nói lý. Nhiều chỗ khác, Lục Tử cũng nói hoài đến lý, như:

"Chật lấp trời, đất, chỉ là một cái lý thôi. Kẻ học sở dĩ phải học, là muốn rõ cái lý ấy đó thôi. Cái lý ấy to lớn, há có hạn lượng nào?" (*Tắc thiên địa nhất lý nhĩ. Học giả sở dĩ học, dục minh thử lý nhĩ. Thử lý chi đại, khởi hữu hạn lượng*? – Dữ Triệu Vinh Đạo thư).

"Chập lấp vũ trụ, chỉ là một cái lý thôi. Thánh nhân đời thượng cổ, đã thấy trước cái lý ấy" (*Tắc vũ trụ nhất lý nhĩ. Thượng cổ thánh nhân tiện giác thử lý* – Dữ Ngô Đẩu Nam thư).

"Cái lý đó đầy lấp vũ trụ, làm sao có thể là do người bầy đặt ra được? " (*Thử lý sung tắc vũ trụ,*

như hà do nhân đỗ soạn đắc? – Tượng Sơn toàn tập. Ngữ lục).

"Cái lý đó ở trong khoảng vũ trụ, chưa từng có giấu giếm gì, trời đất sở dĩ là trời đất, là bởi thuận cái lý ấy mà không riêng tây đó thôi. Người đứng cùng với trời đất mà làm ba "cực"* sao được tự tư mà không thuận cái lý ấy? (*Thử lý tại vũ trụ gian, vị thường hữu sở ẩn độn; thiên địa chi sở dĩ vi thiên địa giả, thuận thử lý nhi vô tư nhĩ. Nhân dữ thiên địa tịnh lập nhi vi tam cực, an đắc tự tư nhi bất thuận tai*? – Dữ Chu Tế Đạo thư), và:

"Lý đó ở trong khoảng trời đất, vốn không nhân con người thấy rõ (cái lý ấy) hay không thấy rõ, hành động theo hay không hành động theo (cái lý ấy) mà (cái lý ấy) thêm lên hoặc sút đi" (*Thử lý tại vũ trụ gian, cố bất nhân nhân chi minh bất minh, hành bát hành nhi gia tổn yên* - Tượng Sơn toàn tập. Dữ Chu Nguyên Hối thư).

Như vậy, hình như Lục Tử cho lý cũng là bản căn của vũ trụ thì trời đất mới không thể là trời đất, người mới không thể là người nếu không thuận theo lý chứ?

Chính bởi những lý do trên đây mà học giả ngày nay, có người đã không thừa nhận bản căn

---

* Cực ở đây có nghĩa là "kiểu mẫu", "gương mẫu". Ba "cực" là: trời, đất, người.

luận của Lục Tử là thuần tuý duy tâm. Tượng Duy Kiều, khi nói về Lục Tượng Sơn, đã viết:

"Họ Lục: thật ra cũng thuộc phái duy lý chứ không phải thuộc phái duy tâm" (*Lục thị thực tại dã thị duy lý phái, bất thị duy tâm phái* – Trung Quốc triết học sử cương yếu. Quyển hạ, trang 72).

Vũ Đồng, trong Trung Quốc triết học đại cương cũng nhận rằng bản căn luận của Lục Tử là một bản căn luận duy lý. Có điều vì Lục Tử cho cái lý bản căn của sự vật đó, chính là cái lý của tâm chúng ta, "tâm tức là lý" "Người đều có tâm ấy, tâm đều đủ lý ấy, tâm tức là lý". (*Nhân giai hữu thị tâm, tâm giai cụ thị lý, tâm tức lý dã* – Dữ Lý Tể thư) cho nên Vũ Đồng, khi phê bình học thuyết của họ Lục, căn cứ vào chỗ đó mà kết luận rằng: "Cho nên Lục Tượng Sơn tuy là người "mở đường" cho duy tâm luận của Trung Quốc, nhưng vũ trụ luận của ông vẫn còn chưa phải là thuần tuý duy tâm mà chỉ là một thứ học thuyết "tâm tức lý" * (Trung Quốc triết học đại cương. Quyển thượng, trang 89).

Đến như khí thì Lục Tử có nói như thế này:

"Người sinh ra trong khoảng trời đất, khí có thanh, trọc, tâm có khôn, dần, nết có tốt, xấu; nếu

---

* Khác với Lục Tượng Sơn, Chu Hi chủ trương "tính tức Lý".

tóm thâu cả lại mà nói, thì hẳn là người nết tốt tất tâm khôn mà khí thanh, người nết xấu tất tâm đần mà khí trọc" (*Nhân sinh thiên địa gian, khí hữu thanh trọc, tâm hữu trí ngu, hạnh hữu hiền bất tiếu, tất dĩ nhị đồ tổng chi, tắc nghi hiền giả tâm tất trí, khí tất thanh, bất tiếu giả, tâm tất ngu, khí tất trọc* [227] – Tượng Sơn toàn tập. Dữ Bao Tường Đạo).

Vậy đối với họ Lục, khí nhiều lắm chỉ có thể là "tài liệu" cấu thành những vật cụ thể mà thôi. Tâm (tức lý) mới thật là bản căn của hết thảy sự vật, kể cả sự vật vô hình, như tính và mạng.

VŨ TRỤ DUY NGÃ LUẬN

Vũ trụ luận cuả Lục Tượng Sơn chưa thật thuần tuý duy tâm. Đến học trò ông là Dương Giản (Từ Hồ) thì mới thật chủ trương một thứ duy tâm luận rõ ràng, dứt khoát. Viết về hành trạng Lục Tượng Sơn, Dương Từ Hồ nói: Lúc Giản tôi giữ chức chủ bạ ở Phú Dương, làm việc trong phủ Lâm An, là lúc bắt đầu được thừa giáo nơi tiên sinh (chỉ Lục Tượng Sơn) kịp khi trở lại Phú Dương lại được thung dung đứng hầu chịu lời dạy bảo. Ngẫu nhiên một tối. Giản tôi đặt câu hỏi về "bản tâm"; tiên sinh bèn đem những chuyện tranh chấp phải trái xảy ra trong ngày trả lời tôi. Giản tôi chợt hiểu rằng con tâm ấy trong sáng, rằng con tâm ấy

không có chỗ khởi thuỷ, không có chỗ tận cùng, rằng con tâm ấy không có cái gì là nó không thông suốt" (*Giản chủ Phú Dương bạ thời, nhiếp sự Lâm An phủ trung, thuỷ thừa giáo vu tiên sinh (Tượng Sơn) Cập phản Phú Dương, hựu hoạch thung dung thị hối ngẫu nhất tịch. Giản phát "bản tâm" chi vấn, tiên sinh cử thị nhật phiến tụng thị phi dĩ đáp. Giản hốt tỉnh thử tâm chi thanh minh, hốt tỉnh thử tâm chi vô thuỷ mạt, hốt tỉnh thử tâm chi vô sở bất thông*). Lập luận sau này của Dương Từ Hồ chỉ là diễn tả lại cái thứ "chợt hiểu" có tính cách thần bí ấy, nó hình như cho ông cái cảm giác rằng tất cả vũ trụ vạn vật đều ở cả trong con Tâm.

Từ Hồ nhận định vũ trụ tức là toàn thể của cái ta *nhất thiết sự vật trong vũ trụ đều là bộ phận của cái ta cả*. Và ông lập nên học thuyết "*vũ trụ duy ngã*". Trong cuốn Kỷ dịch của ông, Từ Hồ viết: "Dịch ấy là ta vậy, không có chi khác vậy, coi dịch là sách, không coi dịch là chính ta, là không được, coi dịch là biến hoá của trời đất, không coi dịch là biến hoá của chính ta, là không được. Trời đất là trời đất của ta, biến hoá là biến hoá của ta, chứ không phải cái gì khác vậy. Tách riêng ra, ấy là xén cắt, tách riêng ra, ấy là tự làm nhỏ (cái ta) đi vậy (*Dịch giả kỷ dã, phi hữu tha dã. Dĩ dịch vi thư, bất dĩ dịch vi kỷ, bất khả dã; dĩ dịch vi thiên địa, chi biến hoá, bất dĩ dịch vi kỷ chi biến hoá,*

bất khả dã. Thiên địa ngã chi thiên địa, biến hoá ngã chi biến hoá, phi tha vật dã. Tư giả liệt chi, tư giả tự tiểu dã [228]).

Phải coi là lịch trình biến hoá của vũ trụ là lịch trình biến hoá của chính mình, nếu không, tức là tự thu nhỏ cái ta lại. Kỷ dịch còn nói:

"Từ sinh ra con người tới nay, chưa có ai biết được cái ta trọn vẹn của mình. Chỉ là trông thấy cái xanh xanh trong sáng và ở trên cao kia thì con người khéo đặt tên, mới gọi cái ấy là trời; chỉ là trông thấy cái mềm nhũn rộng dầy ở dưới thấp kia thì mới lại gọi cái đó là đất. Trong sáng đó là trong sáng của ta, rộng dầy ấy là rộng dầy của ta, mà con người lại không tự biết là của ta vậy. Con người không tự biết mà lại cùng nhau gọi đích danh, bảo: kia là trời, kia là đất, chẳng khác nào không tự biết chân tay mình là chân tay của mình mà lại nói: kia là tau, kia là chân; chẳng khác nào không tự biết tai, mắt, mồm mình là tai, mắt, mồm của mình mà lại nói: kia là tai mắt, kia là mũi, mồm. Thế không là lầm ư?" (*Tự sinh dân dĩ lai, vị hữu năng thức ngô chi toàn giả. Duy đổ phù thương thương nhi thanh minh nhi tại thượng, thuỷ năng ngôn giả danh chi viết thiên; hựu đổ phù đồi nhiên nhi bác hậu nhi tại hạ, hựu danh chi viết địa. Thanh minh giả ngô chi thanh minh, bác hậu giả ngô chi bác hậu, nhi nhân bất tự tri*

dã. Nhân bất tự tri nhi tương dữ chỉ danh viết: Bỉ thiên dã, bỉ địa dã; như bất tự tri kỳ vi ngã chi thủ túc nhi viết: bỉ thủ dã; bỉ túc dã. Như bất tự tri kỳ vi kỷ chi nhĩ, mục, tị, khẩu nhi viết: bỉ nhĩ mục dã, bỉ tỵ khẩu dã. Thị vô hoặc hồ?[229]).

Trời đất là của ta, cũng như tay, chân, tai mắt, mũi, miệng ta là của ta. Nhất thiết sự vật trong vũ trụ này đều là những bộ phận của cái ta cả. Có biết được như vậy mới là biết rõ cái ta trọn vẹn của mình.

Lại nói:

"Này, cái làm nên ta ấy, chớ nói rằng chỉ là huyết khí hình mạo mà thôi. Tính của ta lắng trong, sáng tỏ mà không là vật, tính của ta trống rỗng thông suốt, vô biên mà không thể lường. Trời là cái tượng trong tính ta, đất là cái hình trong tính ta, cho nên nói rằng: ở trời thành tượng, ở đất thành hình, đều là cái ta làm ra cả" (*Phù sở dĩ vi ngã giả, vô viết huyết khí hình mạo nhi dĩ dã, ngô tính trừng nhiên thanh minh nhi phi vật, ngô tính đỗng nhiên vô tế nhi phi lượng. Thiên giả, ngô tính trung chi tượng; địa giả ngô tính trung chi hình; cố viết: tại thiên thành tượng, tại địa thành hình, giai ngã chi sở vị dã* [230]).

Tượng trời, hình đất đều là những cái do ta tạo nên, ta không phải chỉ vẻn vẹn là cái ta "huyết

khí hình mạo". Cái ta trọn vẹn vốn bao gồm toàn thể vũ trụ. Kỷ dịch nói:

"Không lấy trời đất, muôn vật, muôn biến hoá, muôn lý làm cái ta, mà chỉ "chấp" tai, mắt, mũi, mồm, chân, tay làm cái ta, thế là mổ xẻ cái ta toàn thể mà xé lấy một phần, một tấc da bề ngoài vậy, thế là bị cùm khu khu ở huyết khí mà tự tách riêng, tự thu nhỏ vậy; khu xác ta không phải chỉ giới hạn ở năm, sáu thước mà thôi. Ngồi đáy giếng ngó trời, không biết trời to, ngồi ở (chỉ xét về phương diện) huyết khí ngó cái ta, không biết cái ta rộng" (*Bất dĩ thiên địa, vạn vật, vạn hoá, vạn lý vi kỉ, nhi dục chấp nhĩ, mục tị, khẩu tứ chi vị kỉ, thị phẫu ngô chi toàn thể nhi liệt thủ phân thốn chi phu dã, thị cốc ư huyết khí nhi tự tư dã, tự tiểu dã, phi ngô chi khu chỉ ư lục xích nhi dĩ dã. Toạ tỉnh nhi quan thiên, bất tri thiên chi đại dã; toạ huyết khí nhi quan kỷ, bất tri kỷ chi quảng dã*). Trời đất và ta, về phương diện "hình", tuy là ba, nhưng về phương diện "lý" thì chỉ là một, chỉ là một bộ phận của cái lịch trình biến hoá chung. Trời, đất, người thực ra là "nhất thể". Sách Kỷ dịch viết:

"Ta chưa thấy trời với đất với người là ba; ba chỉ là xét về hình; xét về tính thì chỉ là một; tính đó cũng gọi là đạo, lại gọi là dịch nữa; tên gọi thì không cùng, là một mà thể thì thật ra chỉ là một"

(*Ngô vị kiến phù thiên dữ địa, dữ nhân chi hữu tam dã, tam giả hình dã, nhất giả tính dã, diệc viết đạo dã, hựu viết dịch dã; danh ngôn chi bất đồng nhi kì thực nhất thể dã* [231]).

Dương Từ Hồ chủ trương cái ta trọn vẹn bao trùm cả vũ trụ, vũ trụ và ta vốn là một thể, bởi vì vũ trụ vạn vật đều là những cái có đủ trong tâm ta, biến hoá theo tâm ta. Vũ trụ duy ngã luận của họ Dương, hay nói cho đúng hơn, duy tâm luận của họ Dương thật mang nặng sắc thái của thuyết "vạn hữu duy thức" hay "vạn pháp duy tâm tạo" của nhà Phật. Cũng có thể nói duy tâm luận của họ Dương là thoát thai từ quan niệm "muôn vật đều đủ ở nơi tâm ta" (*vạn vật đại bi ư ngã*) của Mạnh Tử và quan niệm quan niệm "muôn vật cùng một thể" (*vạn vật nhất thể*) của Trang Tử. Có điều là họ Mạnh chỉ nói đến cái "khí hạo nhiên (của ta) đầy lấp cả trời đất", họ Trang chỉ nói: vật và ta không chia; còn Từ Hồ thì tiến xa hơn, cho rằng trời đất, muôn vật, đều là những bộ phận của cái ta trọn vẹn. Thế là cái chủ trương có khuynh hướng duy tâm của Lục Tượng Sơn đã nhờ có Dương Từ Hồ mà khởi sắc, tiến lên được một bước dài.

Học thuyết của họ Dương sau bị La Chỉnh Am đời Minh công kích nặng lời. Họ La chê họ Dương là "tự mâu thuẫn" và "không biết tự lượng" muốn coi trời đất với ta là một thể mà lại bảo tâm lớn,

trời đất nhỏ, thế thì khác gì bảo trời đất với ta là hai? "Tấm thân mấy thước tẻo teo mà lại lấy tạo hoá làm của riêng mình, sao mà không biết tự lượng". (Xin xem rõ ở chương VII).

DUY TÂM CHỦ QUAN

Kịp đến đời Minh thì duy tâm luận được Vương Dương Minh phát huy đến tận độ.

Duy tâm luận của Vương Dương Minh rõ ràng, mạch lạc và có hệ thống.

Trước hết cần phải hiểu họ Vương quan niệm "tâm" và "vật" như thế nào, xin hãy nghe ông nói:

"Tâm không phải là một khối thịt. Phàm chỗ nào có tri giác, chỗ đó là tâm: Như tai biết nghe, mắt biết trông, chân tay biết đau, biết ngứa, cái biết đó tức là tâm" (*Tâm bất thị nhất khối huyết phục, phàm tri giác xứ tiện thị tâm: như nhĩ mục chi tri thị thính, thủ túc chi tri thống dạng, thử tri giác tiện thị tâm dã* [232]).

Đó là quan niệm của ông về "tâm".

Còn về "vật"? Ông nói:

"Vật là việc" (*Vật giả sự dã* [233] – Đại học vấn toàn thư).

"Cái tự tâm phát ra là ý. Đối tượng của ý là vật. Như ý để vào việc thờ cha mẹ, thì việc thờ cha mẹ là một "vật"; ý để vào việc yêu dân, thương vật

thì việc yêu dân thương vật là một "vật"; ý để vào việc nhìn ngó, nghe ngóng, nói năng, cử động thì việc nhìn ngó, nghe ngóng, cử động là một "vật" (*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 nhân dân ái vật, tức nhân dân ái vật tiện nhị nhất vật; ý tại ư thị, thính, ngôn, động, tức, thị, thính, ngôn, động tiện thị nhất vật*[234] – Tuyền tập lục).

Dương Minh cho rằng tất cả đều y phụ vào tâm, đều ở trong tâm, không có tâm thì không có chi hết, tâm là chủ tể hết thảy:

"Người là tâm của trời đất muôn vật. Tâm là chủ của trời đất muôn vật. Tâm tức là trời, nói tâm thì là nói cả trời đất, muôn vật rồi" (*Nhân giả thiên địa vạn vật chi tâm dã, tâm giả thiên địa vạn vật chỉ chủ dã. Tâm tức thiện, ngôn tâm tắc thiên địa vạn vật dai cử chi hĩ* [235] – Đáp Lý Minh Đức)

"Ngoài tâm không có vật, ngoài tâm không có lời, ngoài tâm không có lý, ngoài tâm không có nghĩa" (*Tâm ngoại vô vật, tâm ngoại vô ngôn, tâm ngoại vô lý, tâm ngoại vô nghĩa* [236] - Dữ Vượng Thuần Phủ).

Dương Minh bảo tâm là trời, tâm là đạo. Sở dĩ người ta biết rõ đâu là trời, sở dĩ mỗi người nhận

định đạo một cách khác, là vì không biết hướng vào bên trong mà tìm ra tâm thể của mình:

"Ngày nay người ta chỉ nói đến trời, mà thực ra có ai thấy trời ra sao bao giờ; bảo mặt trời, mặt trăng, gió, sấm là trời, cũng không được; bảo nhân vật, cỏ cây không pảhi là trời cũng không được. Đạo tức là trời. Khi hiểu được lẽ ấy rồi, thì đâu mà chẳng là đạo. Người ta chỉ bằng cái thấy có một góc (không trọn vẹn) của mình, rồi nhận định rằng đạo ngừng ở đây, đạo ngừng ở đó, vì thế mà không giống nhau. Nếu hướng về bên trong mà tìm, thấy được tâm thể rồi thì không lúc nào, không nơi nào là không phải cái đạo ấy, suốt xưa, suốt nay, vô chung, vô thuỷ, còn làm gì có chỗ dị đồng? Tâm là đạo, đạo là trời, biết tâm thì biết đạo, biết trời" (*Như kim nhân chỉ thuyết nhiên, kỳ thực hà thường kiến thiên, vị nhật nguyệt, phong lôi tức thiên, bất khả; đạo tức thị thiên nhược thức đắc thời hà mạc nhi phi đạo? Nhân đãn các dĩ kỳ nhất ngung chi kiến, nhận định dĩ vi đạo chỉ như thử, sở dĩ bất đồng. Nhược giải hướng lý tầm cầu, kiến đắc tự kỷ tâm thể, tức vô thời vô thời vô xứ bất thị thử đạo cắng cổ cắng kim, vô chung , vô thuỷ, cánh hữu thậm đồng dị? Tâm tức đạo, đạo tức thiên, tri tâm tắc tri đạo, tri thiên* [237] - Truyền tập lục).

Tâm là đạo, là trời; tâm cai quát hết thảy, bao gồm hết thảy: *Tâm là bản căn cuả vũ trụ.*

"Tâm người là toàn nhất, sâu xa. Bản thể của tâm không gì là không cai quát. Tâm vốn ia toàn nhất, chỉ vì lòng tư dục cản trở, cái bản thể toàn nhất mới mất đi. Lý của tâm là vô cùng tận, vốn là sâu xa, chỉ vì lòng tư dục làm nghẹn lấp, cái bản thể sâu xa mới mất đi" "*Nhân tâm thị thiên uyên, tâm chi bản thể vô sở bất cai, nguyên thị nhất cá thiên, chỉ vị tư dục trướng ngại, tắc thiên chi bản thể thất liễu. Tâm chi lý vô cùng tận, nguyên thị thất cá uyên, chỉ vị tư dục trất tắc, tắc uyên chi bản thể thất liễu* [238] – Như trên).

Tâm vốn hư linh, sáng suốt, ở đó có đủ hết các lý; muôn sự đều từ đó mà ra:

"Tâm thiêng liêng sáng suốt, vạn lý vạn sự đều gốc ở đó cả; ngoài tâm không có lý, ngoài tâm không có sự" (*Hư linh bất muội, chúng lý cụ nhi vạn sự xuất; tâm ngoại vô lý, tâm ngoại vô sự* [239] – Như trên).

Tâm linh diệu, minh mẫn, và làm chủ tể hết thảy. Không có cái "linh minh" đó, thì trời đất, quỷ thần, muôn sự, muôn vật đều không có hết.

"Đầy ngập khoảng trời đất, chỉ có cái "linh minh" ấy. Con người ta chỉ vì hình thể mà tự ngăn cách. "Linh minh" của ta tức là chủ tể của trời đất, quỷ thần. Trời mà không có cái "linh minh" của ta thì lấy ai ngẩng trông để biết trời là cao? Đất mà không có cái "linh minh" của ta, thì lấy ai cúi nhìn

để biết đất là sâu? Quỷ thần mà không có cái "linh minh" của ta, thì lấy ai biện biệt cát, hung, hoạ phúc? Trời đất, quỷ thần, muôn vật hễ lìa khỏi cái "linh minh" của ta, tức thì hết còn là trời đất, quỷ thần, muôn vật nữa. Mà cái "linh minh" của ta hễ lìa khỏi trời đất, quỷ thần, muôn vật tức thì cũng hết còn là cái "linh minh" của ta. Như vậy tức là "nhất khí lưu thông" * làm sao còn có sự ngăn cách giữa ta và trời đất, quỷ thần, muôn vật?... Nay ta hãy xem một người chết, tính linh của người đó đã tản mác đi rồi, thì trời đất muôn vật của người đó còn ở đâu?" (*Sung thiên tắc địa trung gian, chỉ hữu giá cá "linh minh", nhân chỉ vi hình thể tự gián*

---

* Vì Vương Dương Minh nói "Nhất khí lưu thông", cho nên có người nghĩ rằng họ Vương chính ra coi khí là bản thể của vũ trụ vạn vật. Tưởng Duy Kiều, trong Trung Quốc triết học cương yếu, nói rõ ràng: "Vương Dương Minh lấy khí làm bản thể của vạn vật, làm căn nguyên vật thể", còn lý thì là "bản tính của vạn hữu". Viện chứng, họ Tưởng trích dẫn thêm một câu khác của Vương Dương Minh trong đó lại nói đến chỗ vạn vật tương thông vì cùng một khí:

"Gió, mưa, móc, sấm, mặt trời, mặt trăng, sao dương, sao âm, cầm thú, cỏ cây, núi sông, đất đá nguyền cùng một thể với người. Cho nên năm giống thóc, loài chim, muông thú đều có thể nuôi người; những loài dược thạch đều có thể trị bệnh; ấy chỉ vì là cùng một khí nên mới tương thông đấy thôi". (Truyền tập lục).

cách liễu. Ngã đích "linh minh", tiện thị thiên địa, quỷ thần chủ tể. Thiên một hữu ngã đích "linh minh" thuỳ khứ ngưỡng tha cao? Địa một hữu ngã đích "linh minh" thùy khứ phủ tha thâm? Quỷ thần một hữu ngã đích "linh minh", thuỳ khứ biện tha cát, hung, tai, tường? 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?... Kim khán tử đích nhân, tha giá thử "linh minh" du tán liễu, tha đích thiên địa vạn vật thượng tại hà xứ? [240] – Như trên).

Nói: "Trời đất, quỷ thần, muôn vật, hễ lìa khỏi cái "linh minh" của ta, tức thì hết còn là trời đất, quỷ thần, muôn vật nữa" là nói trong điều kiện lìa khỏi "linh minh" đó, trời đất, quỷ thần, muôn vật chỉ không còn nữa riêng đối với ta mà thôi, chứ không phải nói như vậy là trối bỏ sự tồn tại của ngoại giới. Đối với người chết, "linh minh" đã tản mác, thì vũ trụ không còn là vũ trụ nữa, nhưng không phải vì nó không còn có đối với người chết mà vũ trụ không còn hiện tồn một cách khách quan. Nói: "Vũ trụ không còn" là đứng về phía cái "linh minh" của ta, cái tâm chủ quan của ta mà nói. Duy tâm luận của Dương Minh là một *duy tâm*

luận hoàn toàn chủ quan. Sách Truyền tập lục còn chép việc sau này:

"Tiên sinh đi chơi Nam Trấn, một người bạn trở cây hoa trong núi hỏi rằng: Bảo rằng trong thiên hạ không có vật nào là vật ở ngoài tâm, vậy chớ cây hoa kia ở nơi núi sâu, tự nó nở hoa, hoa nó lại tự rụng, như thế thì nó có liên quan gì tới tâm ta? Tiên sinh đáp: Lúc ông chưa xem hoa thì hoa này cùng với tâm ông cũng vắng lặng. Đến khi ông lại xem hoa, thì màu sắc của hoa trở nên rạng rỡ. Thế đủ rõ hoa kia không ở ngoài tâm ông" (*Tiên sinh du Nam Trấn, nhất hữu chỉ nham trung hoa thụ 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 viết: Nễ vị khán hoa thời, thử hoa dữ nễ tâm đồng quy ư tịch; nễ lai khán, thử hoa thời, tắc thử hoa nhan sắc nhất thời minh bạch khởi lai. Tiện tri thử hao bất tại nễ đích tâm ngoại*).

Không được cảm thấy, biết tới, tức là không có. Toàn thể vũ trụ sở dĩ có, là nhờ vào tâm. Bản thể của tâm, Dương Minh cho là lương tri, cho nên cũng có thể nói được rằng vũ trụ sở dĩ có là toàn nương vào lương tri:

"Lương tri là tinh linh của tạo hoá. Ít nhiều tinh linh đó, sinh trời, sinh đất, thành quỷ, thành đế, tất cả đều ở đó mà ra; thật là không có vật nào

sánh đối với nó được" (*Lương tri thị tạo hoá đích tinh linh. Giá ta tinh linh, sinh thiên sinh địa, thành quỷ thành đế, giai tòng thử xuất, chân thị dữ vật vô đối*[241] – Như trên).

"Lương tri của người, tức là lương tri của cỏ, cây, ngói, đá; nếu cỏ, cây, ngói, đá không có lương tri của người, thì không thể là cỏ, cây, ngói, đá, được. Chẳng những chỉ có cỏ, cây, ngói đá là như thế mà thôi: Trời đất mà không có lương tri của người thì cũng không thể làm trời đất được. Là vì trời đất, muôn loài cùng với người, vốn là một thể, chỗ "phát khiếu" (điểm xuất phát) tối ư tinh vi của hết thảy, ấy là một điểm "linh minh" của tâm người " (Ý nói vạn vật hiện tồn đối với ta, là nhờ có điểm "linh minh" của tâm ta". (*Nhân đích lương tri, tựu thị thảo, mộc, ngoã, thạch đích lương tri; nhược thảo, mộc ngõa, thạch vô nhân đức klương tri, diệc bất khả dĩ vi thảo, mộc, ngõa, thạch hĩ. Khởi duy thảo, mộc, ngõa, thạch vi nhiên, thiên địa vô nhân đích lương tri, diệc bất khả vi thiên địa hĩ. Cái thiên địa vạn vật dữ nhân nguyên thị nhất thể, kỳ phát khiếu chi tối tinh xứ, thị nhân tâm nhất điểm tinh minh. Phong, vũ, lộ, lôi, nhật, nguyệt, tinh thần, cầm, thú thảo, mộc, sơn, xuyên, thổ, thạch dữ nhân, nguyên chỉ nhất thể* [242] – Như trên).

Quan niệm của Vương Dương Minh về tâm, về vật và về mối tương quan giữa nội tâm và ngoại giới là như thế. Bây giờ xét qua về quan niệm lý và quan niệm khí của ông. Tương đối, ông nói về lý ít hơn là nói về tâm. Chúng tôi xin chỉ trích dẫn mấy câu dưới đây mà chúng tôi nghĩ là tiêu biểu:

"Tính tức là lý" (*Tính tức lý dã* [243]).

"Tính tức là thể của tâm" (*Tính thị tâm chi thể* [244]).

Một đằng "tính là lý", một đằng "tính là thể của tâm". Vậy thì phải chăng theo Vương Dương Minh, lý là thể của tâm?

Và chỗ khác, họ Vương cũng nói:

"Tâm tức là lý, không có tư tâm, ấy đúng là lý, chưa đúng lý, tức là có tư tâm. Tách riêng tâm với lý ra mà nói, e rằng chưa phải" (*Tâm tức lý dã, vô tư tâm tức thị đáng lý, vị đáng lý, tiện thị tư tâm; tích tâm dữ lý ngôn chi, khủng diệc vị thiện*[245]).

Một đằng nói: "tính tức là lý", một đằng lại nói: "tâm tức là lý". Vậy thì hình như với họ Vương, tâm, tính và lý chỉ là một mà thôi. Cho nên chúng ta không lấy làm lạ tại sao khi phê bình Chu Hi, họ Vương đã viết câu này:

"Tâm tức là tính, tính tức là lý. (Ông Chu Hi) hạ một chữ "với" (ở giữa chữ tâm và chữ lý) e

không khỏi tách (tâm và lý) ra làm hai. Điều đó kẻ học cần nhận xét cho khéo" (*Tâm tức tính, tính tức lý; hạ nhất "dữ" tự, khủng vị miễn vi nhị, thử tại học giả thiện quan chi* [246]).

Chính vì lời nói này của họ Vương mà gần đây một số học giả cho rằng học thuyết của họ Vương gọi là duy tâm cũng được, mà gọi là duy lý cũng không phải là sai*, rằng sở dĩ người ta phân biệt Trình, Chu là duy lý, Lục, Vương là duy tâm, chính ra là căn cứ vào phương pháp của hai phái mà phân biệt - chứ không phải căn cứ vào bản chất học thuyết của hai phái: Trình và Chu chủ trương quan sát vật lý trước đã rồi mới quay về khải phát bản tâm; còn Lục và Vương thì, ngược lại, chủ trương phát huy tận độ bản tâm trước đã, rồi mới từ đó suy ra mà lĩnh hội vật lý.

Cũng như về lý, Vương Dương Minh không bàn nhiều về khí. Đại khái, ông cũng cho rằng khí

---

* Ý kiến này đúng, nhưng không có gì mới lạ, bởi lẽ chính Vương Dương Minh đã nói trước rồi: ông vẫn nói rằng "tâm tức là lý". Nhưng, theo chúng tôi thì dữ kỳ gọi học thuyết của Vương là duy lý, chẳng thà gọi là duy tâm, đúng hơn. Lý do là tại học thuyết của Vương có nhiều điểm giống với học thuyết duy tâm chủ quan của triết học ngày nay hơn là với duy lý luận của Trình Chu.

là cái tài liệu cấu thành hình thể muôn vật, để cho lý có chỗ "vận dụng". Ông nói:

"Chữ "tinh" trong danh từ "tinh nhất" là nói về lý; chữ "tinh" trong danh từ "tinh thần" là nói về khí. Lý là mạch lạc (trật tự) của khí; khí là "vận dụng" của lý. Không có mạch lạc thì không thể có "vận dụng". Không có "vận dụng" thì cũng không lấy gì mà thấy được cái gọi là mạch lạc" (*Tinh nhất chi tinh, dĩ lý ngôn; tinh thần chi tinh, dĩ khí* ngôn. Lý giả khí chi điều lý; khí giả lý chi vận dụng. Vô điều lý tắc bất năng vận dụng; vô vận dụng tắc diệc vô dĩ kiến kì sở vị điều lý giả hĩ [247] - Đáp Lục Nguyên Tĩnh thư).

Nói tóm lại, vũ trụ vạn vật, theo Vương Dương Minh, là do lương tri của chúng ta mà trở thành thực hữu*. Nếu không có lương tri của chúng ta, thì đối với chúng ta, vũ trụ vạn vật sẽ đều là "tịch nhiên", coi như không có. Ngoại giới chỉ thực hữu vì có lương tri của chúng ta**. Mà lương tri thì là bản thể của tâm. Vậy thì tâm là bản căn của vạn hữu.

---

* So sánh: quan niệm của Simone de Beauvoir: "Ainsi le monde brut ne vient à l'existence que par la conscience" (Simone de Beauoir – "L'invitée").

** Ngoại giới của Vương Dương Minh như có giống với L'en-soi của J.P. Sartre.

Duy tâm luận của Vương Dương Minh có tính cách hoàn toàn chủ quan, khác với duy tâm luận của Trạm Cam Toàn sẽ nói ở dưới đây.

DUY TÂM KHÁCH QUAN

Một triết gia đồng thời với Vương Dương Minh là Trạm Nhược Thuỷ (Cam Toàn) cũng chủ trương duy tâm luận. Họ Trạm cho rằng tâm bao quát hết thảy, quán thông tất cả, thống nhiếp nhất thiết. Tâm không có trong ngoài, không nên phân biệt cho tâm là "nội" đối với vũ trụ là "ngoại". Ông nói:

"Tâm làm bản thể cho tất cả trời đất muôn vật mà không còn sót một cái gì (...) Tâm bao bọc ở "ngoài" trời đất muôn vật và quán thông bên "trong" trời đất muôn vật. "Trong" với "ngoài" không phải là hai vậy. Trời đất không có trong ngoài, tâm cũng không có trong ngoài" (*Tâm dã giả, thể thiên địa vạn vật nhi bất di giả dã (...) Tâm dã giả bao hồ thiên địa vạn vật chi ngoại, nhi quán phù thiên địa vạn vật chi trung giả dã. Trung ngoại phi nhị dã. Thiên địa vô nội ngoại, tâm diệc vô nội ngoại* [248] – Tâm tính đồ thuyết).

Tâm không phải chỉ ở trong ta, đối lập với cái ở bên ngoài ta mà ta quen gọi là ngoại giới. Tâm chính là ở khắp nơi vì nó là "thể", là bản căn của hết thảy sự vật. Chúng ta hãy nghe họ Trạm nói tiếp:

"Tâm người làm bản thể cho trời đất muôn vật. Tâm làm bản thể cho vật mà không sót một vật nào. Nhận được ra rằng tâm thể là lớn, thì vật không thể ở ngoài được tâm" (*Nhân tâm dữ thiên địa vạn vật vi thể, tâm thể vật nhi bất di. Nhận đắc tâm thể quảng đại tắc vật bất năng ngoại hĩ*[249] – Dữ Dương Minh).

"Cái gọi là tâm không phải là trỏ riêng cái khoảng dài rộng nằm trong lồng ngực người ta và là cái đối đãi của vật đâu. Không có sự nào mà lại không phải là vật" (*Sơ vị tâm giả,, phi thiên chỉ xoang tử lý phương thốn nội dữ vật vi đối giả dã, vô sự nhi phi vật dã* [250] – Ngữ lục).

Mấy câu vừa trích dẫn cho người ta thấy rõ cái đặc sắc của học thuyết Trạm Cam Toàn. Đặc sắc đó chính cũng là điểm dị biệt giữa duy tâm luận của Trạm Cam Toàn và duy tâm luận của Vương Dương Minh. Trong học thuyết của họ Trạm, tâm được coi là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, vì "tâm làm bản thể cho vạn vật". Tâm đó không phải là thứ "nội tâm" đối lập với "ngoại giới". "Làm bản thể cho muôn vật", tâm đó ở khắp hết mọi nơi. Còn tâm của họ Vương thì là lý, là lương tri, là "linh minh". Nhờ "linh minh", nghĩa là nhờ lương tri, - bản thể của tâm, - vũ trụ vạn vật đối với ta trở thành thực hữu. Như vậy, vũ trụ vạn hữu được xem như sản phẩm của tâm và vì thế tâm được xem như bản căn của vũ trụ vạn vật.

So sánh quan niệm tâm của mình và quan niệm tâm của họ Vương, họ Trạm có viết: "Dương Minh và tôi khác nhau trong quan niệm tâm: Cái tôi gọi là tâm là cái làm bản thể cho vạn vật, không sót một vật nào, cho nên nó không có trong ngoài, còn cái Dương Minh gọi là tâm thì là trỏ cái trong lồng ngực, cho nên coi cái tâm tôi nói là ở ngoài" (*Dương Minh dữ ngô khán tâm bất đồng: ngô chi sở vị tâm giả, thể vạn vật nhi bất di giả dã, cố vô nội ngoại; Dương Minh chi sở vị tâm giả, chỉ xoang tử lý nhi vi ngôn giả dã, cố dĩ ngô chi thuyết vi ngoại* - Đáp Dương Thiếu Mặc).

Dương Minh bị Cam Toàn hiểu lầm mà mang oan. Thật ra Vương không hề bảo tâm là cái khối thịt trong lồng ngực. Chỗ khác nhau giữa Vương và Trạm không phải một đằng bảo tâm chỉ ở trong, một đằng bảo tâm ở khắp nơi. Chỗ khác nhau chính là duy tâm luận của Vương có tính cách chủ quan. Còn duy tâm luận của Trạm thì là một thứ duy tâm luận có tính khách quan. Vương nhấn vào cái "dụng" của tâm, Trạm nhấn vào cái "thể" của tâm. Có thế thôi.

VŨ TRỤ DUY "TRI"

Tiền Đức Hồng (Tự Sơn) học trò Vương Dương Minh bàn về vấn đề bản căn của vũ trụ, có vẻ rõ ràng hơn thầy. Vả thay vì tâm, hay lương tri, hay

linh minh, họ Tiền cho rằng tri là bản căn của vũ trụ. Ông nói:

"Đầy lấp khoảng trời đất, chỉ có cái "tri" ấy mà thôi: Trời chỉ là cái "tri" ở trạng thái hư minh (trống không và sáng láng); đất chỉ là cái "tri" ở trạng thái ngưng tụ; quỷ thần chỉ là cái "tri" về phương diện công năng thần diệu; bốn mùa, mặt trời, mặt trăng chỉ là cái "tri" ở trong thế lưu chuyển; người và vạn vật chỉ là hiện tượng hợp, tan của cái "tri" mà người thì là tinh tuý của cái "tri" ấy. Cái "tri" trong thế lưu chuyển từ ngàn xưa vẫn có định thể, cho nên mới nói là thái cực, nguyên lai không có tiếng, không có mùi, không thể do tiếng do mùi mà rõ được, cho nên mới nói rằng vô cực." (*Sung tắc thiên địa gian chỉ hữu thử tri. Thiên chỉ thử tri chi hư minh; địa chỉ thử tri chi ngưng tụ; quỉ thần chỉ thử tri chi diệu dụng; tứ thời, nhật nguyệt chỉ thử tri chi lưu hành; nhân dữ vạn vật chỉ thử tri chi hợp tán nhi nhân chỉ thử tri chi tinh tuý dã. Thử tri vận hành, vạn cổ hữu định thể, cố viết thái cực; nguyên vô thanh xú khả tức, cố viết thái cực* [251] - Hội ngữ).

"Tri" là tất cả. Từ vạn cổ "tri" vẫn lưu hành; cái thể thường tồn bất biến của "tri" là thái cực. "Tri" vốn có "siêu nghiệm tính", - không trông thấy, không nghe thấy, không ngửi thấy, không sờ thấy - không có gì cả, cho nên gọi là vô cực.

Tóm lại, trời đất vạn vật chỉ là tác dụng của tri*, con người cũng chỉ là "tri" kết tinh lại. Tri là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn hữu vậy.

TÂM, MỘT CƠ NĂNG HUYỀN DIỆU

Một triết gia đồng thời với Tiền Tự Sơn là La Hồng Tiên (Niệm Am) cũng chủ trương vũ trụ duy tâm luận, nhưng học thuyết của ông có chỗ độc đáo là nó được xây dựng trên kinh nghiệm nội tâm. Trong bức thư ông gửi cho Tưởng Đạo Lâm, ông cho biết về cái kinh nghiệm có vẻ thần bí ấy. Ông nói:

"Đương lúc cực tĩnh, bỗng cảm thấy cái tâm ấy: trong thì rỗng không, không có vật gì; ngoài thì thông ra tận vô cùng, có giống như khoảng trường không: mây, hơi chuyển vần, không có chỗ ngừng lại; có giống như biển cả: cá, rồng biến hoá không có ngăn cách; không đâu là trong ngoài mà bảo rằng chỉ rõ được; không đâu có động tĩnh mà bảo rằng phân biệt được. Trên dưới bốn phương (vũ), quá khứ, hiện tại (trụ) liền lại làm một miếng, cho nên mới bảo là không ở nơi nào, mà không nơi nào là không ở. Tấm thân của ta là "phát khiếu" (nơi từ đó phát ra) của tâm, hình chất

---

* Đọc đoạn này ta nên nhớ cái nghĩa "tri" là biết, thì mới hiểu được họ Tiền.

vốn không thể giới hạn được tâm ấy. Cho nên phóng tầm mắt ta ra mà trời đất không đủ chỗ cho ta nhìn; nghiêng tai ta nghe mà trời đất không lọt được ra ngoài thính quan của ta. Lắng xuống dõi theo tâm ta mà trời đất không trốn được ra ngoài phạm vi ta nghĩ. Ngày xưa qua rồi, nhưng chỗ cực chí của tinh thần họ thì tức là tinh thần ta, tinh thần ấy chưa phải là qua hẳn vậy, nếu không thì tại sao nghe tới hạnh sự (đức hạnh, hạnh kiểm, sự nghiệp, công việc) của họ mà ta lại có thể sợ hãi, giận bực? Bốn bể là xa, nhưng mọi niềm đau xót vẫn tương quan, những đau xót kia vẫn là những đau xót của ta, chưa từng là xa vậy, nếu không thì tại sao nghe người hoạn nạn mà ta lại có thể thương hại, xót xa? Kẻ nhân giả gắn liền với vật, thành cùng một thể, cùng một thể có nghĩa là cái ở nơi ta tức cũng là cái ở nơi vật, hợp ta lại với vật mà cùng làm một thể, như thế thì cái trước bảo là trống không yên lặng, vẫn quán thông với nhau, trên dưới, bốn phương (vũ), xưa qua, nay lại (quá khứ hiện tại: trụ), trong ngoài, động tĩnh lại gắn liền làm một vậy" (*Đương cực tĩnh thời, hoảng nhiên giác ngộ thử tâm trung hư vô vật, bàng thông vô cùng, hữu như trường không, vân khí lưu hành, vô hữu chỉ cực; hữu như đại hải, ngư long biến hóa, vô hữu gián cách; vô nội ngoại khả chỉ, vô động tĩnh khả phân; thượng hạ tứ phương, vãng cổ lai kim, hồn thành nhất phiến, sở vị vô tại nhi*

vô bất tại; ngô chi nhất thân, nãi kì phát khiếu, cố phi hình chất sở năng hạn dã. Thị cố túng ngô chi mục thi nhi thiên địa bất mãn vu ngô quan; khuynh ngô chi nhĩ, nhi thiên địa bất xuất vu ngô thính; minh ngô chi tâm, nhi thiên địa bất đào vu ngô tư. Cổ nhân vãng hĩ, kì tinh thần sở cực, tức ngô chi tinh thần vị thường vãng dã, phủ tắc văn kì hạnh sự nhi năng cảnh nhiên, phẫn nhiên hĩ hồ? Tứ hãi viễn hĩ, kì tật thống tương quan, tức ngô chi tật thống, vị thường viễn dã, phủ tắc văn kì hoạn nạn nhi năng trắc nhiên hực nhiên hồ?... Nhân giả hồn nhiên dữ vật đồng thể, đồng thể dã giả, vị tại ngã giả diệc tức tại vật, hợp ngô dữ vật nhi đồng vi nhất thể, tắc tiền sở vị hư tịch nhi năng quán thông, hôn thượng hạ, tứ phương, vãng cổ, lai kim, nội ngoại, động tĩnh nhi nhất chi giả dã [252]).

Tâm đối với La Niệm Am là một thứ cơ năng thần bí. Tâm không có chất thể, cho nên có tính cách phi không gian. Nó là một cái gì vô cùng thần diệu, ở trên hết thảy và quán thông hết thảy. Muôn biến vạn hoá đều do tâm mà ra.

Manh nha từ đời Bắc Tống, tâm học đã không ngừng phát triển cho đến đầu đời Thanh. Thoạt tiên với Lục Tượng Sơn, tâm vẫn chưa tách rời được lý: Tâm vẫn "tức là lý". Với Dương Từ Hồ, tâm biến dạng thành cái "ta" bao la không bị giới

hạn trong vòng huyết khí, - cái "ta" gồm cả trời đất, muôn vật, muôn biến hoá, muôn lý ở trong.

Đến đời Minh là tâm học đại thịnh. Vương Dương Minh cho tâm là lương tri, nhờ đó mà ngoại giới tịch nhiên trở nên hiện hữu*. Duy tâm luận của họ Vương hoàn toàn có tích cách chủ quan. Quan niệm chủ quan đó rồi trở thành khách quan với Trạm Nhược Thuỷ: Tâm của Trạm là bản thể của vạn hữu.

Với hai họ Vương, Trạm, tâm học đã tới chỗ tuyệt đỉnh, hậu học không còn ai vượt qua được. Trong số học giả tới sau này, chỉ có Tiền Tự Sơn và La Niệm Am là còn cống hiến cho tâm học được chút đỉnh: họ Tiền với cái bản căn "tri" và họ La với cái bản căn tâm quan niệm như một cơ năng huyền diệu.

Tư tưởng duy tâm phát đạt quá mức khiến cho một tự trào nghịch lại đã hình thành, tự trào đó chống đối không những với duy tâm luận mà thôi, mà còn chống cả với duy lý luận nữa. Đó là tự trào duy vật "khí luận phục hưng".

---

* Về khía cạnh này, có thể nói rằng duy tâm luận của Vương Dương Minh là một thứ triết thuyết hiện sinh của Trung Quốc.

CHƯƠNG VII

KHÍ LUẬN (PHỤC HƯNG)

* Quan niệm lý, khí của một số duy tâm luận giả từ Tống đến Minh: Dương Quy Sơn, La Chỉnh Am, Vương Đình Tướng, Lưu Tập Sơn và Hoàng Lê Chân (tâm tức lý).

* Duy khí luận của Vương Thuyền Sơn.

* Duy khí luận của Nhan Tập Trai.

* Duy khí luận của Lý Thứ Cốc.

* Duy khí luận của Đái Đông Nguyên

* Duy khí luận với Đàm Tự Đồng

Trong triết học sử Trung Quốc, thời gian cuối Minh đầu Thanh đánh dấu một khúc quanh. Từ Bắc Tống đến mạt diệp Minh, học thuyết duy lý và duy tâm trước sau đều đã đạt tới chỗ cực thịnh và lần lượt chi phối tư tưởng người Trung Hoa. Trình,

Chu, Lục và Vương cơ hồ đã thay thế Nghiêu, Thuấn, Chu Công và Khổng Tử. Kịp đến khi quân đội Mãn vào Trung Nguyên, triều đình Thanh đưa học thuyết của Trình Chu lên địa vị quốc học thì một phong trào phản đối bắt đầu lớn mạnh. Một số tư tưởng gia như Cố Đình Lâm (Viêm Võ), Lục Phu Đình, Hoàng Lê Châu, Chu Thuấn Thuỷ, Tôn Hạ Phong, Lý Thứ Cốc, Vương Thuyền Sơn, Nhan Tập Trai... chủ trương đả đảo cái lối học "đàm tính thiên, soạn ngữ lục" của mấy ông Tống nho, Minh nho, mà phục hồi cái "đạo" "tam sự, lục phủ"* của Nghiêu, Thuấn, cùng là cái học "lục đức, lục hạnh, lục nghệ"** của Chu Công, Khổng Tử. Họ mạt sát hết lời không những tâm học học của Lục, Vương, lý học của Trình, Chu mà luôn cả cái lối "thanh đàm" của thời Ngụy, Tấn, cũng như cái học phong "không tưởng" chỉ vụ "qui ư tịch diệt", "qui ư thắng thoát" của Phật gia và Đạo gia. Họ cho rằng nếu cứ tiếp tục theo những học thuyết ấy, thì cái thiên hạ

---

* Tam sự là: Chính đức, lợi dụng, hậu sinh. Lục phủ là: Thuỷ, Hoả, Kim, Mộc, Thổ, Cốc.

Đạo "tam sự lục phủ" ở dây có nghĩa là cái học thực dụng.

** Lục đức là: Tri, nhân, thánh, nghĩa, trung, hoà. Lục hạnh là: Hiếu, hữu, mục, nhân, nhiệm, tuất. Và lục nghệ là: Lễ, nhạc, sạ, ngự, thư, sô (Xin xem thêm ở phần Nhân sinh luận).

của nhị Đế tam Vương truyền nhau để lại cho Hán tộc, trời sẽ trao hẳn cho lũ di địch ở ngoài ải mất. (*Thiên nãi dĩ nhị Đế Tam Vương tương truyền chi thiên hạ, thụ chi tái ngoại* - Lý Thứ Cốc).

Riêng về vũ trụ bản căn luận thì các triết gia cuối Minh đến Thanh (trong số, có uy tín nhất là Vương Thuyền Sơn, Nhan Tập Trai, Lý Thứ Cốc và Đái Đông Nguyên) đều quay lại với chủ trương duy khí của Trương Hoành Cừ đời Bắc Tống.

QUAN NIỆM LÝ, KHÍ CỦA MỘT SỐ DUY TÂM LUẬN GIẢ TỪ TỐNG ĐẾN MINH

Trước khi nói đến học thuyết duy khí của mấy triết gia từ mạt diệp đời Minh đến sơ diệp đời Thanh này, chúng tôi xin giới thiệu những kiến giải khá đặc biệt liên quan đến quan niệm lý và khí của một số duy tâm luận giả từ Tống đến Minh mà tư tưởng xét ra đã có ảnh hưởng đến hướng đi của trào lưu triết học Trung Quốc trong khoảng thời gian này. Chúng tôi muốn nói đến Dương Qui Sơn, La Chỉnh Am, Vương Tuấn Xuyên, Lưu Tập Sơn và Hoàng Lê Châu vậy.

DƯƠNG QUI SƠN

Học thuyết duy khí của Trương Hoành Cừ đời Bắc Tống truyền không đúng người, cho nên đương thời nó không được phát huy một cách xứng đáng.

Bị cái học lý khí của anh em họ Trình làm lu mờ, khí luận của họ Trương ngày một suy vi để nhường bước cho lý học đi tới chỗ đại thịnh.

Tuy nhiên, trong lúc lý học đang lấn lướt, thì một môn đồ của Nhị Trình là Dương Thì (Qui Sơn), mặc dầu không tán đồng toàn bộ học thuyết Trương Tử, lại rất chú ý đến quan niệm khí của ông này. Dương Qui Sơn cũng nghĩ rằng vũ trụ vạn vật đều là do khí biến hoá mà sinh ra cả. Tràn đầy trời đất, chỉ có mỗi một thứ, là khí. Họ Dương nói:

Khắp cả trời đất chỉ có một thứ là khí mà thôi. Thể của trời đất chính là khí thể sung mãn. Con người ta sinh ra là nhờ nhận được cái "trung" của trời đất sinh" ra, cái "trung" sinh ra con người đó chỉ là khí mà thôi (*Thông thiên địa nhất khí nhĩ. Thiên địa kì thể, khí thể chi sung dã. Nhân thu thiên địa chi trung dĩ sinh, quân nhất khí nhĩ*[253] – Mạnh Tử giải).

Và:

"Khắp cả thiên hạ là khí. Con người nhận được cái "trung" của trời đất mà sinh; cái "trung" đó khi vơi khi đầy, thường lưu thông cùng trời đất, há nó lại không cứng cáp to lớn ư?" (*Phù thông thiên địa nhất khí dã. Nhân thụ thiên địa chi "trung" dĩ sinh, kì hư doanh thường dữ thiên địa lưu thông, minh phi cương đại hồ*? - Đáp Hồ Khang Hậu). "Trung" ở đây đồng nghĩa với khí.

Qui Sơn thừa nhận quan niệm khí của Trương Tử. Nhưng Qui Sơn chỉ bàn sơ lược lướt qua, đại khái có thế thôi.

Thế rồi đến đời Nam Tống, thời lý khí luận của Chu Hi và tâm tức lý luận cuả Lục Cửu Uyên chia nhau ngự trị trên triết học giới Trung Quốc.

Như chúng ta đã rõ, Chu Hi có thừa nhận khí, nhưng không cho khí là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. Bản căn tối sơ theo Chu là lý. Khí chỉ là bản căn thứ yếu, bản căn gián tiếp mà thôi. Còn Lục Cửu Uyên thì không hề chú trọng đến khí.

LA CHỈNH AM

Học thuyết Chu Hi về sau độc thịnh, và độc thịnh suốt từ đời Nam Tống cho tới sơ diệp đời Minh.

Nhưng tới trung diệp đời Minh thì cự phách của Chu phái là La Khâm Thuận (Chỉnh Am), tuy tôn sùng Chu Hi, hoan nghênh tu dưỡng luận của họ Chu, nhưng về vũ trụ luận, thì lại thừa nhận khí, cho rằng khí mới đúng là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, còn lý thì chỉ là đường lối, là mạch lạc của khí mà thôi. Theo họ La, lý ở trong khí mà không đối lập với khí. Bản căn luận của La có tính cách duy khí rõ ràng. Chỉnh Am nói:

"Khắp trời đất, suốt xưa nay, không có cái gì là không phải khí. Khí vốn thuần nhất. Vậy mà có

cái hiện tượng (như thể không thuần nhất là) động rồi lại tĩnh, tĩnh rồi lại động; đi lại, lại đi; đóng mở, mở đóng; lên xuống, xuống lên, cứ thế chuyển vần không ngừng; tích luỹ cái vi tế để trở thành rõ rệt, rồi lại từ rõ rệt trở lại vi tế; gây nên trạng thái ấm, lạnh, nóng, rét của bốn mùa, khiến cho vạn vật sinh, trưởng, thu tàng; làm ra cái đạo thường, cái qui tắc hằng ngày dân cần dùng đến và làm nguyên nhân cho mọi sự thành bại đắc thất của việc đời, khiến cho ngàn lối muôn lối lung tung dính xoắn mà rút lại vẫn không lẫn lộn lỗi lầm, thật không hiểu tại sao thế mà vẫn cứ thế, thì đó tức là cái mà người ta gọi là lý; lúc thoạt đầu lý không phải là một cái gì đứng riêng biệt: nó nương tựa vào khí mà đứng phụ vào khí mà lưu hành. Hoặc giả vì có câu "Dịch có thái cực" nên mới sinh nghi rằng trong sự biến đổi của âm dương, hình như có một cái gì (ý muốn nói là lý) làm chủ tể. Nhưng nghi như vậy là lầm" (*Cái thông thiên địa, cắng cổ kim, vô phi nhất khí nhi dĩ. Khí bản nhất dã, nhi nhất động nhất tĩnh, nhất vãng nhất lai, nhất hạp nhất tịch, nhất thăng nhất giáng, tuần hoàn vô dĩ, tích vi nhi trứ, do trứ phục vi, vi tứ thời chi ôn lương hàn thử, vi vạn vật chi sinh trưởng thu tàng, vi tứ dân chi nhật dụng di luân, vi nhân sự chi thành bại đắc thất, thiên điều vạn tự, phân vân dao cát nhi tốt bất khắc loạn, hữu mạc tri kì sở dĩ nhiên nhi nhiên, thị tức sở vị lý*

dã, sơ phi biệt hữu nhất vật, y vu khí nhi lập, phụ vu khí dĩ hành dã. Hoặc giả nhân Dịch hữu thái cực nhất ngôn, nãi nghi âm dương chi biến dịch, loại hữu nhất vật chủ tể hồ kì gian giả, thị bất nhiên hĩ [254] – Khốn tri).

Ý kiến La Chỉnh Am nói tóm là: tất cả vũ trụ chỉ là khí. Nhưng khí biến hoá cỗ theo một trật tự phân minh và không hề lầm lỗi. Trật tự tự nhiên đó là cái mà người ta gọi là lý. Lý chỉ là đường lối theo đó khí biến hiện. Lý nương tựa vào khí, ở trong khí, không phải một vật dị biệt đối với khí và càng không phải là làm chủ tể của khí. Có khí rồi sau mới có lý. Lý như vậy thật không phải là bản căn của khí.

Họ La phản đối thuyết lý khí và cũng phản đối luôn cả duy tâm luận (nhất là duy tâm luận "Vũ trụ duy ngã" của Dương Từ Hồ). Ông cho rằng nhận sự biến hoá của trời đất muôn vật làm sự biến hoá của tâm con người là nhận sai:

"Cái thể của tâm người tức là cái thể của trời đất, nguyên hai cái đó là một. Có điều là làm chủ ở nơi ta thì gọi là tâm. Nếu bảo rằng tâm thấy rõ trời đất, người, vật đều ở trong tính lượng (tức là tâm thể) của ta, rằng tâm ấy có thể bao gồm trời đất, thì khác nào bảo tâm lớn mà trời đất nhỏ, khác nào coi trời đất, là có hạn lượng. Thành ra muốn coi là một mà trái lại, lại thành ra hai. Như

thế mà bảo được là biết đạo ư? Dịch có thái cực. Thái cực sinh lưỡng nghi, thái cực đây là cái "thống thể". "Đạo Càn biến hoá, mọi vật đều được đúng tính mệnh", thế thì vật nào vật ấy đều có đủ một thái cực rồi, cái gọi là thái cực là một, là thuần nhất, nhưng khi đã chia ra, thì các phần đều có khác nhau. Vì các phần khác nhau, nên cái "dụng" của từng phần cũng khác. Nếu bảo biến hoá của trời, đất, người, vật đều là biến hoá của tâm ta mà qui cái công phát dục muôn vật cho tâm ta thì là không biết có cái lý "phân thù" rồi. Đã không biết có cái lý "phân thù" *, thì còn làm sao có thể nói được chỗ thuần nhất của lý. Thật ra sự phát dục muôn vật tự nó là công dụng của tạo hoá, chứ người nào có dự gì? Tuy không phải người có thể dự vào, nhưng cái lý thì là lý của tâm ta, cho nên sách Trung dung khi tán dương đạo thánh nhân là to lớn, bắt đầu nói ngay đến điều đó, tỏ rõ rằng trời với người không phải là hai. Điều đó há kẻ bị dị thuyết là lú lấp có thể hiểu được ư? Phương chi trời đất biến hoá, ngàn xưa vẫn cứ thế là thế, còn tâm người biến hoá, đã cùng với đời sống cùng phát sinh, thì tất cũng cùng với đời sống cùng

---

* Lý là thuần nhất, nhưng đến khi một phần lý hợp với khí để làm thành tính thì cái lý hợp với khí đó ở mỗi người, mỗi vật một khác. Thế gọi là "lý nhất phân thù".

chấm hết, bảo rằng nó còn mãi không dứt, thì không có lý ấy vậy. Từ Hồ lầm rồi? Tấm thân mấy thước tẻo teo, mà lại muốn lấy tạo hoá làm của riêng mình, sao mà lại không biết tự lượng đến thế?" *(Nhân tâm chi thể tức thiên địa chi thể, bản lai nhất vật, đãn kì chủ vu ngã giả vị chi tâm. Nhược vị kì tâm thông giả đỗng kiến thiên địa nhân vật giai tại ngô tính lượng chi trung, nhi thử tâm khả dĩ phạm vi thiên địa, tắc thị tâm đại nhi thiên địa tiểu lữ, thị dĩ thiên địa vi hữu hạn lượng hĩ. Bản dục kì nhất, phản thành nhị vật, vị chi tri đạo khả hồ? Dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, nãi thống thể chi thái cực; càn đạo biến hoá, các chính tính mệnh, tắc vật vật các cụ nhất thái cực hĩ. Kì sở vi thái cực tắc nhất, nhi phân tắc thù; duy kì phân thù, cố kì dụng diệc biệt. Nhược vị thiên địa nhân vật chi biến hoá giai ngô tâm chi biến hoá, nhi dĩ phát dục vạn vật quy chi ngô tâm, thị bất tri hữu phân chi thù hĩ; kì bất tri phân chi thù, hựu ô khả ngữ phù lý chi nhất tai? Cái phát dục vạn vật, tự thi tạo hoá chi công dụng, nhân hà dự yên? Tuy phi nhân sở năng dự, kì lý tức ngô tâm chi lý, cố Trung dung tán đại tai thánh nhân chi đạo, nhi thủ dĩ thị vi ngôn, minh thiên nhân* chi vô nhị dã. *Thử khởi tế vu dị thuyết giả chi sở năng thức tai? Huống thiên địa chi biến hoá, vạn cổ tự như: nhân tâm chi biến hoá, dữ sinh câu sinh, tắc diệc dữ sinh câu tận; vi kì thường trụ bất*

diệt, vô thị lí dã. Từ Hồ ngộ hĩ! Miểu yên sổ xích chi khu, nãi dục tư tạo hoá dĩ vi kỉ vật, hà kì bất tri lượng dã? – Khốn tri lục).

Chỉnh Am chú trọng khá nhiều đến tâm, thừa nhận thể của tâm là thể của trời, lý của tạo hoá là lý của tâm ta. Nhưng ông không đồng ý rằng vũ trụ vạn vật ở cả trong tâm ra: người bất quá cũng chỉ là một loài trong muôn loài sống trong trái đất, thế mà đi bảo vũ trụ chỉ là một bộ phận của mình thì thật không biết tự lượng chút nào. Thật ra, muôn vật phát dục là điều tự nhiên, đối với con người, không có liên quan gì hết.

Riêng về lý, Chỉnh Am phân biệt: lý tuy là thuần nhất, tuy ý trong tâm ta cũng bắt nguồn từ thái cực như lý của muôn vật, nhưng lý ở của tâm ta và ở muôn vật chỉ còn là một phần của cái lý thái cực được coi như thống thể của tất cả các lý mà cái phần lý ở tâm ta và ở muôn vật thì so với cái thái cực thống thể kia thật có khác nhau. Lý thái cực là lý trường tồn và bất biến. Lý của tâm ta thì sinh ra cùng kiếp sống và cũng chấm dứt với cuộc đời.

VƯƠNG ĐÌNH TƯỚNG

Sống đồng thời với La Chỉnh Am, có một tư tưởng gia tên là Vương Đình Tướng (Tuấn Xuyên). Ông không có tiếng tăm gì mấy nhưng có tư tưởng

độc lập, không chịu theo hẳn môn phái nào. Riêng về vũ trụ luận, thì ông thừa nhận quan niệm khí của Trương Tử và cho rằng nguồn gốc của khí không phải là lý mà thực ra trái lại chính khí mới là nguồn gốc của lý: Khí mới đích là bản căn tối sơ của muôn loài. Ông nói:

"Trong trời, ngoài trời đều là khí; trong đất cũng là khí, vật trống rỗng hay vật chắc đặc cũng đều là khí, khí ở khắp trên dưới, khí là thực thể của vũ trụ. Cho nên cái hư không vốn nhận được của khí thì không sinh ra được khí, lý vốn chở trong khí không thể là nguyên thuỷ của khí được. Nho giả thời nay bảo lý sinh được khí tức như Lão Tử bảo Đạo sinh ra trời đất vậy. Bảo rằng có thể tách lý ra khỏi khí mà bàn, thì khác gì bảo hình với tính không cần dính líu với nhau, nương cậy lẫn nhau mà vẫn đứng được vững, tức như nhà Phật cho rằng sơn hà đại địa là giả, rằng ngoài sơn hà đại địa còn có cái khác nữa, gọi là Chân tính. Như vậy có thể được không, hay là không được?" (*Thiên nội ngoại giai khí, địa trung diệc khí; vật hư thực giai khí, thông cực thượng hạ, tạo hoá chi thực thể dã. Thị cố hư thụ hồ khí, phi năng sinh khí dã, lý tái vu khí, phi năng thủy khí dã. Thế nho vị lý năng sinh khí, tức Lão thị Đạo sinh thiên địa hĩ; vị lý khả li khí nhi luận, thị hình tính bất tương đãi nhi lập, tức Phật thị dĩ sơn*

hà đại địa vi bệnh, nhi biệt hữu sở vị Chân tính hĩ khả hồ bất khả hồ? [255] – Thận ngôn).

(Khí lượn lờ trong chỗ trống không, lý sinh ra trong khí. Khí tuy rằng có tan, song vẫn còn ở khoảng giữa, chứ không thể tiêu diệt, cho nên mới nói rằng muôn vật không thể không tan mà làm thái hư. Lý bắt rễ từ khí, không thể riêng còn một mình được, cho nên mới nói rằng thần với tính đều là những cái mà khí vẫn sẵn có" (*Khí du vu hư giả dã, lý sinh vu khí giả dã. Khí tuy hữu tán, nhưng tại lưỡng gian, bất năng diệt dã. Cố viết vạn vật bất năng bất tán nhi vi thái hư. Lý căn vu khí, bất năng độc tồn dã, cố viết thần dữ tính giai khí sở cố hữu* – Hoành Cừ lý khí biện).

Những điều Tuấn Xuyên vừa nói, đại khái là để phát huy khí luận của Trương Hoành Cừ chứ cũng không có gì gọi là thật mới mẻ. Ông xác nhận rằng *lý bắt rễ từ khí* và cho rằng người ta không thể tách lý rời khỏi khí mà bàn được. Luận điệu của ông trực triệt, nhưng tiếc rằng không gây được mấy ảnh hưởng với học giới đương thời.

LƯU TẬP SƠN

Từ trung diệp đời Minh trở về sau, tâm học trở nên rất thịnh. Vương Dương Minh và Trạm Cam Toàn tuy lập luận không giống nhau, song đều nhận rằng vũ trụ là tâm. Có điều đáng chú ý là

triết gia thuộc phái duy tâm cũng bàn nhiều tới lý và khí. Một điều đáng chú ý hơn nữa là khí bàn tới lý và khí, một số lớn các triết gia duy tâm đương thời lại cho rằng khí là yếu tố căn bản hơn là lý: Vũ trụ ở trong tâm ta, nhưng vũ trụ ấy chỉ là sự lưu hành của một cái khí, và đường lối theo đó khí lưu hành thì là lý. Lý đó ở ngay trong khí, ngoài tâm ra, không có khí, mà ngoài khí ra, không còn lý; nếu gác tâm ra không kể, chỉ nói riêng đến khí và lý mà thôi, thì yếu tố căn bản sẽ phải là khí, chứ không phải lý. Mãi cho đến cuối đời Minh, cái khuynh hướng duy khí của các nhà tâm học mới mỗi ngày một thêm rõ ràng.

Trong số các triết gia duy tâm coi khí trọng hơn lý đó, người bàn đến khí nhiều nhất là Lưu Tôn Châu (Tập Sơn). Ông nói:

"Tâm ở ngoài trời đất muôn vật, không phải là cái mà một lá thịt có thể giới hạn được. Khắp cả trời đất muôn vật chỉ là một con tâm, không còn nói được rằng tâm ở trong hay ở ngoài nữa. Bản thể của trời đất muôn vật vốn chỉ có một gốc, ấy là bản tâm, ngoài ra không còn tìm đâu được bản tâm nữa" (*Tâm tại thiên địa vạn vật chi ngoại, phi nhất mạc chi năng hựu. Thông thiên địa vạn vật vi nhất tâm, cánh vô trung ngoại khả ngôn, thể thiên địa vạn vật vi nhất bản, cánh vô bản tâm khả mịch.* –

Thể nhân thân thiết pháp). Nhưng khi bàn về lý, khí thì Tập Sơn lại nói:

"Lý tức là lý của khí, nhất định lý không thể có trước khí được, không thể ở ngoài khí được" (*Lý tức thị khí chi lý, đoán nhiên bất tại khí tiên, bất tại khí chi ngoại* [256] – Ngữ lục).

Và:

"Đầy khoảng trời đất chỉ có một cái là khí mà thôi, có khí mới có số, có số mới có tượng, có tượng mới có danh, có danh mới có vật, có vật mới có tính, có tính mới có đạo. Cho nên đạo là cái đến sau. Thế mà cầu đạo lại đi cầu ở lúc trước khi chưa có khí, lại đi cho rằng, đạo sinh ra khí, như vậy thì đạo là cái gì mà lại sinh nổi được khí? (*Doanh thiên địa gian, nhất khí nhi dĩ hĩ. Hữu khí tự hữu số, hữu số tự hữu tượng, hữu tượng tự hữu danh, hữu danh tự hữu vật, hữu vật tự hữu tính, hữu tính tự hữu đạo. Cố đạo kì hậu khởi dã, nhi cầu đạo dã chiếp cầu chi vị thủy hữu khí chi tiên, dĩ vi đạo sinh khí, tắc đạo diệc hà vật dã, nhi năng toại sinh khí hồ?*)

"Hoặc có người nói rằng: hư không sinh ra khí. Hư không tức là khí rồi, làm sao còn có chuyện sinh ra? Ta ngược trở lên tới cái lúc (người ta cho rằng) còn chưa có khí, thì thấy cũng chả có chỗ nào là không phải khí. Lúc khí co lại, thì từ chỗ không nó đi tới chỗ thành ra có, có đó mà vẫn

chưa hẳn là có, kịp khi khí duỗi ra, thì từ chỗ có, nó đi tới chỗ thành ra không, không đó mà cũng vẫn chưa hẳn là không. Giữa cái khoảng không phải có, không hẳn không, mà tức là có là không, ấy là cái gọi thái hư, ấy là cái gọi là thái cực" (*Hoặc viết hư sinh khí. Phù hư tức khí dã, hà sinh chi hữu? Ngô tố chi vi thủy hữu khí chi tiên, diệc vô vãng nhi phi khí dã. Đương kì khuất dã, tự vô nhi chi hữu, hữu nhi vị thủy hữu; cập kì thân dã, tự hữu nhi chi vô, vô nhi vị thủy vô dã. Phi hữu phi vô chi gian, nhi tức hữu tức vô, thị vị thái hư. Thị vị thái cực*[257]- Như trên.

Tập Sơn nhận định rõ ràng dứt khoát rằng: không phải lý có trước khí, mà chính *khí là gốc của lý*. Quan niệm về lý và khí của Tập Sơn giống quan niệm của Trương Hoành Cừ. Về chỗ tương quan giữa hư không và khí, luận điệu của Tập Sơn cũng không khác luận điệu của Trương Tử. Xét trên đại thể, những điều Tập Sơn nói về lý, khí và không hư chỉ như nói cho rõ thêm cái học thuyết duy khí của Hoành Cừ mà thôi, chứ không có gì gọi là mới mẻ, trác việt.

HOÀNG LÊ CHÂU (Tâm tức Khí)

Cũng như thầy là Lưu Tập Sơn, Hoàng Lê Châu thuộc phái duy tâm; và khi bàn về lý và khí,

Lê Châu cũng như thầy cho rằng khí là gốc của lý. Lê Châu nói:

"Trong khoảng trời đất, chỉ có khí, chứ không có lý. Sở dĩ có cái tên là lý đó là bởi vì khí tự nó có đường lối mạch lạc riêng của nó, cho nên người ta mới đặt ra cái tên (lý) như vậy để chỉ cái đường lối mạch lạc đó mà thôi" (*Thiên địa chi gian, chỉ hữu khí, cách vô lý. Sở vị lý giả, dĩ khí tự hữu điều lý, cố lập thử danh nhĩ* [258] – Minh nho học án – Vương Tuấn Xuyên học án).

"Phải biết cái tên lý và khí là do người đặt ra. Khi nói về nổi chìm lên xuống thì gọi là khí; khi nói về nổi chìm lên xuống không sái phép tắc thì gọi là lý. Thật ra là một vật mà hai tên, chứ không phải là hai vật mà cùng một thể" (*Ức tri lý khí chi danh, do nhân nhi tạo. Tự kì phù trầm thăng giáng nhi ngôn, tắc vị chi khí; tự kì phù trầm thăng giáng bất thất kì tắc giả nhi ngôn, tắc vị chi lý. Cái nhất vật nhi lưỡng danh, phi lưỡng vật nhi nhất thể dã* [259] – Tào Nguyệt Xuyên học án).

Lý chỉ là một danh từ để chỉ cái đường lối phép tắc tự nhiên nó chi phối khí, chứ lý không phải là một thực thể. Cho nên bảo lý là căn bản của khí, cố nhiên là không ổn mà bảo lý với khí là hai cái cùng thể mà đối lập với nhau cũng không ổn nốt. Lê Châu chịu ảnh hưởng Chỉnh Am khá sâu đậm, ông thường khen lập luận của Chỉnh Am

về lý và khí là tinh xác. Có điều căn bản tư tưởng của Lê Châu thì vẫn là duy tâm, cho nên có chỗ ông lại nói:

"Đầy trời đất đều là tâm, tâm biến hoá không lường, không thể không thiên hình vạn trạng khác nhau... Cho nên thấu đến cùng lý tức là thấu đến cùng chỗ "vạn thù" của cái tâm ấy, chứ không phải là thấu đến cùng chỗ "vạn thù" của vạn vật" (*Doanh thiên địa giai tâm dã, biến hoá bất trắc, bất năng bất vạn thù... Cố cùng lý giả, cùng thử tâm chi vạn thù, phi cùng vạn vật chi vạn thù dã.* - Minh nho học án tự tự). Lê Châu vừa cho rằng hết thảy đều là khí, lại vừa cho rằng hết thảy đều là tâm; bởi thế Lê Châu mới lập ra cái thuyết "tâm tức là khí" Lê Châu nói:

"Tràn khắp khoảng trời đất, chỉ có một cái là khí, khí sinh ra người, sinh ra vật. Con người bẩm thụ khí ấy để sinh, tâm là cái gì linh diệu của khí ấy... Lý, không thấy được, thấy được lý là ở nơi khí; tính, không thấy được, thấy được tính là ở nơi tâm. Tâm tức là khí vậy" (*Thiên địa gian, chỉ hữu nhất khí sung chu, sinh nhân sinh vật. Nhân bẩm thị khí dĩ sinh, tâm tức khí chi linh xứ... Lý bất khả kiến, kiến chi vu khí; tính bất khả kiến, kiến chi vu tâm. Tâm tức khí dã.* [260] - Mạnh Tử sư thuyết).

Và:

"Chưa có khí nào là khí không linh diệu, hành xử của khí đều là tâm. Không phải chỉ ở trong lồng ngực mới là tâm, mà ngay trong lồng ngực, cũng chưa bao giờ không phải là khí" (*Khí vị hữu bất linh giả, khí chi hành xử giai thị tâm, bất cận xoang tử nội thuỷ thị tâm dã, tức xoang tử nội, diệc vị thuỷ bất thị khí nhĩ* – Minh nho học án. Tiết Tử Am học án).

Cái linh diệu của khí là tâm, mặt khác đã là khí thì linh diệu, không có khí nào lại không linh diệu, cho nên khí tức thị là tâm, khí với tâm không phải là hai cái dị biệt.

Đọc tác phẩm của mấy nhà tư tưởng trên đây để lại, học giả đời sau đều nghĩ rằng, mặc dầu ưa bàn lý, khí, những nhà tư tưởng đó vẫn là thuộc môn phái duy tâm. Sở dĩ trong chương VI, nói về tâm học, chúng tôi đã lược không nhắc đến họ mà lại dành cho họ một chỗ đứng ở đây, là vì xét thấy rằng, về phương diện tâm học, đại để họ cũng chỉ làm cái công việc thuật lại những chủ trương của người trước, chứ thực không khám phá được điều gì gọi là mới mẻ; nhưng trái lại, khi bàn về lý, khí, thì kiến giải của họ lại có chỗ độc đặc, rất có quan hệ đối với hướng đi của trào lưu triết học Trung Quốc từ Tống mạt đến Thanh sơ. Thực vậy, trong triết học Trung Quốc, duy tâm và duy khí là hai học thuyết cực đoan đối lập. Phải có một nhãn

quan sâu sắc và mới mẻ lắm mới thấy được chỗ tương thông giữa duy tâm và duy khí, để rồi dần dần đi tới khám phá "tâm tức khí" của Hoàng Lê Châu. Cho nên có thể nói được rằng cái học thuyết duy khí phục hưng vào khoảng cuối đời Minh, đầu đời Thanh tuy là một tư trào phản ứng lại duy tâm luận, nhưng thực ra chính lại do một khía cạnh của duy tâm luận đưa tới.

Nhìn lại quá trình diễn biến của học thuyết duy tâm trong triết học Trung Quốc, chúng ta nhận thấy rằng, phát xuất từ lý khí luận, học thuyết đó đã phôi thai với chủ trương *tâm tức lý* của Lục Tượng Sơn để rồi ngả sang chủ trương *tâm tức khí* của Hoàng Lê Châu, trước khi chuyển hoá thành chủ trương duy khí của Vương Thuyền Sơn, Nhan Tập Trai, Lý Thứ Cốc và Đái Đông Nguyên mà chúng tôi trình bày ở dưới đây.

DUY KHÍ LUẬN

VƯƠNG THUYỀN SƠN

Triết gia chủ trương duy khí quan trọng nhất sau Trương Hoành Cừ là Vương Thuyền Sơn.

Thuyền Sơn học lấy, không có thầy, mà cũng không chuyên theo môn phái nào. Nhưng trong đám tiên nho, người được ông tôn sùng nhất là

Trương Tử. Phê bình học thuyết của cự phách phái duy khí này, ông nói:

"Cái học của Trương Tử là cái học trên nối chí Khổng, Mạnh, dưới cứu chữa cái lầm từ bấy lâu nay, chẳng khác vầng nhật sáng rực giữa trời, không có chỗ tối nào là không soi tỏ, thánh nhân có tái sinh cũng chưa dễ thay đổi được gì (trong cái học ấy)."

Và ông ngả theo hẳn học thuyết này, cho rằng nó đúng với học thuyết chính thống của Khổng, Mạnh và có thể cứu kẻ hậu học thoát khỏi cái lầm lẫn của Tượng Sơn và Dương Minh.

Riêng về vấn đề bản căn của vũ trụ vạn vật, ông cũng giống Trương Tử, cho rằng khí là yếu tố cơ bản cấu thành vạn hữu. Vạn hữu bắt nguồn từ âm, dương mà cái "thực thể" của âm, dương thì là khí, còn lý thì chỉ là biểu tượng cái diệu dụng, cái công năng của khí mà thôi. "Tinh uẩn" của trời của người, chỉ là khí": (*Lý chỉ thị dĩ tượng nhị nghi chi diệu, khí phương thị nhị nghi chi thực. Thiên nhân chi uẩn, nhất khí nhi dĩ* [261] – Độc tứ thư đại toàn thuyết. Mạnh Tử).

Ở khắp nơi nơi, chỉ có mỗi một cái là khí mà thôi không còn cái thứ hai nào khác nữa. Cái gọi là ý nghĩa là cái diệu dụng của khí thì ở ngay trong khí. Không có khí nào là không phải lý, cũng như khí ở khắp khoảng không, không có khoảng không

nào là không phải khí. (*Lý tại khí trung, khí vô phi lý, khí tại không trung, không vô phi khí, thống nhất nhi vô nhị giả dã*[262] - Chính mông chú).

Khí là thực thể âm, dương và là "nơi để lý nương tựa. Hễ lý mà thịnh thì lý đạt. Trời chứa chất cái khí mạnh thịnh ấy, cho nên trật tự đường lối (lý) mới tinh vì chặt chẽ, biến hoá mà ngày một mới thêm" (*Khí giả, lý chi sở y dã, khí thịnh tắc lý đạt. Thiên tích kỳ kiện thịnh chi khí, cố trật tự tinh mật, biến hoá nhi nhật tân* [263] – Tư vấn lục. Nội thiên)

Tâm, tính, trời, lý đều là những quan niệm phụ thuộc vào khí. Muốn "nói tâm, nói tính, nói trời, nói lý, đều là phải đứng trên khí mà nói. Chỗ nào không có khí, chỗ đó không còn có gì" (*Cái ngôn tâm, ngôn tính, ngôn thiên, ngôn lý, câu tất tại khí thương thuyết, nhược vô khi xứ, tắc câu vô dã* [264] – Độc Tứ thư đại toàn thuyết Mạnh Tử).

Nhưng nếu lý nương tựa vào khí, nếu "khí chở lý", thì chính "lý lại là trật tự của khí" (*Thiên địa gian chỉ lý dữ khí: khí tái lý nhi dĩ trật tự hồ lý* [265] – Như trên).

Tóm lại, giữa lý và khí, Thuyền Sơn coi nặng khí hơn lý, trái lại với kiến giải của Trình, Chu. Đến như tâm với tính, thì theo Thuyền Sơn cũng chỉ là những cái phụ dung vào khí ở điểm này, ý kiến của Thuyền Sơn cũng nghịch lại với ý kiến

cuả Lục, Vương. Thuyền Sơn chỉ tán thành quan điểm của Trương Tử. Mà ông còn vượt Trương Tử là khác, vì ông không chịu ngừng lại ở duy khí luận, ông còn đi xa hơn chút nữa: Ông nói thẳng thắn và dứt khoát rằng bản thể của vũ trụ chỉ có thể là những cái gì cụ thể mà thôi, rằng có "hình nhi hạ" rồi mới có "hình nhi thượng", có "vật cụ thể" rồi mới có đạo. Ông nói: "trong thiên hạ, chỉ có những vật cụ thể (khí = đồ đạc), đạo chỉ là đạo của các vật cụ thể, chứ không thể nói: các vật cụ thể là của đạo. "Không có đạo thì không có vật cụ thể", người ta có thể nói như vậy được lắm; tuy nhiên, nếu đã có vật cụ thể rồi, thì há lại phải lo không có đạo ư? Có những điều, bậc quân tử không biết mà bậc thánh nhân biết, có những điều bậc thánh nhân không thể làm mà kẻ thất phu thất phụ lại có khi lại làm được, hoặc giả đó là tại người ta mơ hồ mụ mẫm về đạo chăng? Vật cụ thể không thành, không phải là không có vật cụ thể. Không có vật cụ thể ấy, thì không có đạo ấy, ít người nói được như vậy, nhưng sự thật vẫn là như vậy. Đời hồng hoang không có cái đạo vái nhường; đời Đường, đời Ngu không có cái đạo đánh dẹp bọn vua chúa có tội để cứu dân lành; đời Hán, đời Đường không có cái đạo của ngày nay, thế thì những cái đạo của ngày sau mà ngày nay không có hẳn là sẽ nhiều. Chưa có cung tên thì không có cái đạo bắn; không có bò, rượu, ngọc, lụa, chuông,

khánh, đàn, sáo, thì không có cái đạo cúng tế tấu nhạc, thế thì chưa có con thì không có đạo làm cha, chưa có em thì không có đạo làm anh; những cái đạo có thể có mà không có như thế nhiều. Cho nên không có vật cụ thể ấy, thì không có đạo của vật cụ thể ấy, đó là câu nói đúng với sự thật mà người ta lại chưa xét đó thôi. Cho nên đấng thánh nhân thuở xưa trị được vật cụ thể mà không trị được đạo, cái phép tắc trị những vật cụ thể đó chính là cái người ta gọi là đạo đấy" (*Thiên hạ duy khí nhi dĩ hĩ, đạo giả khí chi đạo, khí giả bất khả vị chi đạo chi khí dã. Vô kì đạo tắc vô kì khí, nhân loại năng ngôn chi, tuy nhiên, cẩu hữu kì khí hĩ, khởi hoạn vô đạo tai? Quân tử chi sở bất tri nhi thánh nhân tri chi, thánh nhân chi sở bất năng nhi thất phu thất phụ năng chi, nhân hoặc muội vu kì đạo giả? Kì khí bất thành, bất thành phi vô khí dã. Vô kì khí tắc vô kì đạo, nhân tiễn năng ngôn chi, nhi cố kì thành nhiên giả dã. Hồng hoang vô ấp nhượng chi đạo, Đường Ngu vô điếu phạt chi đạo. Hán Đường vô kim nhật chi đạo, tắc kim nhật vô tha niên chi đạo giả đa hĩ. Vị hữu cung thỉ nhi vô sạ đạo, vị hữu lao lễ bích tệ, chung khánh quản huyền nhi vô lễ nhạc chi đạo, tắc vị hữu tử nhi vô phụ đạo, vị hữu đệ nhi vô huynh đạo, đạo chi khả hữu nhi thả vô giả đa hĩ. Cố vô kì khí tắc vô kì đạo, thành nhiên chi ngôn dã, nhi nhân đặc vị chi sát nhĩ. Cố cổ chi thánh nhân*

năng trị khí nhi bất năng trị đạo, trị khí giả tắc vị chi đạo [266] – Chu dịch ngoại truyện).

Chu Hi xưa đã từng nói: "Chưa có vật mà đã có lý của vật "và" chưa có việc đó, trước đã có lý của việc đó". Nếu đem đối chiếu tư tưởng của Thuyền Sơn với tư tưởng của Chu Hi, thì người ta thấy rõ ràng là đôi bên tương phản. Theo Thuyền Sơn, thì đạo gắn liền với vật, lý gắn liền với sự; hễ chưa có vật là chưa có đạo, hễ chưa có sự là chưa có lý. Lìa vật và sự, đạo và lý không thể độc lập mà tự tồn. "Chưa có cung tên thì không có cái đạo bắn"... Cứ theo lối đó mà suy luận, thế tất sẽ đi tới cái kết luận: "chưa có hạ tầng cơ sở, thì không có thượng tầng kiến thiết..."

Rõ ràng là vượt quá duy khí. Thuyền Sơn đã bắt đầu bước tới duy vật rồi.

NHAN TẬP TRAI

Một tư tưởng gia hữu danh sống đồng thời với Vương Thuyền Sơn là Nhan Nguyên (Tập Trai) cũng chủ trương thuyết duy khí.

Nhan Tập Trai, cũng như Vương Thuyền Sơn, cho rằng khí là bản căn của vũ trụ. Ông cũng nói đến lý nhưng cho rằng lý và khí hoà tan với nhau thành một thống thể gọi là "thiên đạo". Nói cách khác, lý và khí, theo họ Nhan, là hai mặt của "thiên đạo", không tách lìa được nhau:

"Biết rằng lý và khí hoà tan với nhau thành một khối, tức là biết rằng hai khí âm và dương là lương năng của "thiên đạo"; rằng bốn đức nguyên, hanh, lợi, trinh * là lương năng của hai khí âm, dương; rằng việc hoá sinh của muôn vật là lương năng của bốn đức nguyên, hanh, lợi, trinh" (*Tri lý khí dung vi nhất phiến, tắc tri âm dương nhị khí, "thiên đạo" chi lương năng dã; nguyên, hanh, lợi, trinh tức đức, âm dương nhị khí chi lương năng dã; hoá sinh vạn vật, nguyên, hanh, lợi, trinh chi lương năng dã* [267] – Tồn tập biên).

Lý và khí là hai mặt của một thống thể, cho nên khi nói đến lý thì phải hiểu là nói đến lý của khí, cũng như, ngược lại, khi nói đến khí thì phải hiểu là nói đến khí của lý:

"Khí tức là khí của lý*, lý tức là lý của khí" (Cái khí tức lý chi khí, lý tức khí chi lý [268] – Như trên).

Khi khí và lý hay là "thiên đạo" cấu thành muôn vật thì lý cho muôn vật cái tính mà khí thì ngưng kết lại cho muôn vật cái chất:

"Tính của muôn vật là do cái lý cho, khí chất của muôn vật thì là khí ngưng kết lại" (Vạn vật chi

---

* Xem thái cực luận

* Về tương quan lý khí, Tập Trai cùng kiến giải với Lưu Tập Sơn. Họ Lưu nói: "Khí tức là lý vậy".

tính, thử lý chi phú dã; vạn vật chi khí chất, thử khí chi ngưng dã [269] – Như trên).

Tóm lại ý chính của Nhan Tập Trai là cho rằng:

Khí là bản căn tối sơ của muôn vật. Tuy lý vẫn có, nhưng lý tan hoà với khí và không thể tồn tại ở ngoài khí. Đó là điểm Tập Trai nghịch lại với Trình, Chu: Hai triết gia đời Tống này cho rằng lý là nguồn gốc của khí.

LÝ THỨ CỐC

Ý kiến Nhan Tập Trai sau được học trò là Lý Cung (Thứ Cốc) phát huy. Họ Lý cũng chủ trương như thầy rằng lý không phải là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật, nhưng chỗ ông khác với họ Nhan là ít khi ông nói đến khí mà phần nhiều chỉ nói đến sự vật. Ông gọi khí là đạo, còn lý thì ông quan niệm như mạch lạc thứ tự của khí:

Vì khí âm dương lưu hành cho nên gọi là đạo, vì khí có mạch lạc trật tự nên gọi là lý" (Dĩ âm dương chi khí lưu hành dã, vị chi đạo, dĩ khí hữu điền lý, vị chi lý [270] - Chu dịch truyện chú).

Và:

"Cái lưu hành ở nơi trời nơi người thì gọi là đạo. Lý thì ít thấy nói đến trong sách thánh hiền. Chữ "văn lý" trong sách Trung dung và chữ "điều

lý" trong sách Mạnh Tử đều là nói cái mạch lạc có trật tự của đạo, cũng như "mạch lý" của ngọc, "phân lý" của đất vậy. Kinh Dịch nói: Suy cùng cái lý của việc phát huy hết cái tính của tâm để tới được cái mệnh của trời", lý thấy ở nơi việc, tính đủ ở nơi tâm, mệnh xuất tự nơi trời. Lý ở đây cũng có nghĩa là điều lý, lý mạch lạc" (*Tại thiên tại nhân thông hành giả, danh chi viết đạo. Lý tự tắc thánh kinh thậm thiểu. Trung dung văn lý dữ Mạnh Tử điều lý, đồng ngôn đạo trật nhiên hữu điều, do ngọc hữu mạch lý, địa hữu phân lý dã. Dịch viết "Cùng lý tận tính dĩ chí vu mệnh". Lý kiến vu sự, tính cụ vu tâm, mệnh xuất vu thiên, diệc điều lý chi nghĩa dã*[271] - Truyện chú vấn).

Đã là mạch lạc của sự, thì lý ở ngay trong sự, chứ không ở trên sự nghĩa là ngoài sự được:

"Sự có mạch lạc gọi là lý, lý là ở ngay trong sự, nay lại nói lý ở trên sự thì hoá ra lý là một vật khác (với sự) rồi. Sự trời gọi là thiên lý, sự người gọi là nhân lý, sự vật gọi là vật lý. Kinh Thi có câu: "Có sự vật, có phép tắc", lìa sự vật ra thì cái gì là lý?" (*Phù sự hữu điều lý, viết lý, tức hữu sự trung, kim viết lý tại sự thượng, thị biệt vi nhất vật hĩ, Thiên sự viết thiên lý, nhân sự viết nhân lý, vật sự viết vật lý. Thi viết: "Hữu vật hữu tắc", li sự vật, hà sở vi lý hồ* [272] – Như trên).

Và như vậy thì hiển nhiên lý không phải là cái gì độc lập đối với sự vật, càng không phải là cái gì sẵn có đấy từ trước khi có sự vật: Lý không phải là bản căn nguyên thuỷ của vũ trụ vạn vật mà bản căn nguyên thuỷ ấy chính là sự vật vậy.

Lấy sự vật làm bản căn của vũ trụ, Lý Thứ Cốc đáng được kể là một tư tưởng gia có khuynh hướng duy vật cũng như Vương Thuyền Sơn.

ĐÁI ĐÔNG NGUYÊN

Tư tưởng của Nhan Tập Trai và Lý Thứ Cốc sau được Đái Chấn (Đông Nguyên) dùng làm căn cứ suy luận, tận độ phát huy để lập thành một học thuyết về bản căn vũ trụ có hệ thống chặt chẽ và qui mô rộng rãi.

Trước hết, hãy xin nói về chữ khí trong học thuyết này. Đông Nguyên quan niệm *khí gồm cả khí âm, dương và khí ngũ hành.* Khí âm, dương và khí ngũ hành không đứng biệt lập mà là thành phần của một thống thể gọi chung là khí:

"Khi nói đến khí âm, dương là nói gồm cả khí ngũ hành, - là vì trong mỗi khí âm, dương đều có đủ cả các khí ngũ hành; - và khí nói đến khí ngũ hành là nói gồm cả khí âm, dương ở trong, - là vì khí ngũ hành nào cũng đều có khí âm, khí dương" (*Cử âm dương tắc cai ngũ hành, âm dương các cụ ngũ hành dã; cử ngũ hành tắc cai âm dương, ngũ*

hành các hữu âm, dương dã[273] - Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng).

Từ trước tới giờ các nhà đạo học, và phần nhiều các triết gia khác cũng vậy, đều hiểu "hình nhi thượng" là siêu hình, vượt lên trên hình, không có hình tướng, và "hình nhi hạ" là có hình tướng, là cụ thể; bởi thế mới chỉ dùng "hình nhi thượng" để nói về đạo, vì đạo siêu hình, không có hình tướng; chỉ dùng "hình nhi hạ" để nói về những vật cụ thể, những "đồ đạc" (khí) là những thứ có hình tướng. Đái Đông Nguyên không hiểu theo lối ấy. Ông hiểu "hình nhi thượng" là "chưa có hình" và "hình nhi hạ" là "sau khi đã có hình". Một vật khi còn ở trạng thái chưa có hình thì là thuộc phần "hình nhi thượng", gọi là đạo; cũng cùng vật ấy, khi đã có hình thì thuộc phần "hình nhi hạ" gọi là vật cụ thể (khí). Do đó, khi khí – khí âm, dương và khí ngũ hành – còn chưa ngưng kết, còn ở trạng thái chưa có hình, thì là thuộc phần "hình nhi thượng"; đến khi đã ngưng kết thành vật cụ thể hữu hình rồi, thì là thuộc phần "hình nhi hạ".

"Khí hoá đối với phẩm vật, phân biệt ở chỗ một đằng là thuộc phần "hình nhi thượng", một đằng là thuộc phần "hình nhi hạ". Hình là nói về phần vật chất chứ không phải nói về phần khí hoá (...) Hình là đã thành hình chất. "Hình nhi thượng" nghĩa cũng như "trước khi có hình"; "hình nhi hạ"

nghĩa cũng như "sau khi có hình". Âm, dương chưa thành hình chất thì gọi là "hình nhi thượng" chứ rõ ràng không phải là "hình nhi hạ". Nói vật cụ thể (khí = đồ đạc) là nói vật đã thành mà không biến được nữa (ý nói đã hình chất nhất định). Nói đạo là nói cái làm bản thể cho hết thảy mọi vật không sót vật nào. Không những khí âm khí dương không phải thuộc phần "hình nhi hạ"... đến các khí của ngũ hành là cái người và vật đều phải bẩm thụ cũng là thuộc phần "hình nhị thượng". (*Khí hoá chi ư phẩm vật, tắc hình nhi thượng hạ chi phân dã. Hình nãi phẩm vật chi vị, phi khí hoá chi vị (...) Hình vị dĩ thành hình chất. Hình nhi thượng do viết hình dĩ tiền; hình nhi hạ do viết hình dĩ hậu. Âm dương chi vị thành hình chất, thị vị hình nhi thượng giả dã, phi hình nhi hạ minh hĩ. Khí ngôn hồ nhất thành nhi bất biến; đạo ngôn hồ thể vật nhi bất khả di (...) Kì ngũ hành chi khí, nhân vật hàm bẩm thụ ư thử, tắc hình nhi thượng giả dã* [274] – Như trên):

Quan niệm duy khí của họ Đái tóm lại như sau:

- Khí - khí âm dương và khí ngũ hành - khi chưa thành hình chất, là thuộc phần hình nhi thượng.

- Khí là cái người và vật đều bẩm thụ để sinh thành. Khí là bản căn của vũ trụ vạn vật:

"Khí chưa ngưng kết thành vật cụ thể thì gọi là đạo. Nói "âm dương ngũ hành là thực thể của đạo" (*Âm dương ngũ hành, đạo chi thực thể dã* – Như trên) là nghĩa như vậy. Lấy cái nghĩa đạo là thuộc phần hình nhi thượng (*Hình nhi thượng chi vi đạo*) mà nói thì đạo là trỏ khí (âm, dương, ngũ hành) khi chưa thành hình chất. Nhưng nói theo cái nghĩa trong câu "một âm, một dương gọi là đạo" (Nhất âm nhất dương chi vị đạo) thì đạo của Đông Nguyên cũng có cái nghĩa thứ hai nữa: đạo là qui luật lưu hành biến hoá không ngừng của khí âm dương ngũ hành. (*Đạo ngôn hồ hoá chi bất dĩ dã* – Nguyên thiện). Cái đạo đó, cái qui luật lưu hành biến hoá không ngừng của khí âm dương ngũ hành đó, còn gọi là hành:

"Đạo cũng nghĩa như hành vậy. Trong quá trình chuyển hoá thành phẩm vật hữu hình, khí lưu hành và sinh rồi lại sinh không nghỉ, thế cho nên mới gọi là đạo. Kinh Dịch nói: "Một âm một dương gọi là đạo". Thiên Hồng phạm nói về ngũ hành rằng: một là thuỷ, hai là hoả, ba là mộc, bốn là kim, năm là thổ, chữ hành cũng là chữ thường dùng để gọi đạo..." (*Đạo do hành dã. Khí hoá lưu hành, sinh sinh bất tức, thị cố vị chi đạo. Dịch viết "nhất âm nhất dương chi vi đạo". Hồng Phạm ngũ hành: "Nhất viết thuỷ, nhị viết hoả, tam viết mộc,*

tứ viết kim, ngũ viết thổ", hành diệc đạo chi thông xưng – Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng).

Quan niệm về khí và ý nghĩa chữ đạo của họ Đái là như vậy. Còn về quan niệm lý thì ra sao? Họ Đái thừa nhận có lý, nhưng cho lý là cái nhờ đó mà có trật tự trong hiện tượng chuyển hoá của khí. Khí là bản căn của vũ trụ; trong quá trình diễn biến để hình thành muôn vật, khí đã không chuyển hoá một cách hỗn độn, mà trái lại đã chuyển hoá có mạch lạc rất phân minh. Mà sở dĩ được như vậy là nhờ có lý. Đông Nguyên nói:

"Trời đất biến hoá không bao giờ thôi, như thế là đạo. Một âm một dương, sinh rồi lại sinh (một cách vô trật tự) ư? Hay là sinh rồi lại sinh mà sinh có mạch lạc (...) Sinh rồi lại sinh ấy là đức nhân vậy. Chưa bao giờ có hiện tượng sinh rồi lại sinh mà lại không có mạch lạc. Mạch lạc, thứ tự, ấy là phương diện rất rõ của lễ vậy. Mạch lạc mà dứt khoát rạch ròi, ấy là phương diện rất rõ của nghĩa vậy" (*Thiên địa chi hoá bất dĩ dã, đạo dã. Nhất âm, nhất dương, kì sinh sinh hồ? Kì sinh sinh nhi điều lý hồ? (...) Sinh sinh, nhân dã; vị hữu sinh sinh nhi bất điều lý giả, điều lý chi trật nhiên, lễ chi trứ dã; điều lý chi tiệt nhiên, nghĩa chi trứ dã* – Độc Dịch Hệ từ. Luận tính).

Và:

"Chẳng hề nghe nói cái lý nào của trời đất, của muôn vật, của việc làm, mà lại không nói lên được. Kinh Thi có câu: "Có sự vật, có phép tắc" là đúng cái nghĩa như thế (Ý nói sự vật nào cũng có qui luật, cũng có lý tắc rõ ràng riêng của sự vật ấy). Sự vật là trỏ cái thực thể, thực sự; phép tắc là tên gọi cái thuần tuý trung chính. Chẳng có thực thể, thực sự nào là không tự nhiên mà về chỗ tất nhiên (Ý nói hợp với đương nhiên)" (*Thiên địa, nhân vật, sự vi, bất văn vô khả ngôn chi lý giả dã. Thi viết: "hữu vật hữu tắc" thị dã. Vật giả, chỉ kì thực thể thực sự chi danh; tắc giả, xưng kì thuần tuý trung chính chi danh. Thực thể, thực sự, võng phi tự nhiên nhi qui ư tất nhiên* – Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng).

Hết thảy sự vật không có sự vật nào là không có lý của nó. Lý của sự vật là cái phép tắc tất nhiên và đương nhiên mà sự vật đó phải theo, không theo không được, không theo thì không thể sinh tồn. Khí cấu thành vạn vật tự nhiên cũng phải có lý của khí để mà nương theo, nếu không thì sẽ lâm vào cảnh hỗn độn, vô điều lý và vì vậy cuộc chuyển hoá để cấu thành vạn vật sẽ không thể diễn tiến, cái đạo "sinh rồi lại sinh" sẽ phải chấm dứt:

" Chỉ vì có mạch lạc cho nên vật nọ sinh vật kia, sinh rồi lại sinh mãi được. Mạch lạc nếu mất

thì cái đạo vật nọ sinh vật kia, sinh rồi lại sinh mãi sẽ chấm dứt" (*Duy điều lý thị dĩ sinh sinh. Điều lý cẩu thất, tắc sinh sinh chi đạo tuyệt* [275] – Như trên).

Xét qua mấy hàng vừa trích dẫn trên đây, chúng ta nhận thấy rằng Đông Nguyên cũng thừa nhận trong vũ trụ có cái lý khách quan; cái lý khách quan đó không phải là một thực thể, thực vật, nhưng các thực thể thực vật đều phải nương theo đó, nếu không thì không xong.

Như vậy, riêng về lý, quan niệm của Đông Nguyên đâu có khác quan niệm của phái duy lý. Hai bên có không gặp nhau là chỉ ở mấy điểm sau này:

1. Danh từ hai bên dùng khác nhau. – Phái duy lý gọi lý là đạo. Còn Đông Nguyên thì gọi khí là đạo.

2. – Kiến giải của hai bên về tương quan giữa lý và khí. – Phái duy lý cho lý là "đạo", cho nên lý được đặt trước khí; còn Đông Nguyên thì cho khí là "đạo" cho nên nói lý ở ngay trong khí (cũng như kiến giải của Lý Thứ Cốc). Nói theo thuật ngữ mới: Đông Nguyên cho lý là ở "trong thế giới" (immanent) còn duy lý luận giả thì nhận lý là "siêu thế giới" (transcendant).

Nhưng cần nói thêm rằng điểm dị biệt căn bản giữa phái duy lý và Đông Nguyên vẫn là ở trong nhận định về căn bản vũ trụ vạn vật. Duy lý

luận giả nhận lý là bản căn tối sơ, còn họ Đái, cũng như mấy nhà tư tưởng duy khí đồng thời, thì nhận rằng khí mới là cái bản căn nguyên thuỷ, vũ trụ vạn vật đều do khí mà sinh thành biến hoá.

Tóm lại, Đái Đông Nguyên là người đã hoàn thành học thuyết duy khí của triết học Trung Quốc.

Họ Đái rất tôn sùng Trương Hoành Cừ. Tuy không tán thành ý kiến của Trương Tử về khí thái hư, nhưng về quan niệm "khí hoá" thì ông hoàn toàn chịu ảnh hưởng của triết gia này.

Về quan niệm lý thì Đông Nguyên đồng quan điểm với Tập Sơn, Lê Châu, Thuyền Sơn, Tập Trai và Thứ Cốc... nghĩa là nhận rằng lý là ở trong sự vật, không thể tách lìa sự vật.

DUY KHÍ LUẬN VỚI ĐÀM TỰ ĐỒNG

Cuối đời Thanh, Đàm Tự Đồng, một học giả trẻ tuổi và có học mới, đã căn cứ vào khoa học Tây Phương mà thuyết minh duy khí luận của Trương Hoành Cừ. Trương Tử lấy khí thái hư làm bản căn của vũ trụ. Họ Đàm thì cho bản căn đó chính là éther mà ông dịch âm là "dĩ - thái". Ông nói:

"Khắp pháp giới, hư không giới, chúng sinh giới, có một vật rất lớn, rất tinh vi, không cái gì là nó không thấm qua, quấn quít mà tràn đầy. Mắt không thấy được sắc nó, tai ta không nghe được

tiếng nó, miệng mũi ta không rõ được mùi vị nó. Không biết đặt tên cho nó là gì, gọi nó là "dĩ thái". Cái hiển dụng của nó, Khổng gọi là lòng nhân, là đức nguyên, là tính thiện, Mặc gọi là kiêm ái. Phật gọi là tính hải, là từ bi, Gia tô gọi là linh hồn, là lòng yêu người như mình, coi địch như bạn, cách trí gia gọi là ái lực, là hấp lực. Tất cả đều là nó. Pháp giới do nó mà sinh, hư không bởi nó mà có, chúng sinh từ nó mà ra" (*Biến pháp giới, như không giới, chúng sinh giới, hữu chí đại, chi tinh vi, vô sở bất giao niêm, bất quán hợp, bất quản lạc nhi sung mãn chi nhất vật yên. Mục bất đắc nhi sắc, nhĩ bất đắc nhi thanh, khẩu tị bất đắc nhi xú vị, vô dĩ danh chi, danh chi viết "dĩ thái". Kì hiển ư dụng dã, Khổng vị chi nhân, vị chi nguyên, vị chi tính. Mặc vị chi kiêm ái. Phật vị chi tính hải, vị chi từ bi. Gia vị chi linh hồn, vị chi ái nhân như kỉ, thị địch như hữu. Cách tri gia vị chi ái lực, hấp lực. Hàm thị vật dã. Pháp giới do thị sinh, hư không do thị lập, chúng sinh do thị xuất* – Nhân học).

Cũng như các nhà khoa học, họ Đàm nhận rằng mọi vật đều do các nguyên chất cấu thành, và sở dĩ vật này tính chất khác vật nọ, là vì thành phần cùng phân lượng các nguyên chất cấu thành những vật đó không giống nhau. Mà theo ông thì "dĩ thái" là nguyên chất của các nguyên chất:



Lão Tử

"Nhưng nguyên chất còn có bẩy mươi ba thứ khác nhau, đến như cái nguyên chất của các nguyên chất thì chỉ có mỗi một "dĩ thái" mà thôi. Một cho nên không sinh, không diệt. Không sinh

cho nên không nói được là có. Không diệt, cho nên không nói được là không" *(Nhiên nguyên chất do hữu thất thập tam chi dị, chí ư nguyên chất chi nguyên, tắc nhất "dĩ thái" nhi dĩ hĩ. Nhất cố bất sinh bất diệt. Bất sinh cố bắt đắc ngôn hữu, bất diệt cố bất đắc ngôn vô* – Như trên).

"Dĩ thái" của Đàm tức là cái mà Aristote gọi là "chất nhân" vậy:

Bản căn luận của Đàm Tự Đồng tóm lại có thế. So với các bản căn luận khác kiến lập từ trước trong triết học Trung Quốc, nó có vẻ giản dị hơn nhưng thật cũng độc đáo hơn.

CHƯƠNG VIII

ĐA NGUYÊN LUẬN

* Hướng Tú và Quách Tượng.

Tất cả những học thuyết về bản căn đã nói ở trên đều xây dựng trên một giả thiết: giả thiết cho rằng vũ trụ này có một bản căn. Và trừ học thuyết của Vương Thuyền Sơn (lấy vật cụ thể làm bản căn) ra, các học thuyết khác đều cho rằng bản căn của vũ trụ phải là cái gì không hình không chất, cái gì thuộc "hình nhi thượng" (bản căn sự vật của Lý Thứ Cốc cũng không rõ hẳn là hữu hình).

Tuy nhiên, vẫn có những tư tưởng gia tỏ vẻ hoài nghi và nghĩ rằng vũ trụ này không làm gì có cái gọi là bản căn cả: Vũ trụ vạn vật chẳng qua là "tự nhiên nhi nhiên", thế thôi. Vạn sự vạn vật tồn tại, biến hoá đều là tự nhiên mà tồn tại, mà biến hoá, chứ không cần phải y cứ vào một cái gì "siêu bản thân". Những tư tưởng gia phủ nhận cái bản

căn nguyên thuỷ đó có thể gọi chung là phái Vô nguyên luận giả.

Những tư tưởng mang sắc thái đa nguyên đó, chúng ta thấy tản mạn trong lời chú thích sách Trang Tử (Trang Tử chú) của Hướng Tú và Quách Tượng *.

Tác giả sách Trang Tử chú cho rằng vạn vật đều tự sinh, tự hoá, không phải "chờ đợi trông cậy" vào một sinh vật gì ở bên ngoài mà cũng không có cái gì là bản căn làm chủ tể các sự vật cả. Hướng và Quách nói: "Đời có người bảo cái bóng mờ viền ngoài là phải "chờ đợi trông cậy" vào cái bóng chính, cái bóng chính phải "chờ đợi trông cậy" vào cái hình, cái hình phải chờ đợi trông cậy vào đấng tạo vật. Xin hỏi đấng tạo vật đó có chăng? Hay là không? Không ư, vậy thì làm sao mà tạo được vật? Có ư, thì cũng không đủ để "vật hoá" được mọi hình. Cho nên phải rõ rằng mọi hình đều tự nó "vật hoá" lấy nó mà sau mới có thể cùng nói đến tạo vật vậy. Ấy bởi thế mà trong lãnh vực hữu vật, đã là vật thì dù kể cả cái bóng mờ viền ngoài cái

---

* Sách "Trang Tử chú" đều là của Quách Tượng. Nhưng Tấn Thư thì nói rằng lấy của Hướng Tú. Theo Vũ Đồng thì "đại khái những lời chú thích trong sách là của Hướng Tú, sau được Quách Tượng sửa chữa lại". (Trung Quốc triết học đại cương, trang 106).

bóng chính, cũng chưa bao giờ có vật nào lại không một mình tự hoá trong chỗ u huyền. Cho nên công việc tạo vật không có chủ, mà *vật đều tự tạo*. Vật đều tự tạo mà không có chờ đợi trông cậy vào một cái gì cả, đó là thiên đạo, là sự thật trong trời đất" *(Thế hoặc vị võng lượng đãi ảnh, ảnh đãi hình, hình đãi tạo vật giả. Thỉnh vấn phù tạo vật giả hữu da? Vô da? Vô da, tắc hồ năng tạo vật tài? Hữu da, tắc bất túc dĩ vật chúng hình. Cố minh chúng hình chi tự vật, nhi hậu thuỷ khả dữ ngôn tạo vật nhĩ. Thị dĩ thiệp hữu vật chi vực, tuy phục võng lượng, vị hữu bất độc hoá vu 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* [276] – Lời chú câu "*Ô thức sở dĩ bất thiên*" trong thiên Tề vật luận sách Trang Tử).

Và:

Cái gì lại có trước được vật? Ta cho âm dương là có trước vật, nhưng mà âm dương tức cũng chỉ là cái gọi là vật đấy thôi. Cái gì lại có trước được âm dương? Ta cho rằng tự nhiên có trước âm dương, nhưng mà tự nhiên cũng chỉ là vật tự nó có thế đấy thôi. Ta cho cái đạo cực chí là có trước cả, nhưng mà cái đạo cực chí ấy là cái "tuyệt không". Đã là không thì làm sao mà là có trước? Thế thì cái đã có trước vật ấy là cái gì kia? Mà vật thì vẫn còn có mãi mãi. Đủ rõ vật vốn tự nhiên, chứ không

phải có cái gì làm cho vật thành ra như thế" (*Thuỳ đắc tiên vật giả hồ tai? Ngô dĩ âm dương vi tiên vật, nhi âm dương giả tức sở 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 chí đạo vi tiên chí hĩ, nhi chí đạo giả nãi chí vô dã. Kí dĩ vô hĩ, hựu hề vi tiên? Nhiên tắc tiên vật giả thùy hồ tao? Nhi do hữu vật vô dĩ. Minh vật chi tự nhiên, phi hữu sử nhiên dã* – Lời chú thích câu "Hữu tiên thiên địa sinh giả vật dã" trong thiên Tri bắc du, sách Trang Tử).

Tạo vật có hay là không? Nếu là không thì không thể lấy gì mà sinh được. Mà nếu tạo vật là có, thì chính tạo vật cũng là một vật rồi. Đã là một vật thì hẳn là không đủ làm tạo vật. Cho nên thật ra không có tạo vật. Vật đều tự tạo chứ không nhờ cậy vào một cái khác để tạo ra mình, vật đều tự nhiên mà thế chứ không có cái gì làm cho vật thành thế. Hướng và Quách còn nói:

"Không" đã là không thì không thể sinh ra "có" được. "Có" tự nó còn chưa sinh thì lại không thể sinh ra cái gì được rồi. Vậy thì cái gì sinh ra cái sinh những cái khác? Đều là một mình tự sinh đấy thôi. Tự sinh đấy thôi thì là không phải do ta sinh. Ta đã không thể sinh ra vật, thì vật cũng không thể sinh ra ta, thế thì ta là tự nhiên mà thế vậy. Tự mình mà thế gọi là thiên nhiên... cho nên

vật đều tự sinh mà không từ đâu ra cả, đó là thiên đạo" (*"Vô" kí vô hĩ, tắc bất năng sinh "hữu". "Hữu" chi vị sinh, hựu bất năng vi sinh. Nhiên tắc sinh sinh giả thuỳ tai? Khối nhiên tự sinh nhĩ. Tự sinh nhĩ, phi ngã sinh dã. Ngã kí bất năng sinh vật, vật diệc bất năng sinh ngã, tắc ngã tự nhiên hĩ. Tự kỉ nhi nhiên, vị chi thiên nhiên... Cố vật các tự sinh nhi vô sở xuất yên, thử thiên đạo dã* – Lời chú thích trong thiên Tề vật luận, sách Trang Tử).

"Cái "không" kia há có thể sinh ra được cái thần diệu ư? Chẳng làm cho quỷ, cho đế thành được thần diệu mà quỷ và đế tự hoá thần diệu, ấy là cái thần diệu không do cái gì khác làm thành thần diệu; không sinh trời đất mà trời đất tự sinh, ấy là cái sinh không do cái gì sinh ra cả" (*"Vô" dã, khởi năng sinh thần tai? Bất thần quỷ, đế nhi quỷ, đế tự thần, tự nãi bất thần chi thần dã: bất sinh thiên địa nhi thiên địa tự sinh, tự nãi bất sinh chi sinh dã* – Lời chú thích câu "Thần quỷ, thần đế, sinh thiên sinh địa" trong thiên Đại tôn sư, sách Trang Tử).

Thế là chẳng những sự vật mà cả trời đất quỷ thần cũng đều là tự sinh cả, chứ không do cái gì sinh ra. Trời đất, sự vật đều tự nhiên nhi nhiên cả, bất tất phải giả thiết rằng vũ trụ có một bản căn nguyên thuỷ. Chỗ khác, Hướng và Quách còn nói:

"Nhược bằng truy cứu cái nhờ cậy đó mà sinh hoá và tìm kiếm cái duyên do, thì truy tầm không bao giờ cùng và rốt cuộc là tới cái chỗ không có cái nhờ cậy, và bấy giờ thì cái lẽ độc hoá thấy thật rõ ràng" (*Nhược trách kì sở đãi, nhi tầm kì sở do, tắc tầm trách vô cực, nhi chí vu vô đãi, nhi độc hoá chi lý minh hĩ* [277] – Lời chú thích câu "*Ngô sở đãi hựu hữu đãi nhi nhiên giả da*?" trong thiên Tề vật luận, sách Trang Tử).

Truy tầm lai nguyên của vật thì truy tầm không bao giờ cùng mà rút lại rồi sẽ thế nào cũng tới cái "Khối nhiên tự sinh" – cái tự nó một mình tự sinh ra nó, dù cái đó người đời gọi là Thượng Đế, là Đạo hay là nguyên tử, là phân tử hay là gì gì: vạn vật chẳng qua là "tự hoá". "Tự hoá" nghĩa là sinh hoá tự nhiên.

Hướng và Quách cũng không thừa nhận cái thuyết cho rằng thoạt kì thuỷ vũ trụ vốn là không có gì, là vô vật. Trái lại, tác giả "Trang Tử chú" cho rằng *vũ trụ từ thuở nào đến giờ mà cho đến mãi mãi bao giờ cũng là có vật*, chưa bao giờ và không bao giờ lại là không có gì:

"Chẳng những "không" không hoá thành "có" được, mà "có" cũng không thể hoá thành "không" được. Cho nên cái có là cái dù thiên biến vạn hoá, cũng không thể thành được cái không bao giờ. Không thể thành được cái gì không bao giờ, cho

nên từ xưa không có bao giờ lại chưa có, mà bao giờ cũng vẫn thường còn" (*Phi duy "vô" bất đắc 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 vị hữu nhi thời chi thường tồn dã* – Lời chú thích câu: "*Vô cổ vô kim, vô thuỷ vô chung*" trong thiên Tri bắc du, sách Trang Tử).

Tuy không nhận rằng vật do một nguyên nhân bên ngoài tạo nên, nhưng Hướng và Quách không chối bỏ sự tương quan giữa vật và vật. Hai ông nói:

"Trong thiên hạ chẳng có cái gì là không ở trong cái thế "tương dữ vi", - cùng nhau làm thành "bỉ" (kẻ kia), thành "ngã" (ta). Ở trong cái thế "*tương dữ vi*" như thế "bỉ" và "ngã" mỗi bên lại chỉ muốn "tự vi" – tự mình làm mình, - thế là thành ra tương phản như đông với tây. Nhưng "bỉ" và "ngã" cùng nhau làm môi và răng, môi và răng chưa từng vì nhau làm cho nhau, mà môi hở thì răng lạnh. Cho nên "bỉ" tự mình làm mình mà đối với "ngã", cái công giúp "ngã" vẫn là to. Thế là tuy tương phản với nhau đấy mà không thể không có nhau được" (*Thiên hạ mạc bất tương dữ vi bỉ ngã, nhi bỉ ngã giai dục tự vi, tự đông tây chi tương phản dã. Nhiên bỉ ngã tương dữ vi thần sỉ, thần sỉ giả vị thường tương vi nhi thần vong tắc sỉ hàn. Cố bỉ chi*

tự vi, tế ngã chi công hoằng hĩ. Tư tương phản nhi bất khả dĩ tương vô dã [278] - Lời chú giải câu "*Dĩ công quan chi...*", trong thiên Thu thuỷ, sách Trang Tử).

Và:

"Chân tay khác nhiệm vụ, năm tạng khác quan năng chưa từng "tương dữ" mà trăm tiết (đốt xương) cùng hoà. Thế là ở chỗ "vô tương dữ" mà vẫn "tương dữ" vậy. Chưa từng vì nhau làm cho nhau mà trong ngoài vẫn giúp nhau xong xuôi. Thế là ở chỗ không vì nhau làm cho nhau mà vẫn làm cho nhau vậy" (*Thủ túc dị nhiệm, ngũ quan thù quan, vị thường tương dữ nhi bách tiết đồng hoà, tư tưởng dữ ư vô tương dữ dã, vị thường tương vi nhi biểu lý câu tế, tư tương vi ư vô tương vi dã* - Lời chú giải câu: "*Thục năng tương dữ ư vô tương dữ*", trong thiên Đại tôn sư, sách Trang Tử).

Rõ nhất là câu này:

"Trời đất muôn vật, phàm có cái gì, đều không thể một ngày không có nhau được" (*Thiên địa vạn vật, phàm sở hữu giả bất khả nhật nhi tương vô dã* – Lời chú giải câu: "*Trí nhân chi sở vi giả...*, trong thiên Đại tôn sư, sách Trang Tử.

Qua những câu vừa trích dẫn, người ta nhận thấy đại khái Hướng Tú và Quách Tượng cho rằng: vũ trụ là vĩnh tồn, không hề có bao giờ lại chưa có vật; vật vốn tự sinh, tự hoá, không có cái gì có

trước nó và ở ngoài nó làm bản căn của nó cả. Tuy nhiên, vạn vật đều tự nhiên ở trong cái thế hỗ tương liên quan.

Như vậy, cũng có thể nói được rằng thuyết của Hướng Tú, Quách Tượng có tính cách *triệt để duy nhiên*, rằng thuyết đó là một thứ *duy vật luận không bàn đến bản căn.*

Tuy Hướng và Quách chú thích Trang Tử, nhưng tư tưởng của hai ông lại nghịch lại Trang Tử rất nhiều. Đối với tư tưởng đương thời, hai ông không gây được nhiều ảnh hưởng đáng kể.

TOÁT YẾU THIÊN I

Tóm lại, bản căn luận trong triết học Trung Quốc trước sau cả thảy gồm có:

Đạo luận, thái cực luận, khí luận, duy lý luận (hoặc lý khí luận), duy tâm luận và đa nguyên luận.

Trừ Đa nguyên luận ra, các học thuyết bản căn khác nối tiếp nhau với tính cách "tương sinh hỗ chuyển" (học thuyết trước chuyển biến mà sinh ra học thuyết sau):

Đạo luận coi cái lý tắc cứu cánh, hay là cái tổng qui luật chi phối hết thảy sự vật, làm bản căn nguyên thuỷ. Đạo luận có nói đến khí: khí âm, khí dương và khí trung hoà. – Kế đến là thái cực luận, thì cho rằng bản căn tối sơ của vũ trụ chính là cái khí thể nó tiềm tàng hai khí âm, dương còn chưa phân lập. – Khí luận phát huy thái cực luận, lấy cái thứ vật chất vô hình là khí mà giải thích hết thảy mọi hiện tượng. Quan niệm khí của khí luận thật ra cũng là rút đạo luận. – Khí luận có bàn nhiều đến lý, do đó dẫn khởi duy lý luận cũng gọi là lý khí luận. Duy lý luận cho rằng lý là bản căn của khí, lý mới thật là bản căn tối sơ của vũ trụ vạn vật. – Duy lý luận, khi bàn về lý, có nói rằng "lý đầy đủ cả ở nơi tâm", do đó, đưa đến duy tâm luận, cho rằng "lý tức là tâm", rằng tâm là bản căn tối sơ của vạn hữu.

Cái tính cách "tương sinh hỗ chuyển" vừa nói đây, chúng ta nhận thấy rõ ràng nhất là ở các học thuyết về bản căn thành lập từ đời Tống trở về sau. Thoạt đầu, thuyết vô cực (nhi thái cực) của Chu Liêm Khê là một thứ duy khí luận chưa được rõ ràng. Đến Trương Hoành Cừ thì chủ trương duy khí thật là minh bạch. Nhưng Trương Tử nhận rằng trong quá trình chuyển hoá của khí, khí vẫn y cứ vào một qui luật tất nhiên là lý. Nhân đó anh em họ Trình mới chủ trương rằng lý là bản căn của

khí và thành lập duy lý luận. Chu Hi tập đại thành học thuyết duy lý. Nhưng, mặc dầu coi lý là bản căn tối sơ, họ Chu vẫn nói đến khí, - cho nên duy lý luận cũng gọi là lý khí luận. Học thuyết này lại cho rằng lý hợp với khí mà sau có tính, có tâm, rằng lý ở nơi tâm, nhưng lý không phải là tâm. – Với Lục Tượng Sơn, triết gia đồng thời với Chu Hi, chủ trương duy lý trở thành cực đoan, chỉ nói toàn về lý mà không nói đến khí, và lại cho rằng lý tức là tâm, tâm tức là lý, tức là mở đầu học thuyết duy tâm vậy. – Học thuyết duy tâm được Dương Từ Hồ phát huy rồi được Vương Dương Minh kiện toàn trên một qui mô rộng lớn, có hệ thống chỉnh tề. Nhưng Dương Minh lại nói nhiều đến khí. – Các học giả sau Dương Minh thừa nhận tâm là bản căn nguyên thuỷ, nhưng còn về lý và khí thì cho rằng khí mới là cơ bản chứ không phải lý; rằng "khí không ngoài được tâm" mà "lý không ngoài được khí", rằng, nếu gác tâm ra, thì có thể nói được vũ trụ này chỉ có một cái là khí mà thôi. Do đó duy tâm luận nhích dần mãi đến chủ trương duy khí. Các tư tưởng gia lỗi lạc đầu đời Thanh đều quay lại với khí luận của Trương Hoành Cừ. Duy khí luận thế là lại trở thành chủ trào của thời đại, và như vậy là học thuyết về bản căn từ sơ diệp đời Tống đến cuối đời Minh, đầu đời Thanh đã diễn biến theo hình vòng tròn, bắt đầu từ chủ trương duy khí

chuyển qua duy lý, duy tâm mà quay trở lại duy khí.

Riêng học thuyết đa nguyên thì vừa loé ra liền vụt tắt không được tiếp tục phát huy mà cũng không gây được bao nhiêu ảnh hưởng.



Từ trước tới nay, bàn về bản căn vũ trụ, mỗi khi nói đến những quan niệm "đạo", "thái cực", "âm dương", "lý", "khí"... thường thường ý kiến mỗi người mỗi khác, ai cũng thấy có chỗ phải, có chỗ bẻ người và không ai chịu ai. Chúng tôi thiết nghĩ như vậy là đặt sai vấn đề. Phải định rõ quan niệm "đạo", "thái cực"... mà mình đang bàn là của triết gia nào, của Lão Tử, của phái Dịch truyện, hay của Nhị Trình, hay của Chu Hi... trước đã, rồi hãy bàn thì mới được. Là vì, dọc theo lịch sử triết học Trung Quốc, những quan niệm đó thay đổi rất nhiều, mỗi triết gia hiểu theo một nghĩa, chẳng khác gì những quan niệm dân chủ, tự do... và cả cách mệnh nữa, trong lịch sử chính trị Tây Phương. Nếu không đặt đúng vào vị trí lịch sử của chúng, cứ theo lối "duy danh định nghĩa" sơ giản và nghèo nàn mà bàn thì tránh sao khỏi cái nông nổi "ông nói gà, bà nói vịt", khiến cho vấn đề bản căn của sự vật vốn đã có vẻ như vu khoát lại khoác thêm một sắc thái ỡm ờ !

THIÊN II

ĐẠI HOÁ LUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

Vũ trụ vạn vật từ đâu sinh ra, bản căn của vũ trụ vạn vật là gì? Về vấn đề này, như ở thiên trên đã nói, kiến giải của mỗi học phái một khác, chúng ta không thể biết chắc chân lý ở đâu. Nhưng có một sự thật mà chúng ta nghiệm thấy, biết chắc, ấy là vạn sự, vạn vật, một khi đã sinh thành, thì không ngừng biến hoá.

Sự biến hoá diễn ra khắp không gian, suốt thời gian, vô giới hạn, vô cùng tận đó, gọi là đại hoá*. Nội dung cuộc đại hoá đó thế nào, lịch trình

---

* Hai chữ "đại hoá" là mượn của Tuân Tử trong câu "Âm dương đại hoá, phong vũ bác thí " (Thiên luận). Nhà thơ Đào Uyên Minh đời Tấn cũng có dùng hai chữ

cuộc đại hóa đó ra sao? Chi phối cuộc đại hoá đó là những qui luật gì? Nghiên cứu để tìm giải đáp cho mấy câu hỏi đó là thuộc phạm vi của đại hoá luận.

Đối với hiện tượng biến hoá trong vũ trụ, triết học Trung Quốc có những nhận xét khá sâu sắc. Đại đa số triết gia Trung Quốc nghĩ rằng sự biến hoá của sự vật là một sự thực phổ biến, rằng sự biến hoá đó diễn tiến theo những phép tắc nhất định. Đối với những qui luật chi phối sự biến hoá đó, đối với cái căn nguyên của sự biến hoá đó, các triết gia Trung Quốc cũng có nghiên cứu kỹ càng. Đa số cho rằng cái qui luật cơ bản của sự biến hoá đó là qui luật "phản phục"; còn nguyên nhân phát sinh sự biến hoá thì là trạng thái "lưỡng nhất" của sự vật.

Ngoài ra lại còn những vấn đề này cũng được triết học Trung Quốc suy cứu: *Vũ trụ này có một mục đích nào không hay chỉ là máy móc*? Và vũ trụ này có thuỷ, có chung không hay là không có khởi điểm mà cũng không có chung cùng?

Dưới đây chúng tôi xin trình bày lần lượt từng vấn đề một.

---

này: "Túng lãng đại hoá trung, bất hỉ diệc bất cụ". Dưới ngòi bút của triết gia họ Tuân cũng như dưới ngòi bút của thi nhân họ Đào, hai chữ đại hoá đều có nghĩa là cái "đại lịch trình biến hoá của trời đất".

CHƯƠNG I

BIẾN HOÁ VÀ QUI LUẬT THƯỜNG

* Biến hoá là một sự thực khách quan.
* Qui luật thường.

BIẾN HOÁ LÀ MỘT SỰ THỰC KHÁCH QUAN

Triết học Trung Quốc có một khuynh hướng nhất trí và cơ bản. Ấy là khuynh hướng thừa nhận rằng biến hoá là một sự thực khách quan trong vũ trụ, một sự thực từ căn bản. Hết thảy vạn vật không vật nào không ở trong vòng biến hoá liên tục. Vũ trụ chỉ là một vòng biến hoá không ngừng.

Quan niệm này, chính Khổng Tử cũng đã có rồi. Sách Luận ngữ chép:

"Phu tử đứng trên sông, nói: "Chảy như thế kia suốt cả đêm ngày!" (*Tử tại xuyên thượng viết: "Thệ giả như tư phù, bất xả trú dạ"* [279] – Tử Hãn).

Câu nói ấy có một ý nghĩa sâu xa. Khổng Tử nhận định rằng: sự vật lúc nào cũng biến đổi, vũ trụ không khác gì một dòng sông to.

Sau Khổng Tử, Lão Tử cũng có một quan niệm tương tự, gói ghém trong câu:

"Đạo lớn là đi, đi là đi xa"... (*Đại viết thệ, thệ viết viễn* [133] – Thượng thiên).

Huệ Thi thì nói: "Bóng mặt trời chưa đứng đã xế, mọi vật vừa sống vừa chết" (*Nhật phương trung phương nghễ, vật phương sinh phương tử*[280] - Trang Tử, Thiên hạ).

Cũng một ý ấy lại được Trang Tử diễn lại trong thiên Đại Tôn Sư: "Muôn biến ngàn hoá mà chưa bao giờ cùng" (*Vạn hoá nhi vị thuỷ hữu cực dã*).

Quan niệm vũ trụ biến hoá về sau được hầu hết các triết gia hữu danh của Trung Quốc đề cập.

Tác giả Ngoại thiên, sách Trang Tử, nói:

"Vật sinh ra, (biến đổi) thình lình và mau, trong mỗi chuyển động, đều có biến hoá, không một lúc nào là không đổi dời" (*Vật chi sinh dã, nhược sậu nhược trì, vô động nhi bất biến, vô thời nhi bất di* – Thu Thuỷ).

Nhóm Dịch truyện nhận định rằng sự biến hoá trong vũ trụ là một sự thực hiển nhiên, hễ có hình tượng là thấy có biến hoá:

"Ở trời thành tượng, ở đất thành hình (Trong sự thành tượng thành hình) đó, ta thấy được sự biến hoá" (*Tại thiên thành tượng, tại địa thành hình, biến hoá kiến dã* – Hệ từ thượng truyện).

Mà chỉ vì có biến hoá, nên vũ trụ vạn vật mới trường tồn. Nếu không có biến hoá thì làm sao mà cùng bỗng lại thông, bĩ trở lại thái?

"Biến đổi là cùng thì biến, biến thì thông, thông thì dài lâu" (*Dịch, cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu* [281] – Hệ từ thượng truyện).

Và chỉ có biến hoá thì mới có đổi mới, mới có tiến bộ: "Ngày một mới gọi là đức tốt, sinh rồi lại sinh (khác mãi, tiến mãi) gọi là biến hoá:" (*Nhật tân chi vị thịnh đức, sinh sinh chi vị dịch** - Hệ từ thượng truyện).

Sự biến hoá có khi làm thay hẳn tính chất, làm cho hình tan thành khí, khí đọng thành hình, cứ thế tiếp tục không ngừng, dưới hình thức hình, và khí và diễn ra cái hiện tượng thành, huỷ liên tục và liên hoàn của muôn loài:

---

* Phần đông học giả hiểu nghĩa năm chữ "sinh sinh chi vị dịch" là cái nọ sinh cái kia, sinh rồi tiếp tục sinh nữa như bốn mùa xuân sinh hạ, hạ sinh thu, thu sinh đông, rồi đông lại sinh xuân. Riêng Trương Hoành Cừ thì cắt nghĩa "sinh sinh" là "tiến rồi tiến nữa".

"Xoáy cuốn mà đi hoặc xô mà về, hình rồi thành khí, khí lại thành hình, lần hồi tiếp nối, biến hoá hoài hoài, khít khao không cách quãng, nói làm sao xiết; thiên biến vạn hoá, không bao giờ cùng" *(Vạn vật biến hoá, cố vô hưu tức, oát lưu nhi thiên, hoặc suy nhi hoàn hình khí chuyển tục, biến hoá nhi thiện vẫn mục vô gián, hồ khả thăng ngôn... Thiên biến vạn hoá, vị thuỷ hữu cực* [282] – Giả nghị. Phục điểu phú).

Sự biến hoá cứ thế diễn tiến một cách tự nhiên, ngoài ý muốn của muôn vật, và không sao ngừng lại được:

"Sinh là không thể không sinh, hoá là không thể không hoá, cho nên thường sinh, thường hoá. Thường sinh, thường hoá nghĩa là không lúc nào không sinh không lúc nào không hoá" (*Sinh giả bất năng bất sinh, hoá giả bất năng bất hoá, cố thường sinh thường hoá. Thường sinh, thường hoá giả, vô thời bất sinh, vô thời bất hoá* Liệt Tử, Thiên thuỵ).

Không những chỉ xảy ra trong tự nhiên giới mà thôi, sự biến hoá tự nhiên, liên tục và do nguyên nhân khách quan, còn diễn tiến cả ở trong thế sự, nhân tâm nữa nhiều lúc rõ rệt dễ thấy, mà lắm khi kín đáo, âm thầm. Quách Tượng và Hướng Tú có những nhận xét về sự biến chuyển này thật là thấu đáo:

"Nói về cái sức không có sức, thì chẳng gì mạnh hơn là cái sức biến hoá (...) Trời đất muôn vật, không lúc nào không di chuyển. Đời đổi mới rồi mà vẫn cứ tự cho là cũ. Con thuyền từng ngày đổi khác mà coi nó vẫn như xưa; quả núi từng ngày đổi khác mà coi nó vẫn như trước. Hiện đang khoác tay đấy mà đang mất đấy, đều là ở chỗ sâu kín; sự vật đã đi rồi, cho nên cái ta trước đây không còn là cái ta hiện tại. Cả cái ta lẫn cái hiện tại đều đi, há thường giữ cái cũ lại được đâu? Mà đời lại không biết điều đó, cứ bảo rằng cái bữa nay gặp gỡ có thể buộc mà giữ lại được, như thế chẳng phải là ngu ư?" (*Phù vô lực chi lực, mạc đại ư biến hoá giả dã (...) Thiên địa vạn vật, vô thời nhi bất di dã. Thế giai tân hĩ, nhi tự dĩ vi cố: Chu nhật dịch hĩ, nhi thị chi nhược cựu; sơn nhật canh hĩ, nhi thị chi nhược tiền. Kim giao nhất tí nhi thất chi, giai tại minh trung khứ hĩ. Cố hướng giả chi ngã, phi phục kim ngã hĩ; ngã dữ kim câu vãng, khởi thường thủ cố tai? Nhi thế mạc chi giác, hoành vị kim chi sở ngộ, khả hệ nhi tại, khởi bất muội tai*? – Lời chú câu: "*Nhiên nhi dạ bán, hữu lực giả phụ chi nhi tẩu*" trong thiên Đại tôn sư, sách Trang Tử).

Huệ Tử nhận thấy cái chết diễn tiến trong cái sống (Vật phương sinh, phương tử), Hướng Tú, Quách Tượng thì nhìn rõ hiện tại từng sát na đi

vào dĩ vãng, chẳng những riêng hiện tại của sự vật mà cả hiện tại của tâm hồn: Tay đang khoác tay mà lòng đã thay đổi...

Ấy thế sự, nhân tâm đổi thay như vậy ,cho nên việc cần thiết để thích ứng là phải thực hiện những cuộc canh tân cho kịp thời, đúng lúc. Là vì:

"Lễ nghĩa mà dùng đúng thời thì lễ nghĩa là nàng Tây Thi, lỗi thời mà không bỏ thì trở thành xú phụ"... "Điển lễ của tiên vương là để dùng cho đúng lúc, lỗi thời mà không bỏ thì trở thành mối hại cho dân" – Hướng Tú, Quách Tượng: Trang Tử chú).

Các triết gia từ đời Bắc Tống đến đầu đời Thanh, như Chu Liêm Khê, Trương Hoành Cừ, Trình Minh Đạo, Trình Y Xuyên... Vương Thuyền Sơn, Đái Đông Nguyên v.v... đều có bàn nhiều đến sự biến hoá của vũ trụ cả. Nhưng tựu trung có ý kiến của Chu Liêm Khê, Trương Hoành Cừ và nhất là của Vương Thuyền Sơn là đặc sắc. Liêm Khê cho rằng "vì hai khí âm, dương giao cảm với nhau mà hoá sinh muôn vật, muôn vật sinh rồi lại tiếp tục sinh nữa cho nên cuộc biến hoá trở nên vô cùng" (*Nhị khí giao cảm, hoá sinh vạn vật, vạn vật sinh sinh nhi biến hoá vô cùng yên* [283] – Thái cực đồ thuyết).

Trương Hoành Cừ thì phân biệt thế nào là "biến" thế nào là "hoá" và thế nào là "thần. Ông nói:

"Khí có âm, dương, tác dụng của hai khí âm, dương diễn tiến dần dần thì là chuyển hoá, hai khí âm dương hợp nhất với nhau một cách không biết đâu mà lường thì là thần diệu" (*Khí hữu âm dương, suy hành hữu tiệm vi hoá, hợp nhất bất trắc vi thần* [284] – Chính mông thần hoá).

"Biến thì hoá, ấy là từ thô vào tinh, chuyển hoá đã hoàn thành thì gọi là biến, biến là lấy cái rõ rệt làm sáng tỏ cái u vi (của sự chuyển hoá)" (*Biến tắc hoá, do thô nhập tinh dã; hoá nhi tài chi vị chi biến, dĩ trứ hiển vi dã* [287] – Như trên). Nói cho dễ hiểu là biến với hoá khác nhau ở chỗ: Hoá là biến dần không thấy rõ; còn biến thì là khi cuộc chuyển hoá đã hòan thành và trở nên rõ rệt. Hay nói cách khác: hóa là chuyển hóa "tiệm biến", hiện tượng xảy ra ngấm ngầm và không thấy rõ. Còn "biến hoá thì có nghĩa là "đột ngột chuyển của tiệm biến, khi sự đổi thay đã trở nên rõ ràng.

Với Vương Thuyền Sơn, vấn đề được xét nét một cách cụ thể và tỉ mỉ hơn. Ông cho rằng mọi vật xét theo bề ngoài thì tưởng chừng bất biến, nhưng sự thực, bên trong, sự thay đổi diễn tiến từng phút từng giây: Hình thức một vật hôm nay, so với hôm qua, vẫn y nguyên thế, nhưng nội dung

của nó hôm nay không còn phải là nội dung của nó hôm qua. Mỗi vật sinh ra đều bẩm thụ được một khả năng: mắt có khả năng trông, tai có khả năng nghe, gió có khả năng (...) thổi, sấm có khả năng (...) kêu (...) Khả năng đó Thuyền Sơn gọi là "đức" và theo ông, vật nào biến cũng biến hóa, chỉ có cái đức của trời ban cho vật là y nguyên thôi:

"Đức" của trời đất không đổi, việc chuyển hoá của trời đất thì mới từng ngày. Gió, sấm hôm nay không phải là gió, sấm hôm qua, vì thế suy ra biết được rằng mặt trăng, mặt trời hôm nay cũng không còn phải là mặt trăng, mặt trời hôm qua. Gió vẫn cùng hơi, sấm vẫn cùng tiếng, mặt trăng vẫn cùng bóng, mặt trời vẫn cùng ánh, vẫn là một vậy. Vì thế mà cũng biết rằng giác quan, hình hài hôm nay không còn phải giác quan, hình hài hôm qua. (Chí có) cái đức nhìn, nghe, đụng chạm, cảm xúc mà biết thì vẫn như thế mà thôi" (*Thiên địa chi đức bất dịch, nhi thiên địa chi hoá nhật tân. Kim nhật chi phong lôi phi tạc nhật chi phong lôi, thị dĩ tri kim nhật chi nhật nguyệt phi tạc nhật chi nhật nguyệt dã. Phong đồng khí, lôi đồng thanh, nguyệt đồng phách, nhật đồng minh, nhất dã. Ức dĩ tri kim nhật chi quan hài phi tạc nhật chi quan hài, thị thính đồng dụ, xúc giác đồng tri nhĩ* – Tư vấn lục, ngoại thiên).

Sấm, gió, mặt trăng, mặt trời, tai mắt, mũi miệng đều mỗi ngày một đổi thay, chỉ có "đức" kêu của sấm, "đức" thổi của gió, "đức" soi sáng của mặt trời, mặt trăng, "đức" nhìn nghe, ngửi, nếm của mắt, tai, mũi miệng... là không đổi.

Thuyền Sơn phân biệt "hình" và "chất": theo ông hiểu, "hình" là cái qui mô ngoại dạng của vật, còn "chất" là cái vật chứa đựng bên trong. Có những vật "hình" không biến đổi, nhưng "chất" thì luôn luôn bao giờ cũng đổi thay. Ông nói:

"Trương Tử nói rằng: Hình của mặt trăng, mặt trời muôn thuở không biến đổi. Nói hình là nói cái qui mô, nghi tướng, chứ không phải là nói cái chất. Chất từng ngày đổi mà hình thì vẫn như vậy, thế là "vô hằng khí" mà "hữu hằng đạo" vậy. Nước sông Giang, sông Hà nay cũng như xưa, nhưng như thế không phải là chất nước hôm nay vẫn là chất nước hôm xưa. Ánh sáng đèn đuốc, xưa cũng như nay, nhưng như thế không phải chất lửa hôm xưa vẫn là chất lửa hôm nay. Nước, lửa gần mà dễ biết, mặt trăng, mặt trời xa mà không rõ được đấy thôi. Móng, tóc ngày sinh mà móng, tóc cũ mất, đó là điều người ta biết. Da, thịt ngày sinh mà da thị cũ mất, đó là điều người ta chưa biết. Người ta thấy cái hình không biến mà không biết cái chất đã dời. Vậy mà ngờ mặt trăng, mặt trời bây giờ là mặt trăng, mặt trời đời thái cổ, da thịt

bây giờ là da thịt lúc mới sinh ra, thì sao đủ nói cái việc chuyển hoá, ngày mới từng ngày? (*Trương Tử viết: Nhật nguyệt chi hình, vạn cổ bất biến. Hình giả ngôn kì qui mô nghi tượng dã, phi vị chất dã. Chất nhật đại nhi hình như nhất, vô hằng khí nhi hữu hằng đạo dã. Giang Hà chi thuỷ, kim do cổ dã, nhi phi kim thuỷ chi tức cổ thuỷ; đăng trúc chi quang, tạc do kim dã, nhi phi tạc hoả chi tức tức kim hoả. Thuỷ hỏa cận nhi dị tri, nhật nguyệt viễn nhi bất sát nhĩ. Trảo phát chi nhật sinh nhi cựu giả tiêu dã, nhân sở tri dã; cơ nhục chi nhật sinh nhi cựu giả tiêu dã, nhân sở vị tri dã. Nhân kiến hình chi bất biến nhi bất tri kì chất chi dĩ thiên, tắc nghi kim tư chi nhật nguyệt vi thuý cổ chi nhật nguyệt, kim tư chi cơ nhục vi sơ sinh chi cơ nhục, ô túc dĩ ngữ nhật tân chi hoá tai* - Như trên) *.

---

* Khoa học ngày nay biết rõ rằng các vì tinh tú cũng biến đổi không ngừng, và cũng có đời sống như đời sống của các sinh vật, nghĩa là cũng trải qua cái cầu thành, trụ, huỷ, diệt của chúng sinh: Ánh xanh của sao Algol nhạt dần sức nóng của sao nguội dần) để rồi chỉ còn lờ mờ như ánh sáng sao Antarès hay như ánh sao Mira Cetis; trái đất hôm nay không còn là trái đất hôm qua: nhiệt độ của nó mỗi ngày một khác, người ta tính ra, trong một triệu thế kỷ nữa, nhiệt độ sẽ tăng thêm 1800 độ. Cơ thể sinh vật luôn luôn biến đổi: mỗi một hơi thở

Ngoài ra, về lý động tĩnh, Vương Thuyền Sơn cũng có những nhận xét vượt khuôn sáo cũ: Đại khái ông cho rằng thái cực (khí) tuy có động, có tĩnh, nhưng tĩnh của thái cực thực ra chỉ là "động trong tĩnh", trái lại với động là "động trong động". Như vậy, *khí lúc nào cũng động, vũ trụ lúc nào cũng trong trạng thái động*. Động là điều kiện của biến hoá, nếu tĩnh mà là tĩnh hẳn, thì sẽ hết biến hoá:

"Thái cực động mà sinh khí dương, đó là động trong trạng thái động; (thái cực) tĩnh mà sinh khí âm, đó là động trong trạng thái tĩnh. Nếu ngừng hẳn không động mà tĩnh là tĩnh thật, thì khí âm do đâu mà sinh được? Nói một động một tĩnh là nói đóng, mở vậy. Đóng mà mở ra, mở mà đóng lại, đều là động cả. Nếu mà tĩnh hẳn thì là ngừng mất rồi."

Bản tính của vũ trụ là động. Chỉ có cái tĩnh tương đối chứ không có cái tĩnh tuyệt đối.

Nói tóm lại, các triết gia hữu danh của Trung Quốc, từ Khổng Tử sắp xuống, đều thừa nhận rằng

---

là một số tế bào đổi thay và tuỳ theo sinh vật, cứ một thời gian là bao nhiêu năm đó, tất cả các tế bào của cơ thể lại đổi mới một lần. Thì ra cái "hữu thể tự tại" kia không phải trơ trơ muôn thuở. Thuyền Sơn không biết được chính xác như khoa học ngày nay nhưng Thuyền nhờ sức suy tư mà thấy được cái lý biến dịch trong vũ trụ một cách khá gọi được là sâu sắc, thấu đáo.

sự vật không ngừng biến đổi, vũ trụ chẳng khác gì một dòng sông lớn, xê dịch chuyển hoá hoài hoài.

Triết học Tây phương cũng như triết học Ấn Độ, có phái chủ trương rằng ngoại giới chỉ là giả cảnh và sự biến đổi nhận thấy ở nơi sự vật chỉ là hư huyễn. Các triết gia Trung Quốc thì không nghĩ như vậy. Đối với họ, ngoại giới là thật tại và mọi biến đổi ở nơi vật, hoặc hiển nhiên (biến) hoặc thầm kín (hoá) đều là những sự thực vĩnh cửu và thường hằng.

QUI LUẬT THƯỜNG

Sự biến hoá ở nơi sự vật xảy ra liên tục và thường hằng. Hơn nữa, sự biến hoá đó luôn luôn diễn tiến trong trật tự. Mà sở dĩ vậy, là vì có một qui luật bất di, bất dịch chi phối sự biến hoá đó. Qui luật ấy, triết học Trung Quốc gọi là Thường.

Nguyên chữ "thường" trong từ ngữ Trung triết, có nghĩa là thường tồn, bất biến. Vũ trụ, vạn vật, thế sự nhân tâm, hết thảy đều luôn luôn ở trong vòng xê dịch, biến hoá. Chỉ có mỗi cái qui luật chi phối sự xê dịch, biến hoá đó là bất di bất dịch. Nó là cái duy nhất bất biến giữa những cái biến. Một mặt qui luật đó "thường" bất di bất dịch; mặt khác vạn sự, vạn vật do qui luật đó chi phối đều "thường" di, "thường" dịch. Như vậy xét về cả hai phương diện "thể" và "dụng", qui luật đó điều có

tính cách "thường" cho nên nó mới được mệnh danh là Thường.

Triết gia đầu tiên nói đến qui luật thường là Lão Tử, Đạo Đức kinh nói:

"Hễ biết rõ qui luật thường là sáng suốt; không biết qui luật thường mà làm bừa làm bậy thì gặp điều không lành." [135]

Phái Dịch truyện cũng nói đến qui luật thường:

"Động tĩnh có qui luật thường" (*Động tĩnh hữu thường*) và quan niệm rằng: Thiên hạ rất động, nhưng vì có qui luật thường nên động đấy mà không thể rối loạn được... (*Ngôn thiên hạ chi chi động nhi bất khả loạn dã...* - Hệ từ, thượng truyện), rằng chính là theo đúng cái qui luật thường (bất biến) mà vũ trụ vạn vật chuyển động biến hoá. (*Thiên hạ chi động, trinh phù nhất giả dã*[158] - Hệ từ hạ truyện).

Vạn sự vạn vật đều luôn luôn ở trạng thái động; trạng thái động ấy lại biểu hiện dưới muôn ngàn hình thức cực kì phức tạp. Tuy nhiên, có phức tạp đấy mà không rối loạn là bởi mọi sự biến động vẫn luôn luôn diễn tiến dưới sự chi phối của một qui luật "thường hằng bất biến" mà tác dụng lúc nào cũng như lúc nào. Cho nên xét về phương diện này thì lại thấy lẽ biến động trong thiên hạ thật là giản dị. (*Dị giản nhi thiên hạ chi lý đắc hĩ* - Hệ từ thượng truyện).

Cái "dị giản" này hay cái "trinh phù nhật" vừa nói ở trên tức là cái qui luật thường, - cái qui luật vạn vật trong vũ trụ luôn luôn biến động mà không bao giờ rối loạn vậy. Nhận ra cái qui luật thường đó, ấy là biết được chân tình thực trạng của trời đất muôn loài:

"Đạo của trời đất là hằng thường và vĩnh cửu, không bao giờ thôi (...) Xem cái hằng thường đó mà tình trời đất muôn loài có thể thấy rõ được" (*Thiên địa chi đạo, hằng cửu nhi bất di dã (...) Quan kì sở hằng nhi thiên địa vạn vật chi tình khả kiến hĩ* – Thoán từ hạ truyện).

Các triết gia học giả đời sau, từ Hán đến Thanh, đều có đề cập qui luật thường cả. Dưới đây chúng tôi xin trích dẫn ít câu nói về qui luật này, xét ra có tính cách tiêu biểu nhất:

ĐỔNG TRỌNG THƯ (đời Hán)

"Đạo trời có thứ tự mà đúng thời, có chừng mực mà đúng tiết, biến mà vẫn theo luật thường" (*Thiên chi đạo, hữu tự nhi thời, hữu độ nhi tiết, biến nhi hữu thường*. - Xuân thu phồn lộ).

VƯƠNG BẬT (đời Nguỵ)

"Cho nên vật nhiều thế mà đều được cùng còn, ắt là cái chủ chốt của nó phải nhất trí; di động thế

mà đều được cùng chuyển vần, ắt là cái nguyên thuỷ của nó không phải là hai. Vật không lầm lẫn (theo một trật tự, một luật lệ nào đó) ắt là đều do lý của nó ([100]) cho nên phồn tạp mà không rối rắm, không lầm lẫn" (Dịch lược lệ).

TRƯƠNG HOÀNH CỪ (đời Tống)

"Cái khí của trời đất, tuy rằng khi tụ, khi tán, khi công, khi thủ, trăm đường khác nhau, nhưng đến cái lý thì bao giờ cũng thuận mà không lầm lẫn" (Chính mông Thái Hoà) (nghĩa là cái khí kia biến hoá, co duỗi không biết đâu là chừng, nhưng bao giờ sự biến hoá, khuất thân đó cũng theo một qui luật nhất định).

TRÌNH Y XUYÊN (đời Tống)

"Cuộc biến hoá của trời đất, tuy rằng rộng lớn vô cùng, thế nhưng (...) không bao giờ là không có qui luật thường..." (Ngữ lục).

So sánh thái độ với qui luật thường của phái Duy lý, - Trình, Chu, - và phái Duy khí, - Trương Hoành Cừ, - Vũ Đồng viết trong Trung Quốc triết học đại cương (trang 118):

"Phái Trình, Chu, xem trọng cái thường hơn cái biến, nhận cái thường làm cơ bản hơn là cái biến; cái thường bất dịch, tức là cái họ gọi là lý do,

không phải chỉ là cái thứ tự trong cái biến mà còn là cái căn nguyên của cái biến, cái làm chủ tể của cái biến. Phái Trương Hoành Cừ thì nhận cái biến làm cơ bản hơn là cái thường, biến là nền tảng trọng yếu nhất, rồi sau mới đến lý".

Cái quan niệm có biến rồi sau mới có thường đó, về sau Đái Đông Nguyên đời Thanh nói đến rất rõ ràng. Đông Nguyên nhận định:

"Sự kiện "sinh rồi lại sinh" là nguồn gốc của hiện tượng hoá. Sự kiện "sinh rồi lại sinh mà có điều lý" là dòng có hiện tượng hoá: (*Sinh sinh giả hoá chi nguyên. Sinh nhi điều lý giả, hoá chi lưu*[286] – Nguyên thiện).

Y Đông Nguyên muốn ví: lúc mới đầu có sự kiện sinh thì như dòng sông có nguồn rồi cứ sinh sinh theo một luật thường (có điều lý), như nước ra khỏi nguồn rồi cứ theo dòng mà chảy (lưu) xuôi, và ông nói thêm:

"Do sự kiện "sinh rồi lại sinh", nên mới có cái điều lý (cái thứ tự) tự nhiên" (*Do kí sinh sinh, hữu tự nhiên chi điều lý*[287] - Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng). "Sinh rồi lại sinh" là nói trạng thái biến động của vạn vật".

"Sinh rồi lại sinh mà có điều lý" là nói qui luật thường."

Vậy theo Đông Nguyên thì biến động là "bản" mà qui luật thường là "mạt". Tuy nhiên, mặc dầu coi qui luật thường chỉ là "mạt, Đông Nguyên vẫn nghĩ rằng qui luật đó rất hệ trọng, không có nó thì mất điều lý, trật tự, mà "nếu điều lý trật tự mất thì cái đạo "sinh rồi lại sinh" sẽ dứt (Điều lý cẩu thất, tắc sinh sinh chi đạo tuyệt).

Tóm lại, các triết gia Trung Quốc đều nhất trí cho rằng vũ trụ là động, vạn sự vạn vật luôn ở trong vòng biến hoá liên tục và vô cùng; rằng sự biến hoá đó diễn tiến có trật tự, vì bị một qui luật bất biến, - qui luật thường - chi phối. Ngoài ra họ cũng đều thừa nhận rằng trạng thái "biến", cũng như trạng thái "thường" của sự vật đều là những trạng thái thực tại chứ không phải hư huyễn.

CHƯƠNG II

LUẬT PHẢN PHỤC

* Phản phục.
* Tích hoặc tiệm.
* Lượng biến thành phẩm.
* "Cực tắc phản".
* Quá trình chín nấc.
* "Phản" không đợi "cực".
* Quá trình nhịp ba.

Chúng ta biết rằng, theo các triết gia Trung Quốc, vũ trụ vạn vật luôn luôn ở trạng thái động, luôn luôn biến hoá không bao giờ cùng.

Chúng ta cũng biết rằng trong cái biến của sự vật, vẫn có cái bất biến, cái bất biến ấy là: sự biến hoá của sự vật bao giờ cũng diễn tiến trong trật tự. Mà sở dĩ vậy là vì sự biến hoá đó bị chi phối bởi một qui luật bất di bất dịch gọi là qui luật thường.

Bây giờ chúng ta cần rõ qui luật thường đó là gì và đặc tính của nó như thế nào?

Các triết gia Trung Quốc đều cho rằng cái qui luật thường đó chính là luật phản phục.

Thế nào là luật phản phục? Là sự vật diễn biến theo một phương hướng nào đó, khi tới mức cùng tột không thể tiến triển được nữa, thì chuyển biến mà quay trở lại theo chiều nghịch với phương hướng cũ, cứ như thế mãi, không bao giờ thôi. Tỉ dụ: Sinh vật khi hình thành, từ không hoá có, rồi thì dần dần phát triển theo chiều thành, thịnh. Khi tới chỗ cực thịnh, không thể tiếp tục phát triển theo chiều cũ được nữa thì, trong bước đường cùng đó, vật sẽ biến và, theo chiều ngược lại, từ chỗ cực thịnh, dần dần đi đến chỗ suy diệt để quay về không. Rồi lại từ không chuyển hoá thành có, và dần dần phát triển tới chỗ cực thịnh, trước khi quay trở lại theo chiều thịnh - suy mà trở về không. Cứ thế đi tới và trở lại mãi mãi.

Từ cực thịnh qua suy vi tới diệt vong gọi là phản.

Từ diệt vong lại phát sinh để tiến triển đến chỗ cực thịnh gọi là phục.

Phản là quay trở lại chỗ khởi điểm. Phục là ngược lại với phản, lại từ khởi điểm mà tiến triển như cũ *.

Một lần phản lại một lần phục, đó là nội dung qui luật thường nó chi phối mọi sự biến hoá trong vũ trụ.

Nói đến quan niệm phản phục sớm nhất có lẽ là kinh Dịch. Hào từ quẻ Thái có câu:

"Không bao giờ có bằng phẳng mà lại không có chênh lệch; không bao giờ có đi mà lại không có lại" (*Vô bình bất bí, vô vãng bất phục*) [288].

Hoà từ quẻ Phục thì nói:

"Phản phục là đạo, bảy ngày lại lại" (*Phản phục kì đạo, thất nhật lai phục*[289]).

Về sau, trong số triết gia nói đến phản, phục nhiều nhất, phải kể Lão Tử và nhóm Dịch truyện.

Theo Lão Tử, hình thức biểu hiện rõ nhất của đạo có lẽ là hiện tượng phản phục. Ông nói:

---

* Có người nghĩ rằng phản có thể ví như phủ định và phục như phủ định của phủ định. Thực ra không phải thế. Phủ định của phủ định trong triết học Tây phương có hàm cái ý tổng hợp chính đề và phản đề. Còn phục: trong triết học Trung Quốc thì chỉ có nghĩa là lại bắt đầu, lại đổi mới, thế thôi.

"Đạo lớn là đi, đi là đi xa, đi xa là quay trở lại"[123]. Chữ "xa" trong câu này đáng được chú ý. Nó hàm cái ý nghĩa rằng: Phát triển có tận độ thì vật mới quay lại (Vật cực tắc phản). Nếu chưa cực thịnh thì chưa suy vong, mà chưa suy vong thì chưa thể phục thịnh. Mà sở dĩ có cái hiện tượng "quay trở lại" như vậy là nhờ sự "hoạt động của đạo". (*Phản giả đạo chi động* [132]). Cho nên mới lại nói:

"Nhìn vào mọi biến chuyển, ta thấy được cái hiện tượng "phản phục": mọi vật, trùng trùng, đều lại trở về cỗi rễ của nó. Trở về cỗi rễ gọi là tĩnh, thế gọi là quay trở về mệnh, quay trở về mệnh gọi là qui luật thường [134].

Cái việc "về góc" - quay trở lại chỗ khởi điểm này, diễn tiến dần dần, nó "tiệm tiến", tiệm tiến cho tới cái mức chót thì sinh "đột biến". Biết được lẽ ấy, tức là biết đạo. Nhưng có phải dễ gì mà ai cũng biết được.

"Ai biết đục mà ngừng lại, vì hiểu rằng yên lặng rồi dần dần trong? Ai biết yên để được lâu dài, vì hiểu rằng động là dần dần sống? " (*Thục năng trọc dĩ chỉ * tĩnh chi từ thanh? Thục năng an dĩ cửu, động chi từ sinh*[290] – Thượng thiên).

---

* Có bản viết là "Thục năng trọc dĩ trừng"

Căn cứ vào Hào từ trong kinh Dịch, nhóm Dịch truyện bàn khá rành rọt về phản, phục. Thoán thượng truyện nói:

"Phản phục là đạo, bảy ngày lại lại", đó là lịch trình biến hoá tự nhiên... Qua hiện tượng "phục", thấy được lòng trời đất mà!" (*"Phản phục kì đạo, thất nhật lai phục" thiên hành dã... Phục, kì kiến thiên địa chi tâm hồ!*) [291].

Nói "lòng trời đất" cũng được, hay nói "đạo trời đất" luật phát triển của sự vật" cũng được. Luật phát triển ấy là "đầy rồi lại vơi", "lui rồi lại tiến", đắp đổi lần hồi, như mặt trăng mặt trời, như bốn mùa nóng lạnh vậy.

"Mặt trời đứng bóng rồi thì xế, mặt trăng tròn rồi thì khuyết. Đạo trời đất là đầy vơi, cùng với thời gian tiêu hao và nẩy nở" (*Nhật trung tắc trắc, nguyệt doanh tắc thực, thiên địa doanh hư, dữ thời tiêu tức* [292] - Thoán hạ truyện).

"Biến hoá tức là cái hiện tượng tiến và lui" (*Biến hoá giả, tiến thoái chi tượng dã - Hệ từ thượng truyện*).

"Mặt trời đi thì mặt trăng lại, mặt trăng đi thì mặt trời lại, mặt trời mặt trăng đưa đẩy (đắp đổi) nhau mà có ánh sáng. Lạnh đi thì nóng lại, nóng đi thì lạnh lại, lạnh nóng đưa đẩy (đắp đổi) nhau mà có năm. Đi là co lại, lại là duỗi ra, co lại duỗi ra mà có lợi" (*Nhật vãng tắc nguyệt lai,*

nguyệt vãng tắc nhật lai, nhật nguyệt tương thôi nhi minh sinh yên. Hàn vãng tắc thử lai, thử vãng tắc hàn lai, hàn thử tương thôi nhi tuế thành yên Vãng giả khuất dã, lai giả thân dã, khuất thân tương cảm nhi lợi sinh yên - Hệ từ hạ truyện).

Vậy là vẫn như tác giả Hào từ quẻ Thái và quẻ Phục trong kinh Dịch, nhóm Dịch truyện thừa nhận rằng "phản phục là đạo": nhất thiết sự vật trong vũ trụ đều luôn luôn đi rồi lại lại, như thể mặt trăng mặt trời, đắp đổi lần hồi, chẳng khác thời tiết nóng lạnh, không bao giờ và không ở đâu là không tuân theo cái luật phản, phục, cái luật thường của tự nhiên, cái "lòng" của trời đất ấy. Tuân theo luật ấy, sự đi lại, tiến lùi của sự vật bao giờ cũng lấy "cùng độ" làm mức chót. Hễ cứ "đến cùng là vật biến" và không hề bao giờ lại biến trước khi cùng:

"Biến đổi là cùng thì biến, biến thì thông, thông thì được lâu dài, *" [281]

---

* Bởi sự vật biến đổi lấy cùng độ, cực xứ làm mức chót, cho nên trong sáu hào của quẻ Càn, chẳng hạn, hào Cửu ngũ mới được coi là hào tốt nhất, bởi hào đó tượng trưng khí dương đương thịnh, nhưng chưa thịnh tới tột bực, thịnh nhưng mà còn lên chứ chưa tới độ suy. Trái lại hào "thượng cửu" thịnh mà không tốt, là vì nó tượng trưng khí dương phát triển đã tới tận độ: hào ấy tất có cái "tai hoạ khốn cùng" (hữu cùng chi tai.)

Dịch truyện thừa nhận luật phản phục, thừa nhận nguyên tắc "Dịch cùng tắc biến", đồng thời cũng thừa nhận như Lão Tử rằng sự biến đổi diễn tiến dần dần. Cái đặc tính dần dần trong sự biến đổi của sự vật đó, Dịch truyện gọi là "tích" hoặc "tiệm":

"Điều tốt lành không chất chứa thì không đủ để nên danh; điều xấu xa không chất chứa thì không đủ để diệt mình" (*Thiện bất tích bất túc dĩ thành danh; ác bất tích bất túc dĩ diệt thân* [293] - Hệ từ hạ truyện).

"Bầy tôi giết vua, con giết cha, không phải vì cái cớ một sớm một chiều, nguyên nhân những việc đó dần dần chất chứa, có đã từ lâu" (*Thần thí kì quân, tử thí kì phụ, phi nhất chiêu nhất tịch chi cố, kì sở do lai giả tiệm hĩ* [294] – Văn ngôn truyện).

Ngoài Lão Tử và nhóm Dịch truyện ra, các triết gia hữu danh từ thời Tiên Tần đến đời Hán đều có đề cập và bàn nhiều đến qui luật phản, phục:

Tạp thiên sách Trang Tử chép:

"Cùng thì trở lại, hết thì bắt đầu, đó là tình trạng mà vạn vật vẫn có" (Cùng tắc phản, chung tắc thuỷ, thử vật chi sở hữu [295] - Tắc dương).

Sách Lã thị Xuân thu, khi nói đến nguyên tắc phản, phục thì gọi nó là luật thiên thường:

"Âm dương biến hoá (...) lìa thì lại hợp, hợp thì lại lìa, thế gọi là thiên thường, trời đất như cái bánh xe, hết thì lại bắt đầu, tới mức chót thì trở lại" *(Âm dương biến hoá... li tắc phục hợp, hợp tắc phục li, thị vị thiên thường; thiên địa xa luân, chung tắc phục thuỷ, cực tắc phục phản* – Đại lạc).

Sự vật biến hoá theo âm, dương, dưới sự chi phối của luật thiên thường, - nghĩa là luật thường bất di bất dịch của tự nhiên, - luật phản phục Sự biến hoá đó diễn ra như chiếc bánh xe quay, hết vòng lại bắt đầu, không bao giờ ngừng dứt.

LƯỢNG BIẾN THÀNH PHẨM

Sách Hoài Nam Tử có khám phá ra một khía cạnh khá mới mẻ của luật biến hóa, nó có vẻ giông giống luật "lượng biến thành phẩm" của triết học Tây phương. Sách ấy viết:

"Chất chứa cái mềm thì rồi thì cái mềm thành cứng; chất chứa cái yếu thì rồi cái yếu thành mạnh, xem cái chất chứa để biết nơi hoạ phúc" (*Tích vi nhu tắc cương, tích ư nhược tắc cường, quan kì sở tích dĩ tri hoạ phúc chi hương*[296] - Nguyên đạo huấn).

Câu trên đây thật gọn và diễn tả thật đủ cái bản sắc của luật phản phục là:

- "Sự chuyển hoá diễn tiến dần dần (*tích, tiệm*).

- Khi vật đã chuyển hoá tới hết mức thì biến thành cái tương phản của nó (*vật cực tắc phản*).

CỰC TẮC PHẢN

Trong số các học giả đời Hán, người bàn về luật phản phục nhiều nhất là *Dương Hùng* (Tử Vân). Ông không khám phá được gì mới mẻ, vẫn chỉ là bàn thêm rõ cái quan niệm của Lão Tử và nhóm Dịch truyện. Nhưng ông diễn đạt khá phân minh. Tóm tắt, đại ý Dương Tử cho rằng: hết thảy mọi sự biến hoá, tóm lại chỉ là chia rồi hợp, hợp rồi lại chia. Sự vật không bao giờ là không có thuỷ, có chung, mà chung bao giờ cũng là trở lại phương sở cũ. Thế giờ này chỉ toàn là những cái quay trở lại, để rồi lại bắt đầu. Ông nói:

"Một chia một hợp, trời đất đủ cả trong rồi; trở lại phương sở, đầu cuối định rõ ở đấy rồi" (*Nhất phân nhất hợp, thiên địa bị hĩ* (...) *Hoàn phục kì sở, chung thuỷ định hĩ* [297] – Thai huyền).

Dương Tử đặc biệt chú ý đến cái "mức chót" (cực) của sự biến hoá và cái hiện tượng "Vật cực tắc phản". Ông thừa nhận rằng tiến phải tới cực độ thì

mới lui, lui cũng phải tới cực độ rồi mới tiến, và lui cũng như tiến đều là dần dần. Theo ông, trong lúc vật phát triển thì mỗi ngày có thêm được những cái còn chưa có và có cái xu thế đi tới chỗ mới; đến lúc suy sút, thì ngày một hao mòn cho tới lúc tiêu vong:

"Dương không tới mức chót thì âm không nẩy, âm không tới mức chót thì dương không nhú. Lạnh đến cực độ thì nóng phát sinh, nóng đến cực độ thì lạnh phát sinh (...). Động thì ngày ngày tiến đến cái còn chưa có mà ưa cái mới (làm cho tốt thêm); tĩnh thì ngày ngày giảm bớt cái đang làm mà tiêu hao cái đã thành" (*Dương bất cực tắc âm bất manh, âm bất cực tắc dương bất nha; cực hàn sinh nhiệt, cực nhiệt sinh hàn (...) kì động dã nhật tháo kì sở vô nhi hiếu kì sở tân; kì tĩnh dã, nhật giảm kì sở vi nhi tổn kì sở thành* – Như trên).

QUÁ TRÌNH CHÍN NẤC

Duy đến khi bàn về quá trình biến hoá của sự vật thì lập luận của Dương có điểm là lạ. Ông cho rằng quá trình biến hoá của hết thảy sự vật trong vũ trụ này đều gồm có chín giai đoạn. Chẳng hạn luận về sự biến hoá trong nhân sự, ông chỉ cho chúng ta rõ chính giai đoạn "tích tiệm" đó như sau:

"Cho nên lòng tơ tưởng là giai đoạn thứ nhất; suy đi tính lại là giai đoạn thứ hai; quyết ý là giai đoạn thứ ba; trù hoạch sách lược là giai đoạn thứ tư; thực hiện là giai đoạn thứ năm; phát triển, khuếch trương là giai đoạn thứ sáu; thua sút là giai đoạn thứ bảy; suy sụp là giai đoạn thứ tám; tuyệt diệt là giai đoạn thứ chín" (*Cố tư tâm hồ nhất, phản hồ nhị; thành ý hồ tam; điều sướng hồ tứ; trứ minh hồ ngũ; cực đại hồ lục, bại tổn hồ thất; bác lạc hồ bát; điễn tuyệt hồ cửu* [298] – Huyền đồ).

Và ông còn giải thích thêm, chia chín giai đoạn đó làm ba thời kỳ:

- Thời kỳ dự định, - từ lập tâm đến quyết chí – gồm ba giai đoạn từ một đến ba.

- Thời kỳ chấp hành, - từ khởi công đến đại phát triển – gồm ba giai đoạn: bốn năm và sáu, và

- Thời kỳ suy lạc, từ hao sút đến tiêu vong, - gồm ba giai đoạn bảy, tám và chín. Ông nói:

"Từ giai đoạn một đến giai đoạn ba, nghèo hèn và nhọc lòng; từ giai đoạn bốn đến giai đoạn sáu, giàu sang mà cao cả; từ giai đoạn bảy đến giai đoạn chín, chia lìa lầm lỗi mà gặp tai hoạ. Từ giai đoạn năm trở lại: nảy nở; từ giai đoạn năm trở đi: hao mòn..." (*Tự nhất chí tam giả, bần tiện nhi tâm lao; tứ chí lục giả, phú quí nhi tôn cao: thất chí cửu*

giả, li cữu nhi phạm tai. Ngũ dĩ hạ tác tức, ngũ dĩ thượng tác tiêu... – Như trên).

Tại sao lại "từ giai đoạn năm trở lại: nẩy nở; từ giai đoạn năm trở đi: hao mòn"? Là vì khi địa vị còn thấp mà mưu đồ một địa vị cao, khi sự nghiệp còn nhỏ mà toan tính một sự nghiệp lớn, thì khi chưa thành tựu, tuy còn nhỏ mọn, nhưng vẫn nuôi hy vọng, vẫn chịu cố gắng, vẫn còn cái thế vươn lên. Đến khi mục đích đã tới, ý chí đã toại, sự phát đạt đã tới tột bực, thì đó thường thường chính là lúc dễ sinh trễ nải, lẫn lầm, khởi điểm của bước đường xuống dốc, không dẫn tới được một tương lai huy hoàng nào khác nữa. Cho nên Dương Tử nói tiếp:

"Nhiều (từ năm đến chín), coi sang đấy mà kỳ thực là tan, hết; ít (từ năm trở lại một), coi hèn đấy mà kỳ thực đầy đủ. Nẩy nở buộc chặt với hao mòn, sang tiếp liền với hèn, phúc đến mà hoạ đi, họa đến mà phúc trốn" (*Số đa giả kiến quí nhi thực tác, số thiểu giả kiến tiện nhi thực nhiêu. Tức dữ tiêu củ, quí dữ tiện giao. Phúc chí nhi họa thệ, họa chí nhi phúc đào* [299] - Như trên).

Về quan niệm phản phục, Dương Hùng chịu ảnh hưởng của Đạo gia thật là sâu xa. Đọc mấy dòng trên đây, người ta tưởng chừng như đọc Đạo đức kinh vậy.

Tư tưởng Lưu Thiện đời Nguỵ đượm màu sắc triết học Lão Tử. Bàn về quan niệm phản, ông nói:

"Cái thế trở lại của vật là cái người quân tử gọi là đạo. Bởi thế người quân tử biết rằng co đấy mà có thể là duỗi, cho nên nhận lấy điều nhục mà không khước từ; biết rằng nhún nhường có thể thắng địch, cho nên đối với địch, người quân tử chịu hạ mình mà không nghi ngờ. Cho đến mức cuối cùng mới chuyển hoạ thành phúc, khuất được kẻ thù mà làm thành bạn... Đối với cái then hoạ phúc, há được không cẩn thận ư?" (*Vật thế chi phản, nãi quân tử sở vị đạo dã. Thị cố quân tử tri khuất chi khả dĩ vi thân, cố hàm nhục nhi bất từ, tri ti nhượng chi khả dĩ thắng địch, cố hạ chi nhi bất nghi. Cập kì chung cục, nãi chuyển hoạ nhi vi phúc, khuất thù nhi vi hữu (...) Họa phúc chi cơ, khả bất thận tai*? -Nhân vật chí).

Các triết gia đời Tống ít chú ý đến nguyên tắc phản phục. Chỉ có Trình Y Xuyên và Hồ Ngũ Phong là có bàn tới, nhưng ý kiến của họ cũng vẫn là trong khuôn sáo cũ mà thôi. Nay cũng cứ xin ghi qua ở đây cho đủ.

TRÌNH Y XUYÊN

"Vật tiến triển tới mức chót thì trở lại, lý là như thế, có sống thì có chết, có bắt đầu thì có tận

cùng" (*Vật cực tắc phản, kỳ lý tu như thử: Hữu sinh tiện hữu tử, hữu thuỷ tiện hữu chung* -Ngữ lục).

HỒ NGŨ PHONG

"Lý cùng thì thông số cùng thì đổi thế hết thì trở lại, khí sung thiệm thì ngừng lại; bốc lên và sắp sa sút, thành là sắp bại ..." (*Lý cực nhi thông số cùng nhi canh, thế tận nhi phản, khí tư nhi tức; hưng giả tương phế thành giả tương bại*... Tri ngôn)

PHẢN KHÔNG ĐỢI CỰC

Các triết gia học giả của Trung Quốc từ trước đến trung diệp đời Minh, không một ai nghi ngờ mấy điểm dưới đây về luật phản phục:

"Sự vật phát triển tận độ thì chuyển biến theo chiều ngược lại;

"Sự chuyển hoá của sự vật diễn tiến dần dần;

"Không thể phát sinh hiện tượng chuyển biến theo chiều ngược lại, chừng nào sự phát triển chưa đến hết mức.

Quan niệm phản phục đứng ngưng mãi đó cho đến cuối Minh đầu Thanh, thì nhà duy khí luận giả Vương Thuyền Sơn đưa vấn đề ra đặt lại, và phản đối ý kiến người trước về điểm cuối cùng. Họ Vương cho rằng yếu tố đối lập thật ra vẫn tiềm tàng luôn luôn trong sự vật. Ngay trong thời kỳ

thành, thịnh, sự vật cũng đã ngấm ngầm mang sẵn bên trong cái thế nghịch lại rồi. Cái thế nghịch đó lớn lên dần dần, chứ không phải chỉ đến khi sự vật phát triển đến mức chót, cái thế ấy mới đột nhiên phát sinh. Nghĩa là cái thế trở lại đã có từ trước khi việc chuyển hoá đến chỗ tận độ.

Thuyền Sơn nói:

"Việc chuyển hoá giữa hai khoảng cách, cái ki vi* của nhân sự, - giữa sự đi và lại, lành và dữ, sống và chết, nên và hư - vẫn có cái hiện tượng phát triển tới mức chót rồi mới trở lại; thế nhưng há phải đều cứ tới mức chót rồi mới trở lại chăng? Đương động đấy mà vẫn tĩnh, đương tĩnh đấy mà động ngay; cái tĩnh vẫn chứa sẵn cái động; cái động không hề bỏ cái tĩnh (...) Đợi cho động tới hết mức rồi mới tĩnh, đợi cho tĩnh đến hết mức rồi mới động, như thể chỉ sợ cái mức chót đó không thật chót, như thể cho rằng cái thế trở lại là do sự tập hợp đủ sức hùng hậu rồi sau mới quật mạnh ngược chiều (...) Nghĩ như vậy chẳng hoá ra là suy cái bụng của kẻ thiển cận mà đoán mò đạo sao?" (*Lưỡng gian chi hoá, nhân sự chi ki, vãng lai, cát hung, sinh sát, thiện bại, cố hữu cực kì chí nhi hậu phản giả, nhi khởi giai cực kì chi nhi hận phản*

---

* Ki: Việc vừa mới diễn ra.

Vi: cái rất nhỏ, rất tinh tế.

tai? (...) Phương động tức tĩnh, phương tĩnh toàn động; tĩnh tức hàm động, động bất xả tĩnh (...) Đãi động chi cực nhi hậu tĩnh, đãi tĩnh chi cực nhi hậu động, kì cực dã duy khủng bất thậm, kì phản dã hậu tập nhi nộ báo chi (...) thứ đãi dĩ tế nhân chi chung trắc đạo dã hư ? [300] – Tư vấn lục).

Và:

"Trị loạn vòng quanh là cơ âm dương động tĩnh. Nay bảo loạn tới mức chót thì trị, nói như vậy còn cho là được đi. Giả sử bây giờ bảo: trị tới mức chót thì loạn, nói như vậy có nghe được không? Nếu vì trị tới mức chót mà loạn phát sinh thì vua Nghiêu, vua Thuấn, vua Vũ nối ngôi nhau trị vì, trị tới cực điểm rồi mà tại sao cái họa Vĩnh Gia, Tĩnh Khang không tức thì báo lại? Đương lúc nước loạn mà có người giỏi trị nước sinh ra, phép trị nước vẫn còn chưa mất thì nước trị. Đương lúc trị mà có người hư hỏng làm loạn nước sinh ra, phép trị nước đã suy tàn, thì nước loạn. Âm dương, động tĩnh cũng vẫn đều như vậy. Dương chứa đức tính tĩnh, cho nên đương động mà tĩnh, âm chứa năng lực động, cho nên đương tĩnh mà động, cho nên nói: "động và tĩnh không có đầu mối." Đợi cho tới mức chót mà sau mới mạnh mẽ trở lại một thể thì là có đầu mối mất rồi" (*Trị loạn tuần hoàn, nhất âm dương động tĩnh chi cơ dã. Kim vân: loạn cực nhi tri, do khả ngôn dã. Tá viết trị cực nhi loạn, kì khả*

hồ? Loạn nhược sinh vu trị cực, tắc Nghiêu, Thuấn, Vũ chi tương thừa, trị dĩ cực hĩ, hồ phất tức báo Vĩnh Gia, Tĩnh Khang chi họa hồ? Phương loạn nhi trị nhân sinh, trị pháp vị vong, nãi trị; phương trị nhi loạn nhân sinh, pháp trị thỉ, nãi loạn. Âm dương động tĩnh cố mạc bất nhiên. Dương hàm tĩnh đức, cố phương động nhi tĩnh: âm trừ động năng, cố phương tĩnh nhi động, cố viết "động tĩnh vô đoan". Đãi kì cực chí nhi hậu đại phản, tắc hữu đoan hĩ [301] – Như trên).

Nói "dương chứa đức tính tĩnh, âm chứa năng lực động" tức là thừa nhận tính cách mâu thuẫn nội tại của sự vật. Và theo Thuyền Sơn thì mối mâu thuẫn nội tại đó cũng tiến hoá, nhưng trước còn ở trạng thái tiềm phục, sau cùng mới bộc phát mà trở nên rõ ràng. Những yếu tố đối lập nằm sẵn trong lòng sự vật luôn luôn ảnh hưởng lẫn nhau, tác động lẫn nhau mà phát sinh chuyển hoá. Cuộc chuyển hoá đó không thể nói là có chỗ bắt đầu mà cũng không phải là đợi đi tới mức chót mới xoay ra tương phan. Cuộc chuyển hoá theo đà "tích" (hoặc tiệm); cái xu thế "trở lại" vốn là xu thế thường xuyên vậy.

QUÁ TRÌNH NHỊP BA

Nhà văn Cung Tự Trân đời Thanh cũng có phát biểu ý kiến về hiện tượng phản phục trong sự vật. Ông nói:

"Vạn vật thâu tóm trong con số ba: Đầu khác giữa, giữa khác cuối, cuối không khác đầu (...) Buồn, vui, yêu, ghét đắp đổi nối nhau, đó là hiện tượng phản trong tình người; lạnh nóng, ngày, đêm đắp đổi nối nhau, đó là hiện tượng phản trong việc trời. Muôn vật ở giai đoạn một thì thành lập, ở giai đoạn hai thì trở ngược lại giai đoạn một, sang giai đoạn ba thì lại như ở giai đoạn một" (*Vạn vật chi số quát ư tam: Sơ dị trung, trung dị chung, chung bất dị sơ (...) Ai lạc ái tăng tương thừa, nhân chi phản dã; hàn thử trú dạ tương thừa, thiên chi phản dã. Vạn vật nhất nhi lập, tái nhi phản, tam nhi như sơ* – Nhâm Quí chi tế, Thái Quan đệ ngũ).

Vậy là, theo học giả họ Cung, sự biến hoá của sự vật trong vũ trụ, diễn tiến theo nhịp ba: 1. Sinh thành; 2. – Phản (quay trở lại, theo chiều nghịch với sinh thành); 3. – Phản lại phản (trở lại nữa, theo chiều nghịch lại với phản).

Ai đã học qua triết học Tây phương hẳn đều thấy rằng cái hiện tượng biến hoá theo nhịp ba "lập phản như sơ" của họ Cung nói đây giông giống cái hiện tượng biến hoá theo quá trình "chính – phản – hợp" của biện chứng pháp. Tuy nhiên, hai bên có giống nhau chăng, chỉ là giống về hình thức mà thôi, chứ về nội dung thì khác nhau nhiều. Thật vậy, "hợp" của biện chứng pháp bề ngoài là trở lại như cũ, nhưng thực ra khi trở lại khởi điểm

thì chất đã khác trước, đã có tiến cao hơn cũ một nấc rồi, cho nên mới nói rằng quá trình biện chứng là theo hình xoáy ốc, hay hình vòng hương. Còn "như sơ" của Cung thì không hàm cái ý tiến về chất mà chỉ thuần hàm cái ý tuần hoàn, chạy quanh theo vòng khép kín: khi trở về khởi điểm, sự vật lại hoàn toàn vẫn trong tình trạng xưa.

Xin tóm tắt lại trong dòng những điều chính yếu về luật phản phục.

Luật phản phục không được tất cả các triết gia Trung Quốc nhất tề bàn tới như trường hợp cái tính chất động của vũ trụ và cái hiện tượng biến dịch liên tục của sự vật. Tuy nhiên, dù đề cập, dù không đề cập, không một triết gia Trung Quốc nào bác khước không thừa nhận rằng luật phản phục là cái qui luật vĩnh cửu, thường hằng, nhờ đó mà sự biến đổi của sự vật diễn tiến được có điều lý, trật tự.

Tất cả các triết gia đã bàn về luật phản phục, - chỉ trừ có Vương Thuyền Sơn – đều nhất trí cho rằng:

1. – Sự vật tiến triển đến cực độ thì chuyển biến theo chiều ngược lại. Tỉ dụ: Theo chiều thành thịnh đến cực độ thì chuyển biến theo chiều suy vong (phản)

2. – Theo chiều ngược lại đến cực độ thì lại chuyển biến theo chiều nghịch lại với chiều nghịch

lại. Tỉ dụ: Theo chiều suy vong đến cực độ thì lại chuyển biến quay về khởi điểm để tiếp tục theo chiều thành, thịnh như cũ (phục);

3. – Sự chuyển hoá của sự vật diễn tiến dần dần (theo đà "tích", hay là "tiệm");

4. – Không hề phát sinh hiện tượng chuyển biến theo chiều ngược lại chừng nào sự phát triển chưa đến hết mức.

Riêng Vương Thuyền Sơn thì chỉ đồng ý với các triết gia khác ở ba điểm trên mà thôi. Về điểm thứ tư, họ Vương cho rằng hiện tượng chuyển biến theo chiều ngược lại không phải đợi đến lúc sự phát triển đã tới mức chót rồi mới phát sinh, rằng hiện tượng đó thực ra không có chỗ bắt đầu và xu thế "trở lại" vẫn luôn luôn tiềm tàng trong lòng sự vật.

Ở những trang tiếp theo, chúng tôi xin trình bày về do lai của cái luật phản phục vĩnh cửu và thường.

CHƯƠNG III

QUAN NIỆM LƯỠNG NHẤT

* Đặc điểm của lưỡng nhất.
* Lưỡng nhất ở thời Tiên Tần.
* Lưỡng nhất ở thời Hán.
* Lưỡng nhất từ Tống đến Thanh.

Trong triết học Trung Quốc, khi nói đến luật phản phục, người ta thường liên tưởng ngay đến quan niệm lưỡng nhất. Là vì phản phục và lưỡng nhất liên quan rất mật thiết với nhau. Mối tương quan giữa hai bên, như sẽ thấy ở phần kế tiếp, là mối tương quan giữa ngọn và gốc.

"Lưỡng" nghĩa đen là đôi, là hai; "nhất" nghĩa đen là một. "Lưỡng" ở đây trỏ hai yếu tố đối đãi*.

---

* Đối đãi ở đây không phải là danh từ do bốn chữ đối xử, đãi ngộ rút ngắn lại và như vậy, không có nghĩa là đối xử, như người Việt chúng ta vẫn hiểu. Đối ở đây

Còn "nhất" là nói hợp nhất hoặc "thống nhất"* hay tổng hợp (Hợp nhất hai yếu tố đối đãi, hoặc thống nhất hai yếu tố đối lập).

Phần đông triết gia Trung Quốc cho rằng mọi sự vật đều tiềm tàng hai yếu tố đối đãi. Hai yếu tố đó cọ xát nhau, xô đẩy nhau tìm kiếm nhau, để rồi

---

có nghĩa là sóng đôi, và đãi là đợi, là nhờ cậy. Từ *đối đãi* này trong triết học Trung Quốc chuyên nói những cái gì: "sóng đôi với nhau và nhờ cậy lẫn nhau để phát sinh, để tồn tại, tỉ dụ như: không với có, đẹp với xấu, phải với trái v.v... không và có sóng đôi với nhau, và nhờ cậy lẫn nhau, nếu không có có thì sẽ không có không...

Cần lưu ý rằng đối đãi không đồng nghĩa với đối lập, đối lập theo lối hiểu thông thường có hàm cái ý chống đối nhau, còn "đối đãi" thì, trái lại, chẳng những không chống đối nhau mà còn cậy đợi ở nhau một sự giúp đỡ nào đó. Bởi vậy, chúng tôi buộc phải dùng đối đãi mà không chịu thay bằng đối lập, mặc dù hai chữ đối đãi ở đây nghe có lạ tai, vì cái nghĩa đặc biệt triết học của từ đó còn chưa được phổ biến.

* Chúng tôi dùng hai chữ thống nhất ở đây với nghĩa là dung hợp làm một thể. Thống nhất, như vậy, khác với hợp nhất. Hai vật hay nhiều vật hợp lại làm một nhưng vật nào vật ấy vẫn giữ nguyên cá thể, thì là hợp nhất. Còn nếu hợp làm một mà biến cả cá thể để hoà thành một thể mới duy nhất khác với các cá thể kia thì là thống nhất.

rốt cuộc điều hòa lẫn nhau mà hợp lại làm một. Hợp thể này dần dần phân hoá, do đó lại phát sinh hai yếu tố đối đãi mới nó lại tác động lẫn nhau để rồi hoà đồng hợp nhất với nhau nữa. Cứ như thế mãi; và quá trình diễn tiến này cũng là quá trình triển khai của luật phản phục.

Nói cách khác, sự vật biến hoá theo đà phản phục; mà sở dĩ biến hoá, phản phục là vì có sự "đối đãi hợp nhất", vì có "lưỡng nhất".

"Lưỡng nhất" là cái sở dĩ nhiên của hiện tượng "biến hoá phản phục" vậy.

Quan niệm lưỡng nhất manh nha từ lâu, từ đời Xuân thu. Người ta thấy nó trong các Hào từ của kinh Dịch và trong Đạo đức kinh. Nhưng thời đó người ta vẫn chưa dùng nó để giải thích sự biến hoá của sự vật.

Với nhóm Dịch truyện, quan niệm "Đối đãi hợp nhất" mới được coi là nguyên nhân sự biến hoá phản phục của sự vật. Tuy nhiên về danh từ thì nhóm Dịch truyện vẫn chưa dùng từ "lưỡng nhất". Người đầu tiên dùng hai chữ lưỡng nhất để diễn tả quan niệm "đối đãi hợp nhất" là Trương Hoành Cừ đời Tống. Hai chữ lưỡng nhất gọn mà đủ nghĩa; nên chúng tôi, cũng như Vũ Đồng, mượn làm nhan đề chương này.

Số triết gia Trung Quốc bàn về vấn đề "đối đãi hợp nhất" khá nhiều. Nhưng mỗi người nhìn theo một quan điểm và xét riêng một khía cạnh; đại khái có những đặc điểm sau đây đã được nêu lên:

1. Tất nhiên tính và phổ biến tính của đối đãi: Phàm là vật, không bao giờ lẻ loi, bao giờ cũng có đôi. Nhất thiết sự vật, không một sự vật nào lại không phải là lưỡng cực.

Lão Tử và phái Dịch truyện đều thừa nhận tất nhiên tính của đối đãi, nhưng không cho tất nhiên tính của đối đãi như nguyên tắc chủ yếu. Chú trọng nhất đến tất nhiên tính của đối đãi là Đổng Trọng Thư đời Hán và hai anh em họ Trình đời Tống: Ở đâu họ cũng nhận thấy hiện tượng lưỡng cực:

2. Liên quan hợp nhất của đối đãi.

Lão Tử, Huệ Thi, TrangTử và các tác giả cuốn Hoài Nam Tử bàn về mối liên quan này rất rõ ràng. Mối liên quan hợp nhất này có thể chia ra làm năm:

a) Đối đãi nương tựa lẫn nhau: Hai yếu tố đối đãi cần phải trông cậy vào nhau, nếu không nương tựa được nhau thì không có đối đãi. Phải có cái này, thì mới có cái kia, và phải có cái kia thì mới có cái này: không có dương thì không có âm, không

có thiện thì không có ác; Chỉ có cứng từ khi có mềm, không có ta thì cũng không có hắn.

b) Đối đãi "giao tham" nhau, nghĩa là hai yếu tố đối đãi xen ngoàm vào nhau, chứa đựng lẫn nhau: trong cái này, có cái kia, cái kia tiềm phục trong cái này;

c) Đối đãi chuyển hoá lẫn nhau: cái này chuyển hoá thành cái kia, cái kia chuyển hoá sinh cái này.

d) Đối đãi "bằng nhau";

e) Đối đãi là đồng thuộc, nghĩa là cả hai bên cùng thống thuộc vào một mối, tuy đứng sóng đôi mà vẫn có một điểm nhất trí, điểm nhất trí ấy là cái thể thứ ba rộng lớn hơn nó tóm gồm cả hai yếu tố đối đãi, nó hợp nhất được đối đãi.

3. – Khả năng tổng hợp của đối đãi: Đối đãi có thể tổng hợp mà trở thành một thể mới viên mãn hơn. Giáp và Phi Giáp là đối đãi. Giáp có thể dung hợp Phi Giáp để trở thành viên mãn hơn. Trong số các triết gia Trung Quốc, chỉ có mỗi Lão Tử là có quan niệm này. Cần phân biệt rằng "tổng hợp" không giống với "giao tham". "Giao tham" là nói chứa đựng lẫn nhau. Còn tổng hợp là nói dung hợp nhau để trở thành một thể mới, có hình tính mới.

4. Khả năng hợp nhất và thường tính biến hoá của đối đãi. Về điểm này, nhận định của phái

Dịch truyện và của Trương Hoành Cừ rành rọt hơn hết. Tất cả sự vật đều ở trong vòng biến hoá. Nhưng vì đâu mà có biến hoá". Phái Dịch truyện và Trương Hoành Cừ đều cho rằng vì hai yếu tố đối đãi "đưa đẩy" nhau, tác động lẫn nhau; chính cái tác động qua lại hai chiều đó là nguyên nhân của mọi biến hoá.

5. Quan hệ giữa đối đãi và hợp nhất, (tức là quan hệ giữa lưỡng và nhất). Trương Hoành Cừ là triết gia duy nhất bàn về điểm này được thấu đáo và phân minh.

Đó là những đặc điểm mà các triết gia Trung Quốc đại khái đã đề cập về vấn đề đối đãi hợp nhất (lưỡng nhất). Sau đây, theo thứ tự thời gian, xin thuật lại quan niệm của từng triết gia.

LƯỠNG NHẤT Ở THỜI TIÊN TẦN

Như đã nói ở đầu chương, quan niệm lưỡng nhất bắt đầu manh nha từ trong các Hào từ của kinh Dịch. Hào từ quẻ Thái nói: "Không bao giờ có bằng phẳng mà lại không có chênh lệch; không bao giờ có đi mà lại không có lại"[288].

Bằng phẳng và chênh lệch là đối đãi. Đi và lại là đối đãi. Đã có bằng phẳng, tất phải có chênh lệch, đã có đi thì phải có lại. Trái lại, nếu không có bằng phẳng thì cũng không có chênh lệch, không có đi thì cũng không có lại. Nếu chúng ta không có

quan niệm về "bằng phẳng" về "đi" thì cố nhiên cũng không thể có được quan niệm về "chênh lệch", về "lại".

Mà phàm là đối đãi thì phải có điểm nhất trí, có chỗ hợp nhất. "Hợp nhất" ở đây tức cũng nghĩa như "hoà" trong thành ngữ *Hoà nhi bất động*. "Hoà" là hoà hợp, hoà hài với nhau; "đồng" là đồng nhất, là đôi bên giống hệt nhau, là đồng chất, đồng tính. Theo cổ nhân, "hoà" chỉ khác với "hợp nhất" ở một điểm là: "hợp nhất" nói riêng về hai vật đối đãi hoà hợp với nhau, dung hoà thành một thể mới; còn "hoà" thì nói chung hoặc về hai vật, hoặc về nhiều vật khác nhau mà được dung hợp với nhau làm một. Thời Xuân thu, đã có cuộc tranh biện về "hoà" và "đồng". Sách Quốc ngữ chép lại lời Sử Bá đời Trịnh Hoàn Công rằng:

"Ôi! "hoà" quả thực sinh thành vật, "đồng" thì không nối tiếp (ý nói không sinh được cái gì mới). Hợp hai cái vốn khác nhau trong một thế quân bình, như thế gọi là "hoà", cho nên có trạng thái phong phú, nẩy nở, do đó mà vật sinh thành. Nhược bằng đem hai cái giống hệt nhau (đồng) mà ghép vào với nhau, thì hết tất cả đều bỏ (ý nói: vô bổ, không thành công trạng gì.). Thế cho nên Tiên vương lấy thổ hoà với kim, mộc, thuỷ mà làm nên trăm vật. Thế cho nên hoà năm vị để cho vừa miệng khoẻ bốn chân tay để hộ vệ thân; hoà sáu

luật để nghe lọt tai, ngay ngắn bảy thể (hai vế, hai vai, hai sườn và xương sống) để phục dịch con tâm, trị tám cổ kinh để nên người (*trị bát sách dĩ thánh nhân*)* (...). Tiếng đơn độc thì khó nghe, vật lẻ loi thì trơ trẽn, vị mà không chế biến thêm thắt thì không thành... (Trịnh ngữ)**.

---

* "Bát sách" có ba nghĩa: 1. Phép của Tố vương (Tố vương chi pháp tức là đạo của Khổng Tử. 2. – Thuyết Bát quái (Bát quái chi thuyết vị chi bát sách). 3. Sách xưa cổ thư).

** Xin trích dẫn thêm đoạn sách dưới đây giải thích rõ ràng thế nào là "hoà", thế nào là "đồng":

"Tề Hầu nói: "Chỉ có ông Cứ với ta là hoà". Án Tử thưa: "Ông Cứ cũng chỉ là đồng. Đâu được là hoà". Tề Hầu hỏi: "Hoà khác với đồng ư?" Thưa "Khác! Hoà ví như món canh vậy; dùng nước, lửa, giấm, mắm, muối, mỡ để nấu thịt cá; lấy củi mà om chín; người đầu bếp biến chế pha trộn cho thành vị, còn non thì cho thêm, nhiều quá thì rút bớt. Người quân tử dùng bữa cho tâm yên ổn dễ chịu. Đạo vua tôi cũng vậy. Cái mà nhà vua bảo là phải, là nên, nếu thấy có chỗ không phải không nên thì bầy tôi tâu chỗ không phải không nên lên để làm cho thành tựu cái phải, cái nên của nhà vua. Cái mà nhà vua bảo là không phải, không nên, nếu thấy có chỗ phải chỗ nên, thì bầy tôi tâu chỗ phải chỗ nên lên để trừ bỏ cái không phải không nên cho nhà vua. Nhờ vậy mà tới được chỗ thịnh trị, không phạm lỗi lầm, mà dân không sinh lòng tranh đoạt. Nay ông Cứ không như

Rõ ràng là tuy chưa dùng danh từ lưỡng nhất, nhưng từ đời Xuân thu, và trước nữa cổ nhân đã có quan niệm về sự hợp nhất của đối đãi rồi.

Như trên đã nói, Lão Tử là triết gia đầu tiên bàn rõ về sự hợp nhất của đối đãi * và đặc biệt chú ý vào mấy điểm:

- Đối đãi phải nương tựa lẫn nhau;

- Đối đãi "giao tham" nhau (xen ngoàm vào nhau) và:

- Đối đãi chuyển hoá lẫn nhau.

Về điểm thứ nhất (Đối đãi nương tựa lẫn nhau), Lão Tử nói:

"Thiên hạ đều biết đẹp là đẹp, ấy là có cái xấu; đều biết tốt lành là tốt lành, ấy là có cái không tốt lành. Cho nên Có và Không cùng sinh ra nhau, Khó và Dễ cùng làm nên nhau, Dài và Ngắn

---

thế. Nhà vua mà bảo là phải là nên, thì ông Cứ cũng thưa là phải là nên; nhà vua bảo là không phải, không nên, thì ông Cứ cũng thưa là không phải, không nên. Như thế (khác nào) lấy nước cho thêm vào nước, ai mà ăn được; đàn cầm đàn sắt gẩy lẻ, ai mà nghe được. Ấy sở dĩ không nên "đồng" là vì thế. (Xuân thu, Tả thị truyện).

* Từ đây, muốn cho gọn, hai yếu tố đối đãi, chúng tôi gọi tắt là Đối Đãi.

cùng so đo với nhau, Cao và Thấp cùng nghiêng với nhau, Âm và Thanh cùng hoà hợp với nhau, Trước và Sau cùng theo nhau" (*Thiên hạ giai tri mỹ chi vi mỹ, tư ác dĩ; giai tri thiện chi vi thiện, tư bất thiện dĩ. Cố hữu vô tương sinh, nan dị tương thành, trường đoản tương giảo* cao hạ tương khuynh, âm thanh tương hoà, tiền hậu tương tuỳ*[302] - Thượng Thiên).

Đẹp và xấu là đối đãi; tốt lành và không tốt lành là đối đãi, có và không là đối đãi; khó và dễ là đối đãi... Phàm là đối đãi, đều phải nương nhờ vào nhau nhiên hậu mới tồn tại. Nói cái bát này tròn là nói nó tròn đối với cái bát kia méo; nói bức hoạ này đẹp là nói nó đẹp đối với bức họa kia xấu. Khi ta nói: ngắn, dài, trên, dưới, trước, sau, dầy, mỏng cũng đều là theo cái nghĩa tương đối mà nói. Nếu không có méo, không có xấu... thì sẽ cũng không có tròn, có đẹp...

Về điểm thứ hai (Đối đãi chứa đựng lẫn nhau), Lão Tử nói: "Cho nên nói rằng: "Thường không", là muốn xem xét cái chỗ diệu dụng của nó để rõ là nó có; nói rằng: "Thường có" là muốn xem xét đến cái dấu vết của nó, cái ranh giới giữa nó và vật để rõ cái lẽ không thể không bảo là nó không"[125].

---

* Thường quen đọc là "Hiệu". Lại có bản chép là "Tương bình".

Đối đãi vẫn chứa đựng lẫn nhau, vì trong cái không vẫn có cái có, và ngược lại, trong cái có vẫn có cái không.

Đối đãi không chỉ nương nhờ lẫn nhau, chứa đựng lẫn nhau mà thôi, đối đãi còn chuyển hoá sinh thành lẫn nhau nữa. Lão Tử nói:

"Cái chính thường trở nên cái quyền trá, cái tốt lành trở nên cái hoạ hại..." (*Chính phục vi kì, thiện phục vi yêu*[303] – Hạ thiên).

Để chứng minh cái lẽ đối đãi hỗ tương chuyển hoá. Lão Tử còn nói:

"Vật có khi bớt nó đi mà nó lại thêm lên, có khi thêm nó lên mà nó lại bớt đi" (*Vật hoặc tổn chi nhi ích, hoặc ích chi nhi tổn* – Như trên), và:

"Khuất thì được trọn vẹn, cong thì lại ngay, trũng thì lại đầy, cũ nát thì lại mới..." (*Khúc tắc toàn, uổng tắc trực, oa tắc doanh, tệ tắc tân*[304] – Thượng thiên).

Cả quan niệm "đối đãi bằng nhau" hình như cũng đã manh nha trong tư tưởng Lão Tử:

"Dạ với ơi khác nhau bao nhiêu? Đẹp với xấu khác nhau thế nào? (*Duy chi dữ a, tương khứ kỉ hà? Thiện chi dữ ác, tương khứ hà nhược?*[305] – Như trên).

Chỗ dị biệt giữa những đối đãi chẳng qua cũng chỉ là tương đối, khác biệt có chừng nào đó

thôi. Tư tưởng "Tề vật" của Thận Đáo, Huệ Thi và Trang Tử về sau thực bắt nguồn từ nhận định này của Lão Tử.

Ngoài ra, Lão Tử còn đặc biệt chú ý đến sự tổng hợp của đối đãi. Ông nhận rằng phàm sự vật đều có chứa sẵn cái nhân tố tương phản, phải có đủ điều kiện đó thì sự vật mới có công năng, mới có được cái "dụng" của nó, Lão Tử nói:

"Ba mươi tay hoa (rẻ quạt) cùng chung một bầu xe, ở chỗ trống không của cái bầu xe, có cái công dụng của cái xe. Nhào nặn đất sét để làm đồ vật (bát, đĩa, ấm, chén) ở chỗ trống không của nó, có cái công dụng của đồ vật. Trổ ra cửa vuông cửa tròn để làm nhà, ở chỗ trống không của nó, có cái công dụng của cái nhà. Cho nên, cần cái có (trỏ gỗ, đất sét và vách) để thành vật, cần cái không (trỏ chỗ trống rỗng) để nên công dụng" (*Tam thập phúc* cộng nhất cốc; đương kì vô, hữu xa chi dụng. Duyên thực dĩ vi khí, đương kì vô, hữu khí chi dụng. Tạc hộ dũ, dĩ vi thất, đương kì vô, hữu thất chi dụng. Cố hữu chi dĩ vi lợi, vô chi dĩ vi dụng* [306] – Như trên).

Xe cộ, bát đĩa, nhà cửa là những vật "thực", nhưng trong cái "thực", phải có cái hư, - chỗ trống rỗng, - thì cái "thực" mới có công dụng. Bánh xe

---

* Người ta thường đọc là "hứ".

mà không có lỗ, trục thì không chạy được, bát dĩa mà đặc thì không dùng được, nhà cửa mà đặc thì không ở được. Hai cái đối đãi là có và không (đầy đặc và trống rỗng) thật có chỗ tương dung. Như vậy thì ra một vật chỉ hoàn toàn, chừng nào nó có chứa sẵn cái nhân tố tương phản ở bên trong. Chẳng riêng gì các vật cụ thể, đến ngay các đức tính cũng thế. Cho nên Lão Tử nói:

"Đầy ắp giống như trống rỗng, cái công dụng của nó không cùng" (*Đại doanh nhược sung, kì dụng bất cùng* – Hạ thiên), và:

"Đức huyền diệu sâu xa, tương phản với vật, có như thế rồi sau mới tới được chỗ thật thuận" (*Huyền đức thâm hĩ, viễn hĩ, dữ vật phản hĩ, nhiên hậu nãi chí vu đại thuận* – Như trên).

Sau Lão Tử, Thận Đáo và Điền Biền đều có bàn đến đối đãi cả. Hai ông chú trọng nhất về điểm "đối đãi bằng nhau". Học thuyết "*Tề vạn vật dĩ vi thủ*" (Coi luật muôn vật bằng nhau là quan trọng nhất) của Thận và Điền, xét cho cùng, chính là một cách phủ nhận đối đãi. Bởi vì làm gì còn đối đãi một khi vạn vật đã bằng nhau, như nhau? Điều đáng lấy làm tiếc là sách vở của hai ông này thất truyền cả, thành ra không còn cách nào nghiên cứu tư tưởng "tề vật" của hai ông một cách sâu rộng và nhất là chính xác hơn. Nhưng xét cái đại cương, thì người ta nghĩ rằng tư tưởng của hai

ông chỉ là phản ảnh của tư tưởng Lão Tử về một phương diện, đối với vấn đề đối đãi.

Huệ Thi cũng bàn nhiều đến "đối đãi hợp nhất" và đặc biệt chú ý đến mấy điểm:

- Đối đãi giao tham (bao hàm lẫn nhau).

- Đối đãi hỗ chuyển (chuyển hoá để sinh thành lẫn nhau), và:

- Đối đãi tương tề (đối đãi bằng nhau).

Ông nói:

"Trời và đất cùng thấp, núi và chằm bằng nhau. Bóng mặt trời chưa đứng đã xế. Mọi vật vừa sống vừa chết. Giống nhau tất cả khác với giống nhau một phần, khác như thế gọi là *tiểu đồng dị*; muôn vật giống nhau hết mà cũng khác nhau hết, giống nhau khác nhau như thế gọi là *đại đồng dị*" (*Thiên dữ địa ti, sơn dữ trạch bình. Nhật phương trung phương nghễ, vật phương sinh phương tử. Đại đồng nhi dữ tiểu đồng di, thử chi vị tiểu đồng dị; vạn vật tất đồng tất dị, thử chi vị đại đồng dị*[307] - Dẫn trong sách Trang Tử, thiên Thiên hạ).

Nhận rằng: "giống nhau tất cả" với "giống nhau một phần" là khác nhau, lại nhận rằng: "giống nhau hết mà cũng khác nhau hết", như thế tức là nhận rằng cái "giống" và cái "khác", hai cái đối đãi ấy vẫn chứa đựng nhau: trong cái "giống" hàm có cái "khác" và ngược lại.

Nhận rằng "bóng mặt trời chưa đứng đã xế", "vật vừa sống vừa chết", tức là nhận rằng cái "sống" và cái "chết" hai cái đối đãi ấy chuyển hoá hỗ tương sinh thành. Đến như nói: "trời và đất cùng thấp, núi và chằm bằng nhau" thì tức là nói rằng đối đãi bằng nhau rồi.

Tư tưởng Lão Tử và tư tưởng Huệ Tử đã có nhiều ảnh hưởng ở đương thời. Ảnh hưởng đó, người ta nhận thấy trong kiến giải của Trang Tử về vấn đề "đối đãi hợp nhất".

Trang Tử nhận rằng: đối dãi nương tựa nhau mà tồn tại, đối đãi bao hàm lẫn nhau và chuyển hoá để sinh thành lẫn nhau. Nhưng ông đặc biệt chú ý đến điểm "*đối đãi bằng nhau*" cho rằng *tương phản ấy là tương đồng*. Chúng ta hãy nghe ông nói:

"Không có vật nào là không vừa là vật kia, vừa là vật này. Cái kia từ cái này mà ra, cái này nhân cái kia mà có. Đó là cái thuyết "cái kia, cái này đang sinh" vậy. Tuy đang sinh mà cũng là đang tử, đang tử mà cũng là đang sinh, đang nên mà cũng là đang không nên, đang không nên mà cũng là đang nên. Nhân cái phải mà có cái không phải, nhân cái không phải mà có cái phải... Cái này cũng là cái kia, cái kia cũng là cái này; cái kia cũng là một cái phải mà trái, cái này cũng là một cái phải mà trái. Mà có thật có cái kia, cái này

không? Có thật không có cái kia cái này không?" (Tề vật luận).

Đối đãi nương tựa lẫn nhau mà tồn tại, nếu không có cái gọi là cái kia, thì cũng cố nhiên không có cái gọi là cái này: "kia" và "này" nhờ nhau mà tồn tại; cho nên mới nói: "Cái kia từ cái này mà ra, cái này nhân cái kia mà có". Trong cái sống, đã sẵn tiềm phục cái chết, các nguyên tố cấu thành vạn vật biến đổi từng phút, từng giây, mà trong cái chết cũng đã manh nha cái cơ hồi phục để lại chuyển hoá từ chết thành sống, cho nên mới nói: "Tuy đang sinh mà cũng là đang tử, đang tử mà cũng là đang sinh": Tử và sinh chứa đựng nhau và cùng chuyển hoá để sinh thành nhau vậy. Và nói: "Cái này cũng là cái kia, cái kia cũng là cái này", là thừa nhận tính cách tương tề của sự vật. Nhất là vấn đề trái, phải, thiện, ác thì họ Trang tỏ một thái độ triệt để hoài nghi: Trong cái trái, có cái phải; trong cái phải, có cái trái; phải và trái chỉ là tương đối. Hơn thế nữa, trái với phải chỉ là một: trái đối với anh có khi là phải đối với tôi. Trái phải là vấn đề hoàn toàn chủ quan; cũng như thiện, ác là vấn đề không gian thời gian vậy. Đã nói: "cái kia cũng là một cái phải mà trái, cái này cũng là một cái phải mà trái", họ Trang còn nhấn mạnh thêm:

"Cái phải ở đâu? cái phải ở chỗ phải. Cái không phải ở đâu? cái không phải ở chỗ không phải. Vật vẫn là có chỗ phải, vật vẫn là có chỗ "khả thủ". Không vật nào là không phải, không vật nào là không "khả thủ" (*Ô hồ thiên? nhiên vu nhiên. Ô hồ bất nhiên? bất nhiên vu bất nhiên. Vật cố hữu sở nhiên, vật cố hữu sở khả* [308] – Tề vật luận).

Nhân chỗ phải của một sự vật mà cho sự vật đó là phải, thì có sự vật nào là không phải? Và nhân chỗ không phải của một sự vật mà cho sự vật đó là không phải thì có sự vật nào là không không phải? Nhân chỗ khả thủ của một sự vật mà cho sự vật đó là khả thủ, thì không có sự vật nào là không khả thủ. Đứng trước đạo, thì trái phải bằng nhau (*đạo thông vu nhất*). "Nàng Tây Thi và con mẹ hủi" cũng chỉ là một. Và cũng chỉ là một những cái mà ngũ quan hữu hạn của ta phân ra là nhỏ, là to, là sống lâu, là chết yểu:

"Trong thiên hạ, chẳng có gì lớn hơn cái ngọn lông tơ mà núi Thái Sơn kia là nhỏ; chẳng có ai sống lâu hơn một đứa trẻ yểu vong mà ông Bành Tổ lại là chết trẻ. Trời đất với ta cùng sinh, và muôn vật với ta là một". (*Thiên hạ mạc đại ư thu hào chi mạt nhi Thái Sơn vi tiểu; mạc thọ hồ thương tử nhi Bành Tổ vi yểu. Thiên địa dữ ngã*

tịnh sinh, nhi vạn vật dữ ngã vi nhất[309] - Như trên)

Môn đồ Trang Tử, trong Ngoại thiên sách Trang Tử, cũng nói về vấn đề "đối đãi hợp nhất":

"Lấy chỗ sai biệt mà xem muôn vật, nhân chỗ lớn của nó mà coi nó là lớn, thì không vật nào là không lớn; nhân chỗ nhỏ của nó mà coi nó là nhỏ thì không vật nào là không nhỏ. Biết trời đất là hạt thóc, biết ngọn lông tơ là gò núi, thì chỗ sai biệt của muôn vật thấy rồi. Lấy công hiệu mà xem muôn vật, nhân chỗ có của nó mà coi nó là có thì không vật nào là không có, nhân chỗ không có của nó mà coi nó là không có, thì không vật nào là không không có. Biết đông và tây là tương phản nhau mà lại không thể không có nhau, thì công hiệu của muôn vật định rồi. Lấy ý nghĩa mà xem muôn vật, nhân chỗ phải của nó mà coi nó là phải thì không vật nào là không phải; nhân chỗ không phải của nó mà coi nó là không phải thì không vật nào là không không phải. Biết vua Nghiêu vua Kiệt đều tự cho mình là phải và chê nhau là không phải, thì ý nghĩa của muôn vật thấy rồi. Cho nên nói rằng: theo phải mà không nhận rằng có không phải, theo trị mà không nhận rằng có loạn, ấy là chưa rõ lý của trời đất, chưa rõ tình của muôn vật vậy; như thế khác nào theo trời mà không nhận có đất, theo âm mà không nhận có dương, rõ ràng là

không thể thế được (...) Muôn vật bằng nhau (có) cái nào ngắn, cái nào dài (đâu). Đạo không bắt đầu cũng không cùng tận; vật có tử sinh, đừng cậy rằng đã thành; một vơi một đầy (đầy rồi lại vơi) chớ chắc ở nơi hình" (*Dĩ sai quan chi, nhân kì đại nhi đại chi, tắc vạn vật mạc bất đại; nhân kì sở tiểu nhi tiễu chi, tắc vạn vật mạc bất tiểu. Tri nhiên địa chi vi đề mễ dã, tri hào mạt chi vi khâu sơn dã, tắc sai số đổ hĩ. Dĩ công quan chi, nhân kì hữu nhi hữu chi, tắc vạn vật mạc bất hữu, nhân kì vô nhi vô chi, tắc vạn vật mạc bất vô. Tri đông tây chi tương phản nhi bất tương li, tắc công phân định hĩ. Dĩ thú quan chi, nhân kì sở nhiên nhi thiên chi, tắc vạn vật mạc bất nhiên, nhân kì sở phi nhi phi chi, tắc vạn vật mạc bất phi. Tri Nghiêu Kiệt chi tự nhiên nhi tương phi tắc thú tháo đổ hĩ (...) Cố viết cái sư thị nhi vô phi, sự trị nhi vô loạn hồ, thị vị minh thiên địa chi lý, vạn vật chi tình giả dã: thị do sư thiên nhi vô địa, sư âm nhi vô dương, kì bất khả hành minh hĩ (...) Vạn vật nhất tề, thục đoản thục trường; đạo vô chung thuỷ, vật hữu tử sinh, bất thị kì thành; nhất hư nhất mãn, bất vị hồ kì hình* – Thu thuỷ).

Lớn nhỏ là vấn đề tương đối; phải trái mang tính cách chủ quan. Trái đất đối với hạt cát là một vật lớn vô cùng, nhưng trong "thế giới ba nghìn" trái đất chỉ là một vật nhỏ không đáng kể. Hạt cát

đối với trái đất là một vật nhỏ không đáng kể, nhưng đối với những nguyên tử, điện tử tạo nên hạt cát, thì nó lại là một vật to lớn vô cùng.

Giáp có lý của Giáp, Ất có lý của Ất. Theo lý của Giáp, Giáp cho Ất là trái; theo lý của Ất, Ất cho Giáp là trái. "Sư nói sư phải, vãi nói vãi hay". Lý lại đổi thay tuỳ nơi và tuỳ thời. Cùng một việc mà nay phải, mai trái, nơi này phải, nơi kia trái. Trái, phải chuyển hoá không chừng. Bởi thế, cũng như Nielzsche nói: "Có thứ đạo đức của kẻ mạnh và có thứ đạo đức của kẻ yếu", tác giả Ngoại thiên, sách Trang Tử nhận định có lẽ phải của vua Nghiêu và có lẽ phải của vua Kiệt. Cho nên coi phải trái là tuyệt đối, không chịu nhìn nhận trong phải có trái, trong trái có phải, là không thấu suốt sự lý, vật tình.

Đông là ngược lại với tây, tây là ngược lại với đông nhưng nếu không có đông thì còn làm gì có tây? Không có tây thì làm gì có đông? Và đã không có đông tây thì cũng không có luôn ngược và thuận. Cho nên đông và tây ngược nhau đó, mà không thể rời nhau được, không thể không có nhau. Cứ thế mà loại suy: trời và đất, âm và dương, trị và loạn... nhất thiết đối đãi đều tương phản mà đều tương y, tương uẩn (cùng bao hàm nhau).

Tư tưởng của Trang Tử và môn đồ ông, trước vấn đề đối đãi xét ra có tính cách "nhất thiên". Họ

quá chú trọng đến điểm "đối đãi hợp nhất" và đào sâu, khơi rộng mãi quan niệm này, rốt cuộc họ đi tới kết luận rằng : Đối đãi là bằng nhau, nghĩa là ấm trung họ phủ nhận đối đãi là đối đãi mà cho rằng hết thảy sự vật là đồng nhất, bất tất phân biệt.

Tuy bàn nhiều về vấn đề "đối đãi hợp nhất", Lão Tử, Huệ Tử, Trang Tử và phái Trang học thật ra chưa từng nghĩ rằng đối đãi là nguyên nhân của biến hoá, phản phục. Nhóm người đầu tiên nhận định rằng vì đối đãi tác động mà có biến hoá phản phục là các tác giả Dịch truyện. Học phái này nhận rõ có sự hợp nhất giữa đối đãi, nhưng họ không chú ý đến sự hợp nhất ấy lắm mà lại đặc biệt chú trọng đến chính bản thân đối đãi ở trong trạng thái hợp nhất, nhất là tác động qua lại của đối đãi. Rồi từ đó họ đi tới kết luận rằng nguyên nhân của mọi biến hoá là ở trong sự xô đẩy, ảnh hưởng lẫn nhau của đối đãi.

Dịch truyện cho rằng thế giới này do âm, dương (hay càn, khôn) sinh ra. Âm dương, đều có đặc tính riêng biệt và tương phản, chẳng hạn như một đằng thì cứng, một đằng thì mềm (*Càn cương, khôn nhu* – Tạp quái truyện). Hết thảy mọi vật, không vật nào không bao hàm âm, dương. Âm, dương tựu trung chỉ là hai yếu tố tương phản, là đối đãi. Đối đãi (âm, dương) đó có tác động qua lại,

ảnh hưởng lẫn nhau: va chạm nhau, cọ xát nhau, đưa đẩy nhau mà sinh ra mọi biến hoá, diễn tiến mãi không cùng. Nói: "Có một âm, lại có một dương, thế gọi là đạo" (*Nhất âm, nhất dương chi vị đạo* [156] – Hệ từ thượng truyện) là có hàm cái ý ấy.

Âm dương, - hay càn, khôn – ấp ủ sẵn mầm biến dịch ở bên trong. Hễ có âm có dương là có tác động qua lại mà sinh biến hoá. Âm, dương, hay càn, khôn, một khi huỷ diệt thì biến hoá ngừng, mà biến hoá ngừng thì âm dương cơ hồ cũng tắt:

"Cứng mềm đưa đẩy nhau mà sinh biến hoá" (*Cương nhu tương thôi nhi sinh biến hoá* [310] – Như trên).

"Cứng mềm đưa đẩy nhau, sự biến hoá ở trong chỗ đó" (*Cương nhu tương thôi, biến tại kỳ trung hĩ*[311] – Hệ từ hạ truyện)

"Càn, khôn un đúc sự biến đổi (chứa đựng cái nguyên nhân của mọi biến đổi) chăng? Càn, khôn thành hàng, mà mầm biến đổi đứng ở giữa (nghĩa là càn, khôn phân lập mà chứa đựng mầm biến đổi). Càn khôn mà huỷ diệt thì không có gì cho ta thấy được sự biến đổi. Sự biến đổi mà không còn thấy nữa thì càn, khôn cơ hồ cũng tắt" [153].

Nhờ có đối đãi tác động qua lại mà có biến hoá, nhờ có biến hoá mà có sinh thành. Sự sinh thành đó biểu hiện ra làm sao? Dịch truyện nói:



Trang Tử

"Ở trời thành tượng, ở đất thành hình, (trong sự thành tượng, thành hình đó) thấy được sự biến hoá vậy. Thế cho nên cứng mềm cùng mài xát, tám quẻ (*) cùng đẩy đưa, khua động bằng sấm sét, thấm nhuần bằng gió mưa, mặt trăng mặt trời xoay vần, một lạnh một nóng, đạo càn sinh trai (giống đực), đạo khôn sinh gái (giống cái)" (*Tại thiên thành tượng, tại địa thành hình, biến hoá kiến hĩ. Thị cố cương nhu tương ma, bát quái tương đãng, cổ chi dĩ lôi đình, nhuận chi dĩ phong vũ, nhật nguyệt vận hành, nhất hàn nhất thử, càn đạo thành nam khôn đạo thành nữ* – hệ từ thượng truyện).

Đó là nói về đối đãi tác động qua lại trong thế hợp nhất. Còn về "đối đãi bao hàm lẫn nhau" thì Dịch truyện nói: "Thiên hạ có nhiều đường khác nhau mà cùng về một chỗ, có nhiều lo toan nhưng cùng về một mối" (*Thiên hạ đồng qui nhi thù đồ, nhất trí nhi bách lự* (...) – Hệ từ hạ truyện).

Cùng với khác, một với nhiều vốn vẫn chứa đựng lẫn nhau.

"Nguy, ấy là yên ngôi mình đó, mất ấy là giữ cho mình còn đó, loạn ấy là có cơ đi đến trị đó. Cho nên người quân tử yên mà không quên nguy, còn mà không quên mất, trị mà không quên loạn,

---

* Xem phần *Bản căn luận*.

vì thế mà thân yên mà nước có thể giữ được vậy" (*Nguy giả an kì vị giả dã, vong giả bảo kì tồn giả dã, loạn giả hữu kì trị giả dã. Thị cố quân tử an nhi bất vong nguy, tồn nhi bất vong vong, trị nhi bất vong loạn, thị dĩ thân an nhi quốc gia khả bảo dã* [312] – Như trên)

Chỉ biết khư khư giữ yên địa vị mình thì tất phải nguy; chỉ biết giữ chịt lấy thì tất sẽ mát; cho là trị rồi, mà cậy thế buông xuôi, thì tất sẽ xảy ra loạn. Như thế có nghĩa là: trong lòng cái yên, nằm sẵn cái nguy; trong lòng cái còn, nằm sẵn cái mất; trong lòng cái trị, nằm sẵn cái loạn; là: yên có thể trở thành nguy; còn có thể chuyển thành mất; trị có thể chuyển thành loạn. Đối đãi vẫn thường chuyển hóa mà sinh thành lẫn nhau.

Qua những trích dẫn trên đây, người ta thấy rằng, quan niệm lưỡng nhất tới *Dịch truyện* đã có thể nói rằng rất thành thục rồi.

LƯỠNG NHẤT Ở THỜI HÁN

Giả Nghị đầu đời Hán cũng có nhận xét về sự hợp nhất của đối đãi. Họ Giả nói:

"Họa là nơi phúc tựa, phúc là nơi họa nép, lo vui cùng một cửa, lành dữ cùng một cõi. Nước Ngô kia (cậy) mạnh lớn, Phù Sai vì thế mà thua. Nước Việt nương náu ở Cối Kê, Câu Tiễn nhờ thế mà thắng (...)" (*Hoạ hề phúc sở ỷ, phúc hề hoạ sở*

phục. Ưu hỉ tụ môn, cát hung đồng vực. Bỉ Ngô cường đại, Phù Sai dĩ bại. Việt thê Cối Kê, Câu Tiễn bá thế [313] - Phục điểu phú).

Hoạ và phúc, buồn và vui, lành và dữ, tuy là đối đãi đó mà thật ra vẫn hỗ tương bao hàm và vẫn chuyển hoá lẫn nhau. Câu chuyện "Tái ông mất ngựa" từ xưa đã chứng minh cái chân lý ấy.

Trong cuốn Hoài Nam Tử, tác phẩm đời Hán, cũng có đoạn bàn về lẽ đối đãi hợp nhất:

"Họa với phúc cùng một cửa, lợi với hại là láng giềng, không phải thần nhân, thánh nhân, không ai phân biệt được (...) Cho nên vật có khi rút bớt nó đi mà nó lại thêm lên, có khi làm cho nó thêm lên mà nó lại bớt đi (...). Mọi người đều biết coi hay là hay, coi dở là dở, chỉ có thánh nhân mới biết dở là hay, hay là dở (...). Việc đời, có khi muốn làm cho nó được thuận lợi mà lại ra làm cho nó bị thiệt thòi, có khi muốn làm cho nó bị thiệt thòi mà lại hoá ra làm cho nó trái lại thành thuận lợi. Chỗ tương phản giữa lợi và hại, cửa ngõ của phúc và họa, không nên không xét rõ vậy (...) Hoạ với phúc xoay chuyển mà sinh thành lẫn nhau, chỗ biến hoá đó khó thấy vậy. Có tham sống mà lại chết, có khi coi thường cái chết mà lại được sống (...) Những vật loại liền kề nhau mà lại khác cửa khác ngõ thật nhiều và khó thấy, cho nên có khi giống đấy

mà không đúng, có khi không giống đấy mà lại đúng, có khi hình như phải mà lại không phải, có khi hình như không phải mà lại phải" (*Hoạ dữ phúc đồng môn, lợi dữ hại vi lân, phi thần thánh nhân, mạc chi năng phân (...) Cố vật hoặc tổn chi nhi ích, hoặc ích chi nhi tổn (...) Chúng nhân giai tri lợi lợi nhi bệnh bệnh dã, duy thánh nhân tri bệnh chi vi lợi, tri lợi chi vi bệnh dã (...) Sự hoặc dục dĩ lợi chi, thích túc dĩ hại chi: hoặc dục dĩ hại chi nãi phản dĩ lợi chi. Lợi hại chi phản, hoạ phúc chi môn hộ, bất khả bất sát dã. Hoạ phúc chi chuyển nhi tương sinh, kì kiến nan kiến dã (...) Hoặc tham sinh nhi phản tử, hoặc khinh tử nhi đắc sinh (...) Vật loại chi tương ma cận nhi dị môn hộ giả chúng nhi nan thức dã. Cố hoặc loại chi nhi phi, hoặc bất loại chi nhi thị, hoặc nhược nhiên nhi bất nhiên giả, hoặc bất nhược nhiên nhi nhiên giả* [314] - Nhân gian huấn).

Nói "họa với phúc cùng một cửa" là nói đối đãi bao hàm nhau. Nói "họa và phúc xoay chuyển mà sinh thành lẫn nhau" là nói đối đãi chuyển hoá cái nọ thành cái kia.

Đổng Trọng Thư đời Hán rất để ý đến hiện tượng "lưỡng cực" trong sự vật. Họ Đổng nhận rằng hết thảy sự vật đều có đôi, đều thành đối đãi. Hiện tượng đối đãi của âm và dương không đâu là không thấy:

"Suy cái tình trời đất, chuyển vận hai loại âm dương, để phân biệt lẽ thuận nghịch, thì thấy ở chỗ nào mà chẳng có (hai cực âm dương và cái lý thuận nghịch)? Ở chỗ trên với dưới, ở chỗ to với nhỏ, ở chỗ mạnh với yếu, ở chỗ thiện với ác, tất cả cái gì thuộc về ác đều là âm, hết thảy cái gì thuộc về thiện đều là dương" (*Suy thiên địa chi tình, vận âm dương chi loại, dĩ biện thuận nghịch chi lý, an sở gia dĩ bất tại? Tại thượng hạ, tại đại tiểu, tại cường nhược, tại hiền bất tiếu, tại thiện ác. Ác chi thuộc tận vi âm, thiện chi thuộc tận vi dương* - Xuân thu phồn lộ).

Âm và dương ở khắp nơi cùng chốn, nó là hai mặt của sự vật, nó đối đãi như trên với dưới, yếu với mạnh, thiện với ác, nhỏ với to... Đổng Tử nói:

"Phàm sự vật đều có "hợp". Vì có "hợp" như vậy cho nên tất có trên, tất có dưới, tất có phía trái, tất có phía mặt; tất có trước, tất có sau; tất có bề ngoài, tất có bề trong. Có đẹp thì tất có xấu, có thuận thì tất có ngược, có mừng thì tất có giận, có lạnh thì tất có nóng, có ngày thì tất có đêm, đó đều là "hợp" của nhau vậy. Âm là "hợp" của dương, vợ là "hợp" của chồng. Vật, không vật nào là không có cái "hợp" của nó mà sở dĩ vật đều có "hợp" là bởi vật đều có âm dương; (...) chồng là dương, vợ là âm" (*Phàm vật tất hữu hợp, hợp tất hữu thượng, tất hữu hạ, tất hữu tả, tất hữu hữu,*

tất hữu tiền, tất hữu hậu; tất hữu biểu, tất hữu lý. Hữu mĩ tất hữu ác, hữu thuận tất hữu nghịch, hữu hỉ tất hữu nộ, hữu hàn tất hữu thử, hữu trú tất hữu dạ, thử giai kì hợp dã. Âm giả dương chi hợp, thê giả phu chi hợp. Vật mạc vô hợp, nhi hợp các hữu âm dương. Phu vi dương, thê vi âm [315] - Cơ nghĩa).

"Chữ "hợp" ở đây có nghĩa là "đôi". "Vật không có cái nào là không có hợp" nghĩa là không có vật nào là không có đôi; mà đôi nào cũng đều một thuộc âm, một thuộc dương, cũng gồm một "chinh" một "hợp". Nói "phàm sự vật đều có hợp" tức là nói: "hết thảy sự vật đều là đối đãi, và tất nhiên phải là đối đãi".

Đổng Trọng Thư cũng có bàn về lẽ "đối đãi bao hàm nhau:

"Tiếng có thuận nghịch, tất có trong đục; hình có thiện ác, tất có ngay cong (...) Ở trong cái đục, tất biết nó trong; ở trong cái trong, tất biết nó đục; ở trong cái cong, tất thấy cái ngay của nó; ở trong cái ngay, tất thấy cái cong của nó" (*Thanh hữu thuận nghịch, tất hữu thanh trọc. Hình hữu thiện ác, tất hữu khúc trực (...) Vu trọc chi trung, tất tri kì thanh, vu thanh chi trung, tất tri kì trọc; vu khúc chi trung, tất kiến kì trực, vu trực chi trung, tất kiến kì khúc* – Bảo vi quyền).

Dương Hùng thì nói như sau về sự hợp nhất của đối đãi:

"Xem lẽ tổn ích trong kinh Dịch, xem lẽ "ỷ phục"* (nương nép) của họ Lão, xét "lo mừng cùng một cửa, xét lành dữ cùng một cõi"**. Sáng rõ làu làu như mặt trăng, sao tục với thánh lại kẻ mờ người rõ?" (*Quan Đại Dịch chi tổn ích hề, lãm Lão thị chi ỷ phục; tỉnh ưu hỉ chi cộng môn hề, sát cát hung chi đồng vực. Kiểu kiểu trứ hồ nhật nguyệt hề, hà tục thánh chi âm trúc*? [316] - Thái Huyền phú).

"Lo và mừng cùng một cửa", "lành và dữ cùng một cõi". Nói như vậy tức là thừa nhận rằng những sự vật đối đãi với nhau vốn giao tham với nhau và vẫn chuyển hoá lẫn nhau. Kịch Dịch nói "doanh hư tổn ích", Lão Tử nói "hoạ phúc ỷ phục", Giả Nghị nói "lành dữ cùng cõi" đều cùng là nói cái lẽ giao tham chuyển hoá này.

Vương Bật đời Nguỵ bàn về sự hợp nhất giữa các sự vật đối lập, nhận rằng ở nơi sự vật thường có những mâu thuẫn sâu sắc; khắp nơi, ở đâu cũng thấy toàn những trái ngược, chống đối. Ông nói:

---

* Lão Tử có nói: "Họa hề phúc chi sở ỷ; phúc hề, họa chi sở phục" nghĩa là "Họa là nơi phúc nương tựa, phúc là nơi họa tiềm phục".

** Xem chú thích số 313.

"Cho nên hợp, tan, co, duỗi, tương phản với thể. Hình động lại ưa tĩnh, chất mềm lại thích cứng, thể trái ngược với tình, chất trái ngược với nguyện (...) Lăng áp ba quân có khi sợ phép triều đình, đàn áp được uy vũ có khi nguy khốn ở cái vui tửu sắc. Gần chưa hẳn là hòa, xa chưa hẳn là chống. Đồng thanh tương ứng, cao thấp không hẳn là phải là đều; đồng khí tương cầu, thể chất không hẳn là phải là bằng (...) cho nên nếu biết thực tinh, thì không lo ngang trái; nếu rõ ý thú thì không ngại sức mạnh và uy vũ. Giữ được vừa lòng, xét được rõ mưu, thì tương nghịch đấy mà biết là đồng loại, dị biệt đấy mà biết là tương thông" (*Cố hợp tán khuất thân, dữ thể tương quai. Hình táo hiếu tĩnh chất nhu ái cương; thể dữ tình phản, chất dữ nguyện vi (...) Lăng tam quân giả hoặc cụ vu triều đình chi nghi, bạo uy vũ giả hoặc khốn vu tửu sắc chi ngu. Cận bất tất tỉ, viễn bất tất quai. Đồng thanh tương ứng, cao hạ bất tất quân dã; đồng khí tương cầu, thể chất bất tất tề dã (...) Cố cẩu thức kì tính, bất ưu quải vi; cẩu minh kì thú, bất phiền cường vũ. Năng duyệt chư tâm, năng nghiên chư lự, khuê nhi tri kì loại, dị nhi tri kì thông* [347] – Dịch lược lệ).

Bàn về đoạn văn này, Vũ Đồng, tác giả Trung Quốc triết học đại cương, viết: "Ý chính ở đây là nói sự giao tham giữa những đối đãi. Đi với nhau

thường lại trái nhau, mà nghịch nhau thì thường lại theo nhau. Một vật mang những tính chất tương phản, một người có những hành vi trái ngược. Nhưng mà khác nhau thật ra vốn tương thông, đối lập với nhau vẫn có chỗ nhất trí. Hết thảy sự vật đều bao hàm những nhân tố đối đãi, mà đối đãi thì thường lại cùng nhau liên kết: "Trái mà đồng loại, khác mà tương thông" vật lý sự tình là như vậy".

LƯỠNG NHẤT TỪ TỐNG ĐẾN THANH

Quan niệm "đối đãi hợp nhất" đến đời Tống thì được Trương Hoành Cừ phát huy có hệ thống và được gói ghém thành một "công thức" giản dị, gọi là lưỡng nhất.

Tư tưởng của Trương Tử về lưỡng nhất có thể tóm tắt như sau:

1. Trong hết thảy sự vật, đều có hai yếu tố đối đãi. Hễ có yếu tố đối đãi ở đâu, là ở đó có sự hợp nhất của yếu tố đối đãi, và, vì thế, có sự biến hoá. Ngược lại, nếu không có yếu tố đối đãi, thì không có sự đối đãi hợp nhất và, vì vậy, người ta không thấy có biến hoá:

" "Hai" không thành lập (không có đối đãi) thì "một" không thể thấy (không có sự hợp nhất). "Một" không thể thấy, thì công năng của "Hai" mất. Hai thể là hư và thực, động và tĩnh, tụ và

tán, trong và đục, hai thể mà rút lại vẫn chỉ là một (hợp nhất) mà thôi"[177] – Chính mông thái hoà.

"Có cảm ứng thì mới tương thông, không có Hai (đối đãi) thì không có Một (hợp nhất). Cho nên đấng thánh nhân lấy cứng và mềm để dựng căn bản, càn (cứng) khôn (mềm) mà huỷ diệt (không có đối đãi) thì không lấy gì mà thấy được biến dịch".

Nhận định trên đây của Trương Tử đưa tới kết luận rằng:

Chỗ nào cũng có đối đãi, nhưng không có trạng thái đối đãi nào có tính cách "tuyệt đối": Đối đãi nào cũng đi tới hợp nhất và như vậy thì chính đối đãi và hợp nhất cũng lại là đối đãi nữa và cũng đi tới hợp nhất.

2. Sở dĩ trong hết thảy sự vật đều có hai yếu tố đối đãi là vì chính cái khí căn bản của vạn vật, cũng là do hai yếu tố đối đãi cấu thành: hai yếu tố đối đãi đó là âm và dương. Và chính vì sự hiện diện của hai yếu tố đối đãi ở trong khí, nghĩa là ở hết thảy sự vật, nên ở sự vật mới phát sinh biến hoá:

"Một vật mà hai thể, ấy là khí vậy. Một vật mà hai thể cho nên diệu dụng của nó không lường; hai thể (cùng trong một vật) cho nên mới biến hoá" (*Nhất vật lưỡng thể khí dã, nhất cố thần, lưỡng cố hoá*[178] – Như trên).

3. Biến hoá chỉ là hình thức biểu hiện của sự hợp nhất của hai yếu tố đối đãi: Hai yếu tố này tác động lẫn nhau, hoặc chống nhau, hoặc hùa nhau, đun đẩy, cọ xát nhau, nhưng rốt cuộc bao giờ cũng đi đến hợp nhất. Có điều tuy hợp nhất nhưng chưa phải là đã trở thành thuần nhất: hợp nhất nhưng vẫn ở trong thế đối đãi, bởi vậy hiện tượng biến hoá nơi sự vật mới diễn biến không cùng. Biến hoá có nguyên nhân nội tại, chứ không do một mệnh lệnh nào bên ngoài:

"Còn như khí âm, khí dương thì xoay vần đắp đổi, tụ tán đẩy đun, lên xuống tìm nhau, un đúc lẫn nhau. Bao gồm nhau, chế hoá nhau, muốn thuần nhất mà không được. Ấy bởi thế mà duỗi co không có phương sở, xoay vần không nghỉ ngừng, không có gì (từ ở ngoài) khiến phải như thế" (*Nhược âm dương chi khí, tắc tuần hoàn điệt trí, tụ tán tương đãng, thăng giáng tương cầu, nhân uân tương nhu. Cái tương kiêm, tương chế, dục nhất chi nhi bất năng. Thử kì sở dĩ khuất thân vô phương, vận hành bất tức, mạc hoặc sử chi* [318] – Như trên).

4. Phàm sự vật, không bao giờ có thể đứng ra ngoài tương quan đối đãi được: tương quan đối đãi giữa vật này vật khác và tương quan đối đãi "nội hàm", nằm ngay trong lòng mọi vật: "Vật không có lý đứng một mình, không có sự giống nhau, khác nhau, không có sự co duỗi, không có sự chấm dứt

hay bắt đầu để làm cho sáng tỏ (sự hiện hữu của vật trong không gian, thời gian) thì tuy là vật đấy mà không phải là vật. Sự việc có đầu cuối mới thành, không có sự giống nhau và khác nhau, không có sự có và không cảm ứng nhau thì không thấy sự việc thành sự việc" (*Vật vô cô lập chi lý; phi đồng dị, khuất thân, chung thuỷ dĩ phát minh chi, tắc tuy vật phi vật dã. Sự hữu thuỷ tốt nãi thành, phi đồng dị hữu vô tương cảm tắc bất kiến kì thành* [319] – Động vật).

Nếu tách ra ngoài tương quan đối đãi, thì sự vật không còn là sự vật. Làm sao phân biệt vật này với vật khác, làm sao nhận định vật này, vật khác là vật khác nếu không có sự giống nhau và khác nhau giữa hình thể các vật, vị trí... các vật? Làm sao phân biệt sự kiện này với sự kiện kia, làm sao nhận định sự kiện này là sự kiện này, sự kiện kia là sự kiện kia, nếu không có sự tương đồng, tương dị của các sự kiện trong vị trí thời gian, không gian? Nếu không có "sự bắt đầu", "sự chấm dứt", nếu không có trên, dưới, trước, sau?

Đó là tương quan đối đãi giữa sự vật. Còn về tương quan đối đãi trong lòng mỗi sự vật? Nếu trong lòng sự vật không có tương quan đối đãi, thì sự vật sẽ hết điều kiện để biến hoá, thích ứng, mà hết biến hoá, thích ứng, tức là diệt vong: sự vật cũng hết không còn là sự vật.

Học thuyết lưỡng nhất của Trương Tử tinh vi và sâu sắc. Tư tưởng đối đãi hợp nhất trong triết học Trung Quốc, đến Trương Tử, có thể nói là đã tới một mức rất cao.

Hai anh em họ Trình cũng rất chú trọng đến hiện tượng "lưỡng cực. Họ nhận rằng trong vũ trụ không có sự vật nào là không có đôi. Không ở đâu là không thấy đôi. Đối đãi là hiện tượng tất nhiên và phổ biến. Trình Minh Đạo nói:

"Cái lý của muôn vật trong trời đất là không có một, là tất phải có đôi, tự nhiên là thế, chứ không phải có an bài" (*Thiên địa vạn vật chi lý, vô độc tất hữu đối, giai tự nhiên nhi nhiên, phi hữu an bài dã* [320] – Ngữ lục).

"Muôn vật không vật nào là không có đôi, một âm một dương, một thiện một ác. Dương lớn thì âm hao, thiện tăng thì ác giảm; lý ấy đem suy ra thật là xa! Làm người chỉ cần biết có thế" (*Vạn vật mạc bất hữu đối, nhất âm nhất dương, nhất thiện nhất ác. Dương trưởng tắc âm tiêu, thiện tăng tắc ác giảm; tư lý dã, suy chi kì viễn hồ! Nhân chỉ yếu tri thử nhĩ* – Như trên).

"Việc có thiện có ác, đó đều là thiên lý. Trong thiên lý, vật phải có thiện có ác, là vì vật mà không bằng nhau, ấy là tình vật như vậy" (*Sự hữu thiện hữu ác, giai thiên lý dã. Thiên lý trung, vật*

tu hữu thiện hữu ác, cái vật chi bất tề, vật chi tình dã – Như trên).

Chữ "thiên" cùng nghĩa với chữ "tất nhiên". Thiên lý tức là lý tất nhiên. Âm đối lập với dương, thiện đối lập với ác, đó là lý tất nhiên phải thế. Không có vật nào lại không có vật khác đối đãi với nó, không có vật nào lại không có đối đãi, đó là một nguyên tắc căn bản.

Minh Đạo còn nói đối đãi là nguồn gốc của sáng tạo sinh thành của đời sống:

"Chất ắt có văn, đó là lý tự nhiên. Ắt có đối đãi, đó là gốc do đó muôn vật sinh nở mãi. Có trên thì có dưới, có này thì có kia, có chất thì có văn: một (tức chất) không đứng một mình (phải có hai), hai thì là văn. Không phải người biết đạo, ai mà hiểu được thế" (*Chất tất hữu văn, tự nhiên chi lý. Tất hữu đối đãi, sinh sinh chi bản dã. Hữu thượng tất hữu hạ, hữu thử tắc hữu bĩ, hữu chất tắc hữu văn; nhất bất độc lập, nhị tắc vi văn. Phi tri đạo giả, thục năng thức chi* – Tuý ngôn).

Như vậy, Minh Đạo thừa nhận rằng đối đãi là nền tảng của đời sống, có đối đãi đời sống mới có biến hoá, mới diễn ra cái hiện tượng vũ trụ mỗi ngày mỗi đổi mới. Trái lại, nếu không có đối đãi thì sẽ không có biến hoá và vạn sự, vạn vật sẽ lâm vào cái cảnh tượng tĩnh để rồi tiêu diệt.

Cũng như Minh Đạo, Trình Y Xuyên nhận rằng không có vật nào là không có đôi:

"Trong khoảng trời đất, tất cả đều có đôi, có âm thì có dương, có thiện thì có ác" (*Thiên địa chi gian giai hữu đối, hữu âm tắc hữu dương, hữu thiện tắc hữu ác* – Ngữ lục).

"Đi, lại, co duỗi, đó chỉ là lý. Có thịnh thì có suy, có ngày thì có đêm, có đi thì có lại" (*Vãng lai khuất thân, chỉ thị lý dã. Thịnh tắc tiện hữu suy, trú tắc tiện hữu dạ, vãng tắc tiện hữu lai* - Như trên).

Theo Y Xuyên, đạo lý cũng có hai phương diện chứ không phải một, và cũng không phải ba:

"Đạo có hai, nhân và bất nhân mà thôi. Lý tự nhiên như thế. Đạo không có "không-có-đôi", có âm thì có dương, có thiện thì có ác, có phải thì có trái. Không có một, cũng không có ba. Cho nên kinh Dịch mới nói: "Ba người đi thì tổn một người, một người đi thì được bạn", nghĩa là chỉ có hai" (*Đạo nhị, nhân dữ bất nhân nhi dĩ. Tự nhiên lý như thử. Đạo vô vô đối, hữu âm tắc hữu dương, hữu thiện tắc hữu ác, hữu thị tắc hữu phi. Vô nhất diệc vô tam. Cố dịch viết: "Tam nhân hành tắc tổn nhất nhân, nhất nhân hành tắc đắc hữu", chỉ thị nhị dã* – Như trên).

Y Xuyên cũng nhận vạn vật sở dĩ biến hoá là vì có đối đãi. Ông ví đối đãi như đôi thớt cối xay, răng không đều nhau:

"Trời đất hoá sinh, đã là đôi vật, ắt là chuyển động nhờ ở chỗ bất tề. Ví như đôi thớt cối xay quay, hễ răng bằng nhau thì không quay được. Răng không bằng đã quay thì vật từ đó ra làm sao mà bằng được. Từ đó phát sinh hiện tượng so le biến hoá, không thể nào cùng". - Như trên.

Lưỡng nhất luận được Trương Hoành Cừ đưa tới chỗ thành tựu. Tới Chu Hi thì học thuyết này được phát huy tận độ, và được nghiên cứu, phân tích một cách rạch ròi.

Kiến giải của Chu Hi về vấn đề lưỡng nhất đại khái như sau:

1. – Nhất thiết sự vật đều là đối đãi. Không bao giờ và không chỗ nào là không có đối đãi. Cả cái tuyệt đối cũng có đối đãi. Đối đãi của tuyệt đối chính là tương đối:

"Đông tây, trên dưới, lạnh nóng, ngày đêm, sống chết, đều tương phản lại nhau và sóng đôi với nhau. Trong trời đất, chưa từng có vật nào lại không có cái đứng sóng đôi với mình" (*Đông tây, thượng hạ, hàn thử, trú dạ, sinh tử, giai thị tương phản nhi tượng đối. Thiên địa gian, vật vị thường vô tương đối giả* – Ngữ loại).

"Như trời sinh vật, không thể sinh một mình âm, ắt là phải có dương, không thể sinh một dương, ắt là phải có âm, ấy đều là đối đãi cả" (*Như thiên chi sinh vật, bất năng độc âm, tất hữu dương, bất năng độc dương, tất hữu âm, giai thị đối* – Như trên).

"Không có sự vật nào là không có đối đãi. Chỉ có đạo là không có đối đãi, nhưng đem "hình nhi thượng" và "hình nhi hạ" ra mà bàn thì đạo cũng chưa từng không có đối đãi. Là vì gọi đối đãi là gọi những cái sóng đôi với nhau như tả với hữu, như trên với dưới, như trước với sau, như nhiều với ít; có khi giống nhau mà gọi là sóng đôi, có khi tương phản mà sóng đôi. Suy đi tính lại, trong khoảng trời đất, thật không có vật nào lại chon von không có đôi mà đứng một mình" (*Duy đạo vi vô đối. Nhiên dĩ hình nhi thượng hạ luận chi, tắc diệc vị thường hữu bất đối dã. Cái sở dĩ đối giả, hoặc dĩ tả hữu, hoặc dĩ thượng hạ, hoặc dĩ tiền hậu, hoặc dĩ đa quả, hoặc dĩ loại nhi đối, hoặc dĩ phản nhi đối. Phản phúc suy chi, thiên địa chi gian, chân vô nhất vật ngột nhiên vô đối nhi cô lập giả* [341] – Đáp Hồ Quản Trọng).

"Thái cực với âm dương là tương đối. Thế nghĩa là cái hình nhi thượng gọi là đạo và cái hình nhi hạ gọi là khí (đồ đạc, vật cụ thể có hình tượng) hai bên đối nhau" (*Thái cực tiện dữ âm dương*

tương đối, thử thị hình nhi thượng giả vị chi đạo, hình nhi hạ giả vị chi khí tiện đối quá – Ngữ loại).

2. Đối đãi không phải chỉ ở bên ngoài, giữa vật này với vật khác, đối đãi còn ở ngay trong cùng một vật:

"Một là đối đãi của hai, hình nhi thượng là đối đãi của hình nhi hạ. Nhưng nói ngay đến một đi nữa, thì trong một lại tự có cái đối đãi của nó. Như một vật ở trước mặt, nó có phía trước, lại cái phía sau, có phía trên lại có phía dưới, có bên trong lại có bên ngoài, cứ hai là sóng đôi với nhau. Tuy nói không có lẻ một, chỉ có cặp đôi, nhưng ngay có lẻ một, bên trong nó cũng lại vẫn có cặp đôi. Vả như những đường gạch trong bàn cờ, cứ hai đường là một đôi, ở khoảng cuối chỉ có một đường gạch, hình như không có đôi, nhưng đường gạch lẻ đó với ba trăm sáu mươi đường gạch khác là sóng đôi với nhau. Nghĩa cũng như thể: một đối đãi với muôn, đạo đối đãi với khí vậy" (*Nhất tiện đối nhị, hình nhi thượng tiện đối hình nhi hạ; tuy tựu nhất ngôn chi, nhất trung hựu tự hữu đối. Thả như nhãn tiền nhất vật, tiện hữu bối hữu diện, hữu thượng hữu hạ, hữu nội hữu ngoại, nhị hựu các tự vi đối. Tuy thuyết vô độc tất hữu đối, nhiên độc trung hựu tự hữu đối. Thả như kì bàn lệ, lưỡng lưỡng tương đối, mạt tiêu trung gian chỉ không nhất lộ, nhược tự vô*

đối. Nhiên thử nhất lộ đối liễu tam bách lục thập lộ. Thử sở vị nhất đối vạn, đạo đối khí dã).

3. Trong mỗi nhân tố đối đãi lại hàm hai nhân tố đối đãi khác.

"Nói tóm lại, âm dương chỉ là hai mối, mà trong âm lại tự phân ra âm dương, trong dương cũng lại có âm dương. "Đạo càn thành trai, đạo khôn thành gái"; trai tuy thuộc dương, nhưng không thể nói là không có âm, gái tuy thuộc âm nhưng cũng không thể bảo rằng không có dương" (*Thống ngôn âm dương chỉ thị lưỡng đoan, nhi âm trung tự phân âm dương, dương trung diệc hữu âm dương. Càn đạo thành nam, khôn đạo thành nữ; nam tuy thuộc dương, nhi bất khả vị vô âm, nữ tuy thuộc âm, diệc bất khả vị kì vô dương*[322] – Như trên).

4. Mỗi cái đối đải lại bao hàm hai cái đối đãi, đối đãi như vậy bội tăng không cùng, nhưng truy nguyên thì tất cả đối đãi đều là do khí biến hoá mà phát sinh:

"Âm dương tuy là hai chữ, nhưng lại chỉ là một cái khí nó hao mòn, nẩy nở, một lần tiến lại một lần lui, một lần hao mòn lại một lần nẩy nở, tiến là dương, lui là âm, nẩy nở là dương, hao mòn là âm; chỉ là một cái khí ấy nó hao mòn, nẩy nở mà sinh ra không biết bao nhiêu là sự việc từ xưa đến nay, trong khoảng trời đất. Vì thế mà bảo âm

dương là một cũng được, là hai cũng được" (*Âm dương tuy thị lưỡng cá tự, nhiên khước thị nhất khí chi tiêu tức, nhất tiến nhất thoái, nhất tiêu nhất trưởng, tiến xứ tiện thị dương, thoái xứ tiện thị âm, trưởng xứ tiện thị dương, tiêu xứ tiện thị âm, chỉ thị giá nhất khí chi tiêu trưởng, tố xuất cổ kim thiên địa gian vô hạn sự lai, Sở dĩ âm dương tố nhất cá thuyết diệc đắc, tố lưỡng cá thuyết diệc đắc* – Như trên).

5. Phàm gọi là đối đãi là đối đãi trong cái thế hợp nhất chứ không phải là thuần nhiên đối đãi, không có đối đãi nào là không có hợp nhất, cũng như không có hợp nhất nào lại không có đối đãi. Nghĩa là không có cái gì là tuyệt đối đơn độc, cũng không có đối đãi nào tuyệt nhiên không hợp nhất. Một đấy mà là hai, hai đấy mà vẫn một:

"Âm dương chỉ là một khí, khí âm mà lưu hành thì tức là dương, khí dương mà ngưng tụ thì tức là âm, không phải chỉ có hai vật đối lập cùng nhau vậy" (*Âm dương chỉ thị nhất khí, âm khí lưu hành tức vi dương, dương khí ngưng tụ tức vi âm, phi trực hữu nhị vật tương đối dã* [323] – Đáp Dương Nguyên Phạm).

"Vật trong thiên hạ, chưa từng bao giờ không cặp đôi, có âm thì có dương, có nhân thì có nghĩa, có thiện thì có ác (...) nhưng mà vẫn chỉ là một lẽ mà thôi. Tỉ như người ta đi: đi ra là chân này đi, đi

về cũng là chân này về. Lại tỉ như hơi thở trong miệng: thở ra thì là hơi nóng, hút vào thì là hơi lạnh, thế thôi". – Ngữ loại.

6. Đối đãi là nguyên nhân của biến hoá:

"Phàm việc thiên hạ, hễ một thì không hoá được, chỉ có đôi mà sau mới có thể hoá. Vả như một âm một dương, (có hai như vậy) mới hoá sinh được muôn vật" (*Phàm thiên hạ chi sự, nhất bất năng hoá, duy lưỡng nhi hậu năng hoá. Thả như nhất âm nhất dương, thuỷ năng hoá sinh vạn vật*[324] – Như trên).

Người ta nhận thấy rằng về bản căn luận, Chu Hi chủ trương duy lý và độc tôn Trình Y Xuyên, nhưng trước vấn đề "đối đãi hợp nhất", thì thái độ của Chu Hi chịu ảnh hưởng cả của Y Xuyên lẫn của Trương Hoành Cừ mà ảnh hưởng của Hoành Cừ lại rõ ràng và sâu đậm hơn, vì kiến giải của Chu Hi về vấn đề này, cũng như lập luận của Trương Tử, lấy duy khí luận làm xuất phát điểm.

Sau Chu Hi, học trò của ông là Sái Cửu Phong cũng có đề cập đến học thuyết lưỡng nhất, nhưng đại khái chỉ là phụ hoạ vào chủ trương của thầy, chứ không phát huy thêm được gì. Câu sau đây tóm tắt tư tưởng về lưỡng nhất của ông:

"Không phải một thì không thể thành được hai, không phải hai thì không thể đưa tới một. Hai

thì biết được mà một thì khó biết; hai thì thấy được mà một thì khó thấy. Biết được, thấy được là cái thể mà! Khó biết, khó thấy là cái vi áo mà!" – Hoàng cực, nội thiên.

Rõ ràng vẫn chỉ là diễn tả lại mấy cái ý:

"Không có hợp nhất thì không có đối đãi, mà không có đối đãi thì cũng không có hợp nhất: Lưỡng với nhất không thể không có nhau;

- Đối đãi là hai nhân tố đối đãi với nhau, - điều đó dễ hiểu, dễ thấy;

- Hợp nhất là do tác động qua lại của hai thể đối đãi mà phát sinh, - công năng đó vi diệu, cho nên khó biết, khó thấy.

Trong số triết gia Trung Quốc, từ đời Minh trở về sau, có Vương Thuyền Sơn bàn nhiều về lưỡng nhất và lập luận sắc bén hơn cả. Họ Vương chú ý nhất đến điểm "Đối đãi giao tham" (Đối đãi xen ngoàm vào nhau), và cho rằng không bao giờ, không ở đâu có trạng thái đối đãi dứt khoát cả; không bao giờ và không nơi nào lại có đối đãi tuyệt nhiên không tương thông. Thật ra thì đối dãi nào cũng bao hàm nhau, và trên thực tế không thể tách lìa nhau hẳn. Ông nói:

"Trong thiên hạ có vật nào tách lìa nhau một cách dứt khoát mà tất phải đối lập cùng nhau không? Tìm dứt khoát mà tất phải đối lập cùng

nhau không? Tìm nơi trời đất không thấy có như thế, tìm nơi muôn vật, không thấy có như thế. Trở lại, tìm ở nơi tâm thì cũng chưa thấy rõ ràng hẳn thế (...) Trời cao ở trên mà trời "ăn vào" trong đất (ý muốn nói: trong những hang sâu vực thẳm, ánh trời, không khí cũng vào được, không chỗ sâu nào là không rõ, đất thấp ở dưới mà đất lên chấm trời không chỗ cao nào là không tới; ranh giới (giữa đất trời) không thể chia được. Tiến đến hết mức thì lùi là để tiến, lùi đến hết mức thì tiến là để lùi. Phải giữ cho còn nguyên, nhưng cái mà đời thái cổ giữ được còn thì lại không lưu được đến ngày nay. Phải để cho mất hẳn, nhưng cái mà ngày nay mất thì lại không dứt hẳn trong tương lai. Cuộc tiến thoái tồn vong không thể định được (...) cho nên lúa tẻ chín vào mùa hè con đóm thôi loè lúc rạng sáng, âm dương là một, không có chia rõ cửa ngõ; vàng đun chảy thành lỏng, nước đóng giá thành cứng, cứng mềm là một, không có chia rõ ranh giới. Răng tóc ngấm ngầm suy mà không biết, móng vẩy lớn dần mà không hay, trẻ già là một không có chia rõ thời gian. Có lúc mây đấy mà không mưa, có lúc cầu vồng đấy mà không tạnh, đi lại chỉ là một mà không có chia rõ phép tắc. Phân chia dứt khoát, đối lập hẳn hoi, là điều không có trong trời đất, không có trong muôn vật, không có trong lòng người. Nhưng mà cũng có khi thấy phân chia đối lập, đó là dựa vào lý mà phân chia, đối lập chút

đỉnh thế thôi" (*Thiên hạ hữu tiệt nhiên phân tích nhi tất tương đối đãi chi vật hồ? Cầu chi vu thiên địa; vô hữu thử dã, cầu chi vu vạn vật, vô hữu thử dã phản nhi cầu chi vu tâm, ức vị thẩm kì tất nhiên dã (...) Thiên tôn vu thượng nhi thiên nhập địa trung, vô thâm bất sát; địa ti vu hạ nhi địa thăng thiên tế, vô cao bất triệt, kì giới bất khả đắc nhi phẫu dã. Tiến cực vu tiến, thoái giả dĩ tiến; thoái cực vu thoái, tiến giả dĩ thoái. Tồn tất vu tồn, thuý cổ chi tồn bất lưu vu kim nhật; vong tất vu vong, kim giả sở vong bất tuyệt vu tương lai, kì cục bất khả đắc nhi định dã (...) Cố mạch thu vu hạ, huỳnh đán kì hôn, nhất âm dương chi vô môn dã. Kim dương tắc dịch, thuỷ đống tắc kiên, nhất cương nhu chi vô trẩn dã Sỉ phát bất tri kì ám suy, trảo giáp bất tri kì tiệm trưởng, nhất lão thiếu chi vô thời dã. Vân hữu thời nhi bất vũ, hồng hữu thời nhi bất tình, nhất vãng lai chi vô pháp dã. Tiệt nhiên phân tích nhi tất tương đối đãi giả, thiên địa vô hữu dã, vạn vật vô hữu dã, nhân tâm vô hữu dã, nhiên nhi hoặc kiến kì nhiên giả, cứ lý dĩ vi chi thù lạng dĩ nhĩ* – Chu dịch ngoại truyện). Chỗ khác, ông nói:

"Nay muốn tìm ranh giới của trời đất, há không thấy là tế vi sao? Cái ngấn vết trời đất y phụ vào nhau, khít khao không hở lấy một chân tơ kẽ tóc, kín liền không gì kín liền hơn cái ranh giới

đó (...). Đến chỗ phân biệt của trời đất, thì trời ắt trong, đất ắt yên mà hai bên hào li không lẫn lộn, tách bạch không gì tách bạch hơn cái ranh giới đó (...) Cái rất tách bạch thể hiện cái rất gắn liền, cái rất gắn liền làm nên cái rất tách bạch. Rốt cuộc không thể khiến cho cái ranh giới ấy lẫn lộn được, thì rốt cuộc cũng không thể khiến cho cái ranh giới ấy hợp lại được" (*Kim dục cầu thiên địa chi tế, khởi bất vi tai? (...) Kì y phụ chi trẫm, tương thân tương tỉ, nhi bất khả dĩ hào phát gián giả, mật mạc mật vu thử tế hĩ (...) Kì phân biệt chi hạn, tất thanh, tất ninh, nhi bất khả dĩ hào phát tạp giả, biện mạc biện vu thử tế hĩ... (...) Đại biện thể kì chí mật, nhi chí mật thành kì đại biện. Chung bất khả sử kì tế tạp yên, ức chung bất khả sử kì tế hợp yên* – Như trên).

Thuyền Sơn đã đưa ra cái "rất tách bạch" và cái "rất gắn liền" để thuyết minh mối quan hệ của mọi đối đãi. Trời và đất không bao giờ chia lìa nhau cho nên nói rằng "rất gắn liền" mà trời và đất bao giờ và mãi mãi cũng vẫn là hai vật, cho nên nói rằng "rất tách abchj". Thật ra, "rất gắn liền" và "rất tách bạch" là mối quan hệ giữa hết thảy đối đãi chứ không riêng gì giữa đất và trời. Thuyền Sơn còn nói:

"Hai mối, - là trống rỗng và đặc đầy; là động và tĩnh; là tụ và tán; là trong và đục – rút lại chỉ

là một. Đặc đầy không lấp kín được trống rỗng, đủ biết trống rỗng đều là đặc đầy. Tĩnh là động ở trạng thái tĩnh, chứ không phải không động. Tụ ở nơi này thì tán ở nơi kia, tán ở nơi này thì tụ ở nơi kia. Đục vào trong mà "thể" vẫn là trong, trong vào đục mà "dụng" thành ra đục. Mà sau biết rằng vẫn chỉ là một vậy. Không phải là hợp cái Hai mà lấy cái Một kết liền lại (không phải là hai cái đối đãi kết liền thành một vật thứ ba)" (*Lưỡng đoan giả, hư thực dã, động tĩnh dã, tụ tán dã, thanh trọc dã, kì cứu nhất dã. Thực bất trất hư, tri hư chi giai thực. Tĩnh giả tĩnh động, phi bất động dã. Tụ vu thử giả, tán vu bỉ, tán vu thử giả tụ vu bỉ. Trọc nhập thanh nhi thể thanh, thanh nhập trọc nhi diệu trọc. Nhi hậu tri kì nhất dã. Phi hợp lưỡng nhi dĩ nhất vi chi hữu dã* [325] – Tứ lục vấn, nội thiên).

Câu này của họ Vương tránh cho người ta khỏi hiểu lầm về chữ lưỡng (hai đối đãi) và chữ nhất (một, hợp một): Nói "nhất" là nói cái trạng thái cùng nương tựa nhau, cùng nằm trong lòng nhau của hai cái đối đãi (lưỡng), là nói sự quan hệ xen kẽ nhau, bao hàm nhau của hai cái đối đãi, chứ không phải nói ngoài hai cái đối đãi ra còn có một cái gì khác nó cưỡng hợp hai cái đối đãi lại.

Quan niệm lưỡng nhất trong triết học Trung Quốc có thể nói là rất giống nguyên tắc "đối lập

thống nhất" trong biện chứng pháp Tây phương. Nguyên tắc "đối lập thống nhất" này là nguyên tắc cốt cán của biện chứng pháp. Dưới danh từ lưỡng nhất, nguyên tắc đó đã được các triết gia của Trung Quốc từ lâu lần lượt đề cập và phát triển một cách rất tinh tường. Tuy còn một vài điểm chưa thật rõ ràng, nhưng xét về toàn thể thì cũng khá gọi là phong phú và sâu sắc.

CHƯƠNG IV

TÍNH CHẤT CỦA HIỆN TƯỢNG ĐẠI HOÁ

* Thiên chí luận.
* Tự nhiên luận.
* Quan niệm "cơ giam"
* "Mạc vi" và "hoặc sử".
* Thần hoá luận.

Khắp không gian và suốt thời gian, hết thảy sự vật đều ở trong vòng biến đổi. Vũ trụ chỉ là một trường "đại hoá".

Nhưng cuộc đại hoá có nhằm mục đích nào chăng? Có do ai chủ trương chăng? Nói cách khác, cuộc đại hoá diễn tiến dưới sự thúc đẩy tự nhiên của một động lực nội tại hay dưới sự điều khiển của một đấng chủ tể tối cao ở bên ngoài? Đó là một vấn đề chủ chốt. Thời thượng cổ, phần đông người nghĩ rằng thiên đế và bách thần làm chủ tể nhất

thiết, rằng mọi sự biến thiên, sinh tử đều là do ý chí của thiên đế, bách thần. Rồi tư tưởng tiến bộ dần dần và người ta phám phá ra rằng phàm sự vật biến hoá đều là tuân theo những qui luật nhất định. Đều có những nguyên nhân bất khả khả kháng, rằng sự vật biến hoá là việc tự nhiên nhi nhiên, chứ không phải vì có đế có thần nào muốn như thế, xui nên như thế cả. Khám phá này đưa tới tự nhiên luận.

Trong số các triết gia Trung Quốc, Mặc Tử là người chủ trương rõ ràng rằng muôn vật sinh thành là do ý trời (thiên chí); Lão Tử là người đầu tiên đề xướng tự nhiên luận. Sau Lão Tử, các triết gia phần đông theo thuyết tự nhiên. (Tự nhiên với vũ trụ có một bản căn tối sơ, và tự nhiên với vũ trụ không có một bản căn tối sơ). Sau đây là ý kiến từng triết gia đối với vấn đề đại hoá.

THIÊN CHÍ LUẬN

Mặc Tử cho rằng trời vốn yêu người, và chính vì trời yêu người mà sinh ra muôn vật. Ông nói:

"Vả có lý do làm cho ta biết rằng trời thương yêu dân nhiều lắm, này nhé: xoay chuyển nhật nguyệt tinh thần để soi dắt dân; sinh ra bốn mùa xuân, thu, đông, hạ để làm kỉ cương cho dân; làm ra sấm, sét, tuyết, sương, mưa móc cho ngũ cốc tơ gai để dân có cái mà dùng... sinh ra các vị vương,

công, hầu, bá để thưởng người hiền, phạt kẻ bạo tàn; ban cho loài kim, mộc, chim, muông, giúp vào việc trồng ngũ cốc gai tơ để cho dân có miếng ăn, thức mặc" (*Thả ngô sở dĩ tri thiên chi ái dân chi hậu giả hữu hĩ, viết: dĩ ma vi nhật nguyệt tinh thần dĩ chiêu đạo chi; chế vi tứ thời xuân thu đông hạ dĩ kỉ cương chi; lôi giáng tuyết sương vũ lộ dĩ trưởng toại ngũ cốc ma ti, sử dân đắc nhi tài lợi chi; (...) vi vương công hầu bá, sử chi thưởng hiền phạt bạo; phú kim, mộc, điểu, thú, tòng sự hồ ngũ cốc ma ti, dĩ vị dân y thực chi tài* [296] - Thiên chí trung).

Từ nhật nguyệt tinh thần, vương công, hầu, bá cho chí kim, mộc, chim, muông, tơ, gai, ngũ cốc, nhất nhất trời sinh ra là đều nhằm mục đích làm lợi cho người dân.

TỰ NHIÊN LUẬN

Lão Tử, trái lại, không nhận rằng trời có ý chí và cho rằng trời chẳng có mục đích gì cũng chẳng thương yêu gì người hết. Ông nói:

"Trời đất chẳng thương yêu, lấy muôn vật làm cỏ, chó * thánh nhân chẳng thương yêu, lấy trăm họ làm cỏ, chó. Khoảng trời đất có giống như cái ống bễ chăng? Rỗng không mà chẳng bao giờ hết, động lại càng ra" (*Thiên địa bất nhân, dĩ vạn vật*

---

* Xin xem câu trích dẫn số 331.

vi số cẩu; thánh nhân bất nhân, dĩ bách tinh vi sô cẩu. Thiên địa chi gian, kì do thác thược hồ? Hư nhi bất khuất, động nhi dũ xuất[287] – Thượng thiên).

Muôn vật biến đổi, sống chết, đều là tự nhiên nhi nhiên, chứ không phải là trời xui, trời bắt phải như vậy. Khoảng trời đất này có thể ví như cái ống bễ, rỗng đấy mà cái công dụng của nó thì vô cùng, càng thổi thì hơi lại càng ra, cũng như muôn vật sinh sôi nẩy nở mãi mãi vậy.

Theo Lão Tử thì cái sinh thành ra muôn vật là đạo cái giữ gìn muôn vật là đức. Mà đạo và đức sinh thành, giữ gìn muôn vật chỉ là tự nhiên nhi nhiên, chứ không phải có dụng ý, bầy đặt, cốt làm ra vậy. Muôn vật chỉ tuân theo đạo và đức mà tuân theo như vậy cũng là tự nhiên nhi nhiên chứ không phải có thế lực nào ở ngoài can thiệp vào: trong vũ trụ của Lão Tử, đế và thần không có đất đứng.

QUAN NIỆM CƠ GIAM

Phái Trang Tử thì đề xuất quan niệm "cơ giam" và quan niệm "bất đắt bất nhiên", cho rằng sự vật sở dĩ biến hoá là do một thứ then máy (cơ giam) tự nhiên thúc đẩy, không thể nào cưỡng lại được. Như trời đất, mặt trời, mặt trăng kia, khi động khi tĩnh, đều là bởi có cái "then máy" nội tại nó chi phối, vì thế mà chuyển vần mãi, không sao

có thể ngừng, chứ không phải là vì có ai chủ trương, cũng không phải tại ý muốn của đế hay của thần nào cả:

"Trời chuyển vần chăng? Đất đứng yên chăng? Mặt trăng, mặt trời tranh phương sở chăng? Ai chủ trương thế? Cái gì làm giường mối cho những hiện tượng đó? Ai mà đang khi vô sự lại làm ra như vậy? Dáng chừng có cái "then máy tự nhiên" nó thúc đẩy mà chẳng dừng được chăng?" dáng chừng nó tự xoay mà không tự ngừng được chăng? (*Thiên kì vận hồ? Địa kì xử hồ? Nhật nguyệt kì tranh vu kì sở hồ? Thục chủ trương thị? Thục duy cương thị? Thục cư vô sự suy nhi hành thị? Ý giả kì hữu cơ giam nhi bất đắc dĩ da? Ý giả kì vận chuyển nhi bất năng tự chỉ da?*[328] – Ngoại thiên. Thiên vận).

"Trời không thể không cao, đất không thể không rộng, mặt trời, mặt trăng không thể không xoay vần, muôn vật không thể không thoả sự sinh sản" (*Thiên bất đắc bất cao, địa bất đắc bất quảng, nhật nguyệt bất đắc bất hành, vạn vật bất đắc bất xương* - Tri bắc du).

"MẠC VI" VÀ "HOẶC SỬ"

Sách Trang Tử còn cho chúng ta biết rằng ở thời Chiến quốc, có hai thuyết đối lập nhau về vấn đề "đại hoá". Đó là thuyết "mạc vi" và thuyết "hoặc sử". Người chủ trương thuyết "mạc nhi" là Quí

Chân, người chủ trương thuyết "hoặc sử" là Tiếp Tử. Sách Trang Tử thuật lại như sau:

"Quí Chân thì "mạc vi", Tiếp Tử thì "hoặc sử". (...). "Hoặc sử" thì thực, "mạc vi" thì hư" (*Quí Chân chi mạc vi, Tiếp Tử chi hoặc sử (...) Hoặc sử tắc thực, mạc vi tắc hư* [329] – Ngoại thiên. Tắc dương).

Thuyết "hoặc sử" đại khái cho rằng vũ trụ có một chủ tể, vị chủ tể đó chi phối tất cả. Nhưng vị chủ tể đó là ai, thì lại không nói được chắc chắn rõ ràng, cho nên mới gọi trống là "hoặc". "Hoặc sử" nghĩa là: "Có cái gì đó xui khiến".

Thuyết "mạc vi" thì cho rằng trong vũ trụ, chẳng có cái gì dụng ý làm ra cả, và chẳng có cái gì là được làm ra với mục đích nào hết.

Thuyết "hoặc sử" thừa nhận có một vị chủ tể cho nên mới gọi thuyết đó là "thực". Trái lại, thuyết "mạc vi" cho rằng không có ai chủ trương, xui nên mọi sự biến hoá trong vũ trụ, cho nên được mệnh danh là "hư".

Sách vở của Quí Chân và Tiếp Tử nay không còn truyền lại, cho nên kẻ hậu học không còn biết được gì hơn về học thuyết "mạc vi" và "hoặc sử" của họ, ngoài câu trích dẫn trên đây ở trong sách Trang Tử.

Đổng Trọng Thư đời Hán lại quay trở lại thuyết "ý trời" (Thiên chí) của Mặc Tử mà cho rằng

trời sinh ra muôn vật là chỉ thương yêu người nên mới sinh ra, sinh ra như vậy là nhằm mục đích lợi cho người. Ông nói:

"Trời là nhân ái. Trời che chở và nuôi nấng muôn vật; đã hoá sinh rồi lại dưỡng thành. Việc hoá sinh, công dưỡng thành đó không lúc nào ngừng, cứ hết rồi lại bắt đầu; mục đích đều là để phụng sự người. Xét rõ ý trời, thấy rằng ý trời là thương yêu vô cùng, vô hạn (...) Trời thường lấy sự thương yêu người, làm lợi cho người làm chủ ý; lấy sự nuôi lớn người làm công việc; bốn mùa xuân, hạ, thu, đông đều là cái "dụng" của ý thương yêu đó" (*Thiên, nhân dã. Thiên phú dục vạn vật, kí hóa nhi sinh chi, hựu dưỡng nhi thành chi. Sự công vô dĩ, chung nhi phục thuỷ; phàm cử qui chi dĩ phụng nhân. Sát vu thiên chi ý, vô cùng cực chi nhân dã (...) Thiên thường dĩ ái lợi vi ý, dĩ dưỡng trưởng vi sự: xuân, thu, đông, hạ, giai kì dụng dã* – Xuân thu phồn lộ. Vương đạo thông tam).

Tư tưởng thiên ý phụng nhân của Đổng Tử lan tràn cực rộng và rất thịnh hành ở đời Hán. Người đương thời chịu ảnh hưởng thuyết đó đến cái mức hễ mỗi khi thấy thiên tượng biến hoá, - như nhật thực, nguyệt thực, sao Chổi xuất hiện, sông cạn, núi lở v.v... là tin ngay rằng đó toàn là ý trời biểu hiện để cảnh cáo người đời.

Nhưng tựu trung và đương nhiên cũng vẫn có những phần tử trí thức phản đối lại tư tưởng của họ Đổng. Người phản bác lại minh bạch nhất là Vương Sung.

Vương Sung tán thành tự nhiên luận của Lão Tử, cho rằng không có thiên ý: Hết thảy mọi sự biến hoá chỉ là tự nhiên nhi nhiên mà thôi. Vương nói:

"Trời đất hợp khí, muôn vật tự sinh, cũng như vợ chồng hợp khí mà con tự sinh vậy. Muôn vật sinh ra, những loài có máu, biết đói biết rét, thấy năm giống thóc ăn được thì lấy mà ăn, thấy tơ gai mặc được thì lấy mà mặc. Có người cho rằng trời sinh năm giống thóc là cốt để nuôi người, sinh ra tơ gai là để cho người có cái mà mặc. Như thế tức là bảo: trời vì người mà sinh ra bọn nông phu, lũ tang nữ vậy. Điều đó không hợp lẽ tự nhiên, cho nên nghĩa đó đáng ngờ, chưa nên theo vậy (...) Trời không có ý muốn sinh ra vật, mà vật sinh ra là tự sinh, thế mới là tự nhiên. Trời không muốn làm gì cho vật mà vật tự làm lấy, thế mới là "vô vi nhi vô bất vi". Đạo trời là vô vi, cho nên mùa xuân không (chủ ý) làm việc sinh sản, mùa hạ không (chủ ý) làm việc nuôi lớn, mùa thu không (chủ ý) làm việc thành tựu, mùa đông không (chủ ý) làm việc thu tàng. (Chẳng qua là) khí dương tự nó phát động, mọi vật tự nó sinh trưởng; khí âm tự nó dấy lên,

mọi vật tự nó thành, tàng" *(Thiên địa hợp khí, vạn vật tự sinh, do phu phụ hợp khí, tử tự sinh hĩ. Vạn vật chi sinh, hàm huyết chi loại, tri cơ tri hàn, kiến ngũ cốc khả thực, thủ nhi thực chi; kiến ti ma khả ý, thủ nhi ý chi. Hoặc thuyết dĩ vi thiên sinh ngũ cốc dĩ tự chi, sinh ti ma dĩ ý nhân, thử vị thiên vị nhân tác nông phu tang nữ chi đồ dã. Bất hợp tự nhiên, cố kì nghĩa nghi, vị khả tông dã (...) Thiên động bất dục dĩ sinh vật nhi vật tự sinh, thử tắc tự nhiên dã; thi khí bất dục vi vật, nhi vật tự vi, thử tắc vô vi dã (...) Thiên đạo vô vi, cố xuân bất vi sinh nhi hạ bất vi trưởng, thu bất vi thành, đông bát vi tàng. Dương khí tự xuất, vật tự sinh trưởng; âm khí tự khởi, vật tự sinh trưởng; âm khí tự khởi, vật tự thành tàng* [330] – Luận hành. Tự nhiên).

Đến đời Nguỵ và đời Tấn, thuyết tự nhiên trở nên đại thịnh. Những học giả có tiếng đương thời như Hà Yến, Vương Bật đều lập luận theo thuyết này. Trong sách "Lão Tử chú", Vương Bật có nói:

"Trời đất để mặt tự nhiên, không chủ ý làm gì, hay gây ra cái gì; muôn vật tự chúng xử trí với nhau. Đất chẳng phải vì gì muông thú mới sinh ra cỏ, mà muông thú ăn cỏ là cứ ăn; chẳng phải vì gì người, (trời) mới sinh ra chó mà người ăn thịt chó là cứ ăn; (trời đất) không có chủ ý làm gì cho muôn vật cả, mà muôn vật đều tự ý dùng cái thích hợp với mình" (*Thiên địa nhậm tự nhiên, vô vi vô tạo;*

vạn vật tự tương trị lý (...) Địa bất vị thú sinh sô nhi thú thực sô, bất vị nhân sinh cẩu nhi nhân thực cẩu; vô vi vu vạn vật nhi vạn vật các thích kì sở dụng [331] – Thượng thiên).

Chúng ta thấy lập luận của Đổng Trọng Thư chỉ là lấp lại "ý trời" (thiên chí) của Mặc Tử, và lập luận của Vương Sung, Vương Bật cũng chỉ là lấp lại tự nhiên luận, vô vi luận của Lão Tử mà thôi, chứ ngoài ra không có gì gọi là mới lạ. Nói cách khác, tư tưởng của các triết gia thời Hán, Nguỵ và Tấn về tính chất đại hoá của vũ trụ không vượt ra ngoài phạm vi tư tưởng của Mặc và của Lão.

THẦN HOÁ LUẬN

Ngoài thiên chí luận, tự nhiên luận, cơ giam luận... ra, còn một học thuyết đặc biệt nữa về tính cách của cuộc đại hoá: Đó là thần hoá luận.

Chữ "thần" ở đây không có nghĩa là quỷ thần, không phải trỏ thiên đế, thượng đế hay một vị thần linh nào, mà hàm cái ý biến hoá vi diệu.

Thiên biến vạn hoá trong vũ trụ đều là từ giản dị đi đến phức tạp cả. Sự vật luôn luôn đổi mới, hết lớp nọ đến lớp kia, không lúc nào ngừng, không lúc nào chấm dứt; cuộc đổi mới đó diễn tiến có khi rõ ràng, có khi thầm kín huyền ảo, không biết đâu là đầu mối, không biết đâu mà dò lường. Hiện tượng biến hoá triền miên đó không có đấng

thiên đế, vị chủ tể nào điều khiển, cũng không phải do một sự tác dụng cơ giới đơn giản nào gây nên, mà thực ra bởi một động lực nội tại rất vi diệu thúc đẩy và qui định. Cái động lực nội tại và di diệu đó không biết tên là gì, cho nên mới gọi là "*thần*". Trong các sách triết học của Trung Quốc, chữ "thần" thường được giải nghĩa là "diệu dụng", tức là cái công năng vi diệu. Thần là động lực huyền diệu, cái diệu dụng có khả năng biến hoá vậy.

Quan niệm thần, theo nghĩa vừa nói, bắt đầu thấy trong cuốn Đạo đức kinh. Còn thần hoá luận thì được thành lập với Tuân Tử và các tác giả Dịch truyện.

Đạo đức kinh nói:

"Cái hư không, cái diệu dụng có thể biến hoá được là cái thường hằng, vĩnh cửu, - cái đó gọi là "huyền tẫn" (giống mái huyền diệu). Cửa của huyền tẫn là gốc nguồn của trời đất. Dằng dặc như còn, dùng mà chẳng hết" (*Cốc thần bất tử, thị vị huyền tẫn. Huyền tẫn chi môn, thị vị thiên địa căn. Miên nhiên nhược tồn, dụng nhi bất cần* - Thượng thiên).

Quan niệm thần được nói đến nhưng chưa được phát huy trong Đạo đức kinh. Đến Tuân Tử thì thấy quan niệm này được đem ra bàn rõ ràng hơn.

Trên căn bản, Tuân Tử vốn chủ trương tự nhiên luận: Với ông, trời có nghĩa là lẽ tự nhiên;

và theo ông những hiện tượng biến hoá trong trời đất không nhằm một mục đích nhất định nào. Ông từng nói:

"Việc trời diễn tiến, có qui luật thường hằng, không chủ ý làm cho vua Nghiêu còn, không chủ ý làm cho vua Kiệt mất" - Thiên luận.

Thế nhưng khi bàn về tính chất biến hoá của vũ trụ thì Tuân Tử lại dựa vào quan niệm thần mà giải thích mọi sự biến hoá. Ông nói:

"Các vì sao theo nhau xoay chuyển; mặt trăng, mặt trời lần lượt soi sáng; bốn mùa đổi thay; âm dương biến hoá; gió mưa tràn tuôn; muôn vật đều được cái động lực huyền diệu đó nó điều hoà mà sinh nở, đều được cái động lực huyền diệu đó nó nuôi nấng mà trưởng thành. Việc làm (của cái động lực huyền diệu đó) không thấy được, nhưng công hiệu (của cái động lực huyền diệu đó) thì rõ ràng. Cái (động lực huyền diệu) đó gọi là thần" (*Liệt tinh tuỳ toàn; nhật nguyệt đệ chiếu; tứ thời đại ngự; âm dương đại hoá; phong vũ bác thí; vạn vật các đắc kì hoà dĩ sinh, các đắc kì dưỡng dĩ thành; bất kiến kì sự nhi kiến kì công; phù thị chi vị thần* [332] – Như trên).

Chữ "thần", hiểu theo nghĩa là "động lực huyền diệu", sau được phái Dịch truyện cắt nghĩa rất rõ ràng. Hệ từ thượng truyện nói:

"Cái không lường được của âm, dương thì gọi là thần" (*Âm dương bất trắc vị chi thần* [333]).

Âm và dương biến hoá một cách vi diệu khôn lường. Cái động lực làm nguyên nhân cho những hiện tượng biến hoá đó thì gọi là thần. "Cái động lực thần (diệu) đó ở khắp nơi không có phương sở và các hiện tượng biến hóa cũng không có định thể (hình thể nhất định)" (*Thần vô phương nhi dịch vô thể*).

Phàm cái gì đã có tính cách máy móc thì đều có thể nằm trong phạm vi tính toán của con người, nghĩa là đều có thể tiên liệu được. Cái động lực thần (diệu), nguyên nhân của mọi sự biến hoá, thì, trái lại, không thể nào dò lường, liệu trước được, cho nên nó có đặc tính phi cơ giới.

Phần đông các triết gia đời Tống chịu nhiều ảnh hưởng của phái Dịch truyện. Bàn về vấn đề thần hoá, họ cũng nhận rằng cuộc đại hoá của vũ trụ mang nặng tính cách "thần".

Chu Liêm Khê cắt nghĩa chữ "thần" cho rằng thần là cái động lực nội tại nó làm nguyên nhân cho cuộc đại hoá trong vũ trụ; tác động của nó mạnh mẽ; muôn vật đều phải thuận theo nó mà biến hoá; nhưng trong lúc tác động, nó không để lại dấu vết gì, khiến cho con người không thấy rõ được cái sở dĩ nhiên của cuộc đại hoá. Bởi cái động lực ấy huyền vi như vậy, cho nên mới gọi nó là

thần: "Cái gì cũng đều phải theo mà đều chuyển hoá, không thấy có dấu vết, và không biết là tại sao, như vậy gọi là "thần" (*Đại thuận đại hoá, bất kiến kì tích, mạc tri kì nhiên chi vị thàn* [334] – Thông thư. Thuận hoá).

Diệu dụng của cái thần ấy ở khắp khuôn vật. Rất huyền diệu, nó động đấy mà vẫn không động, tĩnh đấy mà vẫn không tĩnh.

"Động mà không có trạng thái tĩnh, tĩnh mà không có trạng thái động, đó là tính chất của vật. Động mà không có trạng thái động, tĩnh mà không có trạng thái tĩnh, đó là tính chất của thần. Động mà không có trạng thái động, tĩnh mà không có trạng thái tĩnh, không phải là không động, không tĩnh đâu. Vật (với vật) thì không tương thông (động là động, tĩnh là tĩnh), chứ cái diệu dụng của thần thì ở khắp muôn vật (động đấy mà vẫn không có trạng thái động, tĩnh đấy mà vẫn không có trạng thái tĩnh: động, tĩnh không có phương sở). Thuỷ là âm mà gốc nó là dương, hỏa là dương mà gốc nó là âm, ngũ hành gốc ở âm dương, âm dương gốc ở thái cực. Bốn mùa vần xoay, muôn vật hết lại bắt đầu". (*Động nhi vô tĩnh, tĩnh nhi vô động, vật dã. Động nhi vô động, tĩnh nhi vô tĩnh, thần dã. Động nhi vô động, tĩnh nhi vô tĩnh, phi bất động tĩnh dã. Vật tắc bất thông, thần diệu vạn vật. Thuỷ âm căn dương, hoả dương căn âm. Ngũ hành*

âm dương, âm dương, hoả dương căn âm. Ngũ hành âm dương, âm dương thái cực: tứ thời vận hành, vạn vật chung thuỷ – Thông thư. Động tĩnh).

Thiệu Khang Tiết cũng có bàn nhiều về thần, và ý kiến của ông chịu ảnh hưởng phái Dịch truyện rất rõ rệt. Đề cập tính chất và hiệu lực của thần, ông nói:

"Thần là chủ của biến hoá, cho nên nó mới không có phương sở. Biến hoá là diệu dụng của thần, cho nên nó mới không có định thể. "Cái động lực thần diệu ở khắp nơi, không có phương sở và các hiện tượng biến hoá cũng không có định thể". Thiên trệ ở một nơi thì không biến hoá được, như thế thì không còn phải là thần". (*Thần giả dịch chi dịch chi chủ dã, sở dĩ vô phương. Dịch dịch vô thể". Trệ vu nhất phương, tất bất năng biến hoá, phi thần dã.*" – Quan vật, ngoại thiên).

Thần là chủ tể của sự biến hoá. Biến hoá là tác dụng của thần. Thần tức là cái gì có khả năng biến hoá, ở khắp nơi chứ không ngừng động ở một chỗ nào. Thiệu Tử còn nói: "Khí chỉ là một thôi. Chủ của khí là Càn. Thần cũng chỉ là một mà thôi, thần "cưỡi" khí mà biến hoá, có thể ra vào ở khoảng giữa có và không, giữa sống và chết. Nó không có phương sở và không lường được" (*Khí nhất nhi dĩ, chủ chi giả càn dã. Thần diệc nhất nhi dĩ, thừa khí khi biến hoá, năng xuất nhập vu*

hữu, vô, tử, sinh chi gian, vô phương nhi bất trắc giả dã – Như trên).

Khí mà tán thì vật chết, thì thành không; khí mà tụ thì vật sinh thì thành có. Vạn vật biến hóa đều là do khí tụ tán. Mà khi tụ tán, nguyên do là tại cái động lực "năng biến" gọi là thần. Cho nên mới nói: "Thần "cưỡi" khí mà biến hóa cóp thể ra vào khảong giữa có và không, giữa sống và chết".

Lại nói:

"Cái gây dựng nên vật là thần. Thần không chết..." - Như trên.

"Tiềm tàng nơi trời, tiềm tàng nơi đất, chẳng đi mà tới, chẳng bị hai khí âm dương thõng nhiếp, ấy là thần. Thần không ở đâu cả mà không chỗ nào không có mặt. Gọi là đạo hay là "nhất" là gọi ép. Gọi là thần thì thật đúng" (*Tiềm thiên tiềm địa, bất hành nhi chí, bất vi âm dương sở nhiếp giã, thần dã (...) Thần vô sở tại, vô sở bất tại (...) Đạo dữ nhất, thần chi cưỡng danh dã. Dĩ nhiên vi thần dã, chío ngôn dã* - Như trên.

"Tượng số của trời thì suy tính được, đến như cái diệu dụng của thần, thì không thể dò lường được" – Như trên

Tóm lại theo Thiệu Tử: Động lực căn bản phát sinh ra mọi biến hoá là thần. Nhất thiết sự vật trong thế gian này sở dĩ sinh, thành, trụ, hoại đều là do cái diệu dụng của động lực căn bản ấy. Động

lực này tiềm phục ở khắp nơi, là chủ tể của hai khí âm dương, thay vì bị hai khí âm dương thống nhiếp. Tác dụng của thần cực kì vi diệu, không thể nào dò lường được.

Trương Hoành Cừ xét vấn đề thần theo quan điểm hoàn toàn duy khí. Lập luận của ông rất đặc sắc. Sau đây là kiến giải chính yếu của ông:

Đại khái, ông cho rằng: Cuộc đại hoá trong vũ trụ chính là sự biểu hiện các diệu dụng của một động lực tiềm tàng trong hết thẩy sự vật. Cái diệu dụng có khả năng biến hoá đó gọi là thần.

Bản căn của vũ trụ là khí mà thần là cái cố hữu của khí, nghĩa là cái động lực nội tại, năng biến của khí, - cho nên thần cũng là động lực năng biến cố hữu của vũ trụ.

Cơ sở của cái động lực nội tại, năng biến này là hai nhân tố đối lập nhau, nhưng lại có tác dụng qua lại đối với nhau, để cùng nhau hợp nhất. Nói cho rõ hơn: Bản căn vũ trụ là khí, khí là một vật có hai thể, - hai nhân tố đối lập mà lại hợp nhất. Vì hai nhân tố cơ bản của khí tuy đối lập mà lại hợp nhất cho nên mới phát sinh cái công năng có thể biến hoá của khí, gọi là thần.

Thần không ở ngoài khí. Khí có thể tụ lại mà trở nên vật có hình tượng, có thần thì là phần "thanh thông" (trong trẻo và lưu chuyển khắp suốt) mà không có hình tượng.

Hết thảy sự vật đều được tạo thành nhờ ảnh hưởng của thần. Hết thảy biến hoá đều do thần gây nên.

Trương Hoành Cừ nói:

"Thần" là đức của trời; "hoá" là đạo của trời. Đức là thể; đạo là dụng. Tóm lại đều chỉ là ở khí mà thôi" (Thần, *thiên đức; hoá, thiên đạo. Đức, kì thể; đạo, kì dụng Nhất ư khí nhi dĩ* [335] - Chính mông. Thần hoá).

"Thần hoá" là lương năng của trời, không phải là khả năng của người" – Như trên.

Chữ "trời" trong hai câu trên, theo Vũ Đồng, là dùng để trỏ khí thái hư. Thần là đức tính và lương năng của khí thái hư.

"Cái không lường được của "trời" (Tức khí thái hư) gọi là thần; thần mà thường hằng bất biến thì gọi là "trời" (khí thái hư)" (*Thiên chi bất trắc vị thần, thần chi hữu thường vị thiên* – Thiên đạo).

Câu này nghĩa là: Nếu xét về tính cách biến hoá khôn lường của khí mà nói thì gọi là thần; nếu xét về điểm: Khí tuy biến hoá khôn lường, nhưng trong biến hoá vẫn có cái gì trường tồn bất biến mà nói, thì gọi là trời (khí thái hư).

"Một vật mà hai thể ấy là khí vậy. "Một" vật (mà hai thể) cho nên thần (diệu dụng của nó khôn

lường); "hai" thể (cùng trong một vật) cho nên mới biến hoá [180]".

"Khí có âm, dương; sự tác động qua lại của âm, dương mà triển diễn dần dần thì là "hoá"; âm, dương mà hợp lại làm một, một cách khôn lường thì là thần" *(Khí hữu âm, dương; suy hành hữu tiệm vi hoá; hợp nhất bất trắc vi thần* [336] – Thần hoá).

"Thiên hạ ở trong trạng thái động là do thần khuấy" (*Thiên hạ chi động, thần cổ chi dã* - Như trên).

"Khí thái hư trong, trong thì không úng trệ, không úng trệ cho nên tính thần diệu. Trái lại với trong và đục; đục thì úng trệ, úng trệ thì có hình thể" (*Thái hư vi thanh, thanh tắc vô ngại, vô ngại cố thần. Phản thanh vi trọc, trọc tắc ngại, ngại tắc hình* – Thái hoà).

"Phàm khí, hễ trong thì lưu hoạt, tối thì úng trệ. Cực trong thì tính thần diệu" (*Phàm khí, thanh tắc thông, hôn tắc úng, thanh cực tắc thần* – Như trên).

Rồi từ quan niệm thần hoá, Trương Hoành Cừ đi tới chỗ dùng tự nhiên luận để giải thích cái hiện tượng mà cổ nhân vẫn quen gọi là quỷ thần. Theo Trương Tử, quỷ thần chỉ là cái lương năng của hai khí âm, dương nó co, duỗi. Ông nói:

"Quỷ thần là cái lương năng của hai khí" – Thái hoà.

"Đạo trời không cùng, tóm lại cũng chỉ là nóng và lạnh; biến hoá không cùng, tóm lại cũng chỉ là co và duỗi. Cái thực chất của quỷ thần chẳng qua cũng không vượt ra ngoài cái sự kiện có hai đầu mối" (*Thiên đạo bất cùng, hàn thử dĩ; chúng động bất cùng, khuất thân dĩ. Quỷ thần chi thực, bất việt nhi đoan nhị dĩ hĩ* – Như trên).

"Quỷ thần đi lại, có nghĩa là co duỗi" (*Quỷ thần vãng lai, khuất thân chi nghĩa* – Thần hoá).

"Vật lúc mới sinh, thì khí ngày ngày đến thêm mà nẩy nở. Vật sinh ra phát triển đã đầy mức thì khi ngày ngày rút lui mà tản mác. "Đến" gọi là "thần", lấy nghĩa rằng khí "thân" (duỗi); "rút lui" gọi là "quỷ" lấy nghĩa rằng khí "qui" (về) *.

Thế nghĩa là ngoài hai cái hiện tượng co và duỗi của khí ra, khô có cái gì là quỷ là thần hết; cũng không có chuyện: linh hồn của người chết là quỷ, và linh vật có nhân tính là thần.

---

* Lối giải nghĩa bằng những danh tự âm đọc gần giống nhau đó (thần với thân; quỉ với qui) là lối người Trung Hoa thời xưa thường dùng.

Thuyết của Trình Minhh Đạo nói về thần cũng giông giống với mấy thuyết của Chu Liêm Khê, Thiệu Khang Tiết và Trương Hoành Cừ.

Sau đây xin trích dẫn ít lời của ông về vấn đề này:

"Mùa đông lạnh, mùa hạ nóng, đó là chuyện âm dương (chuyển vần, biến hoá). Sở dĩ có sự chuyển vần, biến hoá là do "thần" (*Đông hàn hạ thử, âm dương dã. Sở dĩ vận động biến hoá giả, thần dã* – Ngữ lục).

"Chỉ vì thần diệu, cho nên không gấp mà mau, không đi mà tới. Đã thần diệu thì không còn có chuyện "mau", với chuyện "tới". Phải nói như vậy, là vì nếu không nói như vậy thì không đủ để hình dung" - Như trên.

"Ngoài khí thì không có thần, ngoài thần thì không có khí. Có người bảo trong là thần, vậy chứ đục không phải là thần sao?" (*Khí ngoại vô thần, thần ngoại vô khí; hoặc giả vị: "thanh giả thần", tắc trọc giả phi thần hồ*? [337] – Như trên).

Đây là điểm duy nhất Minh Đạo khác với Thiệu Tử và Trương Tử. Nói: "Thần "cưỡi" khí mà biến hoá", Thiệu Tử như có ý cho rằng thần ở ngoài khí. Còn nói như Trương Tử rằng: "Trong thì không úng trệ... Đục thì úng trệ" thì rõ ràng là cho rằng "đục" không phải là "thần". Minh Đạo không nghĩ như hai họ Thiệu, Trương. Theo ông thì thần

và khí gắn liền với nhau; có thể là thần gắn liền với phần trong của khí mà bàn bạc cả ở phần đục của khí.

Thuyết thần hoá của Chu Liêm Khê, Thiệu Khang Tiết, Trương Hoành Cừ và Trình Minh Đạo, xét trên toàn thể, đều vẫn không vượt được ra ngoài những điều mà phái Dịch truyện đã nói về lẽ biến hoá của sự vật. Chữ "thần" trong học thuyết thần hoá của Chu, Thiệu, Trương, Trình, chẳng qua chỉ là một biệt danh, một đại danh dùng để trỏ cái diệu dụng hay cái động lực tiềm tàng có khả năng biến hoá, thế thôi.

Như vậy, thần hoá luận không có liên quan gì với cái thuyết mà người ta gọi là hữu thần luận. Các triết gia chủ trương thần hoá luận đều tuyệt đối phủ nhận sự tồn tại của một đấng tối cao có nhân tính, hoặc của những quỷ, những thần có thể ban phúc giáng hoạ cho muôn loài. Thần hoá luận, xét về căn bản, chỉ là một thứ tự nhiên luận, có khác chỉ là khác ở cách phu diễn có vẻ vi huyền.

Nếu đem đối chiếu quan niệm thần hoá với quan niệm lưỡng nhất thì chúng ta nhận thấy ngay rằng hai quan niệm có điểm liên quan mật thiết với nhau: cái mà trong thần hoá luận gọi là thần, thật ra không khác gì cái động lực tiềm tàng bắt nguồn từ chỗ hợp nhất của hai nhân tố đối lập cấu thành hết thảy sự vật trong vũ trụ.

CHƯƠNG V

VẤN ĐỀ CHUNG, THUỶ CỦA VŨ TRỤ

* Vũ trụ hữu thuỷ.

* Vũ trụ vô thuỷ chung. - Chung thuỷ bất khả tri.

* Vũ trụ vô thuỷ chung, thiên địa hữu thuỷ chung.

* Vũ trụ vô thuỷ chung, thiên địa vô thuỷ chung.

Chung là chấm dứt. Thuỷ là bắt đầu.

Vũ trụ bắt đầu như thế nào, chấm dứt ra làm sao? Mà vũ trụ có khởi thuỷ, có chung cùng hay không? Đó là một vấn đề của vũ trụ luận.

Các triết gia Trung Quốc từng đã thảo luận về vấn đề này. Người đầu tiên là Lão Tử. Lão Tử cho rằng vũ trụ có khởi thuỷ. Các triết gia về sau thì phần nhiều nghĩ rằng vũ trụ không thể nói là có khởi thuỷ được. Cũng có người cho rằng trời đất thì có "thuỷ", có "chung" và cái "chung" của trời đất

trước chính là cái "thủy" của trời đất sau, nhưng còn cái đại vũ trụ mênh mông kia thì thật không thể nói được rằng có "chung" có "thuỷ".

Dưới đây, chúng tôi xin lược thuật những tư tưởng liên quan đến vấn đề theo trình tự thời gian.

VŨ TRỤ HỮU THUỶ

Từ Lão Tử trở về trước, chưa thấy có ai chú ý tới và đặt ra câu hỏi vũ trụ có "thuỷ" có "chung" không.

Đến Lão Tử, thì vấn đề này mới được ông đề cập. Lão Tử nhận rằng vũ trụ có khởi thuỷ:

"Thiên hạ có cái khởi thuỷ, coi như là "mẹ" (nguồn gốc) của thiên hạ. Đã có được "mẹ" thì biết được con" (*Thiên hạ hữu thuỷ, dĩ vi thiên hạ mẫu. Kí đắc kì mẫu, dĩ tri kì tử* [338] - Hạ thiên. Chương LII).

Cái khởi thuỷ của vũ trụ, theo Lão Tử, đồng nhất với bản căn của sự vật, cái "mẹ của thiên hạ". Và cái "mẹ của thiên hạ" đó là đạo.

VŨ TRỤ VÔ THUỶ CHUNG - CHUNG THUỶ BẤT KHẢ TRI

Trang Tử vượt Lão Tử và nghĩ rằng: nếu như vũ trụ đã có khởi thuỷ thì lẽ đương nhiên phải có cái thời gian ở trước lúc có cái khởi thuỷ, và cũng phải có cái thời gian ở trước cái thời gian khi chưa

có cái khởi thuỷ... Cứ thế mà suy, thì không thể cùng được, đủ hiểu cái khái niệm "khởi thuỷ" (của vũ trụ) kia là không thoả đáng:

"Vật có cái có "khởi thuỷ", có cái "chưa có cái khởi thuỷ" lại có cái cả đến cái sự lý phát sinh ra cái khởi thuỷ cũng chưa có nữa". (*Hữu thuỷ dã giả, hữu vị thuỷ hữu thuỷ dã giả, hữu vị thuỷ hữu phù vị thuỷ hữu thuỷ dã giả* – Tề vật luận).

Đã nhận là có khởi thuỷ thì tất cũng phải nhận rằng có lúc sớm hơn lúc khởi thuỷ, như vậy thì cái lúc nhận là khởi thuỷ đâu phải là lúc khởi thủy sớm nhất, là lúc "khởi thuỷ "đầu tiên" ?

Đến phái Trang thì họ nói dứt khoát, rõ ràng rằng không có cái gì có thể gọi được là "khởi thuỷ" cả. Mà cũng không có cái gì có thể gọi được là "chung cùng".

Ngoại thiên sách Trang Tử chép:

"Có thể biết được gì về lúc chưa có trời đất chăng? (...) Đáp rằng: "Được. Xưa cũng như nay (...) Không có xưa, không có nay, không có khởi thuỷ, không có chung cùng (...)" (*Vị hữu thiên địa, khả tri da? (...) Viết: "Khả. Cổ do kim dã (...) Vô cổ vô kim, vô thuỷ vô chung.* – Tri bắc du).

Vũ trụ, như vậy là vô cùng và vĩnh cửu, từ bao giờ và cho đến bao giờ đã thế nà*y* và sẽ vẫn thế này?

Trong Tạp thiên, sách Trang Tử, người ta còn thấy có cái thuyết *"Chung thuỷ bất khả tri"* cho rằng cái thuỷ, cái chung của vũ trụ thật ra không thể biết được mà cũng chẳng nên bàn tới. Hết thảy sự vật trong vũ trụ đều là ở trong vòng chuyển hoá không ngừng; quá khứ của vũ trụ không biết tới đâu là cùng, tương lai của vũ trụ cũng chẳng hay đến đâu là hết. Vũ trụ thật là một dòng biến hoá mênh mông, dằng dặc, cái "sở khởi" (cái bắt đầu) và cái "sở phế" (cái chấm dứt) của nó đều là những cái *"bất khả tư nghị"* vậy. Thiên Tắc - dương chép:

"Ở trong tứ phương, lục hợp (trong khoảng trời đất), muôn vật sinh ra bắt đầu từ đâu? (...) Đáp rằng: Âm, dương là đối đãi với nhau, cùng chứa đựng nhau, cùng chi phối nhau. Bốn mùa đắp đổi, sinh nhau, diệt nhau (...), cùng thì quay lại, hết lại bắt đầu (...). Con người thấy rõ đạo, không theo tìm đâu là cái "sở phế" của nó, không truy nguyên đâu là cái "sở khởi" của nó". Đó là chỗ mọi nghị luận ngừng lại không tới được". (*Tứ phương chi nội, lục hợp chi lý, vạn vật chi sở sinh ô khởi? (...) Viết: Âm dương tương chiếu, tương cái, tương trị. Tứ thời tương đại, tương sinh, tương sát, cùng tắc phản, chung tắc thuỷ (...) Đổ đạo chi nhân, bất tuỳ kì sở phế, bất nguyên kì sở khởi. Thử nghị chi sở chỉ* [339]).

Trình Minh Đạo và Trình Y Xuyên đời Tống cũng nghĩ rằng vũ trụ vô thuỷ chung.

Minh Đạo nói:

"Cũng không có thuỷ, cũng không có chung, cũng không bởi cái gì mà có, cũng không có tại cái gì mà không" (*Diệc vô thuỷ, diệc vô chung, diệc vô nhân thậm hữu, diệc vô nhận thậm vô* [340] – Ngữ lục).

Y Xuyên nói:

"Động và tĩnh không có đầu mối, âm và dương không có khởi thuỷ. Không phải người biết đạo, hiểu sao được điều đó?" (*Động tĩnh vô đoan, âm dương vô thuỷ, phi tri đạo khả, thục năng thức chi*? – Kinh thuyết).

VŨ TRỤ VÔ THUỶ CHUNG, THIÊN ĐỊA HỮU THUỶ CHUNG

Thiệu Khang Tiết cho lịch trình của vũ trụ là vô cùng, nhưng ông lại chủ trương rằng trời đất thì có "thuỷ" có "chung". Và trời đất này huỷ diệt thì trời đất "mới" lại nối tiếp. Cứ như thế mãi, không bao giờ thôi:

"Có người hỏi rằng: Trời đất cũng có "thuỷ" có "chung" chăng? Đáp rằng: Đã có tiêu hao, nẩy nở thì há lại không có tận cùng và bắt đầu? Trời đất tuy lớn, song cũng là hình khí, thì cũng chỉ là hai

vật (có "thuỷ", có "chung") (*Hoặc viết: Thiên địa diệc hữu chung thuỷ hồ? Viết kì hữu tiêu trưởng, khởi vô chung thuỷ? Thiên địa tuy đại, thị diệc hình khí. Nãi nhị vật dã* – Quan vật, ngoại thiên).

Thiệu Tử gọi thời gian từ lúc trời đất này bắt đầu đến lúc trời đất này chấm dứt là một "nguyên". Mỗi "nguyên" là mười hai vạn chín ngàn sáu trăm năm. "Nguyên" này hết thì "nguyên" sau kế tiếp. Trước trời đất này, đã có trời đất rồi, mà sau trời đất sẽ lại có trời đất khác: Vũ trụ là vô cùng*.

Về vấn đề thuỷ, chung của vũ trụ, lập luận của Chu Hi dựa theo thuyết của Thiệu Khang Tiết, nhưng Chu Hi giảng giải tỉ mỉ hơn. Ông nói:

"Đang lúc còn chưa phân chia, thì hai khí âm, dương mờ mịt và hỗn hợp. Kịp khi chia rồi thì khoảng giữa rộng mở, thênh thang, sáng sủa và lưỡng nghi (trời đất) bắt đầu thành lập. Ông Thiệu Khang Tiết lấy mười hai vạn chín ngàn sáu trăm năm làm một Nguyên thì trước mười hai vạn chín ngàn sáu trăm năm ấy, đã có một vòng khép mở lớn rồi; ngược lên nữa, cũng vẫn như vậy mãi, thế có nghĩa là: "Động, tĩnh không có đầu mối, âm dương không có khởi thuỷ. Cái nhỏ là hình ảnh của cái lớn, cứ lấy ngày, đêm mà suy ra thì đủ thấy (lẽ khép mở, đắp đổi)" (*Phương hồn luân vị phán,*

---

* Coi thêm chương VII, phần chính trị luận, quyển hạ.

âm dương chi khí, hỗn hợp u ám. Cập kì kí phân, trung gian phóng đắc khai khoát, quang lãng, nhi lưỡng nghi thuỷ lập. Thiệu Khang Tiết dĩ thập nhị vạn cửu thiên lục bách niên vi nhất nguyên, tắc thi thập nhị vạn cửu thiên lục bách niên chi tiền, hựu thị nhất cá đại hạp tịch, cánh dĩ thượng diệc phục như thử, trực thị "động tĩnh vô đoan, âm dương vô thuỷ." Tiểu giả đại chi ảnh, chỉ trũ dạ tiện khả kiến – Ngữ loại).

Lại nói:

"Trước thái cực, hẳn là phải có thế giới, đúng như cái đêm hôm qua với cái ngày hôm nay vậy. Âm dương cũng chỉ là một cuộc khép mở lớn. Lại hỏi: "Nay suy biết trước thái cực như thế, vậy thì sau này chắc cũng như thế sao?" Đáp rằng: "Cố nhiên". Ông Trình Tử nói: "Động tĩnh không có đầu mối, âm dương không có khởi thuỷ", lời nói đó, thấy thật rõ ràng".

"Xin hỏi về nghĩa câu: "Động tĩnh không có đầu mối, âm dương không có khởi thuỷ". Đáp: Thế nghĩa là không thể nói được rằng đạo có chỗ khởi thuỷ. (Nếu đạo có chỗ khởi thuỷ, thì) trước lúc đạo khởi thuỷ, là cái gì kia? Đạo một lần làm ra trời

đất, khi trời đất hoại * rồi, thì lại cứ như thế mà làm nữa, chứ (đạo) làm gì có chỗ tận cùng."

Chữ "đạo" ở đây phải hiểu theo nghĩa là động, tĩnh, âm, dương, hay là "dụng" và "thể" của vũ trụ. Cũng như Thiệu Khang Tiết, Chu Hi cho rằng trước khi trời đất này khai lập, đã có một trời đất khác rồi: cứ thế ngược lên mà suy, không biết tới đâu là cùng cực; và, sau khi trời đất này huỷ diệt, sẽ lại có trời đất khác khai lập tiếp theo: cứ thế xuôi xuống mà suy, cũng vẫn không biết tới đâu là cùng cực. Trời đất có khởi thuỷ có chung cùng, nhưng vũ trụ thì vô chung vô thuỷ.

Học trò của Chu Hi là Sái Cửu Phong bàn về lẽ "chung thuỷ" của vũ trụ như sau:

"Số hết rồi lại trở lại một, thế là sinh rồi lại sinh mà không cùng. Cái chung của âm là cái thuỷ của dương; cái chung của đêm là cái thuỷ của ngày; cái chung của năm là thái thuỷ của mùa xuân; cái chung muôn vật là cái thuỷ của muôn vật (cái chung của vật này là cái thủy của vật khác). Cho nên vào cõi tối là để ra cõi sáng, tới hết mức tĩnh

---

* Chu Tử quan niệm hiện tượng "trời đất hoại" như thế nay: "... tới lúc con người vô đạo đến cực điểm thì tất cả sẽ bị xáo lộn một loạt, người và vật sẽ hết sạch để rồi đổi thành một lớp mới" (*Chỉ thị tương tương nhân vô đạo cực liễu, tiện nhất tể đã hợp hỗn độn nhất phiên, nhân vật đô tận hựu trùng tân khởi* – Ngữ loại).

là để bắt rễ vào động; cái chung của trời đất trước phải chăng là cái thuỷ của trời đất sau" (*Số chung nhi phục hồ nhất, kì sinh sinh nhi bất cùng giả dã. Âm chi chung, dương chi thuỷ dã; dạ chi chung, trú chi thuỷ dã; tuế chi chung, xuân chi thuỷ dã; vạn vật chi chung, vạn vật chi thuỷ dã. Thị cố nhập hồ u giả, sở dĩ xuất hồ minh, cực hồ tĩnh giả, sở dĩ căn hồ động; tiền thiên địa chi chung, kì hậu thiên địa chi thuỷ hồ*? - Hồng Phạm Hoàng cực nội thiên).

VŨ TRỤ VÔ THUỶ CHUNG, THIÊN ĐỊA VÔ THUỶ CHUNG

Sái Cửu Phong cũng như Chu Hi thừa nhận thuyết trời đất có thuỷ có chung của Thiệu Khang Tiết. Thuyết này đến cuối đời Minh đầu đời Thanh thì bị Vương Thuyền Sơn chống lại. Thuyền Sơn cho rằng chẳng những vũ trụ vô thuỷ chung mà cả trời đất cũng vô thuỷ chung. Ông nói:

"Cứ thực mà nói thì suốt qua cổ, kim, tử, sinh, vô, hữu, chẳng làm gì có cái mà người ta vẫn gọi là "trước", "sau" đó. Không có trước, sau, đó là trời vậy (Tự nhiên không phân ra trước sau). Trước và sau là cái để sức hiểu biết của con người y cứ vào mà nhận định. Cái ở nơi ta là trước thì ở nơi vật là sau; đối với ngày hôm nay là sau thì đối với ngày khác là trước (...) Thuỷ đấy mà cũng là chung đấy;

cái được sinh đấy mà cũng là cái tự sinh đấy; nơi ở đấy mà cũng là nơi đi đấy, chia đấy mà cũng là hợp đấy; không gì là không xây dựng, không gì là không thành tựu (...)" (*Dĩ thực ngôn chi, triệt hồ kim cổ, thông hồ tử sinh, quán hồ hữu vô, diệc ô hữu sở vị tiên hậu giả tại? Vô tiên hậu giả thiên dã; tiên hậu giả, nhân chi thức lực sở cứ dã. Tại ngã vi tiên giả, tại vật vi hậu; tại kim nhật vi hậu giả, tại tha nhật vi tiên (...) Tức thuỷ tức chung; tức sở sinh tức sở tự sinh; tức sở cư, tức sở hành; tức phân tức hợp; vô sở bất triệu, vô sở bất thành.* [341] – Chu dịch ngoại truyện), và:

"Lấy lý mà suy, cái thuỷ của trời đất là hôm nay, cái chung của trời đất là hôm nay. Trời đất bắt đầu, con người không thấy, trời đất chấm dứt, con người không thấy. Không thấy, bèn cho rằng trước thời thái cổ, có lúc bắt đầu là lúc một vật đầu tiên sinh ra, một ngày trong tương lai, sẽ có lúc chấm dứt là lúc muôn vật đều chết hết. Kể cũng ngu thay!". (*Dĩ lý cầu chi, thiên địa thuỷ giả kim nhật dã, thiên địa chung giả kim nhật dã. Kì thuỷ dã, nhân bất kiến kì thuỷ; kì chung dã, nhận bất kiến kì chung. Kì bất kiến dã, toai dĩ vi thuý cổ chi tiền, hữu nhất vật sơ sinh chi thuỷ; tương lai chi nhật, hữu vạn vật giai tận chi chung. Diệc ngu hĩ tai!* – Như trên).

Sự vật biến hoá không ngừng, thay đổi từng giây từng phút. Cuộc đại hoá của vũ trụ không có đầu, cuối, trước, sau. Đầu, cuối, trước, sau, thật ra chỉ là những khái niệm để cho con người y cứ vào đó mà dễ bề nhận định trong khoảng không gian vô giới hạn, trong dòng thời gian vô thuỷ chung. Nếu nói trời đất có lúc bắt đầu, có lúc chấm dứt, thì tất phải nói trời đất đang bắt đầu và cũng đang chấm dứt giữa phút này đây, trong ngày hôm nay, chứ ngoài ra không bao giờ bắt đầu, không bao giờ chấm dứt cả.

Cuộc thảo luận về vấn đề "chung thuỷ" của vũ trụ, mở đầu từ Lão Tử đến Vương Thuyền Sơn thì kết thúc, Lão Tử nhận rằng "vũ trụ hữu thuỷ"; Vương Thuyền Sơn, ngược lại, cho rằng "vũ trụ vô thuỷ, vô chung".

TOÁT YẾU THIÊN II

Vì muốn cho tiện trong việc trình bày, chúng tôi đã tách bản căn luận và đại hoá luận ra làm hai thiên.

Bản căn luận như trên đã nói, nghiên cứu về cái căn nguyên tối sơ, cái "tối cứu cánh", của vũ trụ, nghĩa là cái cơ sở của cuộc đại hoá trong vũ

trụ. Còn đại hoá luận thì nghiên cứu về hiện tượng biến hoá của sự vật cùng là cái qui luật của sự biến hoá đó, nghĩa là nghiên cứu về nội dung của cái lịch trình biến hoá do cái nguyên tố cấu thành vũ trụ phát sinh. Lập luận về vấn đề này của các triết gia Trung Quốc có những điểm đặc sắc, không giống các triết gia ở Tây phương cũng như ở Ấn Độ.

Trước hết, hết thảy các triết gia Trung Quốc đều nhận rằng vũ trụ là động, rằng vũ trụ chỉ là một lịch trình "sinh sinh bất dĩ, biến hoá vô cùng", chứ không như trong triết học Tây phương, có phái chủ trương "vũ trụ động" (Héraclite), có phái lại chủ trương "vũ trụ tĩnh" (Zénon).

Sau nữa trong triết học Tây phương có khuynh hướng cho rằng cái trạng thái động của sự vật chỉ là giả vọng, chứ không phải thực tại. Ở Ấn Độ, số triết gia nhận biến hoá chỉ là hư huyễn lại càng nhiều hơn. Các triết gia Trung Quốc thì không thế: họ đều nhất trí cho rằng trạng thái biến động của sự vật là thực tại, phổ biến và cơ bản. Vẫn biết biến động là hiện tượng, nhưng triết học Trung Quốc có điểm đặc thù là không phân biệt hiện tượng và thực tại ra làm hai mà lại cho rằng hiện tượng tức là thực tại. Hoặc giả cũng có những triết gia nghĩ rằng bản căn là "tịch nhiên bất động",

nhưng dù có nghĩ thế đi nữa, họ cũng nhận rằng bản căn hễ "cảm thì bèn thông".

Về những qui luật chi phối sự biến hoá của sự vật và về những nguyên nhân phát sinh sự biến hoá đó, như chúng tôi đã nói ở đầu chương, các triết gia Trung Quốc nghiên cứu khá thấu đáo kỹ càng. Đối với họ, qui luật chi phối sự biến hoá của sự vật là qui luật thường; tức qui luật phản phục. Còn căn nguyên của sự biến hóa đó thì là cái tính chất lưỡng nhất của sự vật. Lý luận phản phục, lưỡng nhất của Trung triết có phảng phất giống biện chứng pháp của triết học Tây phương. Phảng phất bề ngoài thôi chứ kì thực thì khác nhau hẳn. Triết học Tây phương có thứ biện chứng pháp cho rằng: "Biện chứng trong sự vật chỉ là "phản ảnh" của biện chứng trong khái niệm." Triết học Trung Quốc thì không nghĩ vậy mà cho rằng qui luật phản phục và tính chất lưỡng nhất là những sự thật khách quan, thực tại, nó nằm trong sự vật và chi phối sự vật, chứ không phải chỉ là những phản ảnh của khái niệm, những kiến trúc của tinh thần, chỉ có giá trị của những "huyễn giác". Điểm dị biệt thứ hai mà có lẽ là điểm dị biệt quan trọng nhất giữa lý luận phản phục lưỡng nhất và biện chứng pháp là: Biện chứng pháp cho rằng mâu thuẫn nội tại tương huỷ mà phát sinh triển biến, còn theo lý luận phản phục lưỡng nhất thì đối đãi cùng điều

hoà với nhau mà sinh biến hoá. Biến hoá của biện chứng pháp diễn tiến theo nhịp ba (chính, phản, thành) và hướng thượng theo hình xoáy ốc. Biến hoá trong lý luận phản phục lưỡng nhất thì diễn tiến theo nhịp hai (tương suy, tương điều hoà), có tính cách phức điệp (một sinh hai, hai sinh bốn, bốn sinh tám...) theo hình nan quạt, và cứ đến hết mức thì lại quay lại.

Về vấn đề: sự vật biến hoá có nhằm mục đích nào không hay chỉ là biến hoá một cách máy móc, thì triết học Trung Quốc nghĩ rằng sự biến hoá đó không hẳn có nhằm một mục đích, mà cũng không thuần nhiên có tính cách máy móc; nói cách khác, triết học Trung Quốc không có mục đích luận thuần túy, mà cũng không có cơ giới luận thần tuý. Thiên chí luận của Trung triết gần với mục đích luận; tự nhiên luận của Trung triết thì có bao hàm cơ giới luận bên trong. Đa số triết gia Trung Quốc chủ trương tự nhiên luận mà học thuyết tự nhiên phát đạt nhất thì là *thần hoá luận, - một thứ tự nhiên luận chối bỏ luôn tính cách cơ giới.* Thần hoá luận có liên quan mật thiết với lý luận lưỡng nhất. "Thần" chính là tác dụng của cái lưỡng nhất tính trong mỗi sự vật: vì trong lòng sự vật, có những nhân tố đối đãi nó tác động lẫn nhau cho nên mới phát sinh ra sự biến hoá. Cái công năng biến hoá vi diệu đó, chính là cái mà Trung triết gọi là thần.

Chủ trương chủ chốt của thần hoá luận là mọi sự biến hoá, dưới mọi hình thức, của sự vật đều là tự động, phát khởi từ một động lực nội tại. Vì là tự động, cho nên khắp nơi, đâu đâu cũng có biến hóa; vì là tự động, cho nên không biết đâu mà dò lường; vì là tự động, cho nên xảy ra một cách tự nhiên không tuân theo một kế hoạch đã dự định và không có hình thức cơ giới. Thần hoá luận một mặt phản đối mục đích luận, - điều đó cố nhiên, - nhưng, mặt khác, cũng phản đối luôn cả cơ giới luận.

Đến như vấn đề: vũ trụ này có thuỷ, có chung không, thì kiến giải của triết học Trung Quốc tương đối sơ giản và không có gì là xuất sắc. Thoạt đầu, thuyết "hữu thuỷ" được đề xướng. Rồi thuyết này bị phản bác và thuyết "vô thuỷ" được chủ trương. Kết cuộc, người ta nhận rằng "vũ trụ là vô thuỷ, vô chung", nhưng "trời đất thì có thành, có hoại".

THIÊN III

PHÁP TƯỢNG LUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

Vũ trụ luận trong triết học Trung Quốc gồm ba phần: Bản căn luận, - Đại hoá luận – và Pháp tượng luận.

Pháp tượng luận nghiên cứu thảo luận: thứ nhất, về cái yếu tố "phổ thông" (chứ không phải cái "căn nguyên đầu tiên", - đối tượng của bản căn luận) nó cấu thành các sự vật, các hiện tượng vốn bắt nguồn từ "căn nguyên đầu tiên" và hiện đang ở trong vòng đại hoá; thứ hai, về mối quan hệ giữa các sự vật, hiện tượng đó.

Phần này không tìm được một danh từ nào khả dĩ tổng quát được toàn thể vấn đề làm đề mục, cho nên phải tạm gọi là pháp tượng luận. Hai chữ

"pháp tượng" xuất xứ từ Dịch truyện. Hệ Từ hạ truyện nói:

"Xưa, họ Bào Hi cai trị thiên hạ, ngửa thì xem tượng trời, cúi thì xem pháp đất" (*Cổ giả Bào Hi thị chi vượng thiên hạ dã, ngưỡng tắc quan tượng vu thiên, phủ tắc quan pháp vu địa*).

Theo lời giải thích của Chu Hi, chữ "tượng" trỏ cái ý chưa có định hình; còn chữ "pháp" thì trỏ các vật đã có hình tướng nhất định" (*Tượng thị vị thành hình chi ý, pháp thị nhất thành dĩ định chi vật*).

Hệ Từ thượng truyện nói:

"Không pháp tượng nào lớn hơn trời đất" (Pháp tượng mạc đại hồ thiên địa).

Trương Hoành Cừ đời Tống cũng nói:

"Đầy khoảng trời đất, chỉ là pháp và tượng mà thôi". (*Doanh thiên địa chi gian giả, pháp tượng nhi dĩ* – Chính mông, Thái hào).

Như vậy, hai chữ "pháp tượng" là danh từ gồm trỏ tất cả sự vật và hiện tượng trong vũ trụ, kể luôn cả trời đất. Và pháp tượng luận là luận thuyết nhằm mục đích nghiên cứu các sự vật, các hiện tượng trong vũ trụ, thứ nhất là về những yếu tố phổ biến cấu thành mọi sự vật, hiện tượng đó, thứ hai là mối quan hệ giữa những yếu tố cấu thành sự vật, hiện tượng đó.

Dưới đây là kiến giải của các triết gia Trung Quốc về vấn đề này, thuật theo thứ tự thời gian.

CHƯƠNG I

CHỈ VẬT

* Thế nào là chỉ? Thế nào là vật?
* Tương quan giữa "Chỉ" và "Vật".
* Tương quan giữa "Chỉ" và "Danh".
* Thuyết "Ly kiên bạch".
* Thuyết "Bạch mã phi mã".
* Thuyết Hợp kiên bạch của Mặc gia.

Những vấn đề cập đến trong chương "chỉ vật" này và trong chương "đồng dị" sau đây mang nhiều màu sắc "luận lý". Chúng tôi sẽ không lấy làm lạ nếu có người đọc rồi hỏi: "Tại sao không để hai chương này vào phần "tri thức luận". Chúng tôi đồng ý rằng có thể làm như thế được. Nhưng sở dĩ chúng tôi lại xếp vào phần vũ trụ luận là vì chúng tôi nghĩ rằng trọng tâm của "chỉ vật" và "đồng dị" của triết học Trung Quốc là ở chỗ thuyết minh yếu

tố phổ thông của sự vật, và tương quan giữa sự vật, hơn là ở chỗ khơi sâu vấn đề nhận thức vốn vẫn không được các triết gia Trung Quốc xem trọng lắm. Như vậy đặt "chỉ vật" và "đồng dị" trong phạm vi vũ trụ luận có lẽ đắt chỗ hơn.

Hai chữ chỉ, vật xuất xứ từ cái tựa thiên "chỉ vật luận" của Công Tôn Long.

THẾ NÀO LÀ CHỈ? THẾ NÀO LÀ VẬT?

Theo lối hiểu thông thường, bất cứ vật nào cũng gồm có hai phần là danh và thực. Công Tôn Long thì chủ trương rằng, ngoài danh và thực ra, vật còn một phần thứ ba nữa, là "chỉ". Ông nói:

"Trời đất là những cái trời đất sinh ra gọi là vật. Vật là trỏ cái phần "vật" của vật; chứ không vượt khỏi cái phần "vật" ấy. Phần "vật" của vật tức là cái thực vậy. Danh là tên gọi cái thực. Biết rằng cái này không phải là cái này biết rằng cái này không ở cái này, thì tức cũng biết rằng cái danh này không gọi đúng cái thực này. Biết rằng cái kia không phải là cái kia, biết rằng cái kia không ở cái kia, thì tức cũng biết rằng cái danh kia không gọi đúng cái thực kia" (*Thiên địa dữ kì sở sản yên, vật dã Vật dĩ kì sở vật nhi bất quá yên, thực dã (...) Phù danh, thực vị dã. Tri thử chi phi thử dã, tri thử chi bất tại thử dã, tắc bất vị dã. Tri bỉ chi phi*

bỉ dã, tri bỉ chi bất tại bỉ dã, tắc bất vị dã.[342] – Danh thực luận).

"Vật của Công Tôn Long chuyên chỉ cái thực của vật, - cái thực đối lập với cái danh. "Vật" là một cá thể cụ thể, nó chiếm một vị trí hẳn hoi trong không gian, thời gian. Tỉ dụ: con ngựa này, cọn ngựa kia, vật trắng này, vật trắng kia; tất cả những con ngựa cụ thể, những vật trắng cụ thể mà có chiếm một chỗ trong không gian, thời gian thì đều là "vật". Danh là tên gọi cái thực, tức là để trỏ cái cá thể cụ thể, là để trỏ "vật". Nhưng ngoài vật ra, danh còn trỏ cái "cộng tướng" nữa. Cái "cộng tướng" này tức là cái mà Công Tôn Long gọi là "chỉ", - là phần thứ ba của một vật, ngoài thực và danh ra. Nhưng thế nào là "cộng tướng"? "Cộng tướng" là cái gì? Xin lấy trường hợp con ngựa làm tỉ dụ. Cái con vật cụ thể bốn chân, ức to bụng nhỏ, không có sừng mà có bờm, có đuôi và tài chạy... kia là cái thực của cái danh "con ngựa". Nhưng cái danh "con ngựa" không phải chỉ trỏ riêng "con ngựa kia" mà còn trỏ chung tất cả những "con ngựa cũng như con ngựa kia" (*Hữu mã như kỉ giả*). Lại lấy thêm tỉ dụ nữa là một vật trắng. Cái danh "vật trắng" không phải chỉ trỏ riêng cái "vật trắng kia" mà còn trỏ chung tất cả những "vật trắng, trắng cũng như vật trắng kia", nghĩa là ngoài cái "vật trắng kia" ra, cái danh "vật trắng" còn trỏ cái trắng không hẳn là của vật gì (*Bạch giả bất định*

sở bạch). Những con ngựa do cái danh từ ngựa trỏ chung đó, cũng như cái "trắng bất định" đó, thuật ngữ triết học gọi là "cộng tướng" hay "khái niệm". Mà Công Tôn Long thì gọi là "chỉ". Nói tóm lại một vật có "danh" và "thực". Danh lại chia ra làm hai: danh "cụ thể" và danh "trừu tượng". Danh "trừu tượng" * dùng riêng để trỏ cái cộng tướng của vật. Còn danh "cụ thể" thì trỏ cái cá thể cụ thể của vật mà đồng thời vẫn bao hàm cả cộng tướng của vật ở trong **. Cái danh trừu tượng để trỏ "cộng tướng" gọi là khái niệm hay là "chỉ".

Trong triết học thời Tiên Tần, có cuộc thảo luận chung quanh vấn đề cộng tướng của sự vật. Cuộc thảo luận đó mệnh danh là "cuộc biện luận về "kiên" và "bạch" (chắc và trắng)" (*Kiên bạch chi biện*) Cuộc biện luận này hình như bắt đầu từ Huệ Thi. Thiên *Tề vật luận* sách *Trang Tử*, khi nói đến Huệ Thi, có câu "*Cố dĩ kiên bạch chi muội chung*" (cho nên cái thuyết "kiên bạch" (của ông) rốt cuộc không sáng tỏ lên được). Cũng trong sách Trang Tử, thiên Đức sung phù, trong đoạn Trang Tử nói về Huệ Thi, có câu: "*Dĩ kiên bạch minh*" (Dùng

---

* Xin đừng lẫn với danh từ trừu tượng (nom abstrait).

** Cái cộng tướng bao hàm trong cái danh "cụ thể", Phùng Hữu Lan dịch ra tiếng Anh là connotation đối lập với cái cụ thể là denotation.

thuyết "kiên bạch" để giương danh, hiển thân). Như vậy thì có thể Huệ Tử đã có bàn về vấn đề "kiên bạch" rồi. Tuy nhiên, xem lại di thuyết của Huệ Tử (nhắc lại trong thiên *Thiên hạ*, sách Trang Tử) thì người ta không thấy có đề cập đến vấn đề "kiên bạch", cho nên các học giả đời sau cho rằng: có lẽ Huệ Thi có biện luận về "kiên bạch", nhưng thuyết của ông sau đã bị thất truyền.

Cứ dựa vào sử liệu hiện tồn mà xét, thì người tham dự cuộc biện luận về "kiên bạch" là Công Tôn Long và các học giả trong phái Mặc gia.

Công Tôn Long chủ trương "li kiên bạch" (tách rời chắc và trắng). Mặc gia phản bác thuyết này của Công Tôn Long mà chủ trương thuyết "hợp kiên bạch" (hợp nhất chắc và trắng).

Cuộc biện luận đã sôi nổi một thời, nhưng chỉ một thời thôi. Sau đời Tần, không ai còn chú ý đến vấn đề "kiên bạch" nữa. Thế nhưng cuộc biện luận về "kiên bạch" không vì lẽ "trung đoạn" như vậy mà mất hết tính cách quan trọng của nó. Nay xin thuật lại học thuyết "li kiên bạch"của Công Tôn Long, rồi sau đó sẽ nói đến lập luận phản bác – "hợp kiên bạch" - của Mặc gia.

TƯƠNG QUAN GIỮA CHỈ VÀ VẬT

Công Tôn Long chủ trương "li kiên bạch". Ngoài ra, ông còn chủ trương "bạch mã phi mã"

(ngựa trắng không phải ngựa) nữa. Như ý chính của ông, quan niệm trung tâm của ông trong các chủ trương này vẫn là phân biệt "chỉ" với "vật". Ông cho rằng hết thảy mọi vật đều là do cái "chỉ" mà thành, vật nào cũng chỉ là các cái "chỉ" tụ tập lại. Ông nói:

"Không có vật nào không phải là "chỉ", nhưng "chỉ" thì không phải là "chỉ". (*Vật mạc phi chỉ, nhi chỉ phi chỉ* [343] – Chỉ vật).

Ý ông muốn nói: Vật nào cũng là do cái "chỉ" mà thành cả, nhưng chính cái "chỉ" thì lại không do cái "chỉ" cấu thành. Tỉ dụ: một hòn đá là do hai cái "chỉ": "chắc" và "trắng" mà thành, trừ hai cái "chỉ" "chắc" và "trắng" ấy ra, thì không còn thấy có đá. Nhưng chính cái "chỉ" "trắng", cũng như cái "chỉ" "chắc" thì chỉ là trắng là chắc, chứ không phải là cái gì khác cấu thành hết. Bất cứ vật nào, đem ra phân tích, cũng đều thấy là do một số "chỉ" nào đó mà thành, nhưng chính những cái "chỉ" đó thì không thể nào phân tích ra thành một số "chỉ" khác được.

Công Tôn Long còn nói:

"Vật kia trắng, cái trắng đó không phải là cái cố định chỉ riêng vật kia có. Vật kia chắc, cái chắc đó không phải là cái cố định chỉ riêng vật kia có. Không cố định thuộc về vật kia thì là thuộc về tất

cả các vật* (nào trắng và chắc), chứ đâu có phải (cái trắng và cái chắc) chỉ thuộc riêng về hòn đá? (*Vật bạch yên, bất định kì sở bạch; vật kiên yên, bất định kì sở kiên. Bất định khả kiêm ô hồ kì thạch dã?* [344] – Kiên bạch).

Và:

"Cái trắng kia đã không phải là cố định của một vật thì có thể quên (những vật trắng mà vẫn quan niệm được cái trắng). Nói "ngựa trắng" là nói cái trắng có chỉ định – (cái trắng của riêng con ngựa). Cái trắng đã là cố định riêng thuộc về một vật thì không phải là trắng vậy" (*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* [345] – Bạch mã).

Nghĩa là phàm là "chỉ", thì không riêng thuộc về một vật nhất định nào, mà là thuộc chung về hết thảy mọi vật. Nếu thuộc riêng về một vật nhất định thì hết mất tính cách của "chỉ" rồi. "Chắc" với tư cách là "chỉ" không phải là riêng thuộc về hòn đá, "trắng" với tư cách là "chỉ", không phải là riêng thuộc về con ngựa. Cho nên khi nói đến "chắc", đến "trắng", người ta không cần để ý đến cái gì chắc,

---

* Tạ Hi Thâm cắt nghĩa bốn chữ "Bất định giả kiêm" là: chẳng những chỉ cái chắc cái trắng của hòn đá bất định mà của hết thảy mọi vật đều bất định.

cái gì trắng, mà người ta vẫn quan niệm được rõ ràng thế nào là chắc, là trắng. Nhưng khi chỉ định rõ ràng cái "chắc" , cái "trắng" mà nói: "cái "chắc" của hòn đá, hay cái "trắng" đó mất tính cách phổ biến của nó và đồng thời hết tư cách để là "chỉ". Tóm lại, cái "chỉ" có tính cách phổ biến, phổ biến tính là điều kiện tiên quyết để là cái "chỉ".

Cái "chỉ" hay "cộng tướng", có ở khắp mọi vật, ở bất cứ vật nào, nhưng không có cái "chỉ" nào tách rời vật mà lại độc lập tồn tại một cách hiển nhiên được. Tự thân cái "chỉ" không có chỗ đứng trong không gian, thời gian, cho nên Côn Tôn Long mới nói rằng:

" "Chỉ" là cái không có trong thiên hạ, vật mới là cái thật có trong thiên hạ" (*Chỉ dã giả, thiên hạ chi sở vô dã; vật dã giả, thiên hạ chi sở hữu dã* [346] – Chỉ vật).

Và nếu không có vật thì sẽ không có luôn cả "chỉ".

"Thiên hạ mà không có vật thì có thể gọi được là "chỉ" chăng? (*Thiên hạ vô vật, khả vị chỉ hồ*? - Như trên).

Nhưng nói "không có luôn cả "chỉ", là nói không có ở thể "hiển" mà thôi, chứ không phải là không có hẳn. Theo Công Tôn Long, khi "chỉ" không "hiển" ở nơi vật ("chỉ" mà hiển ở nơi vật thì gọi là "vật chỉ") thì "chỉ" "tàng". "Tàng" là chìm lẩn

đi, là tự tàng chứ không phải là náu núp ở trong vật, hay ở trong một cái "chỉ" nào khác, không phải là hỗ tàng. Công Tôn Long nói:

"Chỉ có tự tàng, chứ không có tiềm tàng vào cái khác" *(Hữu tự tàng dã, phi tàng nhi tàng da*[347]).

Nói cách khác, khi "chỉ" không tồn tại thì "chỉ" tiềm tồn *.

Như trên đã nói, vật nào cũng là do một số "chỉ" hội lại mà thành. Thế nhưng vật không phải là "chỉ". Hòn đá là do hai "chỉ" "chắc" và "trắng" hội lại mà thành, nhưng chính hòn đá thì không phải là chỉ: Vật thì không thể gọi là "chỉ" (*Nhi vật bất khả vị chỉ dã*). Mà "chỉ cũng không phải vật" (*Chỉ phi phi chỉ*) (phi chỉ tức là vật).

"Chỉ" cũng không cần nhờ vật mới thành được "chỉ". Trắng không hề nhân hòn đá mà sau mới trắng, trắng là tự nhiên mà trắng, tự nó nó trắng:

"Trắng mà vốn không hay tự trắng thì còn làm sao mà làm trắng được hòn đá. Nếu trắng là tự trắng, thì trắng chẳng phải nhân hòn đá trắng cũng trắng. Vàng, đen cũng vậy" (*Bạch cố bất năng tự bạch, ô năng bạch thạch vật hồ? Nhược bạch giả*

---

* Tân thực tại luận ngày nay nói: cá thể thì tồn tại (exist), khái niệm (hay cộng tướng) thì tiềm tồn (subsist).

tấc bạch, tất bất bạch vật nhi bạch yên. Hoàng, hắc dữ chi nhiên [348] – Kiên bạch).

TƯƠNG QUAN GIỮA CHỈ VÀ DANH

Danh là để gọi thực, nghĩa là để gọi cái cá thể cụ thể của vật. Đồng thời danh cũng có một phần biểu chỉ cái "chỉ". Phần đó, như trên đã nói, tức là cái danh trừu tượng. Như vậy thì danh thật ra không phải hẳn là "chỉ". Cho nên Công Tôn Long nói:

"Thiên hạ không có "chỉ" là vì vật đều có danh, mà danh không phải là chỉ" (*Thiên hạ vô chỉ giả, sinh ư vật chi các hữu danh, bất vi chỉ dã* – Chỉ vật).

Theo lối hiểu thông thường, người đời chỉ biết rằng vật gồm hai phần là danh và thực, chứ không biết rằng vật còn gồm phần thứ ba là "chỉ" mà cũng không biết rằng ngoài cái phần danh cụ thể trỏ vật, còn có cái phần danh trừu tượng trỏ "chỉ". Chính vì lẽ đó mà "thiên hạ" mới "không có chỉ".

THUYẾT "LY KIÊN BẠCH"

Bắt đầu từ nhận định " "chỉ" có tự tàng, chứ không có tiềm tàng vào cái khác" mà suy đi, Công Tôn Long cho rằng chẳng những, "chỉ" không tiềm tàng trong vật mà thôi, "chỉ" còn không tiềm tàng cả trong "chỉ" khác nữa. "Trắng" không nhân có

vật để hiển hiện thì "trắng" tự tàng. "Chắc" cũng vậy. Và đang lúc "trắng" nhân có vật để hiển hiện, nếu "chắc" không nhân có vật để hiển hiện cùng với "trắng" thì "chắc" một mình tự tàng. "Trắng" cũng vậy. "Trắng" và "chắc", như thế, đều là tự tàng riêng một mình, chứ không phải tàng lẫn nhau. "Trắng" và "chắc" như thế, là tách lìa nhau chứ không phải vấn vít lấy nhau, hợp với nhau làm một. Tách lìa nhau, không những ở thể tàng, mà còn ở cả thể hiển trong cùng một vật nữa. Ấy chủ trương "li kiên bạch" của Công Tôn Long là như vậy. Để chứng minh thuyết đó, ông nói:

"Không nhìn thấy cái "chắc" mà chỉ nhìn thấy cái "trắng", như thế là không có cái "chắc" (trong cái "trắng"); vỗ không thấy được cái "trắng" mà thấy được cái "chắc", chỉ thấy được "chắc" (mà không thấy được "trắng") như thế là không có cái "trắng" (trong cái "chắc") (...) Lúc thì thấy cái "trắng", lúc thì thấy cái "chắc", thấy cái kia thì không thấy cái kia, thấy cái nọ mà không thấy cái kia, như thế là hai cái ("trắng" và "chắc") tách lìa nhau; cái nọ không chứa cái kia cho nên tách lìa nhau. Tách lìa là tàng, (là tiềm tồn)" (*Thị bất đắc kì sở kiên, nhi đắc kì sở kiên bạch giả, vô bạch dã. Phủ bất đắc kì sở bạch, nhi, đắc kì kiên dã, vô bạch dã (...) Đắc kì bạch, đắc kì kiên, kiến dữ bất*

kiến, kiến dữ bất kiến li, nhất nhất bất tương doanh, cố li. Li dã giả, tàng dã[349] – Kiên bạch).

Lại nói:

"Chắc, trắng và hòn đá là ba, phải không? – Đáp: không phải? – Là hai, phải không? – Đáp: phải – Tại sao vậy? – Đáp: (nhìn) không thấy chắc, chỉ thấy trắng, như thế là chỉ có hai; (vỗ) không thấy trắng, chỉ thấy chắc, như thế là chỉ có hai" (*Kiên, bạch , thạch tam, khả hồ? Viết bất khả. Viết: nhị, khả hồ? Viết: khả. Viết: hà tai? Viết vô kiên đắc bạch, kì cử dã nhị: vô bạch đắc kiên, kì cử dã nhị.*[350] – Như trên).

Và:

"Về phần đá thì là một (hòn đá), chắc với trắng thì là hai cái, nhưng mà hai cái đó đâu có phải là ở trong đá cho nên biết cái kia, chẳng biết cái nọ (vỗ biết chắc mà chẳng biết trắng); thấy cái nọ, chẳng thấy cái kia (nhìn thấy trắng mà chẳng thấy chắc) cho nên cái biết được với cái chẳng biết được cùng tách lìa nhau, cái thấy được với cái chẳng thấy được cùng tự tàng. Đã cùng tự tàng, thì còn ai bảo được là không cùng tách lìa?" (*Ư thạch nhất dã, kiên bạch nhị dã, nhi tại vu thạch. Cố hữu tri yên, hữu bất tri yên, hữu kiến yên, hữu bất kiến yên. Cố tri dữ bất tri tương dữ li, kiến dữ bất kiến tương dữ tàng. Tàng cố, thục vị chi bất li?* [351] – Như trên)

Rồi một lần nữa, Công Tôn Long lại nhấn vào điểm "chỉ" không riêng thuộc về một vật, để chứng tỏ rằng "chỉ" nọ với "chỉ" kia tách lìa nhau, chứ không xoắn xuýt lấy nhau mà "tương hỗ tàng":

"Nếu như không có đá, thì lấy đâu ra hòn đá chắc và trắng? (Tuy không có hòn đá chắc và trắng, nhưng không phải vì không có hòn đá, mà không có cái chắc, cái trắng: cái chắc và cái trắng vẫn có ở thể tàng, - chúng vẫn tiềm tồn), cho nên (chắc và trắng) mới là tách lìa. Tách lìa là tại thế". (*Thạch kì vô hữu, ô thủ kiên bạch thạch hồ? Cố li dã. Li dã giả, nhân thị* [352] – Như trên).

THUYẾT "BẠCH MÃ PHI MÃ" (NGỰA TRẮNG KHÔNG PHẢI NGỰA)

"Tách lìa" cái "chắc" và cái "trắng" (của hòn đá) ra làm hai rồi, Công Tôn Long còn "tách lìa" con ngựa trắng ra ra làm con ngựa và cái trắng. Công Tôn Long được người đời biết tiếng là nhờ cái thuyết "bạch mã phi mã" này. (*Long chi sở dĩ vi danh giả, nãi dĩ bạch mã chi luận nhĩ*" – Công Tôn Long Tử, quyển thượng).

Thiên bạch mã viết:

- Ngựa trắng không phải là ngựa, phải thế không?

- Đáp: Phải.

- Tại sao vậy?

- Ngựa là tên gọi hình, trắng là tên gọi sắc. Cái gọi tên sắc không phải cái gọi tên hình, cho nên nói rằng: ngựa trắng không phải là ngựa" (*Bạch mã phi mã, khả hồ? Viết: khả. Viết: hà tai? Viết: mã giả sở dĩ mệnh hình dã, bạch giả sở dĩ mệnh sắc dã. Mệnh sắc giả phi mệnh hình dã, cố viết bạch mã phi mã*).

Và:

"Cho nên cái trắng không phải là con ngựa. Ngựa trắng là con ngựa với màu trắng. Con ngựa cộng với màu trắng không phải là con ngựa (không cộng với màu trắng) cho nên nói rằng: ngựa trắng không phải là ngựa". (*Cố bạch giả phi mã dã. Bạch mã giả mã dữ bạch dã. Mã dữ bạch, phi * mã dã, cố viết bạch mã phi mã dã* [353]).

Lý luận "li kiên bạch" và "bạch mã phi mã" của Công Tôn Long bị Mặc gia phản bác. Mặc gia

---

* Theo Vũ Đồng thì có chữ "phi"

Theo Phùng Hữu Lan, thì không có chữ "phi" (Trung Quốc triết học sử, trang 256) và nghĩa câu ấy sẽ như thế này:

"Nói con ngựa trắng là hàm cái ý "ngựa" và "trắng". (Như vậy phải phân biệt ngựa và ngựa trắng) cho nên nói rằng: ngựa trắng không phải là ngựa.

chủ trương rằng "cái chắc và trái trắng (của hòn đá) không tách lìa nhau", và "ngựa trắng là ngựa". Thuyết "hợp kiên bạch" của Mặc gia được chép lại trong Mặc kinh. Thiên Kinh thượng nói:

"Cái chắc và cái trắng không ở ngoài nhau" (*Kiên bạch bất tương ngoại dã* [354]).

Thích nghĩa câu này, thiên Kinh thuyết thượng viết:

"Hai cái, khác nơi, không chứa đựng lẫn nhau, trái nhau, như thế mới là ở ngoài nhau" (*Đắc nhị dị xử, bất tương doanh tương phi, thị tương ngoại dã*).

Ý nói: cái chắc và cái trắng cùng ở trong hòn đá thì không phải là ở ngoài nhau; cái chắc của hòn đá chắc và trắng nằm ngay trong cái trắng của hòn đá, và cái trắng của hòn đá ấy cũng nằm ngay trong cái chắc của nó; cái chắc kia mà không có thì cái trắng kia cũng không có, cái trắng kia mà không có thì cái chắc kia cũng không có: cái trắng và cái chắc của hòn đá vấn vít lấy nhau, làm nguyên nhân lẫn cho nhau, là kết quả lẫn nhau. Nếu như chắc và trắng không cùng ở trong một hòn đá mà ở hai nơi khác nhau thì mới là không chứa đựng nhau, mới là ở ngoài nhau, - nghĩa là tách lìa nhau. Thiên Kinh hạ cũng nói:

"Chắc, trắng, là cốt nói: (chắc và trắng) cái nọ nhân cái kia (mà nói)" (*Kiên bạch, thuyết tại nhân*[355]).

Khai triển ý này của thiên Kinh hạ, Thiên Kinh thuyết hạ viết:

"(Chắc và trắng đã cùng ở trong hòn đá thì) do ở nơi cái chắc mà được cái trắng, (như vậy thì chắc và trắng) tất là chứa đựng lẫn nhau" (*Kiên đắc bạch, tất tương doanh giả*).

Chỗ khác, thiên Kinh hạ còn nói:

"Cùng ở trong một hòn đá, có cái biết được, có cái không biết được (nhìn thấy trắng mà không thấy chắc, vỗ thấy chắc mà không thấy trắng), ý chính muốn nói là chắc và trắng đều vẫn tồn tại" (*Ư nhất, hữu tri yên, hữu bất tri yên, thuyết tại tồn*[356]).

Và:

"Chắc và trắng là hai tính của đá, không thể riêng bỏ một tính nào, ý chính muốn nói là tuy thấy cái nọ, không thấy cái kia, nhưng cả hai cái chắc và trắng vẫn cùng tồn tại. (Hòn đá chắc trắng chẳng khác chi một vật rộng dài, nếu vì thấy cái nọ, không thấy cái kia mà bảo hai cái (chắc và trắng) lìa nhau, thì khác nào bảo chiều dài và chiều rộng của vật dài rộng lìa nhau. (Nói như vậy thật không đúng)" (*Bất khả thiên khứ nhi nhị, thuyết tại kiến dữ câu, nhất dữ nhị, quảng dữ tu*[357]).

Trở lên là lời Mặc gia từng điểm từng điểm phản bác thuyết "li kiên bạch" của Công Tôn Long.

Mặc gia còn bác luôn cả thuyết "bạch mã phi mã" nữa. Thiên Tiểu thủ, trong Mặc kinh nói:

"Ngựa trắng là ngựa, cưỡi ngựa trắng là cưỡi ngựa. Ngựa đen là ngựa, cưỡi ngựa đen là cưỡi ngựa. Một con ngựa là ngựa; chỉ nói ngựa có con trắng, khi nào có hai con trong đó có con trắng, chứ không phải một con ngựa mà lại có con trắng". (*Bạch mã, mã dã, thừa bạch mã, thừa mã dã. Li mã, mã dã, thừa li mã, thừa mã dã (...) Nhất mã, mã dã; mã hoặc bạch giả, nhị mã nhị hoặc bạch dã, phi nhất mã nhi hoặc bạch* [358]).

Ý kiến của Mặc gia trong đoạn này rõ ràng. Mặc gia nhận ngựa trắng đích là ngựa, trái hẳn với Công Tôn Long. Đối với Mặc gia một con ngựa là một con ngựa không kể trắng hay là đen. Ngựa không phải con nào cũng trắng, nhưng ngựa trắng đúng thuộc loài ngựa, đích thực là ngựa. Ngựa đen cũng vậy*.

---

* Mặc gia phản bác ráo riết từng điểm chủ trương "li kiên bạch" và "bạch mã phi mã" của Công Tôn Long, cho nên nhiều học giả gần đây không đồng ý với Lương Khải Siêu và Hồ Thích Chi về điểm hai ông này cho Công Tôn Long cũng như Huệ Thi thuộc phái Mặc học. Họ nói: dữ kì bảo Công Tôn Long và Huệ Thi thuộc

Xét cho cùng, sở dĩ Công Tôn Long và Mặc gia chủ trương khác nhau, là vì mỗi bên nhìn vấn đề theo một khía cạnh: Công Tôn Long theo khía cạnh "cộng tướng" hay khái niệm, cho rằng chắc và trắng là hai cộng tướng riêng biệt, trắng và ngựa cũng là hai cộng tướng riêng biệt, cho nên mới lập luận rằng chắc và trắng ở ngoài nhau, rằng ngựa trắng không phải ngựa còn Mặc gia thì theo khía cạnh "vật" cho rằng tính chất của một vật, tuy phân biệt được, vẫn không thể tách lìa nhau được, cho nên mới mới nói chủ trương rằng chắc và trắng chứa đựng nhau, rằng loài ngựa không phải con nào cũng trắng, ngựa trắng không phải là hết thảy ngựa, nhưng ngựa trắng vẫn thuộc loài ngựa, chứ không phải đứng ngoài loài ngựa, nghĩa là "ngựa trắng là ngựa". Nói cách khác, khi nói: đá chắc và trắng thì hiểu chắc và trắng cùng là hai tính chất của "vật" đá chứ không hiểu chắc là cái chắc phổ biến, trắng là cái trắng phổ biến, không coi chắc và trắng như hai khái niệm, theo lối Công Tôn Long.

---

phái Biệt Mặc, thì chẳng thà bảo hai triết gia này là thuộc phái Lão Tử còn có căn cứ và nhiều phần đúng hơn. Chúng tôi thì nhận Công Tôn Long thuộc phái danh gia.

Như vậy, khi nói: Công Tôn Long chủ trương "li kiên bạch". Mặc gia chủ trương "hợp kiên bạch" thì người ta nghĩ ngay là hai bên chống nhau về một vấn đề, nhưng kì thực thì không phải thế, hai bên không hẳn chống nhau, vì hai chữ "kiên bạch" mỗi bên hiểu một khác.

Sách Trang Tử, thiên Thiên hạ, có chép hai mươi mốt điều trong học thuyết của phái Biện giả, trong đó mấy điều sau đây giông giống với "chỉ vật luận", cho nên chúng tôi cũng chép ra đây để rộng đường tham khảo:

"Cái thước nách không vuông" (*Củ bất phương*).

"Ngựa vàng, trâu đen là ba" (*Hoàng mã li ngưu tam*).

"Con ngựa non bồ côi chưa từng có mẹ" (*Cô câu vị thường hữu mẫu*).

"Vuông" hiểu như cộng tướng thì là vuông tuyệt đối. Cái thước nách vuông, nhưng không vuông tuyệt đối cho nên cái thước nách không vuông.

Ngựa vàng có riêng một "chỉ", trâu đen có riêng một "chỉ", ngựa vàng và trâu đen, kể gồm như loài thú có màu, có riêng một "chỉ", cho nên: "ngựa vàng, trâu đen là ba".

Còn "con ngựa non bồ côi", tại sao lại "chưa từng có mẹ"? Là vì đã là bồ côi thì là không có mẹ

rồi. Cái cộng tướng "ngựa non bồ côi" vốn hàm sẵn cái ý nghĩa không có mẹ. Vừa sinh ra mà đã chết mẹ thì bảo là chưa từng có mẹ, lời nói đó không hẳn là không chấp nạp được, nếu chữ "có" được hiểu theo một nghĩa riêng.

Ở thời Chiến quốc, các cuộc tranh biện về "chỉ, vật" rất là hào hứng, cũng như danh học ở thời đó rất là phát đạt; lý do là lúc đó nhờ hoàn cảnh thuận lợi, "trăm nhà" đều đua nhau lập thuyết rồi cùng tìm cách bênh vực thuyết của mình và công kích thuyết của người. Muốn thắng, muốn thành công, tất phải nghiên cứu danh học và trau giồi khoa biện thuyết. Kịp đến đời Tần, Hán, tư tưởng không còn được tự do phát triển như trước nữa, thì cũng như danh học, chỉ vật luận lâm vào cùng đồ. Các triết gia học giả từ Tần, Hán trở về sau không ai còn lưu tâm nghiên cứu đến những vấn đề vừa tỉ mỉ, vừa cắc cớ và không có ích lợi thực tiễn nhãn tiền, như những vấn đề đã được nêu ra trong chỉ vật luận của Công Tôn Long và đã được Mặc gia cố công nghiên cứu. Âu cũng là một sự thiệt thòi cho triết học Trung Quốc. Tri thức luận của Trung-triết một phần vì thế mà đứng dừng không phát triển được nữa.

CHƯƠNG II

ĐỒNG DỊ

Trong triết học thời Tiên Tần, bên cạnh cuộc tranh biện về "kiên" và "bạch", còn có một cuộc tranh biện khác cũng thích thú và cũng nổi tiếng, tức là cuộc tranh biện về "đồng" và "dị".

Cuộc tranh biện về "đồng" và "dị" này bắt đầu từ Huệ Thi. Các biện giả khác và Mặc gia đều có tham dự. Trang Tử cũng có đề cập.

Huệ Tử chủ trương "hợp đồng, dị" (hợp "đồng", "dị" làm một).

Mặc gia phản đối Huệ Thi và chủ trương ngược lại: "Li đồng, dị" (tách lìa "đồng" và "dị").

Đương thời hai thuyết đứng vào cái thế đối lập hẳn nhau. Sách của Huệ Thi nay đã thất truyền. Thiên Thiên hạ, sách Trang Tử, chép lại như sau mười điều Huệ Tử nói về vấn đề "đồng" và "dị":

1. "Rất mực lớn, không còn có gì ở ngoài, gọi là "đại nhất" [82]. Rất mực nhỏ, không còn có gì ở trong, gọi là "tiểu nhất".

2. Không có bề dầy, không chứa đựng được gì, thì lại lớn cả ngàn dặm.

3. Trời thấp bằng đất[81]. Núi phẳng bằng chằm[307].

4. Bóng mặt trời chưa đứng đã xế, mọi vật vừa sống vừa chết [307].

5. Giống nhau tất cả khác với giống nhau một phần, khác như thế gọi là "tiểu đồng dị"; muôn vật giống nhau hết mà cũng khác nhau hết, giống nhau và khác nhau như thế gọi là "đại đồng dị" [311].

6. Phương nam không có chỗ cùng tận, mà cùng tận.

7. Nay đi nước Việt mà tới đó đã từ xưa.

8. Những vòng mắc liền với nhau vẫn là cởi được (ý nói đứt đoạn, cách quãng).

9. Ta biết chính giữa thiên hạ là ở phía bắc nước Yên mà lại ở phía nam nước Việt.

10. Yêu khắp muôn loài, trời đất là cùng một thể. (*Nam phương vô cùng nhi hữu cùng, Kim nhật thích Việt nhi tích lai. Liên hoàn khả giải dã. Ngã tri thiên hạ chi trung ương, Yên chi Bắc. Việt chi Nam thị dã. Phiếm ái vạn vật, thiên địa nhất thể dã* [359]).

Mười điều này đều là lập luận theo đúng chủ trương "hợp đồng dị" cả:

1. Phải là lớn đến hết mức, bao gồm hết thảy, không còn có một cái gì lọt ra ngoài được nữa, thì mới đúng là lớn nhất (đại nhất). Phải là nhỏ đến hết mức, không còn một li một tí gì có thể chứa đựng ở bên trong thì mới đúng là nhỏ nhất (tiểu nhất). Còn cái người đời vẫn lấy làm to, thì khi đem so với cái to hơn, lại thành ra nhỏ; và cái người đời vẫn coi là nhỏ, khi đem so với cái nhỏ hơn, lại vẫn là to. Hết thảy sự vật đều nằm trong cái "đại nhất" (cái lớn nhất) và hết thảy sự vật đều do cái "tiểu nhất" (cái nhỏ nhất) cấu thành. Xem chỗ tương quan của sự vật đối với cái "đại nhất" và cái "tiểu nhất", người ta thấy rõ cái tính cách thống nhất (không còn đồng dị) của sự vật.

2. Không có bề dày tức là cực mỏng. Cực mỏng thì không chứa đựng được gì. Nếu còn chứa đựng được gì thì không phải là cực mỏng. Nhưng cái cực mỏng không hề vì mỏng mà không thể rộng tới cả ngàn dặm. Như vậy là có cái thống nhất (không còn đồng dị) giữa cái cực nhỏ và cái cực to.

3. Nhân chỗ cao của một vật mà cho vật đó là cao thì không có vật nào là không cao. Nhân chỗ thấp của một vật mà cho vật đó là thấp, thì không có vật nào là không thấp, cho nên trời không cao mà đất không thấp. Núi Tản Viên rất cao đối với

đáy hồ Lãng Bạc, nhưng đáy cái chằm nào đó ở sườn Hi Mã Lạp Sơn thì lại bằng hoặc cao hơn đỉnh núi Tản Viên. Thế là trời thấp như đất, núi phẳng bằng chằm*: Sự thống nhất vẫn có giữa cao và thấp.

4. Sự vật đều luôn luôn ở trong vòng biến hoá; hưng, suy, khởi, diệt, thay đổi rất mau và không ngừng. Cho nên bóng mặt trời vừa đứng đã xế, mọi vật sống đấy mà tế bào chết từng sát na, sinh từng sát na. Thế là ngay và xế thống nhất, chết và sống thống nhất.

5. Đại đồng tức là cùng thuộc một loại lớn, như người này với người kia, cùng thuộc loại người; con ngựa này với con ngựa kia, cùng thuộc loài ngựa; người này với người kia, ngựa này với ngựa kia là đại đồng. Tiểu đồng là cùng thuộc một loại nhỏ, như người Việt này với người Việt kiạ cùng thuộc loại người Việt, người Papous kia cùng thuộc loại người Papous; người Việt với người Việt, người Papous với người Papous là tiểu đồng. Hai loài lớn có chỗ khác nhau, như loài ngựa khác loài người. Cùng thuộc một loài nhỏ cũng lại có chỗ khác nhau, như người Việt này khác với người Việt

---

* Có người còn giải thích rằng Huệ Thi đã biết rằng trái đất tròn và quay; khi nó quay rồi thì chân núi Tản Viên hoá cao hơn ngọn Tản Viên.

khác, người Papous này khác người Papous kia. Những cái đại đồng này khác với những cái đại đồng kia (người khác với ngựa), những cái tiểu đồng này khác với những cái tiểu đồng kia (người Việt này khác với người Việt kia, người Papous này khác với người Papous kia), giống nhau khác nhau, như thế gọi là "tiểu đồng dị". Nếu xét từ chỗ giống nhau xét đi, thì vạn vật đều có chỗ giống nhau; nếu xét từ chỗ khác nhau xét đi, thì vạn vật lại cũng đều có chỗ khác nhau. Vạn vật, không vật nào không giống nhau, không vật nào không khác nhau. Giống nhau khác nhau như thế gọi là "đại đồng dị". Vậy trong chỗ giống nhau vẫn có chỗ khác nhau; trong chỗ khác nhau, vẫn có chỗ giống nhau. Giống và khác vốn vẫn có chỗ thống nhất vậy.

6. Phương Nam không biết đâu là giới hạn cho nên phương Nam không có chỗ cùng tận. Nhưng phương Nam nhất định không phải là phương Bắc, phương Nam bị phương Bắc giới hạn, cho nên phương Nam cùng tận. Thế là vô cùng và hữu cùng thống nhất.

7. Tính cái ngày đi sang đất Việt thì hôm nay là ngày khởi hành. Nhưng tính theo cái ngày tới đất Việt, thì lúc đến đất Việt đã là xưa rồi. Nghĩa

là nay trở thành xưa chỉ trong nháy mắt. Thế là nay và xưa thống nhất *.

8. Mấy chiếc vòng bắt lồng chiếc nọ vào chiếc kia thành một chuỗi vòng khép kín gọi là liên hoàn. Nhưng một chiếc vòng nào trong cái chuỗi vòng khép kín ấy cũng không phải vì móc liền với những chiếc vòng khác như vậy mà thôi không còn là một chiếc vòng. Chiếc vòng trong thế liên hoàn vẫn có thể xem như riêng biệt. Thế là liền và đứt thống nhất. Xét rộng ra, lịch trình biến hoá của sự vật cũng chẳng khác gì một chuỗi vòng liên hoàn: lịch trình đó là một vòng liên tục, vấn vít lấy nhau đấy mà vẫn biệt lập đấy.

9. Thiên hạ làm gì có điểm trung ương. Phía Bắc nước Việt hay phía Nam nước Yên, bất cứ nơi nào cũng có thể coi là điểm chính giữa của thiên hạ. Thế là Bắc và Nam thống nhất.

10. Trời đất muôn vật, hết thảy khác nhau, nhưng truy cứu bản căn thì trời đất, muôn vật chỉ là cùng một thể. Thế là có thống nhất giữa tất cả những cái dị biệt. Và bởi trời đất muôn vật đã là cùng chung một thể thì ta phải mở rộng lòng yêu mà yêu cả muôn loài.

---

* Hồ Thích thì cho rằng đại ý Huệ Thi trong câu này là muốn chối bỏ cái lối cắt xén, phân khu không gian, nó có tính cách giả tạo.

Yêu khắp muộn loài, trời đất một thể, đó là nhân sinh tư tưởng của Huệ Tử mà cũng là qui kết triết học của ông.

Cái yếu nghĩa của học thuyết Huệ Tử là thấy được điểm tương đồng của những cái tương dị, thấy được tính cách hợp nhất giữa những cái đối đãi. "Muôn vật đều giống nhau và đều khác nhau, thế gọi là "đại đồng dị"", đó là hạch tâm, là điều cốt tử trong mười điều Huệ Tử đã bàn. Và trong nhận định "Muôn vật đều giống nhau và đều khác nhau", hình như Huệ Thi chú trọng vào điểm "đều giống nhau" hơn là vào điểm "đều khác nhau".

Chịu ảnh hưởng Huệ Thi, Trang Tử cũng bàn về vấn đề "vạn vật tất đồng" (vạn vật đều giống nhau). Ông cho rằng muôn vật là "tề nhất", là bằng nhau cả, rằng nhất thiết vạn hữu, thật ra không cần phân biệt. Ông đã từng nói:

"Trong thiên hạ chẳng có gì lớn hơn cái ngọn lông tơ mà núi Thái Sơn kia là nhỏ; chẳng có ai sống lâu hơn một đứa trẻ yểu vong mà ông Bành Tổ lại là chết trẻ. Trời đất với ta cùng sinh, và muôn vật với ta là một" [309].

Và:

"Đứng về chỗ khác nhau của sự vật mà xét thì gan và mật cách nhau xa như nước Sở cách nước Việt, mà đứng về chỗ giống nhau của sự vật mà xét

thì vạn vật chỉ là một" (*Tự kì dị giả thị chi, can đảm Sở Việt dã; tự kì đồng giả thị chi, vạn vật giai nhất dã* [360] – Đức sung phù).

Trang Tử còn chú trọng đến điểm "vạn vật tất đồng" (muôn vật đều giống nhau) hơn cả Huệ Tử: Thuyết Tề vật của Trang chối bỏ đến cả "bỉ", "ngã" đồng nhất đến cả "thị", "phi", hợp nhất đến cả "thành", "huỷ", lẫn "đa", "thiểu". Không còn có lớn nhỏ; không còn có xưa nay; sống chết bằng nhau; thức, ngủ là một. "Tề vật" là quên chỗ khác nhau của sự vật, là chứng minh chỗ giống nhau của muôn loài.

Tạp thiên, sách Trang Tử còn nói:

"Hợp cái "dị" lại để làm cái "đồng", chia cái "đồng" ra để làm cái "dị" (*Hợp dị dĩ vi đồng tán đồng dĩ vi dị* [364]).

Nghĩa là sự vật tuy khác nhau, nhưng vẫn có chỗ thống nhất. Từ chỗ thống nhất đó mà xem sự vật thì sự vật đều giống nhau. Sự vật tuy giống nhau, nhưng vẫn phân thù; từ chỗ phân thù đó mà xem sự vật, thì sự vật đều khác nhau. Giống nhau hay khác nhau, thật ra chỉ là tuỳ thuộc cái khía cạnh theo đó người ta xem sự vật vậy.

Mặc gia phân tích vấn đề "đồng, dị" cực kỳ tinh tế. Mặc gia nhận định rằng: "đồng" và "dị" đều có chỗ bất đồng trên chủng loại: "Đồng" với "đồng" có chỗ bất đồng; "dị" và "dị" có chỗ tương dị.

Phân biệt bất đồng trên chủng loại như vậy, Mặc gia phủ nhận thuyết "vạn vật nhất thể" của Huệ Thi và Trang Tử, Thiên Kinh thượng nói:

"Đồng": (có bốn thứ là) Trùng, Thể, Hợp và Loại" (*Đồng: Trùng, Thể, Hợp, Loại* [362]).

Diễn ý câu này, thiên Kinh thuyết thượng nói:

"Đồng": có bốn thứ là: Hai danh một thực, thế là "trùng đồng"; không ngoài cái "kiêm", thế là "thể đồng"; ở cùng một nơi, thế là "hợp đồng; có điểm để giống nhau, thế là "loại đồng". (*Đồng: nhị danh nhất thực, trùng đồng dã. Bất ngoại vu kiêm, thể đồng dã. Câu xử vu thất, hợp đồng dã. Hữu dĩ đồng, loại đồng dã* [363]).

"Hai danh một thực", nghĩa là cùng một vật mà có hai tên gọi khác nhau. Tỉ dụ: cây viết và quản bút. Như thế là "trùng đồng".

"Kiêm" là toàn thể. "Không ngoài cái "kiêm"" tức là cùng là bộ phận của một toàn thể. Tỉ dụ: râu với tóc, vuốt với nanh. Như thế là "thể đồng".

"Cùng ở một nơi" nghĩa là cùng nằm trong một vật lớn hơn mà không phải cùng là bộ phận của vật lớn ấy. Tỉ dụ: những bức thư tình và những tờ văn tự nợ cùng cất trong một chiếc tủ sắt. Như thế là "hợp đồng".

"Có điểm để giống nhau" nghĩa là có điểm tương đồng. Tỉ dụ: tinh thần xu phụ với tinh thần tôi tớ. Như thế là "loại đồng".

"Đồng" có bốn thứ. "Dị" cũng có bốn thứ. Thiên Kinh thượng nói:

"Dị": Hai, không "thể đồng", không "hợp đồng", không "loại đồng" (*Dị: Nhị, bất thể, bất hợp, bất loại*).

Thiên Kinh thuyết thượng giải thích:

"Dị: (có bốn thứ). Không trùng thức, khác hẳn nhau, thế là "hai"; không liên thuộc nhau, thế là không "thể đồng"; không ở cùng nơi, thế là không "hợp đồng"; không có chỗ tương đồng, thế là không "loại đồng" (*Dị: Nhị tất dị, nhị dã. Bất liên thuộc, bất thể dã. Bất đồng sở, bất hợp dã. Bất hữu đồng, bất loại dã*).

Thiên Đại thủ, sách Mặc Tử cũng nói về "đồng" và "dị" và đại ý cũng không khác gì thiên Kinh thượng, trong Mặc kinh. Thiên đại thủ nói:

"(Đồng có) "Trùng đồng", "câu* đồng" "liên đồng", "đồng loại chi đồng", "đồng danh chi đồng", "khâu đồng", "phụ đồng", "thị chi đồng", "nhiên chi đồng", "đồng căn chi đồng" (*Trùng đồng, câu đồng, liên đồng, đồng loại chi đồng, đồng danh chi đồng, khâu đồng, phụ đồng, thị chi đồng, nhiên chi đồng*[364]).

---

* Nguyên là chữ cụ. Học giả Tôn Di Nhượng nghĩ rằng "câu" phải hơn "cụ"

"Có cái "dị" vì không cùng phải; có cái "dị" vì không cùng thế; có cái "dị" vì có chỗ tương đồng; có cái "dị" vì tương đồng nhưng không tương đồng hẳn".

"Trùng đồng" và "đồng danh chi đồng" là "đồng" vì cùng một danh (hai danh một thực) tức cũng như "trùng đồng" trong thiên Kinh thượng.

"Câu đồng" và "khâu đồng" đều cùng nghĩa là "cùng ở một nơi", tức cũng như "hợp đồng" trong thiên Kinh thượng. (Chữ "khâu" ở đây đồng nghĩa với chữ khu là khu vực; "khâu đồng" là cùng trong khu vực).

"Liên đồng", cũng như "phụ đồng", có nghĩa là cùng liên thuộc, phụ thuộc vào một cái toàn thể, tức cũng như "thể đồng" trong Kinh thượng.

"Đồng loại chi đồng" tức là "loại đồng" của thiên Kinh thượng, nghĩa là "có điểm để giống nhau". "Đồng loại chi đồng" lại chia ra làm ba là:

- "Thị chi đồng": giống nhau vì cùng phải.

- "Nhiên chi đồng: giống nhau vì cùng thế.

- "Đồng căn chi đồng": giống nhau vì cùng nguồn gốc.

"Dị vì không cùng phải" và "Dị vì không cùng thế" đều có nghĩa là "bất loại đồng" (không có chỗ tương đồng) trong thiên Kinh thượng.

" "Dị có chỗ tương đồng" là không "hoàn toàn dị". Còn "dị vì tương đồng" thì ý nói tuy "đồng" nhưng vẫn còn có chỗ dị"*.

Mặc kinh còn bàn về mối quan hệ giữa "đồng" và "dị" như thế này:

"Đồng là khác nhau mà có một chỗ giống nhau". (*Đồng, dị nhi câu ư chi nhất dã* [365]).

Thiên Kinh thuyết thượng giải nghĩa:

"Đồng là như hai người (khác nhau) mà cùng thấy một lớp nhà (hoặc một cái cột nhà) vậy". (*Đồng, nhị nhân nhi cụ (câu) kiến thị doanh (duynh) dã*).

Hai vật khác nhau, nhưng có một chỗ giống nhau thì là "đồng" Tỉ dụ: hai người khác nhau nhưng có chỗ giống nhau là đã cùng thấy một lớp nhà (hoặc một cái cột nhà) thì là tương đồng rồi. Một tỉ dụ khác: "Hi vọng và thất vọng giống nhau vì cùng là huyễn vọng".

---

* Thiên Đại thủ, bàn về "đồng" thì rạch ròi tỉ mỉ, nhưng bàn về "dị" thì giản ước quá và có như hơi tối nghĩa. E rằng nguyên văn có chỗ thất thoát chăng?

Những lời giải thích trong đoạn này là dựa theo Phùng Hữu Lan và Vũ Đồng - nhất là Vũ Đồng - mà viết.

Mặc kinh còn bàn cả về cái tính cách thống nhất giữa "đồng" và "dị" nữa. Thiên Kinh thượng nói:

"Đồng" và "dị" có chỗ hợp nhất, tỉ như có và không" (*Đồng dị giao đắc, phỏng hữu vô*).

Đại ý là: cùng một sự vật có thể có hai tính chất khác nhau, hay hai tính chất khác nhau có thể cùng thuộc một sự vật. Tỉ dụ như có và không: Không có cái này lại có cái kia, không có cái kia lại có cái này; thế là vừa có mà vừa không, vừa không mà vừa có. Lại tỉ dụ như nhiều và ít: A so với B thì ít hơn, nhưng so với C thì lại nhiều hơn. Thế là A vừa ít lại vừa nhiều, ít và nhiều khác nhau, ngược lại mà cùng thuộc về A. Đối với anh của Giáp thì Giáp là em, nhưng đối với em của Giáp thì Giáp lại là anh. Thế là cùng một người mà vừa là anh lại vừa là em v.v...

Lời giải thích và cách phân tích trên đây của Mặc kinh cho mọi người thấy rõ cái tính cách khiên cưỡng trong chủ trương "vạn vật tất đồng, tất dị" (Hết thảy sự vật đều giống nhau mà đều khác nhau) của Huệ Thi và Trang Tử. Huệ Thi nhận thấy muôn vật đều có chỗ giống nhau, đồng thời cũng lại đều có chỗ khác nhau. Có đúng như thế thật. Nhưng những điểm tương đồng, tương dị đó chỉ là những điểm "loại đồng" "loại dị", - những điểm giống nhau vì chủng loại, khác nhau theo chủng loại, thế thôi. Chứ nếu chỉ vì những điểm

tương đồng vì "loại đồng", tương dị vì "loại dị" ấy, mà kết luận rằng hết thảy sự vật đều cùng giống nhau mà đều cùng khác nhau thì quả thật là quá đáng, là gò ép.

Đến như chỉ vì sự vật đều có điểm giống nhau mà bảo rằng trời đất muôn vật là đồng nhất thể thì e rằng lạm dụng danh từ, lầm "loại" với "thể" mất rồi. Nói theo Mặc gia, trời đất muôn vật vì cùng ở một nơi là trong vũ trụ thì chỉ là "hợp đồng" mà thôi.

Tóm lại, vạn vật, theo Mặc gia, có "loại đồng", có "hợp đồng", nhưng không thể vì là "loại đồng", là "hợp đồng" như vậy, mà bảo là "đồng nhất thể" được. Mặc gia cho lối kiến giải của Huệ Tử là không đúng, cho nên thiên Tiểu thủ mới có câu:

"Vật có những điểm giống nhau, nhưng không phải như thế là hẳn giống nhau". (*Phù vật hữu dĩ đồng, nhi bất suất toại đồng*).

Xét riêng về vấn đề "đồng dị" này, người ta nghĩ rằng kiến giải của Mặc gia quả có phần ổn đáng và sâu sắc hơn kiến giải của Huệ Thi và Trang Tử một bực.

Tuân Tử cũng có nói tới "đồng dị", nhưng có vẻ như ngẫu nhiên mà nói chứ không chú ý lắm đến vấn đề:

"Muôn vật cùng chung khu vũ nhưng mà khác thể" (*Vạn vật đồng vũ nhi dị thể* – Phú quốc).

"Cùng chung khu vũ" có nghĩa là cùng ở một nơi, tức như "hợp đồng", theo danh từ của Huệ Tử và Trang Tử.

Phái Biện giả tranh luận về "đồng" và "dị" có đưa ra hai mươi mốt điều, được chép lại trong sách Trang Tử. Nay xin trích ra đây mấy điều tương đối dễ hiểu hơn cả:

Trứng có lông (...) Thành Dĩnh có cả thiên hạ (...) Ngựa có trứng (...) Lửa không nóng (...) Bánh xe không quay (hay nghiến) trên đất (...) Mắt không thấy (...) Bóng chim bay chưa từng chuyển động. Tên bay mau mà có lúc không đi, cũng không ngừng (...). Cái gậy một thước, mỗi ngày chia đôi lấy một phần, muôn đời không hết..." (*Noãn hữu mao (...) Dĩnh hữu thiên hạ (...) Mã hữu noãn (...) Hoả bất nhiệt (...) Luân bất niễn địa. Mục bất kiến (...) Phi điểu chi ảnh, vị thường động dã. Thốc thỉ chi tật, nhi hữu bất hành, bất chỉ chi thời (...) Nhất xích chi chuỷ, nhật thủ kỳ bán, vạn thế bất kiệt* – Thiên hạ).

Trứng có lông: Gà con trong trứng thành hình rồi, có lông rồi, nhưng chưa nở, quả trứng vẫn nguyên là quả trứng. Trong trường hợp này, quả trứng đúng là có lông. Vả chăng, trứng tuy không có lông nhưng có những yếu tố có thể hoá ra lông, vì vậy cũng bảo là có lông được.

Thành Dĩnh có cả thiên hạ: Nói theo Huệ Thi, cái cực lớn (đại nhất) phải là cái bao trùm hết cả, không còn vật gì ở ngoài; cái cực nhỏ (tiểu nhất) là cái không còn cái gì có thể chứa đựng ở bên trong. Vậy thì cái người ta vẫn gọi là thiên hạ kia, so với cái cực lớn, vẫn chỉ là một cái nhỏ nhoi và cái Thanh Dĩnh không lấy gì làm to kia so với cái cực nhỏ vẫn còn là cái gì rất lớn, - lớn như thiên hạ - ; cho nên mới nói "Thành Dĩnh có cả thiên hạ".

Ngựa có trứng: Ngựa vốn là loài đẻ bọc (thai sinh). Lấy chỗ giống nhau mà cho là giống nhau thì đẻ bọc hay đẻ trứng đều là đẻ cả, một đằng con ra trong bọc, một đằng con ra trong trứng; cho nên mới nói rằng "ngựa có trứng" *.

Lửa không nóng: Lửa nóng là do người cảm giác thấy nóng. Nếu người không cảm giác, thì "lửa không nóng" thật.

Bánh xe không lăn (hay nghiến) trên đất: khi xe chạy bánh xe quay thì chỉ một điểm của bánh xe tiếp xúc với mặt đất, chứ không phải cùng một lúc cả vòng bánh xe bám xát đất mà quay, mà nghiến.

Mắt không thấy: Phải nhờ có ánh sáng và tâm thần (chú ý) thì mắt mới thấy được vật. Thiếu

---

* Có người giải thích: Ngựa, khi cái thai chưa thành hình thì cũng chỉ là một khối giống như cái trứng.

ánh sáng và không chú ý thì mắt sáng đấy, mở đấy mà chẳng thấy gì.



Mạnh Tử

Bóng chim bay chưa từng chuyển động: Chim bay có chuyển động, vì cùng một con chim bay, phút trước ở nơi này, phút sau đã ở nơi khác. Nhưng bóng con chim bay thì không phải chỉ là

một bóng, đó là nhiều bóng chim sẽ chắp lại thành liền mà, vì chim bay lẹ quá, mắt nhìn tưởng có một bóng đó thôi. Sự thực là lúc cái bóng sau sinh thì cái bóng trước đã diệt, làm gì có bóng chim bay nào chuyển động. Hiện tượng này được giải thích một cách dễ hiểu hơn với những hình ảnh cử động trên màn bạc: Ta thấy bóng con ngựa phi đó trên màn bạc; thực ra chỉ là bóng ngựa riêng rẽ, bất động, được đem quay thật nhanh, nhanh đến độ những chiếc bóng ngựa riêng rẽ và bất động đó được nối liền lại trước mắt ta, khiến cho mắt ta tưởng đó chỉ là một cái bóng ngựa chuyển động, trong khi thực ra không có một cái bóng ngựa riêng rẽ nào chuyển động cả.

Tên bay mau mà có lúc không đi cũng không ngừng. Chúng ta hay chia đơn vị thời gian nhỏ nhất là sát na* ra làm một triệu lần. Chiếc tên bay thật mau, trong mỗi phần triệu triệu của một sát na, chiếm một vị trí khác nhau trong không gian. Trong khoảnh khắc thời gian vô cùng ngắn đó, chiếc tên không tiến mà cũng không ngừng.

Cái gậy một thước, mỗi ngày chia đôi lấy một phần, muôn đời không hết: Không hết được thật, vì trên lý thuyết, không bao giờ chia một vật, mặc dù là cự vi, thành hư không được cả.

---

* Tiếng nhà Phật: Đơn vị thời gian cực nhỏ.

Mấy điều: "trứng có lông", "Thành Dĩnh có cả thiên hạ", "ngựa có trứng" đều là ý nói: hợp cái "dị" làm thành cái "đồng", tuy khác đấy mà là giống đấy, những cái tưởng là tách lìa nhau thực ra không phải tách lìa nhau.

Mấy điều: "lửa không nóng", bánh xe không quay (hay nghiến) trên đất", "mắt không thấy", "bóng chim bay chưa từng chuyển động", "tên bay mau mà có lúc không đi, không ngừng", "cái gậy một thước, mỗi ngày chia đôi lấy đi một phần, muôn đời không hết" là nói về sự tách cái "đồng" ra thành cái "dị", có ý bảo rằng: Giống (đồng) tức là khác (dị), rằng những cái tưởng là liên thuộc nhau thật ra không liên thuộc nhau.

Rút lại, những điều phái Biện giả đưa ra ở trên là để chứng minh rằng những cái người ta thường nhận là khác nhau thực ra vẫn là giống nhau, và những cái ai nấy cùng nhận là giống nhau thì thực ra vẫn là khác nhau: *Đồng và dị vẫn là hợp nhất* vậy. Những lời nghị luận của họ có nhiều tính chất nguỵ biện. Tuy nhiên trong triết học Trung Quốc, lối lập luận lắt léo đó được xem như có mang một sắc thái đặc biệt, do đó người ta nhận thấy rằng các Biện giả đều chú ý khác thường đến vấn đề phân tích sự vật.

CHƯƠNG III

HỮU VÔ

* Hữu sinh ư vô.
* Tề hữu vô.
* Phân loại vô.
* Quí vô, bản vô.
* Sùng hữu.
* Hữu vô giao tham.
* "Thể dụng tư hữu".

Vấn đề hữu, vô (có, không) là một vấn đề thường được tranh luận. Vấn đề đặt ra liên quan đến yếu tố cơ bản cấu thành hiện tượng. Mục tiêu những cuộc thảo luận chung quanh vấn đề là:

- Hiện tượng tượng chỉ thuần là "có" hay bao hàm cả "không".

- "Có" và "không" phải chăng cùng thuộc thực tại?

- "Có" và "không" cái nào là gốc cái nào?

HỮU SINH Ư VÔ

Triết gia đầu tiên thảo luận về vấn đề này là Lão Tử. Lão Tử nhận rằng "không" là bản căn của "có"; các triết gia về sau có người nhận "có" là căn bản của "không". Cũng có người lại cho rằng thế giới chỉ có cái gọi là "có", chứ không có cái gọi là "không". Nay xin lần lượt lược thuật như sau:

Lão Tử nhận định rằng "có" là do "không" mà sinh ra. Ông nói:

"Thiên hạ muôn vật sinh ra từ cái "có". Cái "có" sinh ra từ cái "không".

Vả, theo ông, "có" và "không" tuy là hai, nhưng vẫn thống nhất, chứ không phải dứt khoát đối lập với nhau:

"Không" là tên gọi cái Đầu tiên (nguồn gốc) của trời đất; "Có" là tên gọi Mẹ muôn vật. Cho nên nói rằng "thường không" là muốn rằng xem xét cái chỗ diệu dụng của nó để rõ là nó có; nói rằng "thường có" là muốn rằng xem xét đến cái dấu vết của nó, cái ranh giới giữa nó và vật, để rõ cái lẽ không thể không bảo là nó không".

Đạo vốn là không hình, không ảnh, đạo vốn là không. Từ cái không đó sinh ra trời đất là cái có hình, rồi từ cái có đó, sinh ra ba khí âm, dương và trùng hư nó cấu thành vạn vật (xem thiên II, bản căn luận).

"Có sinh ra từ không" là thế. "Hai cái (có và không) đó cùng ra từ một nơi mà khác tên" là thế.

Có sinh ra từ không, nhưng dưới sự chi phối của qui luật phản phục (xem thiên III, đại hoá luận), có, không hỗ tương chuyển hoá mà không cũng sinh ra từ có: Muôn vật từ có lại trở về không. Cho nên Lão Tử nói:

"Có và không sinh lẫn nhau" (*Hữu vô tương sinh*).

Như vậy, theo Lão Tử, cái có sinh ra từ cái không, để rồi cái không lại sinh ra từ cái có. Không cũng như có đều không phải là bản căn của sự vật, bản căn của sự vật là đạo. Không và có chỉ là hai phương diện, hai hình trạng khác nhau của đạo trong quá trình biến hoá theo qui luật phản phục. Có người bảo: "Trong hệ thống triết học Lão Tử, không tức là đạo", như thế e là sai.

TỀ HỮU VÔ

Về vấn đề có và không, quan niệm của Trang Tử vượt quan niệm của Lão Tử. Lão Tử xem không như gốc của có, cho không và có tuy cùng từ đạo

mà ra nhưng vẫn là hai; Trang Tử thì rất chú ý đến điểm *thống nhất giữa không và có*. Ông nhận rằng có cũng có thể coi là không, mà không cho là có cũng vẫn được. Không tức là có cái không. Vả lại, theo ông, còn "có cái không không", nữa. Ông nói:

"Vật có cái "có", có cái "không", có cái "chưa có cái không", có cái "chưa có cái chưa có cái không"; chợt "có", chợt "không" mà chưa biết "có" với "không" cái nào là hẳn có, cái nào là hẳn không" (*Hữu "hữu" dã giả, hữu "vô" dã giả, hữu "vị thuỷ hữu vô" dã giả, hữu "vị thuỷ hữu phù vị thuỷ hữu vô" dã giả; nga nhi "hữu" "vô" hĩ, nhi vị tri "hữu" "vô" chi quả thục "hữu" thục "vô" dã* [367] – Tề vật luận).

Trước cái có là cái không, vậy trước cái không, hẳn là đã có "cái không của cái không", và trước "cái không của cái không" hẳn lại là đã có "cái không của cái không của cái không". Có cái không nào mà chẳng bao hàm một cái có. Có và không không thể dứt khoát chia làm hai được. Trang Tử nói:

"Ai có thể lấy cái không làm đầu (nguyên thuỷ), lấy cái sống làm xương sống, lấy cái chết làm xương cùng; ai biết sống, chết, còn, mất là cùng một thể?" (*Thục năng dĩ vô vi thủ, dĩ sinh vi*

tích, dĩ tử di khào, thục tri tử sinh tồn vong chi nhất thể giả [368] – Đại tôn sư).

Có với không, theo Trang, chỉ là giai đoạn trước, sau trong lịch trình tiến hoá của đạo và vốn cùng là một thể. Không đâu hẳn là gốc của có? Nếu cho không là gốc của có, thì gốc của không hẳn phải là cái không của cái không. Rồi trước cái không của cái không, tất nhiên lại có cái không nữa làm gốc của cái không của cái không; cứ thế suy ngược lên, có thể nói là không bao giờ cùng. Trang Tử có ý nhận rằng không với có thật ra có chỗ thống nhất. Và tác giả thiên Thu thuỷ (Ngoại thiên), sách Trang Tử đã diễn tả đúng quan niệm của họ Trang, khi nói rằng:

"Nhân chỗ có của nó (muôn vật) mà coi là có, thì muôn vật không vật nào là không có; nhân chỗ không có của nó mà coi là không, thì muôn vật không vật nào là không không" (*Nhân kì hữu nhi hữu chi, tắc vạn vật mạc bất hữu; nhân kì vô nhi vô chi, tắc vạn vật mạc bất vô*).

PHÂN LOẠI VÔ

Trong Mặc kinh, cũng có đoạn bàn về "có" và "không" như thế này:

"Không, như không có ngựa, thì là có đã, rồi sau mới không. Không, như trường hợp những chỗ

khuyết hãm tự nhiên, thì là không mà không (tự nhiên vốn sẵn không)" (*Vô, nhược vô mã, tắc hữu chi nhi hậu vô. Vô thiên hãm, tắc vô chi nhi vô* [369]).

Ý nói: "không" vẫn là do "có", nhưng cũng có khi "không" không phải là do "có". Khi nói "không có ngựa" thì cái "không" đó là do cái "có" mà ra, là vì phải có người có ngựa hoặc trước đây mình đã có ngựa, rồi so sánh với người có ngựa đó, hoặc với lúc mình có ngựa đó thì mới có cái nhận xét "không có ngựa": cái "không" phải là hậu quả của cái "có" (hoặc là "không" đến sau "có", hoặc là "không" vì là đối đãi với "có" mà có). Nhưng khi nói chỗ khuyết hãm tự nhiên mà dùng tiếng "không", thì trong trường hợp đó, trạng thái "không" không do ở "có" mà ra, không phải là trước đã có mà bây giờ không, trước đã nguyên lành bằng phẳng (có) mà sau mới sứt mẻ, lỏm hỏm (không).

Mặc kinh chỉ bàn qua về lẽ: "Không" không nhất định phải do "có". Còn "có" có do "không" hay không, thì không thấy nói tới.

QUÍ VÔ, BẢN VÔ

Hà Án và Vương Bật, đời Nguỵ, Tấn, theo thuyết "trời đất muôn vật sinh từ cái "có", cái "có" sinh từ cái "không" của Lão Tử mà nhận định về

vấn đề "không" và "có" rằng: Chính "không" mới là nguồn gốc, chứ không phải "có" là nguồn gốc. Hà và Vương cũng không nhìn nhận có sự thống nhất giữa "có" và "không" như phái Trang học. Tấn thư chép lại lời Hà Án:

"Mọi vật đều do "không" mà ra, mọi việc đều do "không" mà thành, không chỗ nào là không có cái "không". Âm, dương nhờ cái "không" mà sinh hoá, muôn vật nhờ cái "không" mà hình thành, bực hiền giả nhờ cái "không" mà dựng được đức, người kém cỏi nhờ cái "không" mà khỏi hại thân. Cho nên cái "không", xét về mặt công dụng, thực không phải là tước lộc mà cao quí vậy" (*Vô dã giả, khai vật thành vụ, vô vãng nhi bất tồn giả dã; âm dương thị dĩ hoá sinh, vạn vật thị dĩ thành hình, hiền giả thị dĩ thành đức, bất tiểu thị dĩ miễn thân. Cố "vô" chi vi dụng, vô tước nhi quí hĩ* [370] – Vương Diễn truyện).

Sách Liệt Tử, thiên Thiên thuỵ, chú dân đạo luận của Hà Án, có nói:

"Có mà là có, là nhờ "không" mà sinh ra; việc mà là việc là do "không" mà thành tựu. Ôi, muốn nói về nó mà không có lời, muốn gọi nó thì không có tên; trông nó thì không thấy hình, nghe nó thì không thấy tiếng, thế thì nó là tất cả đạo vậy". (*Hữu chi vi hữu, thị "vô" dĩ sinh. Sự nhi vi sự, do "vô" dĩ thành. Phù đạo chi nhi vô ngữ, danh chi*

nhi vô danh, thị chi nhi vô hình, thính chi nhi vô thanh, tắc đạo chi toàn yên [371]).

Vương Bật viết trong sách Lão Tử chú của ông:

"Cái không hình, không tên là cội gốc của muôn vật" (*Vô hình vô danh giả vạn vật chi tông dã* – Thập tứ chương).

"Vật trong thiên hạ đều sinh từ cái "có", nguồn gốc của cái "có" là cái "không" (*Thiên hạ chi vật, giai dĩ hữu vi sinh, hữu chi sở thuỷ, dĩ vô vi bản* – Tứ thập chương).

Nhận "không" là gốc gác của hết thảy vạn hữu, cho "không" là yếu tố nguyên thủy của hết thảy sự vật, triết thuyết của hai họ Hà và Vương có thể gọi là triết thuyết bản vô. Tư tưởng của hai ông tuy xuất phát từ triết học Lão Tử, nhưng vượt xa tư tưởng Lão Tử và đi tới chỗ quá khích.

SÙNG HỮU

Hà Án và Vương Bật trong "vô" và coi thường "hữu". Phản ứng lại, Bùi Ngỗi lập nên *Sùng hữu luận* để bác thuyết của Hà và Vương. Ông thiên trọng cái "có" và "truất phế" cái "không". Ông nói:

"Cái hoàn toàn không ấy, không thể do cái gì sinh ra được. Cho nên cái sinh ra đầu tiên là nó tự sinh. Tự sinh thì tất lấy cái "có" làm thể, vậy hễ

truất phế cái "có" là sự sinh bị suy sút (không phát triển được). Sự sinh đã lấy cái "có" làm phần việc mình (chỉ sinh ra cái "có"), thì hư vô là cái bị cái "có" truất phế". (*Phù chí vô giả vô dĩ năng sinh, cố thuỷ sinh giả tự sinh dã. Tự sinh nhi tất thể hữu, tắc hữu di nhi sinh khuy hĩ. Sinh dĩ hữu vi kỉ phận, tắc hư vô thị hữu chi sở di giả dã* [372] – Sùng hữu luận. Tấn thư Bùi Ngỗi truyện dẫn).

Cái "không" không thể sinh được cái "có". Sinh vật thuở đầu đều là tự sinh và đến lấy cái "có" làm thể. Hư không là cái bị cái "có" "bỏ rơi" không làm thể cho. Phải có cái "có" đã, rồi sau mới có cái "không". Do đó cái "không" không phải là nguyên thuỷ của cái "có".

Cái "không" vốn không thể sinh ra cái "có", mà khi cái "có" đã có rồi, cái "không" cũng không có ích gì cho cái "có". Họ Bùi nói:

"Giúp cho cái "có" đều là cái "có", chứ cái hư vô (cái "không") kia thì nó có ích gì đâu cho đám sinh vật đã có rồi" (*Tế hữu giả giai hữu dã; hư vô hề ích ư dĩ hữu chi quần sinh tai* [373]? Như trên).

Chủ trương này của Bùi Ngỗi cũng ngược hẳn chủ trương của Hà Án và Vương Bật cho rằng hết thảy mọi vật đều phải nhờ vả ở cái "không".

Trương Hoành Cừ không thừa nhận có căn bản nào là căn bản "không". Chỉ có "có" thôi. Có hình nom thấy được là có, mà không có hình,

không nom thấy được cũng không phải là không. Chỉ có khác nhau ở chỗ một đằng thì rõ ràng, một đằng thì sâu kín, chứ không khác nhau ở chỗ có và không. Trương Tử nói:

Đấng thánh nhân ngửa xem, cúi xét, chỉ nói là biết cái cớ làm sao mà rõ ràng, mà sâu kín, chứ không nói là biết cái cớ làm sao mà có, mà không. Đầy khoảng trời đất chỉ có "pháp" (vật có hình tượng) "tượng" (ý chưa có định hình) mà thôi... Đang lúc có hình, thì có cái để biết nguyên nhân của cái sâu kín; đang lúc không có hình, thì có cái để biết duyên do của cái rõ ràng" (*Thánh nhân ngưỡng quan, phủ sát, đãn vân tri u minh chi cố, bất vân tri hữu vô chi cố. Doanh thiên địa chi gian giả pháp, tượng nhi dĩ... Phương kì hình dã, hữu dĩ tri u chi nhân, tượng nhi dĩ... Phương kì hình dã, hữu dĩ tri u chi nhân; phương kì bất hình dã, hữu dĩ tri minh chi cố* [374] – Chính mông. Thái hoà).

"Khi đã biết thái hư là khí, thì biết rằng không còn có cái không" (*Tri thái hư tức khí, tắc vô vô* – Như trên).

Khí khi còn chưa tụ, thì trong suốt không có hình. Cái khí còn tán và chưa có hình đó gọi là thái hư. Thái hư thực ra là cái khí còn chưa tụ, chứ không phải là cái gì trống rỗng, hư vô. Không có hình, mắt không trông thấy, thì bảo là sâu kín; đến khi thành hình, mắt nhìn thấy rõ thì bảo là rõ

ràng. Chỉ có khác nhau vì một đằng rõ ràng, một đằng sâu kín, chứ không có sự đối lập, một bên là có một bên là không. Cái "không" thực không hề là một nguyên tố của thế giới bao giờ.

HỮU VÔ GIAO THÂM

Trình Minh Đạo thì cho rằng không thể nói là có cái "không" mà cũng không thể nói là không có cái "không":

"Nói là có "không" thì thừa chữ có; nói là không "không" thì chừa chữ không. Có và không giống như động và tĩnh.

"Như trước ngày đông chí, trời đất còn "bế * có thể bảo được là tĩnh, vậy mà nhật nguyệt tinh thần vẫn tự xoay chuyển động ngừng, thế thì có thể bảo là không động được chăng? Chỉ là người ta không biết rõ có, không, động, tĩnh đó thôi".

Nói "có và không giống như động và tĩnh", Minh Đạo có ý bảo rằng: trong cái "có", có cái "không"; trong cái "không", có cái "có", cũng như trong cái động có cái tĩnh, trong cái tĩnh, có cái động vậy.

---

* Nghĩa là âm cực thịnh mà dương chưa sinh, vạn vật chưa chuyển qua vòng phát sinh mới.

"THỂ DỤNG TỰ HỮU" (THỂ VÀ DỤNG ĐỀU LÀ CÓ)

Trong số các tư tưởng gia từ Minh trở về sau, có Vương Thuyền Sơn là bàn về "có" và "không" khá khúc chiết. Thuyền Sơn theo thuyết của Trương Hoành Cừ, cho rằng trong thực tế không có cái gì bảo là cái "không" được cả. Ông nói:

"Trong thiên hạ quả có cái gì gọi được là cái "không" chăng? Nói rùa không lông, là nói chó (có lông) chứ không phải là nói rùa. Nói thỏ không sừng là nói nai (có sừng) chứ không phải là nói thỏ" (*Thiên hạ quả hà giả nhi khả vị chi vô tai? Ngôn qui vô mao, ngôn khuyển dã, phi ngôn qui dã. Ngôn thỏ vô dốc, ngôn mi dã, phi ngôn thỏ dã* [375] – Tư vấn lục).

Thế là Thuyền Sơn không chấp nhận, như kiểu Mặc kinh, rằng có cái "không" bản nhiên không, cái "không" độc lập không liên thuộc cái "có". Theo Thuyền Sơn, cái "không" bao giờ cũng liên thuộc cái "có": có "có" rồi mới có "không". "Không" ở đây là vì "có" ở kia. Chó có lông mà rùa không có, cho nên mới nói rằng. "Rùa không lông"; nai có sừng mà thỏ không có, cho nên mới nói rằng: "Thỏ không sừng". Nếu như thiên hạ bản lai không có vật gì có lông, thì người ta sẽ không nói: "Vật này không lông"; nếu như thiên hạ bản lai không có vật gì có sừng, thì người ta sẽ không nói:

"Vật kia không sừng". Nói không, tức là trước đã có rồi. Nếu thật là không, thật chưa bao giờ có, thì không thể nói được là không. Nhấn mạnh ý đó, Thuyền Sơn còn nói:

"Chừng nào không thể bảo được là không, chừng đó mới thật là không, chứ đã có thể nói được là không, thì tất là đã có rồi mà sau mới không có" (*Chỉ vu bất khả vị chi vi vô, nhi hậu quả vô hĩ. Kí khả viết vô hĩ, tắc thị hữu nhi vô chi dã* – Như trên).

Và:

"Trong thiên hạ làm gì có cái mà người ta gọi là "không" đó. Có khi ở vật chưa thấy có, mà ở sự thì không phải là không có; có khi ở sự chưa thấy có, mà ở lý thì không phải là không có. Tìm kiếm mà không ra, lười mệt mà không kiếm thì nói là không đấy thôi". (*Thiên hạ ô hữu sở vị vô giả tai? Vu vật hoặc vị hữu, vu sự phi vô; vu sự hoặc vị hữu, vu lý phi vô; tầm cầu nhi bất đắc, đại noạ nhi bất cầu, tắc viết vô nhi dĩ hĩ* – Chính mông chú).

Và:

"Sáng tỏ là cái gì sáng tỏ, sâu kín là có cái gì sâu kín. Ở nơi cái sâu kín, có cái quá tầm mắt, sức tai của ta, cho nên ta không nhìn ra, nghe thấy, chứ không phải về lý, về khí, cái ấy vốn là không có. Học phái Lão Trang đối với những cái không

trông thấy được, không nghe thấy được thì nói quyết là không có, như vậy thiển lậu lắm".

Như vậy, cũng như Trương Hoành Cừ, Vương Thuyền Sơn chủ trương rằng vật chỉ khác nhau ở chỗ một đằng sáng tỏ, mặt đằng sâu tối, chứ không khác nhau ở chỗ một đằng có một đằng không. "Sáng tỏ" là mắt thấy, tai nghe được; mắt không thấy nổi, tai không nghe thấu, thì là sâu tối. Sâu tối không phải là không có.

Ngoài ra, họ Vương còn có thuyết "Thể dụng tư hữu" (Thể và dụng đều là có) và chủ trương "vật chất bất diệt" nữa. Xin hãy nghe ông nói:

"Phàm cái "dụng" trong thiên hạ đều là cái có cả. Ta theo cái "dụng" mà biết được rằng cái thể là có, há còn phải ngờ ư? Cái dụng có, để làm nên công hiệu; cái thể có, để làm nên tính tình. Thể và dụng đều có và cùng cần dùng lẫn nhau để trở nên thực" (*Thiên hạ chi dụng, giai kì hữu giả dã. Ngô tòng kỳ dụng nhi trĩ kỳ thể chi hữu, khởi đãi nghi tai? Dụng hữu dĩ vi công hiệu; thể hữu dĩ vi tính tình. Thể dụng tư hữu nhi tương nhu dĩ thực* [376] – Chu dịch ngoại truyện).

Chủ trương "thể dụng tư hữu" này của họ Vương có mang ít nhiều sắc thái khoa học thực nghiệm: không có kết quả nào lại không có nguyên nhân. Đã có "dụng" thì tất là có "thể": "dụng" (tác dụng) chỉ là hình thức biểu hiện của "thể". Hãy lấy

việc dùng luồng điện để phân tích nước làm tỉ dụ thì rõ ngay. Luồng điện chạy qua nước, tuy mắt ta không trông thấy, nhưng cái tác dụng của luồng điện đó, - là làm cho nước phân hoá thành khinh khí và dưỡng khí – thì có thật. Cái tác dụng đó đã có thật thì luồng điện, cái "thể" của tác dụng đó, tất nhiên không thể nào lại là không có bao giờ.

Về vấn đề "vật chất bất diệt", họ Vương nói:

"Lấy vận trời, tượng vật ra mà nói, mùa xuân, mùa hạ là sinh, là lại, là duỗi; mùa thu, mùa đông là sát, là đi, là co. Mà sinh khí của mùa thu, mùa đông chứa ngầm ở trong đất, cành lá khô héo mà gốc rễ vẫn tốt tươi, thế là không phải là mùa thu, mùa đông tiêu diệt hết cả mà không còn sót lại một cái gì. Xe củi bốc lửa, cháy hết, thành ngọn lửa, thành khói, thành tro rồi, thì cái gì đã là gỗ lại trở về với gỗ, cái gì đã là nước lại trở về với nước, cái gì đã là đất lại trở về với đất; có điều là hiện tượng chuyển hoá thầm kín cho nên người không thấy được đó thôi... Những cái có hình còn vậy, huống chi những cái un đúc không thấy rõ được hình tượng. Chưa từng có cái gì tháng năm vun quén tích tụ, mà một sớm lại hoá hết không còn tí gì, điều đó thật rõ. Cho nên mới nói là đi, lại, co duỗi, tự tàn, sâu kín, sáng tỏ, chứ không nói là sinh diệt..." (*Dĩ thiên vận vật tượng ngôn chi xuân, hạ vi sinh, vi lai, vi thân; thu, đông vi sát, vi*

vãng, vi khuất. Nhi thu đông sinh khí tiềm tàng vu địa trung, chi diệp khao nhi căn bản cố vinh, tắc phi thu đông chi nhất tiêu diệt nhi cánh vô dư dã. Xa tân chi hoả, nhất liệt dĩ tận nhi vi diệm, vi yên, vi tẫn, mộc giả nhưng qui mộc, thuỷ giả nhưng qui thuỷ, thổ giả nhưng qui thổ, đặc hi vi nhi nhân bất kiến hĩ... Hữu hình giả thả thiên, huống kì nhân uân bất khả tượng giả hồ? Vị hữu tân cần tuế nguyệt chi tích, nhất đán tất hoá vi ô hữu, minh hĩ. Cố viết hưng lai, viết khuất thân, viết tụ tán, viết u minh, nhi bất viết sinh diệt... [377] – Chính mông chú).

Vạn chất tụ rồi tán, đi rồi lại, chứ không bao giờ nẩy thêm ra hoặc mất hẳn đi*. Vật chất tồn tại một cách vĩnh cửu. Cái "có" không sinh ra từ cái "không" cái "có" cũng không bao giờ hoá ra cái "không" được**.

Cuộc thảo luận về vấn đề "có" và "không" do Lão Tử mở đầu đến Vương Thuyền Sơn kết thúc.

---

* Khoa học nguyên tử ngày nay khám phá ra rằng:

Protons và Antiprotons mà va đập vào nhau thì biến đi hết không để lại dấu vết gì. Phải chăng thuyết "không có gì sinh, không có gì diệt" đã bị vượt rồi.

** So sánh thuyết "Conservation de la matière" (vật chất bất diệt) của Empedocle.

Chủ trương của họ Vương thì tương phản với chủ trương của Lão Tử: Lão Tử cho rằng vạn vật đi từ không đến có, hơn là đi từ có đến không. Vương Thuyền Sơn phủ nhận sự tồn tại của cái "không": trên căn bản, cái "không" không hề bao giờ từng có trong thế giới này cả.

CHƯƠNG IV

TƯỢNG SỐ

Môn học "tượng số" của triết học Trung Quốc nhằm giải thích vũ trụ, sự vật bằng biểu tượng và số mục.

Quan niệm "tượng" và "số" có từ đời Xuân thu. Sách Tả truyện (Hi Công) chép lời Hàn Giản rằng:

"Bói rùa xem tượng, bói cỏ xem số" (Qui, tượng dã; phệ, số dã [378]).

Chữ "tượng" trong câu này có nghĩa là "hình thái" và "số", là "số mục".

"Tượng" và "số" về sau được học phái Dịch truyện nghiên cứu và phát huy. Với học phái này, chữ "tượng" vừa có nghĩa là hình thái, lại vừa có nghĩa là biểu tượng: "Trên trời thành tượng dưới đất thành hình" (*Tại thiên thành tượng, tại địa thành hình* [379] – Hệ từ thượng truyện).

"Trời rủ* tượng, thấy điềm lành điềm dữ. Đấng thánh nhân phỏng theo đó mà lập nên biểu tượng *(Thiên thùy tượng, kiến cát hung, thánh nhân tượng chi* – Như trên).

Hai chữ "tượng" trên ("thành tượng" và "rủ tượng") cùng nghĩa là "hình thái". Chữ "tượng" thứ ba (thánh nhân tượng chi) có nghĩa là "biểu tượng" là "công thức". "Biểu tượng" hay "công thức" thánh nhân lập nên đây là trỏ các quẻ Dịch.

Biểu tượng phân ra làm hai thứ:

- Vật tượng, biểu tượng một vật, và

- Ý tượng, biểu tượng một ý.

Theo lối hiểu thông thường của người đương thời thì tượng và số chỉ có sau vật: có vật rồi mới có tượng, có số.

Học phái Dịch truyện lúc đầu cũng nhận rằng vật có trước tượng và số. – Cần phải lưu ý hiểu rằng: "vật" đây có nghĩa là vật trong tự nhiên giới, chứ không phải là đồ vật nhân tạo: đồ vật nhân tạo thì có sau biểu tượng, "phải cần đến biểu tượng mới chế được đồ vật" (*Dĩ chế khi giả thượng tượng*). Về sau, địa vị của hiểu tượng (quẻ Dịch) được ngày một đưa lên cao, học phái Dịch truyện dần dần mới

---

* Phát sinh ra (?)

cho rằng: Có số rồi mới có tượng, có tượng rồi mới có vật.

Về số, thì Dịch truyện nói:

"Trời số một, đất số hai, trời số ba, đất số bốn, trời số năm, đất số sáu, trời số bảy, đất số tám, trời số chín, đất số mười."

Số chia ra hai loại: chẵn và lẻ. Những số lẻ từ một đến chín là số dương, là số của trời. Những số chẵn từ hai đến mười là số âm, là số của đất. Số của trời có năm con: 1, 3, 5, 7, 9; số của đất có năm con: 2, 4, 6, 8, 10. Số của trời cộng lại được: 1 + 3 + 5 + 7 + 9 = 25. Số của đất cộng lại được: 2 + 4 + 6 + 8 + 10 = 30 (*Thiên số ngũ, địa số ngũ... thiên số nhị thập hữu ngũ, địa số tam thập* [380] – Hệ từ thượng truyện).

Các học giả thuộc phái Tượng số đại khái chủ trương rằng: *Hết thảy sự vật trong vũ trụ và hết thảy biến hoá của các sự vật đều có thể biểu thị bằng những biểu tượng; rằng: hết thảy sự vật trong vũ trụ đều cấu thành và biến hoá mỗi loại theo qui luật của một số mục* *.

---

* Phùng Hữu Lan nhận rằng môn tượng số Trung Quốc có nhiều điểm rất giống với học thuyết Pythagore. Nhà cổ triết Hy Lạp này lấy số mục làm nguyên lý đầu tiên và coi số mục như "chất nhân" (material-cause) cuả mọi vật sinh tồn trong vũ trụ. Pythagore phân tính chất

các con số ra làm hai là chẵn và lẻ; chẵn là số vô hạn, lẻ là số hữu hạn, chẵn là không hoàn toàn, là giống cái; lẻ là hoàn toàn, là giống đực (giống như quan niệm "ngẫu âm, cơ dương" chẵn là cái, lẻ là đực, của Trung Quốc). Ông cho rằng tất cả vũ trụ chỉ là số mà thôi. Số Một (Monad) sinh ra con số bất định Hai. Từ số Một và số Hai bất định này, sinh ra tất cả các số. Rồi từ số sinh ra các biểu tượng (signs), từ các biểu tượng, sinh ra các đường, từ các đường sinh ra "lập thể", từ "lập thể" sinh ra mọi vật mắt nhìn thấy được. Trong các vật mắt nhìn thấy được, có bốn nguyên chất Nước, Lửa, Gió và Đất. Một học giả trong phái Pythagore là Eurytos còn đưa ra số mục của mỗi loài, như số mục của loài người, số mục của loài ngựa v.v... rồi lấy những viên đá xếp thành hình từng loài để chứng minh những con số đưa ra.

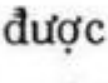
Pythagore nghiên cứ âm nhạc và căn cứ vào bề dài của dây nhạc khí để định các âm. Có lẽ chính do những điều nhận xét về âm nhạc này mà ông cho rằng vạn vật đều là số: Thanh âm của nhạc có thể qui về số được, thì các sự vật khác tại sao lại không qui được về số?

Học phái Pythagore cho rằng số Một sinh số Hai. Học phái Tượng số của Trung Quốc cũng cho rằng: "Dịch có thái cực, thái cực sinh lưỡng nghi". Học phái Pythagore gọi số chẵn là vô hạn, số lẻ là hữu hạn và cho rằng "vô hạn" là tài liệu, "hữu hạn" là hình thức, tài liệu tiếp nhận hình thức mà cấu thành vật. Học phái Tượng số thì gọi số chẵn là số âm, số lẻ là số dương và cho rằng: "Dương cho, âm nhận (Dương thi, âm thụ). Học phái

Tỉ dụ:

Nước được biểu thị bằng biểu tượng  (Khảm)

Lửa được biểu thị bằng biểu tượng  (Li)

Trạng thái bị trắc trở được biểu thị bằng biểu tượng  (Hoả, thuỷ vị tế)

Trạng thái thuận lợi được biểu thị bằng biểu tượng  (Thuỷ, hoả ki tế)

Nước và những gì liên quan đến nước thuộc con số 2.

Gỗ và những gì liên quan đến gỗ thuộc số 3.

Loài kim và những gì liên quan đế loài kim thuộc con số 4.

Đất và những gì liên quan đến đất thuộc con số 5.

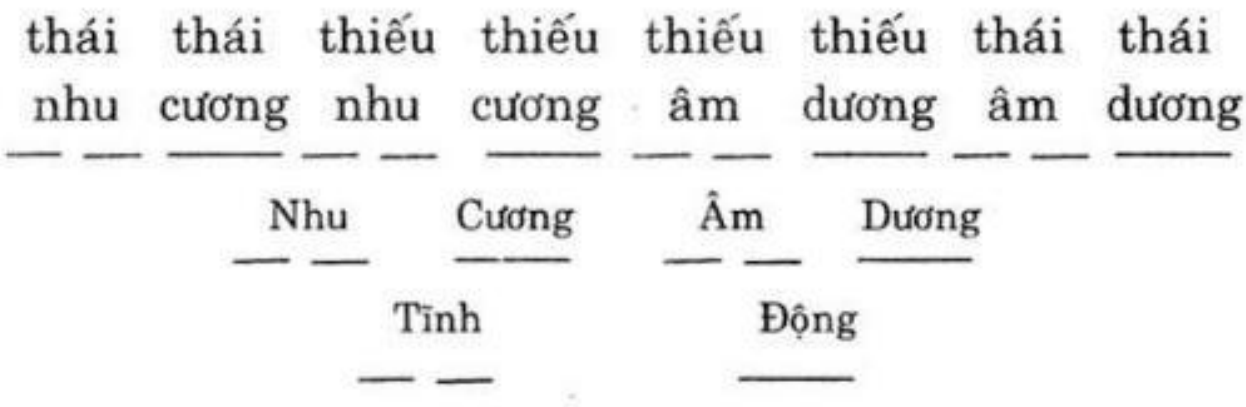
Lửa và những gì liên quan đến lửa thuộc con số 6 *.

Pythagore cho trời là một "hoà thanh", rằng trong môn thiên văn học và âm nhạc học, người ta nhận thấy công dụng của những con số một cách rõ ràng. Ở Trung Quốc, từ đời Hán trở về sau, các học giả nghiên cứu thiên văn học và nhạc học (luật lữ) cũng đều lấy số làm căn bản. Môn học Tượng số của Trung Quốc và học thuyết Pythagore đại khái có những điểm tương đồng là như vậy.

* Theo Marcel Granet thì sách Hong Fan (Hồng Phạm) cho Thuỷ: 1 (vì nước có trước cả), Hoả: 2, Mộc: 3, Kim: 4; Thổ: 5.

Học giả trứ danh về tượng số, sau nhóm Dịch truyện, là Kinh Phòng, đời Hán. Nhưng thuyết của ông lôi thôi, phiền toái quá, làm giảm mất tính cách triết học rất nhiều. Cho nên có thể nói được rằng môn học tượng số chỉ thật đượm màu triết học từ khi được Thiệu Khang Tiết đời Tống phát huy trong cuốn Hoàng cực kinh thế. Nguyên lý môn học này chứa đựng trong câu "*Dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái*..." của kinh Dịch (Hệ từ). Thiệu Tử suy diễn nguyên lý này và còn dùng cả đồ tượng để thuyết minh. Những đồ bản này không thấy chép lại trong kim bản sách Hoàng cực kinh thế. Người ta chỉ thấy trong cuốn Kinh thế chỉ yếu của Sái Trầm bản Kinh thế diễn dịch đồ sau đây mà thôi:

KINH THẾ DIỄN DỊCH ĐỒ:



Đồ chia làm ba tầng, tính từ dưới lên: tầng nhất, tầng nhì và tầng ba.

Khi xem tầng nhì, thì xem luôn cả tầng nhất:

Vạch liền (lẻ) dưới Dương hợp với vạch liền dưới Động làm thành tượng Dương ⚊ ; vạch đứt (chẵn) dưới Âm hợp với vạch lẻ dưới Động làm thành tượng Âm ⚋

Khi xem tầng ba, thì cùng một lúc cũng xem luôn tầng nhì và tầng nhất:

Vạch liền dưới Thái dương hợp với vạch liền dưới Dương và vạch liền dưới Động lập thành quẻ Càn ☰ tức là tượng của Thái dương.

Vạch đứt dưới Thái âm hợp với vạch liền dưới Dương và vạch liền dưới Động lập thành quẻ Đoái ☱ tức là tượng của Thái âm.

Vạch liền dưới Thiếu dương hợp với vạch đứt dưới Âm và vạch liền dưới động lập thành quẻ Li ☲ , tức là tượng của Thiếu dương.

Tiếp tục hợp như thế, người ta sẽ được tất cả tám quẻ (bát quái):

Càn	Đoái	Li	Chấn
(Thái dương)	(Thái âm)	(Thiếu dương)	(Thiếu âm)
☰	☱	☲	☳
Tốn	**Khảm**	**Cấn**	**Khôn**
(Thiếu cương)	(Thiếu nhu)	(Thái cương)	(Thái nhu)
☴	☵	☶	☷

Thiệu Tử nói:

"Trời sinh ở động; đất sinh ở tĩnh; một động một tĩnh giao hội: tất cả đạo trời đất tóm gồm hết ở đó.

"Động bắt đầu thì dương sinh, động đến cực độ thì âm sinh, một âm, một dương giao hội: tất cả cái "dụng" của trời tóm gồm hết ở đó.

"Tĩnh bắt đầu thì nhu sinh, tĩnh đến cực độ thì cương sinh, một cương một nhu giao hội: tất cả cái "dụng" của đất tóm gồm hết ở đó.

"Động lớn là Thái dương, động nhỏ là Thiếu dương;

"Tĩnh lớn là Thái âm, tĩnh nhỏ là Thiếu âm

"Thái dương là mặt trời; Thái âm là mặt trăng;

"Thiếu dương là sao lớn, sao dương (sáng); Thiếu âm là sao nhỏ, sao âm (mờ); mặt trời, mặt trăng, sao lớn, sao nhỏ giao hội: tất cả cái "thể" của trời tóm gồm hết ở đó.

"Thái nhu là nước; Thái cương là lửa; Thiếu nhu là đất; Thiếu cương là đá; nước, lửa, đất, đá giao hội: tất cả cái "thể" của đất tóm gồm hết ở đấy".*

---

* Quan niệm quái, tượng của Thiệu Tử có chỗ khác với Dịch: theo Dịch thì Khôn (Thái nhu) là đất; Cấn (Thái

(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. 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 [381] – Hoàng cực Kinh thể. Quan vật, nội thiên).

Như vậy là Thiệu Tử đã lấy động, tĩnh, âm, dương, cương, nhu làm những "tượng" cơ bản. "Tượng" của động, của dương, của cương, là ——; Tượng của tĩnh, của âm, của nhu là — —. Cần để ý rằng, cũng như kinh Dịch, Thiệu Tử nhận rằng trong động có tĩnh, trong tĩnh có động, cho nên trong Kinh thế đồ trên kia, về phía bên "động", người ta thấy vẫn có cái "tĩnh lớn" là thái âm, cái

---

cương) là núi, Khảm (Thiếu nhu) là nước, Tốn (Thiếu Cương) là gió.

"tĩnh nhỏ" là thiếu âm; và về phía bên "tĩnh" vẫn có cái "động lớn" là thái cương, cái "động nhỏ" là thiếu cương: Trời là động, là dương, mà vẫn có mặt trăng và sao nhỏ là tĩnh, là âm; đất là tĩnh, là âm, mà vẫn có đá là động, là dương.

Những "tượng" động, tĩnh, âm, dương, cương, nhu rồi biến hoá làm nhật, nguyệt, tinh, thần (tức bốn tượng của trời), thuỷ, hỏa, thổ, thạch (tức bốn tượng của đất). Tám tượng này, tức tám quẻ của Hoàng cực kinh thế, (tám quẻ của Dịch thì là trời, đất, sấm, gió, nước, lửa, núi, chằm), rồi lại biến hoá nữa mà thành nóng, lạnh, ngày, đêm, gió, mưa, móc, sấm...

Hết thảy trời đất sự vật đều không ra ngoài phạm vi những "tượng" cơ bản này.

Như trên đã nói, thuyết tượng số xuất phát từ nguyên lý "dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái..." của kinh Dịch.

Thiệu tử nhận định rằng thái cực là đạo, thái cực là tâm, thái cực là một (*Đạo vi thái cực*, - Tâm vi thái cực, - Thái cực nhất dã); rằng: "Một (thái cực) chia thành hai (lưỡng nghi), hai chia thành bốn (tứ tượng), bốn chia thành tám (bát quái), tám chia thành mười sáu, mười sáu chia thành ba mươi hai, ba mươi hai chia thành sáu mươi tư" – Một,

hai, bốn, tám, mười sáu, ba mươi hai, sáu mươi tư là số.

Theo Thiệu Tử thì "số sinh ra tượng, tượng sinh ra khí (vật). (*Thái cực, nhất dã, bất động, sinh nhị, nhị tắc thần dã (...) Thần sinh số, số sinh tượng, tượng sinh khí* [382]).

Những tượng do những số từ một đến tám sinh ra là những tượng căn bản. Đó là những tượng Càn, Đoái, Li, Chấn, Tốn, Khảm, Cấn, Khôn, - cũng gọi là tám quẻ (bát quái) đã nói ở trên. Còn những tượng do những số từ tám trở lên đến sáu mươi tư sinh ra, nếu dùng đồ biểu để biểu thị, thì những đồ biểu đó gọi là sáu mươi tư quẻ (quái). Những "khí" (vật) do những tượng căn bản sinh ra như mặt trời, mặt trăng, đất, đá v.v... thì là những "khí" căn bản, những "khí" được con người chú ý tới trước nhất và hơn hết.

Số được Thiệu Tử chia ra làm "thể số", "dụng số", "biến số", "hoá số", "động số", "thực số" và "động thực thống số":

" "Thể số" của thái dương, thiếu dương, thái cương, thiếu cương là 160. "Thể số" của thái âm, thiếu âm thái nhi, thiếu thiếunhu là 192. "Dụng số" của thái thái dương, thiếu dương, thái cương, thiếu cương là 112. "Dụng số" của thái âm, thiếu âm, thái nhu thiếu nhu là 152 (...) "Biến số" của nhật, nguyệt, tinh, thần là 17024, gọi là "động số". "Hoá

số" của thuỷ, hoả, thổ, thạch là.17024, gọi là "thực số". Lại "xướng hoạ" "biến số" và "hoá số" của nhật, nguyệt, tinh, thần, thuỷ, hoả, thổ, thạch thì thành 289816576 gọi là "động thực thống số" ("thống số" của động vật và thực vật). (*Thái dương, thiếu dương, thái cương, thiếu cương cương chi thể số nhất bách lục thập. Thái âm, thiếu âm, thái nhu, thiếu nhu. Thiếu nhu chi "thể số" nhất bách cửu thập nhị. Thái dương, thiếu dương, thái cương, thiếu cương chi "dụng số" nhất bách nhất thập nhị; thái âm, thiếu âm, thái nhu, thiếu nhu chi "dụng số" nhất bách ngũ thập nhị (...) Nhật, nguyệt, tinh, thần chi "biến số" nhất vạn thất thiên nhị thập tứ, vị chi "động số". Thuỷ, hoả, thổ, thạch chi "hoá số" nhất vạn thất thiên nhị thập tứ, vị chi "thực số". Tái xướng hoạ nhật, nguyệt, tinh, thần, thuỷ, hoả, thổ, thạch chi "biến hoá thông số" nhị vạn bát thiên cửu bách bát thập nhất vạn lục thiên ngũ bách thất thập lục, vị chi "động thực thông số* [383] – Quan vật, nội thiên).

Bàn về tượng, số và cái thần diệu của nó, Thiệu Tử nói:

"Tượng số của trời, có thể suy tính được; đến như cái thần dụng của tượng số thì không thể sao lường" (*Thiên chi tượng số, tắc khả đắc nhi suy, như kì thần dụng tắc bất khả đắc nhi trắc dã* [384] – Như trên).

Và:

"Số trong thiên hạ là lý từ mà ra, hễ xa dời lý là rơi vào thuật. Người đời dùng số để vào thuật, cho nên mới không hiểu rõ lý" (*Thiên hạ chi số xuất vu lý, vi hồ lý tắc nhập ư thuật. Thế nhân dĩ số nhi nhập thuật, cố thất vu lý dã* [385]).

Thiệu Tử còn nói:

"Có ý thì mới có lời, có lời thì tất có tượng, có tượng thì tất có số. Số lập rồi thì tượng phát sinh, tượng phát sinh rồi thì lời sáng tỏ, lời sáng tỏ thì ý rõ ràng. Tượng và số ví như cái đó, cái lưới. Lời và ý ví như cá, như thỏ. Được cá, được thỏ mà quên đó, quên lưới thì được; chứ bỏ đó, bỏ lưới không dùng mà muốn được cá, được thỏ, thì chưa thấy được cá được thỏ bao giờ" (*Hữu ý tất hữu ngôn, hữu ngôn tất hữu tượng, hữu tượng tất hữu số. Số lập tắc tượng sinh, tượng sinh tắc ngôn chương, ngôn chương tắc ý hiển. Tượng số tắc thuyên đề dã, ngôn ý tắc ngư thỏ dã; đắc ngư thỏ nhi vong thuyền đề tắc khả dã; xả thuyên đề nhi cầu ngư thỏ, tắc vị kiến kì đắc dã* [386] – Như trên).

Rõ ràng đạo hay lý mới là gốc, mới là quan trọng. Tượng và số chỉ là những công cụ giúp cho ngôn ngữ để biểu thị ý tưởng được thêm rõ ràng trong mục đích làm đạo lý được xướng minh. Tuy nhiên không thể không coi trọng tượng số, bởi lẽ không thể kiếm được cá, được thỏ, nếu không dùng

đến đó, đến lưới. Thiệu Tử giảng luận về tượng số, nhưng không lấy tượng số làm cứu cánh: cứu cánh chính vẫn là đạo, là lý, căn bản của số tượng.

Sau Thiệu Khang Tiết, học giả bàn nhiều về tượng số là Sái Cửu Phong. Họ Sái chú ý đến số nhiều hơn đến tượng, cho rằng số tóm thâu hết thảy lý tắc của sự vật:

"Vật có phép tắc của vật, số tóm thâu hết phép tắc của mọi vật trong thiên hạ. Sự có lý lẽ của sự, số tóm thâu hết lý lẽ của mọi sự trong thiên hạ. Biết cho đúng về số thì do đó phép tắc của vật, lý lẽ của sự, đều nắm vững được cả. Không thấy rõ được về số, thì không thấy rõ được điều thiện; không thành thực với số, thì không thành thực được với bản thân. Cho nên, ở trạng thái tĩnh, thì xét cái luật thường của số mà cái cớ trong thiên hạ đều thông suốt được; ở trạng thái động, thì xét cái luật biến của số, mà những cái vi áo, những cái sắp hình thành ở trong thiên hạ, đều sẽ nắm vững được hết" (*Vật hữu kì tắc, số giả tận thiên hạ chi vật tắc dã: sự hữu kì lý, số giả tận thiên hạ chi sự lý dã Đắc hồ số, tắc vật chi tắc, sự chi lý, vô bất tại yên. Bất minh hồ số, bất minh hồ thiện dã; bất thành hồ số, bất thành hồ thân dã. Cố tĩnh tắc sát hồ số chi thường nhi thiên hạ chi cố vô bất thông ; động tắc sát hồ số chi biến nhi thiên hạ chi ki vi vô bất hoạch*[387] - Hồng Phạm Hoàng cực, nội thiên).

Thế nào là biết đúng, hiểu rõ về số? Theo Sái Cửu Phong thì hết thảy sự vật trong thiên hạ đều do luật tắc của số chi phối hết. Và trong các số thì số 1, số 3, số 9 và số bình phương của những con số này là số căn bản:

"Số bắt đầu từ 1, xen vào là 3, chấm hết với 9, thành với 81, đủ với 6561*. 81 là số tiểu thành; 6561 là số đại thành. Trời đất biến hoá, nhân sự bắt đầu và kết thúc, cổ kim theo cũ và đổi mới, rõ ràng là không ra ngoài những con số này được". (*Số thuỷ vu nhất, tham vu tam, cứu vu cửu, thành vu bát thập nhất, bị vu lục thiên ngũ bách lục thập nhất. Bát thập nhất giả số chi tiểu thành dã; lục thiên ngũ bách lục thập nhất giả số chi đại thành dã. Thiên hạ chi biến hoá, nhân sự chi thuỷ chung, cổ kim chi nhân cách, mạc đại vu thị trứ yên* [388] – Như trên).

Rất nhiều triết gia Trung Quốc không tán thành thuyết tượng số, hầu hết cho rằng nó không quan trọng**. Người phê bình thuyết này một cách

---

* 3 x 3 = 9; 9 x 9 = 81; 81 x 81 = 6561.

** Nhưng một số học giả Âu Tây lại rất chú ý tới thuyết đó, có lẽ vì họ thấy rằng nó rất mới mẻ, đối với phương Tây, mà lại có ảnh hưởng khá lớn tới đời sống dân tộc Trung Hoa. Chẳng hạn Marcel Granet trong cuốn La Pensée Chinoise (Albin Michel đã viết 150

trực triệt nhất, sâu sắc nhất, là Vương Thuyền Sơn. Ông viết:

"Tám cung, sáu mươi tư quẻ của Kinh Phòng, cân đối, tề chỉnh, tăng bội phân minh. Tiên thiên phương đồ của Thiệu Tử truyền lại và Cửu cửu số đồ của Sái Cửu Phong cũng đều như vậy cả. Tóm lại, trong khoảng trời đất, không có cái gì lại tề

---

trang về những con số (Les nombres) mà chỉ viết khoảng 20 trang về tư tưởng nhân sinh của Khổng Tử, 30 trang về tư tưởng chính trị của Nho giáo.

Ông nghiên cứu rất công phu, có nhiều sáng kiến và vạch rõ ra rằng những con số ảnh hưởng tới âm nhạc, tới kiến trúc, phong tục... (chẳng hạn tạo những ống sáo phải theo những con số nào, lấy minh đường phải theo tỉ lệ nào về chiều ngang, chiều dài, tại sao nhà vua phải có 120 cung nữ, 120 cận thần...)

Ông còn dẫn một đoạn trong Houai-nan-tseu (Hoài Nam Tử?) giảng rằng những luật thiên nhiên cũng hợp với con số: Trời là 1, đất là 2, người là 3, 3 lần 3 là 9; 9 lần 9 là 81; tức là 80 với 1; số 1 chi phối mặt trời, số của mặt trời là 1 chục = 10; mặt trời lại chi phối loài người lọt lòng mẹ vào tháng 10 (sau 9 tháng 10 ngày); còn mặt trăng chi phối loài ngựa mà mặt trăng số 2 cho nên loài ngựa lọt lòng mẹ sau một chục với 2 tháng = 12 tháng... (La Pensée Chinoise - Albin Michel, trang 150).

Những thuyết đó lạ thì lạ thật, mà thời xưa có ảnh hưởng lớn tới đời sống người Trung Hoa thật, nhưng không có giá trị gì cả, nên chúng tôi không chép lại.

chỉnh như thế, chỉ trừ phi những cái do người tác vi thì mới thế mà thôi. Vuông mà vuông vức, tròn mà tròn vo, thì đều là tại cái khéo của con người chứ tự nhiên trời sinh thì chưa bao giờ thế cả" (*Kinh Phòng bát cung, lục thập tứ quái, chỉnh tề đối đãi, nhất bội phân minh. Thiệu Tử sở truyền Tiên thiên phương đồ, Sái Cửu Phong Cửu cửu số đồ giai nhiên. Yếu chi, thiên địa gian vô hữu như thử chỉnh giả, duy nhân vi sở tác, tắc hữu nhiên nhĩ. Viên nhi khả qui, phương nhi khả củ giai nhân vi chi sảo, tự nhiên sinh vật, vị hữu như thử giả dã* - Tư vấn lục, ngoại thiên).

Và:

"Trời đất biến hoá, tài ở chỗ không một vệt chỉnh tề, cũng vì không một vệt chỉnh tề mà thành quân bình (...) Trời đất không phải là một cái bàn in, muôn lần in, bản nào cũng như bản nào đều từ đó mà ra, giống nhau như hệt; chỉ tại khờ khạo cố chấp nên mới có người không biết cái lẽ đó thôi" (*Thiên địa chi hoá, dĩ bất tề nhi diệu, diệc dĩ bất tề nhi quân (...) Thiên địa phi nhất ấn bản, vạn hoá tòng thử loát xuất, câu khư giả tự bất tri nhĩ* – Như trên).

Môn học tượng số rất có hệ thống, nhưng hệ thống chỉnh tề quá, đến mức trái với lẽ tự nhiên; thành thử vì có hệ thống mà khả quan, nhưng cũng lại vì quá hệ thống mà hoá ra có vẻ "hư nguỵ tạo tác".

TOÁT YẾU THIÊN III

Pháp tượng luận gồm bốn vấn đề là:

1. Chỉ vật,

2. Đồng dị,

3. Hữu vô, và

4. Tượng số.

Học thuyết Chỉ vật và Đồng dị thành lập từ thời Tiên Tần. Học phái chủ yếu thảo luận và nghiên cứu hai học thuyết này là Danh gia và Mặc gia. Nho gia ít khi bàn tới. Sau đời Tần, Danh gia và Mặc gia đều suy vi, vì vậy cả hai học thuyết Chỉ vật và Đồng dị cũng đều thất truyền.

Vấn đề đề cập trong hai thuyết Chỉ vật và Đồng dị là những vấn đề tỉ mỉ. Ưa nghiên cứu, phân tích chi li những vấn đề có tính cách tỉ mỉ, đó chính là đặc điểm trong thái độ vi học của Danh gia, Mặc gia tuy không hẳn là ưa nghiên cứu những vấn đề tế toái, nhưng không bao giờ chịu bỏ qua những vấn đề đó. Bởi thế, Danh gia và Mặc gia đều có chỗ thành tựu trong việc nghiên thảo về hai

học thuyết Chỉ vật và Đồng dị. Có điều là kiến giải của hai phái có những chỗ bề ngoài trái ngược hẳn nhau.

Học thuyết Chỉ vật không có trong các nền triết học khác, vì đối tượng thảo luận của nó là vấn đề cộng tướng, - một vấn đề đặc biệt chỉ triết học Trung Quốc mới có.

Triết gia đầu tiên đề cập vấn đề hữu vô là Lão Tử. Rồi đến Trang Tử. Các học giả lớp sau cũng có bàn đến nhiều. Đại khái các học giả này chia làm hai phái: một phái cho rằng yếu tố cốt cán của thế giới này là vô (không) ; một phái thì, trái lại, cho rằng yếu tố căn bản của thế giới này là hữu (có) và không thừa nhận sự tồn tại của vô. Triết thuyết của phái thứ nhất có thể gọi là triết thuyết vô, hay "quí vô", "bản vô", triết thuyết của phái thứ hai là triết thuyết hữu, hay sùng hữu.

Vấn đề tượng số là vấn đề truy cầu yếu tố phổ biến của sự vật và những qui luật liên quan về số của sự vật. Đáng tiếc là phương pháp áp dụng không được tinh mật và khách quan, thành ra kết quả thu lượm được chỉ có tính cách ức đoán. Tuy nhiên, xét về hệ thống thì khá rộng lớn và tề chỉnh, cho nên mới còn truyền lại được đến đời này.

KẾT

Vũ trụ luận của Trung triết, hình thành bắt đầu từ Lão Tử, gồm có ba vấn đề tất cả:

- Vũ trụ từ đâu mà ra (bản căn luận);

- Tính chất vạn hữu thế nào (đại hoá luận); và

- Yếu tố phổ biến của sự vật là gì (pháp trượng luận).

Kiến giải dị đồng đối với ba vấn đề này của các triết gia Trung Quốc, từ thời Tiên Tần đến mạt diệp đời Thanh, đã được lần lượt trình bày ở những trang trên đây thành từng môn phái và dựa theo thứ tự thời gian.

Nay xin nhắc lại thêm một lần những nét đại cương của những kiến giải đó:

A. VŨ TRỤ TỪ ĐÂU MÀ RA?

Chỉ trừ Hướng Tú và Quách Tượng (đời Nguỵ) là chủ trương rằng vũ trụ vốn tự nhiên nhi nhiên:

tự nhiên tồn tại, tự nhiên biến hoá – Chứ không cần y cứ vào một bản căn siêu bản thân nào, còn ngoài ra thì tất cả các triết gia khác đều nhận rằng vũ trụ vạn vật có một bản căn.

Mà trong số các triết gia thừa nhận vũ trụ có một bản căn thì chỉ có một mình Vương Thuyền Sơn đời Thanh, là chủ trương rằng bản căn đó là vật cụ thể; còn tất cả các triết gia khác đều nghĩ rằng bản căn của vũ trụ phải là một cái gì vô chất, vô hình, một cái gì siêu cảm giác.

Cái bản căn siêu cảm giác đó chỉ có thể hoặc là lý tắc, hoặc là khí thể, hoặc là tâm mà thôi.

Bản căn lý tắc của Lão Tử, Trang Tử và các môn đệ ông là đạo; của Trình Minh Đạo, Trình Y Xuyên và Chu Hối Am là lý.

Bản căn khí thể của phái Dịch truyện là thái cực; của Đổng Trọng Thư là nguyên... ; của Trương Hoành Cừ là thái hư...; của Đái Đông Nguyên là khí âm dương, ngũ hành...

Bản căn tâm của Lục Tượng Sơn là cái "tâm tức lý" cái tâm thuần nhất (không phân biệt ra đạo tâm và nhân tâm như Chu Hi); của Vương Dương Minh là cái tâm chủ quan; của Trạm Cam Toàn là cái tâm khách quan; của Tiền Tự Sơn là cái "tâm tức tri" mà thể thường tồn là thái cực; của La Hồng Tiên là cái cơ năng thần bí, vô chất thể, phi không gian, ở trên hết thẩy và quán không hết thẩy...

B. TÍNH CHẤT CỦA VẠN HỮU THẾ NÀO?

Hết thảy các triết gia Trung Quốc, kể cả Khổng Tử, đều nhận rằng vũ trụ là "động", rằng vũ trụ chỉ là một đại lịch trình "sinh sinh bất diệt, biến hoá vô cùng", rằng trong trạng thái động đó mọi biến đổi ở nơi sự vật, hoặc hiển nhiên (biến), hoặc thầm kín (hoá), đều là những sự kiện chân thực, phổ biến, cơ bản và thường hằng.

Vạn sự, vạn vật luôn luôn di động, biến hoá, nhưng sự di động, biến hoá đó không bao giờ lâm vào trạng thái rối loạn mà, trái lại, luôn luôn diễn ra trong vòng trật tự; sở dĩ như vậy, là bởi có một qui luật chi phối một cách thường hằng, qui luật thường hằng đó là qui luật phản phục: vạn vật chuyển biến cứ hết thịnh lại suy, suy rồi lại thịnh. Từ cực thịnh qua suy vi tới huỷ diệt là phản; từ huỷ diệt lại sinh thành để rồi lại phát triển tới cực thịnh là phục.

Đến như nguyên nhân phát sinh biến hoá thì đó chính là cái tính chất "lưỡng nhất" của sự vật: sự vật nào cũng chứa đựng hai yếu tố đối đãi (lưỡng) nó ảnh hưởng lẫn nhau để rồi cùng dung hoà với nhau mà hợp nhất (nhất). Tất cả hiện tượng chuyển biến trong vũ trụ chỉ là sự biểu hiện của trạng thái hợp nhất giữa hai yếu tố đối đãi nằm trong lòng sự vật.

Có nhiều triết gia Trung Quốc không nói đến phản phục, lưỡng nhất, nhưng bác khước phản phục, lưỡng nhất, thì tuyệt nhiên không có ai. Và tất cả các thuyết bàn về phản phục, lưỡng nhất đều nhận rằng cuộc chuyển hoá của sự vật diễn tiến dần dần và phải triển khai đến hết mức thì mới "phản" hay mới "phục". Duy có Vương Thuyền Sơn thì cho rằng phản và phục không có chỗ bắt đầu và luôn luôn tiềm tàng trong sự vật.

Bàn về lẽ biến chuyển của sự vật, các triết gia Trung Quốc cũng tự đặt vấn đề: "Cuộc đại hoá của vũ trụ có nhằm mục đích nào không? Và có một thế lực nào, một ý chí nào từ bên ngoài quyết định không?". Đối với câu hỏi này, Mặc Tử chủ trương thiên chí luận: Vạn vật biến hoá là do ý trời. Đổng Trọng Thư cũng cùng chủ trương ấy. Lão Tử, Vương Sung, Vương Bật thì theo thuyết tự nhiên; Trang Tử thì nghiêng về thuyết cơ giới (cơ giam luận). Nhưng tựu trung được nhiều người tin theo và có quyền uy hơn cả thì là thần hoá luận của phái Dịch truyện. Chu Liêm Khê, Thiệu Khang Tiết, Trương Hoành Cừ, Trình Minh Đạo... đều theo thuyết này. Thần hoá luận chủ trương rằng sự vật biến hoá là do sự thúc đẩy của một động lực nội rất huyền diệu nó bắt nguồn từ chỗ hợp nhất của hai nhân tố đối đãi nó cấu thành hết thẩy mọi sự vật trong vũ trụ. Động lực nội tại và huyền diệu đó gọi là thần, tức

là, nói tóm lại, cái tác dụng của lưỡng nhất tính ở nơi mỗi sự vật. Như vậy phần thần hoá luận là một thứ tự nhiên luận mà lại chối bỏ luôn tính cách cơ giới cố hữu của tự nhiên luận thông thường.

Vạn vật luôn luôn biến chuyển. Nhưng vũ trụ có chỗ khởi thuỷ, có lúc chung cùng không?

Về vấn đề này, chỉ có một số ít triết gia phát biểu rõ ràng ý kiến mà thôi.

Lão Tử cho rằng vũ trụ có "thuỷ"; cái "thuỷ đó tức là đạo.

Trang Tử thì dè dặt, có ý cho rằng không thể có cái "thuỷ" nào đúng ra lại gọi được là cái khởi thuỷ cả. Nhưng đến cái "chung" thì cả Lão lẫn Trang không thấy nói tới một cách dứt khoát, rõ ràng. Chỉ có môn đồ của Trang Tử sau này là có bàn tới. Theo họ thì vũ tụ không có thuỷ, cũng không có chung (Tri bắc du); cũng có chỗ, họ lại nghĩ rằng vấn đề chung thuỷ của vũ trụ là một vấn đề bất khả tri (Tắc dương).

Hai anh em họ Trình, - Minh Đạo và Y Xuyên, - đồng ý với Mặc gia mà cho rằng vũ trụ không có chung cũng không có thuỷ.

Thiệu Khang Tiết, Chu Hối Am và Sái Cửu Phong thì cho rằng trời đất có thuỷ, có chung, nhưng lịch trình của vũ trụ thì là vô cùng, vô tận.

Triết gia gần ta nhất đã phát biểu ý kiến dứt khoát và đầy đủ về vấn đề này là Vương Thuyền Sơn. Họ Vương cho rằng vũ trụ là vô thuỷ, vô chung mà trời đất cũng vậy, không có chỗ bắt đầu, cũng không có chỗ chấm dứt.

Tóm lại về vấn đề thuỷ chung của vũ trụ vạn vật, thoạt đầu Trung triết nhận rằng "hữu thuỷ", về sau ngờ rằng "vô thuỷ", sau nữa nghĩ rằng vũ trụ thật vô thuỷ vô chung, nhưng trời đất thì hữu thành hữu hoại; ý kiến đó thay đổi với thời gian và sau cùng, gần đây, người ta đi tới nhận định: Vũ trụ cũng như trời đất, đều là vô cùng: không có chung, không có thuỷ.

C. NHỮNG YẾU TỐ PHỔ BIẾN NÀO CẤU THÀNH SỰ VẬT VÀ MỐI TƯƠNG QUAN GIỮA CHÚNG RA SAO?

Theo sự hiểu biết thông thường, thì bất luận vật nào cũng đều gồm có hai phần là danh và thực: Danh là tên gọi một vật, còn thực thì là cái cá thể cụ thể, - cái bản thân của vật ấy. Nhưng theo Công Tôn Long (Danh thực luận), thì mỗi vật gồm cả thảy ba phần , - chứ không phải hai. Ba phần đó là: danh, thực và chỉ. Chỉ, theo thuật ngữ triết học ngày nay, tức là cộng tướng hay khái niệm. Danh vừa để trỏ thực, lại vừa để trỏ chỉ. Lấy trường hợp con ngựa làm tỉ dụ. "Con ngựa" là danh; cái con vật

cụ thể bốn chân, không sừng, ức to, bụng nhỏ, có bờm, có đuôi và tài chạy... kia là cái thực của cái danh con ngựa; cái cộng tướng, hay khái niệm "con vật cụ thể bốn chân, không sừng, ức to, bụng nhỏ, có bờm, có đuôi và tài chạy..." là cái chỉ của con ngựa. Cái danh "con ngựa" không phải trỏ riêng "con ngựa kia" mà còn trỏ chung cái cộng tướng, cái chỉ hay khái niệm của tất cả những con vật gồm đủ yếu tố như con vật gọi là ngựa.

Vật nào có chỉ của vật ấy. Con ngựa có chỉ con ngựa, màu trắng có chỉ màu trắng, sức bền chắc có chỉ của sức bền chắc. Và theo Công Tôn Long, vật nào cũng là do một số chỉ gồm lại cấu thành. Tỉ dụ: Hòn đá là thành quả của màu trắng và sức chắc bền tụ hội lại. Theo như mọi người nghĩ thì hòn đá (vật), sắc trắng của hòn đá (chỉ) và sức chắc bền của nó (chỉ) tất cả chỉ là một. Công Tôn Long không nghĩ như vậy, ông cho rằng: vật với chỉ là hai: ở nơi con ngựa trắng, con ngựa và màu trắng là hai cái tách rời (Bạch mã phi mã). Hơn thế nữa những cái chỉ cấu thành một vật cũng không phải là gắn liền làm một: màu trắng và sức chắc bền, hai cái chỉ cấu thành hòn đá, là hai cái riêng rẽ (Li kiên bạch).

Đó là mối tương quan giữa vật và chỉ, và giữa chỉ và chỉ, theo Công Tôn Long. Còn mối tương quan giữa danh và chỉ, Công Tôn Long cho rằng

mỗi cái danh gồm có hai phần, phần cụ thể và phần trừu tượng: phần cụ thể để trỏ cái thực của vật, cái cá thể cụ thể của vật; phần trừu tượng để trỏ cái chỉ của vật. Tương quan giữa cái danh trừu tượng và cái chỉ của vật cũng giống như tương quan giữa cái danh cụ thể và cái thực của vật.

Ngoài Công Tôn Long ra, còn Mặc gia cũng bàn nhiều về "danh thực". Mặc gia, từng điểm, từng điểm bác lại hai thuyết "li kiên bạch" và "bạch mã phi mã" của Công Tôn Long. Mặc gia cho rằng "ngựa trắng là ngựa" và "màu trắng và sức chắc bền" (của hòn đá) là hợp nhất chứ không phải là riêng rời.

Xét cho đến nơi, sở dĩ Công Tôn Long và Mặc gia chủ trương khác nhau là vì mỗi bên nhìn vấn đề theo một khía cạnh. Theo khía cạnh cộng tướng thì cố nhiên "ngựa trắng" và "ngựa" là hai khái niệm dị diệt, "màu trắng" và "sức chắc bền" cũng là hai khái niệm dị biệt. Theo phía cạnh vật thì cố nhiên màu trắng của vật (con ngựa) với vật ấy chỉ là một mà thôi; màu trắng của vật (con ngựa) với vật ấy chỉ một mà thôi; màu trắng của vật (hòn đá), sức chắc bền của vật (hòn đá) và vật ấy cũng chỉ là một mà thôi.

Liên quan đến vấn đề những yếu tố khái quát cấu thành sự vật và mối tương quan giữa chúng, bên cạnh những nghị luận về danh, thực, chỉ, còn

có những nghị luận về mối "đồng, dị" giữa các sự vật, về bản lai "hữu, vô" và tính cách "tượng số" của các sự vật.

ĐỒNG DỊ

Huệ Thi chủ trương "hợp đồng dị". Theo ông, không có sự đồng dị giữa các vật; sự vật thảy đều giống nhau mà thảy đều khác nhau: giữa cái cực nhỏ và cái cực to, giữa cái cao và cái thấp, giữa cái liền và cái đứt, giữa phương bắc và phương nam, giữa cái sống và cái chết, giữa cái hữu hạn và cái vô cùng, đâu đâu cũng đều có sự thống nhất: Vũ trụ vạn vật chỉ là cùng chung một thể mà thôi.

Trang Tử và môn đồ của ông cũng nhận rằng "vạn vật tề nhất", rằng "vạn vật tất đồng", rằng giống nhau hay khác nhau thật ra chỉ là tuỳ thuộc cái khía cạnh theo đó người ta xem sự vật mà thôi.

Mặc gia nhận rằng sự vật có đồng, có dị. Đồng có bốn loại, dị cũng có bốn loại. Bốn loại đồng là: Trùng, thể, hợp, loại. (Trùng đồng là khác danh nhưng cùng thực, thể đồng là cùng bộ phận của một toàn thể, hợp đồng là cùng chứa trong một vật khác, loại đồng là có điểm giống nhau). Bốn loại dị là: Nhị, bất thể, bất hợp, bất loại (Nhị tức là không trùng phức, là khác hẳn nhau). Mặc gia phản bác chủ trương "tất đồng, tất dị" của Huệ Tử. Mặc gia nhận rằng muôn vật đều có chỗ giống

nhau, khác nhau, nhưng giống nhau đó chỉ là "loại đồng", khác nhau đó cũng chỉ là "loại dị", nghĩa là đều giống nhau, hoặc đều khác nhau về một điểm nào đó thôi.

HỮU, VÔ

Vấn đề đặt ra không ngoài mấy điểm sau đây:

- Hiện tượng thuần là có hay bao hàm cả không?

- Có và không phải chăng là cùng thuộc thực tại?

- Có và không, cái nào là gốc cái nào?

Ý kiến của các triết gia Trung Quốc về vấn đề này thật là phân phồn: Lão Tử chủ trương "hữu sinh ư vô": "Thiên hạ, muôn vật sinh ra từ cái có, cái có sinh ra từ cái không" * Trang Tử chủ trương "tề hữu vô": "Nhân chỗ có của nó (muôn vật) mà coi nó là có, thì không vật nào không có; nhân chỗ không có của nó (muôn vật) mà coi nó là không có, thì không vật nào là không có".

Mặc gia phân cái "vô" ra hai loại: có cái không do từ cái có, nhưng cũng có cái không không

---

* Thực ra thì "có" và "không" của Lão Tử chỉ là hai phương diện của Đạo.

phải do từ cái có, tỉ dụ như cái không của nơi vốn vẫn tự nhiên khuyết hãm.

Hà Án và Vương Bật chủ trương "quí vô, bản vô" ... "Mọi vật đều do "không" mà ra (...) muôn vật nhờ cái không mà hình thành (...), cho nên cái "không", xét về mặt công dụng, thực không phải tước lộc mà cao quí vậy" (Hà Án). "Cái không hình, không tên là cội gốc của muôn vật" (Vương Bật).

Trái lại với Hà Án và Vương Bật, Bùi Ngỗi lại chuộng cái có và lập nên "sùng hữu luận": "Cái sinh ra đầu tiên là nó tự sinh, tự sinh thì tất lấy cái có làm thể, vậy hễ truất phế cái có là sự sinh bị suy tổn."

Trương Hoành Cừ không thừa nhận có bản căn "không" mà chỉ thừa nhận "có" làm bản căn. Với ông, không nom thấy được cũng vẫn không phải là không.

Trình Minh Đạo chủ trương "hữu vô giao tham": trong cái có, có cái không, trong cái không có cái có."

Triết học gia bàn về hữu, vô khúc chiết nhất là Vương Thuyền Sơn. Ông có thuyết "thể dụng tư hữu" (thể và dụng đều là có) và thuyết "vật chất bất diệt". Ông nói: "Phàm cái dụng trong thiên hạ đều là cái có cả. Theo cái dụng mà biết được cái thể là có, há còn phải ngờ ư?", và: "xe củi bốc lửa, cháy hết, thành ngọn lửa, thành khói, thành tro

rồi, thì cái gì đã là gỗ lại trở về với gỗ, cái gì đã là nước lại trở về với nước, cái gì đã là đất lại trở về với đất (...)".

TƯỢNG SỐ

Môn học tượng số của Trung triết nhằm giải thích vũ trụ vạn vật bằng biểu tượng và số mục. Học phái này chủ trương rằng hết thảy sự vật và hết thảy biến hoá của sự vật đều có thể biểu thị bằng những biểu tượng (vật tượng và ý tượng) và hết thảy sự vật đều cấu thành và biến hoá mỗi loại theo qui luật của một con số.

Sau phái Dịch truyện là triết phái đầu tiên bàn nhiều về tượng số; triết gia nổi tiếng nhất về môn học này là Thiệu Khang Tiết, người để lại sách "Hoàng cực kinh thế" lấy động, tĩnh, âm, dương, cương, nhu làm những tượng cơ bản biến hoá thành nhật, nguyệt, tinh, thần, thuỷ, hoả, thổ, thạnh, rồi lại biến hoá nữa mà thành nóng, lạnh, ngày, đêm, gió, mưa, móc, sấm...

Thiệu Tử còn chia số ra làm thể số, dụng số, biến số, hoá số, động số, thực số và động thực thống số...

Nội dung ba thiên bản căn luận, đại hoá luận và pháp tướng luận của Trung triết đại cương là như thế.

Pháp tượng luận mang một sắc thái độc sáng tân kỳ; nhưng đối với tư tưởng Trung Quốc thì bản căn luận và đại hoá luận mới thật là có tầm ảnh hưởng sâu rộng và trường cửu.

Lai nguyên của vũ trụ, vạn vật là gì? Là lý tắc, là khí thể hay là tâm? Trời đất, vũ trụ có thuỷ, có chung hay là vô cùng bất tận? Kiến giải của các triết gia phân phồn, bất nhất đối với những câu hỏi đó. Đáp án nào cũng đều thoả đáng mà thật ra không đáp án nào có giá trị chân xác hơn đáp án nào, bởi lẽ đều chỉ là những ức thuyết cả. Thế nhưng, tựu trung, vẫn có hai điểm tương đồng trong nhận định của tất cả các triết gia, ấy là:

- Bản căn của vũ trụ vạn vật là gì mặc lòng, bản căn ấy vẫn là chung cả cho vũ trụ lẫn vạn vật, trong đó có con người.

- Vũ trụ vạn vật là thực hữu nhưng luôn luôn lưu động, biến chuyển; lịch trình của vũ trụ vạn vật là một dòng "sinh sinh bất diệt, biến hoá vô cùng".

Hai nhận định này làm cơ sở suy luận cho hầu hết các triết gia để kiến tạo một "nhân sinh lý tưởng".

Từ quan niệm siêu hình: "Vũ trụ vạn vật nhất thể", "thiên mệnh chi vị tính", "lý nhất phân thù" ..., họ đã đi tới kết luận thực tiễn:

- Muốn cho cuộc sống tốt lành, con người phải hành động sao cho luôn luôn thuận với qui luật tự

nhiên, gọi là thiên lý cũng được hay là nhân đạo cũng được.

- Thái độ nhân sinh hợp lý nhất và cũng cao đẹp nhất là sống hài hòa với thiên nhiên và mưu lợi lạc cho "dân, vật"*. "Chế thiên", "tể vật"** chỉ là chủ trương lệ ngoại trong triết học nhân sinh Trung Quốc.

Đến như nhận định "vũ trụ vạn vật luôn luôn lưu động, biến chuyển", thì qui kết thực tiễn tất nhiên của nó là:

- Hành động "tuỳ thời chấp trung" và

- Thái độ đạt quan trước những cảnh phế, hưng, đắc, thất, bởi vốn biết rằng "*ưu hỉ tụ môn, cát hung đồng vực*" ([313]) và vững tin rằng "vật cực tắc phản", là một qui luật vĩnh cửu, thường hằng...

Tóm lại một câu, như ở phần "tổng quan" chúng tôi đã nói, vũ trụ luận của nền Trung triết, cũng như vũ trụ luận của các hệ thống triết học khác, "cơ hồ chỉ như tiền đề cho nhân sinh luận" mà thôi. Vụ thực tế, trọng luân lý và đặc tính của dân tộc Trung Quốc, qui kết thực tiễn của vũ trụ luận Trung Quốc biểu hiện trong nhân sinh luận của Trung triết cũng mang nặng hai đặc tính này.

---

* Trương Hoành Cừ nói: "Dân ngô đồng bào, vật ngô dữ dã" (Tây Minh).

** Chủ trương của Tuân Tử.

PHẦN THỨ BA

TRI THỨC LUẬN

TRI THỨC LUẬN

Trọng tâm của triết học Trung Quốc là vấn đề nhân sinh, là nhân sinh luận. Có điều, muốn "tri nhân" (hiểu biết con người) thì không thể không "tri thiên" (hiểu biết trời đất), cho nên cũng không thể không nghiên cứu vũ trụ vạn vật được. Vũ trụ luận vì vậy, trong triết học Trung Quốc cũng chiếm một địa vị tương đối khả quan. Duy vấn đề tri thức thì thật không được chú trọng lắm. Tuy nhiên, dù là "tri nhân" (hiểu biết con người) hay là "tri thiên" (hiểu biết trời đất), vấn đề vẫn là phải "tri"; đã cầu "văn đạo" (nghe đạo) thì tất cũng phải nghiên cứu đến cái "văn đạo chi phương" (phương pháp nghe đạo), hay là cái "trí tri chi phương" (phương pháp để đưa cái biết tới nơi tới chốn), nghĩa là cũng phải nghiên cứu, suy cầu, giải đáp cho ổn đáng mấy câu hỏi sau này liên quan đến cái biết của con người:

- *Do đâu mà ta có tri thức?*
- *Khả năng của tri thức như thế nào?*
- *Chân tri lấy gì làm biểu chuẩn?*

Thế cho nên, tuy không được đặc biệt chú trọng, vấn đề tri thức, cũng như vấn đề phương pháp, vẫn không phải không được cổ triết Trung Quốc nghiên cứu. Thật vậy, từ đời Tần trở về trước, Khổng Tử, Mặc Tử tuy không bàn tới "tri", nhưng đến cái "trí tri chi phương" thì đều đã có đề cập. Sau đó, Mặc gia, Danh gia, Trang Tử của Đạo gia, và Tuân Tử của Nho gia đều rất để ý đến vấn đề "tri". Kịp đến đời Tống, đời Minh thì cái tranh điểm giữa hai triết phái Trình, Chu và Vương, Lục có thể nói rằng chính ở nơi "trí tri phương pháp".

Thế cho nên, nói trong triết học Trung Quốc, tri thức luận và phương pháp luận không được chú trọng bằng nhân sinh luận và vũ trụ luận thì đúng, chứ bảo rằng triết học Trung Quốc không có tri thức luận và phương pháp luận, như người ta vẫn thường nghĩ, thì thật là sai.

Hai danh từ "tri thức luận" và "phương pháp luận" vốn xưa không có trong ngữ vựng triết học Trung Quốc. Cả danh từ "tri thức", người Trung Quốc xưa cũng ít dùng. Họ chỉ thường dùng danh từ "tri": "Tri" vừa có nghĩa là "tri thức", vừa có nghĩa là "nhận thức". Nay chúng tôi xin dùng hai chữ "tri luận" để chỉ tất cả phần lý luận của cổ triết Trung Quốc có liên quan đến những vấn đề tri thức và nhận thức. Còn hai danh từ "tri thức luận" và "phương pháp luận" thì vì trong cổ triết

*Trung Quốc, không tìm được chữ tương đương * để thay thế, nên đành mượn của Tây phương: chữ tri thức luận dùng song song với những chữ vũ trụ luận và nhân sinh luận để chỉ ba phần của triết học.*

Như vậy phần tri thức luận của triết học Trung Quốc sẽ gồm hai thiên: Tri luận và Phương pháp luận.

❋

---

* Cổ triết Trung Quốc có chữ "Vi học chi phương". Nhưng "vi học chi phương" bao gồm cả ý nghĩa nghiên cứu học thuật lẫn tu dưỡng thân tâm, cho nên không thể dùng "Vi học chi phương" thay "phương pháp luận" được.

THIÊN I

TRI LUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

Như trên đã nói, tri thức luận trong triết học Trung Quốc đã không từng được chú trọng như nhân sinh luận và vũ trụ luận, cho nên cố nhiên cũng không được phát đạt và phong phú bằng *.

Tri luận manh nha đời Chiến quốc. Lúc đó phái Biện giả thường có những lập luận trái ngược với kiến giải thông thường. Thấy rằng những điều nghịch lý vẫn có thể bào chữa được, người ta sinh ra hoài nghi đối với tri thức của loài người. Tư tưởng hoài nghi đối với tri thức đó được phát triển

---

* Tri thức luận của triết học Tây phương cũng mới phát đạt từ khoảng ba trăm năm trở lại đây mà thôi. Từ thời Trung cổ trở về trước, môn học này cũng chưa có qui mô rộng lớn và hệ thống chặt chẽ, mặc dầu đã có cơ sở từ thời Aristote (đồng thời với Huệ Thi ở Trung Quốc).

rõ ràng trong sách Trang Tử. Các học giả thuộc Mặc phái tương đối tin và chú trọng tới tri thức hơn. Chính Mặc Tử cũng đã tự thành lập một học thuyết nghiên cứu biểu chuẩn của chân lý. Đến các Mặc gia lớp sau thì phê bình phái Biện giả và cần khẳng định tri thức, cho nên, đối với vấn đề tri thức, gia công nghiên cứu một cách tinh mật hơn. Chịu ảnh hưởng của các Mặc gia lớp sau, Tuân Tử cũng có tìm tòi về vấn đề này. Các học giả đời Tống cũng đều có lập thuyết, nhưng chú trọng về đạo đức hơn phái Mặc gia. Đến Vương Thuyền Sơn đời Thanh thì luận về tri thức thật là rành mạch, phân biệt rõ ràng tri thức về ngoại vật và tri thức về đạo đức.

Tri luận của Trung triết đại khái có thể chia ra làm năm vấn đề:

- Tính chất và lai nguyên của tri thức (sự biết);

- Tri và hành (biết và làm);

- Khả năng và hạn độ của tri thức;

- Biểu chuẩn của chân tri (cái biết thật, biết đúng), và

- Duyên do của lầm lẫn.

Về vấn đề thứ nhất, tính chất và lai nguyên của tri thức, điểm tranh luận căn bản là: lai nguyên của tri thức ở trong ta hay ở ngoài ta. Mỗi

học thuyết chủ trương một khác, đại lược có thể chia ra làm ba chủ trương:

1. Thuyết chủ ngoại, - Thuyết này thừa nhận tính cách độc lập của ngoại giới, cho rằng sở dĩ biết là nhờ có cảm quan thu nhận những ấn tượng đến từ bên ngoài.

Mạnh Tử, Tuân Tử, Vương Sung, Nhan Tập Trai, Đái Đông Nguyên chủ trương thuyết này.

Mạnh Tử khẳng nhận khả năng tri thức của lương tri, lương năng, nhưng cho rằng cái biết về sự vật là nhờ cảm quan kinh nghiệm.

Tuân Tử tuy có thừa nhận tác dụng của "tâm", nhưng vẫn cho rằng tâm hoạt động là y cứ vào ấn tượng của các cảm quan mà hoạt động.

Nhan Tập Trai nói dứt khoát rằng hễ lìa "vật" ra là hết biết. Đái Đông Nguyên xác nhận cái biết nằm trong sự "biện tích ngoại vật".

2. Thuyết kiêm trọng nội ngoại. – Thuyết này cũng thừa nhận tính cách độc lập của ngoại giới và cho rằng lai nguyên của tri thức vừa ở trong ta, vừa ở ngoài ta. Thuyết này lại có thể chia ra làm năm:

a) Mặc gia vừa nhận rằng biết là do quan năng của ta tiếp xúc với ngoại vật, lại vừa nhận rằng có cái biết thuần thị nhờ tâm và có cái biết không do nơi ngũ quan, tỉ như cái biết về thời gian.

Tuy vậy, Mặc gia vẫn không công nhận rằng cái thứ biết này là hoàn toàn ở bên trong ta mà ra.

Đạo gia và các Biện giả nghiêng theo thuyết này.

b) Trương Hoành Cừ cho rằng không có cái biết nào là không do sự phù hợp giữa trong và ngoài, và ông còn chia cái biết ra làm hai loại: cái biết mắt thấy tai nghe và cái biết về đức tính, - cái biết sau này do tâm trực hợp với ngoại vật mà biết, chứ không phải qua các cảm quan. Như vậy cái biết này mặc dầu không do cảm quan vẫn phải lấy sự tồn tại độc lập của ngoại giới làm điều kiện.

c) Trình Di (Y Xuyên) và Chu Hi cho rằng tri thức là khả năng cố hữu của con người. Nhưng mà muốn biết cho đến nơi thì phải "cách vật"* nghĩa là

---

* Mỗi học giả hiểu nghĩa chữ "cách" một khác:

Trịnh Khang Thành cắt nghĩa "cách" là lại. Chu Hi bảo "cách" là đến ("cách, chí dã"), cách vật là "cách vật cùng lý" nghĩa là tới vật mà suy cho tới cùng cái lý của sự vật ("cùng chí vật chi lý, dục kỳ cực xứ vô bất đáo dã"); Vương Dương Minh thì giảng "cách" là "chính" (phải, ngay, đúng), "vật" là việc - ("cách giả, chính dã, vật giả sự dã") "chí tri tại cách vật" là phát huy cái lương tri của tâm ta đến hết mức để hiểu được đúng đắn sự lý. Chữ "cách" ở đây cùng nghĩa với chữ "cách" trong câu "cách quân tâm chi phi" ở sách Mạnh Tử.

"tới tận nơi vật mà quan sát để suy cứu cho ra cái lý của nó".

d) Hoàng Lê Châu phân cái biết ra làm hai loại: cái biết "lệ vật" do kiến văn và cái biết "trạm nhiên" do trực giác.

e) Vương Thuyền Sơn thì nhận rằng có cái biết từ bên ngoài tới mà cũng có cái biết từ bên trong ra: biết về sự vật thì từ bên ngoài tới, cái biết về đạo đức do nơi bên trong.

3. Thuyết chủ nội. – Thuyết này nhận rằng biết từ trong ra, chứ không phải do ngoài vào. Đó là chủ trương của Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh. Học thuyết của họ Lục và họ Vương lúc đầu còn thừa nhận thực tại của ngoại giới. Về sau, khi phát triển tới cực đoan thì học thuyết ấy chối bỏ tính cách độc lập của ngoại giới.

Trước Lục và Vương, Trình Hiệu (Minh Đạo) đã có khuynh hướng chủ nội, nhưng ông chỉ nói lướt qua mà thôi.

Ngày nay có học giả hiểu chữ "cách" này theo nghĩa trong Thương Hiệt thiên nói rằng: "cách là đo lường" ("cách, đạc lượng chi dã"), "Cách vật" là đo lường sự vật, là cân nhắc sự vật, phân biệt đâu là gốc, đâu là ngọn, đâu là trước, đâu là sau để hiểu rõ mối tương quan giữa các sự vật.

Về mối quan hệ giữa "tri" và "hành" (biết và làm), thì có bốn thuyết khác nhau:

1. Thuyết chủ hành nhận rằng "hành" (làm) là cơ sở của "tri" (biết). Dời "hành" ra thì không có "tri", có làm thì mới có biết. Đó là thuyết của Mặc gia và cũng là thuyết của Vương Thuyền Sơn.

2. Thuyết chủ tri nhận rằng "tri" là cơ sở của "hành", hễ biết là làm được, không biết thì không thể làm. Đó là thuyết của Trình Y Xuyên và Chu Hi.

3. Thuyết tri hành hợp nhất nhận rằng không có sự phân biệt giữa "tri" và "hành", "tri" với hành hợp làm một. Đó là thuyết của Vương Dương Minh. "Tri" và "hành" trong học thuyết Vương Dương Minh không có nghĩa thông thường như mọi người vẫn hiểu. "Tri" cũng như "hành" của họ Vương dùng theo nghĩa đặc biệt: "tri" là chuyên chỉ cái "tri" về đạo đức. Còn "hành" thì phạm vi của nó rất rộng. Nẩy ra ý gì, nghĩ một cái gì, ưa, ghét, thích, ngán, đều thuộc phạm vi của "hành" cả.

Theo hai thuyết đầu, thì "tri" và "hành" khác nhau, nhưng không rời nhau. Thuyết thứ ba thì cho "tri" với "hành" là một, không có ranh giới, "tri" tức "hành", "hành" tức "tri".

4. Ngoài ra còn có thuyết "tri nan hành dị" của Tôn Trung Sơn nữa, thuyết này có ý như chú trọng vào hành hơn là tri, cho nên cũng có thể coi như lấy hành làm cơ sở cho tri (loại I).

Về khả năng và hạn độ của tri thức, triết học Trung Quốc nói rất giản lược. Trang Tử hoài nghi tri thức. Trong Đạo gia có người lại lấy sự vật làm ranh giới của tri thức. Nho và Mặc thì khẳng định khả năng của tri thức và cho rằng tri thức của ta không có hạn độ tuyệt đối.

Nói đến biểu chuẩn của chân tri, thì phải công nhận "tam biểu thuyết" (thuyết ba biểu chuẩn) của Mặc gia là đặc sắc, vừa rộng và vừa cao. Trong triết học Tây phương, đại khái có ba thuyết, chủ trương khác nhau về vấn đề biểu chuẩn của chân lý: Thuyết tương ứng, thuyết thông quán và thuyết thực dụng. "Tam biểu thuyết" của Mặc gia có đủ hết những điểm sở trường của ba thuyết trên đây của Tây phương mà lại không có chỗ sở đoản của ba thuyết đó. Có điều, trong ba biểu chuẩn của Mạc Gia thì biểu chuẩn thứ hai - tức là "kinh nghiệm của tai mắt", - nói chưa được tinh mật lắm.

Tuân Tử coi sự phù hợp giữa sự biết ở trong tâm với sự vật ở ngoài giới là biểu chuẩn của chân tri.

Hàn Phi, học phái Trung dung, Dương Hùng, Vương Sung, Từ Cán đều nhận rằng muốn tới chân tri cần phải tham nghiệm cầu chứng.

Trương Hoành Cừ đời Tống lấy "cộng kiến, cộng văn" (ai cũng trông thấy, nghe thấy như vậy) làm biểu chuẩn của chân cảm giác, lấy sự "đoán

việc không sai" làm biểu chuẩn của chân học thuyết. Lập luận của họ Trương rất sâu sắc, tinh vi. Đái Đông Nguyên đời Thanh theo chủ trương của Trương Hoành Cừ.

Trang Tử và Tuân Tử từng bàn về duyên do của sự lầm lẫn; họ Tuân nói rõ hơn họ Trang.

CHƯƠNG I

TÍNH CHẤT VÀ LAI NGUYÊN CỦA TRI THỨC (SỰ BIẾT)

* Thuyết chủ ngoại.

* Thuyết kiêm trọng nội, ngoại

* Thuyết chủ nội.

Vấn đề căn bản bậc nhất của tri luận là tính chất và lai nguyên của tri thức.

Cái quan năng nhờ đó có tri thức gọi là năng tri; cái mà năng tri ấy biết gọi là sở tri.

Vấn đề tính chất của tri thức là ở chỗ tìm hiểu cái năng tri nhận thức cái sở tri ra làm sao: sở tri y phụ vào năng tri mà tồn tại hay là sở tri có trước năng tri? Đại đa số triết học gia Trung Quốc chủ trương rằng sở tri có trước năng tri. Mãi sau này, khi Phật giáo du nhập Trung Quốc đã lâu mới phát sinh cái tư tưởng cho rằng sở tri ý phụ vào năng tri mà tồn tại.

Vấn đề lai nguyên của tri thức là: - duyên do tại đâu mà có tri thức? Nhờ có cảm quan chăng, hay nhờ cái gì khác? Quan hệ giữa "tri" và "hành" như thế nào?

Các nhà triết học Trung Quốc giải đáp vấn đề lai nguyên của tri thức này mỗi người một khác, đại loại có thể chia ra làm ba hạng:

1. Tri thức do cảm quan mà lại (thuyết chủ ngoại).

2. Tri thức do cảm quan mà lại, nhưng ngoài cảm quan ra còn có một nguồn gốc khác nữa (thuyết kiêm trọng nội ngoại).

3. Tri thức do nội tâm mà phát sinh (thuyết chủ nội).

Ba thuyết này khác nhau, nhưng đối với vấn đề quan hệ giữa "tri" và "hành", thì đều nhận rằng mối quan hệ đó rất mật thiết. Đó là một khuynh hướng cơ bản của triết học Trung Quốc.

Vấn đề biểu chuẩn của chân tri và vấn đề duyên do của lầm lẫn tương đối không quan trọng bằng.

THUYẾT CHỦ NGOẠI

Người nói đến lai nguyên của sự biết trước nhất, phải kể là Mạnh Tử. Họ Mạnh từng bàn về lai nguyên của tri thức về đạo đức như thế này:

"Người ta không học mà hay được, là nhờ lương năng; không suy nghĩ mà biết được, là nhờ lương tri. Đứa trẻ còn nhỏ, không đứa nào không biết yêu cha mẹ. Khi lớn lên, không đứa nào không biết kính trọng anh. Thân yêu cha mẹ là nhân, kính trọng anh là nghĩa" (*Nhân chi sở bất học nhi năng giả kì lương năng dã, sở bất lự nhi tri giả, kì lương tri dã. Hài đề chi đồng, vô bất tri ái kì thân dã. Cập kì trưởng dã, vô bất tri kính kì huynh dã. Thân thân, nhân dã, kính trưởng, nghĩa dã* [389] – Mạnh Tử - Tận tâm).

Lương tri theo Mạnh Tử tức là cái ý thức đạo đức "tự trời phú cho", "ta vẫn sẵn có". Nói như vậy, Mạnh Tử nhận rằng sự biết trái, phải, sự biết thiện, ác, của con người là sự biết sẵn có từ thuở lọt lòng, chứ không phải từ ngoài mà đến nay do kinh nghiệm mà có. Còn lai nguyên của tri thức về sự vật thì Mạnh Tử nói không được rõ ràng. Ông bảo:

"Sáng mắt như Li Lâu*, khéo tay như Công Thâu Tử, không có cái qui (thước nhíp), cái củ (thước nách, thước thợ) cũng không làm nên được đồ vuông, đồ tròn. Sáng tai như Sư Khoáng, không dùng sáu ống "luật" cũng không thể chính định được năm tiếng nhạc. Đạo của vua Nghiêu, vua

---

* Cũng gọi là Li Chu.

Thuấn mà không dùng nhân nghĩa cũng không thể bình trị được thiên hạ. Nay có lòng nhân, có tiếng nhân mà dân không được nhờ ơn, mà không làm được khuôn phép cho đời sau, là vì không thi hành đạo (chính trị, pháp độ) của các đấng tiên vương đó. Cho nên mới nói rằng, chỉ có lòng thiện (lòng nhân) không thôi, thì chẳng đủ (điều kiện) để cai trị; chỉ có luật phép không thôi, thì luật phép chẳng đủ sức làm cho người tuân theo (nghĩa là phải vừa thi thố lòng nhân vừa áp dụng pháp luật). Kinh Thi có câu: "Đừng có lỗi lầm, đừng có quên sót, hãy noi theo pháp độ xưa." Theo pháp độ của các đấng tiên vương mà lại phạm lỗi được, điều đó chưa từng có bao giờ. Đấng thánh nhân xưa đã dùng hết sức sáng của mắt mình, rồi lại chế ra mà dùng cái qui (thước nhíp), cái củ (thước nách, thước thợ), cái chuẩn (thước mực), cái thằng (dây mực) để làm nên những vật tròn, vuông, bằng, thẳng, cho nên vật tròn, vuông, bằng, thẳng mới có mà dùng mãi không hết; đã dùng hết sức sáng của tai mình, rồi lại chế ra mà dùng sáu ống luật để chính định năm tiếng nhạc, nhờ vậy người đời mới có âm nhạc mà dùng hoài không hết; đã dùng hết tâm tư rồi, lại thi hành cái chính sách thương xót dân, cho nên đức nhân ái nhờ vậy mới trùm khắp thiên hạ. Cho nên nói rằng: "Xây cao tất phải nương theo gò đống, đào sâu tất phải nương theo sông chằm". Làm việc cai trị mà không theo đạo của các đấng

tiên vương thì có thể gọi được là trí chăng? (...) Trái lại, nếu trên không có đạo để mà theo, dưới không có phép tắc để mà giữ, triều đình không tin đạo nghĩa, bách công không tin pháp độ, bậc quân tử (người trên) thì phạm điều nghĩa, kẻ tiểu nhân (người dưới) thì phạm tội lỗi, một nước ở tình trạng ấy mà an toàn tồn tại được, thì quả thật là may". (*Li Lâu chi minh, Công Thâu Tử chi xảo, bất dĩ qui củ, bất năng thành phương viên. Sư Khoáng chi thông, bất dĩ lục luật bất năng chính ngũ âm. Nghiêu Thuấn chi đạo, bất dĩ nhân chính, bất năng bình trị thiên hạ. Kim hữu nhân tâm, nhân vấn nhi dân bất bị kì trạch, bất khả pháp vu hậu thế giả, bất hành tiên vương chi đạo dã Cố viết: đồ thiện bất túc dĩ vi chính, đồ pháp bất năng dĩ tự hành. Thi vân: "Bất khiên, bất vong, suất do cựu chương." Tuân tiên vương chi pháp nhi quá giả, vi chi hữu dã. Thánh nhân kí kiệt mục lực yên, kế chi dĩ qui, củ, chuẩn, thằng, dĩ vi phương viên bình trực, bất khả thăng dụng dã. Kí kiệt nhĩ lực yên, kế chi dĩ lục luật, chính ngũ âm, bất khả thăng dụng dã. Kí kiệt tâm tư yên, kế chi dĩ bất nhẫn nhân chi chính, nhi nhân phú thiên hạ hĩ. Cố viết vi cao tất nhân khâu lăng, vi hạ tất nhân xuyên trạch, vi chính bất nhân tiên vương chi đạo, khả vị trí hồ? (...) Thượng vô đạo quỉ dã, hạ vô pháp thủ dã, triều bất tín đạo, công bất tín độ, quân tử*

phạm nghĩa, tiểu nhân phạm hình, quốc chi sở tồn giả hạnh dã[390] - Li Lâu thượng).

Chỉ có mắt sáng tai thính không thôi, thì vẫn không thể làm nên đồ vuông đồ tròn, và chính định được năm tiếng nhạc, tất còn phải trông cậy vào cái qui, cái củ, cái chuẩn, cái thằng và sáu ống "luật"; cũng như chỉ có lòng nhân, tiếng nhân không thôi, thì vẫn không thể bình trị được thiên hạ, tất còn phải áp dụng pháp luật.

Qua đoạn văn này, người ta thấy hình như Mạnh Tử có ý nhận rằng sở dĩ ta biết, không phải chỉ là toàn nhờ vào cảm quan mà còn phải nhờ ở những điều kiện khác giúp vào thì cái biết của ta mới chính xác. Có con mắt cực sáng, có lỗ tai cực thính, có chân tay cực khéo, ta vẫn cần phải có cái qui, cái củ, vẫn cần đến sáu ống "luật" thì cái biết của ta mới thật được chính xác để có thể làm nổi đồ vuông, đồ tròn và chính định được ngũ âm. Dù có dụng hết tâm tư cũng vẫn phải noi theo pháp độ của tiên vương để lại, thì mới bình trị được thiên hạ. Nói tóm lại, hình như Mạnh Tử cho rằng cái biết của ta một phần là do cảm quan tiếp xúc với ngoại giới, một phần nhờ vào kinh nghiệm tích luỹ của tiền nhân, kinh nghiệm đó thể hiện trong cái qui, cái củ... (kinh nghiệm của tai, mắt), trong pháp độ chính trị của tiên vương (kinh nghiệm của "tâm tri"). Nhưng kinh nghiệm của tiền nhân có phải chỉ

do cảm quan mà có không, hay còn do cái gì khác nữa, thì không thấy xét tới. Như vậy, hình như Mạnh Tử thuộc phái chủ ngoại, chủ trương cái biết từ bên ngoài đến.

Tuân Tử cho rằng tri thức nào cũng đều bắt nguồn từ cảm quan. Cũng như Mặc kinh cho rằng con người có khả năng tri thức, Tuân Tử nhận rằng con người có tác dụng năng tri. Tuân Tử nói:

"Đại phàm biết là tính của con người; có thể (cho người) biết được là lý của vật" (*Phàm dĩ tri, nhân chi tính dã; khả dĩ tri, vật chi lý dã*[391] - Giải tế).

Cái "sở dĩ tri", - cái nhờ đó con người hay biết, - gồm có hai bộ phận là ngũ quan và tâm. Ngũ quan tiếp nhận ấn tượng, tâm thì phân biệt các ấn tượng mà biết. Hai bộ phận đó phải đủ cả thì mới hay biết, thiếu một bộ phận nào cũng đều không xong. Bất cứ tri thức nào cũng đều bắt nguồn do đường ngũ quan mà vào, rồi kinh qua tác dụng của tâm. Tuân Tử nói:

"Tai, mắt, miệng, mũi, theo hình thái mà nói, thì đều có tiếp xúc bên ngoài nhưng không có "quyền năng" đối với nhau (nghĩa là không có cái nào làm chủ, sai khiến cái nào) cho nên đều gọi là thiên quan *. Tâm ở chỗ trung hư để trị (làm chủ)

---

* Quan là giữ một nhiệm vụ, quân là chủ tể.

cả ngũ quan, thế cho nên mới gọi là thiên quân*" (*Nhĩ, mục, khẩu, tị hình thái, các hữu tiếp nhi bất tương năng dã, phù thị chi vị thiên quan. Tâm cư trung hư, dĩ trị ngũ quan, phù thị chi vị thiên quân*[392] – Thiên Luân).

"Vì đâu mà biết? Đáp rằng vì tâm" (*Phù hà dĩ tri, viết tâm* [393] – Giải Tế).

"Tâm có cái năng lực "trưng tri" (năng lực xét nét biện biệt). Có năng lực "trưng tri" thì có thể do tai mà biết được tiếng, có thể do mắt mà biết được hình. Tuy nhiên cái năng lực "trưng tri" đó tất phải nhờ có ngũ quan ghi nhận vật loại, rồi sau mới biết được" (*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 bạ kì loại, nhiên hậu khả dã*[394] – Chính danh).

"Tâm không hoạt động, thì trắng đen ở ngay trước mặt mà mắt không nom thấy, trống lớn khua ở bên cạnh mà tai không nghe thấy" (*Tâm bất sử yên, tắc bạch hắc tại tiền nhi mục bất kiến; lôi cổ tại trắc nhi nhĩ bất văn* [395] – Giải Tế).

Ngũ quan đều tiếp xúc với vật ở ngoại giới và ghi nhận ấn tượng: Mắt ghi ấn tượng của sắc hình, tai ghi ấn tượng của âm thanh. Tâm thì có cái tác dụng biện sát, có cái năng lực "nghiệm" mà biết. Với năng lực này, tâm sẽ biện sát cảm giác của tai

mà biết được tiếng, biện sát cảm giác của mắt mà biết được vật tròn, méo, trắng, đen. Nhưng nhất định phải nhờ vào những ấn tượng do ngũ quan cung cấp thì tâm mới có thể xét nét biện biệt mà biết, bằng không thì dù tâm có năng lực "trưng tri" cũng chẳng thể biết được gì. Ngược lại, ngũ quan sáng suốt ghi nhận đầy đủ ấn tượng của ngoại giới đấy, nhưng nếu ta không dụng tâm biện sát những ấn tượng do ngũ quan cung cấp, thì ta cũng không biết được gì. Tâm, theo Tuân Tử, chỉ là một thứ năng lực. Không có hoạt động của tâm, không có sự can thiệp của tâm, thì cố nhiên không phát sinh tri thức, nhưng sự hoạt động của tâm tất lại phải nương tựa vào những ấn tượng của các giác quan. Đó là nói về cái biết đối với các vật có hình tượng. Đối với đạo lý, muốn biết, con tâm phải ở trạng thái "hư nhất nhi tĩnh". "Hư" là trống không. Tâm không lúc nào trống không. Nói "tâm trống không" là nói đừng vì đã có cái chứa rồi mà tâm từ khước làm tổn hại những cái gì đang đến, sắp đến với tâm". "Nhất" là một. Tâm biết nhiều cái một lúc, biết gồm cả ("kiêm tri") chứ không biết riêng một cái gì. Nói tâm "nhất" là nói tâm biết chọn một cái, biết tập trung vào một cái, để cho cái biết được tinh vi. "Tĩnh" là yên lặng. Tâm không lúc nào không hoạt động; nếu không hoạt động thì tâm hết biết. Nói tâm "tĩnh" là nói "tâm phải giữ cho bình tĩnh, đừng để cho những huyễn mộng, những tưởng

tượng vẩn vơ, và những buồn phiền dao động, không đâu làm rối loạn cái biết của tâm".

Muốn trị tâm cho tâm được "hư nhất nhi tĩnh" thì phải "tri dã cung", "tri dã lạc". Tuân tử từng nói: "*Nhân giả chi tri dã cung, thánh nhân chi tri dã lạc. Thử trị tâm chi đạo dã*" – Giải tế thiên. "Tri dã cung" là nghĩ một cách kính cẩn, nghĩ "năm nắm nơm nớp". "Tri chi lạc" là khi nghĩ, tâm phải ở trong trạng thái hoà đồng với thiên đạo làm một, tức là phải thành, theo nghĩa chữ thành trong câu "thành minh" trong sách Trung dung (xem đoạn ở dưới, nói về tri luận của Trương Tử).

Biết, theo Tuân Tử, là tiếp xúc với ngoại giới bằng cảm quan và biện biệt phân tích bằng tâm ở ngay trong ta những ấn tượng do cảm quan mang lại từ ngoại giới trong cuộc tiếp xúc đó. Lai nguyên của tri thức, như vậy vừa ở ngoài ta, vừa ở trong ta.

Vương Sung đời Hậu Hán, đôi khi cũng bàn về lai nguyên của tri thức. Vương Sung nhận rằng tri thức của ai, tri thức nào cũng đều do kinh nghiệm mà đến. Họ Vương nói:

"Không cảm giác mà tự biết, không hỏi mà tự hiểu, xưa nay chưa thấy có việc như thế bao giờ" (*Bất giác tự tri, bất vấn tự hiểu, cổ kim hành sự, vị chi hữu dã* – Luận hành, Thực tri).

"Biết vật là do học, có học thì sẽ biết, không hỏi thì không hiểu" (*Tri vật do học, học chi nãi tri, bất vấn bất thức* [396] – Như trên).

"Thánh hiền cũng không thể do tính mà biết được, phải dùng tai mắt để biết đúng sự thực. Đối với việc có thể biết, cứ dùng tai mắt rồi suy nghĩ thì sẽ quyết được; đối với việc không thể biết, thì cần phải dò hỏi mới có thể giải được mối ngờ" (*Thánh hiền bất năng tính tri, tu nhậm nhĩ mục dĩ định tính thực. Kì nhậm nhĩ mục dã, khả tri chi sự, tư chi chiếp quyết; bất khả tri chi sự, đãi vấn nãi giải* [397] – Như trên).

"Do tính mà biết" tức là sinh ra tự nhiên biết. Điều đó không thể có, kể cả các bậc thánh hiền. Hết thảy tri thức đều do kinh nghiệm của các cảm quan. Có những sự vật cứ bằng vào kinh nghiệm của cảm quan mà suy nghĩ thì tự khắc hiểu. Đối với những sự vật bằng vào kinh nghiệm của cảm quan mà suy nghĩ vẫn không ra, tỉ dụ như những sự thực lịch sử, thì tất phải dò hỏi rồi sau mới hiểu rõ ngọn ngành.

Luận về tri, Nhan Tập Trai đặc biệt chú trọng đến cái cơ sở "vật" của sự biết. "Vật" ở đây có nghĩa là sự vật bên ngoài. Ông cho rằng cái biết nào cũng phải lấy sự vật làm cơ sở. Dời sự vật ra là không có tri thức, ông nói: "Cái biết không có "thể", phải lấy sự vật làm thể, cũng như mắt không

có thể, lấy hình sắc làm thể. Cho nên mắt tuy sáng, nhưng không trông sắc trắng, sắc đen thì cái sáng đó không còn do đâu mà dùng được. Tâm con người tuy linh, nhưng nếu không "để ý", nhẩn nha lúc chỗ này, lúc chỗ khác thì cái "linh" đó không còn có chỗ thi thố nữa." (*Tri vô thể, dĩ vật vi thể; do chi mục vô thể, dĩ hình sắc vi thể dã. Cố nhân mục tuy minh, phi thị hắc thị bạch, minh vô do dụng dã; nhân tâm tuy linh, phi ngoạn đông ngoạn tây, linh vô do thi dã* [398] – Tứ thư chính ngộ).

Tập Trai còn nói:

"Nay người ta nói "đưa cái biết đến nơi đến chốn, đến hết mức, chẳng qua là nói đọc sách, bàn hỏi, suy nghĩ, biện biệt, thế thôi. Có biết đâu rằng đưa cái biết của ta đến nơi đến chốn, đến hết mức, không phải là ở chỗ đó. Ví như muốn biết lễ, cho đọc sách dạy lễ trăm lượt, bàn hỏi mấy chục lần, suy nghĩ biện biệt mấy mươi tầng, cũng vẫn không biết hoàn không biết; phải là quì, lạy, đi vòng, bưng chén ngọc, cầm đồ tệ bạch, đồ vải lụa để hiến dâng, đích tay mình thực hành lễ một phen, thì mới rõ lễ là như thế ấy, bấy giờ việc biết lễ mới thật là đến nơi đến chốn. Ví như muốn biết nhạc, tha hồ cho đọc nhạc phổ mấy trăm lần, bàn, hỏi, suy nghĩ, biện biệt, mấy mười tầng, cũng vẫn không biết; phải là nhấn, bắt, vỗ, đập, gõ, thổi, miệng hát, thân múa, đích thân chơi nhạc thật

một phen, thì mới rõ nhạc là như thế ấy, bấy giờ việc biết nhạc mới thật là đến nơi đến chốn. Thế gọi là vật "cách" mà sau biết mới đến nơi" (*Kim chi ngôn trí tri giả, bất quá độc thư, giảng vấn, tư biện dĩ nhĩ. Bất tri trí ngô tri giả, giai bất tại thử dã. Thí như dục tri lễ, nhậm độc kỉ bách biến lễ thư, giảng vấn kỉ thập thứ, tư biện kỉ thập tằng, tổng bất toán tri, trực tu quị bái chi toàn, phủng ngọc tước, chấp tệ bạch, thân hạ thủ nhất phiên, phương tri lễ thị như thử, tri lễ giả tư chi hĩ. Thí như dục tri nhạc, nhậm độc nhạc phổ kỉ bách biến, giảng vấn tư biện kỉ thập tằng, tổng bất năng tri, trực tu bác phụ kích xuy, khẩu ca, thân vũ, thân hạ thủ nhất phiên, phương tri nhạc thị như thử, tri nhạc giả tư chí hĩ. Thị vị vật cách nhi hậu tri chí*[399] – Như trên).

Phải đích thân mình làm, phải chính tay mình làm thì cái biết của mình mới thật đến nơi đến chốn, mới thật là biết. Tri thức như vậy là do thực tiễn mà đến, là tự ngoài vào. Có điều Tập Trai cho rằng tri thức không phải chỉ bắt nguồn từ cảm quan mà thôi mà cơ sở của tri thức là kinh nghiệm thực tiễn của toàn thân. Tri luận của Tập Trai có thể gọi là "thực tiễn tri luận". Ông còn nói:

"Như rau cải kia, tuy tay làm vườn thượng thặng, cũng không biết là thức ăn được, tuy coi hình sắc đoán là thức ăn được, cũng không biết vị

nó cay ra làm sao, tất phải gắp cho vào miệng mới biết nó cay như thế ấy, cho nên nói rằng chính tay có nhúng vào thì biết mới đến nơi đến chốn."

Đái Đông Nguyên cũng phản đối thuyết "cần lý ở nơi tâm ta". Họ Đái cho rằng: "Lý ở trong sự tình" (*Lý tại sự tình*. - Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng) chứ lý không ở trong tâm ta. Tâm tri chỉ là một cơ quan của cái năng tri mà thôi, trong tâm ấy không có lý; lý là cái ở bên ngoài, phải tìm kiếm lý ở giữa sự vật mới được. Đông Nguyên nói:

"Nhan Tập Trai hiểu chữ "cách" theo nghĩa trong câu "*Thủ cách mãnh thú*" (Tay đánh thú dữ). Vị, thanh, sắc ở nơi vật mà tiếp xúc với huyết khí của ta; lý nghĩa ở nơi sự mà tiếp xúc với tâm trí của ta. Huyết khí và tâm trí tự nó có đủ cái khả năng của nó: miệng có khả năng phân biệt được vị, tai có khả năng phân biệt được thanh, mắt có khả năng phân biệt được sắc, tâm có khả năng phân biệt được nghĩa lý". (*Vị dã, thanh dã, sắc dã, tại vật nhi tiếp vu ngã chi huyết khí; lý nghĩa tại sự nhi tiếp vu ngã chi tâm tri. Huyết khí tâm tri, hữu tự cụ chi năng: khẩu năng biện vị, nhĩ năng biện thanh, mục năng biện sắc, tâm năng biện phù lý nghĩa*. – Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng),

- Tâm có khả năng hiểu biết nghĩa lý, cũng như tai có khả năng phân biệt thanh âm, mắt có khả năng phân biệt màu sắc, miệng có khả năng

phân biệt mùi vị; điều đó dĩ nhiên rồi. Nhưng tâm mà hiểu biết được nghĩa lý, phải chăng có nhờ phần nào vào các cảm quan? Đông Nguyên không nói rõ chỗ đó. Cứ xét câu ông đã từng nói: "Tất phải phân tích ngay sự vật một cách tỉ mỉ rồi sau mới thấy được lý" (*Tất tựu sự vật phân tích chí vi nhi hậu lý đắc*), thì có lẽ ông cho rằng tâm sở dĩ biện biệt được nghĩa lý, cũng có căn cứ vào kinh nghiệm cảm quan chăng?

THUYẾT KIÊM TRỌNG NỘI NGOẠI

Lý luận của Mặc gia về cái biết, tương đối rõ ràng. Mặc kinh nhận rằng con người vốn có khả năng tri thức. Thiên Kinh thượng nói:

"Biết, là tài năng vậy" (Tri, tài dã).

Thiên Kinh thuyết thượng cho rằng có khả năng tri thức, chưa đủ để mà biết. Lấy tỉ dụ một con mắt sáng. Con mắt sáng ấy có khả năng tri thức, biết vật này trắng, vật kia đen, vật này tròn, vật kia méo; nhưng nếu con mắt sáng có khả năng tri thức ấy không tiếp xúc với ngoại giới thì vẫn không thấy gì, không biết gì:

" "Tri tài" nghĩa là tài năng tri thức. Nhưng không hẳn cứ có tài năng tri thức là biết. Tỉ như

sự sáng chẳng hạn" (*Tri tài: Tri dã giả, sở dĩ tri dã, nhi bất tất tri * nhược minh*[400]).

Bởi thế cho nên, thiên Kinh thượng mới lại nói thêm:

Biết là tiếp xúc vậy" (*Tri, tiếp dã* [401]) và thiên Kinh thuyết thượng giải thích:

"Biết: Biết là vì cái năng tri bắt gặp vật mà hình dung được vật. Tỉ dụ như thấy" (*Tri: Tri dã giả dĩ kì tri ngộ vật nhi năng mạo chi, nhược kiến*[402]).

Cái năng tri bắt gặp sự vật, nhận ấn tượng của sự vật mà hình dung được sự vật đó, thế gọi là biết. Chẳng hạn như bắt gặp một vật mà nom thấy vật đó. Cái "biết" này theo danh từ thời nay là cảm giác. Cái "biết" đó là do sự tiếp xúc giữa cái năng tri và cái sở tri. Nhưng cái năng lực tri thức đó không phải chỉ có mỗi khả năng là bắt gặp một vật nào đó thì biện biệt được hình dung nó mà thôi. Cái năng lực tri thức đó còn có khả năng so sánh, suy cứu mà biết được cả cái tính chất sâu kín của vật đó nữa.

Thiên Kinh thuyết thượng nói:

"Biết: Biết là vì cái năng tri hay luận về vật, để cái biết vì vậy được rõ ràng sáng tỏ" (*Tri: Tri*

---

* Kim bản chép "Nhi tất tri",

dã giả, dĩ kì tri luận vật, nhi kì tri dã trứ, nhược minh[403]).

"Luận" ở đây có nghĩa là so sánh để định luận thứ (thứ bậc), để biết tính chất hơn kém của các vật, để rõ mối tương quan giữa các vật; như vậy cái biết sâu sắc và rõ ràng hơn. Cái hoạt động của tri thức như vậy gọi là "tri", là hiểu thấu.

Theo Mặc kinh, phần lớn tri thức là do ngũ quan mà có. Thế nhưng cũng có một số tri thức đến với ta mà không do các cảm quan, chẳng hạn như cái biết về thời gian:

"Biết mà không do năm đường, tỉ như cái biết về lâu chóng" (*Tri nhi bất dĩ ngũ lộ, thuyết tại cữu*[404] – Kinh thượng).

"Năm đường" tức là ngũ quan. "Lâu chóng" tức là nói về thời gian. Mắt ta sở dĩ nom thấy các vật là nhờ có ánh sáng, nhưng nếu chỉ có ánh sáng thôi mà ta không có mắt, thì nhất định ta không thể nào nom thấy các vật; cho nên thông thường, tri thức thật nhờ cảm quan mà có. Nhưng cái biết về thời gian, thì, theo Mặc gia, không phải nhờ ngũ quan. Thời gian không phải là cái mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi, miệng nếm, tay sờ được. Vậy mà người ta vẫn biết được về thời gian, vẫn biết được lâu, chóng. Như vậy, cái biết về thời gian quả là không do ngũ quan. Tuy nhiên, sở dĩ ta có tri thức về thời gian, thật ra cũng là nhờ ở chỗ cái

năng tri của ta tiếp xúc với cái sở tri bên ngoài (tức thời gian). Mặc kinh tuy không nói rõ điều này, nhưng Mặc kinh cũng không hề nói rằng cái biết về thời gian là do nội tâm ta mà có.

Mặc kinh lại nhận rằng cái biết chia ra làm ba loại và có bốn yếu tố. Ba loại biết ấy là: Do nghe mà biết, do suy mà biết, do nghiệm mà biết. Và bốn điều kiện của sự biết, hay bốn thành phần của tri thức là: Danh, thực, sự tương phù giữa danh và thực, và sự thực hành cái biết. Thiên Kinh thượng nói:

"Biết: là nghe, là suy, là nghiệm; Danh, thực, danh và thực phù hợp, thực tiễn" (*Tri: văn, thuyết thân; Danh, thực, hợp, vi*) [405].

Thiên Kinh thuyết thượng diễn rõ nghĩa câu này như sau:

"Biết: Do người truyền là cho biết vì nghe được; không bị chướng ngại, (không bị tai mắt ngăn cách, nghĩa là không cần phải nghe phải thấy, không phải tới tận nơi mà vẫn biết) là suy mà biết; chính mình thấy là thể nghiệm mà biết. Cái dùng để gọi là danh; cái vật bị gọi là thực; danh và thực đi đôi là phù hợp; đặt mục đích và hành động để đạt mục đích là thực tiễn" (*Tri: Truyền thụ chi, văn dã; phương bất trướng, thuyết dã; thân quan yên, thân dã. Sở dĩ vị, danh dã; sở vị, thực dã: danh thực ngẫu hợp dã; chí hành, vị dã*) [406].



Tuân Tử

Danh dùng để biểu thị cái sở tri (cái bị biết). Chỉ có cảm giác mà không biểu thị được bằng (danh) thì cũng chẳng khác gì không biết; đã là biết thì tất phải biểu thị được cái mình biết bằng một cái danh. Thực, tức là cái thể sở tri. Đã là biết thì tất là biết một cái gì, tất là phải có đối tượng của cái biết đó, (tức là cái được biểu thị bằng danh). Danh và thực phải tương phù, chứ thực không đúng danh, danh không đúng thực, cái ấm

mà lại cho là cái chén thì chưa gọi được là biết. Biết mà biết có đối tượng chứ không phải biết bâng quơ (thực); biết mà biểu thị được đối tượng cái mình biết bằng một cái tên (danh); biết mà biết đích xác, nghĩa là thực với danh của đối tượng cái mình biết tương phù với nhau (hợp), đó là ba yếu tố đầu của tri thức. Yếu tố thứ tư của tri thức là cái biết phải thực tiễn (vi). Thực tiễn (vi) chính là cơ sở của tri thức. Thực tiễn gồm hai thành phần là "chí" và "hành". "Chí" nghĩa là mục đích; "hành" nghĩa là hành động. Đặt định một mục đích rồi nhằm mục đích đó mà hành động, như thế gọi là thực tiễn (vi). Biết mà không thực tiễn thì chưa đủ gọi là biết. Mặc gia rất chú trọng đến phương diện thực tiễn, ứng dụng. Tri thức mà chỉ có tính cách viển vông không thực tiễn ứng dụng được, thì không thật là tri thức.

Tóm lại, Mặc gia thuộc phái "kiêm trọng nội ngoại" chủ trương rằng cái biết đến vừa từ bên ngoài (văn), vừa từ bên trong (suy).

Đạo gia cũng quan niệm "tri tức tiếp" "biết là năng tri và sở tri tiếp xúc với nhau". Tạp thiên sách Trang Tử nói:

"Biết là tiếp xúc vậy" (*Tri giả tiếp dã*[407] – Canh trang sở).

Công Tôn Long và các biện giả khác cũng đều có bàn đến vấn đề tri thức.

Như đã nói ở trên (chương Pháp tượng), học thuyết của Công Tôn Long lấy "chia lìa" (li) làm yếu chỉ: chia lìa chắc và trắng (li kiên bạch), chia lìa ngựa trắng với ngựa (bạch mã phi mã), tách lìa khái niệm phổ biến (hay cộng tướng) với các vật, tách lìa thực thể với ngẫu hữu tính, - tách lìa bản chất với thuộc tính. Bàn về tri thức, Công Tôn Long cũng vẫn chủ trương "chia lìa":

"Vả mắt thấy màu trắng là nhờ có lửa (ánh sáng) mà thấy, mà chỉ có lửa (ánh sáng) không thôi, thì cũng không thấy được; thế thì ánh sáng và mắt không đủ thấy mà là "thần" thấy (có để ý mới thấy). Thần không thấy thì cái sự thấy tách dời, thì không còn sự thấy" (*Thả do bạch dĩ mục, dĩ hoả kiến, nhi hoả bất kiến tắc hỏa dữ mục bất kiến, nhi thần kiến; thần bất kiến nhi kiến li* [408] – Kiên Bạch thiên);

Sách của Công Tôn Long đã mất nhiều, nay không đủ tài liệu để nghiên cứu cho thật rõ ràng quan niệm của biện giả này về vấn đề tri thức. Đại khái thì Công Tôn Long nhận rằng cái biết có nhiều yếu tố, mà nếu chỉ có một yếu tố thì không thể thành được cái biết. Tỉ dụ như mắt ta nom thấy sắc trắng, nhưng nếu chỉ có mắt mà không có ánh sáng thì mắt cũng không nom thấy sắc trắng

được; và nếu có mắt, có ánh sáng mà không để ý nhìn (không có thần) thì tuy sắc trắng ở ngay trước mắt, nằm ngay trong ánh sáng, ta vẫn không nom thấy gì. Nhưng nếu để ý nhìn (có thần) mà hoặc mắt mờ, hoặc không có ánh sáng, thì ta cũng không thể nom thấy được sắc trắng. Vậy cái biết là do nhiều yếu tố hợp thành, thiếu một yếu tố, cái biết không thể thành cái biết chính xác.

Trong Thiên hạ thiên. Trang Tử dẫn lời của các biện giả có nói:

"Lửa không nóng" (Hoả bất nhiệt), và

"Mắt không thấy" (Mục bất kiến).

Câu này như phản ảnh kiến giải về tri thức của Công Tôn Long. Lửa nóng đối với người có cảm giác; nếu người không có cảm giác thì thấy lửa không còn có nhiệt tính. Chỉ có mắt thôi, thật chưa đủ để thấy được vật, tất phải nhờ có ánh sáng và "thần" (chú ý) nữa, thì mới thấy được. Nói "lửa không nóng", "mắt không thấy" là thừa nhận rằng "cảm tưởng" (nóng, trắng, rắn... đều gọi là cảm tưởng theo danh xưng của tri thức luận hiện đại) không phải là thuộc tính của ngoại vật; rằng một mình cảm quan chưa đủ cho ta cảm giác: Cảm giác mà phát sinh là, ngoài cảm quan ra, còn phải nhờ vào nhiều điều kiện khác. Muốn trông thấy, nghe tiếng, ngoài mắt tai ra, còn phải nhờ thần. Như

vậy, cũng như Mặc gia, Công Tôn Long và các biện giả khác là thuộc phái "kiêm trọng nội ngoại".

Triết gia đời Tống luận đến tri thức sớm nhất là Trương Hoành Cừ. Trương Tử chia cái biết ra làm hai loại: cái "biết do đức tính" và cái "biết do mắt, tai". "Biết do mắt, tai" là biết do kinh nghiệm của cảm quan. "Biết do đức tính" là biết do tâm, là biết bằng trực giác của tâm. Trực giác của tâm phải lấy sự tu dưỡng đạo đức để "tận tính" làm cơ sở. Hai chữ "đức tính" ở đây cùng nghĩa với hai chữ "đức tính" (tính trời) trong câu "*Quân tử tôn đức tính nhi đạo học vấn, trí quảng đại nhi tận tinh vi.*" Nghĩa là: "Người quân tử cung kính tu dưỡng cái "tính trời" (cái "thiên mệnh chi tính") mà chuyên tâm vào việc học vấn, (như thế) để cho cái biết của mình được hết sức rộng rãi, rất mực tinh vi" của sách Trung dung. "Đức tính" là cái tính của trời cho (thiên mệnh chi tính), là lý của tâm ta. Cái tính trời cho ta đó, khi đã phát huy đến tận độ thì Trương Tử gọi là "đức trời": "Đức thắng khí, tính tuân theo đức; cùng được lý, tận được tính thì tính tức là đức trời" (*Đức thắng kì khí, tính mệnh vu đức; cùng lý tận tính, tắc tính thiên đức* [409] – Chính Mông, Thành Minh). Phải tu dưỡng tới cái cảnh giới "tính" với "đức trời" là một thì cái "biết do đức tính" mới phát sinh. Cái "biết do mắt tai" giới hạn ở những sự vật mà cảm quan tiếp xúc,

kinh nghiệm. Cái "biết do đức tính" phổ biến hơn: phạm vi của thứ tri thức này là toàn thể vũ trụ. Thứ tri thức này biết được hết cả sự biến hoá nhiệm mầu "cùng thần tri hoá" trong vũ trụ. Trương Tử nói:

"Mở rộng tâm ra thì thể hội được hết sự vật trong thiên hạ (...). Tâm của người đời dừng ở phạm vi chật hẹp của những điều mắt thấy tai nghe; thánh nhân phát huy cái tính đến tận độ, chẳng giam cầm cái tâm ở trong vòng tai nghe mắt thấy (...). Trông nghe mà biết là nhờ cảm quan tiếp xúc với vật, chứ không phải biết do "đức tính". Cái biết do "đức tính" không manh nha ở điều mắt thấy tai nghe" (*Đại kì tâm, tắc năng thể thiên hạ chi vật (...) Thế nhân chi tâm, chỉ vu kiến văn chi hiệp; thánh nhân tận tính, bất dĩ kiến văn khốc kì tâm (...) kiến văn chi tri nãi vật giao nhi tri, phi đức tính sở tri. Đức tính sở tri, bất manh vu kiến văn* [410] – Chính mông. Đại tâm).

"Cái biết do "thành minh"", hay cái "lương tri của thiên đức", tức là cái biết do "đức tính". Thế nào gọi là "thành minh"? Tính là một phần của thiên đạo, tính là phần, thiên đạo là toàn; nói khác đi, phần thiên đạo trời cho ta, gọi là tính. Tu dưỡng làm sao đến được cảnh giới nhân tính của mình và thiên đạo hợp một, không mảy may trái ngược nhau, đó là đạt tới trạng thái "thành minh".

Trương Tử có nói: (Đạo) trời và (tính) người mà còn khác ở chỗ dụng, thì chưa đủ nói được là thành. Trời và người mà còn khác ở chỗ biết (người chưa biết được đạo trời) thì chưa đủ để tận minh. "Thành minh" là trạng thái nhân tính và thiên đạo không còn chỗ khác biệt, dù là một đằng nhỏ (nhân tính), một đằng lớn (thiên đạo)" *(Thiên nhân dị dung, bất túc dĩ ngôn thành. Thiên nhân dị tri, bất túc dĩ tận minh. Sở vị thành minh giả, tính dữ thiên đạo bất kiến hồ tiểu đại chi biệt dã*[412] – Chính mông. Thành minh).

Cái "biết do "thanh minh", hay là cái "biết do đức tính" là cái tri thức của con người đã đạt tới cảnh giới "thiên nhân hợp nhất", - cái biết phổ biến, cái biết hết thảy, không còn sót cái gì, không còn sót nơi nào. Là vì như Trương Tử nói: "Tính là cái muôn vật cùng nhận được từ một nguồn, không phải là cái riêng tây chỉ mình ta được có" (*Tính giả vạn vật chi nhất nguyên, phi hữu ngã chi đắc tư dã* [413] – Như trên), cho nên khi đã "tận tình", khi đã đạt tới cảnh giới "nhân tính và thiên đạo hợp nhất", đã đạt được trạng thái "thành minh" rồi, thì cái "biết do thành minh", cái "biết do đức tính" đó sẽ biết hết muôn vật – cái biết đó "ắt biết khắp" (*tri tất chu tri*), cái biết đó là cái biết "*cùng thần tri hoá*" (biết rõ công hoá dục của trời đất, hiểu hết

đức thần minh của trời đất). Trương Hoành Cừ lại bàn về lẽ "nội ngoại chi hợp" của sự biết như sau:

"Người ta bảo sở dĩ biết là do tai mắt nhận được (cảm giác); sở dĩ nhận được (cảm giác) là do trong và ngoài phù hợp với nhau. Biết *hợp trong và ngoài* ở ngoài vòng tai mắt (không dùng tai mắt) thì cái biết đó hơn người xa vậy" (*Nhân vị kỉ hữu tri, do nhĩ mục hữu thụ dã; nhân chi hữu thụ, do nội ngoại chi hợp dã. Tri hợp nội ngoại vu nhĩ mục chi ngoại, tắc kì tri dã quá nhân viễn hĩ* [414] – Chính mông. Đại tâm).

"Hợp trong ngoài ở ngoài vòng tai mắt" mà biết, tức là biết không phải do kinh nghiệm của cảm quan, tức là "biết do đức tính"; cái biết ấy là cái biết do trực giác nó cao rộng hơn cái biết do cảm quan của người, nên Trương Tử thấy cần tu dưỡng nhằm tậu tính, tận tâm và cần "giải toả" cho tâm, đừng để cho tâm bị mắt tai làm luỵ. Ông nói:

"Người ta có điều đáng ngại là để cho những cái tai nghe, mắt thấy làm luỵ con tâm, chứ không biết tu dưỡng để "tận tâm", để mở rộng năng lực con tâm đến tận độ. Cho nên muốn mở rộng năng lực con tâm đến tận độ, thì tất phải biết con tâm từ đâu mà đến mới được" (*Nhân bệnh kì dĩ nhĩ mục kiến văn luỵ kì tâm, nhi bất vụ tận kì tâm. Cố*

tư tận kì tâm giả, tất tri tâm sở tòng lai nhi hậu năng[415] – Chính mông. Đại tâm).

"Tâm ở đâu mà đến?" Trương Tử nói:

"Hợp tính với tri giác, thì gọi là tâm. (*Tâm thống nhất tính và tri giác). (Hợp tính dữ tri giác, hữu tâm chi danh* [416] – Chính mông. Thái hoà), và:

"Có và không, đồng nhất trong (mình) và ngoài (vật) hợp với nhau, ấy tâm con người từ đó mà đến" (*Hữu vô nhất, nội ngoại hợp, thử nhân tâm chi sở tự lai dã* [417] – Chính mông. Càn xung).

"Đồng nhất có và không", tức là tính (Trương Tử từng nói: "Có không, hư thực thường làm một vật, đó là tính; "phù hợp trong với ngoài" tức là tri giác.

Trương Tử nhận rằng ngoại giới (Trương Tử gọi là Thiên) vốn độc lập tồn tại mà không chịu ảnh hưởng của tâm và coi ngoại giới là căn cứ của tri thức. Ông phản đối cái học thuyết chủ trương rằng ngoại giới y phụ vào tâm. Phê bình Phật giáo, ông nói:

"Nhà Phật lầm lẫn về thiên tính mà không biết, phạm vi "(giới hạn) cái thiên dung, lại đi coi lục căn - là cái nhỏ nhít (vi tế) - làm nhân duyên cho trời đất - là cái to lớn; sáng tỏ không hết, (không biết rõ hết) thì cho bừa trời đất, mặt trăng, mặt trời là huyễn vọng" (*Thiền thị vọng ý thiên*

tính, nhi bất tri phạm vi thiên dụng, phản dĩ lục căn chi vi, nhân duyên thiên địa; minh bất năng tận, tắc vu thiên địa nhật nguyệt vi huyễn vọng [418] – Chính mông. Đại tâm).

Phật gia nói: "Nhất thiết duy tâm tạo". Trương Tử hiểu nghĩa "Nhất thiết duy tâm tạo" là "Tất cả vũ trụ vạn vật đều do tâm tạo nên". Rồi, hiểu như vậy và cho rằng cái nhỏ là tâm không thể làm gốc, cái to là vũ trụ vạn vật không thể làm ngọn, ông đi tới kết luận rằng tâm chỉ là cái hậu khởi chứ tâm không thể "khởi diệt được thiên địa", như lời dạy của Phật gia.

Tóm lại, về tri luận, chú ý của Trương Tử cho rằng tri thức của ta về những sự vật cá biệt là do kinh nghiệm của các cảm quan mà có, còn cái tri thức phổ biến về toàn thể vũ trụ thì là năng lực trực giác của tâm ta. Cái năng lực trực giác của tâm đó phải lấy công phu tu dưỡng đạo đức làm cơ sở. Cái thứ tri thức mà Trương Tử mệnh danh là cái "biết do đức tính" đó, chúng ta chớ có lẫn với cái "tri thức tiên nghiệm" (tri thức có trước kinh nghiệm) của triết học Tây phương. Cái "biết do đức tính" không hẳn là có trước kinh nghiệm, mà nó chỉ đến với ta, sau khi đã dầy công tu dưỡng; công tu dưỡng đó không trở ngại trong việc nhận thức về tự thể của vật, mà là để giúp ta lĩnh hội cái cơ huyền diệu của toàn thể vũ trụ vạn hữu. Cho nên

Vũ Đồng, tác giả "Trung Quốc triết học đại cương" mới nói: "Cái đức do cái tính (của Trương Tử) không phải là cái mà triết học Khang Đức (Kant) giảng là "lý tính thuần tuý"; đem so sánh thì cái "biết do đức tính" đó lại gần với cái "lý tính thực tiễn" của Khang Đức hơn. Giống hơn chứ thật ra vẫn khác nhau rất nhiều, quyết không phải là một (Vũ Đồng: *Trung Quốc triết học đại cương*, trang[503]).

Trình Y Xuyên giống như Trương Tử, cũng chia tri thức ra làm hai loại: "biết do kiến văn" và "biết do đức tính". Y Xuyên nói:

"Cái "biết do kiến văn" không phải là cái "biết do đức tính". "Biết do kiến văn" là vì vật tiếp xúc với vật mà biết, không phải biết từ trong; biết như vậy, ngày nay người ta gọi là "bác vật đa năng". "Biết do đức tính" thì không phải vay mượn, nhờ cậy những điều tai nghe mắt thấy" (*Văn kiến chi tri, phi đức tính chi tri. Vật giao vật tắc tri chi, phi nội dã, kim chi sở vi bác vật đa năng giả thị dã. Đức tính chi tri, bất giả văn kiến.*[419] – Ngữ lục).

Chữ "vật" thứ nhất trong câu: "Vật giao vật" là trỏ cảm quan, chữ "vật" thứ hai là trỏ sự vật. Cái biết về sự vật cá biệt thì do cảm quan tiếp xúc với sự vật mà có. Cái biết về nguyên lý phổ biến thì không do cảm quan mà bắt nguồn tự tâm.

Y Xuyên từng bàn về lẽ "trí tri tại cách vật". Ông nói: "Đại phàm trên mỗi vật, có một lý. Nên

suy cứu đến cùng cái lý ấy (...) ngày nay "cách" một cái để tìm cho ra cái lý đó, ngày mai lại "cách" một cái; làm như vậy lâu rồi sẽ thoắt thấy cái mối nhất quán của sự vật" (*Phàm nhất vật thượng hữu nhất lý, tu thị cùng trí kì lý (...) Kim nhật cách nhất kiện, minh nhật hựu cách nhất kiện, tích tập kí cửu, nhiên hậu thoát nhiên tự hữu quán thông xứ* [420] – Ngữ lục).

Biết rằng trên mỗi vật, có một lý, đó là "biết do đức tính"; còn cùng cứu cái lý của từng vật một thì đó là thuộc vào phạm vi của cái biết do cảm quan. Cái biết do cảm quan không thể nào giúp ta biết được rằng trên một vật đều có một lý.

Bàn về nguồn gốc cái biết, Y Xuyên nói:

"Cái biết là cái chúng ta vốn vẫn có, nhưng nếu không dụng công phát huy cái biết của chúng ta để đưa nó tới hết mức, thì chúng ta không thể có được cái biết đó. Mà muốn phát huy cái biết để đưa nó tới hết mức thì tất phải có một đường lối riêng, cho nên mới nói rằng "Trí tri tại cách vật" (đưa cái biết đến hết mức bằng cách tới từng vật mà suy cho tới cùng cái lý ở trên vật đó)" (*Tri giả ngô chi sở cố hựu nhiên bất trí tắc bất năng đức chi; nhi trí tri tất hữu đạo, cố viết: "Trí tri tại cách vật"* [421] – Ngữ lục).

Dù là biết do đức tính hay biết do kiến văn thì cái năng tri vẫn là cái ta vẫn có. Mặc khác, Y

Xuyên còn nhận rằng *tính tức là lý mà tính thì ở ngay trong tâm, cho nên trong tâm ta vốn đủ hết mọi lý*. Như vậy thì, cũng như cái năng tri, cái lý sở tri cũng là cái có sẵn ở trong ta. Tuy nhiên, nếu ta không gia công phát huy cái năng tri của ta cho tới hết mức, thì ta vẫn không biết được mọi lý. Muốn phát huy cái năng tri của tâm ta thì, theo Y Xuyên, phương pháp có hiệu quả nhất là "cư Kính" (...), nghĩa là luôn luôn chuyên tâm chú ý, năm nắm nơm nớp, tập trung tư tưởng để biện biệt thị phi, chân nguỵ. Y Xuyên nói:

"Vào đạo không gì hơn là "cư kính". Chưa bao giờ không "cư kính" mà lại đưa cái biết tới hết mức được" (*Nhập đạo mạc như kính, vị năng trí chi nhi bất tại kính giả*. – Trình Thị di thư. Y Xuyên tiên sinh ngữ, quyển bát).

"Cư kính chỉ có nghĩa là chuyên chú vào một điều, (...) chuyên chú vào một điều thì đã không đi sang đông, cũng không đi sang tây, như vậy thì chỉ có ở đúng giữa (...) Hễ giữ được như vậy thì cái thiên lý sẽ thấy rõ" (*Kính chỉ thị chủ nhất dã. Chủ nhất tắc kí bất chi đông, hưu bất chi tây, như thị tắc chỉ thị trung (...) Tồn thử tắc tự nhiên thiên lý minh* – Như trên, quyển thập ngũ). Tóm lại học thuyết của Y Xuyên nhận rằng:

- Cái biết là cái người ta vốn có. Quan niệm cái biết như vậy không khác quan niệm cái "biết do thiên phú" là bao;

- Nhưng muốn khuếch trương cái biết thì, ngoài việc "cư kính" để "tập nghĩa" và "cùng lý" ra, lại phải "cách vật", - phải tới tận vật mà suy cứu vật lý. Quan niệm như vậy là có khuynh hướng theo kinh nghiệm luận rồi.

Như vậy là vừa chủ trương "biết do từ trong" vừa chủ trương "biết bắt nguồn từ ngoại".

Thuyết "cái biết là cái con người vốn có và tất phải "cách vật" thì mới phát triển cái biết tới cùng cực hết mức được" trên đây của Y Xuyên sau được Chu Hi phát huy thêm. Chu Tử nói:

"Bảo "trí tri ở cách vật" là bảo: muốn phát triển đến cùng cực cái biết của ta, thì phải xét vật mà nghiên cứu cho tới cùng cái lý của nó. (Là vì) tâm người ta vốn linh, không có cái tâm nào lại không hiểu biết; mà vật trong thiên hạ thì không vật nào không có lý của nó. Chỉ vì còn chưa xét đến cùng cái lý của vật mà cái biết của ta chưa đến cùng cực. Cho nên phép đại học (nghĩa là phép học của bậc trên) mới đầu bao giờ cũng bảo người học đạo phải xét những vật trong thiên hạ; vật nào cũng nhân cái lý mình đã biết rồi mà suy nghĩ sâu mãi ra để cầu đến cái mức cùng cực mới thôi. Chịu khó dùng sức lâu thì một ngày kia bỗng sáng suốt

quán thông được hết mà cái bề trong bề ngoài, cái tinh cái thô của mọi vật đều thấu đáo được cả, và cái toàn thể, cái đại dụng của tâm ta đều sáng sủa hết. Như thế gọi là vật đã "cách", như thế gọi là biết tới nơi" (*Sở vị trí tri tại cách vật giả, ngôn dục trí ngô chi tri, tại tức vật nhi cùng kì lý dã. Cái nhân tâm chi linh, mạc bất hữu lý. Duy vu lý hữu vị cùng, cổ kì tri hữu bất tận dã. Thị dĩ đại học thuỷ giáo, tất sử học giả tức phàm thiên hạ chi vật, mạc bất nhân kì dĩ tri chi lý nhi ích cùng chi, dĩ cầu chí hồ kì cực. Chí vu dụng lực chi cửu, nhi nhất đán khoát 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. Thử vị vật cách, thử vị tri chi chí dã* [422] - Đại học Chương cú, Bổ cách vật chương).

Tâm ta đủ hết mọi lý. Lý của vật và lý của tâm cùng giống nhau. Muốn cho mọi lý nơi tâm ta được sáng tỏ, thì không thể chỉ phản tỉnh (tư) không thôi mà đủ, tất phải dùng đến phương pháp "cách vật". Chu Tử còn nói:

"Trí tri với cách vật chỉ là một việc, không phải ngày nay cách vật, ngày mai lại trí tri. Cách vật là nói về lý, trí tri là nói về tâm" (*Trí tri cách vật, chỉ thị nhất sự, phi thị kim nhật cách vật, minh nhật hựu trí tri. Cách vật chỉ lý ngôn dã; trí tri dĩ tâm ngôn dã* [423] – Ngữ loại).

Và:

"Biết là biết của tâm chúng ta, lý là lý của sự vật. Lấy cái năng tri của tâm để biết cái sở tri là lý của sự vật, hai đàng một bên là chủ, một bên là khách, tự nó có chỗ khác nhau" (*Tri giả ngô tâm chi tri, lý giả sự vật chi lý. Dĩ thử tri bỉ, tự hữu chủ tân chi biện.*[424] – Đáp Giang Đức Công).

Cái biết của Chu Hi rất giống "cái biết ở trong con người" của Tuân Tử. Có điều là Chu Tử lại bảo: "Tâm đủ mọi lý, mà lý của sự vật vốn cũng đủ cả ở nơi tâm thì thật khác với chủ trương của Tuân Tử.

Trương Hoành Cừ và Trình Y Xuyên đều phân cái biết ra làm hai loại: biết do kiến văn và biết do đức tính. Đến đầu đời Thanh, Hoàng Lê Châu cũng phân cái biết ra làm hai loại, ông nói:

"Cái thứ "biết" gọi là "lệ vật" thì có khi biết, có khi không biết. Cái thứ biết gọi là "trạm nhiên" thì không có cái gì là không biết" (*Lệ vật chi tri, hữu tri hữu bất tri. Trạm nhiên chi tri, tắc vô hồ bất tri dã* [425] – Tống Nguyên học án, Y Xuyên học án. Hoàng Bách gia án ngữ dẫn).

Biết "lệ vật" tức là biết do kiến văn. Biết "trạm nhiên" tức là biết do đức tính hay biết do trực giác thì biết tất cả. Ý kiến Hoàng Lê Châu đối với vấn đề tri thức giống với ý kiến của Trương Tử và Trình Y Xuyên. Song nói về học phái thì ông

thuộc tâm học phái, tôn thờ Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh, và thừa nhận rằng: "Ngoài tâm không có lý, ngoài tâm không có vật". Tuy vậy, sở kiến của ông về điểm này cũng không có gì mới mẻ, vẫn là theo sát học thuyết của hai họ Lục, Vương mà thôi.

Vương Thuyền Sơn, trái với Hoàng Lê Châu, phản đối tâm học của Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh. Thuyền Sơn cho rằng vật không phải nương nhờ vào tâm mà tồn tại, rằng ngoại giới là độc lập. Nhưng trước vấn đề tri thức thì, cũng như Mặc gia, Trương Tử, Y Xuyên, Chu Hi và Hoàng Lê Châu, ông chủ trương "kiêm trọng nội ngoại".

Luận về mối quan hệ giữa năng tri và sở tri, đại ý ông cho rằng cảnh giới ngoại tại là "sở", tác dụng nội tại là "năng". "Sở" thật ra phải có thể, "năng" thật ra phải có dụng. Ông cho duy tâm luận giả là sai khi họ chối bỏ "sở", chỉ thừa nhận "năng", khi họ cho rằng "sở" không có thực thể, rằng sở dĩ "sở" mà tồn tại là toàn nhờ tri giác, như vậy thì thật là sai. Thuyền Sơn nói:

"Cái "sở" rõ ràng trong nhân luân, vật lý, cái "năng" là lấy từ cái dụng của tai, mắt, tâm tư. Cái "sở" không ở trong cho nên tâm mới như thái hư, hễ cảm là ứng. Cái "năng" không ở ngoài, cho nên làm điều nhân là do chính tự nơi mình mà làm, quay lại xét mình ắt là thành thật. Người quân tử

thấy rõ điều ấy rồi, không cần phải đợi biện minh thêm vậy" (*Sở, trứ vu nhân luân vật lý chi trung. Năng, thủ chư nhĩ mục tâm tư chi dụng, Sở bất tại nội, cố tâm như thái hư, hữu cảm nhi giai ứng. Năng bất tại ngoại, cố vi nhân do kỉ, phản kỉ nhi tất thành. Quân tử chi biện thử thẩm hĩ, nhi bất đãi biện dã* [426] – Thượng thư dẫn nghĩa).

"Sở" là cái ở ngoài, "năng" là cái ở trong, không được vơ "sở" vào trong, đẩy "năng" ra ngoài. Thuyền Sơn lại nói:

"Đối tượng của lòng hiếu là cha, không thể bảo hiếu là cha; đối tượng của lòng từ là con, không thể bảo lòng từ là con. Cái ta trèo lên là núi, không thể bảo trèo là núi. Cái ta lội là nước, không thể bảo lội là nước. (*Sở hiếu giả phụ, bất đắc vị hiếu vi phụ. Sở từ giả tử, bất đắc vị từ vi tử, Sở đăng giả sơn, bất đắc vị đăng vi sơn. Sở thiệp giả thuỷ, bất đắc vị thiệp vi thuỷ*[427] – Như trên).

Không được lẫn sự hoạt động với đối tượng của sự hoạt động ấy. Biết là hoạt động, vật bị biết là đối tượng của sự hoạt động đó. Không được lẫn lộn bảo vật bị biết là biết, không được lẫn lộn "năng" với "sở", "sở" với "năng".

Không được hỗn đồng nội, ngoại là một: ngoại giới là thực tại, và tính cách thực tại đó độc lập đối với tri thức của ta:

"(...) Sắc, thanh, vị mà rõ rệt trong thiên hạ, là bởi mắt, tai, miệng thấy rõ sắc, thanh, vị (...) Trong thiên hạ, vốn vẫn không có năm sắc, mà về việc phân biệt năm sắc thì không ai khác ai; trong thiên hạ, vốn vẫn có năm thanh, mà về thẩm sát năm thanh, thì xưa nay không ai thẩm sát sai lầm; trong thiên hạ, vốn có năm vị, mà đối với việc biết năm vị thì người ta từ lâu không trái nhau bao nhiêu. Không thế thì sắc, thanh, vị chỉ đều là tuỳ ý từng người, cho sao nên vậy, chứ làm sao lại cả thiên hạ cùng có chỗ giống nhau?" (*Sắc, thanh, vị chi hiển vu thiên hạ, nhĩ mục khẩu chi sở sát dã (...) Thiên hạ cố hữu ngũ sắc, nhi biện chi giả, nhân nhân bất thù; thiên hạ cố hữu ngũ thanh, nhi thẩm chi giả, cổ kim bất thắc; thiên hạ cố hữu ngũ vị, nhi tri chi giả cửu tạm bất vi. Bất nhiên, tắc sắc thanh vị duy nhân sở mệnh, hà vi hồ tư thiên hạ nhi hữu kì đồng nhiên giả?*[428] - Như trên).

Tự cổ chí kim, cảm giác của hết thảy mọi người đối với sắc, thanh, vị đều cùng giống nhau. Tâm chúng ta mỗi người một khác mà cảm giác của chúng ta trước các sắc, các thanh, các vị, thì đại thể tương đồng. Điều đó chứng tỏ, rằng sắc, thanh, vị là có thật ở ngoại giới, không phải là do tâm tạo nên. Đó là bằng chứng chứng minh rằng ngoại giới thật tại và độc lập. Dù mắt tai ta có chưa trông thấy, nghe tiếng, dù tâm ta có chưa suy

nghĩ ra, sự vật ở ngoại giới không phải vì vậy mà không tồn tại. Thuyền Sơn nói:

"Tai ví chưa nghe, mắt ví chưa thấy, tâm ví chưa nghĩ, có thể gạt bỏ mà bảo rằng trong thiên hạ vốn không có những cái ta chưa nghe, chưa thấy, chưa nghĩ ấy chăng? Đất Việt có núi, mà ta chưa tới đất Việt, ta đã không thể vì chưa trông thấy núi đất Việt mà bảo là đất Việt không có núi, thì ta cũng không thể bảo chính cái việc ta tới đất Việt, nó là núi Việt" (*Nhĩ cẩu vị văn, mục cẩu vị kiến, tâm cẩu vị lự, giai tương quyên chi, vi thiên hạ chi cố vô thử hồ? Việt hữu sơn nhi ngã vị chí Việt, bất khả vị chi Việt vô sơn, tắc bất khả vị chi ngã chi chí Việt giả vi Việt chi sơn dã*[429] – Như trên).

Ta không biết sự tồn tại của một vật, vật đó không vì vậy mà không tồn tại. Cái không biết tới của ta không làm thiệt thòi gì cho sự tồn tại của ngoại vật cả. Ngoại vật thật không phải sản phẩm của tâm.

Bàn về lai nguyên của tri giác, Thuyền Sơn nói

"Hình, thần, vật, ba cái gặp nhau mà sinh tri giác" (*Hình dã, thần dã, vật dã, tam tương ngộ nhi tri giác nãi phát.* [430] – Chính mông chú).

Hình tức là cảm quan, thần là tẩm thần, vật là ngoại vật. Phải đủ cả ba cái ấy gặp nhau thì tri giác mới phát sinh. Nhưng Thuyền Sơn cho rằng

trong ba cái ấy, tâm thần là quan hệ hơn, là phần then chốt:

"Tai hợp cùng với tiếng, mắt hợp cùng với màu, tai mắt đều là những cửa sổ do tâm khép mở. Hợp cùng với nhau cho nên biết, thế nhưng cái cớ sở dĩ hợp cùng với nhau, thì há phải là sức của tai, mắt, tiếng, màu chăng? Cho nên xe củi qua trước mặt, nhiều tiếng dồn dập bên tai, mà nếu ý để chỗ khác, thì trông thấy đấy cũng như không, nghe thấy đấy cũng như không. Rõ ràng rằng không phải cứ tiếp xúc với tiếng với màu là tức thì tai hợp cùng tiếng, mắt hợp cùng màu" (*Nhĩ dữ thanh hợp, mục dữ sắc hợp, dai tâm sở hấp tịch chi dã dã. Hợp cố tương tri; nãi kì sở dĩ hợp chi cố, tắc khởi nhĩ, mục, thanh, sắc chi lực tai? Cố dư tân quá tiền, quần ngôn tạp chí, nhi phi sỡ chúc tắc kiến như bất kiến, văn như bất văn, kì phi nhĩ mục chi thụ nhi tức hợp, minh hĩ* [431] – Như trên).

Không phải cứ bị ngoại vật kích thích là bao giờ cảm quan cũng phản ứng. Còn cần có can thiệp của tâm ý nữa.

Vương Thuyền Sơn còn chủ trương thuyết "Mệnh nhật thụ, tính nhật thành"* mà cho rằng tri

---

* Hai chữ "Tính" và "Mệnh" gộp lại ở đây có giông giống nghĩa với chữ "bản chất" (essence) trong học thuyết Hiện sinh của Sartre. Bản chất có sau tồn tại.

thức không phải sinh ra có sẵn: tri thức là cái về sau tự sinh. Con người hằng ngày bị hoàn cảnh thiên nhiên và xã hội kích thích và luôn luôn phản ứng lại hoàn cảnh đó. Chính nhờ những kích thích mới và những phản ứng mới như vậy mà kinh nghiệm con người ngày phong phú hơn, kiến thức con người ngày nẩy nở thêm. Thuyền Sơn nói:

"Tri kiến tự nó sau này sinh ra, chớ không phải là con người vừa đẻ ra đã sẵn có mà là sau này tự sinh, thế gọi là "nhật tân chi mệnh". Số là "tri kiến tự sinh" là nhờ ở kiến văn. Kiến văn sở dĩ thu được là nhân những sự vật hiện ra rõ ràng trong khoảng trời đất, cùng là những điều tâm con người đã "tiên đắc" trong cuộc sống vừa trải qua. Cái "tiên đắc" của tâm đó, từ ở các bậc thánh nhân cho chí ở bọn thất phu thất phụ, đều là một thứ lương năng do khí hoá mà có" (*Tri kiến chi sở tự sinh, phi cố hữu; phi cố hữu nhi tự sinh giả, nhật tàn chi mệnh dã. Nguyên tri kiến chi tự sinh, tư vu kiến văn. Kiến văn chi sở đắc, nhân vu thiên địa chi sở chiêu trứ, dữ nhân tâm chi sở tiên đắc. Nhân tâm chi sở tiên đắc, tự thánh nhân dĩ chí ư phu phụ, giai khí hoá chi lương năng dã* [432] – Tư văn lục. Nội thiên).

Hai chữ "tri kiến" dùng ở đoạn văn này đồng nghĩa với tri thức; "mệnh nhật thụ" hay "nhật tân chi mệnh" là cái "mệnh trời" mỗi ngày nhận được

thêm, mỗi ngày một thêm mới. Chữ "mệnh" này có thể hiểu là cái "vốn liếng tinh thần"; cái "mệnh" đó ở nơi con người thì gọi là "tính". "Tính nhật thành" tức là cái năng tri ngày một phong phú hơn; cái "tâm đắc" trong cuộc sống vừa trải qua là những kinh nghiệm bản thân thu hoạch tích luỹ được.

Tuy chủ trương "mệnh nhật tân, tính nhật thành", nhưng Thuyền Sơn cũng lại nhận rằng cái tri thức về đạo đức có phần nào không do kinh nghiệm của cảm quan mà có: "Cái biết do tâm ta có phần không do công phu cách vật mà được (...) Thế cho nên hiếu với cha mẹ là điều không học mà biết, không lo mà hay; lòng từ không phải là trước học nuôi con mà sau lấy chồng rồi mới có. Ý thức đạo đức không nhân tri kiến mà có, mà tri thức đạo đức không nhân ngoại vật mà có, điều đó cố nhiên (...). Thì cách vật, trí tri cũng vốn tự nó là hai cái, khác nhau mà không thể thiên phát (phát huy riêng lệch một cái nào) được" (*Ngô tâm chi tri, hữu bất tòng cách vật nhi đắc giả. (...) Thị cố hiếu giả bất học nhi tri, bất lự nhi năng; từ giả bất học dưỡng tử nhi hậu giá. Ý bất nhân tri, nhi tri bất nhân vật, cố hĩ. (...) Tắc cách vật trí tri, diệc tự vi nhị, nhi bất khả thiên phát hĩ* [433] - Độc Tứ thư đại đoàn thuyết. Đại học).

Tri thức về ngoại vật thì phải nhờ ở kinh nghiệm của cảm quan mà sau mới có; còn tri thức

về đạo đức thì con người lọt lòng mẹ ra là có ngay, tức là tâm con người vốn có sẵn, chứ không cần đến công phu cách vật, cho nên cần chia trí tri và cách vật ra làm hai: trí tri là đưa tới hết mức, là phát huy tới cực độ cái tri thức về đạo đức, vốn nó vẫn có sẵn trong tâm ta rồi; còn cách vật là việc phải làm để làm phong phú thêm cái phần tri thức đối với ngoại vật. Về điểm này, Thuyền Sơn thật đã triết trung Chu Tử và Lục Tử: Chu thì cho rằng nhất thiết tri thức đều phải trông đợi ở công phu cách vật. Lục thì cho rằng nhất thiết tri thức, tâm ta tự nó có rồi, còn Thuyền Sơn thì nhận định: Phần lớn tri thức phải trông đợi ở công phu cách vật, nhưng cũng có một phần không do cách vật mà vẫn có, đó là phần tri thức về đạo đức.

Thuyết của Trình, Chu vốn đã là một thứ triết trung hai thuyết "tri xuất vu tâm" (biết từ tâm ra) và "tri nguyên vu vật" (biết bắt nguồn từ vật) rồi; thuyết của Vương Thuyền Sơn lại là một thuyết triết trung mới nữa.

THUYẾT CHỦ NỘI

"Trình Minh Đạo cũng có bàn về tri thức. Họ Trình như có ý nhận rằng nguồn gốc của tri thức là nội tâm; có điều là ông nói giản lược quá:

"Lấy tâm biết trời (...) tâm là trời rồi. Phát huy đến cùng cực, đến hết mức cái tâm của mình,

vận dụng hết cơ năng của tâm, thì biết được cái tính (bẩm tính) của mình, biết được cái tính của mình thì biết được trời (thiên mệnh)" (*Dĩ tâm tri thiên (...) chỉ tâm tiện thị thiên, tận chi tiện tri tính, tri tính tiện tri thiên* [434] – Ngữ lục).

"Tai mắt có thể nghe nhìn, nhưng sở dĩ không được xa là vì khí chất có hạn. Đối với tâm thì không cso xa gần" (*Nhĩ mạc năng thị thính nhi bất năng viễn giả, khí hữu vạn nhĩ. Tâm tắc vô viễn cận dã*[435] - Ngữ lục).

Kinh nghiệm của cảm quan không đủ cho ta biết được tất cả. Biết *tất cả chỉ có con tâm. Cái biết của con tâm mới là cái biết phổ biến.* Trình Minh Đạo còn nói:

"Tâm người nào cũng có cái biết cả, chỉ vì bị nhân dục làm lú lấp thì quên mất thiên lý". (*Nhân tâm mạc bất hữu tri, duy tế vu nhân dục tắc vong thiên lý dã* [436] – Như trên).

Muốn đưa cái biết phổ biến của tâm ta đến hết mức thì phải "trừ dục" và "thắng tà". Phương pháp "trừ dục" là "nội tỉnh", là tự kiểm điểm tư tưởng của mình, tức là "tư", theo danh từ Trung triết; còn phương pháp để "thắng tà" thì là tập trung tư tưởng trong mục đích tìm phân biệt điều phải lẽ trái ("tập nghĩa") và tìm chỏ tới chân lý ("cùng lý"). Tập trung tư tưởng trong mục đích đó,

Tống nho gọi là "cư kính". Mạnh Tử gọi là "tất hữu sự yên" và Thư kính gọi là "duy tính duy nhất".

Tâm người ta vốn sẵn có năng lực tri thức, năng lực tri thức đó tức là thiên lý. Nhưng đối tượng chủ yếu của cái biết này là đạo đức.

Bàn về tri thức, Lục Tượng Sơn chuyên trọng nội tâm, cho rằng nguyên lai của cái chân tri không phải ở ngoài ta mà ở ngay trong ta. Như vậy, muốn rõ lý, chỉ cần "tận tâm". Tâm hàm hết mọi lý của vũ trụ, hễ "tận tâm" thì mọi lý đều rõ hết. Tượng Sơn nói:

"Tâm người rất linh diệu, lý ấy rất rõ ràng. Người nào cũng đều có tâm ấy, tâm nào cũng đều đủ lý ấy" (*Nhân tâm chi linh, thử lý chi minh. Nhân giai hữu thị tâm, tâm giai cụ thị lý* [437] - Tạp thuyết), và:

"Người nào cũng có tâm ấy, tâm nào cũng đủ lý ấy. Tâm tức là lý. Học quí ở chỗ muốn hiểu cùng cái lý ấy, hết cái tâm ấy" (*Nhân giai hữu thị tâm, tâm giai cụ thị lý. Tâm tức lý dã. Sở quí hồ học giả, vị kì dục cùng thử lý, tận thử tâm dã* [438] - Dữ lý Tế thư).

Lý ở nơi tâm, chính là lý của vũ trụ rồi. Suy cầu lý đó, không cầu suy cầu ở bên ngoài, cứ việc cầu ngay ở tâm mình là mọi lý đều rõ hết, không sót một lý nào.

Tượng Sơn còn nói:

"Đầu mối của lương tri, nằm ngay trong lòng yêu kính. Bậc thánh triết sở dĩ thành được thánh triết là vì đã khuếch sung được cái đầu mối lương tri, tức là lòng yêu kính đó. Bậc tiên tri là tri (biết) điều đó mà thôi, bậc tiên giác là giác (thấy rõ) điều đó mà thôi (...) Bảo rằng cách vật, trí tri, chính là "cách" cái "vật" ấy, để đưa cái biết ấy tới hết mức, cho nên mới có thể làm thêm sáng cái đức sáng khắp trong thiên hạ. Kinh Dịch nói: "cùng lý" là suy cứu đến cùng cái lý ấy, cho nên mới có thể phát triển được cái tính, hiểu biết được thấu lẽ trời. Mạnh Tử nói: "tận tâm" là "tận" cái "tâm" ấy, cho nên mới có thể biết được tính, biết được trời. Kẻ học mà thật biết rõ được cái nào trước, cái nào sau, thì như cây có gốc, như nước có nguồn" (*Lương tri chi đoan, hình vu ái kính, khuếch nhi sung chi, thánh triết chi sở dĩ vi thánh triết dã. Tiên tri giả, tri thử nhi dĩ; tiên giác giả, giác thử nhi dĩ (...) Sở vị cách vật trí tri giả cách thử vật, trí thử tri dã, cố năng minh minh đức vu thiên hạ. Dịch chi cùng lý, cùng thử lý dã, cố năng tận tính chí mệnh. Mạnh Tử chi tận tâm, tận thử tâm dã, cố năng tri tính tri thiên. Học giả thành tri sở tiên hậu tắc như mộc hữu căn, như thuỷ hữu nguyên*[439] - Võ lăng huyện. Học ký).

Theo Tượng Sơn, cái biết phải khuếch sung là cái biết của chính tâm ta, và cái lý cần phải suy cầu cũng là cái lý ở chính tâm ta. Cái lý của Tượng Sơn nói ở đây đúng ra là cái lý về nhân luân. Có điều Tượng Sơn lại nhận rằng cái lý đương nhiên về nhân luân tức cũng là cái lý căn bản của vũ trụ. Học thuyết của Tượng Sơn đúng là bắt nguồn từ thuyết lương tri của Mạnh Tử. Có điểm khác là Mạnh Tử chưa từng bao giờ nói rằng hết thảy tri thức đều lấy lương tri làm cơ sở, còn Tượng Sơn thì nhận rằng *cái tri thức về hết thảy mọi lý trong vũ trụ đều gốc ở lương tri.*

Vương Dương Minh cũng chủ trương rằng *nguyên lai của cái biết là ở trong ta*, chứ không phải ở ngoài ta. Muốn đưa cái biết tới hết mức thì phải quay về bên trong, chứ không thể hướng ra bên ngoài. Dương Minh nói: "Cái lý của muôn vật, muôn sự không ngoài tâm ta. Ấy thế mà lại nói rằng chỉ cầu riêng nơi lương tri của tâm ta để suy cứu cho đến cùng cái lý trong thiên hạ, như vậy là e cái lương tri của tâm ta là chưa đủ mà ắt còn phải cầu ở ngoài khoảng trời đất mênh mông để tăng bổ cho cái lương tri ấy nữa, thế thì thật chẳng khác nào chia rẽ tâm và lý ra làm hai" (*Phù vạn sự vạn vật chi lý bất ngoại vu ngô tâm; nhi tất viết cùng thiên hạ chi lý, thị đại dĩ ngô tâm chi lương tri vi vị túc, nhi tất ngoại cầu vu thiên hạ chi*

quảng, dĩ tì bổ tăng ích chi, thị do tích tâm dữ lý nhi vi nhị dã [440] - Đáp Cố Đông Kiều thư).

"Lý của vật không ở ngoài tâm ta, tìm lý của vật ở ngoài tâm thì không thấy lý của vật; bỏ sót lý của vật mà đi tìm tâm ta, thì tâm ta mới lại là cái vật gì kia?" (*Phù vật lý bất ngoại ngô tâm, ngoại vô tâm nhi cầu vật lý, vô vật lý hĩ; di vật lý nhi cầu ngô tâm, ngô tâm hựu hà vật dã* [441] – Như trên).

Muôn lý trong vũ trụ, tâm ta vốn đủ cả. Đó tức là thuyết "tâm tức lý" của họ Vương. Chỉ cần phát huy cái lương tri của ta tới hết mức, tức thì tri thức của ta được viên mãn. Lai nguyên cái biết của ta là tâm ta, là lương tri ta, chớ không phải ở ngoại giới.

Dương Minh còn chủ trương cái thuyết "tâm vật bất nhị" (tâm và vật không phải là hai) nữa: ông cho rằng cái năng tri và cái sở tri là một và không thể chia tách được; tách lìa tâm thức thì không có sự vật, tách lìa sự vật, thì không có đối tượng, tâm thức cũng không có. Họ Vương nói:

"Linh minh" (tâm thức) của ta tức là chủ tể của trời đất quỷ thần. Trời mà không có linh minh của ta thì lấy ai ngửa trông biết trời là cao? Đất mà không có linh minh của ta thì lấy ai cúi trông biết đất là sâu? Quỉ thần mà không có linh minh của ta thì lấy ai biện biệt quỉ thần lành dữ, gieo

hoạ giáng phúc? Trời đất, quỉ thần, muôn vật mà tách lìa linh minh của ta ra, thì không có trời đất, quỉ thần, muôn vật nữa" (*Ngã đích linh minh, tiện thị thiên địa quỉ thần đích chủ tể. Thiên một hữu ngã đích linh minh, thuỳ khứ ngưỡng tha cao? Địa một hữu ngã đích linh minh, thuỳ khứ phủ tha thâm? Quỉ thần một hữu ngã đích linh minh, thuỳ khứ biện tha cát hung tai tường? Thiên địa, quỉ thần, vạn vật li khước ngã đích linh minh, tiện một hữu thiên địa, quỉ thần, vạn vật liễu*[442] – Truyền tập lục).

Sách Truyền tập lục còn chép:

"Một hôm tiên sinh (tức Vương Dương Minh) chơi Nam Trấn, một ông bạn trỏ cây hoa trong hang hỏi rằng: "Trong thiên hạ không có vật nào ở ngoài tâm; vậy cây hoa kia ở trong núi sâu, hoa nó tự nở tự rụng, đối với tâm ta nó có liên quan gì?" Tiên sinh đáp: "Lúc ông chưa thấy cái hoa ấy, thì hoa ấy với tâm ông đều vắng lặng. Lúc ông đến thấy cái hoa ấy thì màu sắc hoa ấy mới một lúc nổi rõ, đủ hiểu hoa ấy không phải ở ngoài tâm ông".

Như vậy, khi năng tri chưa tiếp xúc với sở tri, sở tri vẫn vắng lặng như không tồn tại.

Dương Minh còn nói:

"Mắt không có "thể", lấy sắc muôn vật làm "thể" tai không có "thể", lấy tiếng muôn vật làm "thể", mũi không có "thể", lấy mùi muôn vật làm

"thể" mồm không có "thể", lấy vị muôn vật làm "thể". Tâm không có "thể", lấy sự cảm ứng với trời đất muôn vật mà biện biệt phải trái làm "thể." (*Mục vô thể, dĩ vạn vật chi sắc vi thể; nhĩ vô thể, dĩ vạn vật chi thanh vi thể; tị vô thể, dĩ vạn vật chi sú vi thể; khẩu vô thể, dĩ vạn vật chi vị vi thể; tâm vô thể, dĩ thiên địa vạn vật cảm ứng chi thị phi vi thể* [443] – Truyền tập lục).

Chữ "thể" ở đây là chữ thể trong "bản thể" trái với chữ dụng; không có thể, nghĩa là tịch nhiên không tồn tại. Giác quan mắt, tai, mũi, miệng, tâm của ta, cái năng tri của ta, cũng không tồn tại, nếu chúng tách lìa đối tượng. Tâm và vật, năng tri và sở tri thật có nương tựa lẫn nhau và thân, tâm, ý, tri thức, vật, tất cả chỉ là một"... *Thần, tâm, ý, tri, vật, thị nhất kiện*[444] – Truyền tập lục).

"Hễ có ý tức thì có vật, không có ý là không có vật" (*Hữu thị ý tức hữu thị vật, vô thị ý tức vô thị vật* [445] – Đáp Cố Đông Kiều thư).

Nên để ý: chữ "vật" của Dương Minh dùng đây có nghĩa là đối tượng: Tâm, tri thức, ý, thân và vật, tất cả chỉ là một mà thôi. Nói như vậy là Dương Minh nhận rằng không có ngoại vật nào tách lìa năng tri của ta mà còn tồn tại: hết thảy muôn vật chẳng qua chỉ là đối tượng của cái năng tri của ta mà thôi.

Tổng ước lại mà nói, tri luận trong triết học Trung Quốc, từ đời Chu, Tần đến nay, đại khái có thể chia làm ba loại trong sự nhận định về tính chất và lai nguyên của tri thức:

1. Tri luận của Mạnh Tử, Tuân Tử, Vương Sung, Nhan Tập Trai và Đái Đông Nguyên chú trọng vào ngoại giới: Tri thức từ ngoài đến.

2. Tri luận của Mặc gia, Trương Hoành Cừ, Tiểu Trình (Y Xuyên), Chu Hi, Hoàng Lê Châu và Vương Thuyền Sơn kiêm trọng cả nội lẫn ngoại. Tri luận của Mặc Tử cũng có khuynh hướng này.

3. Tri luận của Đại Trình (Minh Đạo), Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh thì chú trọng vào nội tâm: Tri thức từ trong ra.

CHƯƠNG II

TRI VÀ HÀNH

* Thuyết chủ hành.

* Thuyết chủ tri.

* Thuyết tri hành hợp nhất.

* Thuyết tri nan hành dị.

Đây là vấn đề tương quan giữa tri (biết) và hành (làm): Tri quan trọng hơn hành hay. hành quan trọng hơn tri? Nên tri trước, hay nên hành trước?

Khổng Tử và Lão Tử không đề cập vấn đề này.

Khổng Tử rất trọng thị tri mà cũng rất trọng thị hành. Không bao giờ không tri mà ông lại hành. (*Cái hữu bất tri nhi tác chi giả, ngã vô thị dã.* – Thuật nhi). Nhưng ông cũng không quên dạy học trò: "*Hành hữu dư lực, tắc dĩ học văn*" - (Học nhi): Thực hành (những điều hiếu, đễ, ái chúng, thân nhân) đã, rồi nếu dư sức, thì học thi, phú, lục nghệ.

Lão Tử thì ngược lại hẳn: rất coi khinh cái thứ tri thức theo nghĩa thông thường mà cũng không tin tưởng tí nào vào hiệu nghiệm của hành động: "Thiên hạ chẳng biết được gì cả, chẳng làm được gì cả" (*Thiên hạ mạc năng tri, mặc năng hành* – Chương LII). Trí tuệ cũng như kỹ xảo, theo ông, chẳng những vô ích mà còn có hại là khác. Thi thố trí tuệ thì chỉ thêm nhiều rắc rối gian trá. (*Tuệ trí xuất, hữu đại nguỵ* - Chương XVIII). Người mà nhiều kĩ xảo, theo ông, chẳng những vô ích mà còn có hại là káhc. Thi thố trí tuệ thì chỉ thêm nhiều rắc rối gian trá. (*Tuệ trí xuất, hữu đại nguỵ* – Chương XVIII). Người mà nhiều kĩ xảo thì chỉ tổ sinh ra những cái bất thường, (*nhân đa kĩ xảo kì vật tư khởi* - Chương LVII). Cho nên ông mới chủ trương "dứt thánh bỏ trí" (*tuyệt thánh khí trí* - Chương XIX), "để dân không biết, không muốn" (*Sử dân vô tri vô dục* - Chương III)

Nhưng cái vấn đề bất thành vấn đề đối với Khổng Tử và Lão Tử này đã được đặt ra thật sự với Mặc Tử và các triết gia khác. Chúng tôi xin lược thuật dưới đây:

Như đã nói ở đầu thiên (Tri luận, - Lời nói đầu) trong triết học Trung Quốc, có bốn thuyết tất cả về mối tương quan giữa tri và hành:

- Thuyết chủ hành, lấy hành làm cơ sở cho tri, của Mặc gia và của Vương Thuyền Sơn;

- Thuyết chủ tri, lấy tri làm cơ sở cho hành, của Trình Tử và Chu Tử;

- Thuyết "tri hành hợp nhất" nhận rằng không có sự phân biệt giữa tri và hành, rằng tri với hành chỉ là một, của Vương Dương Minh; và:

- Thuyết tri nan hành dị (biết khó làm dễ) của Tôn Trung Sơn.

THUYẾT CHỦ HÀNH

Nói đến Mặc Tử, không ai còn không biết rằng ông là người ôm chí lớn cứu đời, nhất sinh chỉ tận tuỵ làm điều nghĩa, mong sao trừ loạn và dấy lợi cho thiên hạ, dầu có "mòn trán lỏng gót" cũng không nản, dầu chỉ dùng ống chân không lông, bụng chân không lá", cũng cứ tiến lên. Một người như vậy, cố nhiên là, để đạt mục đích, để toại chí bình sinh, tất phải có tinh thần thực dụng, thực nghiệm và chú trọng vào "hành" hơn là vào "tri". Tinh thần "vụ thực, chủ hành" đó, các đồ đệ của ông về sau cũng vẫn còn giữ được. Tinh thần ấy, chúng ta thấy khá rõ ràng trong sách Mặc Tử và trong các thiên Kinh thuyết, Đại thủ, Tiểu thủ v.v... của Mặc gia.

Khi bàn về "kiêm ái", Mặc Tử nói:

"Dùng mà không được, dẫu như ta đây, cũng sẽ công kích. Vả lại, có cái "phải" nào mà lại

không dùng được?" (*Dụng nhi bất khả, tuy ngã diệc tương phi chi. Thả yên hữu thiện nhi bất khả dụng giả* [446] – Kiêm ái hạ).

Chữ "dụng" ở đây, nghĩa không khác với chữ "hành" là mấy. "Không có cái "phải" nào mà lại không dùng được" có nghĩa là không có cái "phải" nào mà lại không làm được. Sở dĩ không làm được, chỉ là vì không muốn làm, hoặc không biết làm đó thôi. Nói cái đó là phải là hay, hoặc "biết" cái đó là phải là hay, dù thực tình đi nữa, mà khi đem thực hành không làm được, thì một là nói bậy, hai là biết sai, biết không đến nơi, hoặc biết không toàn diện. Biết như thế chưa phải là biết. "Tri" mà không "hành" hay "hành" không thành được thì bất luận tại sao, vì đâu, cái "tri" ấy cũng không ích lợi gì. Xin lấy một thí dụ: ai cũng biết tự do, dân chủ là tốt đẹp, nhưng nếu không thi hành hay thi hành tắc trách, thi hành vờ vịt, thì chẳng những cái biết đó vô ích, mà còn có hại nữa là khác.

Cho nên "tri" cần có "hành", "hành" cần làm cơ sở cho "tri"

Trong thiên Quí nghĩa, Mặc Tử cũng cho chúng ta một thí dụ để thuyết minh sự quan hệ của "hành". Ông nói: "Nay kẻ mù nói rằng: "Kim cương

trắng, bồ hóng đen"*. Nói như vậy thì người sáng mắt cũng không đổi (cải chính) được lời hắn. Nhưng đem cả vật trắng lẫn vật đen để lẫn lộn mà bảo kẻ mù chọn lấy thì hắn không thể biết (trắng đen mà chọn) được. Cho nên ta nói: "Kẻ mù không biết trắng đen. Không phải căn cứ vào sự gọi tên, mà là căn cứ vào sự chọn lấy" (*Kim cổ giả viết: "Cự giả bạch dã, kiềm giả hắc dã"* * *tuy minh mục giả, vô dĩ dịch chi. Kiêm bạch hắc, sử cổ thủ yên, bất năng tri dã. Cố ngã viết: Cố bất tri hắc bạch, phi dĩ kì danh, dĩ kì thủ dã"* [447].

Biết suông như thể kẻ mù biết kim cương thì trắng, bồ hóng thì đen, cái biết đó dễ và chưa thể gọi được là biết, biết mà có làm được thì mới là biết thật, cái biết ấy mới khó và mới có chân giá trị. Hành thật đáng coi trọng hơn tri.

Đổng Trọng Thư đời Hán cũng có bàn đến "tri" và "hành". Nhưng ý kiến của ông không có gì đặc sắc, - đại khái ông cho rằng "tri" và "hành" cùng đều quan trọng - cho nên chúng tôi xin bỏ qua.

Đến đời Tống và Minh, những thuyết lý, khí tâm, tính ngự trị trên tư tưởng giới đương thời. Trong cái phong khí ấy, nếu không có một triết gia nào theo thuyết chủ hành như Mặc Tử, thì đó thiết

---

* Chú giải của Dương Kính Cảo: "Cự, kim cương thạch dã; kiềm, yên môi dã".

tưởng cũng là một điều dễ hiểu. Trình Y Xuyên, Chu Hi (đời Tống) và Vương Dương Minh (đời Minh) đều có bàn về tri và hành, nhưng hai ông trên chủ tri, còn ông dưới thì chủ trương "tri hành hợp nhất". Hai thuyết chủ tri và "tri hành hợp nhất" này sẽ nói đến ở dưới sau.

Kịp đến đời Thanh, thuyết chủ hành mới lại được có người phát huy. Người đó là Vương Thuyền Sơn.

Vương Thuyền Sơn chống lại thuyết "chủ tri" của Trình. Chu đời Tống và thuyết "tri hành hợp nhất" của Vương Dương Minh đời Minh và cho rằng: "tri" và "hành" là hai, và "hành" quan hệ hơn "tri" nhiều. Ông nói:

"Tri và hành cùng giúp cho nhau mà cũng dùng lẫn nhau, là vì mỗi bên đều có công mà đều thu quả... Thế thì ở chỗ hỗ tương đó, càng thấy rõ sự chia lìa phải có của đôi bên. Nếu đồng thể với nhau thì không làm "dụng" lẫn cho nhau. Nhờ cái khác thể thì mới hoà đồng với nhau mà nên công. Đó là một định lý" (*Tri hành tương tư dĩ hỗ dụng: duy kì các hữu tri công nhi diệc các hữu kì hiệu, cố tương tư dĩ hỗ dụng. Tắc vu kì tương hỗ, ích tri kì tất phân hĩ. Đồng giả bất tương vi dụng, tư vu dị giả, nãi hoà đồng nhi khởi công. Thị định lý dã* [448] – Lễ kí chương cú).

Như vậy tri và hành là hai và khác nhau, chứ không phải nó "hợp nhất" như Vương Dương Minh đã chủ trương.

Về vấn đề "nặng nhẹ" giữa tri và hành, họ Vương nói:

"Tri cố nhiên phải nhờ có hành (thực hành) thì mới nên công (nếu không thì chỉ là biết suông); hành thì không cần nhờ tri làm công phu thực hiện. Hành có thể thu được hiệu quả của tri; tri chưa thể thu được hiệu quả của hành". *(Tri dã giả, cố dĩ hành vi công giả dã. Hành dã giả, bất dĩ tri vi công giả dã. Hành yên, khả dĩ đắc tri chi hiệu dã; tri yên, vị khả dĩ đắc hành chi hiệu dã* [449]. – Thượng thư dẫn nghĩa).

Nói cho dễ hiểu: Nên việc, phần lớn nhờ ở hành hơn là nhờ ở tri. Cứ việc làm đi, chúng ta sẽ nhờ kinh nghiệm mà cũng tới chỗ biết, chứ chỉ biết suông mà không làm thì không bao giờ có được cái kinh nghiệm do việc làm mang lại mà cũng không bao giờ làm xong được việc gì.

Có nhà phê bình gần đây cho rằng: "Triết học Vương Thuyền Sơn là đỉnh núi cao nhất của triết học đời Thanh". Nhưng riêng khi xét đến chủ trương của họ Vương về vấn đề tri hành thì vẫn không thể không công nhận rằng kiến giải của ông chẳng những không có gì mới mẻ, mà còn có phần "máy móc và nông vụn (phiến diện) là khác.

Khi xét về vấn đề căn bản, Trình Y Xuyên và Chu Hi đều nghĩ rằng: lý ở trước khí; con người hiểu biết là nhờ lý; khí là tài chất cấu thành phần hình hài.

Từ nhận định ấy suy đi, cả hai họ Trình, Chu đều cho rằng tri ở trước hành và quan trọng hơn hành. Nhưng Chu có khác Trình một chút ở điểm riêng đối với "hành", Chu có ý trọng thị hơn Trình.

Trình Y Xuyên nói:

"Cần biết trước làm sau; ví như đi đường, cần có ánh sáng chiếu" (*Tu thị thức tại sở hành chi tiên; thí như hành lộ, tu thị quang chiếu*[450] – Tống nguyên học án, quyển 15. Y Xuyên học án).

"Phải biết đã, rồi mới làm được... chưa biết đến nơi đến chốn, thì làm thế nào được? Làm gượng thì làm sao mà làm được lâu" (*Tu thị tri liễu, phương năng hành sự... vị trí tri, trẩm* * *sinh đắc hành? Miễn cưỡng hành giả, an năng tri cửu?*[451] – Như trên).

Biết có nhiều trình độ, có cái biết chỉ hời hợt bề ngoài, có cái biết đến sâu sắc. Phải biết đến sâu sắc thì làm mới tới nơi. Y Xuyên nói:

---

* Cũng đọc là trảnh.

"Nên lấy sự biết làm gốc. Hễ biết sâu thì làm được. Không có bao giờ biết mà lại không làm được. Biết mà không làm được thì chỉ là biết còn nông cạn. Đói mà không ăn vị phụ tử, người ta không đi vào nước lửa, chỉ vì người ta biết, người ta sở dĩ làm điều bất thiện chỉ là tại không biết. (*Tu dĩ tri vi bản. Tri chi thâm tắc hành chi tất chí vô hữu tri nhi bất năng hành giả. Tri nhi bất năng hành, chỉ thị tri đắc thiển. Cơ nhi bất thực ô huế, nhân nhi bất đạp thuỷ hoả, chỉ thị tri. Nhân vi bất thiện, chỉ vị bất tri*,[452] – Hà Nam Trình Thi di thư, quyển 15).

Nhưng thế nào là biết sâu, theo ý Y Xuyên? Trong "Y Xuyên học án", có thấy chép lại lời ông thuật một câu chuyện như thế này:

"Trước đây, chính ta có gặp một người từng đã bị hổ làm bị thương. Nhân nói đến hổ, người ấy thất sắc. Mấy người ngồi cạnh, nghe hắn nói chuyện hổ thì cũng biết là hổ dữ đáng sợ, chứ không phải không biết, nhưng không lộ vẻ sợ hãi như hắn lúc nói chuyện hổ. Số là hắn biết sâu về hổ... Lại như các món gỏi, chả. Các quí công tử và các bác nhà quê đều biết là ngon lắm. Nhưng nghe nói đến gỏi, chả thì các quí công tử lộ vẻ thèm thuồng ra mặt, chứ mấy bác nhà quê thì không. Kẻ học cần biết thật, hễ biết thật thì là ung dung làm được ngay" (*Hướng thân kiến nhất nhân, tằng vi*

hổ sở thương; nhân ngôn cập hổ, thần sắc tiện biến. Bàng hữu sổ nhân, kiến tha thuyết hổ, phi bất tri hổ chi mãnh khả uý, nhiên bất như tha thuyết liễu hữu uý cụ chi sắc: cái thâm tri hổ giả dã. Thả như khoái trá, quí công tử dữ dã nhân mạc bất giai tri kì mĩ nhiên quí nhân văn trước, tiện hữu dục thị khoái trá chi sắc, dã nhân tắc bất nhiên. Học giả tu thị chân tri, tài tri đắc tiện thị thái nhiên hành tương khứ dã[453] – Y Xuyên học án, thượng).

Qua những lời trên đây, chúng ta thấy rõ "biết sâu" hay "biết thật", hiểu theo Y Xuyên, là biết bằng kinh nghiệm bản thân. Muốn biết sâu, không phải chỉ học kỹ điều mình muốn biết mà còn phải "sống" cái mình muốn biết.

Về mối tương quan giữa tri và hành, Chu Hi nói cũng rất rõ ràng gẫy gọn.

Sách Ngữ loại chép mẫu chuyện sau đây:

"Vương Tử Sung hỏi: "Tôi ở Hồ nam, thấy có một ông thầy, dạy người chỉ dạy thực hành.

- Hỏi: nghĩa lý không rõ, làm sao mà thực hành?

- Đáp: ông ta bảo: cứ làm được là sẽ thấy rõ.

- Vậy chứ người đi đường mà không thấy đường thì đi ra làm sao? (...) Thánh nhân dạy bậc đại học là dạy cho họ làm sao đều vào được cõi thánh hiền. Khi đã giảng cho họ hiểu đạo lý rồi,

thì tự khắc họ thờ cha mẹ không được không hiếu, đối với anh không được không đễ, chơi với bạn không được không giữ tín nghĩa".

Muốn làm được phải biết rõ. Mà biết rõ, theo Chu Hi, là phải hiểu rạch ròi cái lý sở dĩ nhiên và cái lý đương nhiên. Ông nói:

"Cùng lý là muốn biết cái lý sở dĩ nhiên của sự vật và cái lý sở đương nhiên của nó, có thế thôi. Biết cái lý sở dĩ nhiên, cho nên cái biết không còn chỗ nào phải ngờ; Biết cái lý sở đương nhiên, cho nên việc làm không có chỗ nào lầm lẫn" (*Cùng lý giả, dục tri sự vật chi sở dĩ nhiên dữ kì sở đương nhiên giả nhi dĩ. Tri kì sở dĩ nhiên, cố chi bất hoặc; tri kì sở đương nhiên, cố hành bất mậu*[454] – Học đích).

Lý sở dĩ nhiên là cái lý do tại sao lại như thế. Lý sở đương nhiên là cái lý do tại sao lại nên như vậy. Phải hiểu cho thấu triệt cả hai thì tri mới là sâu và hành mới là chu đáo.

Tuy chú trọng vào tri, nhưng Chu Hi không hề không trọng hành. Ông từng nói:

"Học cho rộng, chưa bằng biết cho rõ, biết cho rõ, chưa bằng làm cho thực. Hai cái tri và hành cùng phải có, khác nào có mắt mà không có chân thì không thể đi, có chân mà không có mắt thì lấy gì để thấy."

"Lúc mới biết mà chưa làm được thì sự biết còn nông nổi, đến khi đã làm được thì sự biết càng thêm sáng tỏ và có ý vị khác trước."*

Qua hai câu trích dẫn trên đây, người ta nhận thấy rằng mặc dầu chủ trương "tri tiên, hành hậu", Chu Tử thật có chịu ảnh hưởng học thuyết chủ hành của Mặc Tử một cách đậm đà. Và cái kiến giải *"hành yên, khả dĩ đắc tri chi hiệu dã"* của Vương Thuyền Sơn sau này, có thể nói chính là thoát thai từ tư tưởng của Chu Hi mà ra.**

THUYẾT TRI HÀNH HỢP NHẤT

Chối bỏ thuyết "biết trước làm sau" của Trình Chu, Vương Dương Minh lập nên thuyết "tri hành hợp nhất" (Biết với làm hợp làm một).

Hệ thống triết thuyết của họ Vương gồm có ba phần chính là: "Tâm tức lý" (tâm tức là lý), "tri hành hợp nhất" và "trí lương tri" (phát huy tận độ cái lương tri). Trong ba phần này thì độc đáo nhất là "tri hành hợp nhất", vì đó thực là sáng kiến của

---

* Trích trong "Vương Dương Minh" (trang 154) của Đào Trinh Nhất. Tân Việt xuất bản.

** Chính Chu Tử cũng có nói: "Bàn trước sau thì tri ở trước ; kể nặng nhẹ thì hành nặng hơn". (Theo Đào Trinh Nhất : Vương Dương Minh - trang 154).

ông. Từ trước, các triết gia đều chia biết và làm ra làm hai đường, đến ông mới nhập lại thành một.

Ông lập nên thuyết "tri hành hợp nhất" khi ông đang bị phóng trục tại trạm Long Trường, vào khoảng ông trên dưới bốn mươi tuổi (từ 37 đến 42). Thuyết lập nên là cốt để trị một cái bệnh chung của mọi người. Hầu hết chúng ta đều cho rằng khi một ý niệm chưa thi hành, thì dù ý niệm đó có bất thiện cũng chưa phải là xấu; và, vì cho rằng chưa phải là xấu cho nên chúng ta không tìm cách ngăn cấm, đè nén, tiêu diệt. Nay nếu tin rằng biết và làm là một, rằng tri tức là hành rồi, thì thấy ý niệm nào xấu mới phát động, dù chưa thực hành cũng là xấu rồi và tất phải nỗ lực trừ bỏ ngay, không để cho nó tiềm phục trong lòng nữa. (*Ngã kim thuyết cá tri hành hợp nhất. Chính yếu nhân tiểu đắc nhất niệm phát động xứ tiện tức thị hành hiễu... Tu yếu triệt căn triệt để bất sử ná nhất niệm tiềm phục tại hung trung, thử thị ngã lập ngôn tôn chỉ* [455] – Thuyền tập lục, Hoàng Trực ký).

Thuyết "tri hành hợp nhất" gồm có ba phần, lấy ba ý chính dưới đây làm chủ chốt:

1. "Chưa bao giờ có tri mà lại không có hành; tri (biết) mà không hành (làm), thì chỉ là chưa tri (*Vi hữu tri nhi bất hành giả; tri nhi bất hành, chỉ thị vi tri* – Truyền tập lục. Từ Ái ký).

2. Tri là bước đầu của hành, hành là kết quả của tri" (*Tri thị hành chi thuỷ, hành thị tri chi thành* – Như trên).

Và:

3. "Tri đến đúng đắn, cặn kẽ, thiết thực là cái tri đạt được ở trong hành, hành mà sáng suốt rạch ròi là hành nhờ có tri" (*Tri chi chân thiết đốc thực xứ, tức thị hành, hành chi minh giác tinh xác xứ tức thị tri* – Đáp Cố Đông Kiều thư).

Dưới đây, chúng tôi xin lần lượt trình bày từng điểm một.

Trước hết cần rõ rằng chữ tri và chữ hành của Vương Dương Minh dùng khác nghĩa ta thường dùng; rằng nghĩa đặc biệt ông dùng đó, lại trong mỗi phần một khác, trong phần thứ nhất, chữ tri chuyên chỉ cái "minh giác" (biết sáng suốt) của tâm về lẽ phải trái, còn hành là nói sự phát động của tâm. Xin hãy nghe ông giảng:

"Sách Đại học chỉ cho thấy rõ đúng thế nào là tri và hành; sách ấy nói: "Như ưa sắc đẹp, như ghét mùi thối". Thấy sắc đẹp mà biết là đẹp, đó là thuộc về phần tri; ưa sắc đẹp là thuộc về phần hành. Ngay khi thấy sắc đẹp chỉ thấy là ưa rồi, chứ không phải là thấy đẹp rồi mới lập tâm ưa. Ngửi mùi thối mà biết là thối, đó là thuộc về phần tri; ghét mùi thối là thuộc về phần hành; ngay khi ngửi thấy thối là ghét rồi, chứ không phải thấy

thối rồi mới lập tâm ghét... " (*Đại học chỉ xuất cá chân tri hành dữ nhân khán, thuyết "như hiếu hảo sắc, như ố ác xú". Kiến hảo sắc thuộc tri, hiểu hảo sắc thuộc hành; chỉ kiến ná hảo sắc dĩ tự hiếu liễu, bấtthị kiến liễu hậu hựu lập cá tâm khứ hiếu. Văn ác xú thuộc tri, ố ác xú thuộc hành; chỉ văn ná ác xú thời dĩ tự ố liễu, bất thị văn liễu hậu, hựu lập cá tâm khứ ố...* [456] – Truyền tập lục. Từ Ái ký)

"Lại như biết đau, ắt là mình có đau, rồi mới biết đau; biết lạnh, ắt là mình có lạnh rồi mới biết lạnh; biết đói, ắt là mình có đói rồi mới biết đói; tri với hành làm sao mà chia tách được! Bản thể của tri và hành là như thế" (*Hựu như tri thống, tất dĩ tự thống liễu phương tri thống; tri hàn, tất dĩ tự hàn liễu, phương tri hàn, tri cơ tất dĩ tự cơ liễu phương tri cơ, tri, hành như hà phân đắc khai? Thử tiện thị tri hành đích bản thể* [457] – Như trên).

Lại "như khen người này biết hiếu, người kia biết đễ, thì tất họ phải là người đã từng làm việc hiếu, việc đễ rồi mới có thể khen họ là biết hiếu, biết đễ được. Chả lẽ một kẻ chỉ biết khéo nói chuyện hiếu đễ ở ngọn lưỡi đầu môi, mà lại khen họ là hiếu đễ thì đâu là có được?" (*Như xưng mỗ nhân tri hiếu, mỗ nhân tri đễ, tất thị thử nhân dĩ tằng hành hiếu hành đễ, phương khả xưng tha tri hiếu tri đễ. Bất thành chỉ thị hiểu đắc thuyết ta*

hiếu đích thoại, tiện khả xưng vi tri hiếu tri đẽ?[458] – Như trên).

Rõ ràng là tri hành hợp nhất: chưa bao giờ có tri mà không có hành.

Đến phần thứ hai. Trong phần này, "tri trỏ cái ý định làm một công việc gì, còn hành là trỏ cái công việc thực hiện ý định đó" (*Tri thị hành đích chủ ý, hành thị tri đích công phu* - Truyền tập lục. Từ Ái ký).

Đây ông nói:

"Thực vậy, người ta tất là có lòng muốn ăn rồi mới biết ăn. Cái lòng muốn ăn tức là ý (chủ ý), tức là bước đầu của hành vậy. Ăn miếng ngon, miếng dở, tất phải bỏ vào mồm rồi mới biết, chứ có khi nào chưa bỏ vào mồm mà đã biết miếng dở, miếng ngon? Tất là phải có lòng muốn đi, rồi sau mới biết đường; cái lòng muốn đi tức là ý (chủ ý), tức là bước đầu của hành vậy. Đường đi hiểm trở, tất phải đợi đích thân trải qua mới biết, chứ không có khi nào chưa đích thân trải qua mà đã biết đường đi hiểm trở?" (*Phù nhân tất hữu dục thực chi tâm, nhiên hậu tri thực. Dục thực chi tâm tức thị ý, tức thị hành chi thuỷ hĩ. Thực vị mĩ ác, tất đãi nhập khẩu nhi tri, khởi hữu bất đãi nhập khẩu nhi dĩ tri thực vị chi mỹ ác giả da? Tất hữu dục hành chi tâm, nhiên hậu tri lộ; dục hành chi tâm tức thị ý, tức thị hành chi thuỷ hĩ. Lộ đồ chi hiểm di, tất đãi*

thân thân lý lịch nhi hậu tri, khởi hữu bất đãi thân thân lý lịch nhi dĩ tri lộ đồ chi hiểm di giả da?[459] - Đáp Cố Đông Kiều Thư).

"Thật vậy, vấn (hỏi), tư (suy ngẫm), biện (phân tách) hành, ngần ấy điều đều là để học cả. Chưa có chuyện học mà lại không hành bao giờ. Như học đạo hiếu, thì tất phải hầu hạ nuôi nấng, đích thân thực hành đạo hiếu rồi mới gọi là học được, chứ đâu có phải chỉ nghe nói suông nói hão, mà bảo ngay như thế là học đạo hiếu? Học bắn tất phải giương cung, lắp tên, bắn ra trúng đích; học viết tất phải trải giấy, cầm bút, cầm thẻ tre, chấm mực; hết thảy mọi sự học trong thiên hạ, chưa bao giờ không hành mà lại nói là học được, thế thì bắt đầu học vấn đã là hành rồi... Học không thể không có chỗ ngờ, vậy thì phải hỏi, hỏi tức là học vậy, tức là hành rồi; lại vẫn không thể không có chỗ ngờ, vậy thì phải suy ngẫm, phân tách; suy ngẫm, phân tách tức là học vậy, tức là hành rồi. - Không phải là học, hỏi, suy ngẫm, phân tách, rồi sau mới bắt đầu đem ra hành. Thế cho nên, xét theo khía cạnh cầu làm cho giỏi, cho nên cầu được việc mà nói, thì gọi là học; xét theo khía cạnh cầu được vỡ nghĩa mà nói, thì gọi là vấn (hỏi); xét theo khía cạnh cầu cho suốt lẽ mà nói, thì gọi là tư (suy ngẫm), xét theo khía cạnh cầu cho xem xét được tinh tường mà nói, thì gọi là biện (phân tách); xét theo khía

cạnh cầu cho đích thân thực thi mà nói, thì gọi là hành. Nghĩa là phân công ra, tất cả có năm, nhưng hợp lại mà nói thì việc chỉ là một mà thôi" (*Phù vấn, tư, biện, hành, giai sở dĩ vi học, vị hữu học nhi bất hành giả dã. Như học hiếu giả, tắc tất phục lao phụng dưỡng, cung hành hiếu đạo, nhi hậu vị chi học, khởi đồ huyền không khẩu nhĩ giảng thuyết, nhi lại khả dĩ vị chi học hiếu hồ? Học sạ tắc tất trương cung hiếp thỉ, dẫn mãn trúng đích; học thư tắc tất thân chỉ, chấp bút, thao cô, nhiễm hàn. Tận thiên hạ chi học, vị hữu bất hành nhi khả dĩ ngôn học giả; tắc học chi thuỷ cố dĩ tức hành hĩ... Học chi bất năng vô nghi, tắc vấn, vấn tức học dã, tức hành dã; hựu bất năng vô nghi, tắc hữu tư hữu biện; tư biện tức học dã, tức hành dã... phi vị học vấn tư biện chi hậu nhi thuỷ thố chi ư hành dã. Thị cố dĩ cầu năng kì sự nhi ngôn, vị chi học; dĩ cầu biện kì nghĩa nhi ngôn, vị chi vấn; dĩ cầu thông kì lý nhi ngôn, vị chi tri; dĩ cầu tinh kì sát nhi ngôn, vị chi biện; dĩ cầu lý kì thực nhi ngôn, vị chi hành. Cái tích kì công nhi ngôn tắc hữu ngũ, hợp kì sự nhi ngôn tắc nhất nhi dĩ* [169] – Đáp Cố Đông Kiều thư).

Sau hết, xin nói đến phần thứ ba: "Tri (biết) đến đúng đắn, cặn kẽ, thiết thực là cái tri đạt được ở trong hành (việc làm); hành (làm) mà sáng suốt rạch ròi là hành (làm) nhờ có tri.

Trong phần này, họ Vương cho rằng "tri và hành tuy là hai chữ nhưng chỉ là nói *chung một công việc*? (*Tri hành nguyên thị lưỡng cá tự, thuyết nhất cá công phu.* – Như trên). Ông nói: "Tri và hành vốn không thể lìa nhau được. Chỉ tại học giả đời sau đem chia ra mới thành hai việc riêng biệt, mất cả bản thể của tri và hành. Bởi vậy mới phải đề xướng hợp tri và hành lại làm một" (*Tri hành bản bất khả li, chỉ vị hậu thế học giả phân tác lưỡng tiệt công phu, thất khước tri hành bản thể, cố hữu hợp nhất tính tiến chi thuyết* [461] – Như trên).

"Nếu hành (làm) mà không tri (biết) rõ ràng tỉ mỉ thì là hành (làm) mô, tức là (như sách Luận ngữ nói) "học mà không nghĩ thì lờ mờ", vì thế mà tất phải nói đến tri (sự biết). Tri (biết) mà không tri (biết) đến đúng đắn, cặn kẽ, thiết thực thì tri (biết) lơ mơ hão huyền, tức là (như sách Luận ngữ nói) nghĩ mà không học thì bập bỗng *. Vì thế mà tất phải nói đến hành. Nguyên lai, tri với hành chỉ là một công việc. Người xưa nói tri, hành là cốt để bổ cứu cái tệ tập thiên về một đằng (hoặc tri, hoặc hành) trong khi thực thi một công việc, chứ có lẽ

---

* Bao Hàm cắt nghĩa "đãi" là "mệt mỏi"; Chu Hi giảng là "không yên". Vương Dẫn Chi thì cho rằng "đãi" ở đây có nghĩa là "nghi hoặc bất định" chúng tôi theo ý của họ Vương.

không phải để người ta chia lìa một việc ra làm hai phần (tri và hành)". (*Nhược hành nhi bất năng tinh sát minh giác, tiện thị minh hành, tiện thị "học nhi bất tư tắc võng", sở dĩ tất tu thuyết cá tri; tri nhi bất năng chân thiết đốc thực, tiện thị vọng tưởng, tiện thì "tư nhi bất học tắc đãi* [*], *sở dĩ tất tu thuyết cá hành. Nguyên lai chỉ thị nhất cá công phu, cổ nhân thuyết tri hành, giai thị tựu nhất cá công phu thượng, bổ thiên cứu tệ thuyết, bất tự linh nhân phân tác lưỡng kiện sự tố* [462] – Đáp hữu nhân vấn).

Như vậy, theo ông, tri và hành, nguyên lai chỉ là một việc, sở dĩ người xưa nói riêng tri, nói riêng hành, là cốt để sửa đổi cái thói làm việc không được hoàn hảo của người đời: Chỉ vì thế gian có hai thứ người cần phải phân rõ tri và hành thì họ mới hiểu:

"Một thứ thì mù mờ, ù cạc, cứ làm bừa theo ý kiến riêng, tuyệt nhiên không chịu nghĩ ngợi, xem xét; như vậy chỉ là làm bậy, làm mò, cho nên đối với họ tất phải nói đến tri, (cho họ biết) có tri thì hành mới đúng được. Còn một thứ thì mơ mơ màng màng, chỉ suy nghĩ những chuyện vu vơ không đâu, tuyệt nhiên không chịu đích thân nhúng tay vào việc, như vậy thì chỉ là bắt bóng nghe hơi, cho nên, đối với họ, tất phải nói đến hành (cho họ biết) phải hành thì tri mới thật là tri... "(*Nhất chủng*

nhân mông mông đỗng đỗng đích nhậm ý khứ tố, toàn bất giải tư duy, tỉnh sát, dã chỉ thị cá minh hành vọng tác; sở dĩ tất thuyết cá tri, phương tài hành đắc thị, hựu hữu nhất chủng nhân mang mang đãng đãng, huyền không khứ tư sách, toán bất khẳng trước thực cung hành, dã chỉ thị suỷ mô ảnh hưởng, sở dĩ tất thuyết cá hành, phương tài tri đắc chân...) [463].

Rút lại, dù tri là "minh giác của tâm", hành là "phát động của tâm", dù tri là ý định, hành là thực thi, dù tri và hành là hai tiếng chỉ cùng một việc, nhưng trong cả ba trường hợp, tri hành vẫn là hợp nhất.

Cùng một tâm trạng muốn bổ cứu thời tệ như người xưa, Vương Dương Minh sở dĩ đề xướng thuyết "tri hành hợp nhất" là cốt, như trên kia chúng tôi đã nói, trước hết thức tỉnh lòng người mà coi chừng những ý niệm xấu, hầu trừ tiệt nó ngay từ khi còn ở trong trứng. "Ngoài ra cũng để chữa cái thông bệnh của người đương thời chỉ vì tin rằng phải "tri" đã rồi mới "hành" được, thành thử suốt đời không dám làm việc gì, trọn đời không làm được việc gì. Cao đệ của ông là Từ Ái có ghi mấy lời này của ông: "Nay người ta lại đem tri, hành chia ra làm hai việc mà làm, cho rằng cứ phải tri đã rồi sau mới hành được... cho nên suốt đời không hành, mà cũng trọn đời không tri. Đó hẳn không

là một chứng bệnh nhỏ" (*Kim nhân khước tương tri hành phân tác lưỡng kiện khứ tố, dĩ vi tất tiên tri liễu nhiên hận năng hành... cố toại chung thân bất hành, diệc toại chung thân bất tri. Thử bất thị tiểu bệnh thống* [464].

Thuyết tri hành hợp nhất thịnh hành một thời. Đến đời Thanh thì bị Vương Thuyền Sơn công kích kịch liệt. Thuyền Sơn cho rằng Dương Minh đã lạm dụng danh từ tri và hành. Xin hãy nghe Thuyền Sơn nói: "Cái mà ông ta (chỉ Dương Minh) gọi là tri không phải là tri và cái ông ta gọi là hành không phải là hành. Cái ông ta gọi là tri tuy không phải là tri, nhưng còn có phần nào của tri, thảng hoặc cũng còn có sở kiến. Còn khi nói rằng cái ông ta gọi là hành không phải là hành thì đích xác cái đó không phải là hành mà chính là tri nhận làm hành" (*Kì sở vị tri giả phi tri nhi hành giả phi hành dã. Tri giả phi tri, nhiên nhi do hữu kì tri dã, diệc thảng nhiên nhược hữu sở kiến dã, hành giả phi hành, tắc xác hồ kì phi hành, dĩ kì sở tri vi hành dã* [465] – Thượng thư dẫn nghĩa).

Lời Thuyền Sơn phê bình trên đây về thuyết tri hành hợp nhất của Vương Dương Minh xét ra không vững mà rõ ràng khiên cưỡng. Thật vậy, khi lập thuyết, Vương Dương Minh đã định nghĩa hẳn hoi cho hai chữ tri, hành rồi. Nghĩa đó không phải nghĩa thông thường mà mọi người vẫn hiểu; hơn

nữa nghĩa đó lại thay đổi trong mỗi phần của thuyết như chúng tôi đã nói qua ở trên. Vậy mà khi phê bình, Thuyền Sơn lại hiểu hai chữ tri, hành của Dương Minh theo nghĩa thông dụng, thì làm sao mà chẳng xảy ra cái trò "ông nói gà, bà nói vịt", cái lối lập luận vin vào phép "duy danh định nghĩa"?

THUYẾT TRI NAN HÀNH DỊ

Nhà lãnh đạo cuộc cách mạng Tân Hợi tại Trung Quốc có phải là một triết gia không? Có triết học Tôn Trung Sơn không? Câu hỏi hiện chưa có giải đáp dứt khoát. Nhưng nhìn nhận Tôn Trung Sơn là một học giả tin theo chủ nghĩa kinh nghiệm thì mọi người đều nhìn nhận.

Đặc trưng của kinh nghiệm luận là trối bỏ duy lý luận, trối bỏ tiên nghiệm luận và nhận rằng tri thức của con người là nhờ kinh nghiệm mà có, từ kinh nghiệm mà ra.

Là một kinh nghiệm luận giả, Tôn Trung Sơn, đối với vấn đề tương quan giữa tri và hành, đương nhiên chủ trương hành ở trước tri, hành quan trọng hơn tri. Với chủ trương ấy, họ Tôn đã lập nên thuyết tri nan hành dị.

Cũng như Vương Dương Minh xưa, Tôn Trung Sơn lập nên thuyết tri nan hành dị là cốt để cứu thời tệ, để chữa một tâm bệnh. Nguyên lúc đó, sau

khi lật đổ nhà Mãn Thanh, nhân cách mạng gặp bước khó khăn, trong hàng ngũ Quốc dân đảng Trung Hoa, phát sinh một căn bệnh chủ bại và bi quan. Nhiều "đồng chí" nghĩ rằng "làm khó". Bác sĩ họ Tôn bắt mạch và cho rằng con bệnh của ông đã bị đầu độc bởi cái thành kiến "tri chi phi gian, hành chi duy gian" * rất xưa của người Trung Hoa. Cho nên ông mới kê cái toa "tri nan hành dị" (biết khó, chứ làm thì dễ). Ông chủ trương rằng "không biết cũng có thể làm được" (*bất tri diệc năng hành*), rằng cứ làm đi rồi sẽ biết, do kinh nghiệm mà biết. Ông nói:

"Người xưa mà "tri" là ban đầu có khi đã phải phí đến ngàn trăm năm để "hành", rồi sau mới "tri" được; có khi đã phải nhờ công ngàn muôn người khổ tâm cặm cụi thí nghiệm mãi rồi sau mới "tri" được" (*Cổ nhân chi đắc kì tri dã, sơ hoặc phí thiên bách niên chi thời gian dĩ hành chi, nhi hậu nãi năng tri chi; hoặc phí thiên vạn nhân chi khổ tâm cô nghệ, lịch kinh thí nghiệm nhi hậu tri chi*)[466].

Rõ ràng là ông xác nhận: Hành phải ở trước tri, nhất thiết tri đều từ kinh nghiệm mà đến. Không thiếu gì thí dụ để chứng minh chân lý này.

---

* Chữ ở Cổ văn Thượng thư, thiên Thuyết mệnh, nghĩa là: "biết không khó chỉ làm là khó".

Nhân loại thuở thái sơ đã trải qua bao nhiêu ngàn năm thực hành việc "đục cây lấy lửa" mà sau mới tìm ra cái định lý "cọ xát sinh ra nóng"; về sau, lại trải qua bao nhiêu thế kỷ kinh nghiệm nữa mới tìm ra cái định lý: "Tất cả các cơ giới lực đều có thể chuyển hoá thành nhiệt độ... ".

Tuy Tôn Trung Sơn chủ trương rằng "không biết cũng có thể làm được" nhưng không phải vì vậy mà ông chối bỏ giá trị của tri thức. Trái lại, ông còn nhấn mạnh vào cái ý kiến cho rằng "tri thức tức quyền lực" * là khác. Ông nói:

Không biết vẫn làm được, mà biết thì càng thích làm, vì thế tiến hành không ngừng, cho nên mới có cái bước tiến tới tấp ào ạt như ngày nay" (*Bất tri cố hành chi, nhi tri chi cánh lạc hành chi, thử kì tiến hành bất tức, sở dĩ đắc hữu kim nhật chi tiến bộ dã*). Chỗ khác ông nói:

"Làm cái mình không biết để mà biết cho đến nơi" (*Hành kì sở bất tri dĩ trí kì tri)* [467]. "Nhân biết rồi mà càng đi tới trong việc làm" *(Nhân dĩ tri nhi cánh tiến ư hành)* [468]; và:

"Biết được thì tất làm được" (*Năng tri tất năng hành*).

Không còn ngờ gì: Tri là từ hành mà ra; tri lại có tác dụng ảnh hưởng lại hành mà tăng gia lực

---

* Lời Baçon (1214-1294), một nhà khoa học người Anh.

lượng cho hành, đưa đường chỉ lối cho hành. Chính cái tri bắt nguồn từ cái hành đó nó đã đưa nhân loại từ thế giới hắc ám bước mau tới cảnh giới tự do tiến bộ.

Một điều đặc biệt nên chú ý là cái tri, hiểu theo Tôn Trung Sơn, không cùng một tính chất với cái tri của các bậc tiền bối. Cái tri của họ Tôn là cái tri khoa học, cái tri thực nghiệm. Cái tri ấy mới là chân tri. Ông nói:

"Phàm là tri thức chân xác, đặc biệt, tất phải do khoa học mà lại. Cái mà ngoài phạm vi khoa học, bất chấp khoa học, người ta gọi là "tri thức" thì phần nhiều không phải là tri thức thật. Chẳng hạn như cái thứ tri thức của Trung Quốc cho rằng trời tròn, đất vuông, trời động đất tĩnh ấy; cái tư tưởng, tri thức từ mấy ngàn năm, người ta vẫn cho là tự nhiên đó, lâu ngày quen đi, không ai còn biết là nó sai; nhưng nếu đem khoa học mà xét để tìm sự thực thì thấy là lầm to". *Phàm chân tri đặc thức, tất tòng khoa học nhi lai đã, xả khoa học nhi ngoại chi, sở vị tri thức giả, đa phi chân tri thức dã. Như Trung Quốc chi thiên viên địa phương, thiên động địa tĩnh giả, thử sổ thiên niên lai tư tưởng kiến thức tập vi tự nhiên vô phục hữu tri kì phi giả; nhiên nhược dĩ khoa học án chi, dĩ khảo kì thục, tắc đại mậu bất nhiên hĩ)* [469]

"Người nước ta bảo rằng biết không khó, cái họ gọi là biết đó đều giống như cái biết cho rằng trời tròn đất vuông, trời động đất tĩnh cả". (*Ngô quốc nhân chi sở vị "tri chi phi gian", kì sở tri giả, đại đô loại ư thiên viên địa phương, thiên động địa tĩnh*).

Như vậy, ông không hề xét, - mà cơ hồ như chối bỏ nữa – cái lương tri, cái tri của lương tâm, cái tri mà Tống nho và Minh nho đặc biệt chú trọng tới. Sự phản ứng của ông còn mãnh liệt hơn Vương Thuyền Sơn gấp bội.

Ngoài ra họ Tôn còn chối bỏ cái thuyết "bất khả tri" và cho rằng thuyết đó "trái với chân lý" "rốt cuộc không ích lợi gì cho thế đạo nhân tâm cả". Ông khẳng định khả năng của tri thức và nếu ông thừa nhận cái vô hạn tính của vũ trụ thì ông cũng lại thừa nhận luôn cái vô hạn tính của năng lực tri thức, nghĩa là nếu vũ trụ là vô cùng thì cái biết của chúng ta cũng không có giới hạn: "Tri thức của loài người lấy vũ trụ làm phạm vi" (*Nhân loại chi tri thức dĩ vũ trụ vi phạm vi*) *.

Tóm lại, tương quan giữa tri và hành là một vấn đề khá quan hệ trong triết học Trung Quốc. Vấn đề được đặt ra rõ ràng bắt đầu từ Mặc Tử

---

* Tất cả những lời trích dẫn bằng phiên âm chữ Hán trên đây đều rút ở cuốn "Tôn Trung Sơn toàn tập".

(thời Tiên Tần) với chủ trương "chủ hành"; được tiếp tục đề cập do Trình Tử, Chu Tử (đời Tống) với thuyết "chủ tri", do Vương Dương Minh (đời Minh) với thuyết "tri hành hợp nhất", do Vương Thuyền Sơn (đời Thanh) với thuyết "chú hành" và chấm dứt với thuyết "hành tiên tri hậu" hay "tri nan hành dị" của Tôn Trung Sơn, nhà lãnh đạo cuộc cách mạng năm Tân Hợi (1911)...

CHƯƠNG III

KHẢ NĂNG VÀ HẠN ĐỘ CỦA TRI THỨC

* Tri thức đáng hoài nghi.
* Tri thức giới hạn ở sự vật.
* Tri thức không có hạn độ tuyệt đối.

TRI THỨC ĐÁNG HOÀI NGHI

Ở Đông phương cũng như ở Âu Mỹ, nếu có những triết gia tận tín vào tri thức, thì cũng có những triết gia đem lòng hoài nghi về cái khả năng này của con người.

Triết gia Trung Hoa đầu tiên hoài nghi tri thức là Trang Tử. Ông nói: "Sự biết phải trông chờ nhờ cậy vào cái gì đó mà sau mới được chính xác. Nhưng cái mà cái biết trông chờ nhờ cậy đó lại chưa biết nhất định đích thật là cái gì" (*Phù tri hữu sở đãi nhi hậu đáng, kì sở đãi giả đặc vị định dã* [470] – Đại tôn sư).

Trong Tạp thiên (sách Trang Tử) cũng nói:

"Người ta đều tôn cái điều mà cái biết của mình biết nhưng chẳng ai biết rằng muốn biết, trước phải trông chờ nhờ cậy vào cái mà cái biết của mình không biết, như thế cái biết của mình há chẳng đáng ngờ sao?" (*Nhân giai tôn kì tri chi sở tri, nhi mạc tri thị kì tri chi sở bất tri nhi hậu tri, khả bất vị đại nhi hồ* [471] – Tắc dương).

Tri thức của con người cần đặt trên cơ sở vững chắc, nhưng cái cơ sở đó thế nào, thật ra cũng chưa biết rõ. Ngay như mọi công việc nghiên cứu của khoa học, cũng đều phải căn cứ vào một số những giả thuyết căn bản. Những giả thuyết đó chung qui vẫn chỉ là giả thiết mà thôi, chứ chưa hề được chứng minh là chân xác. Hết thảy những tri thức khoa học, đều chỉ là xây dựng trên cái nền tảng bấp bênh của những điều giả thiết chưa chứng minh được là xác định ấy cả. Tri thức khoa học còn thế nữa là thường thức của chúng ta. Như vậy cơ sở của tri thức thực còn là bấp bênh: cái biết còn phải nương nhờ vào những cái mà cái biết của con người chưa biết được. Trang Tử còn nói:

"Đang lúc mộng, không biết là mình mộng, trong mộng lại xem mình mộng. Tỉnh giấc rồi, mới biết là mình mộng, có tỉnh giấc mộng lớn rồi mới biết rằng đó chỉ là giấc mộng lớn. Thế mà kẻ ngu lại tự cho mình là tỉnh, vẫn chắc mẩm và tự cho

mình là tỉnh. Cứ thích thú làm vua chúa, không ưa làm cái chú coi nhà giam, rõ thật khù khờ lắm thay! Cụ Khâu nhà anh và anh đều mộng đấy, mà chính ta bảo anh mộng ta cũng mộng nốt. (*Phương kì mộng dã, bất tri kì mộng dã, mộng chi trung hựu chiêm kì mộng yên. Giác nhi hậu tri kì mộng dã. Thả hữu đại giác nhi hậu tri thử kì đại mộng dã. Nhi ngu giả tự dĩ vi giác, thiết thiết nhiên tri chi. Quân hồ mục hồ, cố tai! Khâu dã dữ nhữ mộng dã, dư vị nhữ mộng diệc mộng dã.*[472] – Tề vật luận).

Mộng hay là tỉnh? Thật khó mà biết được chắc chắn rõ ràng. Cuộc nhân sinh này có thể cũng chỉ là một giấc mộng lớn. Những điều mắt thấy tai nghe ta vẫn cho là thật kia, biết đâu chả toàn là hư huyễn. Như vậy thì tri thức của con người có đáng cho ta tin cậy không? Trang Tử nói:

"Kiếp sống của ta có bờ bến (có giới hạn), mà cái biết thì không bờ bến (không biết đâu là cùng), dfung cái có bờ bến để theo đuổi cái không bờ bến, nghĩ thật là nguy!"

"Đã khốn đốn vì theo đuổi cái không bờ bến rồi, lại cho mình là biế, toan cứu nguy bằng sự tìm cái biết nữa thì chỉ càng tổ nguy thêm thôi" (*Ngô sinh dã hữu nhai, nhi tri dã vô nhai, dĩ hữu nhai tuỳ vô nhai, đãi dĩ. Dĩ nhi vi tri giả, đãi nhi dĩ hĩ*[473] – Dưỡng sinh chủ).

Ngoại thiên, sách Trang Tử, cũng nói:

"So ra, cái con người biết không bằng cái con người không biết; thời gian con người sống, không bằng thời gian con người chưa sống. Lấy cái nhỏ nhít (là năng lực con người) để tìm hiểu đến cùng cái cõi cực lớn (là vũ trụ bao la), thảo nào mà bị mê loạn không thể thông đạt được" (*Kế nhân chi sở tri, bất nhược kì sở bất tri; kì sinh chi thời, bất nhược vị sinh chi thời. Dĩ kì chí tiểu, cầu cùng kì chí đại chi vực, thị cố mê loạn nhi bất năng tự đắc dã* [474] – Thu Thuỷ).

Tuy Trang Tử hoài nghi tri thức, nhưng thật ra không hề phủ nhận tri thức. Ông cho rằng vấn đề cái biết của con người có biết được gì hay không, thật ra cũng chưa có giải đáp dứt khoát. Ông nói:

"Niết (khiết) Khuyết hỏi Vương Nghê rằng: "Nhà thầy biết rõ cái lẽ vật đều thế chăng? – Đáp: "Ta làm sao mà biết được". – "Nhà thầy biết rằng nhà thầy không biết ư?" – Đáp: "Ta làm sao mà biết được". – "Thế thì vật vô tri ư?" – Đáp: "Ta làm sao mà biết được? Tuy nhiên cũng cứ thử nói mà nghe: Há cái ta nói rằng biết lại chẳng không phải là cái ta không biết? Há cái ta nói rằng không biết lại chẳng không phải là cái ta biết?" (*Niết (khiết) Khuyết vấn hồ Vương Nghê viết: "Tử tri vật chi sở đồng thị hồ?" Viết: "Ngô ô hồ tri chi". Tử tri tử chi sở bất tri da?" Viết: "Ngô ô hồ tri chi". "Nhiên tắc*

vật vô tri da?" Viết: "Ngô ô hồ tri chi. Tuy nhiên, thường thí ngôn chi: Dung cự tri ngô sở vị tri chi phi bất tri da? Dụng cự tri ngô sở vị bất tri chi phi trị da? [475] – Tề vật luận).

Rút lại thì ra con người cũng chẳng biết được rằng mình có biết được gì hay không. Trong khi mình bảo người khác mộng thì chính mình cũng đang mộng. Cái biết của con người đang mộng cố nhiên là cái biết mơ hồ; với cái biết đó, sự phê phán làm sao còn có giá trị, làm sao còn tin được?

Một điểm cần chú ý trong tri luận của Trang Tử là, tuy ông hoài nghi cái biết của con người, nhưng sự hoài nghi đó chỉ giới hạn ở cái biết phổ thông mà thôi. Ngoài cái biết phổ thông mà ông hoài nghi ra, ông vẫn công nhận có cái "biết thật", cái "chân tri". Ông nói:

"Trước phải có bậc chân nhân mà sau mới có được cái chân tri" (*Thả hữu chân nhân nhi hậu hữu chân tri* [476] – Đại tôn sư), nghĩa là phải có công phu tu dưỡng của hạng người gọi là "chân nhân" để thành được chân nhân, thì mới tới được cái trạng thái tinh thần nhờ đó người ta có thể "biết thật".

TRI THỨC LẤY SỰ VẬT LÀM GIỚI HẠN

Đạo gia còn chủ trương rằng con người ta biết được, có điều là cái biết đó bị hạn chế mà thôi, con

người biết nhưng chỉ biết tới chừng nào. Tạp thiên, sách Trang Tử nói:

"Biết dừng ở điều không thể biết được thế là rất phải vậy" (*Tri chỉ hồ kì sở bất năng tri, chi hĩ*[477] – Canh tang sở).

Và:

"Nói mà nghỉ ở chỗ cái biết không thể biết tới được, thế là cực kì phải vậy. Những điều mà cái biết không thể biết tới là những điều dù có biện luận cũng không đi đến đâu" (*Ngôn hưu hồ tri chi sở bất tri, chi hĩ. Tri chi sở bất năng tri giả, biện bất năng cử dã* [478] – Từ vô quỹ).

Và:

"Cái sức biết của người ta chỉ có thể biết được tình huống của muôn vật là cùng" (*Tri chi sở chi, cực vật nhi dĩ* [479] – Tắc Dương).

Chứ còn những điều xa vời như vũ trụ từ đâu mà có, vũ trụ sẽ đến đâu, thì e vị tất nằm trong phạm vi hiểu biết của con người.

TRI THỨC KHÔNG CÓ HẠN ĐỘ TUYỆT ĐỐI

Nho gia và Mặc gia đều thừa nhận cái khả năng của tri thức. Trong Mặc kinh, có đoạn phản bác thái độ hoài nghi đối với tri thức như thế này:

"Biết rằng cái biết là cái không đủ dùng, nói như vậy là sai. Nói như vậy là không căn cứ" (*Tri*

tri chi bất chi túc dụng dã, bội. Thuyết tại vô dĩ dã[480] – Kinh hạ).

Kinh thuyết hạ nói:

"Chối bỏ tri thức là sai, là vô căn cứ" (*Luận chi phỉ trí, vô dĩ dã* [481]).

Nhận ra rằng cái biết không đủ dùng, như thế cũng là biết rồi, còn gì? Dùng cái biết để chối bỏ cái biết, để bảo rằng cái biết không đủ dùng, như thế há chẳng là tự mâu thuẫn sao? Biết rằng cái biết là không đủ dùng tức là cái biết đó đã đủ dùng để biết rằng cái biết không đủ dùng rồi. Như vậy sao lại bảo được rằng cái biết không đủ dùng?

Mặc gia cho rằng chối bỏ cái khả năng chân tri (biết thật, biết sự thật đến nơi đến chốn), mới lại càng là mâu thuẫn.

Kinh hạ nói:

"Cho rằng tất cả lời nói là sai, thì sai. Sai ở chỗ đánh giá lời nói" (*Dĩ ngôn vi tận bội, bội. Thuyết tại kì ngôn* [482]).

Kinh thuyết hạ nói:

"Có người cho rằng tất cả lời nói đều là sai.. như vậy là không được. Lời nói của người ấy mà đúng, thì lời nói ấy là không sai, thì là có lời nói đúng rồi. Lời nói của người ấy mà sai thì rõ quá rồi, không cần xét nữa" (*Dĩ bội, bất khả dã. Chi*

nhân chi ngôn khả, thị bất bội, tắc thị hữu khả dã. Chi nhân chi ngôn bất khả dĩ đàng, tất bất thẩm).

Khi anh nói rằng tất cả lời nói đều là sai không diễn tả đúng sự thực, thì thử hỏi: lời anh nói ra đó có sai hay không? Nếu lời nói ấy không sai thì cố nhiên lời nói ấy là đúng, như vậy thì là có lời nói đúng, chứ không phải lời nói nào cũng đều sai. Nhược bằng lời anh vừa nói đó là sai thì cái ý kiến do lời nói ấy diễn tả (cho rằng tất cả lời nói đều sai) là không đúng rồi, mà đã không đúng thì không cần xét nữa.

Tuân Tử, một nho gia cự phách, khẳng định rõ ràng khả năng của tri thức:

"Biết, là tính của người; có thể biết được, là lý của vật", (*Phàm dĩ tri, nhân chi tính dã. Khả dĩ tri, vật chi lý dã* [484] – Giải tế).

Ấy về khả năng và giới hạn của sự biết, các triết gia thời Tiên Tần đại khái chỉ nói có bấy nhiêu.

Từ đời Tần cho tới cuối đời Minh, không có triết gia nào xét kỹ đến vấn đề đó cả. Mãi đến đời Thanh, Vương Thuyền Sơn mới lại đề cập một cách minh bạch. Ông nói:

"Cái mà mắt ta không nom thấy, không phải là không có màu sắc. Cái mà tai ta không nghe thấy, không phải là không có âm thanh, cái điều mà lời nói không diễn tả hết được, không phải là

không có ý nghĩa. Cho nên nói rằng: biết thì nói là biết, không biết thì nói là không biết, biết rằng còn có điều mình không biết, thì đã là biết rằng còn có những điều chưa biết rồi, như thế là biết vậy. Nhân đó mà tìm tòi cho thật hết cái sở kiến (dùng hết cái khả năng của mắt) thì cái màu sắc không nom thấy sẽ hiện rõ; tìm tòi cho thật hết cái sở văn (dùng hết cái khả năng của tai) thì cái thanh âm không nghe thấy sẽ nổi bật; tìm tòi cho hết cái sở ngôn (dùng hết cái khả năng diễn tả bằng lời) thì cái ý nghĩa nói ra không đúng sẽ bộc bạch được" (*Mục sở bất kiến, phi vô sắc dã; nhĩ sở bất văn, phi vô thanh dã; ngôn sở bất thông, phi vô nghĩa dã. Cố viết: tri chi vi tri chi, bất tri vi bất tri, tri hữu kì bất tri giả tồn, tắc ki tri hữu chi hĩ, thi tri dã. Nhân thử nhi cầu chi giả, tận kì sở kiến, tắc bất kiến chi sắc chương; tận kì sở văn, tắc bất văn chi thanh trứ; tận kì sở ngôn , tắc bất ngôn chi nghĩa lập* [485] – Tư vấn lục. Nội thiên).

Thế là thừa nhận rằng khả năng của mắt, của tai, của các cảm quan cũng như của lời nói, đều có hạn độ. Sự thật còn có những màu sắc mắt không nom thấy, còn có những thanh âm tai không nghe thấy, còn có những ý nghĩa lời nói không diễn tả nổi. Thế nhưng những màu sắc, thanh âm, ý nghĩa ở bên ngoài giới hạn *khả năng của mắt*, tai, lời nói đó, con người *vẫn có thể, nom thấy*, nghe thấy

nhận định được, *nếu chịu tận dụng khả năng của tri thức*. Hạn độ của mắt, tai, lời nói, hạn độ của cảm quan không phải là hạn độ của tri thức con người. Thuyền Sơn còn nói:

"Cái mà mắt không nom thấy vẫn có màu sắc, cái mà tai không nghe thấy vẫn có âm, cái mà lời nói không đủ diễn tả vẫn có ý nghĩa. Sở dĩ không nom thấy, không nghe thấy, không diễn tả nổi là vì mắt, tai, lời nói chỉ là cái phần nhỏ, cái tiểu thể của trời mà thôi. Đến như con tâm thì không có cái gì là nó không hiểu: sở dĩ có những điều hữu lý mà không nghĩ ra là chỉ vì chưa nghĩ kỹ đó thôi. Cho nên nói rằng, phát huy đến cùng cực cái tâm của mình, vận dụng hết cơ năng của tâm thì biết được cái tính (bẩm tính) của mình. Tâm là cụ thể của trời vậy" (*Mục sở bất kiến chi hữu sắc, nhĩ sở bất văn chi hữu thanh, ngôn sở bất cập chi hữu nghĩa, tiểu thể chi thể dã. Chí vu tâm nhi vô bất đắc hĩ, tư chi sở bất chí nhi hữu lý, vị tư yên nhĩ. Cố viết: tận kì tâm giả, tri kì tính. Tâm giả, thiên chi cụ thể dã* [486] – Như trên).

Duy có cái biết do tam là không có giới hạn: Nếu dùng hết tâm tư thì không có cái gì là không biết rõ. Chủ ý của Thuyền Sơn là cho rằng cảm quan của con người tuy bị hạn chế, có hạn độ, nhưng tri thức của con người thì không có ranh giới nào.

Về khả năng của tri thức. Đái Đông Nguyên phát biểu ý kiến như sau:

"Người, vật nhận cái hình hài của trời đất, cho nên thường cùng với trời đất tương thông. Đầy khoảng trời đất, chỗ nào cũng có thanh âm, có màu sắc, có mùi, có vị; kể tất cả những thanh, sắc, mùi, vị ấy, thì đầy khoảng trời đất, không đâu có mất sót. Trong ngoài tương thông, những khiếu mở ra nơi người và vật để cùng trời đất tương thông, chính là tai, mắt, mũi, miệng vậy" (*Nhân vật thụ hình vu thiên địa, cố hằng dữ chi tương thông. Doanh thiên địa chi gian, hữu thanh dã, hữu sắc dã, hữu xú dã, hữu vị dã; cử thanh, sắc, xú, vị, tắc doanh thiên địa gian giả vô hoặc di thất. Ngoại nội tương thông, kì khai khiếu dã, thị vi nhĩ mục tị khẩu* [487] – Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng).

Trong và ngoài tương thông, người và vật phải thích ứng với hoàn cảnh. Ngoại giới có thanh, sắc, mùi, vị, con người có cảm quan tai, mắt, mũi, miệng để thích ứng với ngoại giới. Cảm quan chính là để báo cáo cho con người rõ cái tình huống của ngoại giới, chứ nó không sinh ra để lừa dối ta. Vì thế con người có khả năng tri thức, con người có khả năng biết được sự vật.

Lý luận về khả năng và hạn độ của tri thức trong triết học Trung Quốc sơ lược có thể kể ra thật cũng nghèo nàn. Sở dĩ các triết gia Trung

Quốc không đào sâu vấn đề này là vì họ cho rằng cái khả năng của sự biết vốn dĩ không phải là một vấn đề. Về hạn độ của sự biết thì đa số triết gia Trung Quốc cho rằng tri thức không có giới hạn tuyệt đối: Vũ trụ là cái gì có thể biết được; cái cảnh giới: "Muôn vật lớn nhỏ, sâu nông, không cái gì không biết" (*Chúng vật chi biểu lý tinh thô vô bất đáo*) của tri thức, không phải là không tới được. Trong triết học Trung Quốc, thật không hề có một học thuyết "bản thể bất khả tri" tinh mật như trong triết học Tây phương.

CHƯƠNG IV

BIỂU CHUẨN CỦA CHÂN TRI

* Tam biểu thuyết.
* Biện hợp, phù nghiệm.
* Thực nghiệm cầu chứng.
* Cộng kiến cộng văn.

Chân tri là cái biết thật, biết đúng tức là chân lý.

Trang Tử nói: "Trước phải có bậc chân nhân mà sau mới có được cái chân tri". [476].

Tuân Tử nói: "Cái biết mà phù hợp với thực tại ngoại giới thì gọi là trí" (*Tri hữu sở hợp vi chi trí* [488] – Chính danh).

Cái mà Trang Tử gọi là "chân tri" và Tuân Tử gọi là "tri" đó, theo danh từ triết học ngày nay, muốn cho dễ hiểu và tiện dụng, ta có thể gọi là

chân lý cũng được. Chỗ nơi khác là: Danh từ chân lý của triết học ngày nay thì trỏ cái lý chân thực, cái nguyên tắc chân xác, tức là nội dung của tri thức, còn "chân tri" thì chính là cái tri thức chân xác ấy.

Muốn biết cái tri thức đó có chân xác hay không cần phải có những cái "no"*, những tiêu chuẩn để y cứ vào đó mà xét. Những cái "no" đó, thuật ngữ triết học Trung Quốc gọi là "biểu chuẩn của chân tri".

TAM BIỂU THUYẾT

Triết gia Trung Quốc đầu tiên bàn về biểu chuẩn của chân tri là Mặc Tử. Mặc Tử cho rằng chân tri có ba biểu chuẩn tất cả, gọi là "tam pháp", hoặc "tam biểu". Tam pháp, hoặc tam biểu đó là gì? Sách Mặc Tử chép:

"Thầy Mặc Tử nói rằng: Phàm nói năng bàn luận, không thể không lập định tiêu chuẩn trước, rồi sau mới nói bàn. Nếu không lập tiêu chuẩn trước mà sau mới nói bàn thì cũng ví như để đồ "trắc ảnh" trên cái mâm xoay mà tìm phương hướng sáng chiều (đông, tây), thế nào là phải trái, lợi hại, không thể nào biết cho rõ được. Cho nên nói, phải có ba biểu chuẩn. Thế nào là ba biểu

---

* Danh từ này trỏ cái gì để làm dấu, làm cữ.

chuẩn? Thầy Mặc Tử nói rằng: có cái biểu chuẩn căn cứ vào việc xem xét bản thuỷ, có cái biểu chuẩn căn cứ vào việc quan sát sự cố, có cái biểu chuẩn căn cứ vào kết quả ứng dụng. Xét bản thuỷ ở đâu? - Trên thì xét ở công việc của các đấng thánh vương đời xưa. - Quan sát sự cố ở đâu? - Dưới thì quan sát cái thực tình của trăm họ. - Xem kết quả ứng dụng ở đâu? - Ở việc áp dụng vào hình chính, xem có phù hợp với quyền lợi của trăm họ nhân dân, nhà nước không? Tuế gọi là "nói có ba biểu chuẩn". (*Tử Mặc Tử viết: Ngôn tất lập nghi. Ngôn nhi vô nghi, thí do vận quân chi thượng nhi lập triều tịch giả dã, thị phi lợi hại chi biện, bất khả đắc nhi minh tri dã. Cố ngôn tất hữu tam biểu. Hà vị tam biểu? Tử Mặc Tử viết: hữu bản* chi giả, hữu nguyên chi giả, hữu dụng chi giả. Vu hà bản chi? Thượng bản chi vu cổ giả thánh vương chi sự. Vu hà nguyên chi? Hạ nguyên sát bách tính nhĩ mục chi thực Vu hả dụng chi? Phát dĩ vi hình chính,*

---

* Ở Phi mệnh hạ có diễn lại ý đoạn này nhưng có đôi ba chữ khác:

"Khảo chi giả, hữu nguyên chi giả, hữu dụng chi giả. Ô hồ khảo chi? Khảo tiên thánh đại vương chi sự. Ô hồ nguyên chi? Sát chúng chi nhĩ mục chi tình. Ô hồ dụng chi? Phát nhi vi chính vu quốc, sát vạn dân nhi quan chi. Thử vị tam pháp dã."

quan kì trúng quốc gia bách tính nhân dân chi lợi. Thử vị ngôn hữu tam biểu dã[489]. (Phi mệnh thượng).

Nói xét công việc của các đấng thánh vương đời xưa, tức là nói cần dung hợp với kinh nghiệm của quá khứ, với cái chân lý đã khám phá được. Nói quan sát thực tình của trăm họ, tức là nói cần phù hợp với cái kinh nghiệm sống thật của đa số dân chúng. Nói căn cứ vào kết quả ứng dụng, tức là nói cần kiểm điểm lại giá trị của sự biết và chỉnh lý tri thức bằng kết quả của việc làm, cần châm đối hành với tri để xem cái tri của mình có thật đúng hay không?

Về cái biểu chuẩn thứ nhất (xét về công việc của các đấng thánh vương đời xưa), Mặc Tử có nói thêm:

"Phàm nói năng hành động, xét ra hễ hợp với các bậc thánh vương đời Tam đại, Nghiêu, Thuấn, Vũ, Thang, Văn, Võ, thì theo đó mà làm. Phàm nói năng, hành động, xét ra hễ thấy hợp với các tay bạo vương đời Tam đại, Kiệt, Trụ, U, Lệ thì phải bỏ chớ theo".

Mặc Tử hình như không chú ý đến yếu tố thời gian. Cùng một việc làm, thời xưa hay, thời nay có thể dở, bởi lẽ nó có thể không còn thích hợp với điều kiện sinh hoạt chính trị, kinh tế, xã hội của nhân dân nó luôn luôn và không ngừng thay đổi. Cho nên đáng lẽ phải nói như thế này thì có phần

đúng hơn: Trong việc hình chính thời xưa, những lời nói việc làm nào xét thấy đúng với quyền lợi của quốc gia trăm họ hiện giờ, thì nên bắt chước, còn những lời nói việc làm nao, chẳng những không đúng với quyền lợi quốc gia trăm họ hiện giờ mà, trái lại, còn di hại nữa thì phải coi chừng mà tránh.

Về biểu chuẩn thứ hai (quan sát thực tình của trăm họ), Mặc Tử còn nói thêm:

"Cái đạo khiến thiên hạ có thể xét biết một sự vật là có hay là không, hẳn phải là lấy điều do dân chúng mắt thấy tai nghe mà biết được làm biểu chuẩn. Nếu thật dân chúng mắt thấy tai nghe, thì ắt phải coi là có; nếu dân chúng không ai mắt thấy tai nghe, thì ắt phải coi là không" (*Thiên hạ chi sở dĩ sát tri hữu dữ vô chi đạo giả, tất dĩ chúng chi nhĩ mục chi thực tri hữu dữ vô vi nghi giả dã. Thành hoặc văn chi kiến chi, tắc tất dĩ vi hữu; mạc văn mạc kiến, tắc tất dĩ vi vô* [490] – Minh quỷ hạ). Nghĩa là muốn xét một sự một vật có hay là không, thì cần phải căn cứ vào kinh nghiệm cảm quan của đa số.

Về biểu chuẩn thứ ba (phù hợp với quyền lợi của trăm họ nhân dân nhà nước), Mặc Tử từng nói:

"Lời nói mà đủ ảnh hưởng đề cao được việc làm thì coi lời nói đó như đạo thường (là đúng). Nếu chẳng đủ đề cao được việc làm thì chớ coi là

đạo thường (là đúng). Chẳng đủ đề cao được việc làm mà lại bảo là đạo thường (là đúng) thì là nói bừa nói bậy" (*Ngôn túc dĩ cử hành giả, thường chi; bất túc dĩ cử hành giả, vật thường. bất túc dĩ cử hành nhi thường chi, thị đãng khẩu dã* [491] Canh trụ).

Và:

"Lời nói mà có đủ ảnh hưởng cải thiện được việc làm thì coi lời nói đó như đạo thường (là đúng). Nếu chẳng đủ cải thiện được việc làm thì chớ coi là đạo thường (là đúng). Chẳng đủ cải thiện được việc làm mà bảo là đạo thường (là đúng) thì là nói bừa nói bậy."

Mặc Tử nhận chân tri có ba biểu chuẩn, nhưng không nói rõ ràng rằng phải hội đủ cả ba biểu chuẩn đó thì mới có giá trị xác định của chân tri. Mặt khác, ông không nói: xét đoán về chân tri theo chỗ nó có phù hợp với thực tình ngoại vật hay không, mà nói: phải xét đoán về chân tri theo cái kinh nghiệm mắt thấy tai nghe của trăm họ. Và khi xét theo ảnh hưởng, thì ông không căn cứ vào ảnh hưởng hay dở đối với một người mà lại căn cứ vào ảnh hưởng có lợi cho quảng đại quần chúng. Đó là những điểm trác việt của họ Mặc khiến người sau không thể không chú ý tới. Nếu xét đoán về chân tri mà bảo phải xét xem nó có phù hợp với thực tình ngoại vật hay không, thì sẽ là sa vào một

ngữ bệnh mất rồi, bởi lẽ như thế sẽ lại phải căn cứ vào một biểu chuẩn khác mới có thể xác định được có phù hợp hay không phù hợp, rồi cứ như thế bắt buộc phải tìm mãi, trong vòng luẩn quẩn không biết bao giờ cùng. Và nếu, khi xét theo ảnh hưởng thực dụng, thay vì căn cứ vào hai ảnh hưởng đối với quảng đại quần chúng như Mặc Tử chủ trương, lại đi căn cứ và ảnh hưởng đối với một vài người riêng tư nào đó, thì cái chủ quan cá nhân của những người này sẽ làm cho sự xét đoán khó lòng tránh khỏi sai lầm. Học thuyết của Mặc Tử về biểu chuẩn chân tri thật đã tránh được hết những tì bệnh ấy. Tuy nhiên họ Mặc đánh giá có quá cao cái kinh nghiệm của cảm quan, - có lẽ một phần chính vì đánh giá quá cao cái kinh nghiệm của cảm quan mà Mặc Tử tin ngay rằng có quỷ thần, chỉ vì có những người trước và người đương thời kể rằng đã thấy quỉ thần.

BIỆN HỢP, PHÙ NGHIỆM

Tuân Tử nói: "Cái biết mà phù hợp với thật tại ngoại giới thì gọi là tri", tức là coi sự phù hợp giữa sự biết ở trong tâm với sự vật ở ngoại giới là biểu chuẩn của tri hay là chân tri. Làm sao biết được rằng có sự phù hợp ấy hay không? Tuân Tử cho rằng hễ có chứng nghiệm ăn khớp với nhau và

đem ra thi hành thấy đúng là có sự phù hợp. Tuân Tử nói:

"Phàm biện luận, phải trọng sự phù hợp với chứng nghiệm (như hai phần của một con dấu chia đôi đem hợp lại); cho nên ngồi nói đấy mà đứng lên thì có thể xếp đặt được, thi hành được" (*Phàm luận giả quí kì hữu biện hợp, hữu phù nghiệm; cố toạ nhi ngôn chi, khởi nhi khả thiết trương, nhi khả thi hành*[492] – Tính ác). Nói suông không được, nói có làm được và việc làm phải ăn khớp với lời nói, chứng tỏ rằng cái biết của mình là một cái biết đốc thiết, thì cái biết vừa biểu diễn bằng lời nói đó mới đích là cái biết thật sự, mới đích là chân tri. Như vậy biểu chuẩn của chân tri chính là kinh nghiệm của cảm quan và kinh nghiệm của thực tiễn.

THAM NGHIỆM CẦU CHỨNG

Dựa vào ý Tuân Tử, Hàn Phi nói rõ hơn về sự "tham nghiệm". Theo Hàn thì:

"Không tham nghiệm thực chứng mà đã quyết chắc rằng đúng là ngu vậy. Không thể quyết chắc là đúng mà lại y cứ vào đó là láo khoét" (*Vô tham nghiệm nhi tất chi giả, ngu dã. Phất năng tất nhi cứ chi giả, vu dã* [493] – Hiển học).

Dứt khoát, Hàn Phi lấy thực chứng làm biểu chuẩn của chân tri.

"Lễ ở thời xưa, vào đời Hạ, đời Thương, tuy hay nhưng vì cách nay đã lâu, không còn bằng chứng; không có bằng chứng thì không tin, không tin thì dân chúng không theo. Những người về sau ở địa vị thấp như Khổng Tử, tuy giỏi về Lễ nhưng ngôi thứ lại không được cao; ngôi thứ không được cao cho nên không được tin, không tin thì dân không theo. Cho nên đạo người quân tử là phải lấy mình làm gốc, tự mình làm lấy trước, rồi cầu chứng nghiệm nơi dân chúng, khảo sát lại với công việc của ba đời vua (tức Hạ Vũ, Thương Thang, Chu Văn Vương) mà không thấy lầm lẫn, đem kiến lập trong thiên hạ mà không thấy trái lẽ, chất chính với quỉ thần mà không còn ngờ vực, xét rằng có đợi hỏi các bậc thánh nhân ở đời sau cũng không còn chỗ nào nghi hoặc, (như thế thì mới chắc là đúng). Chất chính với quỉ thần mà không còn ngờ vực, ấy là biết rõ lẽ trời. Đợi hỏi các bậc thánh nhân ở trăm đời sau cũng không còn chỗ nào nghi hoặc, ấy là biết rõ tình người" (*Thượng yên giả, tuy thiện vô trưng, vô trưng bất tín, bất tín dân phất tòng. Hạ yên giả, tuy thiện bất tôn, bất tôn bất tín, bất tín dân phất tòng. Cố quân tử chi đạo bản chư thân, trưng chư thứ dân, khảo chư tam vương nhi bất mận, kiến chư thiên địa nhi bất bội, chất chư*

quỉ thần nhi vô nghi, bách thế dĩ sĩ thánh nhân nhi bất hoặc Chất chư quỉ thần nhi vô nghi, tri thiên dã; bách thế dĩ sĩ thánh nhân nhi bất hoặc, tri nhân dã) [494].

Đoạn sách Trung dung này là đoạn bàn về biểu chuẩn để xét giá trị của chính giáo, tuy nhiên cũng bao quát cả biểu chuẩn chân tri ở trong. Biểu chuẩn của chân tri phải có trưng tích, cho nên việc xưa mà không còn trưang tích thì dù nói là tốt là hay, cũng chỉ nên biết vậy mà không thể tin chắc. "Lấy mình làm gốc, tự mình làm lấy trước, rồi câu chứng nghiệm nơi dân chúng", như thế là ý nói phải cần thực nghiệm bằng công việc làm ở ngay hiện tại. "Khảo sát lại với công việc của ba vua mà không thấy lầm lẫn", như thế là ý nói phải dung quán với kinh nghiệm của quá khứ. "Kiến lập trong thiên hạ mà không thấy trái lẽ, chất chính với quỉ thần mà không còn ngờ vực, như thế là ý nói phải cần thí nhgiệm giữa các hiện tượng thiên nhiên. "Có đợi hỏi các bậc thánh nhân ở trăm đời sau, cũng không còn chỗ nào nghi hoặc", là ý nói: cả ở tương lai cũng sẽ vẫn đứng vững không bị phủ nhận. Tóm lại, hễ đối chiếu với nhân sự, với hiện tượng thiên nhiên, với kinh nghiệm của cổ nhân và của người đồng thời mà không thấy còn chỗ nào là không đúng, là đáng ngờ, không những trong hiện

tại mà còn có thể cả ở trong tương lai, thì nắm được bằng cứ của chân tri vậy.

Dương Hùng, đời Hán cho rằng biểu chuẩn của chân tri là thực chứng. Ông nói:

"Lời người quân tử, nói về những điều sâu tối, ắt phải có thực chứng ở những điều sáng tỏ, nói về những điều xa vời, ắt phải có thực chứng ở những điều gần gụi, nói về những điều lớn lao, ắt phải có thực chứng ở những điều nhỏ nhặt, nói về những điều huyền vi, ắt phải có thực chứng ở những điều rõ rệt. Không có thực chứng mà nói là nói bừa" (*Quân tử chi ngôn, u tất hữu nghiệm hồ minh, viễn tất hữu nghiệm hồ cận, đại tất hữu nghiệm hồ tiểu, vi tất hữu nghiệm hồ trứ. Vô nghiệm nhi ngôn chi vị vọng* [495] – Pháp ngôn. Vấn thần).

Hễ có thực chứng ấy là đúng, bằng không thì sai.

Vương Sung đầu đời Hậu Hán cũng rất chú trọng đến thực chứng. Ông nhận rằng phàm lý luận phải có chứng cứ trên sự thực thì mới là đúng mà đáng tin. Ông nói:

"Việc không có gì rõ bằng có công hiệu, luận không có gì chắc bằng có chứng cớ" (*Sự mạc minh vu hữu hiệu, luận mạc định vu hữu chứng* [496] – Luận hành. Bạc táng).

Và:

"Phàm luận điều gì trái hay là xa với sự thực mà lại không đưa ra bằng chứng thực nghiệm thì dù nghĩa có xuôi, lời có dồi dào, mọi người cũng không tin" (*Phàm luận sự giả vi thực, bất dẫn hiệu nghiệm, tắc tuy cam nghĩa phồn thuyết, chúng bất kiến tín* [497] – Luận hành. Tri thực).

Thực chứng và hiệu nghiệm, đó là biểu chuẩn của chân tri, theo Vương Sung. Chú trọng đến thực chứng và hiệu nghiệm như vậy, chủ trương của Vương Sung thật có giống với chủ trương "quan sát thực tình mắt thấy tai nghe của trăm họ" của Mặc Tử. Tuy nhiên, với Vương Sung, vấn đề được đào sâu hơn, và lý luận của họ Vương cũng tinh mật hơn nhiều. Vương cho rằng kinh nghiệm của cảm quan thật ra chưa phải hoàn toàn đáng tin cậy. Nếu chỉ căn cứ vào cảm giác không thôi mà lập luận thì sẽ sai lầm. Vương Sung nói:

"Bàn luận mà không lưu tâm chú ý xét nẻt cặn kẽ, chỉ căn cứ vào chứng nghiệm bề ngoài mà định trái phải, chỉ tin vào những điều mắt thấy tai nghe hời hợt, không suy sét sâu sắc để phân tích và giải thích, thì như thế chỉ là dùng tai mắt mà bàn chứ không phải là dùng tâm ý. Dùng tai mắt mà bàn thì là dựa theo hư tượng mà nói. Nhận hư tượng làm sự thực thì sự thực sẽ bị lầm coi là giả nguỵ. Ấy thế cho nên trái phải không thể chỉ theo tai mắt không thôi mà phân biệt định đoạt được,

tất còn phải mở rộng tâm ý nữa. Họ Mặc nghị luận không lấy tâm mà chỉ dùng mắt tai quan sát vật, vội tin vào sở kiến sở văn, thì dù rằng thực chứng rõ ràng, cũng vẫn là thất thiệt. Lời bàn thất thiệt khó lòng đem dạy người được. Dù đúng sở dục của dân ngu, nhưng không hợp với lòng kẻ trí giả... " (*Phù luận bất lưu tâm trừng ý, cẩu dĩ ngoại hiệu lập sự thị phi, tín văn kiến vu ngoại, bất thuyên đính vu nội, thị dụng nhĩ mục luận, bất dĩ tâm ý nghị dã. Phù dĩ nhĩ mục luận, tắc dĩ hư tượng vi tâm ngôn. Hư tượng hiệu, tắc dĩ thực sự vi phi. Thị cố thị phi giả, bất đồ nhĩ mục, tất khai tâm ý. Mặc nghị bất dĩ tâm nhi nguyên vật, cẩu tín văn kiến tắc tuy hiệu nghiệm quang minh, do vi thất thực. Thất thực chi nghị nan dĩ giáo. Tuy đắc ngu dân chi dục, bất hợp trí giả chi tâm...* [498] – Luận hành. Bạc táng).

Cảm giác của tai mắt, có khi chỉ là hư tượng, nếu không lấy tâm ý mà suy xét kỹ càng, chỉ biết tận tín vào cảm quan thì không thể tránh khỏi lầm lộn. Ý kiến của Vương Sung so với ý kiến của Mặc Tử quả có phần sâu sắc hơn và Vương Sung đã bác thuyết có quỉ thần của Mặc Tử, chính là nhờ suy xét kỹ chứ không tin hẳn ở cảm giác.

Từ Cán cuối đời Hậu Hán cũng lấy thực chứng làm biểu chuẩn để xét đoán giá trị lời nói. Họ Từ nói:

"Không việc làm nào quí hơn là việc làm có công hiệu, không lời nói nào đáng bỏ đi hơn là lời nói không có thực chứng" (*Sự mạc quí hồ hữu nghiệm, ngôn mạc khí hồ vô trưng*[499] - Trung luận. Quí nghiệm).

CỘNG KIẾN CỘNG VĂN

Trương Hoành Cừ đời Tống coi sự nhất trí giữa sở kiến sở văn của nhiều người làm tiêu chuẩn xét giá trị của kinh nghiệm cảm quan, và lấy sự "đoán việc không sai" làm tiêu chuẩn để xét giá trị của lời nói. Trương Tử nói:

"Kiến văn cá biệt của một người tuy chỉ hơi khác thường cũng vẫn là quái lạ, bởi vì nó xuất phát từ sự vội vàng càn bậy. Kiến văn công cộng của nhiều người, tuy rất khác thường, cũng vẫn là thật, là đúng, là bởi nó xuất phát từ cái chính trực của âm dương" (*Độc kiến, độc văn, tuy tiểu dị, quái dã, xuất vu tật dữ vọng dã. Cộng kiến, cộng văn, tuy đại dị, thành dã, xuất âm dương chi chính dã*[500] – Chính mông. Động vật).

Một điều mà ai ai cũng đều nghe thấy, nom thấy như thế cả thì mới là đúng thật như thế. Biểu chuẩn chân tri theo Trương Tử là cái "cộng kiến cộng văn". Trang Tử nói: "Cái học của ta khi đã tâm đắc rồi thì ta mới sửa sang văn từ mệnh lệnh (lời lẽ chải chuốt văn học), văn từ mệnh lệnh

không sai, bấy giờ mới đoán việc. Đoán không sai lầm, bấy giờ ta mới phơi phới trong lòng" (*Ngô học ký đắc vu tâm, tắc tu kỳ từ mệnh: từ mệnh vô sai, nhiên hậu đoán sự. Đoán sự vô thất, ngô nãi bái nhiên* [501] - Hành trạng).

Sự chân xác của một học thuyết chỉ có thể chứng minh được, chừng nào những điều dự đoán đều không có chỗ sai lầm.

Đái Đông Nguyên đời Thanh coi sự thừa nhận công cộng là biểu chuẩn của chân tri. Ông nói:

"Lòng người ai cũng cho thế là phải là đúng cả thì mới gọi được là lý, là nghĩa. Vậy thì chừng nào lòng người còn chưa đều cho thế là phải là đúng, hãy còn có chỗ tuỳ thuộc ý kiến cá nhân thì không phải là lý, không phải là nghĩa. Phàm một người cho thế là phải là đúng mà thiên hạ muôn đời cũng đều nói rằng đúng thế, không thể di dịch được, thì mới bảo được là lòng người cùng lấy thế là phải là đúng" (*Tâm chi sở đồng nhiên, thuỷ vị chi lý, vị chi nghĩa: tắc vị chí vu đồng nhiên, tồn hồ kì nhân chí ý kiến, phi lý dã, phi nghĩa dã. Phàm nhất nhân dĩ vi nhiên, thiên hạ vạn thế giai viết thị bất khả dịch dã, thử chi vị đồng nhiên* [502] – (Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng).

Đái Đông Nguyên phân biệt nghĩa lý và ý kiến khắp thiên hạ, suốt muôn đời, đâu đâu và bao

giờ mọi người cũng đều thừa nhận một lý nào đó là bất di bất dịch thì lý đó mới thật là chân lý.

Ngoài những triết gia vừa nói ở trên ra, các triết gia khác nói về biểu chuẩn chân tri rất ít, không có gì đáng kể, cho nên thiết tưởng không cần nhắc lại, e thêm dài dòng vô ích.

CHƯƠNG V

DUYÊN DO CỦA LẦM LẪN

* "Tiểu thành" và "vinh hoa".

* "Tế vu nhất khúc".

"TIỂU THÀNH" VÀ "VINH HOA"

Người ta ít khi tới được chân tri và thường hay sa vào lầm lẫn. Như thế là tại sao?

Trang Tử và Tuân Tử có bàn về vấn đề này. Trang Tử tìm thấy nguyên nhân trong hai trạng thái tâm lý mà ông gọi là "tiểu thành" và "vinh hoa". Trang Tử nói:

"Đạo bị che lấp ở đâu mà có chân có nguỵ? Lời bị che lấp ở đâu mà có thị có phi?... Đạo bị che lấp* là bởi mỗi người chấp trước cái thành kiến

---

* Có sách chú thích: ẩn là dựa vào, tiểu thành là sự vật chưa được đầy đủ, nghĩa là chân nguỵ dựa vào chỗ chưa đầy đủ là khởi phát. Chúng tôi thấy ý đó hơi ép.

riêng tây thiên lệch của mình mà không rõ được đại đạo; lời nói bị che lấp là bởi người đời ưa dùng lời hoa mỹ để biện bạch mà không biết được lời nói chí lý. Đạo ẩn ở "tiểu thành", lời ẩn ở "vinh hoa" (*Đạo ô hồ ẩn nhi hữu chân nguỵ? Ngôn ô hồ ẩn nhi hữu thị phi?... Đạo ẩn vu tiểu thành, ngôn ẩn vu vinh hoa* [503] – Tề vật luận).

"Tiểu thành" là cái trạng thái tâm lý, hễ mới hơi biết được điều gì là vội cho ngay điều mình biết đó là tất cả chân lý rồi, và bằng lòng với nó, bám chặt lấy nó, không chịu đi sâu thêm vào vấn đề, đi xa hơn trên đường học hỏi. Đó là cái trạng thái tâm lý của kẻ "nhòm trời qua lỗ ống", bảo ngay là trời nhỏ, vớ được chân voi bảo ngay rằng voi hình tròn. Trạng thái tâm lý đó đưa tới chỗ tự giam mình trong cái vòng kiến văn chật hẹp, chủ quan và vì vậy rất dễ sai lạc. Còn "vinh hoa" thì là cái trạng thái tâm lý thích dùng những lời nói mỹ miều, chải chuốt, hoặc che đậy tình ý, hoặc để huyễn hoặc người đối thoại.

"TỀ VU NHẤT KHÚC"

Tuân Tử cho rằng sở dĩ không tới được chân tri là vì bị có cái che lấp. Ông nói:

"Đại phàm mối lo của con người là ở chỗ bị những lý thuyết thiên lệch, những kiến giải cong queo che lấp làm cho tối tăm mà không nhận rõ

cái chân lý lớn lao" (*Phàm nhân chi hoạn, tế vu nhất khúc nhi ám vu địa lý* [504] – Giải thế).

"Con người thiên kiến chỉ nhìn đạo theo một khía cạnh mà chưa thể hiểu được đạo, cho nên tưởng ngay thế là đủ rồi và tô điểm cái thiên kiến của mình; trong thì tự mình lẫn lộn, ngoài thì làm cho người khác lầm lẫn, trên che lấp dưới, dưới che lấp trên, đó là cái hoạ của tình trạng che lấp, bưng bít vậy" (*Khúc trí chi nhân, quan vu đạo chi nhất ngưng nhi vị chi năng thức dã, cố dĩ vi túc nhi sức chi; nội dĩ tự loạn, ngoại dĩ hoặc nhân, thượng dĩ tế hạ, hạ dĩ tế thượng thử tế tắc chi hoạ dã* [505] – Như trên).

Nhìn theo một khía cạnh thì chỉ thấy một phần bộ rồi vì không hiểu, vội cho phần bộ là toàn thể và tự giam mình trong thiên kiến, không còn thấy rõ được gì hơn. Lối nhìn lệch lạc đó trở thành thói quen, bấy giờ mới "tự tư" cái "khúc tri" của mình mà cho rằng chỉ sở kiến của mình mới là phải, là đúng, không còn chịu thừa nhận kiến giải của người khác nữa.

Thiên lệch thì "giữ khư khư cái thói quen của mình, chỉ sợ nghe người ta bảo nó xấu nó sai; dựa vào thói quen riêng của mình mà nhìn các phương thuật, lý thuyết khác, chỉ sợ nghe người ta nói tốt cho nó" (*Tư kì sở tích, duy khủng văn kỳ ác dã; ỷ kỳ sở tư dĩ quan dị thuật, duy khủng văn kì mĩ*

dã;[506] – Như trên). Chẳng những không chịu nhận mình lầm, lại còn không chịu nhận người đúng, bởi khư khư trong thiên kiến như vậy, cho nên khó lòng mà tới được chân tri. Nguyên nhân sai lầm là ở đó, là ở chỗ cứ bị che lấp. Nhưng những cái che lấp đó là những cái gì? Tuân Tử nói:

"Cái gì che lấp? Ý muốn che lấp, lòng ghét che lấp, lúc bắt đầu che lấp, lúc chấm dứt che lấp, xa che lấp, gần che lấp, rộng che lấp, nông che lấp, xưa che lấp, nay che lấp. Phàm muôn vật khác nhau thì không vật nào là không che lấp lẫn nhau" (*Cố (hồ) vi tế? Dục vi tế, ố vi tế, thuỷ vi tế, viễn vi tế, cận vi tế, bác vi tế, thiển vi tế, cổ vi tế, kim vi tế. Phàm vạn vật dị, tắc mạc bất tương vi tế* [507] – Như trên).

Hễ có sự đối lập với nhau là có sự che lấp lẫn nhau: có sự đối lập thì trông thấy phía này mà không trông thấy phía khác, nom rõ mặt nọ mà không nom rõ mặt kia. Đại phàm học thuyết mà có chỗ khuyết hám sai lầm, nguyên nhân toàn thị vì cái lối nhìn sự vật một chiều, xét sự vật một cạnh.

Tuân Tử còn bàn rõ về sự sai lầm của tri giác con người như sau:

"Tâm mà chia nhiều ngả thì không biết, nghiêng lệch thì không tinh, phân đôi thì ngờ vực (...) Cho nên tâm con người ví như mâm nước, để ngay ngắn đừng động đậy thì đục cặn lắng xuống

dưới mà mặt nước sáng trong, đủ để soi vào thấy rõ được mày râu mà xét được đường nét. Gặp gió nhẹ lướt qua, đục cặn vẩn lên, mặt nước xáo động hết cả trong sáng, thì soi vào không thấy trọn vẹn được hình ảnh thật. Tâm ta cũng vậy, cho nên cần dẫn dắt (tâm) bằng đạo lý, nuôi dưỡng (tâm) bằng khí trong hoà, không để cho ngoại vật làm (tâm) nghiêng lệch thì (tâm) mới đủ khả năng biết đúng được lẽ phải trái, giải quyết được mối hiềm nghi vậy; nhược bằng để cho ngoại vật vụn vặt dẫn dụ tâm ta, sự vật bên ngoài vì thế đổi thay chân tướng không còn thật nữa và con tâm bên trong vì thế thiên lệch, như vậy thì không còn đủ năng lực để quyết đoán được mọi lẽ" (*Tâm chi tắc vô tri, khuynh tắc bất tinh, nịi tắc nghi hoặc (...) Cố nhân tâm thí như bàn thuỷ, chinh thố nhi vật động tắc trạm trọc tai ha nhi thanh minh tại thượng, tắc túc dĩ kiến tu mi nhi sát lý hĩ; vi phong quá chi, trạm trọc động hồ hạ, thanh minh loạn vu thượng, tắc bất khả dĩ đắc địa hình chi chính dã. Tâm diệc như thị hĩ cố đạo chi dĩ lý, dưỡng chi dĩ thanh, vật mạc chi khuynh, tắc túc dĩ định thị phi, quyết hiềm nghi hĩ; tiểu vật dẫn chi tắc kì chính ngoại dịch, kì tâm nội khuynh, tắc bất túc dĩ quyết thứ lý hĩ* [508] – Như trên).

Tâm có định thì tri giác mới chính xác, tâm mà bất định thì tất sinh ra lẫn lầm. Tuân Tử còn

nói rõ thêm nữa về duyên do tại sao mà tri giác của ta lại lẫn lầm:

"Phàm xem vật có chỗ ngờ, trong lòng bất định, thì ngoại vật không rõ rệt. Suy nghĩ của ta không sáng suốt thì chưa thể quyết định là phải hay không. Đi trong đêm tối, thấy hòn đá nằm ngỡ là con cọp nép (...). Đó là là đêm tối che mất cái sáng láng vậy. Kẻ say rượu vượt qua cái ngòi trăm bước, cho là cái rãnh nữa bước (...) đó là rượu làm mê mẩn tâm thần vậy. Ấn vào mắt mày nhau nhìn, một vật trông thành hai; bịt tai mà nghe, không thấy tiếng động mà ồn ào, đó là cái tình thế làm cho cảm quan rối loạn vậy. Cho nên từ trên núi nhìn xuống, trâu nom ngỡ dê (...). Đó là tâm xa che lấp mất bề lớn vậy. Đứng dưới chân núi ngó cây, cây mười "nhận" * trông bằng chiếc đũa (...). Đó là tâm cao ché lấp bề dài vậy. Nước động thì bóng lay, người không định được đẹp xấu, đó là thế nước làm quáng mắt ta vậy. Người mù ngữa nhìn mà không thấy sao, sở dĩ người ấy không căn cứ được vào cái gì để mà biết đích được là cô hay là không có (sao), là vì mất hỏng làm người ấy làm vậy. Người nào nhắm đúng lúc (bị che lấp) ấy mà quyết đoán sự vật, thì thật là con người ngu ở đời này. Con người ngu ấy mà đoán định sự vật thì phán quyết hẳn là thất đáng. Mà nếu đã thất đáng

---

* Mỗi nhận nặng 8 thước (Trung Quốc) thời xưa.

thì làm sao có thể không lỗi lầm?" (*Phàm quan vật hữu nghi, trung tâm bất định, tắc ngoại vật bất thanh. Ngô lự bất thanh, tắc vị khả định nhiên phủ dã. Minh minh nhi hành giả, kiến tẩm thạch dĩ vi phục hổ dã.(...) Minh minh tế kì minh dã. Tùy dã việt bách bộ chi câu dĩ vi khuể bộ chi quái dã (...) Tửu loạn kì thần dã. Áp mục nhi thị giả thị nhất dĩ vi lưỡng, yểm nhĩ nhi thính giả, thính mạc mạc dĩ vi hung hung, thế loạn kì quan dã. Cố tòng sơn hạ vọng mộc giả, thập nhận mộc nhược trợ (...) Cao tế kì trường dã. Thuỷ động nhi ảnh dao, nhân bất dĩ định mĩ ác, thuỷ thế huyễn dã. Cổ giả ngưỡng thị nhi bất kiến tinh, nhân bất dĩ định hữu vô, dụng tinh hoặc dã Hữu nhân yên, dĩ thử thời định vật, tắc thế chi ngu giả dã. Bỉ ngu giả chi định vật, quyết tất bất đáng; phù cẩu bất đáng, an năng vô quá hồ?* [509] – Như trên).

Tuân Tử chỉ các nguyên nhân làm cho nhận xét của ta sai lầm ra làm mấy loại, đại khái là:

1. Tinh thần không được sáng suốt;

2. Cảm quan mang bệnh hay bị huyễn hoặc;

3. Quãng cách quá đáng giữa ta và đối tượng;

4. Đối tượng ở vào một hoàn cảnh bất thường.

Luận giải của họ Tuân về nguyên nhân lầm lẫn của tri thức và của cảm giác có thể nói được là khá tường tận vậy.

THIÊN II

PHƯƠNG PHÁP LUẬN

LỜI MỞ ĐẦU

Về phương pháp luận, đại khái có thể phân biệt ra làm hai thứ:

1. Phương pháp luận dạy cách sưu cầu chân lý, tức là phương pháp luận, theo nghĩa thông thường, và:

2. Phương pháp luận hiểu như phương thế biểu thuật và luận chứng chân lý, tức là luận lý hình thức theo danh từ triết học Tây phương thời nay.

A. Phương pháp luận theo nghĩa thông thường (sưu cầu chân lý), vốn vẫn có trong nền triết học Trung Quốc ở thời Tiên Tần cũng như ở thời Tống, Minh, Thanh.

Thời Tiên Tần.

a) Nho gia: Đại khái có hai phương pháp; phương pháp của Mạnh Tử và phương pháp của Tuân Tử và phái Dịch truyện.

Mạnh Tử chủ trương "tận tâm", đốc công phu vào việc "phản tỉnh nội cầu".

Tuân Tử của phái Dịch truyện thì chủ trương khảo sát ngoại vật. Yếu chỉ của phương pháp Tuân Tử là gây nên một tâm cảnh khách quan không bị che lấp. Công phu của phái Dịch truyện là ở chỗ chú trọng vào việc quan sát tự nhiên, "ngửa xem, cúi xét" để tới được cái độ "cùng thần tri hoá" (hiểu hết tất cả mọi biến hoá thần diệu trong vũ trụ);

b) Mặc gia: Phương pháp của Mặc gia lấy kinh nghiệm của thân thể, tay chân làm chủ chốt;

c) Đạo gia: Phương pháp của Đạo gia là "thể đạo" nghĩa là trực tiếp lĩnh hội bản căn của vũ trụ;

d) Danh gia: Phương pháp của Danh gia chú trọng vào việc phân tích danh từ, ngôn ngữ và sự lý.

Từ đời Tống trở về sau, phương pháp triết học Trung Quốc (theo nghĩa thông thường), trên đại cương, có thể chia ra làm ba:

a) Thiệu Khang Tiết, Trương Hoành Cừ, Trình Y Xuyên và Chu Hi (Tống) dùng phương pháp trực giác đối với sự vật.

Thiệu Tử giảng phép "thể vật tồn thần" nghĩa là trực tiếp quan sát vạn vật để hiểu thấu đến lẽ biến hoá huyền vi trong vũ trụ.

Trình Y Xuyên và Chu Hi coi sự "tức vật cùng lý" làm phương pháp. Tức vật cùng lý là tới ngay tận vật mà quan sát suy tư để tìm cho ra lý.

Cả mấy triết gia này đều dùng trực giác, làm phương pháp chủ yếu, nhưng cũng vẫn chú trọng đến sự quan sát và sự suy tư biện biệt.

b) Trình Minh Đạo, Lục Tượng Sơn (Tống) và Vương Dương Minh (Minh) đều tôn thuật Mạnh Tử, chuyên dùng phương pháp "phản tỉnh nội cầu".

c) Vương Thuyền Sơn, Nhan Tập Trai và Đái Đông Nguyên (Thanh), cả ba cùng phản đối phương pháp trực giác.

Thuyền Sơn rất chú trọng đến sự quan sát, phân tích và cũng rất lưu ý đến việc thực hành.

Tập Trai thì hết sức chú trọng đến thực hành, nhưng cũng không coi thường mà lơ là việc quan sát.

Còn Đông Nguyên thì nghiêng về vấn đề phân tích biện biệt.

B. - Về phương pháp luận hiểu như phương thể biểu thuật và luận chứng chân lý (Luận lý hình thức), thì chỉ ở thời Tiên Tần là người ta chú ý nghiên cứu nhiều mà thôi. Việc nghiên cứu đó

trong triết học Trung Quốc, người ta quen gọi là nghiên cứu về "danh" và "biện".

"Danh" nghĩa là tên, đối lập với "thực".

"Biện" có hai nghĩa: biện thuyết tức là luận chứng và biện tranh.

Sau đời Tần, các triết gia thời Hán, Tấn cũng còn nghiên cứu về môn học "danh, biện" này, nhưng tư tưởng của họ nông vụn không có gì là đặc sắc và quan trọng.

Công trình nghiên cứu về "danh" và "biện", trong triết học Trung Quốc, có thể phân ra làm ba phần là danh, từ và biện. Mỗi phần lại được nghiên cứu theo nhiều phương diện, có thể tóm tắt như sau:

1. – Danh:

a) Ý nghĩa và loại biệt của danh.

b) Tính cách tất yếu của vấn đề "chính danh" và phương pháp chính danh.

c) Danh và chân tri.

2. – Từ:

d) Ý nghĩa của từ.

e) Từ và chân tri

3. – Biện:

f) Ý nghĩa của biện.

g) Phương pháp của biện.

h) Biện và chân tri.

Những điểm a) b) d) f) g) trên đây là thuộc về môn học luận lý hình thức. Còn mấy điểm c) e) và h) thì thuộc về vấn đề giá trị của ngôn ngữ, danh từ và của biện luận.

Vì muốn tiện việc trình bày trong chương II dưới đây, tám điều từ a) đến h) ở trên sẽ được sắp xếp như sau:

- a) và b) thành một chương;
- d) f) g) thành một chương;
- c) e) h) thành một chương;

Khổng Tử giảng luận về chính danh, Mặc Tử chú trọng về biện thuyết. Lý luận về danh và biện trong triết học Trung Quốc thật đã manh nha trong hai học thuyết cổ này. Nhưng chuyên môn nghiên cứu về "danh" và "biện" thì đúng ra là Huệ Thi và Công Tôn Long, cả hai đều dốc lòng biện luận phân tích danh ngôn và sự vật. Có điều đáng tiếc là phương pháp họ dùng để phân tích và biện luận hiện nay không còn đủ tài liệu để mà nghiên cứu rõ ràng.

Mặc phái lớp sau phân tích về danh rất là tinh tế, nhất là luận về phương pháp biện thuyết thì lại càng rõ ràng.

Tuân Tử luận về danh và từ cũng rất là minh bạch.



Dương Hùng

Đối với giá trị của danh và biện, ý kiến của bốn phái Nho, Mặc Pháp, Danh mỗi phái một khác.

Danh gia và Mặc gia đều trọng danh và chuộng biện, cho rằng danh là để mô phỏng, để "tỉ nghĩ" cái thực và biện là phương tiện để đi tới chân tri. Nhưng Danh gia và Mặc gia khác nhau ở chỗ là Danh gia rất coi thường thường thức, còn Mặc gia thì, trái lại, rất xem trọng thường thức.

Đạo gia không đếm xỉa đến danh và biện, cho rằng danh và biện chẳng những không đủ khả năng diễn tả chân tri mà lại còn làm trở ngại việc nhận thức chân tri nữa là khác.

Thái độ Nho gia là thái độ triết trung: Nho gia chủ trương "chính danh", và vẫn thừa nhận biện là cần thiết, có điều không sùng thượng biện một cách quá đáng.

CHƯƠNG I

PHƯƠNG PHÁP SƯU CẦU CHÂN LÝ HAY LÀ PHƯƠNG PHÁP LUẬN HIỂU THEO NGHĨA THÔNG THƯỜNG

* Nhất dĩ quán chi.
* Thực tế ứng dụng (Trưng hành)
* Thể đạo – Dĩ minh.
* Tích vật.
* Tận tâm (Phản tỉnh nội cầu).
* Giải tế
* Thể vật cùng lý.
* "Cách vật trí tri hỗ tương vi dụng"
* "Kiến lý vu sự".

Trong triết học Trung Quốc, người đầu tiên nghiên cứu thảo luận về phương pháp để đưa cái biết tới hết mức, phải kể là Khổng Tử. Khổng Tử

chưa từng bàn riêng về tri thức bao giờ, nhưng về phương pháp đi tới chân tri thì ông đã nhiều lần nói tới ở trong phương pháp của ông: Phương pháp "nhất dĩ quán chi".

Những phương pháp của các triết gia Trung Quốc đại khái có thể chia ra làm sáu loại khác nhau:

1. *Trưng hành*, tức là phương pháp chú trọng vào thực tiễn hay là thực tế ứng dụng. Đó là phương pháp của Mặc Tử. Phương pháp của Nhan Tập Trai đời Thanh thuộc khuynh hướng này.

2. *Thể đạo*, nghĩa là dùng trực giác để thể hội cái bản căn của vũ trụ (trực giác hướng ngoại). Đó là phương pháp của Lão Tử và Trang Tử.

3. *Tích vật*, nghĩa là quan sát và biện tích sự vật. Phương pháp thiên trọng lý trí này là phương pháp của Huệ Tử, Công Tôn Long và phái Biệt Mặc. Phương pháp của Đái Đông Nguyên đời Thanh sau này cũng thuộc loại này.

4. *Thể vật* hay là *cùng lý*, nghĩa là khảo sát sự vật để rồi đi tới chỗ am hiểu bằng trực giác cái nguyên lý căn bản của vũ trụ. Phương pháp này vừa dùng trực giác vừa dùng tư biện, có thể nói nó là tổng hợp của hai phương pháp thể đạo và tích vật. Nó bắt nguồn từ Tuân Tử và Dịch truyện. Phương pháp của Chu Liêm Khê, Thiệu Khang Tiết, Trương Hoành Cừ, Trình Y Xuyên và Chu Hi

sau này là thuộc loại này. Tác giả sách Đại học và Dương Hùng đời Hán cũng chịu ảnh hưởng phương pháp này: Họ chú trọng nhiều đến sự quan sát sự vật.

5. *Tận tâm*, nghĩa là lấy việc phát huy con tâm làm phương pháp. Đây cũng là một thứ phương pháp trực giác (trực giác hướng nội). Mạnh Tử, Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh dùng phương pháp này.

6. *Lưỡng nhất* hay là *biện chứng* (giông giống biện chứng pháp của Tây phương). Phương pháp này áp dụng qui luật lưỡng nhất và phản phục nó chi phối mọi chuyển biến trong các sự vật: Trong hết thảy các sự vật đều có hai mặt, hai yếu tố nó đứng sóng đôi với nhau (lưỡng), tác động lẫn nhau và chịu ảnh hưởng lẫn nhau để rồi hợp nhất với nhau (nhất). Đó là qui luật lưỡng nhất.

Sự vật nào cũng chuyển biến đi tới trạng thái tương phản với trạng thái đầu tiên (phản). Đi tới hết mức trạng thái tương phản rồi thì quay trở lại (phục). Thế gọi là qui luật phản phục.

Triết học Trung Quốc nói khá nhiều về hiện tượng và qui luật phản phục, lưỡng nhất nhưng người nghiên cứu hiện tượng qui luật này để áp dụng nó vào phương pháp triết học thì tương đối ít. Người bắt đầu nói tới hiện tượng và qui luật phản phục, lưỡng nhất là Lão Tử. Trang Tử và phái dịch

truyện bàn về hiện tượng, qui luật này rõ ràng hơn cả. Trương Tử và Trình Tử sau này cũng có nói đến. Nói cho đúng ra, trong triết học Trung Quốc, qui luật phản phục, lưỡng nhất chưa bao giờ được áp dụng như một phương pháp triết học độc lập: các triết gia có dùng nó chăng nữa thì cũng chỉ là dùng thêm, phụ vào một phương pháp khác được coi là chính.

NHẤT DĨ QUÁN CHI

Trước hết xin nói về phương pháp triết học của Khổng Tử. Nòng cốt phương pháp của Khổng, Tử là nguyên tắc "nhất dĩ quán chi" và nguyên tắc "*bác học ư văn - đa kiến nhi chí chi*". Có thể nói "*nhất dĩ quán chi*" là nguyên tắc chính yếu, "*bác học ư văn - đa kiến nhi chí chi*" là nguyên tắc thứ yếu. Sách Luận ngữ chép:

"Khổng Tử nói: Anh Sâm (tên Tăng Tử) à! Đạo của ta tóm thâu thành một mối, có mạch lạc thông suốt. Tăng Tử thưa: Dạ!" (*Tử viết: Sâm hồ! Ngô đạo nhất dĩ quán chi. Tăng Tử viết: Duy*! [510] – Lý nhân).

"Lại nói: Này anh Tứ (tên Tử Cống). Anh cho rằng ta chỉ học nhiều mà nhớ thôi, phải không? (Tử Cống) đáp: Vâng: Thưa, vậy không phải thế hay sao? (Khổng Tử) trả lời: Không phải thế. Ta tóm thâu thành một mối có mạch lạc thông suốt"

(*Tử viết: Tứ dã, nhữ dĩ dư vi đa học nhi chí chi giả dư? Đối viết: Nhiên, phi dư? Viết: phi dã. Dư nhất dĩ quán chi* [511] – Vệ Linh Công).

Khổng Tử cũng từng nói:

"Có người chẳng biết nghĩa lý gì đã làm, ta thì không thế. Nghe nhiều, rồi chọn điều hay mà theo, thấy nhiều để xét cho rõ cái hay cái dở mà nhớ lấy, đó là điều kiện quan trọng vào bực nhì để trở thành trí giả." (*Cái hữu bất tri nhi tác chi giả, ngã vô thi dã. Đa văn, trạch kì thiên giả nhi tòng chi, đa kiến nhi chí chi, tri chi thứ dã* [512] - Thuật nhi).

Khổng Tử vẫn chú trọng đến việc học lắm, có điều ông cho rằng chỉ học rồi nhớ mà không trước tìm ra một nguyên tắc chính làm nòng cốt để rồi hướng theo đó mà hệ thống hoá cái biết do kiến văn mà có của mình, thì cái biết đó sẽ chỉ là cái biết rời rạc vụn vặt không đủ gọi là chân-học-vấn được. "Nhất dĩ quán chi" của Khổng Tử không có gì khác hơn là một quan niệm nòng cốt, một nguyên tắc căn bản để sắp xếp cái biết của mình cho có mạch lạc, thành một hệ thống hẳn hoi. Muốn "*nhất dĩ quán chi*", điều kiện cần thiết vẫn là phải học. Cho nên Khổng Tử nói:

"Người quân tử học rộng về điển tịch để biết được nhiều ngôn hạnh của cổ nhân, đồng thời ước thúc tấm thân mình bằng các qui tắc nghi thức,

như thế cũng có thể đủ để khỏi trái với đạo vậy" (*Quân Tử bác học vu văn ước chi dĩ lễ, việc khả dĩ phất bạn hĩ phù* [513] - Ung Dã).

Khổng Tử dạy ta rằng muốn biết thì phải học, mà muốn hiểu cho rõ ràng và chắc chắn điều mình học thì cần phải suy nghĩ.

"Học mà không nghĩ thì lờ mờ. Nghĩ mà không học thì bập bỗng" * (*Học nhi bất tư tắc võng. Tư nhi bất học, tất đãi* [514] - Vi chính).

"Ta từng phen suốt ngày không ăn, suốt đêm không ngủ, để nghĩ, nhưng mà vô ích, không bằng học" (*Ngô thường chung nhật bất thực, chung dạ bất tẩm, dĩ tư, vô ích, bất như học dã* [515] - Vệ Linh Công).

Công phu học tập và công phu suy tư phải hỗ tương bổ túc cho nhau thì mới mong có kết quả mỹ mãn.

Khổng Tử cũng có nói về cái thái độ cần có của những người muốn sưu cầu chân tri. Sách Luận ngữ chép:

"Khổng Tử nói: "Này anh Do! Ta bảo cho anh biết nhé: Biết thì nói là biết, không biết thì nói là không biết, thế là biết đó"" (*Tử viết: "Do! Hối nhữ*

---

* Xem thêm cước chú số 462.

tri chi hồ: tri chi vi tri chi, bất tri vi bất tri, thị tri dã" [516] – Vi chính).

Không biết mà tuyên bố rằng biết là vừa dối người vừa dối mình. Người tưởng lầm là mình biết sẽ không cần nói cho mình rõ nữa. Những người tự dối mình thường thường lâu ngày tưởng điều mình nói dối đó là sự thật. Như vậy kết quả tai hại của cái thái độ không biết mà nói rằng biết là sẽ không bao giờ biết cả và sự thực sẽ mỗi ngày một thêm xa mình. Sách Luận ngữ còn chép:

"Khổng Tử dứt bốn điều là: không ức đoán, không võ đoán, không cố chấp và không chủ quan" (*Tử tuyệt tứ: vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã* [517] - Tử Hãn).

Những điều Khổng Tử nói có vẻ sơ lược, khái quát, nhưng phải công nhận là chí lý và rất thực tế, không thể nào bỏ qua không theo trên bước đường đi tìm chân tri.

Nguyên tắc mà Khổng Tử gọi là "nhất dĩ quán chi" là uyên nguyên của phương pháp trực giác trong triết học Trung Quốc sau này. Còn nguyên tắc "*bác học ư văn – đa kiến nhi chí chi*" thì là khởi điểm của phương pháp tích vật.

TRƯNG HÀNH

Mặc Tử chú trọng đến học tập hơn là đến suy tư. Thiên Thiên hạ trong sách Trang Tử khen họ

Mặc là "hiếu học nhi bác" (ham học và biết rộng). Nhất là về phương diện thực tiễn, - ứng dụng tri thức vào thực tế, để kiểm điểm và tu chỉnh tri thức – thì Mặc Tử lại càng chú ý lắm. Mặc Tử nói:

"Nay kẻ mù nói rằng "kim cương trắng, bồ hóng đen", nói như vậy thì người sáng mắt cũng không thể đổi được lời hắn; nhưng đem cả vật trắng lẫn vật đen để lẫn lộn mà bảo kẻ mù chọn lấy thì hắn không thể biết (trắng đen mà chọn) được; cho nên khi ta nói kẻ mù không biết trắng đen, thì không phải căn cứ vào sự gọi tên mà là căn cứ vào sự chọn lấy. Nay các bậc quân tử trong thiên hạ mà nói về cái danh của đức nhân (thế nào là nhân), thì dù là vua Vũ, vua Thang cũng không cải chính vào đâu được. Nhưng đưa cả việc nhân lẫn việc bất nhân để các bậc quân tử trong thiên hạ chọn, thì họ không biết đằng nào mà chọn được. Cho nên khi ta nói rằng các bậc quân tử trong thiên hạ không biết thế nào là nhân, là cũng nói họ không biết chọn đúng nhân và bất nhân, chứ không phải là nói họ không biết cái danh nhân và bất nhân" (*Kim cổ viết cự giả bạch dã, kiềm giả hắc dã, tuy minh mục giả vô dĩ dịch chi; kiêm bạch hắc sử cổ thủ yên, bất năng tri dã. Cố ngã viết cổ bất tri hạch hắc giả, phi dĩ kì danh dã, dĩ kì thủ dã* [447] - *Kim thiên hạ chi quân tử chi danh nhân dã, tuy Vũ, Thang vô dĩ dịch chi Kiêm nhân dữ bất*

nhân, nhi sử thiên hạ chi quân tử thủ yên, bất năng tri dã. Cố ngã viết thiên hạ chi quân tử bất tri nhân giả, phi dĩ kì danh dã, diệc dĩ kì thủ dã[518] – Quí nghĩa).

Chỉ biết cái danh, chỉ biết cái khái niệm không thôi thì đâu có phải là biết. Tất phải thực hành được, phải đem được cái khái niệm mình biết đó áp dụng vào thực tế thì cái biết của mình mới thật là biết, cái biết đó mới thật là cái chân tri. Phương pháp của Mặc Tử là phương pháp "trưng hành" (Cầu chứng trong việc làm).

Tư tưởng chú trọng thực tế ứng dụng của Mặc Tử về sau được môn đệ (Mặc gia) phát huy thêm trong Mặc kinh. Trong sách này, người ta còn bắt gặp cả một số nguyên lý về kỷ hà học, quang học, lực học nữa. Chú trọng vào kết quả thu lượm được trong việc đem tri thức ứng dụng vào thực tế, như vậy Mặc phái về sau mà có gắng công quan sát và biện tích sự vật thì âu đó cũng là một điều tự nhiên. Có điều đáng tiếc là phương pháp quan sát, biện tích sự vật của phái Biệt Mặc này như thế nào thì sách vở không thấy nói rõ.

THẾ ĐẠO

Lão Tử không giảng về phương pháp "vi học" mà chỉ giảng về phương pháp "vi đạo" mà thôi: nhằm mục đích "vi đạo", Lão Tử đã sáng lập ra

một thứ phương pháp trực giác, không xem trọng kinh nghiệm mà chỉ chú tâm lĩnh hội trực tiếp cái bản căn của vũ trụ, chỉ cần "thể đạo" là tới chân tri. Lão Tử nói:

"Sạch chùi cái gương huyền diệu, có thể làm cho nó không còn vết được chăng (ý nói rằng phải chùi cho sạch vết thì mới hiểu được Đạo) "*địch trừ huyền lãm, năng vô tì hồ* [519] – Thượng thiên).

"Huyền lãm" (cái gương huyền diệu) là một thứ trực giác. Giữ cho trực giác được linh mẫn thì tự khắc lĩnh hội được bản căn của vũ trụ, tự khắc tới được đạo, không cần phải "bói toán mà vẫn biết được cát hung". Miễn là trực giác giữ được linh mẫn, còn kinh nghiệm của cảm quan thì không cần thiết cho sự hiểu đạo. Lão Tử nói:

"Không ra khỏi cửa, biết hết thiên hạ, không nhòm cửa sổ, thấy rõ thiên đạo. Ra càng xa, biết càng ít. Thế cho nên đấng thánh nhân không đi mà biết, không thấy mà rõ, không làm mà nên" (*Bất xuất hộ, tri thiên hạ, bất khuy dũ, kiến thiên đạo. Kì xuất di viễn, kì tri di thiểu. Thị dĩ thánh nhân bất hành nhi tri, bất kiến nhi minh, bất vi nhi thành* [520] – Hạ thiên).

Trực giác là tất cả, kinh nghiệm của cảm quan không cần thiết, bởi vì đạo là cái "nhìn không thấy hình, nghe không thấy tiếng, và nắm bắt không được, nếu biết thì không cần ra khỏi ngõ cũng biết,

nhược bằng không biết, thì càng đi xa càng thêm lạc đường" (*Đạo, thị chi bất khả kiến, thính chi bất khả văn, bác chi bất khả đắc; như kì tri chi, bất tu xuất hộ, nhược kì bất tri, xuất dũ viễn dũ mê* [521] – Lời chú thích của Vương Bật)

Lão Tử còn nói:

"Biết thì không rộng, rộng thì không biết" (*Tri giả bất bác, bác giả bất tri* [522] – Hạ thiên).

Câu này diễn lại cái ý đã nói trong câu "không ra khỏi cửa, biết hết thiên hạ... ra càng xa, biết càng ít" ở trên... Lão Tử thật coi thường cái tri thức về vật chất và chỉ chú trọng đến cái tri thức về đạo và bằng phương pháp trực giác mà thôi. Thiên Thiên hạ trong sách Trang Tử bảo Lão Tử "lấy gốc (đạo) làm tinh, lấy vật làm thô" (*dĩ bản vi tinh, dĩ vật vi thô*) chính là muốn diễn tả cái ý ấy.

Trong thế giới của cảm quan, đạo của Lão Tử phát hiện dưới hiện tượng "phản phục". Muôn vật phát triển đến hết mức thì lại quay lại để lại bắt đầu. Cái qui luật "phản phục" đó là một qui luật bất biến, cho nên Lão Tử mệnh danh nó là *thường*. Lão Tử có dạy ta quan sát là chỉ dạy quan sát cái qui luật bất biến, cái gọi là thường đó thôi. Ông nói: "Muôn vật đều dấy lên (hoạt động), ta nhân đó xem cái hiện tượng phản phục. Mọi vật phồn thịnh đều lại trở về bản căn của nó. Trở về bản căn, gọi là im lặng. Thế gọi là quay trở về mệnh. Quay trở

về mệnh gọi là qui luật thường. Biết qui luật thường gọi là sáng. Không biết qui luật thường, là lầm, mà lầm thì dữ" (*Vạn vật tịnh tác, ngô dĩ quan phục. Phù vật vân vân, các phục qui kì căn. Qui căn viết tĩnh, thị vị phục mệnh, phục mệnh viết thường, tri thường viết minh. Bất tri thường, vọng tắc hung* – Thượng thiên).

DĨ MINH

Phương pháp của Lão Tử về sau được Trang Tử triệt để phát huy. Phương pháp triết học của Trang Tử có thể chia ra làm hai: Phương pháp có tính cách biện chứng và phương pháp trực giác. Chia làm hai như vậy, là cốt để việc trình bày được dễ dàng. Sự thật thì hai phương pháp của Trang Tử vẫn quán thông với nhau và vẫn thống nhất.

Phương pháp có tính cách biện chứng của Trang Tử được ông gọi là "dĩ minh" (dùng cái sáng suốt bản nhiên). Trang Tử nói:

"Đạo bị che lấp là bởi mỗi người chấp trước cái thành kiến riêng tây thiên lệch của mình mà không rõ được đại đạo; lời nói che lấp là bởi người đời ưa dùng lời hoa mỹ để biện bạch mà không biết được lời nói chí lý cho nên mới có cái phải, cái trái của hai phái Nho và Mặc, hai phái tranh biện nhau: phái nọ bảo là trái thì phái kia bảo là phải, phái nọ bảo là phải thì phái kia bảo là trái. Muốn

cho đôi bên hiểu trái phải của nhau, thì không gì bằng dùng cái "sáng suốt bản nhiên" tự đặt vào địa vị của nhau mà xét đi xét lại theo quan điểm của nhau để hiểu nhau. Vạn vật đều là đối đãi (đứng sóng đôi với nhau và nhờ vào nhau để tồn tại: có âm mới có dương, có đẹp mới có xấu)... không có vật nào không phải là cái kia, không có vật nào không phải là cái này, (vật nào cũng vừa là cái này, vừa là cái kia). Chỉ xét nét thị phi nơi người, cho nên không thấy rõ, quay lại xét nơi mình thì mới biết rõ được. Thế cho nên nói rằng cái kia ra tự cái này, cái này nhân tự cái kia, sở dĩ thấy cái kia (người) là trái, chính bởi vì cho cái này (mình) là phải; cái phải của bên này (mình) và cái trái của bên kia (người) là đối đãi nhau và sinh lẫn ra nhau. Tuy nhiên, cái lẽ phải trái ấy vừa sinh ra tức thì lại diệt đi, vừa diệt đi tức thì lại sinh ra, sinh đấy, diệt đấy, biến hoá vô thường. Có người nói: "việc đó phải", lập tức có người nói: "việc đó không phải"; có người nói: "cái đó không phải", lập tức có người nói: "cái đó phải". Nhân có trái mà có phải, nhân có phải mà có trái. Cho nên chỉ đấng thánh nhân mới có thể thoát lên trên, không còn theo cái vòng phải trái mà thấy rõ được cái Đại Đạo tự nhiên, tức là nhận cái phải của người mà cho người là phải, là nhận trái phải chỉ là tương nhân, tương sinh; "kia", "này" chỉ là hỗ tương đối đãi, thực ra không hề khác nhau; trái tức là phải, này cũng là

kia. Đối phương cho nhau là trái, và tự cho là phải, cho nên bên này cũng có phải mà cũng có trái, bên kia cũng có trái mà cũng có phải. Mà có đúng hẳn là có bên này, bên kia chặng? Có đúng hẳn là không có bên này, không có bên kia chăng? Hiểu rõ rằng không có cái này và cái kia nào là không "hỗ tương đối đãi", "hỗ tương sinh thành", là không hư huyễn, hiểu rõ vậy, ấy là nắm được then chốt của đạo vậy. Nắm được then chốt của đạo, ấy là thấy rõ trái phải đều là hư huyễn, huyễn, giống như khoảng trống rỗng ở trong cái vòng, trái và phải tương nhân, tương sinh, khác nào những vòng truyền luẩn quẩn, không bao giờ cùng tận. Phải là cái lẽ vô cùng, trái cũng là cái lẽ vô cùng. Cho nên muốn ngừng dứt những cuộc tranh biện thị phi, không gì bằng dùng cái "sáng suốt bản nhiên", tự đặt vào địa vị của nhau mà xét đi xét lại theo quan điểm của nhau, để hiểu nhau" (*Đạo ẩn vu tiểu thành ngôn ẩn vu vinh hoa, Cố hữu Nho Mặc chi thị phi. Dĩ thị kì sở phi, nhi phi kì sở thị. Dục thị kì sở phi, nhi phi kì sở thị, tắc mạc nhược dĩ minh. Vật vô phi bỉ, vật vô phi thị. Tự bỉ tắc bất kiến, tự tri tắc tri chi Cố viết bỉ xuất vu thị, thị diệc nhân bỉ. Bỉ, thi, tương sinh chi thuyết dã. Tuy nhiên, phương sinh phương tử, phương tử phương sinh; phương khả phương bất khả, phương bất khả phương khả. Nhân thị nhân phi, nhân phi nhân thị. Thị dĩ thánh nhân bất do, nhi chiếu chi vu*

thiên, diệc nhân thị dã. Thị diệc 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 thi mạc đắc kì ngẫu, vị chi đạo khu. Khu thuỷ đắc kì hoàn trung, dĩ ứng vô cùng. Thị diệc nhất vô cùng, phi diệc nhất vô cùng dã, cố viết mạc nhược "dĩ minh" [523] – Tề vật luận).

Đặt mình vào địa vị đối lập mà xét thì thấy cái thống nhất của đôi bên đối lập, như thế gọi là "dĩ minh" là dùng cái sáng suốt bản nhiên mà xét để rõ được đạo. Nhân cái phải của nhau mà nhận ra lẽ phải, như thế gọi là "nhân thị".

Trang Tử còn nói:

"Cái phải đối với mình thì mình cho là phải, cái không phải đối với mình thì mình cho là không phải. Đường do có người đi mà sau mới thành đường, vật do người gọi mà sau mới có tên. Tại sao mà bảo là đúng? Tại có chỗ đúng rồi nhận chỗ đúng đó mà đều cho là đúng thì thành đúng. Tại sao bảo là không đúng? Tại có chỗ không đúng, rồi nhận chỗ không đúng đó mà đều cho là không đúng, thì thành không đúng. Lúc thoạt đầu vật vẫn có đúng, vật vẫn có phải (về sau nhiều danh không đúng được dùng cho nên đúng và không đúng, phải không phải mới sinh ra thất thường và rối lẫn) cho nên mới có cái tình trạng không vật nào là không đúng, không vật nào là không phải. Để làm thí dụ,

xin kể ra đây mấy trường hợp: như cành cây và cột nhà, con hủi và nàng Tây Thi, rộng lớn và kỳ quặc, quỉ quyệt và quái gở, (tuy khác xa) nhưng dưới con mắt người rõ đạo thì vẫn chỉ là một. Chia là thành, thành là huỷ. Phàm là vật, đều không có thành, không có huỷ, thành với huỷ là đối đãi với nhau, thật ra thì vẫn là một" (*Khả hồ khả: bất khả hồ bất khả. Đạo hành chi nhi thành, vật vị chi nhi nhiên. Ô hồ nhiên? Nhiên vu nhiên. Ô hồ bất nhiên? Bất nhiên vu bất nhiên. Vật cố hữu sở nhiên, vật cố hữu sở khả. Vô vật bất nhiên, vô vật bất khả. Cố vị thị cử đình dữ duynh, lệ dữ Tây Thi, khôi quỉ quyệt quái, đại thông vi nhất. Kì phân dã thành dã, kì thành dã huỷ dã. Phàm vật vô thành dữ huỷ, phục thông vi nhất* [524] – Như trên).

Cái ý chính trong biện chứng pháp của Trang Tử là giữa hai cái đối lập, bao giờ cũng vẫn có sự thống nhất. Giữa phải có trái, có sự thống nhất. Giữa cái có và cái không, giữa cái khởi thuỷ (sự đoan vừa lộ) và cái không phải khởi thuỷ, cũng đều có sự thống nhất. Trang Tử nói:

"Vật, có cái có "khởi thuỷ", có cái chưa có cái "khởi thuỷ", lại có cái cả đến cái sự lý phát sinh ra chỗ khởi thuỷ của nó cũng chưa có cũng chưa có nữa. Có người nói: sự vật là thật có; có người nói: sự vật là thật có hay là hư vô; có người cả đến cái

điểm sự vật là thật có hay là hư vô, cũng chưa từng đem ra tranh biện; lại có người ngay đến cái ý nghĩ đem huyện sự vật là thật có hay là hư vô ra tranh biện cũng không hề nghĩ tới. Chợt một cái, có người nói sự vật là thật có, chợt một cái có người nói sự vật là hư vô. Không biết rằng trong hai cái có và không, cái nào đích thật là có, cái nào đích thật là không; rằng cái có và cái không có quả thực là có là không không?" (*Hữu thuỷ dã giả, hữu vị thuỷ hữu thuỷ dã giả, hữu vị thuỷ hữu phù vị thuỷ hữu thuỷ dã giả. Hữu hữu dã giả, hữu vô dã giả, hữu vị thuỷ hữu vô dã giả, hữu vị thuỷ hữu phù vị thuỷ hữu vô dã giả. Nga nhi hữu vô hĩ, nhi vị tri hữu vô chi quả thục hữu thục vô dã* [525] – Như trên).

Cả lớn với nhỏ nữa cũng vẫn là thống nhất. Ngoại thiên sách Trang Tử nói:

"Lấy chỗ sai biệt mà xem, muôn vật nhân chỗ lớn của nó mà coi nó là lớn, thì không vật nào là không lớn; nhân chỗ nhỏ của nó mà coi nó là nhỏ thì không vật nào là không nhỏ. Biết trời đất là một hạt thóc, biết ngọn lông tơ là gò núi thì thấy rõ chỗ sai biệt rồi". (*Dĩ sai quan chi, nhân kì sở đại nhi đại chi, tắc vạn vật mạc bất đại; nhân kì sở tiểu nhi tiểu chi, tắc vạn vật mạc bất tiểu. Tri thiên địa chi vi đệ mễ dã, tri hào mạt chi vi khâu sơn dã, tắc sai số đổ hĩ* [526] – Thu thuỷ).

Trang Tử nhận định rằng nhất thiết sự vật đều là đối đãi, và đều có sự thống nhất. Dùng biện chứng pháp mà quan sát mọi sự vật thì thấy rõ sự thống nhất đó.

Từ biện chứng pháp của Trang Tử, tiến tới một bước nữa, chúng ta sẽ thấy rõ trực giác pháp của họ Trang. Thật vậy chỗ qui kết của biện chứng pháp Trang Tử là hiểu rõ rằng không có cái nọ và cái kia nào là không hỗ tương đối đãi, hỗ tương sinh thành, hiểu như vậy ấy là nắm được quan kiện của đạo. Hết thảy những cái đối lập hợp ví như một cái vòng, không cái nào là đầu là cuối của cái nào; cho nên phải thoát ra khỏi cái vòng luẩn quẩn của những cái đối lập ấy đừng đứng ở chỗ nhận xét chi li những cái đó thì mới rõ được đạo. Không trọng thị lối nhận thức sự vật bằng cách quan sát, biện tích, phương pháp của Trang Tử, như vậy, thật mang nhiều sắc thái của một phương pháp trực giác. Trang Tử nói:

"Người đạt đạo của đời xưa, cái biết của họ tới chỗ cực tri của hết thảy sự vật. Biết tới chỗ cực tri của sự vật là biết tới đâu và như thế nào? Biết tới chỗ cực tri là quên cả trời đất muôn vật, coi vũ trụ là chưa từng bao giờ có sự vật. Đó là tới chỗ cuối cùng không thể tiến thêm được nữa. Kém đi một bậc, là nhìn nhận rằng có sự vật, nhưng mà vẫn không phân biệt sự vật này với sự vật kia. Kém đi

một bậc nữa là có phân biệt sự vật này với sự vật kia, nhưng mà vẫn không biết trái phải. Một khi phải trái đã phân biệt rõ ràng thì cái đại đạo hồn nhiên chính vì thế mà bị thương tổn rồi đó" (*Cổ chi nhân kì tri hữu sở chí hĩ. Ô hồ chí? Hữu dĩ vi vị thuỷ hữu vật giả, chí hĩ tận hĩ, bất khả dĩ gia hĩ. Kì thứ dĩ vi hữu vật hĩ, nhi vị thuỷ hữu phong dã. Kì thứ dĩ vị hữu phong yên nhi vị thuỷ hữu thị phi dã. Thị phi chi chương dã, đạo chi sở dĩ khuy dã*[527] – Tề vật luận).

Đại ý, theo Trang Tử, cái tri thức tối cao là không phân biệt vật và ngã, là đồng nhất chủ thể và khách thể, không còn thấy vật là ở ngoài ta. Đó là một thứ trực giác cực kỳ sâu sắc. Kém đi một bậc là cái tri thức có phân biệt vật và ngã, nhưng đối với sự vật, còn chưa phân biệt cái này cái kia. Kém đi bậc nữa là cái tri thức phân biệt sự vật nhưng vẫn còn chưa tỉa tách phải trái, khen cái nọ, chê cái kia.

Hễ hợp nhất hoàn toàn (nhất thành thuần) với vũ trụ trong cuộc đại hoá là tới cảnh giới trực giác siêu tuyệt, muôn vật thế nào thì mình thấy thế ấy, không còn bị ảnh hưởng của tư kiến trong việc phán đoán thị phi mà chính cả cái quan niệm đối đãi, thị phi cũng không còn nữa. Trang Tử nghĩ rằng muốn tới chân tri, cần phải bỏ hết cả yêu, ghét, ưa, không ưa, quên hết cả tử, sinh, đắc, thất;

ông nói: "Trước phải có bậc chân nhân mà sau mới có được cái chân tri. Thế nào là chân nhân? Bậc chân nhân đời xưa, lòng không chấp trước, không vì ít mà lấy làm hiềm, không vì công thành mà tự hào, không dự mưu công việc (nghĩa là cứ để việc nó tới rồi sẽ ứng biến) *. Như thế thì cái thời có qua mất cũng không hối, phần mệnh ngẫu nhiên có được hưởng cũng không lấy làm "tự đắc" ... Bậc chân nhân đời xưa, ngủ không mộng (vì không tơ tưởng gì), thức chẳng lo (vì yên với cảnh ngộ), ăn chẳng đam ngon ngọt, hút thở sâu sâu... Bậc chân nhân đời xưa, chẳng biết ham sống, chẳng biết ghét chết (vì đồng nhất với đại hoá rồi). Coi sống chết như ra đi và trở lại, ra đi (sinh) không vui thích, trở lại (chết) không chống cự, không dùng dằng khi ra đi, không dùng dằng khi trở lại, thế thôi. Chẳng "kỵ"** sự sống, cũng chẳng cầu cuộc sống dứt ngừng để ra về; tiếp nhận sự sống mà vui vẻ (không coi hình hài là thúc phọc); chết thì trở về với gốc (vì hiểu rằng chết là khởi đoan của

---

* Chữ "sĩ" ở nguyên văn có nghĩa là việc (sĩ = sự). Cũng có học giả hiểu "sĩ" là "kẻ sĩ" và cắt nghĩa câu này là "không mưu mô để kẻ sĩ về với mình".

** Chữ "vong" (viết vong trên, tâm dưới) theo Vũ Đình Tự, thì là chữ kị (viết kỉ trên, tâm dưới), viết lầm; Mã Tự Luân thì cho rằng "vong" ở đây là mất, đồng nghĩa với chữ vong viết không có tâm dưới.

sống); nhất thiết đều phó mặc tự nhiên. Như thế bảo là không dùng tâm cơ để làm trái đạo, không dùng sức người để đi quá thiên lý; như thế gọi là bậc chân nhân" (*Thả hữu chân nhân nhi hậu hữu chân tri. Hà vị chân nhân? Cổ chi chân nhân, bất nghịch quả, bất hùng thành, bất mô sĩ. Nhược nhiên giả, quá nhi bất hối, đương nhi bất tự đắc dã (...) Cổ chi chân nhân, kì tẩm bất mộng, kì giác vô ưu, kì thực bất cam, kì tức thâm thâm (...) Cổ chi chân nhân, bất tri duyệt sinh, bất tri ố tử; kì xuất bất hân* kì nhập bất cự, dựu nhiên nhi vãng, dựu nhiên nhi lai nhi dĩ hĩ bất vong kì sở thuỷ, bất cầu kì sở chung, thụ nhi hí, chi, vong nhi phục chi, thị chi vị bất dĩ tâm quyên đạo, bất dĩ nhân trợ thiên, thị chi vị chân nhân* [528] – Đại tôn sư).

"Chân nhân" như vậy là con người đã cởi bỏ hết ghét yêu, ưa thích, không bị tình cảm hệ luỵ nữa, coi sự vật như nhau hết thảy. Có tu dưỡng tới cảnh giới đó mới tới được chân tri. Trang Tử còn nói:

---

* Trong các bản in, viết là "tố" (viết ngôn bên chữ cân); theo ý Trương Bích Lân, Tiền Mục - tác giả "Trang Tử soạn tiên" (Đông Nam ấn vụ xuất bản) cho rằng chính là chữ "hân" (viết tâm bên chữ cân) viết lầm: hân là vui.

"Nam Bá Tử Quì* hỏi Nhữ Vũ rằng: "Tuổi ngài lớn rồi mà nhan sắc vẫn như trẻ nhỏ, là tại làm sao?" - Đáp: "Ta được nghe và hiểu đạo". Nam Bá Tử Quì hỏi: "Đạo học được chăng?". Đáp: "Sao lại không được? (Nhưng mà) ông không phải là người học đạo".

"Ông bốc sự là Lương Ỷ kia có cái tài của bậc thánh nhân mà không có cái đạo của bậc thánh nhân; ta có cái đạo của bậc thánh nhân mà không có cái tài của bậc thánh nhân. Ta muốn dạy ông ta cái đạo của bậc thánh nhân, họa chăng ông ta thành được thánh nhân thật chăng? Không phải không thành được. Đã có cái tài của bậc thánh nhân, lại dạy cho đạo của bậc thánh nhân thì thành công cũng dễ. Dạy rồi, ta còn giữ lại bảo thêm, ba ngày sau, ông ta mới coi được thiên hạ như là không có; đã coi được thiên hạ như là không có rồi, ta lại giữ lại bảo nữa, bảy ngày sau, ông ta mới coi được sự vật như là không có; đã coi được sự vật như là không có rồi, ta lại giữ lại bảo thêm nữa, chín ngày sau, ông ta mới coi được sự sống như là không có; đã coi được sự sống như là không có rồi mà sau mới được sáng suốt. Sáng suốt rồi mà sau mới thấy được đạo lý thuần nhất: Vũ trụ

---

* Có bản viết là "ấp"; lại có bản viết là "tổn".

bản căn là một" (*Nam Bá Tử Quì*[*] *vấn hồ Nhữ Vũ*[**] *viết: Tử Chi niên trưởng hĩ, nhi sắc nhược nhụ tử, hà dã? Viết: ngô văn đạo hĩ. Nam Bá Tử Quì viết: Đạo khả đắc học da? Viết: Ô! ô khả! Tử phi kì nhân dã. Phù bốc Lương Ỷ hữu thánh nhân chi tài, nhi vô thánh nhân chi đạo; ngã hữu thánh nhân chi đạo nhi vô thánh nhân chi tài. Ngô dục dĩ giáo chi, thứ cơ kì quả vi thánh nhân hồ? Bất nhiên, dĩ thánh nhân chi đạo, cáo thánh nhân chi tài, diệc dị hĩ. Ngô do thủ nhi cáo chi, tam nhật nhi hậu năng ngoại thiên hạ; dĩ ngoại thiên hạ hĩ, ngô hựu thủ chi, thất nhật nhi hậu năng ngoại vật; dĩ ngoại vật hĩ, ngô hựu thủ chi, cửu nhật nhị hậu năng ngoại sinh, dĩ ngoại sinh hĩ, nhi hậu năng triêu*[***] *triệt. Triêu triệt nhi hậu năng kiến độc*[529] - Như trên).

Phải đưa trực giác lên cao mãi, tới cái độ coi cả sự sống cũng là không hư, bấy giờ mới thật giác ngộ và, trong trạng thái tinh thần sáng rực như không khí triêu dương, mới thấy rõ được cái đạo tuyệt đối thuần nhất. Ở trong trạng thái trực giác

---

[*] Theo Lý Di thì có lẽ chính là Nam Bá Tử Kì, Kì viết lầm thành Quì.

[**] Có thuyết cho rằng phải đọc là Nữ Vũ: Nữ Vũ là người đàn bà tên là Vũ.

[***] Có sách hiểu "triêu" là buổi sáng và cắt nghĩa là sáng láng như không khí buổi bình minh.

tuyệt đỉnh nhìn rõ được cái đạo thuần nhất đó, cái biết của bậc thánh nhân không còn phải là do tri thức nữa, lúc đó con người đồng nhất với đạo rồi. Ở trạng thái đó, thánh nhân "li hình khử trí, đồng vu đại thông" (Không còn biết có hình thể, bỏ hết cả cơ trí mà hợp làm một với Đại Đạo). Ở trạng thái đó, thánh nhân chỉ còn "đổ đạo (thấy đạo)" và "thể đạo" (trực giác thể nghiệm được đạo).

Ấy Lão Tử chủ trương "khử trí", cho rằng "học càng nhiều, cái biết về đạo càng sút" ("*Vi học nhật ích, vi đạo nhật tổn*"), Trang Tử coi "sách vở là cặn bã của người xưa" (*Cổ nhân tao phách*) và muốn người ta "*vong thị phi*", "*ngoại sinh tử*", đều là nhằm mục đích tiến tới trạng thái "triêu triệt" để, bằng trực giác, thấy rõ được đạo (đổ đạo), thể nghiệm được đạo (thể đạo) vậy.

Phương pháp trực giác của Đạo gia do Lão Tử sáng lập, tới Trang Tử thì được phát huy tận độ.

TÍCH VẬT

Huệ Thi chú trọng quan sát và phân tích sự vật. Huệ Tử viết rất nhiều sách, nhưng tới nay thất lạc hết. Không còn sót lại một tài liệu nào khả dĩ căn cứ vào đó mà nghiên cứu được. Nhưng dựa theo "Mười việc" do Trang Tử thuật lại về Huệ Tử trong thiên Thiên hạ, sách Trang Tử, người ta cũng nhận được khá rõ thái độ của Huệ Tử trước

vấn đề phương pháp triết học: "Mười việc" sách Trang Tử thuật lại về cái ý "tích vật của Huệ Tử đó, nói lên cái chủ trương biện biệt và phân tích sự vật của Huệ Tử.

Công Tôn Long, cũng như Huệ Tử, chú trọng biện biệt và phân tích sự vật. Sách vở của ông để lại tàn khuyết nhiều quá, không thể căn cứ vào đấy mà biết tường tận được phương pháp triết học của ông. Đại khái mà nói, thì ông chủ trương "tách lìa", "tách lìa cái chắc và cái trắng" của hòn đá, tách lìa cộng tướng và sự vật. Phương pháp tách lìa đó giông giống như phương pháp "giải tích" ngày nay. Tóm lại một câu là đối với sự vật, Công Tôn Long chủ trương dùng phép phân tích mà nghiên cứu. Phương pháp "tích vật" này về sau được Đái Đông Nguyên đời Thanh áp dụng.

Đái Đông Nguyên chú trọng đến vấn đề biện biệt phân tích. Ông nói:

"Tống nho cũng biết tới sự vật mà cầu lý. Có điều họ đi vào học thuyết của họ Thích (Phật giáo) trước, đem cái mà họ Thích gọi là "thần thức" để chỉ cái lý, cho nên mới coi lý như một cái gì hiện diện có vật thể, chẳng những nói lý của sự vật mà lại nói lý tán trong sự vật. Nếu là lý của sự vật thì ắt phải tới sự vật "mổ xẻ" cặn kẽ, tới chỗ cực tế vi, mà sau cái lý ấy mới tìm ra được. Đằng này lại nói rằng lý tán trong sự vật, thế rồi lắng tâm cầu lý,

bảo rằng một gốc phân tán làm muôn ngọn ngành khác nhau, bảo rằng phóng ra thì khắp cả trên dưới bốn phương, thu lại thì rút lui vào chỗ sâu kín" (*Tống nho diệc tri tựu sự vật cầu lý dã, đặc nhân tiên nhập vu Thích thị, chuyển kỳ sở chỉ vi thần thức giả dĩ chỉ lý, cố thị lý như hữu vật yên, bất đồ viết sự vật chi lý, nhi viết lý tán tại sự vật. Sự vật chi lý, tất tựu sự vật phẫu tích chí vi nhi hậu lý đắc: lý tán tại sự vật, vu thị minh tâm cầu lý, vị nhất bản vạn thù vị phóng chi tắc di lục hợp, quyển chi tắc thoái tàng vu mật* [530] – Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng).

Đông Nguyên không chịu được cái lối "trực giác" lơ mơ; "lắng tâm cầu lý" chính là cái lối trực giác lơ mơ đó. Ông chủ trương quan sát và biện biệt phân tích, nghĩa là mổ xẻ sự vật ra cho đến chỗ chí vi, chỉ có thế mới tìm ra được lý của sự vật. Nguyên do sự dị biệt giữa chủ trương biện tích của ông và chủ trương trực giác của hai ông Trình, Chu nằm trong quan niệm khác nhau của đôi bên về lý: Hai ông Trình, Chu cho rằng muôn vật, trong đó có cả người, chỉ có chung một lý, cho nên nghĩ rằng lý đó có thể dùng trực giác mà quán thông; còn Đông Nguyên thì cho rằng lý là điều lý, là cái mạch lạc nó khu phân muôn vật, cho nên ông mới phản đối phương pháp trực giác mà chủ trương phương pháp biện tích, tới ngay nơi sự vật mà "phẫu tích" (mổ

xẻ) đến chỗ chi vi. Phương pháp của Đông Nguyên thật khác hẳn phương pháp của Tống nho. Có điều ông bàn chưa được cặn kẽ cho nên phương pháp của ông không được phát huy đến chỗ viên mãn.

Bây giờ xin thuật lại phương pháp luận của Nho gia, từ Khổng Tử trở về sau. Trước hết xin thuật phương pháp của Mạnh Tử.

TẬN TÂM (PHẢN TỈNH NỘI CẦU)

Giữa hai động tác học và nghĩ, Mạnh Tử chú trọng đến nghĩ hơn. Ông cho rằng nghĩ là đường lối chủ yếu đưa ta tới chân lý. Ông nói:

"Tai, mắt, là những cơ quan không suy nghĩ được mà bị sự vật ở ngoài che lấp, (không nghĩ được, vì tai, mắt cũng chỉ là "vật" thôi). Vật tiếp xúc với sự vật thì dễ bị sự vật đem đi lạc hướng. Tâm là cơ quan suy nghĩ, hễ suy nghĩ thì hiểu được lẽ phải, không suy nghĩ thì không hiểu được. Tai·mắt và tâm ta, đó là những cái trời cho ta" (*Nhĩ mục chi quan bất tư, nhi tế vu vật, vật giao vật, tắc dẫn chi nhi dĩ hĩ. Tâm chi quan tắc tư, tư tắc đắc chi, bất tư tắc bất đắc dã. Thử thiên chi sở dữ ngã giả* [531] – Cáo tử).

Không thể bằng các cảm quan mà tới chân tri được tất phải nhờ đến tâm mà cơ năng là suy nghĩ.

Phải suy nghĩ thì mới mong tới được chân tri. Mạnh Tử còn nói:

"Phát huy đến cùng cực con tâm của mình, vận dụng hết cơ năng của tâm thì biết được cái tính (bẩm tính) của mình, biết được tính của mình thì biết được trời (thiên mệnh)" (*Tận kì tâm giả tri kì tính dã, Tri kì tính tắc tri thiên hĩ* [532] - Tận tâm)

Tính là phần đạo mà ta nhận được. Tính là bộ phận, đạo là toàn thể. Tính đó theo Mạnh Tử, là bốn mối nhân, nghĩa, lễ, trí; cái tính đó vốn sẵn có nơi tâm ta. Vận dụng hết cơ năng của tâm thì ta biết rõ được tính. Và bởi tính là một phần của đạo, cho nên đã biết rõ được tính, biết rõ được đạo người thì cũng biết rõ được đạo trời, nghĩa là biết rõ được trời.

Không tận tín cảm quan mà chỉ chú trọng dùng tâm để đi tới chân tri, phương pháp của Mạnh Tử cũng là một thứ phương pháp trực giác. Phương pháp trực giác này đặt hết trọng tâm vào công phu suy nghĩ, vào việc "phản tỉnh nội cầu". Do công phu "phản tỉnh nội cầu" này, người ta sẽ lĩnh hội được nguyên lý căn bản.

Chú trọng vào phương pháp "phản tỉnh nội cầu", Mạnh Tử tuy nhiên không phải vì vậy mà xem thường vấn đề bác học. Có bác học thì kiến thức mới khỏi cô lậu, có điều là những kiến thức đó cần phải thông suốt tóm thâu cho có hệ thống,

phải giản yếu hoá, phải "nhất dĩ quán chi" theo danh từ của Khổng Tử. Cho nên Mạnh Tử mới nói:

"Học cho rộng mà nói cho rõ, (nói cho rõ không phải là nói nhiều, nói hay), nói cho rõ, trái lại, là đi tới chỗ giản ước: chỉ nói những cái gì chính yếu" (*Bác học nhi tường thuyết chi, tương dĩ, phản thuyết ước dã* [533] – Li Lâu).

Như vậy chúng ta thấy, đối với Mạnh Tử, nghĩ vẫn là chính yếu, học chỉ là thứ yếu, học để giúp cho nghĩ được thêm hiệu quả và được mở rộng thêm phạm vi; sự học chỉ mở lối để đi tới cái biết giản ước mà thôi.

Phương pháp "phản tỉnh nội cầu" của Mạnh Tử sau được Trình Minh Đạo, Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh áp dụng.

Trình Minh Đạo cũng dùng phương pháp trực giác như Thiệu Khang Tiết và Trương Hoành Cừ, điểm dị biệt giữa phương pháp trực giác của Trình Minh Đạo với phương pháp trực giác của Thiệu Tử và Trương Tử (xem ở sau) là ở chỗ phương pháp trực giác của hai họ Thiệu và Trương có tính cách "hướng vật", còn phương pháp trực giác của họ Trình thì có tính cách "phản cầu ở nơi tâm", hoàn toàn theo đúng như Mạnh Tử "phản tỉnh nội cầu". Trình Minh Đạo nói:

"... Tâm là trời rồi, phát huy con tâm đến tận độ, vận dụng hết cơ năng của tâm thì biết được

tính, (bẩm tính), biết được tính thì biết được trời (thiên mệnh). Cứ ở nơi tâm mà nhận lấy là được, không nên cầu thêm ở ngoài". (*Chỉ tâm tiện thị thiên, tận chi tiện tri tính, tri tính tiện tri thiên. Đương xứ tiện nhận thủ, cánh bất khả ngoại cầu* [544] – Ngữ lục)

Minh Đạo từng nói:

"Cái học của ta tuy có những điều trao, nhận được, nhưng hai chữ "thiên lý", thì chính ta tự mình "thể thiếp" mà hiểu ra "*Ngô học tuy hữu sở thụ thụ, thiên lý nhi tự, khước thị tự gia thể thiếp xuất lại* [542] – Ngữ lục).

"Thể thiếp" tức là trực giác nhờ tâm linh.

Minh Đạo cũng chú ý nhiều đến hiện tượng "lưỡng cực" nơi các sự vật. Ông nói:

"Muôn vật chẳng vật nào là không có đôi: một âm một dương một thiện một ác. Dương lớn thì âm hao, thiện tăng thì ác giảm. Đó là lý. Lý ấy, suy ra xa lắm thay! Người ta chỉ cần biết điều đó mà thôi" (*Vạn vật mạc bất hữu đối, nhất âm nhất dương, nhất thiện nhất ác, dương trưởng tắc âm tiêu, thiện tăng tắc ác giảm. Tư lý dã, suy chi kì viễn hồ! Nhân chỉ yếu tri thử nhĩ* [535] – Như trên).

Vạn vật đều là đối đãi. Đó là một qui luật. Cứ qui luật căn bản đó mà suy, tức là theo phương pháp rồi.

Như vậy, ngoài phương pháp trực giác hướng nội ra, Minh Đạo thật cũng có dùng cả cái phương pháp thiết lập trên sự quan sát qui luật đối đãi của sự vật nữa.

Về phương diện phương pháp triết học, Lục Tượng Sơn tôn sùng Trình Minh Đạo, và chủ trương rằng muốn rõ được cái lý trong vũ trụ, tất phải quay vào nội tâm mà sưu cầu, chứ không nên hướng về ngoại vật. Sách Ngữ lục của họ Lục chép:

"Ông Bá Mẫn nói: "Không biết bắt đầu làm từ chỗ nào?" Tiên sinh (chỉ Lục Tượng Sơn) dạy: "Cách vật" là chỗ phải bắt đầu làm". Ông Bá Mẫn nói: "Cách vật như thế nào?" Tiên sinh dạy: "Nghiên cứu vật lý". Ông Bá Mẫn nói: "Thiên hạ vạn vật, nhiều không xiết kể, làm sao nghiên cứu hết được?" Tiên sinh dạy: "Vạn vật đều đủ ở nơi ta, chỉ cần rõ lý" (*Bá Mẫn vân: Vô cá hạ thử xứ. Tiên Sinh vân: Cách vật thị hạ thủ xứ. Bá Mẫn vân: Như hà dạng cách vật? Tiên sinh vân: Nghiên cứu vật lý. Bá Mẫn vân: Thiên hạ vạn vật, bất thăng kì phồn, như hà tận nghiên cứu đắc? Tiên sinh vân: Vạn vật dai bị vu ngã, chủ yếu minh lý*) [534].

Muốn sưu cầu cái lý của sự vật, không cần sưu cầu ngay nơi sự vật, chỉ cần sưu cầu ở nơi tâm ta là đủ. Hễ phát minh được cái lý của tâm ta, thì cái lý của hết thảy sự vật đều rõ hết. Tư tưởng này của Lục Tượng Sơn xuất phát từ cái chủ trương cho

rằng tâm tức là lý, rằng lý của vạn vật đều chứa ở trong tâm ta, rằng hễ khởi phát được lý của tâm ta, thì rõ hết lý của vạn vật. Lục Tượng Sơn nói:

"Nghĩa lý ở nơi tâm con người, thật là cái do trời ban cho, không thể tiêu diệt được. Bị vật che lấp, đến nỗi trái lẽ trái nghĩa, chắc là tại không nghĩ đó thôi. Chứ nếu thật phản tỉnh mà suy nghĩ, thì phải trái nên chăng, vẫn thấy được dứt khoát rõ ràng" (*Nghĩa lý chi tại nhân tâm, thực thiên chi sở dữ, nhi bất khả manh diệt yên giả dã; bỉ kì thụ tế vu vật, nhi chí vu bội lý vi nghĩa, cái diệc phất tư yên nhĩ. Thành năng phản nhi tư chi, tắc thị phi thủ xả, cái hữu ẩn nhiên nhi động, phản nhiên nhi minh, quyết nhiên nhi vô nghi giả hĩ* [537] – Tư tắc Đắc chi).

Tượng Sơn hết sức chú ý đến tư duy. Tư duy đúng là hạch tâm của phương pháp Tượng Sơn. Ông nói:

"Cái tâm ấy vốn linh, nếu không bị che lấp, bị úng tắc, bị lu mờ, thì sự nhỏ nhoi nào xảy ra (như việc ngứa đau) là không biết... Đường nào mà lại không thể đem lại thành quả cho công phu phản cầu của ta kia?" (*Thử tâm chi linh, cẩu vô úng tế muội một, tắc thống dương vô bất tri giả... Hà vãng nhi bất khả dĩ tri ngô phản cầu chi công?* [538] – Dữ Trịnh Phổ Chi).

Chỗ khác, Tượng Sơn nói:

"Cái lý ấy đầy khắp trong vũ trụ, các đấng cổ thánh, tiên hiền thường thấy ở trước mắt; chừng như các ngài không từng cần đến cái tri riêng. "Chẳng tri, chẳng thức, thuận phép tắc trời": cái lý đó há cần dùng gì đến tri thức? "Ta có biết gì đâu?": cái lý do há cần phải có" (*Thử lý tắc vũ trụ, cổ tiên thánh hiền, thường tại mục tiên, cái tha bất tằng dụng tư trí "Bất thức bất tri, thuận đế chi tắc": thử lý khởi dung thức tri tai? "Ngô hữu tri hồ tai?": thử lý khởi dung hữu tri tai?* [539] – Dữ Trương Phụ Chi).

Không cần đến tri thức, chỉ cần khởi phát cái tâm. Phương pháp của Lục Tượng Sơn là một phương pháp không giống phương pháp trực giác của Trình Y Xuyên và Chu Hi. Trực giác của hai họ Trình, Chu là trực giác "tức vật" là hướng ngoại. Trực giác của Tượng Sơn là trực giác "hướng nội phản cầu" nơi tâm. Phương pháp của Tượng Sơn thật là chuyên dùng phép nội tỉnh để đạt tới cái lý – cái tâm (tâm tức lý) nó là bản căn của vũ trụ và chuẩn tắc của nhân sinh.

Phương pháp của Vương Dương Minh tương tự như phương pháp của Lục Tượng Sơn: Họ Vương "cầu lý ở nơi tâm ta", nhận rằng ngoài tâm ta ra không có vật lý. Ông nói:

"Lý của sự vật không ở ngoài tâm ta, ngoài tâm ta mà cầu lý của sự vật thì không có lý của sự

vật". (*Vật lý bất ngoại vu ngô tâm, ngoại ngô tâm nhi cầu vật lý, vô vật lý hĩ* [540] – Đáp Cố Đông Kiều thư).

Giữa Vương Dương Minh và Lục Tượng Sơn khác nhau ở chỗ họ Lục chỉ nói đến tâm thôi, còn họ Vương thì ngoài tâm ra còn nói đến lương tri nữa. Họ Vương nói:

"Lý của muôn sự, muôn vật, chẳng ở ngoài tâm ta; thế mà lại nói rằng chỉ dùng cái lương tri của tâm ta để xét đến cùng cái lý trong thiên hạ thì e có khi chưa đủ, còn cần phải tầm cầu rộng ra ngoài thiên hạ để mà tăng bổ thêm vào, thì có khác gì là tách tâm với lý ra làm đôi. Công phu học hỏi, suy tư, biện tích, thực hành, tuy cố công cùng sức, người một phần, mình trăm phần, khuếch sung cho tới cực điểm đến cái độ "tận tính tri thiên" thì cũng chẳng qua chỉ là đưa cái lương tri của tâm ta đến hết mức mà thôi; ngoài lương tri ra, há còn thêm được mảy may gì nữa? (*Phù vạn sự vạn vật chi lý, bất ngoại vu ngô tâm, nhi tất viết cùng thiên hạ chi lý, thị đãi dĩ ngô tâm chi lương tri vi vị tức, nhi tất ngoại cầu vu thiên hạ chi quảng, dĩ tì bổ tăng ích chi thị do tích tâm dữ lý nhi vi nhị dã. Phù học vấn, tư biện, đốc hành chi công, tuy kì khốn miễn chi vu nhân nhất kỉ bách, nhi khuếch sung chi cực, chi vu tận tính tri thiên, diệc bất quá trí ngô tâm chi lương tri nhi dĩ. Lương*

tri chi ngoại, khởi phục hữu gia vu hào mạt hồ? [541] – Đáp Cố Đông Kiều thư).

Vương Dương Minh cũng nói đến cách vật. Cái mà họ Vương gọi là "vật" chỉ có nghĩa là đối tượng, - đối tượng của tâm. Dời tâm ta, "vật" không còn tồn tại. Dương Minh nói:

"Hai chữ trí tri không có nghĩa là mở rộng phạm vi tri thức như các đấng hậu nho vẫn hiểu. Trí tri là phát huy tận độ cái lương tri của tâm ta (...). Trí tri nhờ ở công phu cách vật. Vật là việc vậy. Phàm ý mà phát là tất có việc. Việc làm đối tượng của ý gọi là vật. Cách, nghĩa là ngay thẳng, làm ngay thẳng cái không ngay thẳng để trở lại ngay thẳng, gọi là cách. Làm thẳng cái không ngay thẳng có nghĩa là bỏ điều ác; trở lại ngay thẳng có nghĩa là làm điều thiện. Ấy thế gọi là cách" (*Trí tri vân giả, phi nhược hậu nho sở vị sung quảng kì tri thức chi vị dã, trí ngộ tâm chi lương tri yên nhĩ (...) Trí tri tất tại vu cách vật. Vật giả sự dã. Phàm ý chi sở phát, tất hữu kì sự. Ý sở tại chi sự, vị chi vật. Cách giả chính dã, chính kì bất chính dĩ qui vu chính chi vị dã. Chính kì bất chính giả, khử ác chi vị dã: qui vu chính giả, vi thiện chi vị dã. Phù thị chi vị cách* [542] – Đại học vấn).

Cách vật, theo Vương Dương Minh giảng như vậy, chỉ là làm cho ý nghĩ của mình ngay thẳng, giữ cho ý nghĩ của mình đứng đắn. Công việc "trí

tri cách vật" trở thành công việc của nội tâm, và cái biết ở đây thật ra chỉ là cái biết về đạo đức chứ không phải cái biết về các sự vật. Chính Vương Dương Minh đã nhận như vậy: ông nghĩ rằng chỉ cầu ở nơi tâm thì không thể có được cái tri thức về mọi sự vật. Ông nói:

"Nói đấng thánh nhân không gì không biết, là nói biết về cái thiên lý mà thôi; không gì không hay, là nói hay về cái thiên lý mà thôi. Đấng thánh nhân bản thể sáng suốt, cho nên về mọi việc đều biết đâu là thiên lý, thì xử sự thật hợp với cái thiên lý ấy, giữ gìn phát huy tận độ cái thiên lý ấy. Chẳng phải là bản thể sáng suốt thì sự vật trong thiên hạ cái gì cũng biết được, làm được. Sự vật trong thiên hạ, như danh, vật, độ, số, cây, cỏ, chim, muông, phiền tạp khôn xiết kể, dù đấng thánh nhân bản thể có sáng suốt đi nữa, cũng chẳng làm sao mà biết hết được. Có điều là bất tất phải biết thì đấng thánh nhân chẳng cần cầu biết; còn như đáng biết thì đấng thánh nhân có thể hỏi người, tỉ dụ như "Khổng Phu Tử vào nhà thái miếu, mỗi việc mỗi hỏi" (*Thánh nhân vô sở bất tri, chỉ thị tri cá thiên lý: vô sở bất năng, chỉ thị năng cá thiên lý. Thánh nhân bản thể minh bạch, cố sự sự tri cá thiên lý sở tai, tiện khư tận cá thiên lý. Bất thị bản thể minh hậu, khước vu thiên hạ sự vật đó tiện tri đắc, tiện tố đắc lai dã. Thiên hạ sự vật như*

danh vật, độ số, thảo, mộc, điểu, thú chi loại, bất thăng kì phồn, thánh nhân tu thị bản thể minh liễu, diệc hà duyên năng tận tri đắc? Đãn bất tất tri đích, thánh nhân tự bất tiêu cầu tri; kì sở đương tri đích, thánh nhân tự năng vấn nhân, như "Tử nhập thái miếu, mỗi sự vấn" chi loại [543] – Truyền tập lục).

Khải phát được tâm thì có thể biết được những nguyên lý căn bản của vũ trụ, nhiều lắm cũng chỉ đến thế là cùng, chứ không thể nhờ tâm khải phát mà có được đầy đủ tri thức về những sự vật cụ thể. Mà trong những nguyên lý căn bản vũ trụ, Vương Dương Minh, cũng như Lục Tượng Sơn, chỉ đặc biệt chú trọng đến nguyên lý căn bản về đạo đức mà thôi, còn những nguyên lý khác thì thật ra hai họ Lục, Vương chưa từng gia công suy cứu. Riêng về cái tri thức liên quan đến những sự vật cụ thể thì hai ông hoàn toàn không để ý. Phương pháp "phản cầu ở nơi tâm" của hai ông thật không thể áp dụng để tâm cầu tri thức về những sự vật cụ thể vậy.

Cũng nên biết thêm rằng, thoạt đầu, Vương Dương Minh từng đã theo lời Chu Hi dạy mà gia công "cách vật", nghĩa là tới tận nơi vật mà suy cứu cái lý của vật. Nhưng rốt cuộc công phu "cách vật" theo lối ấy không đem lại kết quả nào, nên hết đường đi tới, họ Vương mới chuyển hướng "cách

vật" vào nội tâm. Ông có thuật câu chuyện ông "cách vật" theo kiểu Chu Hi dạy đại khái như sau: Một hôm, ông cùng với một người bạn họ Tiền bàn về phương pháp thánh hiền "cách vật". Nhân chỉ một cây trúc ở trước nhà và bảo nhau thử cách xem sao. Họ Tiền cặm cụi suốt ngày bên cây trúc để nghiên cứu kỹ cái lý của nó, dùng hết tâm tư luôn trong ba ngày, đến nỗi mệt mỏi quá phát bệnh mà cái lý của cây trúc vẫn không tìm ra. Ông cho rằng họ Tiền không đủ tinh lực và ông tự đến bên cây trúc kia để "cách" lấy. Sớm tối "cách" mãi mà không vỡ lý, đến ngày thứ bảy thì cũng kiệt lực mà phát bệnh. Hai anh em mới than thở cùng nhau rằng không thể làm nổi thánh hiền rồi, vì không có hơi sức đâu mà "cách" được vật. Kịp đến lúc bị đày ở Long Trường, ba năm liền ở nơi man rợ, bấy giờ Vương mới nghĩ ra rằng mọi vật trong thiên hạ, vốn không thể "cách" được: công phu cách vật là phải theo đuổi ngay nơi tâm mình và, như vậy, ai ai cũng có thể làm được thánh hiền hết.

Phê bình câu chuyện "cách vật" này, có học giả đời sau cho rằng họ Vương theo Trình, Chu mà theo không đúng, vì họ Vương đã quên mất lời Trình Y Xuyên dặn: "Cùng cứu vật lý trên một vật mà không được thì hãy cùng cứu trên một vật khác". Họ Vương không làm như vậy. "Cách" cây trúc không cùng được cái lý của cây trúc, họ Vương

bỏ luôn và chuyển hướng việc "cách" đó từ ngoại giới vào nội tâm, không cách ngoại vật nữa mà cách ngay thân tâm mình. Như vậy có thể nói được rằng họ Vương, trong vấn đề phương pháp, đã cố tránh cái phồn nan để đi theo cái giản dị.

GIẢI TẾ

Phương pháp triết học của Tuân Tử là "giải tế" nghĩa là cởi bỏ, là trừ khử những cái che lấp mất chân tri. Tuân Tử cho rằng người ta sở dĩ không tới được chân tri, sở dĩ bị lầm lẫn, vì là có những cái nó che lấp không cho mình thấy rõ. Nếu muốn tới được chân tri thì chỉ có cách là trừ khử cái "trướng vật" ấy đi. Tuân Tử nói:

"Thánh nhân biết mối lo của tâm thuật, thấy mối họa của những cái làm che lấp, cho nên, để khỏi thiên tri về một phía, mới không có ưa, ghét, không chấp trước trước sau, không chấp trước gần, xa, không chấp trước rộng hẹp, sâu nông, không chấp trước xưa nay. Coi muôn vật đồng đều, cầm thẳng cán cân mà cân nhắc sự vật; cho nên những sự vật khác nhau không che lấp lẫn nhau mà làm rối ý. Cán cân đó là cái gì? Là đạo" (*Thánh nhân tri tâm thuật chi hoạn kiến tế tắc chi hoạ, cố vô dục vô ố, vô thuỷ vô chung, vô cận vô viễn, vô bác vô thiển, vô cổ vô kim. Kiêm trần vạn vật, nhi trung huyền hành yên; thị cố chúng dị bất đắc*

tương tế dĩ loạn kì luân dã. Hành vi hành? Viết đạo [544] – Giải tế).

Nhất thiết sự vật đều trong tương quan "đối lập". Dài với ngắn đối lập; đẹp với xấu đối lập; hay với dở đối lập... Nếu ta chấp chước cái trạng thái đối lập đó mà thiên tư về một phía thì tức thì ta bị che lấp mà sự phán đoán của ta mất hết tính cách công bằng. Phải làm sao cho sự vật đối với ta mất hết cái ma lực che lấp không cho thấy rõ sự vật này là sự vật đối lập với sự vật kia. Và ngược lại thế. Phải làm thế nào cho chúng ta có thể xét đoán sự vật theo cái chuẩn hành khách quan tức là đạo đó. Làm thế nào kia? Tuân Tử nói:

Nhờ cái gì mà con người biết được đạo? – Nhờ cái tâm. Tâm làm sao mà biết được đạo? – Bởi tâm trống không, thuần nhất và định tĩnh. Tâm chưa từng bao giờ không chứa đựng, nhưng vẫn có cái trạng thái gọi được là trống không. Tâm chưa từng bao giờ không biết hai việc cùng một lúc, nhưng vẫn có cái trạng thái gọi được là thuần nhất. Tâm chưa từng bao giờ không động, nhưng vẫn có trạng thái gọi được là định tĩnh. Người ta sinh ra thì có cái biết (tri năng), có biết thì có cái nhớ, cái nhớ tức là cái biết chứa chất ở trong tâm, tuy nhiên tâm vẫn có cái trạng thái gọi là trống không: chẳng vì cái đang chất chứa mà hại đến cái sắp tiếp nhận, như thế gọi là trống không. Tâm sinh

ra là có cái biết, là có tri; có tri mà lại có "dị", mà có biết "dị", nghĩa là biết gồm. Biết gồm là cùng một lúc biết (ít nhất cũng) hai điều; tuy nhiên tâm vẫn có cái trạng thái gọi là thuần nhất: chẳng lấy một điều biết nào làm hại một điều biết nào, như thế gọi là thuần nhất. Tâm ngủ thì mộng, sểnh ra là tự ý đi lông bông, khi được dùng là mưu tính, cho nên tâm chưa từng bao giờ không động; tuy nhiên tâm vẫn có cái trạng thái gọi là định tĩnh: không vì mơ mộng, ồn ào, buồn phiền mà làm cho cái biết rối loạn, như thế gọi là định tĩnh... Trống không, thuần nhất và định tĩnh, gọi là rất sáng suốt (không bị che lấp, thiên tư). Trong trạng thái rất sáng suốt của tâm đó, muôn vật không có vật nào có hình mà không thấy, không có vật nào thấy mà không biện luận được, không có lời biện luận nào là không đúng lý. Ngồi ở nhà mà biết khắp bốn biển, ở đời nay mà luận việc lâu dài..." (*Nhân hà dĩ tri đạo? Viết tâm. Tâm hà dĩ tri? Viết hư, nhất nhi tĩnh. Tâm vị thường bất tàng dã, nhiên nhi hữu sở vị hư. Tâm vị thường bất lưỡng dã, nhiên nhi hữu sở vị nhất; tâm vị thường bất động dã, nhiên nhi hữu sở vi tĩnh. Nhân sinh nhi hữu tri, tri nhi hữu chí; chí dã giả tàng dã, nhiên nhi hữu sở vị hư: bất dĩ kỉ* sở tàng hại sở tương thu, vị chi hư. Tâm sinh nhi hữu tri, tri nhi hữu dị; dị dã*

---

* Có bản chép là dĩ. Đây theo bản đời Nguyên.

giả đồng thời kiêm tri chi; đồng thời kiêm tri chi, lưỡng dã; nhiên nhi hữu sở vị nhất: Bất dĩ phù nhất hại thử nhất, vị chi nhất. Tâm ngoạ tắc mộng, thâu tắc tự hành, sử chi tắc mưu, cố tâm vị thường bất động dã; nhiên nhi hữu sở vị tĩnh: Bất dĩ mộng kịch loạn tri, vị chi tĩnh (...) Hư nhất nhi tỉnh vị chi đại thanh minh. Vạn vật mạc hình nhi bất kiến, mạc kiến nhi bất luận, mạc luận nhi thất vị. Toạ vu thất nhi kiến tứ hải, xử vu kim nhi luận cửu viễn...[545] – Như trên).

Muốn thấy rõ đạo, nghĩa là tới được chân tri, thì điều kiện tối yếu là giữ cho tâm không bị che lấp, không thiên trệ. Muốn như vậy, phải giữ cho tâm cái trạng thái trống không, tinh thuần chuyên nhất và định tĩnh. Trống không, nghĩa là đừng để cho cái ý kiến trước, cái ý sẵn có trong tâm lấn lướt cái ý đến sau, hay ngăn cản cái ý sắp tới, nghĩa là đừng có cố chấp, đừng có định kiến, phải hết sức khai thông. Cái ý tới sau dù có trái ngược cái ý tới trước sẵn có, thì vẫn phải "hư tâm" mà tiếp nhận nó. Tinh thuần chuyên nhất nghĩa là chú ý, là tập trung tư tưởng, tuy cùng một lúc biết được hai việc hay nhiều việc mà vẫn không để cho việc nọ phương hại việc kia, dầu cho là những việc tương phản. Khi nghiên cứu một việc, phải tập trung chú ý vào việc đó, không để cho việc thứ hai ảnh hưởng tới công việc nghiên cứu đó. Định tĩnh

tức là không để cho những huyễn tưởng làm rối loạn tâm trí mình, không để cho những tưởng tượng viển vông, phân tán tri thức mình. Khi tâm đã ở trạng thái trống không, thuần nhất và định tĩnh rồi thì con người vượt được lên trên những mối tương quan mâu thuẫn của sự vật, thoát ra ngoài vòng luẩn quẩn của những đối lập mà không còn bị che lấp, không còn thiên kiến nữa. Không còn chỉ thấy phía này, bỏ sót phía kia. Cái biết lúc đó là cái biết phổ biến toàn diện, là cái biết siêu việt, là chân tri. Tuân Tử cũng rất chú trọng phương pháp loại suy: suy gần biết xa, suy nhỏ biết lớn, suy một biết muôn. Tuân Tử nói: "Muốn xem việc ngàn năm thì chỉ cần xét việc ngày nay. Muốn biết ức vạn, thì chỉ cần xét một hai (...) Nhân gần mà biết xa, nhân một mà biết muôn" (*Dục quan thiên tuế, tắc số kim nhật; dục tri ức vạn, tắc thẩm nhất nhị (...) Dĩ cận tri viễn, dĩ nhất tri vạn* [546] – Phi tướng).

Và:

"Cho nên lấy người lường (tức xét đoán) người, lấy tình lường tình, lấy loại lường loại... (Vật hễ cùng) loại là không trái nhau, dù thời gian cách xa cũng vẫn cùng một lý" (*Cố dĩ nhân đạc nhân, dĩ tình đạc tình, dĩ loại đạc loại... Loại bất bội, tuy cửu đồng lý* [547] – Như trên).

Muốn biết "toàn" cần xét "phần" rồi suy ra. Xét một phần sự vật, suy ra có thể thấy rõ toàn thể vũ trụ.

Tóm lại phương pháp của Tuân Tử là tạo cho mình một thái độ khách quan, hết sức sáng suốt. Giữ vững thái độ khách quan hết sức sáng suốt đó và loại suy từ cục bộ tới toàn thể, để lĩnh hội cái "đại lý" (lẽ lớn). Tuân Tử từng có câu:

"Chuyên tâm chú ý để hiểu rõ sự vật thì sẽ hiểu thấu đáo riêng về một sự vật nào đó; chuyên tâm chú ý để hiểu rõ đạo, thì sẽ hiểu thấu đáo về tất cả sự vật; cho nên người quân tử chuyên nhất về đạo để giúp khảo sát sự vật. Chuyên nhất về đạo thì cái biết được đúng; để khảo sát vật thì cái biết thêm rành" (*Tinh vu vật giả dĩ vật vật, tinh vu đạo giả kiêm vật vật; cố quân tử nhất vu đạo nhi dĩ tán kê vật. Nhất vu đạo tắc chính, dĩ tán kê vật tắc sát* [548] – Giải tế).

Câu trích dẫn trên đây cho chúng ta hiểu thêm một khía cạnh nữa của phương pháp Tuân Tử. Khía cạnh đó là "do sự vật mà lần tới đạo". Cầu đạo là mục đích, nhưng để tới mục đích đó, cũng cần phải có khảo sát sự vật ngoại giới.

Tuân Tử rất không tán thành lối biện thuyết của Huệ Thi và Công Tôn Long. Ông cho những lời nghị luận của mấy triết gia này về "có, không" (sung, hư), "chắc, trắng" (kiên, bạch) và "giống,

khác" (đồng, dị) đều là những lời nguỵ biện*, rành mạch tinh tế thì có, nhưng bổ ích thì không. Không biết cũng chẳng thiệt hại gì cho đạo làm người quân tử, mà biết cũng chẳng ích lợi gì hơn cho tư cách kẻ tiểu nhân (tiểu nhân vẫn là tiểu nhân, chẳng vì biết những điều đó mà kém tiểu nhân đi phần nào).

Bác cái lối biện thuyết mà ông công nhận là rất tinh tế rành mạch như vậy, Tuân Tử có vẻ như không thích dùng lối phân tích tỉ mỉ, chi li làm phương pháp nghiên cứu. Tuy nhiên, xét ra cho kỹ thì không phải Tuân Tử có phản đối gì sự phân tích sự vật một cách rành mạch. Ông phản đối là phản đối cái lối tỉa tách tỉ mỉ mà không ích gì (*Thậm sát nhi bất huệ, biện nhi vô dụng, đa sự nhi quả công*) đó thôi.

Tạo cho mình một thái độ khách quan, giữ vững thái độ khách quan ấy mà khảo sát sự vật và loại suy để lĩnh hội cái "đại lý", đó là bản sắc phương pháp thể vật cùng lý của Tuân Tử. Phương pháp này cũng là một trong các phương pháp của phái Dịch truyện và của Chu Liêm Khê, Thiệu Khang Tiết, Trương Hoành Cừ, Trình Y Xuyên và Chu Hi đời Tống. Tác giả sách Đại học và Dương

---

* Đúng ra, phải viết là "quỉ biện". Dùng sai, lâu ngày quen đi, bây giờ thường viết là "nguỵ biện".

Hùng cũng chịu ảnh hưởng phương pháp này: Họ chú trọng đến vấn đề quan sát sự vật.

THỂ VẬT CÙNG LÝ

Trong Dịch truyện, chúng ta cũng bắt gặp nhiều tư tưởng liên quan đến phương pháp luận. Qua những tư tưởng này, chúng ta nhận thấy:

Phương pháp của phái Dịch truyện bắt đầu bằng việc "ngửa xem, cúi xét" (Khảo sát sự vật) và tận cùng bằng việc "cùng thần tri hoá" nghĩa là dựa theo qui luật căn bản đã tìm thấy ở nơi sự vật mà khám phá cái bí mật của cuộc đại hoá trong vũ trụ.

1. Dịch truyện rất chú trọng đến việc khảo sát:

"Ngửa lên để coi "thiên văn", cúi xuống để xét "địa lý", cho nên biết được cái nguyên do sâu tối và rõ ràng" (*Ngưỡng dĩ quan vu thiên văn, phủ dĩ sát vu địa lý, thị cố tri u minh chi cố*[549] - Hệ từ thượng truyện).

Và:

"Xem ở nơi thiên văn để xét việc thời biến, xem ở nơi nhân văn để khai hoá thành tựu cho thiên hạ" (*Quan hồ thiên văn dĩ sát thời biến, quan hồ nhân văn dĩ hoá thành thiên hạ*[550] - Thoán thượng truyện).

Trên, quan sát trời; dưới, quan sát đất; giữa, quan sát vật. Quan sát như thế là cốt để thấy rõ được tình trạng thực tại của trời đất muôn loài bằng cách phân loại. Cho nên mới nói:

"Người quân tử theo loại, theo dòng mà biện biệt vật" (*Quân Tử dĩ loại tộc biện vật* [551] - Tượng thượng truyện).

Dòng theo loại mà họp, vật thec đàn mà chia" (*Phương dĩ loại tụ, vật dĩ quần phân* [552] - Hệ từ thượng truyện).

Và:

Xem ở chỗ loại tụ mà có thể thấy rõ được thực tình của muôn vật trong trời đất" (*Quan kì sở tụ nhi thiên địa vạn vật chi tình khả kiến hĩ* [553] - Thoán hạ truyện).

Trong khi quan sát, phái Dịch truyện rất chú trọng đến cái hiện tượng phức tạp của muôn vật. Hiện tượng rất phức tạp đó, theo Dịch truyện, ta cần phải thừa nhận để mà nghiên cứu.

Diễn ra bằng lời cái hiện tượng rất phồn tạp trong thiên hạ mà không nên ghét vậy" (*Ngôn thiên hạ chí chi trách nhi bất khả ố dã* [554] - Hệ từ thượng truyện).

Và nghiên cứu ra, người ta nhận thấy rằng: Hiện tượng trong thiên hạ cực kì phồn tạp vì vạn

sự vạn vật trong vũ trụ luôn luôn thay đổi, luôn luôn ở trong thế chuyển động biến hoá.

Tuy nhiên, hiện tượng chuyển biến phức tạp đó luôn luôn diễn tiến trong vòng trật tự chứ không bao giờ rối loạn, lúc nào có cũng diễn ra theo một qui luật giản dị nhất định bất dịch.

"Ấy là nói rằng sự vật trong thiên hạ rất động nhưng mà không thể rối loạn vậy? *(Ngôn thiên hạ chi chí động nhi bất khả loạn dã* [555] - Như trên).

"Sự chuyển động biến hoá trong thiên hạ bao giờ cũng diễn ra trong trật tự theo một qui luật nhất định bất dịch" (*Thiên hạ chi động, trình phù nhất giả dã* [556] - Hệ từ hạ truyện).

Cứ xem cái qui luật nhất định bất dịch đó, tức thì thấy được cái thực tình thực trạng của muôn sự vật trong thiên hạ.

Thế nhưng, cái qui luật nhất định ấy rút lại là qui luật gì? Có học giả cho rằng qui luật ấy là sự vật luôn luôn biến hoá, từ chỗ cực giản đến chỗ cực phồn, đó là âm và dương. Dương thì cương kiện và có lực lượng vận chuyển, có khả năng "thuỷ vật", nghĩa là sáng tạo ra mọi vật; âm thì nhu thuần, có lực lượng ngưng tụ và khả năng "thành vật", hoàn thành mọi vật. Âm dương phối hợp với nhau, tác động lẫn nhau để sinh thành mọi hình thể, và từ đó phát sinh mãi mãi những sự vật mỗi lúc một thêm u áo, tinh vi là phức tạp. Các triết gia Trung

Quốc đời xưa nhận rõ qui luật đó nên đã áp dụng và biểu hiện qui luật đó trong việc lập các quẻ Dịch: đi từ lưỡng nghi, - tượng trưng hai yếu tố căn bản đơn thuần là âm (nhu) và dương (cương) – đến sáu mươi tư quẻ, tượng trưng những sự vật mỗi lúc một thêm phồn tạp trong vũ trụ.

Trong khi quan sát sự vật, phái Dịch truyện cũng chú ý nhiều đến hiện tượng phản phục, lưỡng nhất * trong vũ trụ. Rồi bắt đầu từ chỗ nhận xét thực trạng sự vật đó, phái Dịch truyện có bàn khá rõ ràng đến phương pháp dựa theo quan điểm phản phục, lưỡng nhất này. Nhất thiết sự vật trong vũ trụ đều là đứng sóng đôi (đối đãi) với nhau, và nhất thiết sự vật trong vũ trụ không ngừng biến hoá. Nguyên nhân của sự biến hoá không ngừng đó là ở chỗ hai yếu tố đối đãi [cứng (dương) và mềm (âm)] cảm ứng lẫn nhau, tác động lẫn nhau:

"Cứng, mềm (tức dương, âm) xô đẩy nhau mà sinh biến hoá" (*Cương nhu tương thôi nhi sinh biến hoá* [557] – Hệ từ thượng truyện).

"Xem chỗ vật cảm ứng lẫn nhau mà thấy được cái "tình" (thực trạng) của trời đất muôn vật" (*Quan kì sở cảm, nhi thiên địa vạn vật chi tình khả kiến hĩ* [558] - Thoán hạ truyện).

---

* Xem phần Bản căn luận

Những vật đối đãi với nhau thì cảm ứng lẫn nhau và tác động lẫn nhau. Mà sau khi tác động lẫn nhau thì hai vật đối đãi trở thành hợp nhất (hay hai vật đối lập trở thành thống nhất). Cho nên có đối đãi, có đối lập là có hợp nhất, có thống nhất. Dịch truyện nói:

"Thánh nhân thấy trạng thái động trong thiên hạ mà xem hiện tượng hội thông (gặp gỡ và tương thông) (của sự vật đối đãi)" (*Thánh nhân hữu dĩ kiến thiên hạ chi động nhi quan kì hội thông* [559] – Hệ từ thượng truyện).

Có đối đãi, đối lập, là có hợp nhất, thống nhất hay "hội thông". Đó là qui luật lưỡng nhất.

Nhất thiết sự vật trong thiên hạ đều biến hoá theo quá trình "tiêu, tức, doanh, hư"; tiêu hao rồi lại nẩy nở, nẩy nở rồi lại tiêu hao; đầy rồi lại vơi, vơi rồi lại đầy. Nẩy nở tới cực độ rồi lại tiêu hao, thế gọi là "phản", nghĩa là đi tới trạng thái phản ngược lại trạng thái thứ nhất. Tiêu hao tới cực độ rồi lại nẩy nở, thế gọi là "phục", nghĩa là trở lại trạng thái thứ nhất. Biết được qui luật "phản phục" của sự vật ấy là thấy được chân lý, rõ được đạo trời:

"Người quân tử chuộng (lưu ý đến hiện tượng) hao mòn, nẩy nở, đầy vơi; (hao mòn, nẩy nở, đầy vơi) ấy là quá trình diễn biến của sự vật, theo đạo

trời vậy" ((*Quân tử thượng tiêu tức doanh hư, thiên hành dã* [560] – Thoán thượng truyện).

Nhận cho rành cái nguyên nhân biến dịch của sự vật, thì biết được cái diệu dụng nội tại của cuộc đại hoá trong vũ trụ. Cái diệu dụng nội tại của cuộc đại hoá trong vũ trụ đó, Dịch truyện gọi là thần:

"Biết được cái đạo biến hoá đó, ấy là biết được cái việc làm của thần đấy mà!" (*Tri biến hoá chi đạo giả, kì tri thần chi sở vi hồ*! [561] – Hệ từ thượng truyện).

Biết cái việc làm của thần, tức Dịch truyện gọi là "cùng thần tri hoá", mức tối cao của cái biết thuộc khả năng con người *.

"Biết được đến cùng sự biến hoá nhiệm màu, thấy rõ cái bí quyết huyền vi của cuộc đại hoá, ấy là đức đã tới trình độ cao đẹp vậy" (*Cùng thần tri hoá, đức chi thịnh dã* [562] – Hệ từ hạ truyện).

2. – Muốn đưa cái biết tới mức "cùng thần tri hoá", ngoài việc quan sát sự vật tới cái mức biết hết những cái u ẩn khó thấy, rõ hết những mầm biến hoá khi vừa mới nhú (cực thâm nghiên cơ), ngoài việc quan sát nghiên cứu ấy ra, còn phải dụng công tu dưỡng đạo đức để có thể lĩnh hội chân lý bằng trực giác nữa. Phương pháp trực giác ấy, Dịch truyện gọi là "tinh nghĩa nhập thần":

---

* Xem phần Bản căn luận.

"Hiểu rõ nghĩa tinh vi, vào đến chỗ thần diệu, để sự tri dụng được đến mức cùng*" (*Tinh nghĩa nhập thần dĩ tri dụng dã* [563] – Như trên).

Cái biết "tinh nghĩa nhập thần" này hết sức sáng suốt, hết sức thần diệu, không cần có sự can thiệp của các khí quan (tâm và cảm quan). Cái biết đó không cần phải suy nghĩ tính toán:

"Khổng Tử nói rằng: Thiên hạ có nghĩ gì, lo gì? Thiên hạ tuy theo nhiều đường khác nhau nhưng cũng chỉ về một chỗ, tuy lo trăm cách khách nhau nhưng cũng chỉ về một mối. Thiên hạ nghĩ gì, lo gì?" (*Tử viết: Thiên hạ hà tư, hà lự, thiên hạ đồng qui nhi thù đồ, nhất trí nhi bách lự, thiên hạ hà tư hà lự?* [564] – Như trên)

Tóm lại phương pháp triết học của phái Dịch truyện có nhiều hình thái và đem so sánh với các phương pháp triết học Trung Quốc thuộc các thời trước, có thể nói được rằng viên mãn hơn nhiều.

Các Nho gia giữa khoảng Tần, Hán, tác giả sách Đại Học, chú trọng khá nhiều đến vấn đề trí tri. Sách Đại học nhận định rằng công việc bình thiên hạ, trị quốc gia, phải lấy công phu sửa mình làm căn bản, mà căn bản của việc sửa mình là công phu tu dưỡng để cho tâm được chính, ý được

---

* Theo lời dịch của Trần Trọng Kim (Nho giáo, Thượng, trang 109).

thành. Muốn cho tâm được chính, ý được thành, trước hết phải hiểu biết sự vật cho tới nơi tới chốn. Sách Đại học nói:

"Muốn cho ý thành, trước phải hiểu biết tới nơi tới chốn. Hiểu biết tới nơi tới chốn được là nhờ ở sự cân nhắc để biết mối tương quan giữa các sự vật. (Sự vật nào là gốc, sự vật nào là ngọn, sự vật nào là trước, sự vật nào là sau). Sự vật đã cân nhắc, tương quan của chúng đã rõ rồi, ấy là sự hiểu biết đã tới nơi tới chốn. Hiểu biết đã tới nơi tới chốn rồi thì ý mới thành" (*Dục thành kì ý giả tiên trí kì tri. Trí tri lại cách vật. Vật cách nhi hậu tri chí, tri chí nhi hậu ý thành*) [565].

Cân nhắc sự vật tức là hàm cái ý quan sát sự vật. Không quan sát thì cố nhiên không thể cân nhắc đúng đắn. Như vậy phương pháp của các Nho gia, tác giả sách Đại học, là phương pháp lấy quan sát phân tích làm chủ yếu.

Phương pháp của Dương Hùng có thể tóm thâu vào bốn chữ "do bác nhi ước" nghĩa là mở rộng phạm vi quan sát rồi thu rút lại cho có hệ thống. Ông nói:

"Nghe nhiều thì thu rút lại (mà nhớ lấy điều cốt yếu). Trông nhiều thì nhớ lấy những cái trác việt. Ít nghe thì không thu rút được điều cốt yếu, ít trông thì không thấy được cái trác việt" (*Đa văn*

tắc thủ chi dĩ ước, đa kiến tắc thủ chi dĩ trác. Quả văn tắc vô ước dã, quả kiến tắc vô trác dã [566] – Pháp ngôn).

"Có người hỏi: Đạo trời đất giản dị, đấng thánh nhân bắt chước đạo ấy mà làm sao năm kinh lại chi li? Đáp rằng: Chi li là để mà giản dị. Khi đã giản dị, thì đâu còn chi li?" (*Hoặc vấn: Thiên địa giản dị, nhi thánh nhân pháp chi, hà ngũ kinh chi chi li? Viết: Chi li cái kì sở dĩ vi giản dị dã. Dĩ giản dĩ dị, yên chi yên li?* [567] – Như trên. Ngũ bách).

Chu Liêm Khê nhận rằng không suy tư thì không thể hiểu được những lẽ vi áo. Nhưng, tiến lên bước nữa, với phương pháp trực giác, người ta sẽ có thể biết hết tất cả chứ không phải chỉ biết được những lẽ vi áo mà thôi. Với ông, suy tư chỉ là công phu cơ bản, trực giác mới là cứu cánh. Ông nói:

"Không suy tư mà không gì là không biết, ấy là thánh nhân. Không suy tư thì không thể biết rõ được những lẽ vi áo, không biết rõ lẽ vi áo thì không thể không cái gì không biết; thế thì do chỗ biết những lẽ vi áo mà tới được chỗ không gì là không biết, biết được lẽ vi áo là nhờ ở suy tư..." (*Vô tư nhi vô bất thông vi thánh nhân. Bất tư tắc bất năng thông vi, bất duệ tắc bất năng vô bất thông;*

thị tắc vô bất thông sinh vu thông vi, thông vi sinh vu tư... [508] – Thông thư).

Về phương diện tư tưởng, Chu Liêm Khê dung hội Nho gia và Đạo gia, mà về phương pháp triết học cũng vậy. Dùng phương pháp suy tư, ấy là Chu Tử theo Mạnh Tử; dùng phương pháp trực giác, ấy là Chu Tử theo Trang Tử. Điểm đặc biệt của Chu Tử là phải đã có dùng phương pháp suy tư rồi, mà sau mới tới được phương pháp trực giác.

Trong số các triết gia đời Bắc Tống, Thiệu Khang Tiết là người chú ý nghiên cứu phương pháp triết học hơn hết. Ông cho rằng muốn tới chân tri thì phải "quan vật" (quan sát sự vật). Nhưng hai chữ "quan vật" của ông không phải chỉ có nghĩa là chuyên quan sát bằng cảm quan mà thôi, mà là còn quan sát bằng tâm, tiến lên một nấc, còn quan sát bằng lý nữa. Quan sát bằng tai mắt thì sự quan sát đó hữu hạn, hẹp hòi. Quan sát bằng tâm nghĩa là dùng tâm mà thể hội; nhưng chuyên quan sát bằng tâm thì e không khỏi sa vào cái lỗi chủ quan, cho nên cần phải vượt lên mà quan sát bằng lý, nghĩa là tâm phải tuân theo lý mà quan sát sự vật, lý đây là lý của sự vật. Quan sát bằng lý tức là quan sát sự vật theo lý của sự vật, tức là, theo danh từ ngày nay, quan sát sự vật một cách khách quan. Thiệu Tử nói:

"Nói rằng quan sát sự vật, không phải là nói quan sát bằng mắt; không phải quan sát bằng mắt mà là quan sát bằng tâm. Không phải chỉ quan sát bằng tâm, mà còn quan sát bằng lý. Vật trong thiên hạ không vật nào là không có lý, không có vật nào là không có tính, không có vật nào là không có mệnh. Cái gọi là lý của vật đó, phải thấu cho đến cùng thì mới có thể biết được; cái gọi là tính của vật đó, phải thấu cho thật hết rồi sau mới có thể biết được; cái gọi là mệnh của vật đó, phải thấu cho đến nơi đến chốn rồi sau mới có thể biết được. Ba điều về biết lý của vật, về tính của vật và về mệnh của vật, ấy là chân tri của thiên hạ." (*Phù sở dĩ vi chi quan vật giả, phi dĩ mục quan chi dã; phi quan chi dĩ mục, nhi quan chi dĩ tâm dã; phi quan chi dĩ tâm, nhi quan chi dĩ lý dã. Thiên hạ chi vật mạc bất hữu lý yên, mạc bất hữu tính yên, mạc bất hữu mệnh yên. Sở dĩ vị chi lý giả, cùng chi nhi hậu khả tri dã; sở dĩ vị chi tính giả, tận chi nhi hậu khả tri dã; sở dĩ vị chi mệnh giả, chí chi nhi hậu khả tri dã. Thử tam tri giả, thiên hạ chi chân tri dã*[569] – Hoàng cực kinh thế. Quan vật. Nội thiên).

"Gương kia sở dĩ sáng, là vì gương không thể che giấu được hình của vật. Tuy nhiên, gương không thể che giấu được hình của vật, vẫn chưa bằng nước kia đồng nhất được với hình muôn vật

để soi hình muôn vật một cách thật trung trực. Thế nhưng nước đồng nhất được với hình muôn vật, vẫn lại chưa bằng đấng thánh nhân có thể đồng nhất được với muôn vật để quan sát thực tình của muôn vật một cách thấu triệt. Sở dĩ thánh nhân có thể đồng nhất được với muôn vật, để quan sát thực tình của muôn vật một cách thấu triệt là bởi thánh nhân biết "phản quan". Gọi là phản quan là "không xét vật qua ta". Không xét vật qua ta, tức là xét vật qua vật. Đã có thể xét vật qua vật, thì làm gì còn có cái ta xen vào nữa?" (*Phù giám chi sở dĩ năng vi minh giả, vị kì năng bất ẩn vạn vật chi hình dã. Tuy nhiên, giám chi năng bất ẩn vạn vật chi hình, vị nhược thuỷ chi năng nhất vạn vật chi hình giả. Tuy nhiên, thủy chi năng nhất vạn vật chi hình, hựu vị nhược thánh nhân năng nhất vạn vật chi tình giả. Thánh nhân chi sở dĩ năng nhất vạn vật chi tình giả dị kì năng phản quan dã. Sở dĩ vị chi phản quan giả, bất dĩ ngã quan vật dã. Bất dĩ ngã quan vật giả, dĩ vật quan vật chi vị dã. Kí năng dĩ vật quan vật, hựu an hựu ngã vu kỳ gian tai* [570] – Như trên).

"Xét vật qua vật" nghĩa là đặt mình vào địa vị của đối tượng mà xét đối tượng, để gạt bỏ phần chủ quan nó là nguồn gốc của mọi lầm lẫn trong việc xét đoán sự vật quanh ta. Thiệu Tử còn nói:

"Thế thì biết: ta cũng là người, người cũng là ta, ta với người đều là "vật* cả. Thế cho nên mới có thể dùng mắt của thiên hạ làm mắt của mình, con mắt khi ấy không có cái gì là không trông nhìn vậy; mới có thể dùng tai của thiên hạ làm tai của mình, lỗ tai khi ấy không có cái gì là không lắng nghe vậy; mới có thể dùng miệng của thiên hạ làm miệng của mình, cái miệng khi ấy không có điều gì là không nói vậy; mới có thể dùng tâm của thiên hạ làm tâm của mình, con tâm khi ấy không có việc gì là không mưu tính vậy" (*Thị tri ngã diệc nhân dã, nhân diệc ngã dã, ngã dữ nhân giai vật dã. Thử sở vị năng dụng thiên hạ chi mục vi kỉ chi mục, kì mục vô sở bất quan hĩ; dụng thiên hạ chi nhĩ vi kỉ chi nhĩ, kì nhĩ vô sở bất thính hĩ; dụng thiên hạ chi khẩu vi kỉ chi khẩu, kì khẩu vô sở bất ngôn nhĩ; dụng thiên hạ chi tâm vi kỉ chi tâm, kì tâm vô sở bất mưu hĩ* [571] – Như trên).

Xét vật qua vật, thì không còn phân biệt vật ngã. Coi người với ta cùng là "vật", thì không còn phân biệt nhân, ngã, mà đồng thời cũng không còn phân biệt nhân ngã và vật nữa. Trong điều kiện ấy, cảm giác, suy tư của ta không còn chỉ giới hạn ở những cảm giác, những suy tư của riêng giác quan và tâm ta. Cảm giác suy tư của ta lúc đó là

---

* Chữ vật ở đây gồm cả trời đất, cả ta cả người, cả muôn vật.

cảm giác suy tư của hết thảy mọi người đã đồng nhất hoá. Bởi vậy, lúc đó không còn có gì là ta không cảm thấy, không còn có gì là ta không nghĩ tới. Lúc đó là tới lúc ta có thể:

"Lấy một con tâm mà xem muôn con tâm, lấy một tấm thân mà xem muôn tấm thân, lấy một vật mà xem muôn vật, lấy một đời mà xem muôn đời (...) Trên biết thiên thời, dưới biết địa lý, giữa biết vật tinh và thấu triệt cả nhân sự vậy" (*Năng dĩ nhất tâm quan vạn tâm, nhất thân quan vạn thân, nhất vật quan vạn vật, nhất thế quan vạn thế giả yên (...) Năng dĩ thượng thức thiên thời, hạ tận địa lý, trung tận vật tình, thông chiếu nhân sự giả yên*[572] – Như trên).

Do tâm ta biết tâm mọi người; do thân ta biết thân mọi người; do một vật mà biết cái lý muôn vật đều có; do việc đời nay mà rõ thế vận dĩ vãn và vị lai; thiên thời, địa lý, nhân sự, vật tình, không một cái gì là không biết. Cái biết tới trình độ đó, Thiệu Tử gọi là cái biết của bậc thánh nhân. Cái biết đó là cái biết do phương pháp "xem vật bằng lý". Không xem vật bằng giác quan mà xem vật bằng tâm là xem vật bằng trực giác. Xem vật bằng tâm là còn xem vật qua một phần tâm ta, đến xem vật bằng lý thì cả đến sự can thiệp của tâm ta cũng không còn nữa. Cho nên nói rằng phương pháp trực giác "xem vật bằng lý", phương pháp

"phản quan", hay là "dĩ vật quan vật" của Thiệu Tử thực ra còn một tầng cao hơn phương pháp trực giác theo nghĩa thông thường.

Phương pháp trực giác của Thiệu Tử lấy việc tu dưỡng đạo đức làm nền tảng. Thiệu Tử nói:

"Lấy "vật" xem "vật", (đặt mình vào địa vị "vật" mà xem "vật"), là xem theo tính, lấy ta xem "vật" là xem theo tình. Tính công bằng và sáng suốt, tình thiên lệch và mờ tối" (*Dĩ vật quan vật, tính dã; dĩ ngã quan vật, tình dã. Tính công nhi minh, tình thiên nhi ám*[573] - Quan vật ngoại thiên).

Và:

"Để mặc ta, thì là theo tình, tình thì bị che lấp, bị che lấp thì tối. Tuỳ theo vật thì là theo tính, tính thì thần diệu, thần diệu thì sáng" (*Nhậm ngã tắc tình, tình tắc tế, tế tắc hôn hĩ. Nhậm vật tắc tính, tính tắc thần, thần tắc minh hĩ* [574] – Như trên).

"Để mặc ta thì, vì khuynh hướng xét sự vật theo tình, cái biết của ta sẽ bị che lấp và thiên lệch. Tính là cái vừa có ở nơi vật vừa có ở nơi ta. Nếu, bằng công phu tu dưỡng, lấy tính làm lối tương thông, ta đồng nhất được ta với vật, thì sự nhận xét sự vật của ta sẽ vô tư, sáng suốt và đúng đắn. Thế cho nên ta cần dầy công tu dưỡng, theo cái chiều hướng "dưỡng tính" để cho, trong việc quan sát sự vật, phần tính thắng phần tình. Trí tri

và tu dưỡng đạo đức là hai việc liên quan với nhau rất mật thiết vậy.

Phương pháp chủ yếu của Trương Hoành Cừ là "thể vật". Thể vật cũng là một lối trực giác. Trương Tử nói:

"Mở rộng tâm thì thể hội được hết sự vật trong thiên hạ. Vậy mà chưa thể hội được thị tâm còn có ngoại giới. Tâm của người đời, dừng ở phạm vi chật hẹp của những điều mắt thấy tai nghe. Bậc thánh nhân phát huy cái tính đến tận độ, chẳng giam hãm cái tâm ở trong vòng tai nghe mắt thấy, coi mọi vật trong thiên hạ, không vật nào không phải là ta. Chính vì thế mà ông Mạnh bảo rằng phát huy tâm đến tận độ thì biết tính, biết trời" (*Đại kì tâm tắc năng thể thiên hạ chi vật. Vật hữu vị thể, tắc tâm vi hữu ngoại. Thế nhân chi tâm chỉ vu kiến văn chi hiệp; thánh nhân tận tính, bất dĩ kiến văn cốc kị tâm; kì thị thiên hạ vô nhất vật phi ngã. Mạnh Tử vị tận tâm tắc tri tính, tri thiên dĩ thử* [575] – Chính mông, đại tâm).

Phương pháp của họ Trương là lấy tâm mà thể hội mọi sự vật trong thiên hạ, chứ không chịu khu khu giam mình trong vòng cảm giác. Thể hội vật có nghĩa là coi vật như ta, là coi thân ta như vật mà không bị thân rằng buộc, là đồng nhất vật, ngã; để giải thích được đúng mọi sự vật trong thiên hạ, chỉ đồng nhất được vật ngã, mới tới được cái tri

thức "siêu kiến văn". Chỉ "thể" được vật mới "thể" được đạo, nghĩa là mới hiểu rõ được cái đại lịch trình của cuộc khí hoá trong vũ trụ.

Trương Tử hết sức chú trọng đến cái biết "cùng thần tri hoá". Ông thừa nhận rằng cái biết "thần hoá" đó, không phải và không thể tới được bằng cảm giác và tư duy, mà tất phải chỉ bằng phương pháp trực giác. Và cũng như Thiệu Tử, Trương Tử nhận rằng nền tảng của phương pháp trực giác này chính là công tu dưỡng đạo đức. Ông nói:

"Biết được đến cùng sự biến hoá nhiệm mầu, thấy rõ cái bí quyết huyền vi của cuộc đại hoá, cùng với trời là một, điều đó há phải do sức ta cố gắng mà được đâu? Hễ đức thịnh thì tự khắc tới vậy" (*Cùng thần tri hoá, dữ thiên vi nhất, khởi hữu ngã sở năng miễn tai? Nãi đức thịnh nhi tự trí nhĩ* [576] – Chính mông thần hoá).

Và:

Biết được đến cùng sự biến hoá nhiệm mầu, thấy rõ cái bí quyết huyền vi của cuộc đại hoá trong vũ trụ, điều đó hễ tu dưỡng đạo đức tới chỗ cao đẹp thì tự khắc được, chứ không phải là kết quả của cố gắng suy tư. Thế cho nên ngoài công tu dưỡng cho đạo đức cao đẹp ra, người quân tử chưa hẳn đưa được cái biết của mình đến hết mức" (*Cùng thần tri hoá, nãi dưỡng thịnh tự trí, phi tư*

miễn chi năng cưỡng. Cố sùng đức nhi ngoại, quân tử vị hoặc trí tri dã [577] – Như trên).

Tu dưỡng đạo đức đến mức độ "đại thành" mà đồng nhất được cái ta với trời, thì cái biết của ta lúc đó không còn phải là nhờ suy tư nữa mà là cái biết thuần nhiên có tính cách trực giác. Cái biết do trực giác ở cao độ đó, Trương Tử nhắc lại rằng nó không thể tách rời vấn đề tu dưỡng thân tâm về phương diện đạo đức được. Ông nói:

"Không thể suy tư mà "cùng" được "thần". "Thần" ấy phải nuôi dưỡng gìn giữ ở nơi tâm" (*Thần bất khả trí tri, tồn yên khả dã* [578] – Như trên).

Trương Tử rất chú trọng đến cái biết do trực giác, như vừa trình bày ở trên. Tuy nhiên, ông không hề coi thường cái biết do quan sát. Ông từng do quan sát nhận thấy qui luật "lưỡng nhất". Có điều ông nói nhiều về phương pháp quan sát căn cứ vào qui luật này mà thôi. Trương Tử bảo:

"Một vật mà hai thể, cho nên diệu dụng của nó khôn lường; hai thể cùng trong một vật, cho nên mới biến hoá linh diệu" (*Nhất cố thần, lưỡng cố hoá* – Như trên).

"Hai không thành lập (không có đối lập) thì một không thể thấy (không có hợp nhất). Một không thể thấy (không có sự thống hợp thành một) thì công năng của hai mắt không còn cái diệu dụng

của hai thể). Hai thể là hư và thực, động và tĩnh, là tụ và tán, là trong và đục; hai thể mà rút lại vẫn chỉ là một mà thôi" (*Lưỡng bất lấp tắc nhất bất khả kiến, nhất bất khả kiến tắc lưỡng chí dụng tức. Lưỡng thể gia, hư thực dã, động tĩnh dã, tụ tán dã, thanh trọc dã, kì cứu nhất nhi dĩ* [179] - Chính mông thái hoà).

Nói tóm lại, phương pháp chủ chốt của Trương Hoành Cừ là phương pháp trực giác. Tuy nhiên họ Trương cũng kiêm dụng phương pháp quan sát. Chính nhờ phương pháp quan sát mà ông đã nghiên cứu khá nhiều hiện tượng về sinh vật cũng như về thiên văn.

Phương pháp của Y Xuyên nằm trong bốn chữ "cách vật cùng lý". Y Xuyên không hiểu theo lối giải thích của Thương Hiệt rằng: Cách vật là khám phá mối tương quan giữa vật này với sự vật khác ; theo ông thì "cách có nghĩa là "đến", "cách" đồng nghĩa với "chí", "cách" vật cùng lý" là đến tận nơi sự vật mà xem xét suy tư để phân tích biện luận cho ra cái lý của sự vật đó. Ông nói:

"Biết tới nơi tới chốn là nhờ ở công phu "cách vật" "cách" nghĩa là đến, như nghĩa chữ "cách" trong câu "tổ khảo lai cách" vậy. Ở nơi bất cứ vật nào, cũng có một lý, cần "cùng lý" nghĩa là cần thấu triệt cái lý ấy. Thấu triệt cái lý ấy cũng có nhiều mối, hoặc đọc sách giảng rõ nghĩa lý, hoặc

luận nhân vật cổ kim mà phân biệt phải trái, hoặc trong khi ứng sự tiếp vật, xử trí một cách ổn đáng. Như thế đều là "cùng lý" cả" (*Trí tri tại cách vật. Cách, chi dã, như tổ khảo lai cách chi cách. Phàm nhất vật thượng hữu nhất lý, tu thị cùng trí kỳ lý. Cùng lý diệc đa đoan, hoặc độc thư giảng minh nghĩa lý, hoặc luận cổ kim nhân vật biệt kì thị phi, hoặc ứng sự tiếp vật nhi xử kì đáng, giai cùng lý dã* [579] – Ngữ lục).

Nói "giảng rõ nghĩa lý", và "phân biệt phải trái", tức là nói áp dụng phương pháp suy tư biện luận phân tích rồi. Chỗ khác, Y Xuyên nói:

"Đến tận nơi sự vật mà xem xét suy tư để biện luận, phân tích cho ra cái lý của sự vật, không phải là đến tận nơi mà "cùng lý" hết thảy mọi sự vật đâu; chỉ đến một sự vật mà "cùng lý" rồi lại suy ra các vật khác (...). Nếu một sự vật này, không "cùng lý" được, thì "cùng lý" một sự vật khác, hoặc "cùng" một lý dễ trước, hoặc "cùng" một lý khó trước, cái đó tuỳ căn bản sâu nông của mỗi người (...) Sở dĩ lý mà cùng được, là chỉ vì muôn vật đều cùng một lý ấy. Một sự vật dù nhỏ nhít, cũng vẫn có cái lý chung ấy? (*Cách vật cùng lý, phi thị yếu tận cùng thiên hạ chi vật; đãn vu nhất sự thượng cùng tận, kì tha khả dĩ loại suy (...) Cùng lý như nhất sự thượng cùng bất đắc, thả biệt cùng nhất sự. Hoặc tiên kì dị giả, hoặc tiên kì nan giả,*

các tuỳ nhân thâm thiển (...) Sở dĩ năng cùng giả, chỉ vị vạn vật giai thị nhất lý. Chí như nhất sự nhất vật, tuy tiểu, giai hữu thị lý [580] – Ngữ lục).

Mọi vật cùng chung một lý, cho nên chỉ cần vỡ lý của một số sự vật nào đó rồi loại suy ra là vỡ được hết lý của mọi sự vật. Tuy nhiên chỗ khác, Y Xuyên lại khuyên người ta nên để nhiều công phu vào việc "cùng lý", rồi với công phu tích luỹ đó, một ngày kia, người ta mới bừng hiểu hết mọi lý của sự vật. Ông nói:

"Người ta cần hiểu rõ lý, nhưng nếu sự hiểu rõ đó ngưng trên một sự vật, thì cũng chưa được. Cần phải tập hợp mọi lý, rồi sau mới có lúc bừng tỉnh ngộ" (*Nhân yếu minh lý, nhược chỉ nhất vật thượng minh chi, diệc vị tế sự. Tu thị thập chúng lý, nhiên hậu thoát nhiên tự hữu ngộ xứ* [581] - Ngữ lục).

"Bừng tỉnh ngộ" tức là một thứ hiểu do trực giác. Muốn bừng tỉnh ngộ thì trước hết phải quán thông, cho nên không thể ngừng sự suy tư trên một sự vật mà tới được trực giác. Sách Ngữ lục của Y Xuyên còn chép:

"Hỏi: "Xem vật xét mình, phải chăng là nhận thấy vật mà quay lại suy cầu nơi bản thân mình?" – Đáp: "Không hẳn như thế. Vật với ta cùng một lý, vừa thấy rõ nơi bên ấy thì cũng hiểu ngay nơi bên này, đó là cái đạo hợp trong (ta) và ngoài (vật)

làm một vậy. Lớn lao thì như trời đất cao dầy, nhỏ nhít thì như lẽ sở dĩ nhiên của một vật, kẻ học đều nên lý hội". Lại hỏi: "Biết đến nơi đến chốn, trước hết tầm cầu ở bốn mối, là như thế nào?" - Đáp: "Tầm cầu nơi tính tình, cố nhiên đó là vì quan thiết đến bản thân, thế nhưng một thân cây, một sợi cỏ, thẩy đều có lý của nó cả, cho nên vẫn nên quan sát" (*Vấn: "Quan vật sát kỉ, hoàn nhân kiến vật phản cầu chư thân phủ?" - Viết: "Bất tất như thử thuyết; vật ngã nhất lý, tài minh bỉ, tức hiểu thử, hợp nội ngoại chí đạo dã. Ngữ kì đại, chí thiên địa chi cao hậu; ngữ kì tiểu, chí nhất vật chi sở dĩ nhiên, học giả giai đương lý hội. Hựu vấn: "Trí tri tiên cầu chi tứ đoan như hà?" - Viết: "Cầu chi tính tình, cố thị thiết vu thân, nhiên nhất thảo nhất mộc giai hữu lý, tu thị sát"*) [582].

Qua mấy dòng trích dẫn này, chúng ta thấy rằng, trái với Trình Minh Đạo chỉ nói phản cầu ở nơi tâm, Trình Y Xuyên, ngoài việc quan sát bản thân, còn rất chú trọng đến việc quan sát ngoại vật nữa.

Trình Y Xuyên rất chú ý đến tư duy. Ông nói:

"Chẳng suy nghĩ sâu sắc thì chẳng thể tới được đạo; chẳng suy nghĩ, sâu sắc mà được thì cái được đó dễ mất" (*Bất thâm tư tắc bất năng tháo vu đạo; bất thâm tư nhi đắc giả, kì đắc dị nhất* [583] - Ngữ lục).

Theo Y Xuyên thì trí tri và đạo đức liên quan rất chặt chẽ với nhau. Muốn trí tri, cần phải tu dưỡng đạo đức. Ông nói: "Vào đạo không gì bằng kính*, chưa bao giờ không nhờ lòng kính mà lại "trí tri" được" (*Nhập đạo mạc như kính, vị hữu năng trí tri nhi bất tại kính giả* [584] – Ngữ lục).

Và:

"Trí tri nhờ hàm dưỡng, hàm dưỡng cái biết không gì hơn hai chữ quả dục" (*Trí tri tại sở dưỡng, dưỡng tri mạc quá vu quả dục nhi tự* [585] – Ngoại thư).

Như vậy, mặc dầu Y Xuyên có nói: "Trong việc hàm dưỡng, cần phải dùng đức kính, còn về việc tiến trong nghiệp học thì ở chỗ trí tri" (*Hàm dưỡng tu dụng kính, tiến học tắc tại trí tri*) [586], nhưng thật ra, ông vẫn nhận rằng giữa trí tri và tu dưỡng đạo đức, mối liên quan rất là mật thiết.

Phương pháp của Y Xuyên thoạt nhìn có vẻ giông giống phương pháp khoa học ngày nay. Phương pháp khoa học là từ chỗ quan sát những đặc lệ đi tới khám phá một thống tắc. Y Xuyên cũng quan sát những đặc lệ để đi tới một thống

---

* "Kính" trong danh từ "cư kính" của Tống nho, có nghĩa là tập trung tư tưởng, nơm nớp xét mình, để "thắng ta", nhằm mục đích phân biệt điều phải trái và đạt tới chân lý.

tắc. Nhưng khoa học quan sát ngoại vật bằng cảm quan và trắc nghiệm ngoại vật bằng quan sát trắc nghiệm một cách rất tinh vi tường tế, còn Y Xuyên thì không quan sát ngoại vật theo lối ấy, mà đại để là tìm hiểu sự vật bằng cách thể nghiệm và bằng tư duy. Y Xuyên có nói đến việc khảo sát cái lý của trời đất cỏ cây, nhưng điểm được ông đặc biệt chú trọng lại là đọc sách. Mặt khác, ông không dùng lối qui nạp tinh mật để đi từ những đặc lệ tới thông tắc như khoa học, mà lại chủ trương quan sát sự vật cho nhiều, cho sâu, để rồi đạt tới chân tri bằng cách "hoảng nhiên giác ngộ". Bởi thế cho nên phương pháp của Y Xuyên thật ra khác phương pháp học rất xa.

Phương pháp trực giác thông thường đều là lĩnh hội trực tiếp bằng tâm cái đại toàn của vũ trụ. Y Xuyên thì không thế, ông đi từ phần bộ mà dần dần tới đại toàn.

Cho nên phương pháp triết học của Y Xuyên, tuy có bao hàm phần trực giác nhưng không phải chỉ thuần sử dụng có trực giác mà thôi. Ông tham dụng cả trực giác lẫn suy tư, biện luận.

Phương pháp của Chu Hi hoàn toàn giống phương pháp của Y Xuyên. Họ Chu nhận rằng: "Muốn biết đến nơi đến chốn, muốn đưa cái biết của mình tới hết mức, thì phải tới tận nơi sự vật

mà "cùng" cái lý của sự vật" (*Dục trí ngô chi tri, tại tức vật nhi cùng kỳ lý*" [587].

Về cái dạo "tức vật cùng lý" này, ông nói như sau:

"Phải xét những vật trong thiên hạ, vật nào cũng nhân cái lý mình đã biết rồi mà suy nghĩ sâu mãi ra để cầu đến cái mức cùng cực mới thôi, chịu khó dùng sức lâu thì một ngày kia bỗng sáng suốt quán thông được hết, mà cái bề trong bề ngoài, cái tinh cái thô của mọi vật đều sáng suốt hết" (*Tức phàm thiên hạ chi vật, mạc bất nhân kì dĩ tri chi lý nhi ích cùng chi, dĩ cầu chí hồ kì cực. Chí vu dụng lực chi cửu, nhi nhất đán khoát nhiên quán thông yên tắc chúng vật chi biểu lý tinh thô vô bất đáo, nhi ngô tâm chi toàn thể chi đại dụng vô bất minh hĩ.* – Đại học chương cú. Bổ cách vật chương).

Rõ ràng là họ Chu theo đúng đạo "cách vật cùng lý" của Trình Y Xuyên.

Về công phu "tức vật cùng lý" thì Chu Tử nói:

"Còn về cách thức đường lối dụng lực, thì hoặc là khảo nơi công việc rõ ràng, hoặc là xét nơi ý nghĩ vi áo, hoặc là cầu ở nơi chữ nghĩa, hoặc là tìm ở nơi giảng luận... " (*Nhược kì dụng lực chi phương, tắc hoặc khảo chi sự vi chi trứ, hoặc sát chi niệm lự chi vi, hoặc cầu chi văn tự chi trung, hoặc sách chi giảng luận chi tế...*[588] – Đại học. Hoặc vấn).

Chu Tử chỉ bảo ta dụng lực ở bốn phương diện đó thôi, chứ khô dạy ta phải quan sát ngoại vật. Cho nên tuy Chu Tử có bảo phải quan sát sự vật, song cũng như của Trình Y Xuyên, lối quan sát của Chu Tử không có tính cách khoa học chút nào. Chu Tử còn nói:

"Một ngày một vật, công phu "cách vật" phải dần dần. Bừng một cái quán thông, ấy là hiệu nghiệm của công phu "cách vật" đã tới chỗ cực trí rồi đó. Chẳng theo thứ tự mà vội cầu toàn, thì là tự lầm lẫn; chỉ cần hiểu những điều thô thiển mà không nhằm mục đích quán thông thì là tự hạn chế" (*Nhất nhật nhất kiện sự, cách vật công phu thứ đệ dã. Thoát nhiên quán thông giả, tri chi hiệu nghiệm cực trí hĩ. Bất tuần kì tự nhi cực trách kì toàn, tắc vi tự võng. Đãn cầu thô hiểu nhi bất kì quán thông, tắc vi tự hoạch*) [589].

Và:

"Tích tập nhiều rồi, tự nhiên có lúc vụt một cái quán thông hết, thế là tất cả những cái vụn vặt, rời rạc tom góp lại làm cho mình, một cách bất tri bất giác, tự nhiên tỉnh ngộ (...) Cái công việc này muốn chóng thì không thành, phải chầm chậm, từ từ mà làm tới" (*Tích tập kí đa, tự nhiên thoát nhiên hữu quán thông xứ, nãi thị linh linh toái toái thấu hợp tương lai, bất tri bất giác, tự nhiên tỉnh ngộ (...) Thử cá sự bất khả dục tốc, dục*

tốc bất đạt, tu thị mạn mạn tố tương khứ[590] - Ngữ loại).

Đặc điểm của phương pháp Chu Tử cũng như phương pháp Trình Y Xuyên đi từ cục bộ tới toàn thể, tích luỹ công phu "cùng lý" cho nhiều, rồi có lúc sẽ tự nhiên giác ngộ. Chu Tử còn nói:

"Muốn hiểu được nghĩa lý vi ảo, thì cố nhiên là phải suy cho cùng cái lý trong thiên hạ. Nhưng đến khi công phu đã nhiều, suy nghĩ đã chín và quán thông rồi, thì chẳng đợi nghiên cứu đến cùng nhất thiết mọi sự vật mà cái lý trong thiên hạ đã hiểu hết, không còn sót mảy may. Nói một mà suy ra ba, nghe một mà biết đến mười, tới được đó là nhờ kẻ học dụng công nhiều, cùng lý kĩ mà sau mới dung hội quán thông (...)" (*Dục thức kì nghĩa lý chi vi, tắc cố đương dĩ cùng tận thiên hạ chi lý vi kì, đãn chí vu cửu thục nhi quán thông yên, tắc bất đãi nhất nhất cùng chi, nhi thiên hạ chi lý, nhân dĩ vô nhất hào chi bất tận hĩ. Cử nhất nhi tam phản văn nhất nhi tri thập, nãi học giả dụng công chi thâm, cùng lý chi thục, nhiên hậu năng dung hội quán thông dĩ chi vu thử...* [591] – Đáp Khương Thúc Quyền.)

Khi Trương Hoành Cừ nói đến "thể vật" thì ông không cắt nghĩa rõ "thể vật" là thế nào. Đến Chu Tử thì hai chữ đó được giải thích phân minh. Sách Ngữ lục chép:

"Hỏi": "Vật mà chưa "thể" thì tâm có ngoại giới (nghĩa là còn phân nội, ngoại, còn phân tâm, vật)", vậy nghĩa chữ "thể" ra làm sao? – Đáp: "Thể" là đặt tâm vào trong vật, truy cứu cho ra cái lý của vật; "thể vật" cùng nghĩa như "cách vật trí tri", chữ "thể" ở đây không có nghĩa của chữ thể đối lập với chữ dụng" (*Vấn: "Vật hữu vị thể tắc tâm vi hữu ngoại", thể chi nghiã như hà? – Viết: Thử thị trí tâm tại vật trung, cứu kiến kì lý, như cách vật trí tri chi nghĩa, dữ thể dụng chi thể bất đồng*" [592] – Ngữ loại).

Phương pháp của Chu Tử là "tức vật trí tri". Phương pháp "tức vật trí tri" này, như trên đã nói, cùng với phương pháp "cách vật trí tri" là một. Ở đây, Chu Tử xác nhận "thể vật" là "cách vật trí tri". Vậy thì "thể vật" cũng là phương pháp của Chu Tử. "Thể vật" theo Chu Tử có nghĩa là "đặt tâm vào trong vật" mà "đặt tâm vào trong vật", thì hiểu theo triết học thời nay, có khác gì với trực giác. Hiểu như vậy, phương pháp triết học của Chu Tử thật có phần nào bao hàm phương pháp trực giác ở trong.

Chu Tử cũng chú trọng nhiều đến mối liên quan giữa hai vấn đề trí tri và tu dưỡng đạo đức. Ông nói:

"Muốn ứng sự (gặp việc mà có một thái độ thích ứng, sáng suốt) trước phải cùng lý, mà muốn

cùng lý lại cần dưỡng tâm cho được hư tĩnh sáng suốt, thì mới có thể xét thấy cái ki vi (cái vừa mới manh nha và cái vi áo) và "phẫu tích" (gỡ tung) được cái rối rắm, không bị sai lầm" (*Dục ứng sự, tiên tu cùng lý, nhi dục cùng lý, hựu tu dưỡng đắc tâm địa bản nguyên hư tĩnh minh triệt, phương năng sát kiến ki vi, phẫu tích phiền loạn nhi vô sở sai thác* [593] – Ngữ loại).

Chu Hi giảng thuyết "đến tận nơi vật mà nghiên cứu đến cùng cực vật lý" và nói: "Một sớm bừng quán thông". Như vậy, chúng ta thấy rõ phương pháp của Chu Hi tựu trung cũng là một thứ phương pháp trực giác: Bằng trực giác, vươn tới trình độ "mọi vật lớn nhỏ sâu nông, không vật nào không thấu đáo". Mặt khác, Chu Hi lại dạy phải dưỡng tâm để "phẫu tích được cái rối rắm"; như vậy thì Chu Hi cũng rất chú ý tới vấn đề phân tích: "phân tích đến cái cực tinh vi mà không rối lẫn, để rồi thống hợp cái hết sức lớn lao mà không sót thừa" (*Tích chi cực kì tinh nhi bất loạn, nhiên hậu hợp chi tận kì đại nhi vô dư*) [594].

Tóm lại, phương pháp của Chu Hi là kiêm dụng trực giác và phân tích. Và trong số các triết gia của Trung Quốc, triết gia trình bày tư tưởng có hệ thống nhất, phải kể là Chu Hi.

Ngoài ra, tưởng cũng nên để ý đến điều này: Tuy về phương pháp triết học, Chu Hi không nói

đến vấn đề quan sát ngoại vật, nhưng một phần học thuyết thuộc môn học của ông lại xây dựng chính trên nền tảng quan sát ngoại vật. Tỉ dụ: Luận về nguyên thuỷ của trời đất, ông nói: "Trời đất lúc thoạt đầu, khi còn lẫn lộn chưa chia, tưởng chỉ có hai thứ là nước và lửa. Cặn nước thành đất. Nay lên cao mà nhìn, núi non đợt đợt trông như sóng lượn, đó chính là cái thế nước đã tràn lan như vậy" (*Thiên địa thuỷ sơ, hỗn độn vị phân thời, tưởng chỉ hữu thuỷ hoả nhị giả, thuỷ chi chỉ cước tiện thành địa. Kim đăng cao nhi vọng, quần sơn giai vi ba lãng chi trạng, tiện thị thuỷ phiếm như thử*) [595]. Vẫn biết lối quan sát đó thô sơ và nhận xét của Chu Tử ở đây sai lầm, nhưng dù sao thì Chu Tử cũng đã chú trọng đến vấn đề quan sát ngoại vật và đã tích cực quan sát ngoại vật trong việc trị học của ông.

Có thể nói được rằng phương pháp của Trình Tử và của Chu Tử chính là phương pháp của Thiệu Tử và của Trương Tử đã có tiến thêm một bước. Trong triết học Trung Quốc, có thể nói được rằng, phương pháp của hai họ Trình, Chu đã tới một trình độ khá tinh mật.

"CÁCH VẬT, TRÍ TRI HỖ TƯƠNG VI DỤNG"

Bàn về phương pháp, Vương Thuyền Sơn có những ý kiến mới mẻ và trác việt. Chúng ta biết

rằng phương pháp của hai phái Chu Hi và Lục Tượng Sơn tuy khác nhau nhưng vẫn gặp nhau ở một điểm là cả hai bên đều nhận rằng "cách vật trí tri" là một việc. Vương Thuyền Sơn không nghĩ như vậy mà lại chủ trương rằng "cách vật" là một việc mà "trí tri" lại là một việc khác. Chúng ta hãy nghe ông nói:

"Có hai phương pháp biết, hai phương pháp đó giúp lẫn nhau mà đường lối vẫn khác nhau. Lựa chọn và thu lượm cho rộng ở cái học tượng số, dẫn chung cho khắp ở các việc cổ kim để cầu cho hết được mọi lý, như thế gọi là "cách vật". Không cố chấp thành kiến để cho được sáng suốt, suy tư cho thấu những lý ẩn áo, như thế gọi là "trí tri". Không dùng phương pháp "trí tri" thì không "tài" (xét lựa phân loại, quyết đoán phải trái) được vật... không dùng phương pháp "cách vật" thì cái biết không có chỗ ứng dụng... Hai phương pháp giúp đỡ lẫn nhau thì đều thành tựu" (*Phù tri chi phương hữu nhị, nhị giả tương tế dã, nhi ức các hữu sở tòng. Bác thủ chi tượng số, viễn chứng chi cổ kim, dĩ cầu tận hồ lý, sở vị cách vật dã. Hư dĩ sinh kì minh, tư dĩ cùng kì ẩn, sở vị trí tri dã. Phi trí tri tắc vật vô sở tài... phi cách vật tắc tri phi sở dụng... Nhị giả tương tế, tắc bất dung bất các tri yên* [596]. – Thượng thư dẫn nghĩa).

Theo ý Vương Thuyền Sơn, "cách vật" là để cầu lý ở ngoại giới và "trí tri" là để cầu lý ở nội tâm. Cách vật có nghĩa là từ cái kinh nghiệm sự vật, rút ra lấy nguyên lý. Còn "trí tri" thì là chuyên dùng tư duy để thẩm thấu những lý vi ẩn. Để phân loại sự vật hầu lập thành những giới thuyết phổ biến, tất cần phải dùng phương pháp trí tri, cho nên Thuyền Sơn mới nói: Không dùng phương pháp trí tri thì không "tài" được vật. Nhưng nếu chỉ toàn dùng phương pháp trí tri mà bỏ phương pháp cách vật, thì cái tri thức thâu nhận được vị tất đã có thể ứng dụng một cách hiệu nghiệm vào sự vật ngoại giới. Thế cho nên mới nói rằng: "Không dùng phương pháp cách vật thì cái biết không có chỗ ứng dụng". Trí tri và cách vật bổ túc cho nhau thì phương pháp sẽ hoàn toàn. Ý kiến Vương Thuyền Sơn về mối quan hệ giữa "cách vật" và "trí tri" có thể nói được là đặc sắc vậy.

Thuyền Sơn còn nói như thế này về công phu "cách vật" và "trí tri": "Đại để về công phu cách vật, phải dùng cả tâm lẫn tai, mắt; học vấn là chủ chốt mà tư duy và biện luận phân tích là để giúp thêm vào. Những điều tư duy, biện luận phân tích đều là những điều học hỏi. Về công phu "trí tri" thì chỉ có tư duy và biện tích của tâm là chủ chốt, còn học hỏi là để giúp thêm vào: điều học hỏi giúp được ta quyết nghi về những chỗ thắc mắc của tư duy và

biện tích" (*Đại để cách vật chi công, tâm quan dữ nhĩ mục quân dụng, học vấn vi chủ, nhi tư biện phụ chi; sở tư sở biện giả giai kì sở học vấn chi sự. Trí tri chi công, tắc duy tại tâm quan tư biện vi chủ nhi học vấn phụ chi; sở học vấn giả, nãi dĩ quyết kì tự biện chí nghi* [597] – Độc tứ thư đại toàn, thuyết Đại học).

Công việc "cách vật" phải lấy kinh nghiệm sự vật làm chủ chốt, còn công việc "trí tri" thì lấy giải tích danh và lý làm chủ chốt. Cả hai công việc cách vật và trí tri, như trên đã nói, đều rất quan hệ và đều rất cần thiết để bổ túc cho nhau. Nếu chỉ chuyên "trí tri" thì chỉ biết danh mà không biết thực; nếu chỉ chuyên "cách vật" thì chỉ biết thực mà không biết danh. Biết thực mà không biết danh, hay biết danh mà không biết thực, cũng đều là không biết cả. (*Tri thực nhi bất tri danh, tri danh nhi bất tri thực, giai bất tri dã* [598] - Tri tính luận).

Tóm lại mà nói: Phương pháp của Vương Thuyền Sơn là "cách vật, trí tri hỗ tương vi dụng".

Tuy nhiên, nếu đem so sánh, thì chỉ biết cái "thực" còn hơn chỉ biết cái "danh".

"Biết cái "thực" mà không biết cái "danh", thì công dụng của sự biết sẽ thiếu; nhưng nếu kẻ đó chịu nghe mà xem xét, chịu học mà tìm chứng, chịu suy nghĩ mà tìm ở nơi mình, thì đã sẵn biết cái

"thực" rồi, rốt cuộc cũng sẽ biết được cái "danh"... Biết cái "danh" mà không biết cái "thực", cho rằng như thế là biết rồi, thì sẽ ngừng mãi ở nơi "danh" mà cái biết thành ra bắt bóng đè chừng, chập choạng. Trong điều kiện ấy, thì hỏi lại thêm ngờ, học càng thêm thiên trệ, nghĩ càng đâm luẩn quẩn, lẫn lầm, đem "danh" nọ khoác vào "thực" kia, sinh rắc rối thêm mà ngày càng xa gốc (sự thực)". (*Tri thực nhi bất tri danh, phất cầu danh yên, tắc dụng tương chung chuất; văn dĩ thẩm chi, học dĩ chứng chi, tư dĩ phản cầu chi, tắc thực tại nhi chung đắc hồ danh (...) Tri danh nhi bất tri thực, dĩ vi kí tri chi hĩ, tắc chung thuỷ vu danh, nhi xưởng hoảng dĩ trắc kì ảnh, tư vấn nhi ích nghi, học nhi ích tịch, tư nhi ích thậm kì cuồng hoặc, dĩ kì danh gia chư quýnh dị chi thể, chi từ nhật hưng, dũ li kì bản* [599] – Tri tính luận).

Ngoài ra, Thuyền Sơn cũng còn bàn riêng về phương pháp của bản căn luận nữa. Ông nói:

"Người nói về đạo mà nói đúng, nói hay là người bảo do cái dụng tìm ra cái thể (gần như là bằng cứ vào sự thực để khám phá ra qui luật); người nói về đạo mà nói không đúng không hay là người bảo lập bừa một cái "thể" rồi bỏ mất cái "dụng" để theo cái thể đó (gần như là hốt thị sự thực, để bênh vực cái lý thuyết do võ đoán mà lập nên)..." (*Thiện ngôn đạo giả, do dụng dĩ đắc thể;*

bất thiện ngôn đạo giả, vọng lập nhất thể nhi tiêu dụng dĩ tòng chi... [600] – Chu dịch ngoại truyện).

"Do cái dụng tìm ra cái thể" tức là khi quan sát sự vật cần quan sát hiện tượng sự vật rồi từ đó suy cứu cho tới gốc nguồn, cho tới bản căn của sự vật, chứ không nên coi thường hiện tượng, tách khỏi hiện tượng mà tìm kiếm bâng quơ. Bám sát vào hiện tượng để tìm cứu cánh, như thế khác nào "nắm lấy con cháu mà hỏi cho ra ông cha, như vậy gốc ngọn mới không rối lẫn" (*Chấp tôn tử nhi vấn kì tổ khảo, tắc bản chi bất loạn* [601] – Như trên).

Chia "cách vật" và "trí tri" ra làm hai việc, đó là chỗ độc đáo của phương pháp Vương Thuyền Sơn. Vừa dùng "cách vật", vừa dùng "trí tri", phương pháp Vương Thuyền Sơn như vậy có thể nói được là kiêm tông cả phương pháp Chu Tử lẫn phương pháp Lục Tử. Thế nhưng phương pháp Vương Thuyền Sơn lại khác xa cả phương pháp Chu Tử lẫn phương pháp Lục Tử ở chỗ họ Vương không dùng trực giác mà chỉ chú trọng đến quan sát và phân tích mà thôi. Trong cái công việc mà ông gọi là "cách vật", ông lấy sự quan sát làm chủ yếu; còn trong công việc mà ông gọi là "trí tri" thì ông coi vấn đề biện tích là quan tọng vào hàng đầu. Họ Vương rất không ưa cái lối "li vật cầu giác" (lìa sự vật cầu hiểu biết) của hai họ Chu, Lục và phản đối cái lối "thấy mập mờ thấp thoáng, không

có chứng nghiệm" (*hoảng hốt không minh chi kiến*) mà đã coi là biết của hai ông này.

Cái thái độ chú trọng đến quan sát và biện tích của Vương Thuyền Sơn rõ ràng có giống thái độ của Trương Hoành Cừ.

Vương Thuyền Sơn thật giỏi. Các triết gia Trung Quốc chỉ có ông là gần tới được phương pháp khoa học của Âu Tây, lờ mờ nhận được rằng phải quan sát, phân tích, tổng hợp, giả thiết mới mong tới được chân lý; chỉ tiếc là ông đã không nói tới nghiệm chứng và sát hạch lại ức thuyết đã đề ra.

KIẾN LÝ VU SỰ

Phương pháp của Nhan Tập Trai lấy thực tiễn làm nền tảng. Luận về bốn chữ "cách vật trí tri", ông nói như thế này:

"Chữ "cách" đây có nghĩa như chữ "cách" trong câu "Thủ cách mãnh thú" vậy. "Cách vật" là nhúng tay vào việc mà làm thật sự, tức như cái học lục nghệ trong Khổng môn. Như nghiên cứu lễ nhạc, tuy mười phần thấu triệt cả mười, nhưng nếu không đích thân đi vòng đích tay cầm thổi, đập gõ, thì rốt cuộc vẫn là không biết lễ nhạc. Thế cho nên mới nói rằng: biết thật đến nơi là nhờ ở cách vật (nghĩa là nhúng tay vào việc mà làm thật)" (*Thử cách tự, nãi thủ cách mãnh thú chi cách, cách vật vị phạm thủ thực tố hì sự, tức Khổng môn lục nghệ*

chi học thị dã. Thả như giảng cứu lễ nhạc, tuy thập phần thấu triệt, nhược bất thân vi chu toàn, thủ vi suy kích, chung thị bất tri. Cố viết trí tri tại cách vật [602] – Ngôn hành lục).



Đạo ẩn ư tiểu thành
Ngôn ẩn ư vinh hoa

Phải "thấy được lý ngay trong việc mình làm" (*kiến lý vu sự*) thì mới là biết thật. Tập Trai hết

sức chú trọng đến thực tập và phản đối cái lối "cùng lý trí tri" trên sách vở.

Ông nói rằng: "Lấy việc đọc sách làm công phu cầu đạo, thì hai đàng cách xa nhau ngàn dặm... Lấy sách làm đạo thì hai đàng cách nhau muôn dặm..." (*Dĩ giảng độc vi cầu đạo chi công, tương cách thiên lý dã... Dĩ thư vi đạo, tương cách vạn lý dã...* " (Tồn học biên). Bảo đọc sách là biết đạo, thì khác nào bảo đọc cầm phổ là biết đàn cầm. Coi sách là đạo thì có khác gì coi cầm phổ là nghệ thuật chơi đàn cầm, thật không còn cái lầm lẫn nào to hơn.

Tập Trai chú trọng thực tiễn như thế, nếu ông mà lấy tự nhiên giới làm đối tượng nghiên cứu, thì tinh thần khoa học thực nghiệm trong học giới Trung Quốc tất đã có dịp phát triển khả quan rồi. Tiếc thay, cái học của Tập Trai tuy "lấy sự vật làm y qui" (*Dĩ sự vật vi qui*. – Đái Vọng: Nhan thị học kí), nhưng "sự vật" ở đây lại không phải là sự vật trong tự nhiên giới. Vả "tập hành" theo nghĩa Tập Trai hiểu, cũng lại chỉ là thực hành những lời giáo huấn của cổ thánh, tiên hiền mà thôi. Thành thử cái học có danh là "vụ thực tiễn" đó không đem lại được chút gì đặc biệt mới mẻ cả. Tuy nhiên, chúng ta phải ghi nhận rằng, vụ "thực tiễn", Tập Trai rất không tán thành cái biết trực giác, rất phản đối cái lối "cho chập chờn thấy đạo thể là cùng lý tinh

diệu", và chính cái điểm ấy là điểm dị biệt căn bản giữa Tập Trai và Tống Nho.

Phương pháp luận trong triết học Trung Quốc, nói chung, có một khuynh hướng căn bản là đặc biệt *chú trọng đến mối liên quan giữa vấn đề trí tri và vấn đề tu dưỡng đạo đức*, thậm chí có khi còn thừa nhận rằng hai vấn đề đó chỉ là một mà không thể tách lìa. Bắt đầu từ Khổng Tử. Ông dạy lục nghệ là muốn cho môn đệ luyện đức. Ông dạy cho môn đệ "bác văn" thì đồng thời ông lại dạy cho họ "tự ước thúc bằng lễ".

Kế đến Đạo gia. Đạo gia cho rằng, "trước phải có bậc chân nhân mà sau mới có được cái chân tri". (*Thả hữu chân nhân, nhi hậu hữu chân tri*); rằng phải để vật ra ngoài ("ngoại vật"), coi sự như là không có, phải để sự sống chết ra ngoài ("ngoại tử sinh"), coi sự vật sống chết như là không có mà sau mới được sáng suốt ("triêu triệt") "thấy được đạo lý thuần nhất" ("kiến độc"), vũ trụ bản căn là một. Như vậy cũng là nghĩ rằng muốn tới được cái biết siêu việt, trước hết phải có một lối tu dưỡng đặc thù. Mạnh Tử khi nói: "Tận tâm", Tuân Tử khi nói: "Giải tế", đều là dùng một danh từ mà nói gồm cả đạo trí tri lẫn đạo tu dưỡng, Thiệu Tử bảo: "Lấy vật xem vật" (đặt mình vào địa vị "vật" mà xem "vật") (*Dĩ vật quan vật*), Trương Tử bảo: "Mở rộng tâm thì thể hiện được hết sự vật" (*Đại kì tâm tắc*

năng thể vật), cũng đều là nói chung cả thuật tu dưỡng lẫn phương pháp trí tri; riêng Trương Tử còn cho rằng đức hạnh và chân tri chỉ là một thôi, cho nên ông mới nói: "Ngoài công phu tu dưỡng cho đạo đức cao đẹp ra, người quân tử chưa hẳn đưa được cái biết của mình đến hết mức" (*Sùng đức nhi ngoại, vị hoặc trí tri*). Trình Tử và Chu Tử cả hai ông đều nghĩ rằng: "chưa bao giờ không nhờ lòng kính mà lại "trí tri". được" (*Vị hữu năng trí tri nhi bất tại kính giả*). Lục Tượng Sơn và Vương Dương Minh thì có ý dứt khoát coi trí tri và tu dưỡng đạo đức chỉ là một việc không thể tách lìa được nhau; khi phát minh bản tâm và bàn việc phát huy lương tri, hai ông coi cái việc trí tri hoàn toàn là việc thuộc phạm vi đạo đức. Thuyền Sơn và Tập Trai cũng chú trọng nhiều đến mối liên quan giữa hai vấn đề trí tri và thực tiễn đạo đức. Duy có Đông Nguyên thì chỉ chú trọng đến nền tảng tri thức của đạo đức của tri thức.

Một đặc điểm nữa của phương pháp triết học Trung Quốc là phương pháp trực giác thường rất thịnh hành. Mà phương pháp trực giác của mỗi triết gia lại mỗi khác. Trực giác của Lão, Trang (li hình khí trí) khác với trực giác của Mạnh Tử (phản tỉnh nội cầu). Trực giác của Tượng Sơn và Dương Minh (hướng nội trực giác) gần với trực giác của Mạnh Tử hơn. Hai họ Trình, Chu tuy chú trọng

đến trực giác nhưng không chuyên dùng trực giác, mà trực giác của Trình, Chu (tức vật trực giác) cũng lại khác với cả trực giác của Lão, Trang, lẫn trực giác của Lục, Vương. – Thực ra danh từ trực giác không có trong triết học Trung Quốc, đây là chữ của triết học Tây phương mượn để dịch chữ "thể nhận" của triết học Trung Quốc. "Thể nhận" của Trung triết không hẳn đúng là trực giác của Tây triết, nhưng có nhiều điểm tương tự, sở dĩ mượn "trực giác" để dịch "thể nhận" là vì chữ trực giác nay dùng đã quen và nghĩa hai chữ này tương đối dễ lĩnh hội hơn.

Đọc triết học Trung Quốc, chúng ta đã mấy lần nhận thấy rằng từ Biệt Mặc đến Tuân Tử đời Tiên Tần, Vương Sung đời Hán, Chu Hi đời Tống, Vương Thuyền Sơn đời Thanh... các triết gia Trung Quốc muốn tiến vào khu vực khoa học thực nghiệm, nhưng cứ tới ngưỡng cửa thì họ lại do dự như lo sợ bỏ mất con tâm, thành thử chân muốn tiến mà lòng vẫn bồi hồi quay lại khu vực đạo đức, rốt cuộc không sao tìm ra được con đường khoa học như của phương Tây. Phải chăng đó là một đặc tính của dân tộc Trung Hoa.

CHƯƠNG II

PHƯƠNG PHÁP LUẬN HIỂU NHƯ PHƯƠNG THẾ BIỂU THUẬT VÀ LUẬN CHỨNG CHÂN LÝ

* Ý nghĩa của hai chữ "chính danh". – Phân loại danh.

* Tính cách tất yếu của chính danh.

Phương pháp luận hiểu như phương thế biểu thuật và luận chứng chân lý – thường gọi là vấn đề "danh và biện" – là một bộ phận của phương pháp luận trong triết học Trung Quốc.

Phương pháp luận, hiểu theo nghĩa thông thường, nhằm mục đích dạy người tìm ra chân lý.

Phương pháp luận hiểu như phương thế biểu thuật và luận chứng chân lý thì chỉ chuyên dùng để lập thuyết mà thôi.

Trừ có Lão Tử và Trang Tử vì chủ trương "bỏ tri thức" và "thi hành cái lối dạy không bằng lời" nên không bàn đến phương thế biểu thuật (vấn đề danh và biện), còn ngoài ra, các triết gia khác thuộc thời Tiên Tần, đều có thảo luận về vấn đề này.

Triết gia đầu tiên bàn về phương thế biểu thuật tại Trung Quốc là Khổng Tử với thuyết chính danh của ông. Sách Luận ngữ chép:

"Tử Lộ hỏi: "Nếu như vua nước Tề nhờ thầy coi chính sự, thì thầy sẽ làm việc gì trước nhất?" Khổng Tử đáp: "Trước hết phải chính danh (làm cho cái danh phù hợp với cái thực) chứ gì?" Tử Lộ hỏi: "Thật như vậy ư? Thầy thật viển vông. Việc gì phải "chính" "? Khổng Tử đáp: "Anh Do này mới nông cạn làm sao! Người quân tử có điều gì không biết thì dè dặt mà! Danh nghĩa không chính thì nói không xuôi, lời nói không xuôi thì việc làm không thành, việc làm không thành thì lễ nhạc không chấn hưng, lễ nhạc không chấn hưng (để cải hoá dân tâm bằng hòa và nhượng) thì hình phạt tất cưỡng lạm mà không đúng, hình phạt không đúng thì dân sợ hình phạt lạm dụng mà hết yên ổn, không còn biết đàng nào mà trở tay. Thế cho nên người quân tử dùng danh thì tất danh nghĩa phải cho đúng để cho lời nói được xuôi; lời nói phải xuôi để việc làm được thành. Người quân tử đối với

lời mình nói ra, cốt sao đừng cẩu thả" (*Tử Lộ viết: "Vệ quân đãi Tử nhi vi chính, Tử tương hề tiên?". Tử viết: "Tất dã chính danh hồ?" Tử Lộ viết: "Hữu thị tai? Tử chi vu dã! Hề kì chính?" Tử viết: "Dã tai Do dã! Quân tử ư kì sở bất tri, cái khuyết như dã. Danh bất chính, tắc ngôn bất thuận, ngôn bất thuận tắc sự bất thành, sự bất thành tắc lễ nhạc bất hưng, lễ nhạc bất hưng tắc hình phạt bất trúng, hình phạt bất trúng tắc dân vô sở thố thủ túc. Cố quân tử danh chi tất khả ngôn dã, ngôn chi tất khả hành dã. Quân tử ư kì ngôn, vô sở cẩu nhi dĩ hĩ* [603] – Luận ngữ. Tử Lộ).

"Chính danh" là làm cho "danh" với "thực" tương ứng, danh thế nào thì thực phải thế, thực đã thế thì cũng phải đúng thực mà gọi tên. Thuyết chính danh, theo Khổng Tử, là một đạo trị nước. Sách Luận ngữ chép:

"Cảnh Công nước Tề hỏi Khổng Tử về đạo trị nước. Khổng Tử trả lời: "Vua cho ra vua, tôi cho ra tôi, cha cho ra cha, con cho ra con". Cảnh Công nói: "Hay! Nếu đúng là vua chẳng ra vua, tôi chẳng ra tôi, cha chẳng ra cha, con chẳng ra con thì dẫu rằng có thóc, hồ dễ ta được yên mà ăn" (*Tề Cảnh Công vấn chính vu Khổng Tử, Khổng Tử đối viết: "Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử". Công viết: "Thiện tai! Tín như quân bất quân, thần bất thần*

phụ bất phụ, tử bất tử, tuy hữu túc, ngô đắc nhi thực chư?" [604] - Nhan Uyên).

Và:

"Thầy Nhiễm Tử đi chầu (ở nhà Quí Thị) về, Khổng Tử hỏi: "Sao về trễ vậy?" Thưa rằng: "Có việc quốc chính". Khổng Tử nói: "Gia sự phải không? Nếu thật là quốc chính, thì tuy ta không được dùng (theo đúng lễ, với nguyên chức là quan đại phu), ta cũng được dự nghe". *(Nhiễm Tử thoái triệu, Tử viết: Hà ân dã?" Đối viết: "Hữu chính". Tử viết: "Kì sự dã? Như hữu chính, tuy bất ngô dĩ, ngô kì dự văn chi*" [605] – Tử Lộ).

"Vua cho ra vua, tôi cho ra tôi, cha cho ra cha, con cho ra con", ấy là nói thực phải xứng với danh. Phân biệt quốc chính với gia sự, ấy chính cũng là thực hành thuyết chính danh vậy.

Đến đời Chiến quốc, Công Tôn Long đem nguyên tắc "chính danh" ứng dụng trong tất cả mọi lĩnh vực chứ không phải riêng trong lãnh vực chính sự. Ông nói:

"Danh mà chính, thì chỉ trỏ riêng hoặc vật này hoặc vật kia mà thôi. Dùng cái danh kia để gọi vật kia, mà cái danh kia không trỏ riêng vật kia (còn trỏ nhiều vật khác nữa) thì cái danh đó không thể thông dụng được; gọi là cái này mà cái danh này *không* chỉ gọi riêng cái thực này thì gọi là cái

này như vậy không được. Là bởi danh, thực không tương ứng, đáng gọi thế này lại gọi thế kia. Vì không đúng mà thành lẫn lộn. Cho nên gọi là cái kia mà cái danh kia tương ứng với cái thực kia thì cái danh kia chỉ gọi riêng mỗi cái thực kia, gọi tên như vậy là gọi đúng cái thực kia. Gọi cái này mà cái danh này tương ứng với cái thực này, thì cái danh này chỉ gọi riêng mỗi cái thực này, gọi tên như vậy là gọi đúng cái thực này. Là bởi danh thực tương ứng, đáng gọi thế này. Vì danh đúng thực mà danh chính (không lẫn lộn). Cho nên cái danh kia ngừng ở cái thực kia, cái danh này ngừng ở cái thực này, như thế là được. Cái danh kia chỉ cả cái thực kia lẫn cái thực này, cái danh này vừa chỉ cái thực này lẫn cái thực kia, như thế là không được. Cái danh là để gọi cái thực, biết cái này không phải là cái này, biết cái này không ở cái này thì đừng gọi là cái này. Biết cái kia không phải là cái kia, biết cái kia không ở cái kia, thì đừng gọi lạ cái kia. Các đấng minh vương đời xưa thật là chí lý! Các ngài xét nét cái danh và cái thực, thận trọng trong việc gọi tên. Thật là chí lý, các đấng tiên vương đời xưa!" (*Kì danh chính, tắc duy hồ kì bỉ thử yên. Vị bỉ nhi bỉ bất duy hồ bỉ, tắc bỉ vị bất hành. Vị thử nhi thử bất duy hồ thử, tắc thử vị bất hành. Kì dĩ đáng bất đáng dã bất đáng nhi loạn dã. Cố bỉ, bỉ đáng hồ bỉ, tắc duy hồ bỉ, kì vị hành bỉ, thử, thử đáng hồ thử, tắc duy hồ thử, kì vị*

hành thử. Kì dĩ đáng nhi đáng dã, dĩ đáng nhi đáng chính dã. Cố bỉ, bỉ chỉ vu bỉ; thử, thử chỉ vu thử: khả. Bỉ thử nhi bỉ thả thử, thử bỉ nhi thử thả bỉ: bất khả. Phù danh, thực vị dã. Tri thử chi phi thử dã, tri thử chi bất tại thử dã, tắc bất vị dã. Tri bỉ chi phi bỉ dã, tri bỉ chi bất tại bỉ dã, tắc bất vị dã. Chí hĩ tai, cổ chi minh vương! Thẩm kì danh thực, thận kì sở dị. Chi hĩ tai, cổ chi minh vương[606] - Danh thực luận).

Rồi nguyên tắc chính danh được Công Tôn Long đem áp dụng để lập thuyết "ngựa trắng không phải là ngựa" (bạch mã phi mã). Ông nói:

"Ngựa trắng không phải là ngựa, nói như vậy đúng không? – Đáp: Đúng. Hỏi: Tại sao? – Đáp: "Ngựa" là nói phần hình, "trắng" là nói phần sắc. Cái để nói phần sắc không phải để nói phần hình. Cho nên nói rằng ngựa trắng không phải là ngựa (...) (*Bạch mã phi mã, khả hồ? - Viết: Khả. Viết: Hà tai? - Viết: Mã giả sở dĩ mệnh hình dã. Cố viết: bạch mã phi mã* (...) – Bạch mã luận).

"Ngựa" là tiếng chỉ chung bất cứ con ngựa nào; còn ngựa trắng thì trỏ riêng một thứ ngựa phân biệt với những ngựa khác bằng màu sắc của nó. Như vậy cái thực do cái danh "ngựa" biểu thị khác với cái thực do cái danh "ngựa trắng" biểu thị. Cho nên mới nói "ngựa trắng không phải là ngựa".

Công Tôn Long còn viện Khổng Tử với thuyết chính danh của ông để bênh vực thuyết "ngựa trắng không phải là ngựa". Ông nói: "Vả "ngựa trắng không phải là ngựa" lời nói ấy, ông Trọng Ni cũng cho là phải. Long này được nghe nói: Vua nước Sở giương cái cung "phồn nhược" lắp cái tên "vong qui" để bắn con thuồng luồng, con tê giác ở vùng Vân Đàm, mà đánh mất cung. Tả hữu xin cho tìm. Nhà vua nói: Thôi! Vua nước Sở mất cung, người nước Sở được cung, còn tìm làm gì nữa? Ông Trọng Ni nghe thấy vậy nói rằng: Vua nước Sở nhân nghĩa đấy mà chưa thấu lẽ. Thì cứ nói: "Người mất cung, người được cung" là xong, hà tất thêm tiếng nước Sở. Ấy ông Trọng Ni phân biệt "người nước Sở" với "con người" nói chung, như thế đó. Cho ông Trọng Ni phân biệt người nước Sở với con người nói chung là phải mà lại cho Long này phân biệt "ngựa trắng" với "con ngựa" nói chung là trái, thì thật là không đúng lẽ" (*Thả bạch mã phi mã, nãi Trọng Ni chi sở thủ. Long văn Sở vương trương phồn nhược chi cung, tái vong qui chi thỉ, dĩ xạ giao huỷ vu Vân Mộng chi phố nhi táng kì cung. Tả hữu thỉnh cầu chi, Vương viết: Chỉ! Sở vương di cung, sở nhân đắc chi, hựu khả cầu hồ? Trọng Ni văn chi viết: Sở Vương nhân nghĩa nhi vị toại dã. Diệc viết: Nhân vong cung, nhân đắc chi nhi dĩ, hà tất Sở. Nhược thử Trọng Ni dị Sở nhân vu sở vị nhân. Phù thị Trọng Ni dị Sở nhân vu sở vị nhân,*

nhi phi Long dị bạch mã vu sở vị mã, bội[607] - Công Tôn Long. Tích phủ).

Người nước Sở không phải là con người nói chung, không phải là người của bất cứ nước nào. Cũng thế, ngựa trắng không phải là con ngựa nói chung, không phải là ngựa bất cứ sắc gì. Như vậy, thuyết chính danh của Khổng Tử lập nên cốt để chính danh nghĩa trong lĩnh vực nhân sự, về sau được phái biện giả đem áp dụng để chính danh xưng cho tất cả mọi vật nói chung. Công Tôn Long đã cố ý hiểu sai ý Khổng Tử để chứng cho thuyết của mình.

Mặc gia cũng giảng chính danh. Đại ý không khác gì Công Tôn Long. *Mặc kinh hạ* nói:

"Kia, này: kia, này và kia, này cùng, ý nói là khác" (*Bỉ thử: bỉ thử dữ bỉ thử đồng, thuyết tại dĩ*)[608].

Kinh thuyết hạ giải nghĩa:

"Cái kia: Chính danh là chính cái danh xưng của cái kia và cái này. Gọi cái kia, cái này được, khi cái kia ngừng lại ở cái kia, và cái này ngừng lại ở cái này. Gọi là cái kia, cái này không được, khi cái kia vừa là cái này, vừa là cái kia, cái này vừa là cái kia vừa là cái này. Gọi chung cái kia, cái này cũng được, khi cái kia cái này ngừng ở cái kia cái này; gọi chung cái kia cái này như vậy nhưng cái kia vẫn chỉ là cái kia và cái này vẫn chỉ là cái

này" (*Bỉ* [*]*: chính danh giả, bỉ thử. Bỉ thử khả: bỉ, bỉ chỉ vu bỉ; thử, thử chỉ vu thử. Bỉ thử bất khả: bỉ thả thử dã. Bỉ thử diệc khả: Bỉ thử chỉ vu bỉ thử; nhược thị nhi bỉ thử dã, tắc bỉ bỉ*[**] *diệc khả thử thử dã*) [609].

Xin giải lại cho thêm rõ ý nghĩa đoạn văn trên đây như sau: Chính danh là tu chính lại cái danh xưng của cái này và cái kia để cho danh tương phù với thực. Về vấn đề danh xưng của cái kia và cái này, có ba điểm dị biệt sau đây:

1. – Danh xưng của cái kia và cái này là đúng, nếu cái danh kia ngừng ở cái thực kia, cái danh này ngừng ở cái thực này, nghĩa là cái danh kia chỉ để trỏ cái thực kia, cái danh này chỉ để trỏ cái thực thực này chứ không phải cái danh kia vừa trỏ cái thực kia vừa trỏ cái thực này, cái danh này vừa trỏ cái thực này vừa trỏ cái thực kia.

2. – Danh xưng của cái kia và cái này là không đúng, nếu, trái lại, cái danh kia vừa trỏ cái thực kia vừa trỏ cái thực này, và cái danh này vừa trỏ cái thực này vừa trỏ cái thực kia.

3. – Danh xưng cái kia, cái này là đúng, nếu cái danh "kia này" gọi gộp đó trỏ gộp cả cái thực kia lẫn thực này, với điều kiện là xét riêng từng

---

[*] Chúng tôi ngờ rằng có lẽ ở đây đã bỏ sót chữ "thử".

[**] Bản in mới bây giờ bỏ sót chữ "bỉ" thứ hai.

danh, cái danh kia vẫn phù hợp với cái thực kia và cái danh này vẫn phù hợp với cái thực này. Tỉ dụ: Khi ta gọi gộp ngựa và bò là "ngựa, bò" thì lối gọi như thế là đúng, nếu cái thực của cái danh "ngựa, bò" đúng là gồm có ngựa có bò, danh "ngựa" vẫn phù hợp với thực "ngựa", danh "bò" vẫn phù hợp với thực bò. Trong Mặc kinh, từng có đoạn bàn đến cái lẽ "ngựa, bò không phải ngựa, không phải bò" như thế này:

"Bò, ngựa không phải là bò mặc dầu bò vẫn là bò, ngựa vẫn là ngựa, ý nói là vì bò, ngựa là danh xưng chỉ gộp" (*Ngưu* * *mã chi phi ngưu, dữ khả chi đồng, thuyết tại kiêm* [610] – Kinh hạ).

Kinh thuyết hạ giải nghĩa như sau đây:

"Cho nên nói rằng: Bảo bò, ngựa không phải là bò, bảo như vậy chưa được. Bảo bò, ngựa phải là bò, bảo như vậy chưa được. Thế thì hoặc là được hoặc là chẳng được. Mà bảo bò, ngựa là bò, bảo như vậy chưa được, và cũng chẳng được. Vả bò chẳng là hai, ngựa chẳng là hai, mà bò, ngựa là hai. Thế thì bò chẳng phải không phải bò, ngựa chẳng phải không phải ngựa, mà bò, ngựa không phải bò, cũng không phải ngựa, điều đó không khó

---

* Ta quen cắt nghĩa: ngưu là trâu: "Ngưu tầm ngưu, mã tầm mã: Trâu tìm trâu, ngựa tìm ngựa". Đúng ra, ngưu là bò.

hiểu" (*Cố viết: Ngưu mã phi ngưu dã, vị khả: ngưu mã ngưu dã, vị khả. Tắc hoặc khả hoặc bất khả. Nhi viết ngưu mã ngưu dã, vị khả diệc bất khả. Thả ngưu bất nhị, nhi ngưu mã nhị. Tắc ngưu bất phi ngưu, mã bất phi mã, nhi ngưu mã phi ngưu phi mã, vô nan*) [611].

Cái danh "bò, ngựa" chỉ để trỏ cái thực "bò, ngựa". "Bò, ngựa" không phải là bò: "bò, ngựa" cũng không phải là ngựa. Bò có một, ngựa có một, mà "bò, ngựa" thì gồm hai. Như vậy, bò chẳng phải không phải bò, ngựa chẳng phải không phải ngựa, nhưng "bò, ngựa" không phải là bò mà cũng không phải là ngựa. Là bởi vì cái danh "bò, ngựa" là trỏ gộp cái thực bò và ngựa chứ không trỏ riêng bò mà cũng không có trỏ riêng ngựa.

Mặc gia còn bàn về phân loại của danh nữa. Kinh Thượng nói: "Danh có đạt, có loại, có tư" (Danh: đạt, loại, tư). Kinh thuyết thượng nói: "Danh: chỉ chung tất cả, như "các vật", là "đạt danh", phàm vật hễ có thực là cần phải có danh, phải trông cậy vào danh; danh trỏ từng loài, như ngựa, là "loại danh", những cái thực cùng loài ấy, tất phải mang cái danh ấy, danh trỏ tên riêng, như tên Tang *, là "tư danh", cái danh ấy ngừng ở cái

---

* Tang và Hoạch còn là hai danh từ trỏ hai danh loại tôi đòi.

thực ấy" (*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, chỉ vu thị thực dã...*) [613].

Danh chia ra ba loại: Đạt danh, loại danh và tư danh. Đạt danh tức là cái danh phổ biến, tỉ dụ cái danh "vật", nó chỉ tất cả các vật như ngựa, trâu mèo... Loại danh tức là cái danh chỉ từng loài, tỉ dụ như các danh "ngựa", "trâu", "mèo". Còn tư danh thì cái danh chuyên chỉ tên riêng, như nhân danh, địa danh: ông Trọng Ni, núi Thái Sơn, sông Cửu Long...

Trong số các triết gia từ đời Tần trở về trước, người bàn về danh rất rõ là Tuân Tử. Chính danh luận của Tuân Tử tổng hợp cả chính danh luận của Khổng Tử lẫn chính danh luận của Danh gia và Mặc gia. Tuân Tử bàn về tất yếu tính của vấn đề chính danh có nói:

"Cho nên bậc vương giả đặt ra "danh", "danh" đã định thì "thực" sẽ rõ ràng, cái phép đặt "danh" thi hành đúng thì sự hiểu biết được suốt khắp (nghĩa là mọi người cùng hiểu như nhau), và dân được dẫn dắt nhất trí theo dùng những danh đã chế, họ không dám sửa bậy đổi càn. Cho nên Đặng Tích tự tiện đặt ra danh để làm rối loạn những danh chính đáng, khiến cho dân sinh nghi hoặc, cho mọi người sinh nhiều chuyện tranh biện, kiện

tụng, thì bị gọi là đại gian (và bị ông Tử Sản trị tội); cho nên người dân không dám "bịa đặt" những lời khác thường để làm rối loạn những danh chính đáng (...) Dân không dám "bịa đặt" những lời khác thường để làm rối loạn những danh chính đáng cho nên mới một mực theo đúng phép tắc mệnh lệnh. Như thế thì cái thành quả việc làm của đấng vương giả được tăng bội. Thành quả nổi giở, công huân thành tựu, đó là cái mức cao đẹp nhất của một nền thịnh trị. Được thế là nhờ khéo gìn giữ chính danh vậy. Nay đấng thánh vương đã mất việc giữ gìn chính danh lơ là, những từ ngữ dị kỳ mọc lên, danh với thực hỗn loạn, trái với phải lờ mờ. Đã đến nước ấy thì dù có những viên chức biết giữ phép, có những nho giả "tụng số" * cũng đều rối loạn. Nếu có đấng vương giả dấy lên thì tất là Ngài sẽ theo những danh nào vẫn đúng và sẽ chế ra những danh mới để thay thế những danh nào không phù hợp với thực" (*Cố vương giả chi chế danh, danh định nhi thực biện, đạo hành nhi chí thông, tắc thận suất dân nhi nhất yên. Cố Tích từ thiện tác danh dĩ loạn chính danh, sử dân nghi hoặc, nhân đa biện tụng, tắc vị chi đại gian (...) Cố kì dân mạc cảm thác vi kì từ dĩ loạn chính danh,*

---

* Tạ Dung đời Thanh cắt nghĩa "Tụng số chi nho" là "thiên nho", nghĩa là những nho giả chuyên theo một thuyết.

cố nhất ư đạo pháp nhi cẩn ư tuần lệnh hĩ. Như thị tắc kì tích trưởng hĩ. Tích trưởng công thành, trị chi cực dã. Thị cẩn vu thử danh ước chi công dã Kim thánh vương một, danh thủ mạn, kì từ khởi, danh thực loạn, thị phi chi hình bất minh, tắc tuy thủ pháp chi lại, tụng số chi nho, diệc giai loạn dã. Nhược hữu vương giả khởi, tất tương hữu tuần vu cựu danh, hữu tác vu tân danh [614] – Chính danh).

Danh cần phải "chính", nghĩa là phù hợp với thực. Danh lại cần phải thống nhất; muốn như vậy thì, theo Tuân Tử chủ trương, tất cả danh đều phải do đấng vương giả chế định, chứ không thể để mạnh ai nấy đặt.

Tuân Tử còn nói rõ về mục đích chế định danh như thế này:

"Muôn vật, hình đều khác nhau, thấy khác hình thì lòng người biết rằng không phải cùng vật; nếu không lập định cái danh để phân biệt vật này với vật khác, thì danh và thực trở nên tối tăm và rối ren, gỡ không ra mối, sang hèn* không rõ, giống khác không phân. Như vậy có cái mối lo là sự hiểu biết của ta sẽ không được rõ ràng và công việc sẽ gặp cái vạ bê trễ. Cho nên người trí giả

---

* Sang, hèn, nghĩa hơi khác ngày nay. Ta nên nhớ theo quan niệm nhà nho, chỉ bậc toàn đức mới được ở ngôi cao, và càng ở ngôi cao thì nhiệm vụ lại càng nặng.

muốn phân biệt vật mới chế danh để trỏ vật, trước là để rõ sang với hèn, sau là để phân giống với khác. Một khi sang, hèn đã rõ, giống, khác đã phân thì không có cái lo sự hiểu biết của ta không rõ ràng, không có cái vạ công việc bê trễ. Đó là cái lý do tại sao phải chế danh" (*Dị hình li tâm, giao dụ dị vật, danh thực huyền nữu, quí tiện bất minh, đồng dị bất biệt. Như thị tắc chí tất hữu bất dụ chi hoạn, nhi sự tất hữu khốn phế chi hoạ. Cố tri giả vi chi phân biệt, chế danh dĩ chỉ thực, thượng dĩ minh quí tiện, hạ dĩ biện đồng dị. Quí tiện minh, đồng dị biệt, như thị tắc chí vô bất dụ chi hoạn, sự vô khốn phế chi hoạ. Thử sở vi hữu danh dã* [615] – Chính danh).

Khổng Tử khi nói về chính danh thì chú trọng về điểm làm cho tỏ rõ sang và hèn; Danh gia và Mặc gia khi nói về chính danh, thì chú trọng về điểm phân biệt giống và khác. tuân Tử chú trọng đến cả hai điểm làm tỏ rõ sang, hèn và phân biệt giống, khác. Cho nên trên kia mới nói rằng chính danh luận của Tuân Tử là kiêm tống chính danh luận của Khổng Tử và chính danh luận của Danh gia và Mặc gia vậy.

Đến cái duyên do vì đâu mà phân biệt được giống với khác, thì Tuân Tử nói:

"Thế thì duyên do vì đâu mà phân biệt được giống với khác. Thưa rằng duyên do là nhờ "thiên

quan" (tức ngũ quan và tâm). Con người ta vốn đồng loại đồng tình, bởi thế thiên quan của mọi người chúng ta, đối với mọi vật, cảm giác có giống nhau. Cho nên có thể suy cái cảm giác của chính mình mà phỏng đoán được rằng cái cảm giác của người khác cũng tương tự. Thế rồi căn cứ vào đó mà chế ra danh làm một thứ ước lệ để hiểu nhau khi nói về vật. Hình thể, màu sắc, đường nét thì lấy mắt mà phân biệt; thanh âm trong đục, điều hoà, mỗi vật một khác, thì lấy tai mà phân biệt; ngọt, đắng, mặn, nhạt, cay, chua, vị mỗi vật một khác, thị lấy miệng mà phân biệt; thơm tho, nồng nặc, tanh hôi, hăng chua, mùi muôn vật khác nhau thì lấy mũi mà phân biệt; đau, ngứa, lạnh, nóng, trơn, bết, nhẹ, nặng thì lấy hình thể mà phân biệt; lầm lộn, mừng, giận, thương, vui, yêu, ghét, thì lấy tâm mà phân biệt... Ấy nhờ thế mà phân biệt được giống với khác để mà chế danh" (*Nhiên tắc hà duyên nhi dĩ đồng dị? Viết duyên thiên quan. Phàm đồng loại đồng tình giả, kì thiên quan chi ý vật dã đồng, cố tỉ phương chi, nghi tự nhi thông, thị sở dĩ cộng kì ước danh dĩ tương kì dã. Hình thể sắc lý dĩ mục dị; thanh âm thanh trọc, điều vu, kì thanh dĩ nhĩ dị; cam khổ, hàm đạm, tân toan, kì vị dĩ khẩu dị; hương xú, phân uất, tinh tao, sái toan, kì xú dĩ tị dị; tật dưỡng thương thiệt, hoạt phi khinh trọng, dĩ hình thể dị; thoát cố hỉ, nộ, ai, lạc,*

ái, ố dục, dĩ tâm dị (...) thử sở duyên nhi dĩ đồng dị dã [616] – Như trên).

Rồi họ Tuân bàn đến qui tắc chính trong việc chế danh:

" (...) Rồi sau theo mà đặt danh. Cùng loài thì cùng tên, khác loài thì khác tên. Đơn danh đủ hiểu thì dùng đơn danh, đơn không đủ hiểu thì dùng kép: nếu đơn và kép không tránh nhau được thì dùng cả cũng chẳng hại. Biết rằng khác "thực" thì khác "danh", cho nên phải chế danh làm sao cho hễ thực mà khác thì danh cũng phải khác, để không thể lẫn rối được; làm sao không có vật nào thực cùng mà danh lại không cùng. Cho nên muôn vật dù nhiều, vẫn có lúc muốn gọi gộp tất cả, bởi vậy mới gọi gộp là vật; cái danh "vật" là một "đại cộng danh" (...) vẫn có lúc lại muốn gọi tách, bởi vậy mới gọi tách là chim, muông; cái danh "chim", "muông" là "đại biệt danh" (...). Không có danh nào vốn đúng, chỉ là theo ước lệ mà gọi, ước lệ theo quen rồi thì là đúng; trái với ước lệ thì là không đúng; không có cái danh nào vốn thực, chỉ là theo ước lệ mà gọi, ước lệ theo quen rồi thì danh thành ra thực danh. Có cái danh vốn hay, vốn tốt; thẳng gọn dễ dàng mà không mắc mấu là hay, là tối. Vật có khi bề ngoài giống nhau mà thực lại khác, có khi bề ngoài khác nhau mà thực loại giống. Điều đó cần phân biệt. Hễ bề ngoài giống mà thực khác,

thì tuy hợp được, vẫn gọi là hai "thực". Bề ngoài biến, "thực" vẫn thế mà lại khác, thì gọi là "hoá". "Hoá" mà "thực" vẫn thế thì vẫn gọi là một "thực". Điều đó phải xem xét căn cứ vào "thực" mà định là một hay là hai. Đó là cái cốt yếu của việc chế danh" (...) *Nhiên hậu tuỳ nhi mệnh chi: đồng tắc đồng chi dị tắc dị chi; đơn túc dĩ dụ tắc đơn, đơn bất túc dĩ dụ tắc kiêm; đơn dữ kiêm vô sở tương tị tắc cộng, tuy cộng bất vi hại hĩ. 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. Cố vạn vật tuy chúng, hữu thời nhi dục biến cử chi, cố vị chi vật; vật dã giả đại cộng danh dã (...) Hữu thời nhi dục thiên cử chi, cố vị chi điểu thú: điểu thú dã giả, đại biệt danh dã. (...) Danh vô cố nghi, ước chi dĩ mệnh, ước định tục thành vị chi nghi; dị vu ước tắc vị chi bất nghi. Danh vô cố thực, ước chi dĩ mệnh thực, ước định tục thành, vị chi thực danh. Danh hữu cố thiện, kính dị nhi bất phật vị chi thiện danh. Vật hữu đồng trạng nhi dị sở giả, hữu dị trạng nhi đồng sở giả, khả biệt dã. Trạng đồng nhị vi dị sở giả, tuy khả hợp, vị chi nhị thực. Trạng biến nhi thực vô*

---

* Bản do Tạ Dung và Lư Văn Thì đời Thanh tập giải chép: *Mạc bất vị danh*. Đây theo Vũ Đồng, tác giả *Trung Quốc triết học đại cương*, trang 558, quyển hạ.

biệt nhi vi dị giả, vị chi hoá hữu hoá nhi vô biệt, vị chi nhất thực. Thử sự chi sở dĩ kế thực định số dã. Thử chế danh chi khu yếu dã* [617] – Như trên).

Đại ý Tuân Tử nói rằng:

- Điều quan hệ cần chú ý nhất trong việc chế danh là phải làm sao cho "thực" cùng thì "danh" cùng, "thực" khác thì "danh" khác;

- Thay vì gọi là "đạt danh", "loại danh" như Mặc kinh, Tuân Tử gọi là "đại cộng danh" và "đại biệt danh";

- Bản lai không có danh nào là đúng. Danh do ước lệ mà thành. Ước lệ định rồi, người đời theo ước lệ gọi quen đi, nếu theo ước lệ đó mà gọi thì là đúng, trái lại là sai. Giữa "danh" và "thực", vốn cũng không có mối liên quan nội tại nào, chẳng qua là tại theo ước lệ gán "danh" cho "thực", cho nên mối liên quan giữa "danh" và "thực" mới phát sinh. Nhưng có cái danh này phải hơn, hay hơn cái danh khác: Hễ danh mà giản dị, vắn tắt và không có ngạnh trở, ấy là danh phải và danh hay;

- Và trong khi chế danh, phải lưu ý đến sự trạng có khi ngoại dạng hai vật khác nhau mà thật

---

* Tạ Dung đời Thanh đã lấy trường hợp "chim rẽ hoá thành chuột đồng" làm tỉ dụ để cắt nghĩa câu này. Chúng ta có thể kể thêm trường hợp "ngài hoá thành bướm, nòng nọc thành nhái cóc".

ra hai vật vẫn là một; có khi, trái lại, hai vật ngoại dạng giống nhau, mà thực sự lại là khác nhau.

Tuân Tử nhận thấy rằng các Biện giả và Mặc gia lúc đó đều là những người làm "loạn danh". Ông chia bọn này ra làm ba hạng:

1. Hạng dùng danh làm "loạn danh";

2. Hạng dùng thực làm "loạn danh";

3. Hạng dùng danh làm "loạn thực". Ông nói:

"Bị khinh nhờn chẳng nhục", đấng thánh nhân chẳng tự yêu mình", "giết trộm chẳng phải là giết người": đó là lầm ở chỗ dùng danh mà làm loạn danh. Ngẫm cái duyên do tại sao chế ra danh mà xét kỹ xem thế nào là xuôi, thì có thể cấm được cái tệ hại dùng lầm danh mà thành ra loạn danh. "Núi, vực bằng nhau", "tình nên ít", "thịt loài vật (ăn cỏ và ăn thóc) chẳng làm cho thêm ngon miệng, chuông lớn chẳng làm cho thêm vui tai": đó là lầm ở chỗ dùng thực mà làm loạn danh. Ngẫm cái duyên do tại sao có sự đồng dị giữa những cái thực mà xét kỹ xem thế nào là đúng, thì có thể cấm được cái tệ hại dùng lầm thực mà thành ra loạn danh. "Phi nhi yết doanh, có (khi) bò, ngựa chẳng phải là ngựa": đó là lầm ở chỗ dùng danh mà loạn thực. Ngẫm cái ước lệ, cái cốt yếu của việc chế danh, dùng điều cho là pảhi, bỏ điều cho là trái thì có thể cấm được cái tệ hại dùng lầm danh mà thành ra làm loạn thực" (*"Kiến vũ bất nhục"*,

"thánh nhân bất ái kỉ", "sát đạo phi sát nhân dã": thử hoặc vu dụng danh dĩ loạn danh giả dã. Nghiệm chi sở dĩ vi hữu danh, nhi quan kì thục hành, tắc năng cấm chi hĩ. "Sơn uyên bình", "tình dục quả", "sô hoạn bất gia cam, đại chung bất gia lạc": thử hoặc vu dụng thực dĩ loạn danh giả dã. Nghiệm chi sở duyên dĩ đồng dị, nhi quan kì thục điều, tắc năng cấm chi hĩ. "Phi nhi yết doanh , hữu ngưu mã phi mã dã: thử hoặc vu dụng danh dĩ loạn thực giả dã. Nghiệm chi danh ước, dĩ kì sở thụ, bội kì sở từ, tắc năng cấm chi hĩ* [618] – Như trên).

"Bị khinh nhờn chẳng nhục", đó là thuyết của Tống Khanh. Tống Tử cho rằng bị khinh nhờn không có nghĩa là bị nhục.

"Đấng thánh nhân chẳng tự yêu mình", "giết trộm chẳng phải là giết người": đó là thuyết của Mặc gia. Phái này cho rằng thánh nhân yêu tất cả mọi người như nhau mà chẳng tự yêu mình; rằng yêu tất cả mọi người như nhau thì không nên giết người (cả quân trộm cướp cũng chẳng giết); rồi, để khỏi mâu thuẫn, mới biện bác bảo rằng đã là trộm thì không còn phải là người, cho nên giết trộm không phải là giết người.

---

* Ngày nay vẫn chưa ai hiểu nghĩa bốn chữ này là gì.

Nói như Tống Tử tức là chia tách hẳn hai cái danh "vũ" (khinh nhờn) và "nhục"; mà sự thực thì danh "nhục" nằm ngay trong danh "vũ" (hễ bị khinh thì là nhục, ai cũng nghĩ như vậy; nếu không nhục thì không gọi là khinh được); nói như Mặc gia là giới hạn cái danh "yêu" ở trong phạm vi đối với người, là phân biệt hẳn cái danh "trộm" với cái danh "người", nghĩa là dùng lối "chơi chữ" mà làm loạn danh. Thật ra cần phải hiểu rằng danh chế ra là cốt để phân biệt cái giống nhau và cái khác nhau mà khác nhau mà "khinh nhờn" và "nhục" thì là hai danh giống nhau ở chỗ liên thuộc cùng một khái niệm, vậy thì không thể cho khi bị khinh nhờn không phải là bị nhục được. Thánh nhân đã yêu tất cả mọi người như nhau thì coi người cũng như mình, mình cũng như người, như vậy thì đã yêu người làm sao lại không yêu mình, lại tách mình ra ngoài cái yêu chung? Cái thực của cái danh "trộm" nằm trong cái thực của cái danh "người". Dù là trộm cướp hay là thánh hiền thì cũng vẫn là người. Xét như vậy, thì thấy rõ ràng rằng những người nói "bị khinh nhờn chẳng nhục", "đấng thánh nhân chẳng tự yêu mình" và "giết trộm chẳng phải là giết người", chỉ là những người nguỵ biện, lộng danh để làm loạn thực đấy thôi.

"Núi, vực bằng nhau" là thuyết của Huệ Thi;* "tình nên ít" là thuyết của Tống Khanh; "thịt loài vật chẳng làm cho thêm ngon miệng, chuông lớn chẳng làm cho thêm vui tai" là thuyết của Mặc gia. "Vẫn biết đứng về phương diện cá thể của cái thực mà nói, thì núi có khi là thấp, vực có khi là cao, có khi vực ở nơi cao và núi ở nơi thấp thì đáy vực bằng với đỉnh núi thật. Có nhiều người, đôi khi tình nên ít, đối với một số người, có khi "thịt loài vật chẳng làm cho thêm ngon miệng", "chuông lớn chẳng làm thêm vui tai". Thật có như vậy, nhưng nếu vì vậy mà cho ngay là núi nào cũng bằng với vực, người nào cũng đều nên ít tình, đối với bất cứ ai, thịt loài vật cũng đều chẳng làm cho thêm ngon miệng, chuông lớn chẳng làm cho thêm vui tai, thì quả là lấy tình hình đặc biệt trong một thời gian nào đó của một cá thể nào đó làm tình hình phổ biến chung của hết thảy những vật cùng loài và cùng mang cái danh của cá thể kia. Thế cho nên mới nói rằng phổ biến hoá như vậy là lấy thực loạn danh". (Trích dẫn lời Phùng Hữu Lan). Chỉ cần bằng vào "thiên quan" mà xét xem có phải là núi, vực nào cũng là bằng nhau cả không? Có phải là làm người ai cũng cần ít tình không? Có thật là đối với bất cứ ai, thịt loài vật cũng không làm cho

---

* Huệ Thi nói: Sơn trạch bình. Đúng nghĩa ra, trạch là cái chằm, chứ không phải cái vực.

thêm ngon miệng và chuông lớn cũng không làm cho thêm vui tai không? Cứ dựa vào thiên quan mà xét, ta sẽ thấy ngay cái lối phổ biến hoá nói trên là độc đoán và sai lầm. "Có (khi) bò, ngựa không phải là ngựa"* là thuyết của Mặc gia. Học phái này bảo "bò, ngựa là hai mà ngựa chỉ là một", như vậy thì "bò, ngựa không phải là ngựa". Nói như vậy là vì cái danh "bò, ngựa" mà đính bò với ngựa lại làm một cái thực. Như vậy là khiên cưỡng vì danh. Sự thực thì ngựa biểu thị trong cái danh "bò, ngựa" tự nó vẫn riêng là ngựa chứ? Thế cho nên mới nói rằng bảo: "có khi bò, ngựa không phải là ngựa" là "lấy danh loạn thực". Cứ suy nghĩ cho kỹ về cái ước lệ chế danh, theo đó cái danh "ngựa" bao giờ cũng biểu thị cái thực "ngựa", thì thấy rõ ngay tính cách khiên cưỡng trong lời nói kia của Mặc gia.

"Chính danh luận" của Tuân Tử thật là rạch ròi và sắc bén.

Các nho gia đời Hán cũng có bàn đến "danh". Đổng Trọng Thư có thuyết "thâm sát danh hiệu" Đổng Tử nói:

"Đầu mối việc trị thiên hạ là ở chỗ thẩm sát cái lớn. Đầu mối việc thẩm sát cái lớn là ở chỗ xét kỹ "danh" và "hiệu" (...). "Danh" nhiều hơn "hiệu",

---

* Mặc gia chính ra nói "có khi bò ngựa không phải là bò" (ngưu mã chi phi ngưu).

"hiệu" là chỉ đại toàn, chỉ gộp. "Danh" là để gọi những cái rời rạc, tản mác; "hiệu" thì gồm và lược, "danh" thì rõ và vụn vặt. Vụn vặt là biện biệt khắp hết mọi việc. Gồm là chỉ kể những cái lớn" (*Trị thiên hạ chi đoan, tại thẩm biện đại. Biện đại chi đoan, tại thẩm sát danh, hiệu (...) Danh chúng vu hiệu, hiệu kì đại toàn Danh dã giả, danh kì biệt li phân tán dã. Hiệu phàm nhi lược, danh tường nhi mục. Mục giả biến biện kì sự dã, phàm giả độc cử kì đại dã*[619] – Xuân Thu phồn lộ. Thâm sát danh hiệu).

Đổng Tử lại nói:

"Danh sinh ra là bởi phù hợp với thực. Nếu không phù hợp với thực thì không lấy gì làm danh. Danh là cái thánh nhân dùng để nói lên cái tương phù với cái thực của vật. Danh nói lên là nói cái tương phù với thực. Muốn xét cong ngay, không gì bằng căng dây, muốn xét phải trái, không gì bằng dẫn danh. Danh giúp ta xét rõ phải, trái cũng như dây giúp ta xét rõ thẳng, cong vậy. Hỏi kỹ danh và thực xem có phù hợp với nhau hay không, thì tình lý trái, phải chẳng thể nào bẻ quẹo được (...) Kinh Xuân thu biện biệt lý của vật, để chính cái danh. Danh và vật mà phù hợp, thì chẳng còn mảy may sai lầm" (*Danh sinh vu chân, phi kì chân phất dĩ vi danh. Danh giả thánh nhân chi sở dĩ chân vật dã. Danh chi vi ngôn chân dã (...) Dục thẩm khúc*

trực, mạc như dẫn thằng; dục thẩm thị phi mạc như dẫn danh. Danh chi thẩm vu thị phi dã, do thằng chi thẩm vu khúc trực dã. Cật kì danh thực, quan kì li hợp, tắc thị phi chi tình bất khả dĩ tương lan dĩ (...) Xuân thu biện vật chi lý, dĩ chính kì danh, danh vật như kì chân, bất thất thu hào chi mạt [620] – Như trên).

Danh là để biểu thị vật mà biểu thị một cách đúng với cái thực của vật. Nếu biểu thị không đúng với thực thì không phải là danh. Xét xem danh có đúng với thực không, nếu đúng thì từ cái ý nghĩa biểu thị bởi danh mà suy luận ra, có thể đoán định được phải trái. Theo Đổng Tử, chữ danh có hai nghĩa: một rộng, một hẹp. Theo nghĩa hẹp, "danh" là tên gọi từng vật, đối với "hiệu" là tiếng gọi gộp, tỉ dụ: "con mèo", "con chó", là danh; "gia suc" là "hiệu". "Con mèo", "con chó", "con cọp", "con voi" là "danh"; "muông thú" là "hiệu". Theo nghĩa rộng thì danh là cái dùng để biểu thị cái thực, nó gồm cả "danh" theo nghĩa hẹp lẫn "hiệu". Đổng Tử còn dùng danh từ "hồng danh" hoặc "đại danh" để chỉ cái mà Mặc gia gọi là "đạt" và Tuân Tử gọi là "đại cộng danh". Đổng Tử nói:

"Danh là để phân biệt vật loại. Thân thì trọng, sơ thì khinh; cái tôn trọng thì văn vẻ, cái thấp hèn thì chất phác; cái gần thì tường, cái xa thì lược (...) Muôn vật mang tên mà sinh, thánh

nhân nhân hình tượng mà gọi. Nhưng danh có thể đổi được, đổi đều phải đúng với nghĩa lý, cho nên chính danh là để làm cho sáng nghĩa. Vật ấy là "hồng danh", là "đại danh" vậy. Mà vật lại có danh riêng... Vật có danh riêng này không phải là vật nói chung" (*Danh giả sở dĩ biệt vật dã. Thân giả trọng, sơ giả lược khinh; tôn giả văn, ti giả chất; cộng giả tường, viễn giả (...) Vạn vật tái danh nhi sinh, thánh nhân nhân kì tượng nhi mệnh chi. Nhiên nhi khả dịch dã, giai hữu nghĩa tòng dã. Cố chính danh dĩ minh nghĩa dã. Vật dã giả hồng danh dã, đại danh dã. Nhi vật hữu tư danh, thử vật dã phi phù vật* [621] – Xuân thu phồn lộ. Thiên đạo thi.)

Thời Nguỵ và Tấn, người ta cũng ưa bàn về "danh lý". Đáng tiếc là phần nhiều những tác phẩm bàn về danh lý viết ở thời này, nay đã thất lạc. Hiện giờ, trong Tấn thư chỉ còn thấy chép có mỗi một bài tựa "Mạc biện chú tự" của Lỗ Thắng mà thôi. Trong bài tựa này, có bàn về danh như sau:

"Danh là để phân biệt cái giống, cái khác, để sáng tỏ cái phải, cái trái. Danh là cửa của đạo nghĩa, là mực thước của công việc chính hóa (chính trị, giáo hoá) (...). Danh tất có hình, xét hình chẳng gì bằng phân biệt sắc (...). Danh tất có phận, sáng tỏ phận chẳng gì bằng có và không. Từ

giống và khác, phát sinh ra phải và trái; từ phải và trái phát sinh ra lành và dữ (cát, hung). Cái công dụng tối cao của danh là để biện biệt, giữ lại hay bỏ đi một vật mà tìm rõ được tới cùng cái nguyên nhân của cuộc phế hưng" (*Danh giả sở dĩ biệt đồng dị, minh thị phi; đạo nghĩa chi môn, chính hoá chi chuẩn thằng dã (...). Danh tất hữu hình, sát hình mạc như biệt sắc (...). Danh tất hữu phận, minh phận mạc như hữu vô (...) Đồng dị sinh thị phi, thị phi sinh cát hung. Thủ biện vụ nhất vật nhi nguyên cực thiên hạ chi ô long, danh chi chí dã*) [612].

Nguyên lai, công dụng của danh là để phân biệt giống với khác, tỏ rõ phải với trái. Vì công dụng như thế, cho nên danh mới là "cửa ngõ của đạo lý và mực thước của công việc chính hoá". Lời bàn về danh của Lỗ Thắng có thể coi như tóm tắt tất cả lý luận về danh của tất cả các triết gia từ đời Tần trở về trước.

CHƯƠNG III

PHƯƠNG PHÁP LUẬN HIỂU NHƯ PHƯƠNG THẾ BIỂU THUẬT VÀ LUẬN CHỨNG CHÂN LÝ
(TIẾP)

* Ý nghĩa của "từ".
* Ý nghĩa của "biện".
* Phương pháp của "biện".

Khổng Tử, Công Tôn Long, Mặc gia, Tuân Tử ở thời Tiên Tần và, sau này, Đổng Trọng Thư ở đời Hán, Lỗ Thắng ở đời Tấn, đều đã bàn về vấn đề chính danh.

Ngoài vấn đề chính danh, Mặc gia và Tuân Tử còn bàn cả thế nào là "từ" nữa. Về "biện" thì chỉ có các học giả thuộc phái Mặc học lớp sau là nghiên cứu nhiều, còn Nho gia (Mạnh Tử, Tuân Tử) thì chỉ nói lướt qua mà thôi.

Nay, trước hết, xin nói về "biện.

Mặc gia rất chú trọng đến vấn đề này và ý kiến của họ phát biểu khá gọi là rành mạch. Sách Mặc·tử nói:

"Trị Đồ Ngu và Huyện Tử Thạc hỏi Mặc Tử rằng: Làm việc nghĩa thì việc gì là lớn? - Mặc Tử đáp: Cũng ví như đắp tường vậy. Người nào biết đắp thì đắp, người nào khuân đất được thì khuân, người nào biết trông coi thì trông coi, như vậy thì tường sẽ đắp xong. Làm việc nghĩa cũng như thế. Người nào đàm biện được thì đàm biện, người nào giảng sách được thì giảng sách, người nào thực hành được thì thực hành, như vậy thì việc nghĩa sẽ làm xong" (*Trị Đồ Ngu, Huyện Tử Thạc vấn vu Tử Mặc Tử viết: Vi nghĩa thục vi đại vụ? – Tử Mặc Tử viết: Thi nhược trúc tường nhiên. Năng trúc giả trúc, năng thực nhưỡng giả thực nhưỡng, năng hân giả hân, nhiên hậu tường thành dã. Vi nghĩa do thị dã. Năng đàm biện giả đàm biện. Năng thuyết thư giả thuyết thư, năng tòng sự giả tòng sự, nhiên hậu nghĩa sự thành dã* [623] – Canh Trụ).

Mặc Tử coi việc đàm biện là một trong các công tác chủ yếu để thành tựu việc nghĩa. Rồi Mặc phái thuộc lớp sau, nhân bị ảnh hưởng của Danh gia khích thích, mới gia công nghiên cứu cặn kẽ vấn đề "biện".

Theo Mặc gia thì chữ "biện" có hai nghĩa: biện là tranh biện và biện là biện thuyết.

BIỆN LÀ TRANH BIỆN

"Hai bên cùng bảo cái đó không phải, tức là hai bên cùng (cho nhau là) không phải. Biện, là hai bên cùng tranh phần phải về mình và bảo nhau là không phải. Bên cãi được là bên nói đúng" (*Bỉ, bất khả, lưỡng bất khả dã. Biện, tranh bỉ dã. Biện thắng đáng dã* [624] – Mặc – kinh thượng).

Kinh thuyết thượng giải thích:

"Phàm đã là bò thì khác với không phải là bò, nếu cả hai bên đều thừa nhận là bò hay đều thừa nhận không phải là bò thì không có chỗ bảo nhau là không phải. Chỉ có tranh biện khi nào một bên bảo là bò, một bên bảo không phải là bò, như thế là tranh nhau, bên họ bảo bên kia là không phải như thế, thì hai bên không cùng đúng được, mà tất có bên không đúng, bên không đúng là bên bảo bò là chó"

(*Bỉ phàm ngưu khu phi ngưu, lưỡng dã, vô dĩ phi dã. Biện: hoặc vị chi ngưu, hoặc vị chi phi ngưu, thị tranh bỉ dã. Thị bất câu đáng, tất hoặc bất đáng, bất đáng nhược khuyển*) [625].

Vậy là, như trên đã nói, Mặc kinh hiểu "biện" là "tranh biện" (biện luận để tranh phải trái).

Ngoài "biện" ra, Mặc kinh cũng có nói đến "thuyết". Chữ "thuyết" trong Mặc kinh có nghĩa là thuyết minh:

" "Thuyết" là để làm cho sáng tỏ" (*Thuyết, sở dĩ minh dã* [626] – Kinh thượng).

BIỆN LÀ BIỆN THUYẾT

"Biện" là để làm cho sáng tỏ điều phải lẽ trái, để xét cho ra mối manh trị loạn, để làm cho sáng tỏ chỗ dị đồng, để xét cho ra cái lý của "danh" và "thực": để biết đâu là lợi, là hại và để giải quyết mọi sự hiềm nghi. "Biện" là để mô tả hình dung, tóm thâu ý nghĩa của muôn vật, là để bàn bạc suy cầu cái hay của các lời nói. Lấy "danh" để biểu thị "thực", lấy "từ" để giãi bày ý, lấy "thuyết" để nói rõ có (lý do), lấy điều đã biết để loại suy điều chưa biết, hễ có ở nơi mình thì đừng cho là không phải khi ở nơi người, hễ không có ở nơi mình thì đừng đòi hỏi ở nơi người" (*Phù biện giả, tương dĩ minh thị phi chi phận, thâm trị loạn chi kỉ, 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 bỉ. Dĩ danh cử thực, dĩ từ trữ ý, dĩ thuyết xuất cố, dĩ loại thủ, dĩ loại dự: hữu chư kỉ, bất phi chư nhân, vô chư kỉ, bất cầu chư nhân*[627] – Tiểu thủ).

Biện (tranh luận và biện luận) có bốn tác dụng là:

1. Làm cho sáng tỏ điều phải, lẽ trái;

2. Xét cho ra mối manh những cuộc trị, loạn;

3. Phân biệt những cái tương dị, tương đồng.

4. Xét cho rõ cái lý của danh, của thực.

Mà bốn tác dụng đó lại nhằm vào hai điều là:

1. – Sáng tỏ điều phải lẽ trái, xét ra mối manh các cuộc trị loạn, tức là thấy đâu là lợi, là hại;

2. – Phân biệt những cái tương đồng tương dị và xét rõ cái lý của danh, của thực, tức là giải quyết được mọi thắc mắc băn khoăn.

Trước khi tiếp tục nói về biện, chúng tôi nghĩ nên nói ngay cho thêm rõ nghĩa mấy chữ "từ", "thuyết", "cố", "thủ", "dữ" vừa dẫn ở trên.

Chữ "từ", trong câu "dĩ từ trữ ý", có nghĩa là "mệnh từ" hay "mệnh đề", theo như văn pháp ngày nay quen dùng. "Dĩ từ trữ ý" là dùng "mệnh đề" để biểu thị ý kiến.

Chữ "thuyết", trong câu "dĩ thuyết xuất cố", có nghĩa là luận chứng. Còn chữ "cố" thì ở đây có nghĩa là nguyên nhân, là lý do. Kinh thượng nói: "Cố, là cái được nó mà sau thành" (*Cố, sở đắc nhi hậu thành dã*). Kinh thuyết thượng giảng: "Cố: có tiểu cố và đại cố. Tiểu cố là cái có nó chưa hẳn thế

mà không có nó thì hẳn là không thế (tức như điều kiện thuyết yếu nhưng chưa sung mãn) (...) Đại cố là cái có nóhẳn phải thế, mà không có nó thì hẳn là không thế (tức như điều kiện vừa thiết yếu vừa sung mãn)" (Cố: tiểu cố hữu chi bất tất nhiên vô chi bất tất nhiên (...). Phùng Hữu Lan theo luận lý học ngày nay cắt nghĩa "tiểu cố" là "nguyên nhân tất yếu" và "đại cố" là gồm cả nguyên nhân sung mãn lẫn nguyên nhân tất yếu.

"Thử" là lấy tỉ dụ ở những điều mình đã biết; "dự" là suy đoán những điều mình chưa hay. Đưa tỉ dụ cũng như suy đoán, đều phải căn cứ vào "loại". Điều đang tranh biện hoặc biện luận đây thuộc "loại" nào thì phải đưa tỉ dụ cùng loại ra rồi loại suy mà ức đoán điều còn chưa biết.

Lấy danh mà biểu thị thực, lấy mệnh đề mà giãi bày ý tưởng, lấy luận chứng mà tìm ra nguyên nhân, đó là yếu thuật của "biện".

Luận chứng để tìm ra nguyên nhân cũng có qui luật của nó, đó là phép "loại thủ" và "loại dự", nghĩa là đưa điều đã biết thuộc cùng loại ra làm tỉ dụ để loại suy mà ức đoán điều còn chưa hay. Ngoài ra, lại không bao giờ nên quên rằng trong khi tranh biện hoặc biện luận, hễ điều gì chính mình đã thừa nhận thì mình không được chối bỏ bắt bẻ ở nơi người đối thoại và điều gì chính mình đã không thừa nhận thì mình không đòi hỏi ở nơi

người tranh biện và hoặc biện luận với mình: "Hễ có nơi mình thì đừng cho là không phải khi ở nơi người" và "hễ không có ở nơi mình thì đừng đòi hỏi ở nơi người" là hai chuẩn tắc của biện.

Thiên Tiểu thủ như ta vừa thấy, rất chú trọng đến phép "loại thủ" và "loại dự".

Thiên Đại thủ cũng có nói về điểm: "Lập mệnh đề thì cần phải rõ "loại" mới được". (*Từ dĩ loại hành*) Thiên Đại thủ nói:

"Ngữ kinh" là phép thường của ngôn ngữ (...) Ba vật tất đủ cả, rồi sau mới phát sinh biện luận (...) là bởi vì rằng có lý do mới phát sinh, có qui tắc mới phát triển, có rõ "loại" mới giữ được, lập luận..." (*Ngữ kinh, ngữ kinh dã (...) Tam vật tất cụ, phiên hậu túc dĩ sinh (...). Dĩ cố sinh, dĩ lý trưởng, dĩ loại hành giả dã...*) [628].

Ngôn ngữ có phép tắc của nó. Theo phép tắc ấy, một cuộc biện luận chỉ phát sinh và đi tới, nếu có đủ "ba vật". Ba vật đây là "cố", "lý" và "loại". "Cố", như trên đã nói, là lý do. "Lý" hay "đạo" là qui tắc của sự vật; còn "loại" thì là phân loại. Nếu không đủ "ba vật" ấy, thì một cuộc biện luận không thể phát sinh, hoặc có phát sinh thì cũng không thể tiến triển suy diễn để đi tới kết luận được.

Mặc gia bàn rất rành về vấn đề "biện", trái lại vấn đề này lại không được Nho gia chú ý đến

mấy: chỉ có Mạnh Tử và Tuân Tử là có nói lướt qua đến vấn đề này.

Mạnh Tử được người đương thời cho là "hiếu biện". Chính ông cũng tự mệnh là mình "biết nói" (tri ngôn). Sách Mạnh Tử chép:

"Dám hỏi sở trường của Phu Tử ở chỗ nào? – Đáp: Ta biết nói (...) Lại hỏi: Thế nào gọi là biết nói? – Đáp: Nghe lời nói thiên lệch mà biết là lương tâm kẻ nói bị che lấp; nghe lời nói bừa bãi mà biết là kẻ nói tâm lý bị chìm đắm; nghe lời nói bậy bạ mà biết là kẻ nói xa lìa chính đạo; nghe lời nói quanh co mà biết là kẻ nói đuối lý. Nếu để cho những điều che mờ lương tâm, làm chìm đắm chính đạo đó sinh ở nơi tâm thì ắt hại cho chính tri; để những điều ấy phát ra từ chính tri, thì hại cho công việc. Dẫu có đấng thánh nhân lại ra đời, chắc chắn Ngài cũng cho lời nói trên đây của ta là đúng" (*Cảm vấn phu tử ô hồ trường? – Viết: Ngã tri ngôn (...). Hà vị tri ngôn? – Viết: Bí từ tri kì sở tế, dâm từ tri kì sở hãm, tà từ tri kì sở li, độn từ tri kì sở cùng. Sinh vu kì tâm, hại vu kì chính; phát vu kì chính, bại vu kì sự. Thánh nhân phục khởi, tất tòng ngô ngôn hĩ* – Công Tôn Sửu).

Biết nói (tri ngôn), theo Mạnh Tử, là biết phương pháp biện thức.

Về vấn đề "biện" và "từ", Tuân Tử cho rằng có "danh" rồi mới có "từ", có "từ" rồi mới có "biện":

"Cái thực không hiểu rõ mới dùng cái danh mà gọi: dùng danh gọi mà vẫn không hiểu rõ mới đem hình trạng ra tả; đem hình trạng ra tả mà vẫn không hiểu rõ mới dùng lời để thuyết minh, dùng lời thuyết minh mà vẫn không hiểu rõ, mới đem mọi lẽ biện bạch (...)" (*Thực bất dụ, nhiên hậu mệnh; mệnh bất dụ, nhiên hậu kì: kì bất dụ, nhiên hậu thuyết; thuyết bất dụ, nhiên hậu biện* (...) [629] – Chính danh).

Và:

"Khiến cho người ta nghe cái danh mà hiểu rõ cái thực, đó là công dụng của danh. Hợp nhiều danh lại mà thành văn, đó là chỗ hoa lệ của danh. Thâu được danh cả về hai phương diện công dụng lẫn hoa lệ, thì gọi là biết danh. Từ là gồm tóm cái danh của những cái thực khác nhau để biểu diễn một ý. Biện thuyết là đừng làm sai lạc (nghĩa là phải giữ cho tiền hậu nhất trí), đối tượng của các cuộc thảo luận và (phải giữ cho tiền hậu nhất trí giới thuyết của) những danh từ dùng trong các cuộc hội thảo luận đó, để làm cho rõ mọi lẽ" (*Danh văn nhi thực dụ, danh chi dụng dã. Luỹ nhi thành văn, danh chi lệ dã. Dụng, lệ câu đắc, vị chi tri danh. Danh dã giả, sở dĩ kì luỹ thực dã. Từ dã giả, kiêm dị thực chi danh dĩ luận nhất ý dã. Biện thuyết dã*

giả, bất dị thực danh dĩ dụ động tĩnh chi đạo dã[630] – Chính danh).

Về "biện", Tuân Tử lấy phương pháp suy loại làm cốt tử. Ông cho cái phép biện luận như sau đây là phép biện luận của đấng thánh nhân:

"Chính lại cái danh mà biểu tả cái thực, nếu hình chất cái thực tự nó gợi được lên cái danh của nó thì nhân đó sự hiểu biết được thêm dễ dàng; biện bạch vừa đủ để phân biệt cái chỗ khác nhau giữa các vật thì thôi chứ đừng đi quá; suy vật này ra vật kia, sao cho đồng loại thì đồng danh, khiến cho cái danh vì đó mà không trái, không ngược; nghe người biện thuyết, chỗ nào hợp văn lý thì chấp nạp, chính mình biện thuyết thì phải làm cho rõ hết lý do" (*Chính danh nhi kì, chất thỉnh nhi dụ; biện dị nhi bất quá; suy loại nhi bất bội; thỉnh tắc hợp văn, biện tắc tận cố* [631] – Chính danh).

Vậy là theo Tuân Tử thì hai nguyên tắc biện luận căn bản của thánh nhân là:

"Biện bạch vừa đủ để phân biệt cái chỗ khác nhau giữa các vật thì thôi chứ đừng đi quá", và:

"Suy vật này ra vật kia, sao cho đồng loại thì đồng danh, khiến cho cái danh vì đó mà không trái, không ngược".

Chúng ta thấy như thể Tuân Tử xác nhận lại cái chủ trương "lấy loài đo loài" (theo loại mà suy xét vật) mà ông đã nói trong thiên Phi tướng. Ông

vốn nhận rằng: "Vật hễ cùng loài là không trái nhau, dù thời gian cách xa cũng vẫn cùng một lý". Lấy nguyên tắc "lấy loài đo loài" làm khởi điểm, chúng ta có thể "nhân gần mà biết xa, nhân một mà biết muôn". Và cứ như vậy, "muốn xem việc ngàn năm, chỉ cần xem việc ngày này, muốn biết ức vạn, chỉ cần xét một hai".

Tuân Tử dạy chúng ta xét vật cần theo phương pháp loại suy, nhưng tiếc thay cách thức loại suy ra làm sao thì ông lại không nói rõ.

Lưu Thiệu đời Nguỵ cũng chia "biện" ra làm hai loại. Ông nói:

"Biện, có thứ lý thắng, có thứ lời thắng. Lý thắng là làm cho rõ trắng đen để rộng bàn, nói cho rõ lý vi diệu để thông suốt. Từ thắng là phá chính lý để lập dị cầu dị, lập dị cầu dị thì chính lý mất" (*Phù biện, hữu lý quảng luận, thích vi diệu nhi thông chi. Từ thắng giả, phá chính lý dĩ cầu dị, cầu dị tắc chính thất hĩ* [632] – Nhân vật chí).

Lý thắng tức là cảm phục được lòng người. Từ thắng tức là chỉ khuất phục được miệng người.

Trên đây, đã nói về "biện" của Mặc gia, của Nho gia (Mạnh Tử và Tuân Tử) và về "từ" của Tuân Tử. Bây giờ xin nói riêng về "từ" của Mặc gia.

Bàn về phép lập "từ" (đặt mệnh đề), thiên Tiểu thủ nêu ra tất cả bảy phương pháp là: hoặc, giả, hiệu, thí, mâu, viện và suy.

Thiên Tiểu thủ viết:

"Hoặc", nghĩa là không hết. "Giả", nghĩa là nay không phải thế. "Hiệu" nghĩa là làm theo như "pháp", "sở hiệu" là cái "pháp" theo đó mà làm; cho nên làm đúng theo như "pháp" thì là phải, không đúng theo như "pháp" thì là sai: thế là hiệu. "Thí" là đem cái khác để làm cho sáng tỏ. "Mâu" là so sánh "từ" mà cùng xuôi "Viện" là vin lấy mà nói rằng "anh coi là phải thì được, mà tại sao riêng một mình tôi lại không được coi là phải". "Suy" là đưa cái chưa từng nghiệm cũng giống như cái đã từng nghiệm mà suy luận dự đoán, ấy cũng như bảo "nó giống, ta há lại bảo nó khác"" (*Hoặc dã giả, bất tận giả. Giả giả kim bất nhiên dã. Hiệu giả vi chi nhược* 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 dã giả, cử tha vật nhi dĩ minh chi dã. Mâu dã giả, bỉ** từ nhi câu hành dã. Viện dã giả, viết tử nhiên, ngã hề độc bất khả*

---

* Bản hiện lưu hành chép là "vi chi pháp dã". Vũ Đồng ngờ là nguyên bản có chữ nhược "vi chi nhược pháp dã". Nay theo ý kiến họ Vũ mà thêm chữ nhược.

** Ta quen đọc là "tỉ".

dĩ nhiên dã. Suy dã giả, dĩ kì sở bất thủ chi đồng vu kì sở thủ giả, dự chi dã; thị do vị tha giả đồng dã, ngộ khởi vị tha giả dị dã) [633].

Vũ Đồng cắt nghĩa đoạn này như sau:

"1. "Hoặc" – "hoặc" có lẽ nghĩa là "hoặc nhiên" hay là "khái nhiên", theo như luận lý học ngày nay vẫn nói. "Hoặc nhiên" nghĩa là không phải tất cả hết thảy như vậy. Chẳng hạn như nói: "Ngựa hoặc trắng" tức là không phải tất cả ngựa nào cũng trắng. Mặc kinh thượng nói: "Hết nghĩa là chẳng cái nào là không thế" (*Tận, mạc bất nhiên dã*). Chẳng phải chẳng cái nào là không thế, tức là hoặc.

"2. "Giả", - "giả" nghĩa là giả thiết. Hiện tại chưa thế, bất quá "giả thiết" như thế thôi.

"3. "Hiệu" - "Hiệu" nghĩa gần giống với cái ngày nay người ta gọi là phương pháp diễn dịch. "Hiệu" tức là làm theo như "pháp" (...). Mặc kinh thượng nói về chữ "pháp" như thế này: "Pháp là cái theo đó làm mà ra thế" (*Pháp sở nhược nhi nhiên dã*). Kinh thuyết thượng nói: "Pháp: ý niệm về tròn, thước tròn (compas), hình tròn, cả ba đều có thể làm "pháp" (*Pháp: ý, quí, viên, tam giả câu khả dĩ vi pháp*) [634]. "Pháp" tức là biểu chuẩn, tức là cái theo đó làm mà ra thế. "Ý" ở đây có nghĩa là khái niệm về tròn. "Qui" là cái thước để vẽ hình tròn. "Viên" là cái vòng tròn. Cả ba cái này đều là

những cái theo đó mà làm thì thành ra thế ấy, nghĩa là cứ y theo đó mà vẽ thì thành cái hình tròn...

"Sở hiệu" tức là đại tiền đề, "hiệu" là lấy đại tiền đề làm "pháp", làm biểu chuẩn, - nếu như thế thì thế. Tỉ dụ nói: "Phàm là người thì tất có chết", thế là "sở hiệu". Do đó nói: "Cho nên, Khổng Tử tất có chết", thế là "hiệu". Trong "sở hiệu" không bao hàm cái ngày nay người ta gọi là tiểu tiền đề.

"4. "Thí" – "Thí" là ví dụ, là lấy cái kia ra để nói cho rõ về cái này. Hai cái cùng loài, một cái đã biết rõ, một cái còn chưa biết, lấy cái đã biết ra làm ví dụ để cho được hiểu rõ về cái còn chưa biết.

"5. "Mâu" – "Mâu" là lấy "từ" (mệnh đề) kia ra chứng minh "từ" này. Hai "từ" đối chiếu nhau, một đằng công nhận, một đằng không công nhận; lấy đằng công nhận ra chứng minh đằng không công nhận. "Bỉ từ" tức là đem hai "từ" ra đối chiếu mà so sánh. "Câu hành" (cùng xuôi) nghĩa là "từ" kia đã "thành lập được, thì từ này cũng thành lập được.

"6. "Viện", – "Viện là viện lệ (vin lấy làm lệ) tôi cũng nói thế, anh cũng nói thế, tôi với anh cùng nói giống nhau, anh cho lời anh nói là phải, thì lý ưng cũng phải cho lời tôi nói là phải (...).

" 7. "Suy" - "Suy" là một phép loại suy mà trước đây người ta gọi là qui nạp *. "Sở thủ" tức là cái đã nghiệm rồi; "sở bất thủ" tức là cái còn chưa nghiệm. Do kinh nghiệm, biết rằng những sự vật nọ là như thế, nhân đó suy ra biết được những sự vật còn chưa nghiệm. Nếu như những sự vật đó cùng giống nhau cả thì biết rằng tất cả cũng đều thế. Thế cũng tức là: quan sát ngần ấy vật, thấy những vật có tính chất thuộc loại Giáp đều cũng có tính chất thuộc loại Ất, thì biết rằng những vật khác, hễ vật nào có tính chất thuộc loại Giáp là đều cũng có tính chất thuộc loại Ất. Đã biết vật kia với vật này giống nhau thì không thể lại bảo vật kia khác với vật này. "Suy" rất gần với "qui nạp", nhưng thực không phải là "qui nạp". Qui nạp là do quan sát những đặc lệ mà qui nạp ra thông tắc; còn "suy" thì là kinh nghiệm một số tình hình nào đó, rồi do đó suy đoán những tình hình tương đồng với những tình hình đã kinh nghiệm; như vậy vẫn là do cái đặc thù này mà suy ra cái đặc thù khác, chứ không phải là do suy từ những cái đặc thù để rút ra một thông tắc.

"Thí", "mâu", "viện", "suy", đều là những phép "loại suy" cả. Tựu trung, phạm vi suy đoán của "suy" có rộng lớn hơn.

---

* Ngày nay người ta gọi là "phiếm hoá loại suy" (Analogie généralisée).

"Hiệu" cũng lấy "loại" làm căn cứ, "dĩ loại thủ" và "dĩ loại dự" là những nguyên tắc căn bản".

Phương pháp "loại suy" không chắc chắn mấy và hay đưa đến chỗ sai lầm. Mặc gia thấy rõ nhược điểm đó của "loại suy" cho nên có nói:

"Vật không phải cứ có chỗ giống nhau là hẳn giống nhau. "Từ" có tương tự, cũng chỉ đến một chừng nào đó mà ngừng. "Như thế ấy", nhưng còn cái lý do "tại sao mà như thế ấy"; về chỗ "như thế ấy" thì hai bên giống nhau, nhưng còn về cái lý do "tại sao mà như thế ấy", thì chẳng hẳn là hai bên phải giống nhau. Có điều nghiệm rồi suy ra mà dự đoán điều còn chưa nghiệm; còn có cái đạo suy điều đã nghiệm mà dự đoán điều còn chưa nghiêm. Nghiệm giống nhau đấy, nhưng cái đạo nghiệm điều trước với đạo nghiệm điều sau chẳng hẳn phải giống nhau. Thế cho nên áp dụng phương pháp "thí", "mâu", "viện", "suy" vào "từ", thì có chỗ sai khác, chuyển dời đi thì có cái nguy lầm lẫn, nhích xa thì trái hỏng, càng xa thì càng lìa gốc nguồn. Vậy thì không nên không xét; không nên dùng luôn. Lời nói có nhiều phương thức, "loại" mà khác thì cái lý do "sở dĩ nhiên" cũng khác, không nên chỉ xét một loại mà bỏ xót các loại khác" (*Phù vật, hữu dĩ đồng nhi bất suất loại đồng. Từ chi mâu*

dã, hữu sở chi nhi chỉ[*]. *Kì nhiên dã, hữu sở dĩ nhiên dã; kì nhiên dã đồng, kì sở dĩ nhiên bất tất đồng. Kì thủ chi dã, hữu sở dĩ thủ chi; kì thủ chi dã đồng, kì sở dĩ thủ chi bất tất đồng. Thị cố thí, mâu, viện, vi chi từ, hành nhi dị, chuyển nhi nguy, viễn nhi thất, lưu nhi li bản. Tắc bất* khả bất thẩm dã, bất tắc bất khả thiên quan dã) [635].

Nói: "Vật không phải cứ có chỗ giống nhau là hẳn giống nhau", là nói cái tệ bệnh của phương pháp "thí". Thí là đem vật khác làm tỉ dụ để hiểu rõ vật này. Thế nhưng hai vật tuy có chỗ tương tự, nhưng chẳng phải vì vậy mà ất tương đồng. Nói: "Từ có tương tự, cũng chỉ đến một chừng nào đó mà ngừng", là nói cái tệ bệnh của phương pháp "mâu". "Mâu" là đem hai "từ" (mệnh đề) so với nhau mà thừa nhân cả hai. Thế nhưng chỗ tương tự của hai "từ" chỉ là có hạn chế không phải hoàn toàn. Như vậy, không thể nhất thiết cứ hễ thấy hai "từ" giống nhau là kết luận được rằng "từ" kia đúng thì "từ" này cũng đúng, vì giống "từ" kia. Nói: "Như thế ấy, nhưng còn có cái lý do tại sao mà như thế ấy"... là nói cái tệ bệnh của phương pháp ấy mà bảo rằng cái kia phải thì cái này cũng phải phải. Tuy hai đằng cùng như thế ấy thật, nhưng cái "lý do như thế ấy" cũng hai đằng chẳng hẳn phải tương đồng.

---

[*] Nguyên bản chép là nhi chính Nay theo Tôn Di nhượng sửa lại là chỉ.

Thế thì cái lối "vin" như vậy là không đúng. Nói: "Có điều nghiệm rồi, suy ra mà dự đoán điều còn chưa nghiệm, còn có cái đạo suy điều đã nghiệm mà dự đoán điều còn chưa nghiệm"... là nói cái tệ bệnh của phương pháp "suy". "Suy" là dựa vào điều đã nghiệm mà suy đoán điều còn chưa nghiệm. Nhưng cái "đạo" nghiệm những điều trước có hẳn giống cái "đạo" nghiệm điều sau chăng? Cho nên không thể đã nghiệm mà dự đoán điều chưa nghiệm được. Cả bốn phương pháp "thí", "mâu", viện" và "suy" đều có tệ bệnh, cho nên không thể không thận trọng, tất phải coi chừng mà xét lại, chứ đừng có thường xuyên lúc nào cũng dùng. Lời nói rất phức tạp. Dùng lời nói chẳng chú trọng phân loại, hễ loại khác thì lý do, nguyên nhân cũng khác.

Thiên Tiểu Thủ có bàn thêm về lời nói như thế này: "Vật có khi thế mà thế, có khi thế mà không phải thế. Có khi một đằng khắp hết mà một đằng không khắp hết; có khi một đằng phải mà một đằng không phải" (*Phù vật, hoặc nãi thị nhi nhiên, hoặc thị nhi bất nhiên, hoặc nhất chu nhi nhất bất chu, hoặc nhất thị nhi nhất phi dã*) [636].

Thế nào là "đúng mà như thế". Thiên Tiểu Thủ nói: Ngựa đen là ngựa, cưỡi ngựa, cỡi ngựa trắng là cưỡi ngựa, là người, yêu Hoạch là yêu

người. Tang * là người, yêu Tang là yêu người. Ấy là "đúng mà như thế" (*Bạch mã, mã dã, thừa 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*) [637].

Một chủ ngữ (ngựa trắng) và một vị ngữ ** (là ngựa) hợp lại thành một mệnh đề khẳng định đơn (ngựa trắng là ngựa). Thêm vào trước chữ làm chủ ngữ một động từ (cưỡi) và thêm vào chữ làm thuộc từ cùng một "động từ" (cưỡi) ấy, thì được hai mệnh đề đơn (cưỡi ngựa trắng. Là cưỡi ngựa). Hợp hai mệnh đề đơn ấy lại thì được một mệnh đề khẳng định kép (Cưỡi ngựa trắng là cưỡi ngựa). Như vậy là "đúng mà như thế".

Thế nào là "đúng mà không như thế"? Thiên Tiểu – thủ nói: "Người thân của Hoạch là người, Hoạch thờ người thân, không phải là thờ người. Em mình là người đẹp, yêu em mình không phải là yêu người đẹp. Xe là gỗ, cưỡi xe không phải là cưỡi gỗ. Thuyền là gỗ, vào thuyền không phải là vào gỗ. Kẻ trộm là người, nhiều kẻ trộm không phải là

---

* Hoạch và Tang còn có nghĩa là hai hạng tôi đòi.

** Vị ngữ tương đối với pedicate của Anh hay prédicat của Pháp, gồm một động từ (như to be, étre) và một thuộc từ (attribut). Trong tỉ dụ "ngựa trắng là ngựa" vị ngữ gồm động từ là và thuộc từ ngựa.

nhiều người; không có kẻ trộm không phải là không có người. Lấy gì chứng tỏ điều đó? Ghét nhiều kẻ trộm, không phải là ghét nhiều người; muốn không có kẻ trộm, không phải là muốn không có người (...) "Đúng mà không phải thế" là như vậy đó". (*Hoạch chi thân, nhân dã, Hoạch sự kì thân, phi sự nhân dã. Kì đệ mĩ nhân dã, ái đệ phi ái mĩ nhân dã. Xa mộc dã, thừa xa, phi thừa mộc dã. Thuyền, mộc dã, nhập thuyền, phi nhập mộc dã. Đạo nhân, nhân dã, đa đạo phi đa nhân dã: vi đạo phi vô nhân dã; dục vô đạo phi dục vô nhân dã (...) Thử nãi "thị nhi bất nhiên" giả dã*) [638].

Một chủ ngữ (người thân của Hoạch) và một vị ngữ (là người) hợp lại thành một mệnh đề khẳng định đơn (Người thân của Hoạch là người). Thêm vào trước chữ làm chủ ngữ (người thân) một "đồng từ" (thờ), và thêm vào trước chữ thuộc từ trong vị ngữ (người) cùng một "động từ" (thờ) ấy, thì được hai mệnh đề đơn (Hoạch thờ người thân. Là thờ người). Nếu hợp hai mệnh đề đơn này lại thành một mệnh đề thì khẳng định kép thì mệnh đề kép này nghĩa không xuôi (Hoạch thờ người thân là thờ người). Chỉ có thể thêm một chữ "không phải" vào, để thành một mệnh đề phủ định thì mới xuôi, mới đúng (Hoạch thờ "kẻ trộm là người" thêm tiếng phủ định (không có) vào trước chữ làm chủ ngữ

(trộm) và thêm tiếng phủ định (không có) vào trước chữ thuộc từ trong vị ngữ (người), ta được hai mệnh đề phủ định đơn (Không có kẻ trộm. Không có người). Nếu hợp hai mệnh đề phủ định đơn này lại làm một mệnh đề khẳng định kép (không có kẻ trộm là không có người) thì mệnh đề khẳng định kép này cũng lại trái nghĩa. Như vậy là "thế mà không phải thế".

Người thân của Hoạch là người. Nhưng khi nói "Hoạch thờ người thân là thờ người", thì chữ "người" thứ hai trong cau này biến hoá, nó thành ra có nghĩa là "người dưng", đối lập với "người thân" chứ không có nghĩa là "một con người" như chữ "người" trong câu "Người thân của Hoạch là người" nữa. Bởi vậy, nếu không thêm chữ "không phải" vào giữa hai mệnh đề khẳng định đơn "Hoạch yêu người thân không phải là yêu người", thì câu khẳng định kép "Hoạch yêu người" trở nên ngược nghĩa. Với câu "Thuyền là gỗ, vào thuyền không phải là vào gỗ" có nghĩa là "chất gỗ", cũng vậy: chữ "gỗ" trong câu "Thuyền là gỗ" có nghĩa là cái "chất gỗ", "bằng chất gỗ"; còn chữ "gỗ" trong câu "Vào gỗ", thì có nghĩa là một tấm gỗ, phiến gỗ hay một cây gỗ. Như vậy, khi nghe nói "vào gỗ", người ta thường có thể hiểu là "chui vào miếng gỗ, chui vào cây gỗ". Bởi vậy muốn khỏi nghịch nghĩa phải nói "vào thuyền không phải là vào gỗ". Cũng

vậy, chữ "người" trong câu "Kẻ trộm là người", và chữ "người" trong câu "Không có kẻ trộm không phải là không có người" khác hẳn nghĩa nhau. Chữ "người" trên có nghĩa là một người (Trộm là một người), còn chữ "người" dưới đặt như vậy, có nghĩa lương thiện, đối lập với trộm.

Thế nào là "một đằng khắp hết, một đằng không khắp hết"? Thiên Tiểu thủ nói:

"Yêu người, đợi yêu khắp hết mọi người mà sau mới là yêu người. Chẳng yêu người, chẳng đợi chẳng yêu khắp hết mọi người; chẳng yêu được khắp là vì chẳng yêu người vậy. Cưỡi ngựa, chẳng đợi phải cưỡi khắp hết mọi con ngựa mà sau mới là cưỡi ngựa, có cưỡi ngựa nhân vì cưỡi ngựa. Đến như chẳng cưỡi ngựa, thì phải đợi khắp hết chẳng cưỡi một con ngựa nào mà sau mới là chẳng cưỡi ngựa. Ấy "một đằng khắp hết, một đằng không khắp hết" là nghĩa như vậy đó" (*Ái nhân đãi chu ái nhân, nhi hậu vi ái nhân. Bất ái nhân, bất đãi chu bất ái nhân; thất chu ái, nhân vị bt ái nhân hĩ. Thừa mã, bất đãi chu thừa mã, nhiên hậu vi thừa mã dã, hữu thừa vu mã, nhân vị thừa mã hĩ. Đại chi bất thừa mã, đãi chu bất thừa mã, nhi hậu vi bất thừa mã. Thử "nhất chu nhi bất chu" giả dã)* [639].

Trong nhiều mệnh đề khẳng định, tân từ (hay bổ túc từ) của nó hiểu thị cái gì ắt là phải biểu thị khắp hết đồng loại cái ấy, thì nghĩa những mệnh

đề đó mới đúng. Chẳng hạn như mệnh đề khẳng định. "Yêu người". Tân từ "người" phải biểu thị toàn thể loài người thì nghĩa mệnh đề đó mới đúng. Nhưng cũng những mệnh đề ấy mà ở thể phủ định, thì tân từ của nó bất tất phải biểu thị khắp hết mọi cái cùng loại với cái tân từ đó biểu thị, mà nghĩa những mệnh đề ấy vẫn đúng. Nhưng cũng những mệnh đề ấy mà ở thể phủ định, thì tân từ của nó bất tất phải biểu thị khắp hết mọi cái cùng loại với cái tân từ đó biểu thị, mà nghĩa những mệnh đề ấy vẫn đúng. Tỉ dụ như mệnh đề "Chẳng yêu người": tân từ "người" bất tất phải biểu thị tất cả loài người mà sau mệnh đề mới có nghĩa là "chẳng yêu người". Tuy nhiên, cũng có những mệnh đề khẳng định, tân từ của nó biểu thị cái gì thì bất tất phải biểu thị khắp hết mọi cái đồng loại với cái ấy, mà nghĩa những mệnh đề ấy vẫn đúng. Tỉ dụ như mệnh đề "Cưỡi ngựa": tân từ "ngựa" bất tất phải biểu thị khắp hết mọi con ngựa"; cưỡi một con ngựa cũng vẫn đúng là "cưỡi ngựa". Nhưng trái lại cũng những mệnh đề ấy mà có thể phủ định thì tân từ của nó tất phải biểu thị khắp hết mọi cái cùng loại với cái mà tân từ đó biểu thị, thì nghĩa những mệnh đề ấy mới đúng. Tỉ dụ như mệnh đề "Chẳng cưỡi ngựa": tân từ "ngựa" tất phải biểu thị khắp hết mọi con ngựa thì nghĩa mệnh đề "Chẳng cưỡi ngựa", mới đúng là "chẳng cưỡi ngựa". "Một

đằng khắp hết, một đằng không khắp hết" là nghĩa như vậy.

Thật ra, khác quan mà xét, kiến giải của Mặc gia ở đây có chỗ không ổn. Chủ trương của Mặc gia là "kiêm ái", cho nên mới bảo rằng: "Yêu người" mà "người" không có nghĩa là "khắp hết mọi người', thì vẫn không phải là yêu người. Thực ra, nu không vì so mâu thuẫn với chủ trương "kiêm ái" mà nói, thì dù chỉ yêu một người cũng nói là "yêu người" có nghĩa là yêu người rồi, du chữ ngữa", có nghĩa là cưỡi ngựa rồi, mặc dù chữ "ngựa" chỉ thể biểu thị "một con ngựa".

Thế nào là "một đằng phải, một đằng không phải"? Thiên Tiểu thủ nói:

"Ở trong nước (quốc gia) thì là ở nước, có một chiếc nhà ở trong nước thì lại không phải là có nước. Quả cây đào là đào, quả cây gai không phải là gai. Hỏi thăm bệnh người là hỏi thăm người, ghét bệnh người không phải là ghét người. Hồn ma của một người nào đó không phải là người, hồn ma của anh là anh. Tế hồn ma người không phải là tế người, tế hồn ma anh là tế anh. Mắt con ngựa ấy nhìn thì bảo là con ngựa ấy nhìn, mắt con ngựa ấy to, thì bảo là con ngựa ấy to. Lông con bò ấy vàng thì bảo con bò ấy vàng, lông con bò ấy nhiều thì bảo là con bò ấy nhiều. Một con ngựa là ngựa, hai con ngựa là ngựa, ngựa bốn chân là một ngựa bốn

chân, chứ không phải là hai ngựa mà bốn chân. Một ngựa là ngựa, ngựa có con trắng là (có ít nhất) hai con ngựa mà một con trắng, chứ không phải là một ngựa mà có con trắng. Ấy "một đằng phải, một đằng không phải" là nghĩa như vậy đó" (*Cư vu quốc, tắc vi cư quốc, hữu nhất trạch vu quốc nhi bất vi hữu quốc. Đào chi thực, đào dã, cức chi thực phi cức dã. Vấn nhân chi bệnh, vấn nhân dã, ố nhân chi bệnh, phi ố nhân dã. Nhân chi quỉ phi nhân dã, huynh chi quỉ, huynh dã. Tế nhân chi quỉ, phi tế nhân dã, tế huynh chi quỷ, nãi tế huynh dã. Chi mã chi mục phán tắc vị chi mã phán, chi mã chi mục đại, nhi bất vị chi mã đại. Chi ngưu chi mao hoàng tắc vị chi ngưu hoàng, chi ngưu chi mao chúng, nhi bất vị chi ngưu chúng. Nhất mã, mã dã, nhị mã, mã dã, mã tứ túc giả, nhất mã nhi tứ túc dã, phi lưỡng mã nhi tứ túc dã. Nhất mã, mã dãm mã hoặc bạch giả nhị mã nhi hoặc bạch dã phi nhất mã nhi hoặc bạch. Thử "nãi nhất thị nhi nhất hi" giả dã*) [640].

Hai mệnh đề đơn hợp thành một mệnh đề khẳng định kép, tỉ dụ: "Hỏi bệnh người là hỏi người". Lấy một chữ trong cái mệnh đề đơn (Hỏi bệnh người) làm chủ ngữ của mệnh đề kép và đổi chữ ấy ra một chữ khác, (tỉ dụ trong mệnh đề "Hỏi bệnh người", đổi chữ "hỏi" ra chữ "ghét", mệnh đề đơn làm chủ ngữ "Hỏi bệnh người" thành "ghét

bệnh người", rồi lại lấy cùng một chữ ("hỏi") ấy trong cái mệnh đề đơn (là hỏi người) làm vị ngữ của mệnh đề kép, mà đổi ra thành cùng một chữ khác ("ghét") như đã đổi trong mệnh đề đơn cũ:mệnh đề đơn vị ngữ "Là hỏi người" thành "Là ghét người". Nếu đem hai mệnh đề đơn đã được sửa đổi như vậy ghép thành một mệnh đề khẳng định kép "Ghét bệnh người là ghét người", thì mệnh đề kép khẳng định mới này thành ra trái nghĩa. Tất phải thêm chữ "không phải" vào giữa hai mệnh đề phủ định kép: "Ghét bệnh người không phải là ghét người", thì nghĩa mệnh đề kép mới mới xuôi. Ngược lại, nếu như mệnh đề kép cũ là một mệnh đề kép phủ định (Tỉ dụ: "Hồn ma người phải là người") thì sau khi đi đổi lại một chữ trong mỗi mệnh đề đơn (đổi chữ "người" thành chữ "anh") tất phải sửa cho xuôi nghĩa làm cho mệnh đề phủ định kép cũ thành một mệnh đề khẳng định mệnh đề phủ định kép cũ thành một mệnh đề khẳng định kép thì mới ổn (Hồn ma anh là anh). Mặt khác, trong ngôn ngữ văn tự Trung Quốc, số nhiều và số ít, không bắt buộc phải biểu diễn thật minh bạch: khi viết trống không chữ "ngựa" hay nói trống không tiếng "ngựa", thì hiểu là một con ngựa cũng được, mà hiểu là nhiều con ngựa cũng vẫn được. Nhiều khi, chủ ngữ trong một mệnh đề, nếu coi như ở số ít thì mệnh đề có nghĩa, mà nếu coi như ở số nhiều thì mệnh đề đó trở thành không có nghĩa

gì. Ngược lại, có khi phải hiểu là ở số nhiều thì mới có nghĩa, mà ở số ít thì lại không có nghĩa. Đó là trường hợp chữ "ngựa" trong mệnh đề "Ngựa có con trắng" và mệnh đề "Ngựa bốn chân". Trong mệnh đề "Ngựa bốn chân", phải hiểu ngựa là một con ngựa; trong mệnh đề "Ngựa có con trắng", phải hiểu, "ngựa" (là ít nhất có) hai con ngựa. Ấy "một đằng phải, một đằng không phải" là nghĩa như vậy đó. Sở dĩ có tình trạng đó, là vì trong ngôn ngữ văn tự, ý nghĩa của một chữ thường khi đổi thay tuỳ theo vị trí của nó ở trong câu, tuỳ theo ý nghĩa của thượng hạ văn, tuỳ theo thói quen thường gán cho một chữ những ý nghĩa đặc biệt. Cũng bởi lẽ đó cho nên "Hỏi bệnh người là hỏi người", mà "Ghét bệnh người không phải là ghét người. "Hồn ma anh là anh" v.v...

Nếu nhất thiết đều "thế là phải thế" thì những phương pháp "thí", "mâu", "viện", "suy" sẽ không thể có tệ bệnh. Nhưng sự thật lại không phải nhất thiết đều "thế là phải thế", cho nên, khi lập mệnh đề, không thể không thận trọng được.

Lập luận của Mặc gia trong đoạn trích dẫn ở thiên *Tiểu thủ* trên đây thật là tinh vi. Thứ nhất là những lời bàn về hai phương pháp "hiệu" và "suy". Nghe Mặc gia giảng về "hiệu" và "suy", chúng ta liên tưởng ngay đến phương pháp diễn dịch và phương pháp qui nạp trong luận lý học phương Tây.

CHƯƠNG IV

PHƯƠNG PHÁP LUẬN HIỂU NHƯ PHƯƠNG THỂ BIỂU THUẬT VÀ LUẬN CHỨNG CHÂN LÝ

(TIẾP VÀ HẾT)

* Danh, từ, biện và chân tri.

Ngôn ngữ có thể biểu thị được chân tri không? Đó cũng là một vấn đề được tranh luận trong triết học Trung Quốc thời xưa. Đạo gia cho rằng ngôn ngữ không đủ để diễn tả chân tri, và chân tri là cái vượt lên trên ngôn ngữ. Còn Nho gia, và Mặc gia thì đều thừa nhận khả năng của ngôn ngữ trong việc biểu thị chân tri.

Người đầu tiên chối bỏ khả năng biểu thuật chân tri của ngôn ngữ danh từ là Lão Tử. Ông nói:

"Đạo mà có thể diễn tả ra bằng lời được thì không phải là cái đạo vĩnh cửu bất biến. Tên mà có thể đặt ra được thì không phải là cái tên vĩnh cữu thường hằng" (*Đạo khả đạo phi thường đạo.*

Danh khả danh phi thường danh[418] - Tượng Thiên). (Vậy thì đừng nên dựa vào ngôn ngữ để giảng hoặc hiểu cái đạo lâu dài bất biến). Lão Tử còn nói:

"Người biết chẳng nói, người nói chẳng biết" (*Tri giả bất ngôn, ngôn giả bất tri* – Hạ thiên).

Chữ "biết" trong câu này có nghĩa là biết thật, biết rõ chân lý tức là chân tri.

Vì nghĩa vậy, cho nên khi miễn cưỡng luận về đạo, Lão Tử phải dùng những chữ "giống như" (tự), "như thể" (nhược), "có khi" (hoặc), vì Lão Tử không sao làm khác thế được, không thể nào diễn tả rõ ràng được.

Chối bỏ ngôn ngữ, Lão Tử còn phản đối cả "biện thuyết" nữa. Ông nói:

"Thiện thì không cần biện bạch. Biện bạch là không thiện" (*Thiện giả bất biện, biện giả bất thiện* [641] – Hạ thiên).

Sau Lão Tử, triết gia thứ hai phủ nhận công dụng của ngôn ngữ, là Trang Tử, Trang Tử nói:

"Lời người nói không phải như tiếng gió thổi. Lời nói ra là có diễn tả một cái gì; có điều là cái mà lời nói diễn tả đó thật ra lại chưa xác định: cái nói ra đó có chắc là có ý nghĩa gì không, hay chỉ là vô ý nghĩa? Lời nói đó có khác với tiếng con chim mới nở chăng, hay là cũng không khác? Có biện minh gì chăng, hay là không biện minh được gì?"

(*Phù ngôn, phi suy dã. Ngôn giả hữu ngôn; kì sở ngôn giả, đặc vị định dã: quả hữu ngôn da? Kì vị thường hữu ngôn dã? Kì dĩ vi dị vu cấu âm? Diệc hữu biện hồ? Kì vô biện hồ?* [642] – Tề vật luận).

Ý nghĩa lời nói không có gì là chắc chắn. Lời nói của người có khi cũng không hơn gì tiếng con chim mới nở, tiếng dứt là nghĩa hết. Chỗ khác, Trang Tử còn nói:

"Nay thì ta hiển nhiên đã có nói rồi, nhưng chưa biết lời ta nói thật ra có nói gì chăng, hay là thật ra cũng chẳng nói gì? (Có đúng với đạo để trở nên có nghĩa hay là không đúng?) (...)." (*Kim ngã tắc dĩ hữu vị hĩ, nhi vị tri ngô sở vị chi kì quả hữu vị hồ? Kì quả vô vị hồ?* (...) [643] – Tề vật luận).

Ngoại thiên sách Trang Tử còn nói:

"Đạo không thể dùng lời nói mà nói được, hễ nói là sai ngay..." (*Đạo bất khả ngôn, ngôn nhi phi dã...* [644] – Tri bắc du).

Thái độ phản đối "biện bác" của Trang Tử còn rõ rệt, dứt khoát hơn nữa. Trang Tử cho rằng biện bác chẳng những không đưa tới chân tri mà thôi, biện bác còn làm cho chúng ta xa lìa chân tri là khác.

"(Khi người ta) biện bác là hai bên đều có chỗ không thấy rõ" (*Biện dã giả hữu bất kiến dã* [645] –

Như trên). Nhưng biện bác lại không đưa được tới chân lý, vì:

"Giả sử tôi cùng anh biện bác, nếu anh được tôi, tôi không được anh, thì anh có quả là thật phải, tôi có quả là thật trái chăng? Tôi được anh, anh không được tôi, thì tôi có quả là thật phải, anh có quả là thật trái chăng? Hay là mỗi bên đều có phải, đều có trái? Hay là hai bên đều phải? Hay là hai bên đều tría? Tôi với anh, vì chấp tư kiến, đều không thể hiểu được nhau, thì người ngoài cố nhiên còn lờ mờ hơn nữa, vậy thì nhờ ai phán đoán cho đúng bây giờ? Nếu để người đồng ý với anh phán đoán thì đã cùng với anh đồng ý, làm sao còn phán đoán cho đúng được? Nếu để cho người bất đồng ý cả với anh lẫn với tôi phán đoán, thì đã cùng với anh và với tôi bất đồng ý, làm sao còn phán đoán cho đúng được? Nếu để cho người đồng ý cả với anh lẫn với tôi phán đoán, thì đã cùng với anh và với tôi đồng ý, làm sao còn phán đoán cho đúng được? Thế thì tôi với anh và người ngoài đều không thể hiểu được nhau, còn biết cậy vào ai để phán đoán cho đúng? (...). Phải, trái, đúng, sai, tất cả chỉ là hư vọng: cái cho là phải, vị tất đã thật phải; cái cho là đúng, vị tất đã thật đúng. Nếu phải là tuyệt đối phải thì phải với trái đã phân biệt rõ ràng, không cần biện bác. Nếu đúng là tuyệt đối đúng, thì đúng với sai đã phân biệt bác. Nếu đúng là tuyệt đối

đúng, thì đúng với sai đã phân biệt rõ ràng, cũng không cần biện bác..." (*Kí sử ngã dữ nhược biện hĩ, nhược thắng ngã, ngã bất nhược thắng, nhược quả thị dã, ngã quả phi dã da? Ngã Thắng nhược, nhược bất ngô thắng, ngã quả thị dã, nhược quả phi dã da? Kì hoặc thị dã, kì hoặc phi dã ta, nhược quả phi dã da? Kì hoặc thị dã, kì hoặc phi dã da? Ngã dữ nhược bất năng tương trí dã, tắc nhân cố thụ kì đảm (hoặc trẩm) ám, ngô thuỳ sử chính chi? Sử đồng hồ nhược giải chính chi, kí dữ nhược đồng hĩ, ô năng chính chi? Sử đồng hồ ngã giả chính chi, kí đồng hồ ngã hĩ, ô năng chính chi? Sử dĩ hồ ngã dữ nhược giả chính chi, kí dị hồ ngã dữ nhược hĩ, ô năng chính chi? Sử đồng hồ ngã dữ nhược giả chính chi, kí đồng hồ ngã dữ nhược hĩ, ô năng chính chi? Nhiên tắc ngã dữ nhược dữ nhân câu bất năng tương tri dã, nhi đãi bỉ dã da? (...) Thị bất thị, nhiên bất nhiên. Thị nhược quả thị dã, tắc thị chi dị hồ bất thị dã, diệc vô biện. Nhiên nhược quả nhiên dã, tắc nhiên chi dị hồ bất nhiên dã, diệc vô biện* [646] – Như trên).

Vậy thì biện bác quả là vô ích.

Mặc gia thì nhận rằng ngôn ngữ là hữu dụng, đủ khả năng để biểu thuật cái chân trí. Mặc kinh coi danh là một yếu tố của cái biết, và rất chú trọng đến danh. Thiên Kinh thượng nói:

"Nói là cái khép, cái giỏi của miệng. Căn cứ vào lời nói mà thấy được ý, là nhờ cái tâm biết suy biện": "*Ngôn, khẩu chi lợi dã. Chấp sở ngôn nhi ý đắc kiến, tâm chi biện dã*) [617].

Trong Mặc kinh còn cắt nghĩa về lời nói như thế này: "Gọi cái thực là lấy cái danh mà tôi tử cái thực. Lời nói là từ ở chỗ gọi là cái thực mà ra" (*Cử, nghĩ thực dã, ngôn xuất cử dã* [618] - Kinh thượng).

Lời nói xuất từ chỗ gọi cái thực, tức cũng nghĩa là xuất từ cái danh; còn danh thì là cái để mô tả vật (thực).

Mặc gia không chấp nạp cái luận điệu phản đối sự biện bác của Đạo gia, Mạc kinh nói:

"Bảo rằng biện bác thì không thắng được, lời đó không ổn đáng. Là vì khi bả "biện bác thì không thắng được" như thế, tức là đã biện bác và muốn thắng rồi" (*Vị biện vô thắng, tất bất đáng. Thuyết tại biện* [649] – Mặc kinh hạ).

Một mặt boả "biện bác không thắng", mặt khác chính mình lại biện bác, tức là muốn thắng/ Như vậy là tự mâu thuẫn. Cho nên mơi snói rằng "không ổn đáng". Đã phải biện bác thì tất là có chỗ bất đồng ý kiến. Đã bất đồng ý kiến, thì tất phải có bên phải, bên trái. Lý bên nào ổn đáng thì bên ấy đúng.

Mặc kinh còn nói:

Chống lại sự tranh biện chê bai, chống lại sự "bảo nhau là không phải", là trái lẽ. Là vì chống lại như vậy tức là chê bai, là bảo nhau là không phải rồi" (*Phi phỉ giả bội, thuyết lại phất phi* [650] – Kinh hạ).

Và:

"Chê bai đúng hay không đúng, không phải tại chê bai ít hay chê bai nhiều. Đúng hay không đúng là ở chỗ chê bai phải hay chê bai trái" (*Phỉ chi khả phủ, bất dĩ chúng quả, thuyết tại khả phi*[561] – Như trên).

Nho gia nhận rằng ngôn ngữ, danh từ là cần thiết. Bàn về công dụng của danh, Tuân Tử nói:

" "Danh" đã định thì "thực" sẽ rõ ràng" (*Danh định nhi thực biện* [662] – Chính danh).

"Nghe cái danh mà hiểu cái thực, đó là công dụng của cái danh". (*Danh văn nhi thực dụ, danh chỉ dụng dã* – Như trên).

"Đáng nói mà nói là biết; đáng im mà im cũng là biết" (*Ngôn nhi đáng, tri dã; mặc nhi đáng, diệc tri dã* [653] – Phi thập nhi tử).

"Học theo đạo tiên vương, thuận theo điều lễ nghĩa, gần gũi với người học, thế mà không ưa nói, không vui nói, thì hẳn không phải là kẻ sĩ chí thành" (*Pháp tiên vương, thuận lễ nghĩa, đảng học*

giả, nhiên nhi bất hiếu ngôn, bất lạc ngôn, tắc tất phi thành sĩ [654] – Phi tướng).

Nói là việc trọng yếu, đáng nói mà im là thiếu lòng thành.

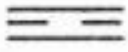
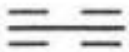
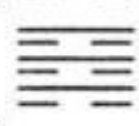
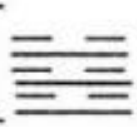
Đối với vấn đề ngôn ngữ, ý kiến của phái Dịch – truyện có chỗ khác người. Phái này nhận rằng ngôn ngữ, danh từ không thể biểu diễn được hết ý, tuy nhiên vẫn có phương thế để bổ cứu khuyết điểm đó. Ấy tức là cách dùng phù hiệu để thay thế ngôn ngữ, danh từ, mỗi khi gặp những ý tình mà ngôn ngữ, danh từ không thể diễn tả được hết. Phù hiệu đó gọi là "tượng". Hệ từ thượng truyện nói:

"Phu Tử nói rằng: Sách viết ra không hết được lời, lời nói ra không hết được ý. Thế thì ý của thánh nhân không thể thấy hết được sao? Phu Tử nói rằng: Thánh nhân lập nên "tượng" để biểu diễn hết ý" (*Tử viết: Thư bất tận ngôn, ngôn bất tận ý. Nhiên tắc thánh nhân chi ý, kì bất khả kiến hồ? Tử viết: Thánh nhân lập tượng dĩ tận ý*) [655].

Chữ "tượng", nguyên nghĩa là hình tướng. Rồi từ nghĩa ấy dùng rộng ra, chữ "tượng" vừa trỏ những cái gì dùng để làm mẫu, - những mô tượng, hay pháp tượng – lại vừa trỏ những cái gì mô phỏng những mẫu đó mà làm nên.

Có hai thứ pháp tượng: một thứ là những hiện tượng như những hiện tượng thiên nhiên; một thứ là những ý tượng, nghĩa là những ý niệm do sự vật gợi lên, - cũng gọi là quan niệm.

Những hiện tượng và ý tượng này, trong kinh Dịch, được biểu thị bằng những phù hiệu riêng, gọi là "quẻ". Tỉ dụ:

Quẻ Li		Biểu thị hiện tượng lửa.
Quẻ Khảm		Biểu thị hiện tượng nước.
Quẻ Vị Tế	 Li / Khảm	Biểu thị cái ý "chưa nên việc", còn ngang trái (vì lửa ở trên nước).
Quẻ Vị Tế	 Khảm / Li	Biểu thị cái ý "đã nên việc", thuận chiều (vì nước đặt trên lửa).

Hệ từ thượng truyện nói:

"Dịch có bốn "tượng" *, là để bày tỏ; lời "Hê" (Hê Tử) là để bảo rõ". (*Dịch hữu tứ tượng, sở dĩ thị dã; hệ từ yên, sở dĩ cáo dã*) [656].

Mặc dầu lập "tượng để bày tỏ, vẫn phải dùng lời nói để bảo rõ. Thế đủ hiểu phái Dịch truyện thừa nhận tầm quan trọng của ngôn ngữ, danh từ.

---

* Tức Thái dương, Thiếu dương, Thái âm, Thiếu âm (coii vũ trụ luận).

Dương Hùng cũng chú trọng nhiều đến ngôn ngữ. Ông nói: "Lời nói không thể "đạt" được tâm (diễn hết được ý nghĩ), như tịch không thể "đạt" được lời (diễn hết được nghĩa lý). Khí lắm thay! Duy đáng thánh nhân là hiểu được nghĩa của lời nói, rõ được thể của thư tịch (...) Đem cái ý mình muốn từ trong tâm buồn bực dãi bày cho người biết, không gì bằng lời nói (...)". Cho nên, lời nói là tiếng của lòng vậy (...)" (*Ngôn bất năng đạt kì tâm, thu bất năng đạt kì ngôn, nan hĩ tai! Duy thánh nhân đắc ngôn chi giải, đắc thư chi thể (...) Đồ trung tâm chi sở dục, thông chư nhân chi mặc mặc giả mạc như ngôn (...) Cố ngôn tâm thanh dã* (...)[657] - Pháp ngôn. Vấn thần).

Trong sách Lưu Tử tân luận cho người đời Nam bắc triều viết, cũng có bàn luận nhiều về ngôn ngữ, danh từ. Sách này ghi:

"Lời nói để diễn cái lý, cái lý là gốc của lời nói. Cái danh là để định cho đúng cái thực, cái thực là nguồn của cái danh. Có cái lý mà không có lời nói, thì lý không thể sáng tỏ. Có cái thực mà không có cái danh, thì lời nói mà sáng tỏ, nhưng lời nói không phải là cái lý. Cái thực nhờ có cái danh mà biện biệt, nhưng cái danh không phải là cái thực. Cho nên người sáng suốt thử lời nói để tìm cái lý (dùng lời để tìm lý) chứ không bỏ sót lý mà chỉ chấp trước lời; nắm lấy cái danh để cầu cái

thực, chứ không bỏ cái thực mà chỉ giữ cái danh. Thế thì ngôn và lý phải kiêm thông, - phải thông suốt cả lời lẫn lý thì danh với thực mơi sđều đúng, - danh mới phù hợp với thực, thực mới phù hợp với danh (...)" (*Ngôn dĩ dịch lý, lý vi ngôn bản; danh dĩ đích thực, thực vi danh nguyên. Hữu lý vô ngôn, tắc lý bất khả minh. Hữu thực vô danh, tắc thực bất khả biện. Lý do ngôn minh, nhi ngôn phi lý dã. Thực do danh biện, nhi danh phi thực dã Kim tín ngôn dĩ khí lý, thực giả dã. Cố minh giả khoá ngôn dĩ tầm lý, bất di lý nhi trước ngôn: chấp danh dĩ trách thực, bất khí thực, nhi tồn danh. Nhiên tắc ngôn lý kiêm thông, nhi danh thực câu chính* (...) [658] – Thẩm danh).

Đoạn này có thể chia ra làm bốn phần:

1. Công dụng của lời, và công dụng của danh: lời để diễn lý, danh để gọi thực;

2. Nguồn của danh và gốc của lời nguồn: của danh là thực, gốc của lời là lý;

3. Quan hệ của danh và của lời: không có lờ, thì lý không rõ, không có danh thì thực không biện biệt.

4. Phân biệt lời với lý, danh với thực: lời không phải là lý, danh không phải là thực, vậy không nên tin lời mà bỏ lý, tin danh mà lược thực.

Từ Nam bắc triều về sau, các Nho gia cũng thấy đều chủ trương rằng ngôn ngữ danh từ có thể biểu thuật được chân tri. Có thể dẫn ra đây lời nói của Chu Hi về vấn đề này để tóm gồm những chủ trương ấy. Chu Tử nói:

"Cái biết chỉ có thể phân ra làm thực với không thực. Chứ con bảo rằng có một thứ biết không thể nói ra được, thì đó là cái lầm của họ Thích (Phật gia)" (*Tri chỉ hữu cá chân dữ bất chân phân biệt: như thuyết hữu nhất hạng bất khả ngôn để tri, tiện thị Thích thị chi ngộ* [659] – Ngữ loại).

Vấn đề chân tri có thể biểu thuật bằng ngôn ngữ danh từ được hay không, chính cũng là vấn đề đối lập giữa trục giác và lý trí. Nhận rằng chân tri không thể biểu thuật bằng ngôn ngữ danh từ, như Đạo gia, tức là hiểu chữ chân tri theo cái nghĩa chân tri hoàn toàn là cái biết do trực giác. Còn nhận chân tri là có thể biểu thuật được bằng ngôn ngữ danh từ, như Nho gia, Mặc gia, thì là hiểu chữ là chân tri theo cái nghĩa có thiên trọng về lý trí, nghĩa là cho rằng chân tri là cái biết cũng có phần nào do trực giác, nhưng chỉ là một phần nào mà thôi.

KẾT

Mặc dầu không phải là trọng tâm của triết học Trung Quốc, tri thức luận không phải vì thế mà không được các triết gia gắng công nghiên cứu, ngay từ thời đại Tiên Tần.

Tri thức luận của Trung triết gồm có hai phần: Tri luận và phương pháp luận.

TRI LUẬN

Đối trượng nghiên cứu chính yếu của tri luận là:

- Tính chất và lai nguyên của tri thức;
- Khả năng và hạn độ của tri thức;
- Biểu chuẩn của "chân tri".

Vì lẽ, lai nguyên của tri thức bất luận và từ đâu, cái biết thường vẫn nhờ việc làm thực tiễn mà được kiện toàn chỉnh lý, (và ngược lại, giá trị của việc làm bao giờ cũng chịu ảnh hưởng của sự biết), cho nen mới đặt thêm vấn đề.

- Mối quan hệ giữa "tri" (biết) và "hành" (làm). Ngoài ra, sau vấn đề "biểu chuẩn của chân tri", trí thức luận còn nghiên thảo về "duyên do của lầm lẫn" nữa.

* Về "tính chất và lai nguyên của tri thức", tất cả có ba thuyết khác nhau: thuyết "chủ ngoại", thuyết "kiêm trọng nội ngoại" và thuyết "chủ nội".

1. Thuyết "chủ ngoại" thừa nhận tính cách thực tại độc lập của ngoại giới và nghĩ rằng sở dĩ biết, là nhờ cảm quan tiếp xúc với bên ngoài: lai nguyên của tri thức chính là ngoại giới vậy. Mạnh Tử, Tuân Tử, Vương Sung, Nhan Tập Trai, Đái Đông Nguyên chủ trương thuyết này.

2. Thuyết "kiêm trọng nội ngoại" cũng thừa nhận tính cách độc lập của ngoại giới nhưng mà nghĩ rằng có cái biết đến từ ngoại giới, lại cũng có cái biết từ nội giới mà ra, - tỉ dụ như: cái biết về thời gian. Mặc gia, Trương Hoàng Cừ, Trình Y Xuyên, Chu Hi, Hoàng Lê Châu, Vương Thuyền Sơn chủ trương thuyết này.

3. Thuyết "chủ nội" cho rằng cái biết là từ nội giới ra chứ không phải từ ngoại giới đến. Trình Minh Đạo, Lục Tượng Sơn, Vương Dương Minh chủ trương thuyết này.

* Về "mối quan hệ giữa trí và hành", có cả thảy bốn thuyết:

1. Thuyết chủ trương rằng "hành" là cơ sở của "trí". Đó là thuyết của Mặc gia, Vương Thuyền Sơn...

2. Thuyết "tri" là cơ sở của "hành". Thuyết này dược Trình Y Xuyên và Chu Hi bênh vực.

3. Thuyết "tri hành hợp nhất", do Vương Dương Minh sáng lập. Chữ "tri", theo ông hiểu, là chuyên chỉ cái biết về đạo đức: nẩy ra một ý nghĩ đã là "trí" rồi: ngán, ưa, ghét, thích đều thuộc phạm vi của "tri".

4. Thuyết "tri nan hành dị" của Tôn Trung Sơn. Thuyết này có ý trọng thị "hành" hơn "tri".

* "Khả năng và hạn độ của tri thức". - Trước vấn đề này, thái độ của các triết gia Trung Quốc có thể tóm tắt như sau:

- Phái Lão, Trang xem nhẹ khả năng của cái thứ tri thức hiểu theo nghĩa thông thường, cái thứ tri thức mà sau này người ta kêu là cái biết "trí tri, cách vật". Riêng Trang Tử rất hoài nghi các thứ tri thức này. Cũng có một số Đạo gia lấy sự vật làm ranh giới cho sự "biết".

- Nho gia (kể cả Tống nho), Mặc gia, Vương Thuyền Sơn, Đái Đông Nguyên thừa nhận khả năng của tri thức con người và nghĩ rằng tri thức đó không có hạn độ tuyệt đối.

* "Biểu chuẩn của chân tri". - Lấy gì làm tiêu chuẩn để xét đoán giá trị tri thức? Bằng cứ vào đâu

để nhận định tính cách chân xác của điều mình biết?

Mặc Tử lấy "tam biểu" (hoặc "tam pháp"), do ông thiết lập, làm biểu chuẩn của chân tri. Tam biểu là "hành vi của các cổ thánh" (*hữu bản chi giả*), "tai mắt của trăm họ" (*Hữu nguyên chi giả*) và "sự lợi ích của quần dân" (*hữu dụng chi giả*).

Tuân Tử lấy kinh nghiệm của cảm quan (biện hợp), kinh nghiệm thục tiễn (phù nghiệm) làm biểu chuẩn đó.

Hàn Phi bằng cứ vào "tham nghiệm" (vô tham nghiệm nhi tất chi giả, ngu dã).

Tác giả sách Trung dung thì chủ trương rằng muốn có bằng chứng về chân tri, tất phải đích thân thể nghiệm (bản chư thân), phải dung quán với kinh nghiệm quá khứ (khảo chư Tam Vương), thí nghiệm giữa quần dân (trứng chư thứ dân) và thiên nhiên (kiến như thiên địa)...

Dương Hùng, Vương Sung đều coi sự hiệu nghiệm và thực chứng làm bằng chứng tiêu chuẩn chân xác.

Trương Hoành Cừ thiên trọng nguyên tắc "cộng kiến, cộng văn" từa tựa như biểu chuẩn "hữu nguyên chi giả" của họ Mặc.

Đái Đông Nguyên thì bằng cứ vào điểm "tám chi sở đồng nhiên": Hễ thiên hạ, vạn thế đều nghĩ là phải thì là đúng.

* Duyên do của lầm lẫn. - Triết gia nghiên cứu vấn đề này kỹ hơn cả là tuân tử. Theo ông, sở dĩ có lầm lẫn do những nguyên nhân sau đây:

- Tinh thần gặp lúc thiếu sáng suốt;

- Cảm quan gặp lúc bệnh hoạn hay bị huyễn hoặc;

- Đối tượng nghiên cứu ở vào một hoàn cảnh bất thường hoặc là ở cách xa.

Ngoài Tuân Tử và trước ông, Trang Tử cũng đã bàn về duyên do của lầm lẫn, nhưng chỉ nói lướt qua, đại khái cho rằng: "Đạo bị che lấp là bởi mỗi người chấp trước cái thành kiến riêng tây, thiên lệch của mình...; lời nói bị che lấp bởi người đời ưa dùng lời hoa mỹ!

PHƯƠNG PHÁP LUẬN

Phương pháp luận đại khái có thể phân biệt ra làm:

- Phương pháp luận dạy cách suy cầu tìm ra chân lý, tức là phương pháp luận hiểu theo nghĩa thông thường; và:

- Phương pháp luận dạy cách biểu thuật và luận chứng mà lập thuyết, tức là luận lý hình thức.

* Phương pháp luận hiểu theo nghĩa thông thường. – Vốn vẫn có từ rất sớm trong triết học Trung Quốc.

Ở thời đại Tiên Tần, Nho gia, Mặc gia, Đạo gia, Danh gia đều có phương pháp "vi học" hoặc "vi đạo" riêng:

Nho gia, ngoài phương pháp "nhất dĩ quán chi" và "đa văn nhi chí chi" của Khổng Tử, còn có phương pháp "tận tâm" của Mạnh Tử, chuyên chú vào công phu "phản tỉnh hội cầu"; phương pháp "giải tế" của Tuân Tử, chú trọng vào công phu gây nên một tâm cảnh khách quan: "Hư nhất nhi tĩnh" và phương pháp của phái Dịch truyện, lấy việc quan sát tự nhiên làm đầu để nhằm mục đích "cùng thần trí hoá".

Mặc gia dùng phương pháp "thực tiễn ứng dụng", lấy kinh nghiệm của thân thể, chân tay làm chủ chót.

Đạo gia dùng phương pháp "thể đạo", lĩnh hội bản căn bằng trực giác ("*Địch trừ huyền lãm*" của Lão và "*li hình khử trí, đồng vu đại thông*" của Trang).

Danh gia chú trọng vào việc phân tích danh từ ngôn ngữ và sự lý.

Từ đời Tống trở về sau, phương pháp luận (theo nghĩa thông thường) của Trung triết đại khái có thể chia ra làm ba:

1. Phương pháp "*trực giác hướng ngoại*" của Thiệu Khang Tiết, Trương Hoành Cừ, Trình Y Xuyên và Chu Hi.

2. Phương pháp "*trực giác hướng nội*" của Trình Minh Đạo, Lục Tượng Sơn, Vương Dương Minh, là mấy triết gia tôn cùng Mạnh Tử và tổ thuật phương pháp "*phản tỉnh nội cầu*" của ông này.

3. Phương pháp "*quan sát, thực hành*" của Vương Thuyền Sơn, Nhan Tập Trai và Đái Đông Nguyên.

Cố nhiên, giữa các triết gia cùng thiên dụng một phương pháp chung, lại có sự dị biệt về khuynh hướng của từng người.

Và nếu muốn tổng hợp tất cả phương pháp luận của Trung triết từ Tiên Tần đến Mạt Thanh thành loại, thì đại khái có sáu loại:

1. Trưng hành (Mặc gia).

2. Thể đạo (Đạo gia).

3. Tích vật (Danh gia).

4. Thể vật, cùng lý (Thiệu Khang Tiết, Trương Hoành Cừ, Trình Y Xuyên, Chu Hi).

5. Tận tâm (Mạnh Tử, Trình Minh Đạo, Lục Tượng Sơn, Vương Dương).

6. Lưỡng nhất (được Lão, Trang, Dịch truyện, Trương Hoành Cừ, Trình Tử cùng nói đến nhưng không được triết gia nào chuyên dụng).

Phương pháp biểu thuật và luận chứng thường được gọi trong triết học Trung Quốc là vấn đề "danh và biện".

- Danh đối đãi với thực, dùng để gọi thực.

- Biện gồm phép luận chứng và phép tranh biện.

Trừ Lão Tử và Trang Tử vốn hoài nghi về giá trị của ngôn ngữ danh từ, nên không bàn rõ ràng về vấn đề danh và biện, còn các triết gia khác thì đều có thảo luận về vấn đề này:

Nho gia trọng thị danh hơn biện;

Mặc gia bàn về biện nhiều hơn danh;

Danh gia thì có ý nghiêng hẳn về biện.

DANH

Người lập thuyết đầu tiên về danh là Khổng Tử. Thuyết chính danh của ông được xem như một đạo trị nước: chính danh là để "minh phân", phân biệt sang hèn.

Công Tôn Long áp dụng nguyên tắc chính danh vào tất cả các lĩnh vực, chứ không riêng gì trong lĩnh vực chính trị. Chính danh của Công Tôn

Long là để phân biệt đồng và dị. Ông có thuyết "*bạch mã phi mã*" (ngựa trắng không phải là ngựa).

Mặc gia cũng "chính danh" để phân biệt đồng, dị và lại chia danh thành ba loại: Đạt danh (Danh phổ biến, tỉ như: (vật), loại danh (danh chỉ loại: ngựa, mèo) và tư danh (danh riêng, tức nhân danh, địa danh).

Tuân Tử tập đại thành Khổng Tử, Công Tôn Long và Mặc gia. Mục đích "chính danh" của ông là vừa để minh phân (phân biệt sang hèn) lẫn phân biệt đồng và dị. Ông có nêu lên phép chế danh mà mấy qui tắc chính là:

- Thực cùng thì danh phải cùng;

- Danh thành là theo ước lệ; ước lệ đã theo quen thì danh thành thực danh (danh đúng);

- Danh mà giản dị và không ngạnh trở là danh hay;

- Trong việc chế danh, phải lưu ý đến điểm: hai vật có khi bề ngoài khác mà bên trong giống và ngược lại. Tuân Tử cũng chia danh thành loại: "Đại cộng danh" và "đại biệt danh". "Đại cộng danh" giống như "đạt danh" và "đại biệt danh" giống như "loại danh" của Mặc gia.

Bàn về danh, Đổng Trọng Thư có lập nên thuyết "*thẩm sát danh, hiệu*": Theo ông, việc xét rõ

danh và hiệu là rất hệ trọng. Danh có hai nghĩa: Danh là để trỏ cái gì riêng rẽ, trái với hiệu là để trỏ gộp (mèo, chó là danh; giống gia súc là hiệu). Đó là nghĩa thứ nhất, nghĩa hẹp của danh. Nghĩa thứ hai, nghĩa rộng của danh là gồm cả danh lẫn hiệu. Đổng Tử lại gọi là "hồng danh" (hoặc đại danh), cái danh phổ biến mà Mặc gia gọi là "đạt danh" và, Tuân Tử gọi là "đại cộng danh".

BIỆN

Nho gia chỉ bàn lướt qua về biện.

Mạnh Tử có tiếng là "hiếu biện". Nhưng liên quan đến biện, ông chỉ nói sơ qua và chỉ chú trọng đến việc "trí ngôn", cho chúng ta biết thế nào là "bí từ", "dâm từ", "tà từ" và "độn từ".

Tuân Tử thì dạy đại khái rằng trong các cuộc biện luận phải giữ sao cho đối tượng cuộc biện luận và giới thuyết của danh từ dùng, được tiền hậu nhất trí. Phương pháp thì ông dùng phép "loại suy" với hai nguyên tắc: Biện bạch vừa đủ để phân biệt đồng, dị thì thôi (chứ đừng đi quá) và suy vật này ra vật kia, sao cho đồng thực thì đồng danh, khiến cho danh dùng không trái nghịch.

Mặc gia thì trọng thị biện, đặt nặng vấn đề biện, bởi vì xem biện như một trong những công tác chủ yếu để thành tựu việc nghĩa.

Theo Mặc gia, biện có hai nghĩa: Biện là tranh biện và biện là biện thuyết; và nhằm bốn mục đích:

1. Làm sáng tỏ phải, trái;

2. Xét mối manh trị, loạn;

3. Phân biệt đồng, trị; và

4. Xét rõ lý của danh, thực.

Và cả bốn mục đích cùng có chung một công dụng là: phân lợi hại, quyết hiềm nghi.

Theo Mặc gia, yếu thuật của biện là phải hội đủ "tam vật". Tam vật là:

- Lấy danh mà biểu thị thực (*Dĩ cố sinh*);

- Lấy mệnh đề mà giãi bày ý tưởng (*Dĩ lý trưởng*);

- Lấy luận chứng mà tìm ra nguyên nhân (*Dĩ loại hành*).

Tóm lại, như ở trên đã nói nhiều lần, tri thức luận của Trung triết, nói chung, không được xem trọng bằng vũ trụ luận và nhất là nhân sinh luận. Bởi vậy, tuy vẫn có sắc thái đặc thù, tri thức luận của Trung triết không được phong phú lắm. Điều đáng chú ý nhất là các triết gia Trung Quốc đặt mối quan hệ rất là mật thiết giữa vấn đề trí tri và công phu tu dưỡng đạo đức. Hi triết (Socrate) dạy: "Tri thức tức là đạo đức", thì Trung triết (Khổng

học) cũng gắn liền chữ trí bên chữ dũng, chữ nhân (*"Trí, nhân dũng, thiên hạ chi đạt đức dã"*. - Trung dung). Trung triết quan niệm trí tri và tu dưỡng như hai công phu hỗ tương bổ túc, làm phương tiện và mục đích lẫn cho nhau: "Hễ biết cho rõ thì hành động không lỗi lầm" (*"Tri minh nhi hành vô quá"* - Tuân Tử. Khuyến học), "Rõ lý là để khỏi sợ" (*"Minh lý sở dĩ trị cụ"*. – Trình thị di thư). Ngược lại, muốn "trí tri", điều kiện quan trọng là phải sửa mình cho kính, giữ mình cho thành: "chưa bao giờ không "kính" mà lại trí tri được" (*"Vị năng trí tri nhi bất tại kính giả"*, - Trình Y Xuyên), muốn rõ chân lý, tất là phải *"hư nhất nhi tĩnh"* con tâm... (Tuân Tử).

Như vậy thì người đọc triết học Trung Quốc hẳn lại phải đi tới qui kết, như đã trình bày ở phần tổng luận, rằng hai đặc tính chủ yếu của dân tộc Trung Quốc là thực tế và luận lý vẫn để những dấu vết rất sâu đậm trên nền triết học của con cháu Khổng, Trình, Chu.

1 何草不玄？何人不矜？哀我征夫，獨爲匪民
2 苕之華其葉青青，知我如此，不如無生
3 人有土田，女反有之，人有民人，女覆奪之
4 不稼不穡胡取三百廛兮？不狩不獵胡瞻爾庭
有懸貆兮？
5 碩鼠碩鼠，無食我黍，三歲貫女，莫我肯顧
6 瑣兮尾兮，流離之子
7 念我獨兮，憂心殷殷
8 周禮盡在魯矣
9 如有用我者，吾其爲東周乎
10 久矣吾不復夢見周公
11 子張問：十世可知也？子曰：殷因於夏禮，
所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也
，其或繼周者雖百世可知也
12 噫！天喪予！天喪予！
13 無臣而爲有臣，吾誰欺？欺天乎？
14 隕石於宋，五…六鷁退飛
15 觚不觚，觚哉！觚哉！
16 必也正名乎。
17 人之生也直；枉之生也，幸而免
18 食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗
；居必常安，然後求樂；爲可長，行可久，
，先皆後文，此聖人之務。

19 知其不可而為之

20 泊泊者，天下皆是也，而誰以易之。

21 寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆

22 道生一，一生二，二生三，三生萬物

23 天地萬物生於有，有生於無

24 萬物負陰而抱陽，冲氣以為和。

25 水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道

26 天下莫柔弱於水，而攻堅者，莫之能勝

27 聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知無欲

28 唯兵者不祥之器

29 大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國

30 子墨子見染絲者而歎曰；染於蒼則蒼，染於黃則黃；所入者變，其色亦變……故染不可不慎也。

31 盡其心者知其性，知其性則知天矣

32 萬物皆種也。

物之生也，若驟若馳，无動而不變，无時而不移

33 我知天下之中央，燕之北越之南是也

34 南方无窮而有窮

35 天與地卑　山與澤平

36 人之性惡，其善者偽也

37 大天而思之，孰與物畜而制裁之；從天而頌之孰與制天命而用之？

38 死而不亡者壽，
深根固蒂，長生久視之道

39 夫玄者，天道也、地道也，人道也

40 國之安危，在數不在教

41 事莫明於有效，論莫定於有證

42 夫事物之近或知其故；然尋其原以至乎極，則無故而自爾也

43 形者神之質，神者形之用…神之於質猶利之於刀，形之於用猶刀之於利，利之名非刀也，刀之名非利也，然而捨利無刀，捨刀無利。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在也。

44 聖人者，豈其無情也？聖人者寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光，制作參乎天地，變化合乎陰陽，雖有情也未嘗有情也。

45 天地萬物，盡於人矣。萬化萬事生於心。

46 養其氣反之本而不偽。

47 生之謂性，性即氣，氣即性

48 氣有善不善，性則無不善　人之所以不知善者，氣昏而塞之耳

49 在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心：其實一也。心本善，發於思慮，則有善不善；若既發，則可謂之情，不可謂之心

50 君子以識爲本，行次之，今有人焉，力能行之而識不足以知之則有異端者出，彼將流宕而不知返，內不知好惡，外不知是非，雖有屍生之信，曾參之行，吾弗貴矣

51 理也者形而上之道也，生物之本也；氣也者形而下之器也，生物之具也，是以人物之生必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形

52 性者心之理也，情者性之動也。心者性情之主也，未動爲性，已動爲情，心則貫乎動靜而無不在焉

53 心一心也，理一理也

54 先立其大。

55 恥存則心存，恥亡則心亡

56 誠有其實，必有其文，實者本也，文者末也。

57 心卽道，道卽天，知心則知道，知天…虛靈不昧，衆理具而萬事出；心外無理，心外無事。

58 無善無惡是心之體；有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物

59 知是行的主意，行是知的工夫，知是行之始

，行是知之成。

60 天下之大害者，君而已矣；向使無君，人各得自私也，人各得自利也

61 論者謂有治人，無治法；吾以爲有治法而後有治人

62 吾力用農事，不遑食寢，邪妄之念亦自不起

63 一日生存，當爲生命辦一日之事

64 理也者情之不爽失也，在己與人皆謂之情，無過情無不及情謂之理

65 理者存乎欲者也，凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣，有欲而後有爲

66 仁且智者，不私不蔽者也

67 上下四方曰宇，往古來今曰宙

68 俟日月，挾宇宙

69 至大無外，謂之大一

70 少昊之衰，九黎亂德…顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，火正黎司地以屬民…

71 民今之無祿，天夭是椓

72 天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？

73 天之將喪斯文也，匡人其如予何？

74 獲罪于天，無所禱也

75 順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天

意者別相惡，交相賊，必得罰

76 今天下之君子之欲爲仁義者，則不可不察義之所從出。既曰不可以不察義之所從出，然則義從何出？子墨子曰：義不從惡且賊者出，必自貴且智者出，然則孰爲貴孰爲智？曰：天爲貴，天爲智而已矣。然則義果自天出矣…不知亦有貴智於天者乎？曰：天爲貴，天爲智而已。

77 有物混成，先天地生…吾不知其名，字之曰道。

78 道沖而用之不盈，淵兮似萬物之宗…湛兮似或存，吾不知誰之子象帝之先

79 天法道，道法自然

80 故道大，天大，地大，人亦大；域中有四大

81 天與地卑

82 至大無外謂之大一

83 萬章曰：堯以天下與舜，有諸？孟子曰：否。天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。天與之者，諄諄然命之乎？曰：否，天不言，以行事示之而已矣

84 夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？

85 若夫成功則天也，君如彼何哉，強爲善而已矣

86 盡其心者知其性也，知其性則知天矣

87 誠身有道，不明乎善，不誠其身也，是故誠者天之道也，思誠者人之道也

88 牛馬四足，是謂天，絡馬首，穿牛鼻，是謂人

89 無爲爲之，之謂天

90 事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天

91 不爲而成，不求而得，夫是之謂天職

92 天命之謂性

93 故天之生物，必因其材而篤焉

94 誠者天之道也

95 天者理也

96 由太虛有天之名

97 天下有始，以爲天下母

98 萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門

99 萬物亦然，有待也而死，有待也而生

100 故衆之所以得成存，主必致一也；動之所以得成運者，原必無二也。物無妄然，必由其理，統之有宗，會之有元…

101 殺生者不死，生生者不生

102 不生者常生生…故生物者不生

103 彼爲盈虛，非盈虛；彼爲衰殺，非衰殺；彼爲本末，非本末；彼爲禁散，非積散也

104 不化者能化化…化物者不化

105 體不偏滯，乃可謂無方無體

106 知形形之不形乎

107 昭昭生於冥冥，有倫生於無形

108 夫無形者，物之大祖也

109 有形出于無形

110 無形無名者，萬物之宗也

111 道之外無物，物之外無道

112 形而上爲道，形而下爲器，須著如此說：器亦道，道亦器

113 體用一原，顯微無間

114 道不能無物而自道，物不能無道而自物。道之有物，猶風之有勁，猶水之有流。夫孰能間之？故離物求道者，妄而已矣

115 至微之理，至著之事，一以貫之

116 道非是外事物有個空虛底；其實道不離乎物，若離物則無所謂道

117 即體而言，用在體，即用而言，體在用，是謂體用一原

118 道可道非常道，名可名非常名

119 道常無名

120 道之出言，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既

121 視之不見，名曰夷，聽之不聞，名曰希，摶之不得，名曰微，此三者不可致詰，故混而為一，其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。

122 道之為物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信

123 大道氾兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭…

124 道者萬物之奧

125 無名天地之始；有名萬物之母，故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼

126 此兩者同出而異名，同謂之玄，玄而又玄，衆妙之門

127 谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤

128 道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，ㄔ氣以為和。

129 理者成物之文也；道者，萬物之所以成也…萬物各異理，而道盡稽萬物之理

130 人法地，地法天，天法道，道法自然

131 道常無為而無不為

132 反者道之動

133 大曰逝，逝曰遠，遠曰反

134 萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常

135 知常曰明；不知常，妄作；凶。

136 夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見；自根自本；未有天地，自古已固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老

137 東郭子問于莊子曰：所謂道烏乎在？莊子曰：無所不在，東郭子曰：期而後可。莊子曰：在螻蟻。曰：何其下耶？曰：在稊稗。曰：何其愈下耶？曰：在瓦甓。曰：何其愈甚耶？曰：在屎溺。

138 夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！

139 夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備，廣廣乎其無不容也，淵乎其不可測也

140 萬物殊理，道不私。

141 道生之，德畜之，物形之，勢成之。

142 泰初有無，無有無名，一之所起；有一而未形；物得以生，謂之德。

143 形非道弗生，生非德不明

144 德蓄之，長之育之，亭之，毒之，養之，覆之

145 樸散則爲器

146 撲跌小，天下莫能臣。

147 伯陽父曰：……陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。

148 大哉乾元，萬物資始，乃統天；雲行雨施，品物流形。

149 至哉坤元，萬物資生，乃順承天；坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨。

150 易有太極是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。

151 乾知太始，坤作成物。

152 乾坤其易之門耶

153 乾坤其易之縕耶？乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀則無以見易；易不可見則乾坤或幾乎息矣

154 剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆、潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。

155 天地之大德曰生

156 一陰一陽之謂道

157 立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。

158 天下之動貞夫一者也。

159 惟聖人能屬萬物于一而繫之元也　元猶原也

…故元者爲萬物之本而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。

160 天德施，地德化…天氣上，地氣下…故其精乎氣，其富乎地，其神乎天。

161 天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。

162 天之道終而復始。故北方者，天之所終始也，陰陽之所合別也

163 玄者冰攡萬類而不見其形者也，資陶虛無而生乎。通同古今以開類攡皆陰陽而發氣，仰而視之在乎上，俯而窺之在乎下，企而望之在乎前，棄而忘之在乎後，欲逮則不能，嘿則得其所者玄也。

164 夫玄也者，天道也，地道也，人道也。

165 無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根。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。五行之生也各一其性。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

166 動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不

動不靜也，物則不通，神妙萬物。

167 一，五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下；火曰炎上；木曰曲直；金曰從革；土爰稼穡，潤下作鹹；炎上作苦；曲直作酸；從革作辛；稼穡作甘

168 天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之末也；土，五行之中也。此其天次之序也

169 至小無內，謂之小一

170 人之生也，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死…故曰通天下一氣耳。

171 而本無形。非從無形也，而本無氣，雜乎芒芴之間變而有氣，氣變而無形

172 天地未形馮馮翼翼，洞洞灟灟，故曰太始。太始生虛霩，虛霩生宇宙，宇宙生元氣。元氣有涯垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。

173 元者氣也，無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。

174 極中之道，淳和未分之氣也。

175 凡有血氣者，莫不含元一以爲質，稟陰陽以立性，體五行以著形

176 若夫天地氣化，盈虛損益，道之理也；法制政事，事之理也；禮教適宜，義之理也；人

情摇機，情之理也，四理不同

177 兩不立，則一不可見　一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也

178 一物兩體氣也，一故神，兩故化。

179 有兩則有一，是太極也……一物而兩體，其太極之謂歟？

180 太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性。是生細縕相盪勝負屈伸之始(……)不如野馬細縕不足謂之太和。語道者知此，謂之知道；學易者見此，謂之見易。

181 氣本之虛則湛本無形；感而生則聚而有象。有象斯有對，對必反其所爲。有反斯有仇，仇必和而解，故愛惡之情，同出於太虛而卒歸於物欲

182 氣块然太虛，升降飛揚未嘗止息，此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感遇聚散，爲風雨爲霜雪，萬品之流形，山川之融結。

183 氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。

184 凡有形之物即易壞；惟太虛無動搖故爲至實

185 生成覆幬，天之道也。

186 語其推行故曰道。

187 天之生物也有序；物之既形也有秩

188 心之所同然者，何也？謂理也，義也。

189 始條理者，智之事也，終條理者，聖之事也

190 真元之氣，氣之所由生。不與外氣相雜，但以外氣涵養而已。……人居天地氣中，與魚在水無異

191 凡物之散，其氣遂盡，無復歸本元之理。天地如洪爐，雖生物銷鑠亦盡。況既散之氣，豈有復在。天地造化，又爲用此既散之氣。其造化者，自是生氣

192 氣自是有盛則必有衰，衰則終必復盛，若冬不春，晝不夜，則氣息矣

193 「未」應不是先，「已」應不是後

194 頑石無種，種於氣。麟亦無種，亦氣化。原初生民亦如是。

195 萬物之始，皆氣化，氣既化後更不化，便以種生去。

196 離陰陽更無道。所以陰陽者，是道也。陰陽氣也。氣是形而下者，陰陽是形而上者。形而上者則是密也。

197 密者用之原

198 理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也

199 形而上者無形無影，是此理；形而下者，有情有狀，是此氣

200 人物之生必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形

201 人物未生時，只可謂之理，說性未得，此所謂在天曰命也。性便是人生以後此理已墮在形氣之中。

202 當初，原無一物，只有此理，未有天地之先，畢竟也只是理

203 若無此理，便亦無天地，無人無物

204 天下無性外之物。因行階，云階磚便有磚之理

205 總天地萬物之理，便是太極

206 或曰：如君之仁，臣之敬，便是極。曰此是一事一物之極

207 聖人謂之太極者，所以指夫天地萬物之根也。周子因之而又謂之無極者，所以大無聲無臭之妙也

208 人人有一太極，物物有一太極

209 太極只是天地萬物之理，在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極

210 本只是一太極而萬物各有稟受又自各全具一太極耳。如月在天，只一而已，及散在江湖則隨處而見。不可謂月已分也。

211 陰陽雖是兩個字，然却是一氣之消息，一進一退，一消一長；進處便是陽，退處便陰；

長者便是陽，消者便是陰；只是這一氣之消長，做出古今天地間千很事來，所以陰分做一個說亦得，做兩個說亦得。

212 陰陽固是形而下者，然所以一陰一陽者，乃是理，形而上者也

213 天地之間，只有動靜兩端…而其動其靜，則必有所以動靜之理。是則所謂太極者也。

214 太極只是含動靜之理

215 陰以陽爲質，陽以陰爲質

216 陰靜之中自有陽之根；陽動之中，又自有陰之根

217 動靜無端，陰陽無始，不可以分先後。今只就起處言之畢更動前又是靜，陽前又是陰

218 動靜無端，陰陽無始，本不可以先後言。太極動而陽，則其未動之前，固已嘗靜矣。又言靜極復動，則已靜之後，固必有動矣

219 疑此氣是依傍這理行，及此氣之聚則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作；理却無情意，無計度，無造作，只此氣凝聚處，理便在其中

且如天地間人物與木鳥獸，其生也莫不有種，定不會無種子白地生出一個事物

220 有是理便有是氣；但理是本

221 有氣之所聚，理即在焉，以理爲主。

222 問：先有理抑先有氣？曰：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？

223 天地之初，如何討個人種，自是氣蒸結成兩個人，那兩個人便如今人身上虱，自然變化出來。

224 氣化是當初一個人無種，便自生出來底。形生却是有此一個人後乃生生不窮底。

225 萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非是理。

226 心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百歲復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。爲學只是理會此。

227 人生天地間，氣有清濁，心有智愚，行有賢不肖，必以二途總之，則宜賢者心必智，氣必清；不肖者，心必愚氣必濁

228 易者己也，非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也；以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地，我之天地，變化，我之變化，非他物也，私者裂之，私者自小也。

229 自生民以來，未有能識吾之全者。惟覩夫蒼蒼而清明而在上，始能言者名之曰天；又覩夫隤然而博厚而在下，又名之曰地。清明者，吾之清明；博厚者，吾之博厚，而人不自

知也。人不自知而相與指名曰：彼天也，彼地也；如不自知其爲我之手足而曰：彼手也，彼足也。如不自知其爲己之耳目鼻口而曰：彼耳目也，彼鼻口也，是無身乎？

230 夫所以爲我者，毋曰：血氣形軀而已也；吾性澄然清明而非物，吾性洞然無際而非量。天者，吾性中之象，地者吾性中之形，故曰在天成象，在地成形，皆我之所爲也。

231 吾未見夫天與地與人之有三也，三者形也，一者性也，亦曰道也，又曰易也，名言之不同，而其實一體也。

232 心不是一塊血肉，凡知覺處便是心；如耳目之知視聽，手足之知痛癢，此知覺便是心也

233 物者事也。

234 心之所發便是意，意之所在便是物：如意在於事親，即事親便是一物；意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，即視聽言動，便是一物

235 人者天地萬物之心也，心者天地萬物之主也，心即天，言心則天地萬物皆舉之矣

236 心外無物，心外無言，心外無理，心外無義

237 如今人只說天，其實何嘗見天，謂日月風雷，不可；謂人物非未不是天亦不可。道即是天。若識得時，何莫而非道？人各以其一偏之見，認定以爲道止如此，所以不同。若解

向表學求，見得自己心體，即無時無處不是此道，亘古亘今，無終無始，更有甚同異？心即道，道即天，知心則知道，知天。

238 人心是天淵，心之本體無所不該，原是一箇天，只為私欲障蔽，則天之本體失了。心之理無窮盡，原是一箇淵，只為私欲塞蔽，則淵之本體失了。

239 虛靈不昧，衆理具而萬事出，心外無理，心外無事

240 充天塞地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥。天地鬼神萬物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得？今看死的人，他這此精靈游散了，他的天地萬物尚在何處？

241 良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。

242 人的良知，就是草木瓦石的良知；若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人良知，亦不可為天地矣，蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之

最清處，是人心一點靈明。風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體

243 性即理也

244 性是心之體

245 心即理也。無私心即是當理；未當理，便是私心，析心與理言之，恐亦未善

246 心即性，性即理；下一「與」字，恐未免爲二，此在學者善觀之。

247 精一之精，以理言；精神之精，以氣言。理者氣之條理；氣者理之運用。無條理則不能運用；無運用則亦無以見其所謂條理者矣

248 心也者體天地萬物而不遺者也。心也者包乎天地萬物之外而貫夫天地萬物之中者也。中外非二也，天地無內外，心亦無內外

249 人心與天地萬物爲體。心體物而不遺。認得心體廣大，則物不能外矣

250 所謂心者，非徧指腔子裏方寸內與物爲對者也，無事而非物也。

251 充塞天地間只有此知：天只此知之虛明；地只此知之凝聚；鬼神只此知之妙用；四時日月只此知之流行；人與萬物只此知之合散，而人只此知之精粹也。此知運行，萬古有定體，故曰太極；原無聲臭可即，故曰無極。

252 當極靜時，恍然覺吾此心中虛無物，旁通無

窮，有如長空，雲氣流行，無有止極；有如大海，魚龍變化，無有間隔；無內外可指，無動靜可分；上下四方，往古來今，渾成一片，所謂無在而無不在；吾之一身，乃其發竅，固非形質所能限也。是故縱吾之目，而天地不滿于吾觀；傾吾之耳，而天地不出于吾聽；冥吾之心而天地不逃于吾思。古人往矣，其精神所極，即吾之精神，未嘗往也，否則閱其行事而能憬然悟然矣乎？四海遠矣，其疾痛相關，即吾之疾痛，未嘗遠也，否則閱其患難而能惻然蹙然乎？…仁者渾然，與物同體，同體也者，謂在我者亦即在物，合吾與物而同爲一體，則前所謂虛寂而能貫通，渾上下四方往古來今內外動靜而一之者也

253 通天地一氣耳。天地其體，氣體之充也。人受天地之中以生，均一氣耳。

254 蓋通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已，積微而著，由著復微，爲四時之寒暑晝夜，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失；千條萬緒，紛紜錯綜而卒不亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也；初非別有一物，依于氣而立，附于氣以行也：或者因易有太極一言，乃疑陰陽之外易，類有一物主宰乎其

間者，是不然矣。

255 天內外皆氣，此中亦氣，物虛實皆氣，通極上下，造化之實體也。是故虛空乎氣，非能生氣也；理載乎氣，非能始氣也。世儒謂理能生氣，即老氏道生天地矣；謂理可離氣而論，是形性不相倚而立，即佛氏以山河大地爲病而別有所謂真性矣，可乎不可乎？

256 理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣之外

257 或曰虛生氣，夫虛即氣也，何生之有？吾遡之未始有氣之先，亦無往而非氣也；當其屈也，自無而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間而即有即無，是謂太虛，是謂太極。

258 天地之間，只有氣，更無理。所謂理者，以氣自有條理，故立此名耳。

259 抑知理氣之名，由人而造。自其浮沉升降者而言，則謂之氣；自其浮沉升降不失其則者而言，則謂之理，蓋一物而兩名。

260 天地間只有一氣充周，生人生物。人稟是氣以生，心即氣之靈處……理不可見，見之于氣；性不可見，見之于心；心即氣也。

261 理只是以象二儀之妙，氣方是二儀之實。天人之蘊，一氣而已。

262 理在氣中，氣無非理；氣在空中，空無非氣

，通一而無二者也。

263 氣者理之所依也，氣盛則理達。天積其健盛之氣，故秩序條理精密，變化而日新。

264 蓋言心言性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處，則俱無也

265 氣載理而以秩序乎氣

266 天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之，雖然苟有其器矣，豈患無道哉。君子之所不知而聖人知之，聖人之所不能而匹夫匹婦能之，人或昧于其道者；其器不成，不成非無器也。無其器則無其道，人鮮能言之而固其誠然者也。洪荒無耕鑿之道，唐虞無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣：未有弓矢而無射道，未有宰醴璧幣鐘磬管絃而無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。故古之聖人能治器而不能治道，治器者則謂之道。

267 知理氣融爲一片，則知陰陽二氣，天道之良能也；元亨利貞四德，陰陽二氣之良能也；化生萬物，元亨利貞之良能也。

268 蓋氣即理之氣，理即氣之理。

269 萬物之性，此理之賦也，萬物之氣質此氣之凝也。

270 以陰陽之氣之流行也，謂之道；以其有條理謂之理

271 在天在人通行者，名之曰道，理字則聖經甚少，中庸文理，與孟子條理，同言道秩然有條，猶玉有脈理，地有分理也。易曰窮理盡性以至于命，理見于事，性具于心，命出于天，亦條理之義也。

272 夫事有條理曰理，即有事中，今曰理在事上，是別爲一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。詩曰有物有則。離事物何所爲理乎？

273 舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也。舉五行則賅陰陽，五行各有陰陽也。

274 氣化之於品物則形而上下之分也，形乃品物之謂，非氣化之謂。形謂已成形質。形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下，明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺(……)其五行之氣，人物咸稟受于此，則形而上者也。

275 惟條理是以生生。條理苟失，則生生之道息。

276 世或謂兩儀待影，影待形，形待造物者 諸

問夫造物者有耶？無耶？無也，則胡能物物哉？有也，則不足以物衆形。故明衆形之自物，而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化于玄冥者也。故造物者無主而物各自造。物各自造而無所待焉，是天地之正也。

277 若責其所待而尋其所由，則尋責無極而至于無待，而獨化之理明矣。

278 天下莫不相與爲彼我，而彼我皆欲自爲，斯東西之相反也。然彼我相與爲唇齒，唇盡者未嘗相爲而唇亡則齒寒。故彼之自爲，濟成之功宏矣。斯相反而不可以相無也。

279 逝者如斯夫，不舍晝夜

280 日方中方睨，物方生方死

281 易窮則變，變則通，通則久

282 萬物變化，固亡休息。斡流而遷，或指而還，形氣轉續，變化而嬗，汔豫亡間，胡可勝言……千變萬化，未始有極。

283 二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉

284 氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。

285 變則化，由粗入精也；化而裁之謂之變，以著顯微也。

286 生生者化之原，生生而條理者化之流。

287 由其生生，有自然之條理。

288 无平不陂，无往不復。

289 反復其道，七日來復。

290 孰能濁以止，靜之而徐清？孰能安以久，動之而涂生？

291 反復其道，七日來復……復，其見天地之心乎！

292 日中則昃，月盈則食，天地盈虛與時消息。

293 善不積不足以成名；惡不積不足以滅身。

294 臣弒其君，子弒其父，非一朝一夕之故　其所由來者漸矣

295 窮則反，終則始，此物之所有

296 積于柔則剛，積於弱則強，觀其所積，以知禍福之鄉。

297 一判一合，天地備矣(……)。還復其所，終始定矣。

298 故思心乎一，反覆乎二，成意乎三，條暢乎四，著明乎五，極大乎六　敗損乎七，剝落乎八，殄絕乎九。

299 數多者親貴而實至，數少者見賤而實遠。急與消亂，貴與賤交。福至而禍逃，禍至而福逃。

300 兩間之化，人事之幾，往來吉凶，生殺善敗，固有極其至而後反者，而豈皆極其至而後

反哉？……方動即靜，方靜旋動；靜卽含動，動不舍靜…待動之極而後靜，待靜之極而後動，其極也唯恐不甚，其反也厚集而怒報之……此殆以細人之衷測道者歟？

301 治亂循環，一陰陽動靜之幾也。今云亂極而治，猶可言也。借曰治極而亂，其可乎？亂若生于治極，則堯舜禹之相承，治已極矣，胡弗卽報以永嘉靖康之禍乎？方亂而治人生，治法未亡，乃治；方治而亂人生，治法弛，乃亂。陰陽動靜，固莫不然。陽含靜德，故方動而靜；陰偕動能，故方靜而動，故曰動靜無端。待其極至而後大反則有端矣。

302 天下皆知美之爲美，斯惡已，皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。

303 正復爲奇，善復爲祆。

304 曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新

305 唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？

306 三十輻共一轂，當其無，有車之用。埏埴以爲器，當其無，有器之用，故有之以爲利，無之以爲用。

307 天與地卑，山與澤平；日方中方睨，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。

308 惡乎然？然于然；惡乎不然？不然于不然。

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可，故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一，其分也成也，其成也毀也；凡物無成與毀，道通爲一。

309 天下莫大於秋毫之末而泰山爲小，莫壽乎殤子而彭祖爲夭。天地與我並生而萬物與我爲一。

310 剛柔相推而生變化。

311 剛柔相推，變在其中矣

312 危者安其位者也，亡者保其存者也，亂者有其治者也，是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。

313 福兮禍所倚，禍兮福所伏。憂喜聚門，吉凶同域；彼吳強大，夫差以敗；粵接會稽，勾踐伯世。

314 禍與福同門，利與害爲鄰，非神聖人莫之能分(……)故物或損之而益，或益之而損(……)衆人皆知利利而病病也，唯聖人知病之爲利，知利之爲病也(……)事或欲以利之，適足以害之；或欲以害之，乃反以利之，利害之反，禍福之門户，不可不察也。禍福之轉而相生，其變難見也(……)或貪生而反死，或輕死而得生(……)物類之相麼近而異門户者，衆而莫識也。故或毀之而非，或不類之而是，或若然而不然者，或不若然而然

者。

315 凡物必有合，合必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有後，必有表，必有裏。有美必有惡，有順必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有晝必有夜，此皆其合也。陰者陽之合，妻者夫之合(……)物莫無合而合各有陰陽。

316 觀大易之損益兮，覽老氏之倚伏；省憂喜之共門兮，察吉凶之同域。曒曒者乎日月兮，何俗智之暗塞？

317 故合散屈伸，與體相乖，形躁好靜，質柔爰剛；體與情反，質與願違(……)陵三軍者或慴于朝庭之儀，暴威武者或困于酒色之娛。近不必比，遠不必乖，同聲相應，高下不必均也；同氣相求，體質不必齊也……故苟識其情，不憂乖違，苟明其趣，不煩強武。能說諸心，能研諸慮，睽而知其類，異而知其通。

318 若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，絪縕相接，盈虛相兼相制，欲一之而不得。此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之。

319 物無孤立之理；非同異屈伸終始以晉明之，則知物非物也。有事始卒乃成，非同異有無

相感，則不見其成。

320 天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。

321 惟道爲無對，然以形而上下論之，則亦未嘗有不對也。蓋所謂對者，或以左右，或以上下，或以前後，或以多寡，或以類而對，或以反而對，反復推之，天地之間真無一物兀然無對而孤立者。

322 統言陰陽只是兩端，而陰中自分陰陽，陽中亦有陰陽。乾道成男，坤道成女；男雖屬陽而不可謂其無陰；女雖屬陰，亦不可謂其無陽。

323 陰陽只是一氣，陰氣流行即爲陽，陽氣凝聚即爲陰，非真有二物相對也。

324 凡天下之事，一不能化，惟兩而後能化，且如一陰一陽，始能化生萬物

325 兩端者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一也。實不空虛，知虛之皆實。靜者常動，非不動也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼。濁入清而體清，清入濁而妙濁。而後知其一也。非合兩而以一爲之紐也。

326 且吾所以知天之愛民之厚者有矣，曰：以磨爲日月星辰以昭道之；制爲四時春秋冬夏，以紀綱之；雷霆雨露以長遂五穀麻絲，

使民得而財利(……)爲王公侯伯，使之貪賢而罰暴；賦金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以爲民衣食之財。

327 天地不仁以萬物爲芻狗，聖人不仁以百姓爲芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。

328 天其運乎？地其處乎？日月其爭于其所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已耶？意者其運轉而不能自止耶？

329 夫真之其爲，按于之或使(……)或使則實，其爲則虛。

330 天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。萬物之生含血之類，知飢知寒，見五穀可食，取而食之，見絲麻可衣，取而衣之。或說以爲天生五穀以食之，生絲麻以衣人，此謂天爲人作農夫桑女之徒也。不合自然，故其義疑，未可從也。(……)天動不欲以生物而物自生，此則自然也；施氣不欲爲物而物自爲　此則無爲也(……)天道無爲，故春不爲生而夏不爲長，秋不爲成，冬不爲藏。陽氣自出，物自生長；陰氣自起，物自成藏。

331 天地任自然，無爲無造，萬物自相治理。(……)地不爲獸生芻而獸食芻，不爲人生狗

而人食物，無爲于萬物而萬物各適其所用。

332 列星隨旋，日月遂炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。

333 陰陽不測謂之神。

334 大順大化，不見其迹，莫知其然之謂神

335 神，天德；化，天道。德其體，道其用，一於氣而已。

336 氣有陰陽，推行有漸爲化；合一不測爲神。

337 氣外無神，神外無氣；或者謂：清者神，則濁者非神乎？

338 天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子。

339 四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起？(……)曰：陰陽相炤，相蓋，相治；四時相代，相生，相服(……)窮則反，終則始(……)覩道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。

340 亦無始，亦無終，亦無因甚有，亦無因甚無

341 以實言之，襲乎今古，通乎死生，實乎有無，亦惡有所謂先後者哉？無先後者天也；先後者，人之識力所據也，在我爲先者，在物

爲後；在今日爲後者，在他日爲先(……)即始即終；即所生，即所自生；即所居，即所行；即分即合；無所不舉，無所不成。

342 天地與其所產焉，物也。(……)夫名，實謂也。知此之不非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在此也，則不謂也。

343 物其非指，而指非指。

344 物白焉，不定其所白；物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其石也？

345 白者不定所白，忘之而可也。白焉者，言白定所白也。定所白者非白也。

346 指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。

347 有自藏者，非藏而藏也。

348 白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白物而白焉。黃黑與之然。

349 視不得其所堅而得其所白者，無堅也。拊不得其所白而得其所堅，得其堅也，無白也(……)得其白，得其堅，見與不見，見與不見離，一一不相盈　故離，離也者藏也。

350 堅白石三。可乎？曰不可。曰二可乎？曰可。曰何哉？曰無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。

351 於石一也，堅白二也，而在于石？故有知焉，有不知焉；有見焉，有不見焉。故知與不知相與離，見與不見相與藏。藏故，孰謂之不離？

352 石其無有，惡取堅白乎？故離也，離也者因是。

353 故白者非焉也，白焉者焉與白也，焉與白，非焉也，故曰白焉非焉也。

354 堅白不相外也。

355 堅白說在因。

356 於一，有知焉，有不知焉，說在存。

357 不可偏去而二，說在見與俱，一與二，廣與修。

358 白馬，馬也；乘白馬，乘馬也；騵馬，馬也，乘騵馬，乘馬也(……)一馬，馬也；馬或白者，二馬而或白也，非一馬而或白。

359 南方無窮而有窮，今日適越而昔來。連環可解也。我知天下之中央，燕之北，越之南是也，氾愛萬物　天地一體也。

360 自其異者視之，肝膽足越也；自其同者視之，萬物皆一也。

361 合異以爲同，散同以爲異。

362 同：重；體，合，類。

363 同：二名一實，重言也，不外于參，體同也；俱處于室，合同也，有不同類同也。

364 重同，俱同，連同，同類之同，同名之同，丘同，附同，是之同，然之同，同根之同。有非之異，有不然之異。有其異也，爲其同也；爲其同也異。

365 同，異而俱於之一也。

366 卵有毛(……)雪有天下(……)馬有卵(……)火不熱(……)輪不輾地。目不見(……)飛鳥之影，未嘗動也。鏃矢之疾而有不行不止之時(……)一尺之棰，日取其半，萬世不竭。

367 有《有》也者，有《無》也者，有《未始有無》也者，有《未始有夫未始有無》也者；俄而《有》《無》矣而未知《有》無》之果孰有孰無也。

368 孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻，孰知死生存亡之一體者？

369 無，若無焉，則有之而後無；無，天陷，則無之而無。

370 無也者，開物成務，無往而不存者也，陰陽待以化生，萬物待以成形，賢者待以成德，不肖待以免身。故無之爲用，無貴而貴矣。

371 有之爲有，待無以生；事而爲事，由無以成。夫道之而無路，名之而無名，視之而無形

，聽之而無聲，則清之全焉。

372 夫至無者，無以能生，故始生者自生也，自生而必體有，則有清而生存矣。生以有爲已分，則虛無是有之所遺者也。

373 濟有者皆有也，虛無奚益於已有之常生哉？

374 聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故；盈天地之間者，法象而已(……)方其形也，有以知幽之由；方其不形也，有以知明之故。

375 天下果何者而可謂之無哉？言龜無毛，言犬也，非言龜也；言兔無角，言麋也，非言兔也。

376 天下之用，皆其有者也。吾從其用而知其體之有，豈待疑哉？用有以爲功效，體有以爲性情，體用胥有而相需以實。

377 以天運物象言之，春夏爲生爲來爲伸，秋冬爲殺爲往爲屈。而秋冬生氣伏藏于地中，枝葉槁而根本固榮，則非秋冬之一消盛而更無餘也。車薪之火，一烈已盡而爲煙，爲焰，爲燼，木者仍歸木，水者仍歸水，土者仍歸土，特希微而人不見矣(……)有形者且然，況其細縕不可象者乎？未有辛勤歲月之積一旦遽化爲烏有，明矣。故曰往來，曰屈伸，曰聚散，曰幽明而不曰生滅。

378 氣象也，數也。

379 在天成象，在地成形。

380 天數五，地數五……天數二十有五，地數三十。

381 天生於動者也；地生於靜者也。一動一靜交而天地之道盡之矣。動之始則陽生焉，動之極則陰生焉，一陰一陽交而天之用盡之矣。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。動之大者謂之太陽；動之小者謂之少陽；靜之大者謂之太陰靜；靜之小者謂之少陰。太陽爲日，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。

382 太極一也，不動，生二，二則神也(……)神生數，數生象，象生器。

383 太陽少陽，太剛少剛之體數一百六十；太陰少陰，太柔少柔之體數一百九十二；太陽少陰，太剛少柔之用數一百一十二，太陰少陽，太柔少剛之用數一百五十二(……)日月星辰之變數一萬七千二十四謂之動數；水火土石之化數一萬七千二十四，謂之植數。再唱和日月星辰水火土石之變化百數二萬八千八百八十萬六千五百七十六，謂之動植滾然

384 天之象數則可得而准，如其神用，則不可得而測也。

385 天下之數出于理，通乎理則入於術，世人以數而　術，故失于理也。

386 有意必有言，有言必有象，有象必有數。數立則象生，象生則言彰，言彰則意顯。象數則荃蹄也，言者則魚兔也。得魚兔而忘荃蹄則可也，捨荃蹄而求魚兔則未見其得也。

387 物有其則，數者盡天下之物則也；事有其理，數者盡天下之事理也，得乎數則物之則事之理無不在焉。不明乎數，不明乎善也；不誠乎數，不誠乎身也。故靜則察乎數之常而天下之故無不通；動則察乎數之變而天下之幾微無不獲。

388 數始于一，參于三，究于九，成于八十一，備于六千五百六十一。八十一者數之小成也。六千五百六十一者數之大成也，天下之變化，人事之始終，古今之因革，莫大於有著焉。

389 人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也，敬長義也。

390 離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法于後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以爲政，徒法不能以自行。詩云：不愆不忘，率由舊章。遵先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方圓平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰：爲高必因丘陵，爲下必因川澤，爲政不因先王之道，可謂智乎？……上無道揆也，下無法守也，朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。

391 凡以知，人之性也；可以知，物之理也。

392 耳目口鼻形態，各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫之謂天君。

393 夫何以知，曰心。

394 心有徵知，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。

395 心不使焉，則白黑在前而目不見；雷鼓在側而耳不聞。

396 知物由學，學之乃知，不問不識。

397 聖賢不能性知，須任耳目以定情實。其任耳目也，可知之事，思之孰決；不可知之事，待問乃解。

398 知無體，以物爲體，猶之目無體，以形色爲體也，故人目雖明，非視黑視白，明無由用也；人心雖靈，非玩索玩西，靈無由施也。

399 今之言知也，不過讀書講問思辨而已，不知致吾知者皆不在此也，譬如欲知禮，任讀幾百遍禮書，講問幾十次，思辨幾十層，總不算知；直須跪拜周旋，捧玉帛，款鬼神，親下手一番，方知禮是如此，知禮者斯至矣。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知；直須搏拊琴吹，口歌身舞，親下手一番，方知樂是如此，知樂者斯至矣。是謂物格而后知致。

400 知材：知也者，所以知也，而不必知，若明。

401 知接也。

402 知：知也者，以其知遇物而能覩之，若見。

403 恕　恕也者，以其知論物，而其知之也著，若明。

404 知而不以五路，說在久。

405 知聞說親；名實合爲。

406 知傳受之，聞也；方不滯，記也；身親焉，親也。所以謂，名也；所謂，實也，名實耦，合也；志行，爲也。

407 知者接也。

408 且猶白以目，以火見，而火不見；則火與目不見，而神見；神不見而見離。

409 德勝其氣，性命于德；窮理盡性，則性天德。

410 大其心，則能體天下之物(……)世人之心止于見聞之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心(……)見聞之知，乃物交而知，非德性所知，不萌于見聞。

411 誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。

412 天人異用，不足以言誠，天人異知，不足以盡明，所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。

413 性者萬物之一源，非有我之得私也。

414 人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也，知合內外于耳目之外，則其知也過人遠矣。

415 人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心，故思盡其心者必知心所從來而後能。

416 合性與知覺，有心之名。

417 有無一，內外合，此人心之所自來也。

418 釋氏妄意天性而不知範圍天用，反以六根之微，困緣天地；明不能盡，則誣天地日月爲幻妄。

419 聞見之知非德性之知，物交物則知之，非內也；今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假聞見。

420 凡一物上有一理，須是窮致其理(……)今日格一件，明日又格一件，積習既久，然後脫然自有貫通處。

421 知者吾之所固有，然不致則不能得之，而致知必有道，故曰：致知在格物。

422 所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至于用力之久而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。

423 致知格物，只是一事，非是今日格物，明日又致知。格物以理言也，致知以心言也。

424 知者吾心之知，理者事物之理，以此知彼，自有主宰之妙。

425 蓋物之知有知有不知；若心之知，則無乎不

知也。

426 所著于人倫物理之中，能取諸耳目心思之用。所不在內，故心如太虛，有感而皆應。能不在外，故爲仁由己，反己而必誠。君子之辨此審矣，而不得辯也。

427 所孝者父，不得謂孝爲父；所慈者子，不得謂慈爲子；所登者山，不得謂登爲山，所涉者水，不得謂涉爲水。

428 色聲味之顯于天下，耳目口之所冀也(……)天下固有五色而辨之者，人人不殊；天下固有五聲而審之者，古今不忒；天下固有五味而知之者久暫不違，不然則名聲味惟人所命，何爲乎舍天下而有其同然者。

429 耳苟未聞，目苟未見，心苟未慮，皆將謂之，謂天下之固無此乎？越有山而我未之越，不可謂之越無山；則不可謂之我之至越者爲越之山也。

430 形也，神也，物也，三相遇而知覺乃發。

431 耳與聲合，目與色合，皆心所翕闢之牖也，合故相知；乃其所以合之故，則豈耳目聲色之力哉？故與新遇前，庶言雜至，而非意所屬，則見如不見，聞如不聞，其非耳目之受而即合，明矣。

432 知見之所生，非固有；非固有而自生者，日

新之命也。原知見之自生滋于見聞。見聞之所得，因于天地之所習著，與人心之所先得。人心之所先得，自聖人以至於夫婦，皆氣化之良能也。

433 吾心之知，有不從格物而得者(……)是故孝者不學而知，不慮而能；慈者不學養子而後嫁，意不因知而知不因物，故矣。(……)則格物致知，亦自爲二而不可偏廢矣。

434 以心知天(……)只心便是天，盡之便知性，知性便知天。

435 耳目能視聽而不能遠者，氣有限耳。心則無遠近也。

436 人心莫不有知，惟蔽于人欲，則忘天理也。

437 人心之靈，此理之明。人皆有是心，心皆具是理。

438 人皆有是心，心皆具是理，心即理也　所貴乎學者，爲其欲窮此理，盡此心也。

439 良知之端，形于受敬，擴而充之，聖哲之所以爲聖哲也。先知者，知此而已；先覺者，覺此而已……所謂格物致知者，格此物，致此知也，故能明明德于天下。易之窮理，窮此理也，故能盡性至命。孟子之盡心，盡此心也，故能知性知天，學者說知所先後，則知本有根，如水有源。

440 夫萬事萬物之理不外于吾心；而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知爲未足而必外求于天下之廣以裨補增益之，是猶析心與理而爲二也。

441 夫物理不外吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物耶。

442 我的靈明，便是天地鬼神的主宰，天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。

443 目無體，以萬物之色爲體；耳無體，以萬物之聲爲體，鼻無體，以萬物之臭爲體；口無體，以萬物之味爲體；心無體，以天地萬物感應之是非爲體。

444 身、心、意、知、物是一件。

445 有是意即有是物，無是意即無是物。

446 用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者。

447 今瞽者曰：鉅者白也，黔者黑也，雖明目者，無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰：瞽不知黑白，非以其名，以其取也。

448 知行相資以互用，惟其各有致功而亦各有其

效，故相資以互用。則于其相互，益知其必分矣。同者不相爲用，斯務異者乃和同而起功，是定理也。

449 知也者，固以行爲功者也；行也者，不以知爲功者也。行焉，可以得知之效也；知焉，未可以得行之效也。

450 須是識在所行之先，譬如行路，須是先照。

451 須是知了，方能行事，……未致知，怎生得行？勉强行者，安能持久？

452 須以知爲本，知之深，則行之必至，無有知而不能行者，知而不能行，只是知得淺，飢而不食烏喙，人而不踏水火，只是知。人爲不善，只爲不知。

453 向親見一人，曾爲虎所傷，因言及虎，神色便變。傍有數人，見他說虎，非不知虎之猛可畏，然不如他說了有畏懼之色：益深知虎者也。學者深亦如此。且如膾炙，貴公子與野人，莫不皆知其美，然貴人聞着便有欲嗜膾炙之色，野人則不然。學者須是真知，見知得便是泰然行將去也。

454 窮理者欲知事物之所以然與真所當然者而已，知其所以然，故志不惑；知其所當然，故行不謬。

455 我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處

便即是行了……須要徹根徹底不使那一念潛伏在胸中，此是我立言宗旨。

456 大學指出個真知行與人看，說如好好色，如惡惡臭：見好色屬知，好好色屬行，只見那好色，已自好了，不是見了後，又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後，又立個心去惡。

457 又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒必已自寒了方知寒；知飢必已自飢了方知飢。知行如何分得開，此便是知行的本體。

458 如稱某人知孝，某人知弟，必是此人已曾行孝行弟，不成只是曉得說些孝弟的話便可稱爲知孝知弟。

459 夫人必有欲食之心，然後知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。食味美惡，必待入口而後知；豈有不待入口而已知食味之美惡者耶？必有欲行之心，然后知路；欲行之心即是意，即是行之始矣。路途之險夷，必待身親履歷而后知，豈有不待身親履歷而已知路途之險夷者耶？

460 夫問思辨行皆所以爲學，未有學而不行者也，如學孝者，則必服勞奉養躬行孝道，而後謂之學，豈徒懸空口耳講說，而遂可以謂之學孝乎？學射則必張弓挾矢引滿中的；學書，則必伸紙，執筆操觚染翰，盡天下之學，

未有不行而可以言學者；則學之始固已知行矣……學之不能無疑則問；問即學，即行也；又不能無疑則有思有辨；思辨即學也，即行也……非謂學問思辨之後而始措之於行也。是故以求能其事而言謂之學，以之行其義而言謂之問，以求通其理而言謂之思，以之精其察而言謂之辨，以求盡其實而言謂之行，蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已。

461 知行本不可離，只為後世學者分作兩截工夫，失却知行本體，故有合一並進之說。

462 若行而不能精察明覺，便是冥行，便是學而不思則罔，所以必須說個知；知而不能真切篤實，便是妄想，便是思而不學則殆，所以必須說個行，皆是就一個工夫。古人說知行，皆是就一個工夫上補偏救弊說，不似今人分作兩件事做。

463 一種人懵懵懂懂的任意去做，全不解思維省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方才行得是；又有一種人茫茫蕩蕩空去思索，全不肯着實躬行，也只是個揣摸影響，所以必說個行，方才知得真。

464 今人却將知行分作兩件去做，以為必先知了然後能行……故遂終身不行，亦遂終身不知

，此不是小病痛。

465 其所謂知者非知而行者非行也。知者非知，然而猶有其知也，亦倘然若有所見者；行者非行則確乎其非行而以其所知爲行也。

466 古人之得其知也，初或費千百年之時間以行之而後乃能知之；或費千萬人之苦心孤詣所經試驗而後知之，

467 行其所不知以致其知。

468 因已知而更進於行。

469 凡真知特識，必從科學而來也。捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也。如中國之天圓地方，天動地靜者，此數千年來思想見識，習爲自然，無復有知其非者　然若以科學按之，以考其實，則大謬不然矣。

470 夫知有所待而後當，其所待者特未定也。

471 人皆尊其知之所知，而莫知尊其知之所不知而後知，可不謂大疑乎。

472 方其夢也，不知其夢也；夢之中，又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知，此其大夢也，而愚者自以爲覺，竊竊然知之　君乎牧乎固哉，丘也與汝夢也，予謂汝夢亦夢也。

473 吾生也有涯而知也無涯，以有涯隨無涯殆已。已而爲知者，殆而已矣。

474 計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時，以其至小求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。

475 蔵缺問乎王倪曰：子知物之所同是乎？曰：吾惡乎知之！子知子之所不知耶？曰：吾惡乎知之！然則物無知耶？曰：吾惡乎知之！雖然嘗試言之：庸詎知吾所謂知之非不知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？

476 且有真人而後有真知。

477 知止乎其所不能知，至矣。

478 言休乎知之所不知，至矣。知之所不能者，辯不能舉也。

479 知之所至，極物而已。

480 知知之不之足用也，悖。說在無以也。

481 論之非智，無以也。

482 以言爲盡悖，悖。說在其言。

483 以，悖，不可也。之人之言可，是不悖：則是有可也。之人之言不可以當，必不審。

484 凡以知，人之性也。可以知，物之理也。

485 目所不見，非無色也；耳所不聞，非無聲也；言所不通，非無義也。故曰：知之爲知之不知爲不知，知有其不知者存，則既知有之矣，是知也。因此而求之者，盡其所見，則

不見之色彩；盡其所聞，則不聞之業著；盡其所言，則不言之義立。

486 目所不見有之色，耳所不聞之有聲，言所不及之有義，小體之小也。至于心而無不得矣，思之所不至而有理，未思焉耳。故曰盡其心者知其性。心者，天之具體也。

487 人物受形于天地，故恆與之相通。盈天地之間，有聲也，有色也，有臭也，有味也；舉聲色臭味則盈天地間者無或遺失。外內相通，其開竅也，是爲耳目鼻口。

488 知有所合謂之智。

489 子墨子曰：言必立儀。言而無儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。何謂三表？子墨子曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者聖王之事。于何原之？下原察百姓耳目之實。于何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此謂言有三表也。

490 天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實知有與無爲儀者也。誠或聞之見之，則必以爲有；莫聞莫見，則必以爲無。

491 言足以舉行者，常之；不足以舉行者，不常。不足以舉行而常之是窕口也。

492 凡論者貴其有辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。

493 無參驗而必之者，愚也。弗能必而據之者，誣也。

494 上焉者，雖善無徵，無徵不信，不信，民弗從。下焉者，雖善不尊，不尊不信，不信，則民弗從。故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。

495 君子之言，幽必有驗乎明，遠必有驗乎近，大必有驗乎小，微必有驗乎著。無驗而言之謂妄。

496 事莫明于有效，論莫定于有證。

497 凡論事者違實，不引效驗，則雖甘義繁說，衆不見信。

498 夫論不留心澄意，苟以外效立事是非，信聞見于外，不詮訂于內，是用耳目論，不以心意議也。夫以耳目論，則以虛象爲言。虛象爲則以實事爲非。是故是非者，不徙耳目，必淵心意。墨議不以心而原物，苟信聞見，則雖效驗光明，猶爲失實。失實之議難以教。雖得愚民之欲，不合知者之心。

499 事莫貴乎有驗，言莫棄乎無徵。

500 獨見獨聞、雖小異怪也，出于疾與妄也。共見共聞，雖大異，詘也，出陰陽之正也。

501 吾學既得于心，則修其辭命，辭命無差，然後斷事，斷事無失，吾乃沛然！

502 心之所同然，始謂之理，謂之義；則未至于同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以爲然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然。

503 道惡乎隱而有真僞？言惡乎隱而有是非？（……）道隱于小成，言隱于榮華。

504 凡人之患，蔽于一曲而闇于大理。

505 曲知之人，觀于道之一隅而未之能識也，故以爲足而飾之；內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。

506 私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私以觀異術，唯恐聞其美也。

507 故爲蔽？欲爲蔽，惡爲蔽，始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽，近爲蔽，博爲蔽，淺爲蔽，古爲蔽，今爲蔽。凡萬物異則莫不相爲蔽。

508 心枝則無知，傾則不精，二則疑惑（……）故人心譬如盤水，正措而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣；微風過之，湛濁動乎下，清明亂乎上，則不可以得

大形之正也。心亦如是矣，故學之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣；小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。

509 凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也……冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝，以爲跬步之澮也(……)酒亂其神也。厭目而視者，視一以爲兩，掩耳而聽者，聽漠漠以爲昫昫，勢亂其官也。故從山上望牛者若羊……遠蔽其大也。從山下望木，十仞木若箸(……)高蔽其長也。

水動而影搖，人不以定美惡，水勢玄也。晝者仰視而不見星，人不以定有無，用精惑也。有人焉，以此時定物，則世之惡者也。彼惡者之定物，決必不當：夫苟不當，安能無過乎？

510 子曰：參乎！吾道一以貫之。曾子曰：唯

511 子曰：賜也，汝以予爲多學而識之者歟？對曰：然，非歟？曰：非也，予一以貫之。

512 蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。

513 君子博學于文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。

514 學而不思則罔，思而不學則殆。

515 吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。

516 子曰：由！誨汝知之乎！知之爲知之，不知爲不知，是知也。

517 子絕四，無意，無必，無固，無我。

518 今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以易之。兼仁與不仁，而使天下之君子貳焉，不能知也，故我曰天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。

519 滌除玄覽，能無疵乎。

520 不出戶，知天下；不窺牖，見天道；其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而明，不爲而成。

521 道，視之不可見，聽之不可聞，搏之不可得；如其知之，不須出戶；若其不知，出愈遠愈迷。

522 知者不博，博者不知。

523 故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼，是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。以聖人不由，而照之于天，亦因是也。亦是

彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼与乎哉？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。

524 可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然于然；惡乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一。其分也成也，其成也毀也。凡物無成與毀，復通爲一。

525 有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。

526 以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數觀矣。

527 古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣而未始有封也。其次以爲有封焉而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。

528 且有真人而後有真知，何謂真人？古之真人

，不逆寡，不雄成，不謨士；若然者過而弗悔，當而不自得也(……)古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深(……)古之真人，不知悅生，不知惡死；其出不訢(忻)，其入不距，翛然而往，翛然而來而已矣；不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。

529 南伯子葵問乎女偶曰：子之年長矣而色若孺子，何也？曰：吾聞道矣。南伯子葵曰：道可得學耶？曰：惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道；我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果爲聖人乎？不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣而後能朝徹，朝徹而後能見獨。

530 宋儒亦知就事物求理也，特因先入于釋氏，轉其所指爲神識者以指理，故視理如有物焉，不徒曰事物之理，而曰理散在事物，事物之理，必就事物剖析至微而後理得；理散在事物，于是窮心求理，謂一本萬殊，謂放之則彌六合，卷之則退藏于密。

531 耳目之官不思而蔽于物，物交物則引之而已

矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。

532 盡其心者知其性也。知其性則知天矣。

533 博學而詳說之，將以反說約也。

534 只心便是天，盡之便知性，知性便知天。

535 萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡；陽長則陰消，善增則惡滅，斯理也，推之其遠乎。人只要知此耳。

536 伯敏云：無個下手處。先生云：格物是下手處。伯敏云：如何樣格物？先生云：研究物理。伯敏云：天下萬物不勝其繁，如何盡研究得？先生云：萬物皆備于我，只要明理。

537 義理之在人心，實天之所與而不可泯滅焉者也。彼其受蔽于物而至于悖理違義，蓋亦弗思焉耳。誠能反而思之，則是非取舍，蓋有隱然而動，判然而明，決然而無疑者矣。

538 此心之靈，苟無壅蔽昧沒，則痛癢無不知者(……)何往而不可以致吾反求之功。

539 此理塞宇宙，古先聖賢，常在目前，蓋他不曾用私智。《不識不知，順帝之則》：此理豈容識知哉。《吾有知乎哉》？此理豈容有知哉？

540 物理不外于吾心，外吾心而求物理，無物理矣。

541 夫萬事萬物之理，不外于吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知爲未足而必外求于天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理而爲二也。夫學問思辨篤行之功，雖其困勉至于人一己百，而擴充之極，至于盡性知天，亦不過致吾心之良知而已；良知之外，豈復有加于毫末乎？

542 致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳(……)致知必在于格物。物者事也。凡意之所發，必有其事。意所在之事，謂之物。格者正也，正其不正以歸于正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸于正者，爲善之謂也。夫是之謂格。

543 聖人無所不知，只是知箇天理；無所不能，只是能箇天理。聖人本體明白，故事事知箇天理所在，便去盡箇天理。不是本體明後，，却于天下事物都便知得，便做得來也。天下事物，如名物度數，草木鳥獸之類，不勝其繁，聖人須是本體明了亦何緣能盡知得？但不必知的，聖人自不消求知；其所當知的，聖人自能問人，如子入太廟每事問之類。

544 聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今。兼陳萬物而中縣衡焉；是故衆異不得相

裁以亂其倫也。何謂衡？曰：道。

545 人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛一而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛。心未嘗不兩然，而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志，志之者臧也，然而有所謂虛；不以已所臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者同時兼知之；同時兼知之，兩也，然而有所謂一；不以夫一害此一，謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也，然而有所謂靜；不以夢劇亂知，謂之靜（……）虛一而靜，謂之大光明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐于室而見四海，處于今而論久遠。

546 欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二（……）以近知遠，以一知萬。

547 故以人度人，以情度情，以類度類……類不悖，雖久同理。

548 精于物者以物物，精于道者兼物物。故君子壹于道而以贊稽。壹于道則正，以贊稽物則察。

549 仰以觀于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。

550 觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。

551 君子以類族辨物。

552 方以類聚，物以羣分。

553 觀其所聚而天地萬物之情可見矣。

554 言天下之至賾而不可惡也。

555 言天下之至動而不可亂也。

556 天下之動，貞夫一者也。

557 剛柔相推而生變化。

558 觀其所感而天下萬物之情可見矣。

559 聖人有以見天下之動而觀其會通。

560 君子尚消息盈虛，天行也。

561 知變化之道者，其知神之所爲乎。

562 窮神知化，德之盛也。

563 精義入神，以致用也。

564 子曰：天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？

565 欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠。

566 多聞則守之以約，多見則守之以卓。寡聞則無約，寡見則無卓也。

567 或問：天地簡易而聖人法之，何五經之支離？曰：支離益其所以爲簡易也，已簡已易，焉支焉離？

568 無思而無不通爲聖人。不思則不能通微，不

寡則不能無不通；是則無不通生于通微，通微生于思……

569 夫所以謂之觀物者，非以目觀之也；非觀之以目而觀之以心也。非觀之以心而觀之以理也。天下之物莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以謂之理者，窮之而後可知也。所以謂之性者，盡之而後可知也。所以謂之命者，至之而後可知也。此三知者，天下之真知也。

570 夫鑑之所以能爲明者，爲其能不隱萬物之形也。雖然鑑之能不隱萬物之形，未若水之能一萬物之形也。雖然水之能一萬物之形，又未若聖人能一萬物之情也；聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我于其間哉？

571 是知我亦人也，人亦我也，我與人皆物也。此所以能用天下之目爲己之目，其目無所不觀矣；用天下之耳爲己之耳，其耳無所不聽矣；用天下之口爲己之口，其口無所不言矣；用天下之心爲己之心，其心無所不謀矣。

572 能以一心觀萬心，一身觀萬身，一物觀萬物，一世觀萬世者焉（……）能以上識天時，下

盡地理，中盡物情，通照人事者焉。

573 以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。

574 任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。

575 大其心則能體天下之物；物有未體則心爲有外。世人之心，止于聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心。其視天下無一物非我。孟子謂盡心則知性，知天以比。

576 窮神知化，與天爲一，豈有我所能勉哉，乃德盛而自致耳。

577 窮神知化乃德盛自致，非思勉之能强。故索德而外，君子未或致知也。

578 神不可致思，存焉可也。

579 致知在格物。格，至也，如《祖考來格》之格。凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物別其是非，或應事接物而處其當，皆窮理也。

580 格物窮理，非是要窮天下之物，但于一事上窮盡，其他可以類推(……)窮理如一事上窮不得，且別窮一事。或先其易者，或先其難者，各隨人深淺(……)所以能窮者，只爲萬物皆是一理。至如一事一物雖小皆有是理。

581 人要明理，若只一物上明之，亦未濟事，須

是集衆理，然後脫然自有悟處。

582 問觀物察己，還因見物反求諸身否？曰：不必如是說；物我一理，才明彼即曉此，合內外之道也。語其大，至天地之高厚，語其小，至一物之所以然，學者皆當理會。又問：致知先求之四端如何？曰：求之性情，固是切于身，然一草一木皆有理，須是察。

583 不深思則不能造于道；不深思而得者其得易失。

584 入道莫若敬，未有能致知而不在敬者。

585 致知在所養，養知莫過于寡欲二字。

586 涵養須用敬，進學則在致知。

587 欲致吾之知，在即物而窮其理。

588 若其用力之方，則或考之事爲之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際。

589 一日一件事，莫物工夫次第也。脫然貫通者，知至效驗極致也。不循其序而遽責其全，則爲自棄；但求粗曉而不期貫通，則爲自畫。

590 積習既多，自當脫然有貫通，乃是零零碎碎凑合將來，不知不覺，自然醒悟(……)此個事不可欲速，欲速不達，須是漫漫做將去。

591 欲識其義理之微，則固當以窮盡天下之理爲

期，但至于久久而貫通焉，則不待一一窮之而天下之理，固已無一毫之不盡矣。舉一而三反，聞一而知十，乃學者用功之深，窮理之熟，然後能融會貫通，以至于此。

592 問：物有未體則心爲有外，體之義如何？曰：此是置心在物上，究見其理如格物致知之義，與體用之體不同。

593 欲應事，先須窮理，而欲窮理，又須養得心地本原虛靜明澈，方能察見幾微，剖析煩亂而無所差錯。

594 析之極其精而不亂，然後合之盡其大而無餘。

595 天地之初，混沌未分時，想只有水火二者。水之淨腳便成地。今登高而望，羣山皆爲波浪之狀，便是水泛如此。

596 夫知之方有二，二者相濟也，而抑各有所從。博取之象數，遠證之古今，以求盡乎理，所謂格物也。虛以生其明，思以窮其隱，所以致知也。非致知則物無所裁(……)非格物則知非所用(……)二者相濟，則不容不各致焉。

597 大抵格物之功，心官與耳目均用學問爲主而思辨輔之。所思所辨者皆其所學問之事。致知之功，則唯在心官思辨爲主而學問輔之；

所學問者，乃以決其思辨之疑。

598 知實而不知名，知名而不知實，皆不知也。

599 知實而不知名，弗求名焉，則用將終絀；固以審之，學以證之，思以反求之則實在終得乎名(……)知名而不知實，以為既知之矣，則終始于名而尚見以測其影，思問而益疑，學而益辨，思而益甚其狂惑，以其名加諸迥異之體，枝辭日興愈離其本。

600 善言道者，由用以得體；不善言道者，妄立一體而消用以從之(……)。

601 執孫子而問其祖考，則本枝不亂。

602 此格字乃手格猛獸之格，格物謂犯乎實做其事，即孔門六藝之學是也。且如講究禮樂雖十分透澈，若不身為周旋，手為吹拏，終是不知故曰：致知在格物。

603 子路曰：衛君待子而為政，子將奚先？子曰：必也正名乎？子路曰：有是哉！子之迂也，奚其正？子曰：野哉！由也，君子於所不知，蓋闕如也！名不正則言不順；言不順，則事不成；事不成則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足；故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，無所苟而已矣。

604 齊景公問政于孔子，孔子對曰：「君君，臣

臣，父父，子子》。公曰《善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？

605 冉子退朝，子曰：何晏也？對曰：《有政》。子曰：其事也？如有政，雖不吾以，吾其與聞之。

606 其名正、則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行，謂此而此不唯乎此，則此謂不行。其以當不當也，不當而亂也。故彼，彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此，此當乎此，則唯乎此，其謂行此，其以當而當也，以當而當正也。故彼，彼止乎彼；此，此止乎此；可。彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。夫名、實謂也，知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。至矣哉！古之明王；審其名實，愼其所謂，至矣哉！古之明王。

607 且白馬非馬，乃仲尼之所取，龍閉楚王張繁弱之弓，載忘歸之矢，以射蛟兕于雲夢之圃，而喪其弓。左右請求之。王曰：止！楚王遺弓，楚人得之，又可求乎？仲尼聞之曰：楚王仁義而未遂也；亦曰：人亡弓，人得之而已，何必楚？若此仲尼異楚人乎所謂人。夫是仲尼異楚人乎所謂人而非龍異白馬乎所

謂馬，悖。

608 彼此；彼此與彼此同，說在異。

609 彼；正名者，彼此。彼此可：彼，彼止于彼；此，此止于此。彼此不可：彼且此也。彼此亦可：彼此止于彼此；若是而彼此也，則彼彼亦且此此也。

610 牛馬之非牛，與可之同，說在兼。

611 故曰，牛馬非牛馬，未可；牛馬牛也，未可，則或可或不可。而曰牛馬牛也，未可亦不可。且牛不二，馬不二，而牛馬二，則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬無難。

612 名，類，達，私。

613 名：物達也，有實必待之名也；命之馬，類也，若實也者，必以是名也。命之臧私也；是名也，止于是實也(……)。

614 故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑、惑，人多辨訟，則謂之大姦(……)故其民莫敢託為奇辭以亂正名，(……)其民莫敢託為奇辭以亂正名，故壹於道法而謹於循令矣。如是則其迹長矣。迹長功成，治之極也。是謹于守名約之功也。今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循于舊名，有作于新名。

615 異形離心，交喻異物，名實玄紐，貴賤不明，同異不別。如是則志必有不喻之患而事必有困廢之禍，故知者爲之分別，制名以指實：上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所爲有名也。

616 然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也，形體色理以目異；聲音清濁調竽奇聲以耳異；甘苦鹹淡辛酸奇味以口異；香臭芬腥臊漚酸奇臭以鼻異；疾痛癢熱滑鈹輕重以形體異，說(脫)故喜怒哀樂愛惡欲以心異(……)此所緣而以同異也。

617 然後隨而命之，同則同之，異則異之；單足以喻則單，單不足以喻則兼；單與兼無所相避則共；雖共不爲害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也；猶使同實者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲偏舉之，故謂之物；物也者大共名也(……)有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸；鳥獸也者，大別名也(……)名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜；異于約則謂之不宜，名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名，名有固善，徑易而不拂，謂之善名。物有同狀而

異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而爲異所者，雖可合，謂之二實，狀變而實無別，而爲異者，謂之化；有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也。此制名之樞要也。

618 《見侮不見辱》《聖人不愛己》《殺盜非殺人也》；此惑于用名以亂名者也。驗之所以爲有名，而觀其孰行，則能禁之矣。《山淵平》《情欲寡》；《芻豢不加甘，大鐘不加樂》。此惑于用實以亂名者也。驗之所緣以同異，而觀其孰調，則能禁之矣。《非而謁楹，有牛馬非馬也》；此惑于用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣……

619 治天下之端，在審名大。辨大之端，在深察名號(……)名眾于號，號其大全。名也者，名其別離分散也。號凡而略，名詳而目，目者徧辨其事也，凡者獨舉其大也。

620 名生于真，非其真弗以爲名，名者聖人之所以異物也　名之爲言真也(……)欲審曲直，莫如引繩；欲審是非，莫如引名。名之審于是非也，猶繩之審于曲直也。詰其名實，觀其離合，則是非之情不可以相謁已(……)春秋辨物之理以正其名，名物如其真，不失秋毫之末。

621 名者所以辨物也，親者重，疏者輕，等者文

，單者質，近者詳，遠者略(……)萬物載名而生，聖人因其象而命之，然而可易也，皆有義從也。故正名以明義也，物也者洪名也，皆名也，而物有私名此物也非夫物。

622 名者所以別同異，明是非；道義之門，政化之準繩也(……)名必有形，察形莫如別色(……)名必有分，明分莫如有無(……)同異生是非，是非生言出，取辨于一物，而原極天下之污隆，名之至也。

623 治徒娛，縣子碩問于子墨子曰：爲義孰爲大務？子墨子曰：譬若築墻然。能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後墻成也。爲義猶是也。能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。

624 彼不可，兩不可也。辯，爭彼也。辯勝當也。

625 彼凡牛樞非牛，兩也，無以非也。辯：或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，必或不當，不當若犬。

626 說，所以明也。

627 夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理：處利害，決嫌疑焉。摹略萬物之然，論求群言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故。以類取，以類予：

有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。

628 語經，語經也(……)三物必具，然後足以生(……)以故生，以理長，以類行者也。

629 實不喻，然後命；命不喻，然後期；期不喻，然後說；說不喻，然後辯。

630 名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辯也者，兼異實之名以論一意也。辯說也者，不異實名以喻動靜之道也。

631 正名而期，質請而喻；辯異而不過；推類而不悖，聽則合文，辯則盡故。

632 夫辯，有理勝，有辭勝。理勝者，正白黑以廣論，辭微妙而通之。辭勝者，成正理以求異，求異則正失矣。

633 或也者，不盡也。假者，今不然也。效者，爲之若法也；所效者，所以爲之法也；故中效則是也，不中效則非也：此效也。辟也者，舉他物而以明之也。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，以其所不取之同于其所取者，予之也；是猶謂它者同也，吾豈謂它者異也，

634 法：意，規，圜，三者俱可以爲法。

635 夫物有以同而不率從同，辭之侔也，有所至而止；其然也，有所以然也；其然也同，其

所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟，侔，援，推之辭，行而異；轉而危，遠而失，流而離本。則不可不審也，不可常用也。故言多方，殊類異故，則不可偏觀也。

636 夫物，或乃是而然，或是而不然，或一周而一不周，或一是而一非也。

637 白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。騵馬，馬也，乘騵馬，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。

638 獲之親，人也。獲事其親，非事人也。其弟，美人也，愛弟非愛美人也。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，非惡多人也。欲無盜非欲無人也(……)此乃《是而不然》者也。

639 愛人，待周愛人，而後爲愛人。不愛人，不待周不愛人；失周愛，因爲不愛人矣。乘馬，不待周乘馬，然後爲乘馬也；有乘于馬，因爲乘馬矣。遂至不乘馬，待周不乘馬，而後爲不乘馬。此一周而一不周者也。

640 居于國則爲居國。有一宅于國而不爲有國。桃之實，桃也。棘之實，非棘也。問人之病，問人也。惡人之病，非惡人也。人之鬼非

人也。兄之鬼，兄也。祭人之鬼，非祭人也。祭兄以鬼，乃祭之也。之馬之目盼，則謂之馬盼。之馬之目大，而不謂之馬大。之牛之毛黃，則謂之牛黃。之牛之毛衆，而不謂之牛衆。一馬，馬也；二馬，馬也。馬四足者，一馬而四足也，非兩馬而四足也。一馬，馬也；馬或白者，二馬而或白也，非一馬而或白。此乃一是而一非者也。

641 善者不辯，辯者不善。

642 夫言非吹也。言者有言，其所言也，特未定也；果有言耶？其未嘗有言耶？其以爲異于鷇音，亦有辯乎？其無辯乎？

436 今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？(……)

644 道不可言，言而非也。

645 辯也者有不見也。

646 既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也耶？我勝若，若不吾勝，我果是也，而(若)果非也耶？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？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？然則我與若與人俱不能相知也而待彼也耶？(……)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。

647 言，口之利也。執所言而意得見，心之辯也。

648 舉，擬實也；言，出舉也。

649 謂辯無勝，必不當，說在辯。

650 非誹者悖，說在弗非。

651 誹之可否，不以衆寡，說在可非。

652 名定而實辯。

653 言而當，知也；默而當，亦知也。

654 法先王，順禮義，業學者，然而不好言，不樂言，則必非誠士。

655 子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其不可見乎？子曰：聖人立象以盡意。

656 易有四象，所以示也；繫辭焉，所以告也。

657 言不能達其心，書不能達其言，難矣哉！推聖人得言之解，得書之禮(……)余中心之所欲通諸人之嘿嘿者，莫如言(……)。

658 言以繹理，理爲言本。名以訂實，實爲名源。有理無言則理不可明。有實無名，則實不可辨。理由言明，而言非理也。實由名辨，

而名非實也。今信言以棄理，實非得理者也。信名而略實，非得實者也。故明者課言以棄理，不貴理而著言；執名以責實，不棄實而存名。然則言理兼通，而名實俱正(……)。

659 知只有箇真與不真分別；如說有一項不可言而知，便是棄之之誤。

DANH NHÂN CÓ GHI TRONG QUYỂN THƯỢNG

A

Anaximandre: 134
Anderson: 21
An Thế Cao: 76
Án Tử: 33, 338
Aristote: 220, 289, 477

B

Bá Dương Phủ: 164
Bá Mẫn: 600
Bách Lý Hề: 31
Bacon: 541
Ban Cố: 184
Bành Tổ: 424
Bao Hàm: 537
Bào Hi: 401
Beauvoir (Simone): 252
Bergson: 169
Bùi Ngỗi: 81, 439, 468

C

Cầm Tử: 43
Cảnh Công: 645
Cảnh Đế: 69
Cáo Tử: 50
Cát Tạng: 84
Câu Tiễn: 351
Chu Công: 34, 62, 82, 261, 262
Chu Đôn Di: (Liêm Khê): 92, 94, 97, 119, 177, 180, 181, 215, 219, 220, 221, 226, 229, 236, 298, 307, 381, 386, 387, 463, 578, 611, 618
Chu Hi (Hối Am): 62, 76, 91, 92, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 119, 123, 127, 145, 166, 167, 178, 208, 213, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 251, 261, 262, 264, 278, 279, 280, 298, 299, 300, 314, 361, 365, 393, 394, 395, 401, 461, 462, 464, 479, 505, 508, 509, 515, 524, 527, 528, 530, 531, 532, 537, 543, 574, 578, 596, 602, 605, 606, 611, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 638, 641, 642, 695, 698, 701, 702
Chu Tuấn Thanh: 165
Chu Tuấn Thủy: 262
Chu Ung Vương: 561
Cô Hồng Minh: 121
Công Thâu Tử: 485, 486

Công Tôn Long: 54, 55, 117, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 416, 418, 465, 466, 498, 499, 576, 578, 595, 610, 645, 647, 649, 665, 702, 703.
Cố Viêm Võ (Đình Lâm): 106, 108, 109, 110, 113, 123, 262.
Cơ Tử: 181.
Cung Tự Trân: 330, 331.
Cưu Ma La Thập: 83, 84.
Dương Hùng (Tử Vân): 67, 70, 71, 73, 176, 323, 324, 325.
Dương Kính Cảo: 526.
Dương Quí Sơn: 261, 263, 284.
Dương Tử (Dương Chu): 43, 44, 47, 50, 54, 61

Đ

Đái Đông Nguyên (Đái Chấn): 108, 111, 113, 119, 261, 262, 275, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 314, 315, 462, 478, 482, 493, 521, 552, 566, 574, 578, 595, 596, 597, 641, 697, 699, 701.
Đàm Tự Đồng: 106.108, 115,119, 261, 287, 289.
Đặng Tích: 652.
Đào Trinh Nhất: 531.
Đào Uyên Minh: 301.
Đề Bá: 84.
Điền Biền: 342.

Đoan Mộc Tứ (Tử Cống): 32, 580.
Đông Quách Tử: 157.
Đổng Trọng Thư: 26, 66, 67 ,70, 71, 114, 118, 132, 172, 173, 174, 176, 177, 183, 184, 186, 191, 313, 335, 352, 353, 354, 375, 376, 378, 462, 463, 526, 661, 662, 665, 703.
Đỗ Thuận: 85.
Đường Hiến Tôn: 82, 87.
Đường Thái Tôn: 82.

E

Empédocle: 134, 445.
Eury.os:449

G

Giả Nghi: 351, 355.
Granet (Michel): 450, 458.

H

Hà Án (Yến): 73, 74, 377, 437, 438, 439, 468.
Hà Hựu: 114, 191.
Hàn Dũ: 87, 88, 89, 118.
Hàn Giản: 447.
Hạng Võ: 65.
Hàn Phi: 40, 57, 59, 61, 65, 66, 107, 117, 154, 202, 481, 560, 561, 699.

Hán Vũ Đế: 66, 69.
Hạ Vũ: 561.
Hegel: 154.
Héraclite: 134.
Hoài Nam Vương (Lưu Bang): 61, 132, 158.
Hoàng Lê Châu: 261, 262, 263, 272, 273, 275, 479, 509, 698.
Hoàng Tôn Hi: 105, 106, 107, 108, 113, 116.
Hồ Hoằng (Hồ Ngũ Phong): 139, 140, 327.
Hồ Thích (Hồ Thích Chi): 53, 54, 61, 65, 416, 422.
Huệ Thi (Huệ Tử): 48, 51, 54, 55, 115, 189, 304, 306, 335, 341, 342, 343, 348, 406, 416, 419, 421, 422, 425, 428, 429, 430, 467, 477, 576, 578, 595, 660.
Huyền Tôn: 82.
Huyền Trang: 24, 82, 83, 85.
Huxley: 25.
Huyện Tử Thạc: 666.
Hứa Hành: 49, 101.
Hướng Tú: 73, 74, 75, 76, 118, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 306, 461.

K

Kant: (Khang Đức): 504.
Kiệt: 347, 557.

Kinh Phòng: 450, 458.
Khang Hữu Vi: 26, 106, 113, 115, 119.
Khổng An Quốc: 69.
Khổng Tử (Khổng Khâu): 23, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 57, 58, 59, 60, 61, 67, 69, 71, 82, 88, 91, 106, 107, 109, 110, 112, 114, 116, 121, 122, 125, 127, 128, 161, 162, 163, , 303, 304, 311, 338, 458, 462, 475, 523, 524, 546, 561, 576, 577, 579, 580, 581, 582, 597, 598, 604, 616, 640, 644, 645, 647, 648, 652, 654, 665, 675, 700, 702, 703.
Khuy Cơ: 85.

L

Lã Bất Vi: 32.
La Chính Am (Khâm Thuận): 244, 261, 263, 264, 265, 266, 268, 273.
La Hồng Tiên (Niệm Am): 256, 258, 259, 462.
Lâm Ngữ Đường: 152.
Lão Tử (Lão Đam): 43, 44, 45, 47, 51, 53, 60, 61, 67, 73, 74, 75, 80, 81, 82, 117, 118, 121, 122, 128, 137, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 177, 180, 214, 221, 300, 341, 342, 343, 348, 354, 355, 372, 373, 374, 376, 378, 389, 390, 397, 434, 435, 437, 438, 445, 460, 461, 463, 468, 523,

524, 578, 579, 584, 585, 594, 595, 641, 643, 687, 688, 701, 702.
Lệ: 557.
Lê Khang: 73.
Liễu Hạ Huệ: 33.
Liệt Tử: 438.
Li Lâu (Li Chu): 485, 486.
Long Thụ: 84.
Lỗ Thắng: 663, 664, 665.
Lỗ Cung Uy: 69.
Lục Cửu Uyên (Tượng Sơn): 92, 99, 101, 102, 105, 109, 113, 119, 236, 237, 238, 239, 240, 244, 252, 258, 261, 262, 264, 275, 276, 277, 298, 462, 480, 509, 515, 516, 517, 518, 521, 574, 578, 599, 600, 601, 602, 605, 634, 638, 641, 698, 701, 702.
Lục Phu Đình: 262.
Lương Khải Siêu: 76, 113, 115, 416.
Lương Ỷ: 593.
Lưu Bang: 65.
Lưu Bị: 72.
Lưu Hàm: 69.
Lưu Hướng: 43.
Lưu Linh: 73.
Lưu Tập Sơn (Tôn Chân): 261, 263, 270, 271, 272, 280.

Lưu Thiệu: 192, 193, 326, 673.
Lưu Văn Thỉ: 656.
Lý Bạch: 20.
Lý Cao: 87, 88, 89, 93, 118.
Lý Cấu: 81.
Lý Di: 593.
Lý Thứ Cốc (Lý Cung): 261, 262, 275, 280, 281, 287, 291.
Lý Tư: 60, 64.

M

Mạnh Tử (Mạnh Kha): 40, 48, 49, 50, 52, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 67, 71, 88, 98, 106, 107, 109, 112, 117, 123, 127, 148, 163, 202, 207, 235, 244, 478, 484, 485, 487, 516, 517, 518, 573, 574, 578, 597, 598, 599, 618, 623, 640, 641, 665, 670, 671, 673, 697, 700, 701, 702, 703.
Mã Tứ Luân: 592.
Mặc Tử: 32, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 58, 59, 60, 65, 67, 117, 121, 122, 125, 128, 148, 372, 375, 463, 475, 477, 521, 524, 525, 626, 527, 543, 556, 557, 558, 559, 560, 563, 564, 567, 568, 582, 583, 666, 699.
Mặt Thể: 76.
Milet (Anaxmène: 134.
Mill (Stuart): 25.

N

Nam Bá Tử Quì: 593.
Nghĩa Tĩnh: 25, 82.
Nghiêm Phật Điều: 76.
Nghiêm Phục: 25, 152.
Nghiêu: 77, 78, 93, 124, 261, 262, 329, 374, 379, 485, 486, 557.
Ngô Tất Tố: 150.
Nguyễn Hàm: 73, 74.
Nguyễn Tịch: 73.
Ngu Phiên: 166.
Nhan Hồi (Nhan Uyên): 35, 39, 82.
Nhan Tập Trai (Nhan Nguyên): 109, 111, 113, 119, 261, 262, 272, 279, 280, 478, 491, 492, 493, 521, 574, 578, 638, 639, 649, 611, 697, 701.
Nhiễm Tử: 645.
Nhữ Vũ: 593.
Niết Khuyết: 547, 548.
Nietzche: 347.
Ninh Thích: 31.

P

Phạm Lãi: 32.
Phạm Trẩn: 79.
Phục Hi: 62.
Phục Thắng: 181.

Phúc Thôn: 41.
Phùng Hữu Lan: 26, 27, 39, 57, 119, 123, 126, 127, 148, 150, 161, 169, 179, 199, 209, 211, 221, 230, 405, 413, 427, 449, 561, 660, 669.
Phù Sai: 351.
Platon (Bá Lạp Đồ): 220.
Pythagore: 449.

Q

Quách Mạt Nhược: 22.
Quách Tượng: 74, 75, 76, 118, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 306, 461.
Quan Doãn: 148.
Quang Tự: 113.
Quản Trọng: 91.
Quí Chân: 375.

R

Ricci (Mathieu): 24, 108.

S

Sái Cửu Phong (Sái Trầm, Sái Trọng Mặc): 365, 395, 450, 456, 457, 458, 464.
Sartre (Jean Paul): 252, 513.
Schall (Adam): 108.
Schopenhauer: 169.

Sơn Đáo: 73.
Spencer: 25.
Sử Bá: 338.
Sư Khoáng: 485, 486.

T

Tạ Dung: 652, 656.
Tạ Hi Thám: 407.
Tạ Hoằng Minh: 78.
Tạ Linh Vân: 21.
Tạ Lương Tá: 204.
Tào Tháo: 72.
Tăng Sâm (Tăng Tử): 39, 62, 96, 580.
Tần Cảnh Hiến: 76.
Tần Huệ Vương: 41.
Tần Thủy Hoàng: 60, 64, 66, 163.
Tây Hậu: 113.
Tây Thi: 307, 588.
Tề Hầu: 338.
Tiền Đức Hồng (Tự Sơn): 255, 256, 258, 259, 462, 605.
Tiền Mục: 592.
Tiếp Tử: 375.
Tiêu Tuấn: 167.
Thalès: 134.
Thân Bất Hại: 56.
Thận Đáo: 56, 314, 342.

Thái Tôn (Đường): 81.
Thần Tôn (Tống):88.
Thần Nông: 124.
Thế Thân Bồ Tát: 83.
Thang: 561, 582.
Thích Ca: 80.
Thiệu Khang Tiết (Nghiêu Phu, Thiệu Ung): 92, 94, 97, 105, 122, 158, 382, 383, 386, 387, 392, 393, 394, 395, 450, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 463, 464, 469, 574, 578, 599, 611, 618, 619, 620, 622, 624, 634, 640, 701.
Thuấn: 93, 124, 261, 262, 329, 485, 486, 557.
Thu Trạch Tu Nhị: 150.
Thúc Hướng: 33.
Thương Hiệt: 625.
Thương Ưởng: 31, 56.
Tô Chấn Thanh: 220.
Tôn Di Nhượng: 426, 677.
Tống Khanh (Tống Kiên): 48, 53, 658, 660.
Tống Thái Tổ: 90.
Tống Tử: 658, 659.
Tống Tương Công: 39.
Tôn Hạ Phong: 262.
Tôn Quyền: 72.
Tôn Trung Sơn: 481, 524, 540, 541, 542, 543, 698.

Trạm Cam Toàn (Nhược Thủy): 236, 253, 254, 255, 258, 270, 462.
Trang Tử: 39, 40, 48, 53, 73, 74, 75, 77, 80, 117, 118, 122, 127, 156, 157, 158, 159, 194, 195, 202, 244, 297, 304, 335, 341, 343, 344, 345, 346, 348, 390, 419, 423, 424, 425, 428, 428, 429, 435, 436, 460, 461, 463, 464, 467, 468, 475, 481, 482, 499, 545, 546, 547, 548, 555, 567, 578, 579, 585, 586, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 618, 641, 643, 688, 689, 698, 700, 702.
Trần Bắc Khê (Trần Thuần): 145.
Trần Đoàn: 69.
Trần Thiệp: 65.
Trần Trọng Kim: 64, 89, 616.
Trâu Diễn: 56, 57, 183.
Trí Đồ Ngu: 666.
Trí Giả Đại Sư: 84.
Trịnh Bì Táo: 182.
Trịnh Huyền (Trịnh Khang Thành): 166, 192, 479.
Trình Di (Y Xuyên): 92, 95, 96, 97, 98, 99, 105, 109, 111, 119, 122, 139, 146, 202, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 232, 251, 252, 261, 262, 263, 277, 280 298, 300, 307, 314, 326, 335, 359, 360, 365, 392, 394, 461, 464, 479, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 521, 524, 527, 528, 529, 530, 532, 543, 574, 578, 579,

596, 602, 606, 611, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 634, 641, 698, 701, 702.

Trình Hạo (Minh Đạo - Trình Hiệu): 92, 94, 95, 96, 99, 105, 109, 111, 119, 122, 139, 146, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 214, 236, 251, 252, 261, 262, 263, 277, 280, 298, 300, 307, 314, 335, 359, 360, 386, 387, 392, 394, 440, 461, 463, 464, 468, 480, 515, 521, 524, 527, 532, 574, 578, 579, 596, 599, 600, 602, 606, 628, 698, 701, 702.

Trịnh Khang Thành: 166, 470.

Trụ: 557.

Trương Bính Lân: 592.

Trương Hoành Cừ (Trương Tái): 91, 92, 94, 97, 105, 107, 115, 119, 133, 142, 193, 194, 195, 199, 200, 209, 214, 215, 262, 263, 268, 270, 272, 275, 276, 277, 287, 298, 299, 305, 307, 309, 313, 314, 335, 336, 337, 356, 357, 359, 361, 365, 381, 385, 386, 387, 402, 440, 441, 443, 462, 463, 468, 470, 479, 481, 482, 490, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 508, 509, 521, 565, 571, 578, 579, 599, 611, 623, 624, 625, 632, 633, 638, 640, 641, 698, 699, 701, 702.

Tuân Tử (Tuân Huống - Tuân Khanh - Tôn Khanh): 43, 57, 59, 60, 62, 67, 71, 77, 88, 116, 117, 122, 123, 163, 191, 202, 301, 379, 380, 429, 470, 476, 479, 481, 482, 487, 488, 489, 490,

508, 521, 551, 555, 560, 567, 568, 570, 572, , 573, 576, 578, 606, 607, 609, 610, 611, 640, 642, 652, 653, 654, 655, 657, 661, 662, 665, 670, 671, 672, 673, 697, 699, 800, 703, 704.
Từ Ái: 539.
Từ Cán: 481, 564, 565.
Tử Hạ: 39.
Tử Lộ: 35, 37, 644.
Tư Mã Bưu: 194.
Tư Mã Chiêu: 72.
Tư Mã Quang: 91, 200.
Tư Mã Thiên: 56, 65.
Tưởng Duy Kiều: 150, 160, 239, 248.
Tưởng Đạo Lâm: 256.
Tử Sản: 33, 652.
Tử Trương: 34.
Tử Tư: 49, 61.
Tuyên Giáo Công: 236.

U

U: 557.

V

Văn Vương: 62, 557.
Verbiest (Ferdinand): 108.
Vĩ Sinh: 96.

Võ Tắc Thiên: 82.
Võ Vương: 181, 557.
Vũ Đế: 66, 77, 329, 557, 582.
Vũ Đình Tự: 592.
Vũ Đồng: 146, 148, 149, 152, 153, 161, 162, 169, 178, 193, 213, 239, 240, 292, 314, 335, 384, 413, 427, 504, 656, 674.
Vương An Thạch: 81.
Vương Bật: 74, 133, 143, 313, 143, 313, 355, 377, 378, 437, 438, 439, 463, 460.
Vương Chi Hoán: 20.
Vương Dẫn Chi: 537.
Vương Dương Minh (Vương Thủ Nhân): 54, 92, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 123, 127, 145, 236, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 258, 261, 262, 270, 276, 277, 299, 462, 479, 480, 509, 518, 519, 520, 521, 524, 527, 528, 532, 533, 537, 538, 539, 540, 543, 574, 578, 599, 602, 604, 605, 606, 641, 698, 701, 702.
Vương Đình Tướng (Tuấn Xuyên): 261, 268, 270.
Vương Nghê: 547, 548.
Vương Nhung: 73.
Vương Sung: 67, 70, 77, 88, 122, 376, 378, 463, 478 481, 490, 521, 563, 564, 642, 697.
Vương Thông: 87.

Vương Thuyền (Vương Phu Chi): 94, 105, 107, 108, 113, 119, 261, 262, 275, 278, 279, 291, 307, 308, 309, 310, 327, 328, 329, 331, 332, 366, 368, 369, 395, 397, 441, 442, 443, 444, 445, 461, 463, 464, 469, 478, 480, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 521, 524, 527, 531, 539, 540, 543, 551, 552, 574, 634, 635, 636.
Vương Tuấn Xuyên: 263.
Vương Tử Sung: 530.

W

Whitehead: 146.

MỤC LỤC

Tựa 5

PHẦN THỨ I

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

Một chút địa lý và lịch sử

Hai con sông 20

Một dân tộc 23

Những sự kiện lớn trong lịch sử Trung Hoa 24

Thời đại Tiên Tần

Xạ hội thời Xuân thu Chiến quốc 32

Bình minh xuất hiện 38

Khổng Tử 38

Mặc Tử 47

Dương Tử - Lão tử 52

Trăm hoa đua nở 58

Mạnh Tử 59

Trang Tử 63

Biệt Mặc và Danh gia 65

Pháp gia 69

Âm Dương gia 70

Qui về một mối 71

Tuân Tử 71

Hàn Phi 74

Dư ba của một thời đại- Khoảng cuối đời Chiến quốc và đầu đời Hán 75
Trung dung 76
Đại học 77
Chu dịch 78
Hoài nam Hồng liệt 78
Từ Tấn, Hán, Đường
Tần, Hán - Nho được độc tôn nhưng chịu ảnh hưởng của Âm Dương gia 80
Đốt sách chôn nho - Mặc suy dần - Lão giáo thành Đạo giáo 81
Đổng Trọng Thư - Tượng số học 84
Dương Hùng 88
Vương Sung 89
Ngụy, Tấn và Lục triều - Nho suy, Lão Trang thịnh.
Bối cảnh lịch sử 91
Phong trào Huyền học 93
Phật học gây thế lực 96
Đường - Phật giáo toàn thịnh 103
Hàn Dũ 111
Lý Cao 113
Tống, Nguyên, Minh- Nho giáo phục hưng và chuyên về Đạo học 115
Ba thời kì của Đạo học 117
Thời mở đầu:
Chu Đôn Di 118
Thiệu Ung 119

Trương Tái 120
Hai anh em học Trình 121
Thời lý học: Chu Hi .....
Thời tâm học: Lục Cửu Uyên - Vương Thủ Nhân 127-130
Thanh - Đạo học suy tàn. Nho học canh tân 134
Thanh sơ - Phái Đạo học còn sót lại: Hoàng Tôn Hi
Vương Phu Chi 136
Phái Thực dụng:
Nhan Nguyên 140
Đái Chấn 143
Thanh mạt - Phái Duy tân: Khang Hữu Vi .. 146
Kết phần I 151

PHẦN THỨ HAI
VŨ TRỤ LUẬN

Những vấn đề chính của vũ trụ luận trong triết học Trung Hoa 169

THIÊN I
BẢN CĂN LUẬN

Lời mở đầu 172
Chương I: Những điểm đặc biệt của bản căn luận Trung Quốc
Về ý nghĩa hai chữ bản căn 176
Về những đặc tính của quan niệm bản căn 180
Về mối tương quan giữa bản căn và sự vật 184

Chương II: Đạo luận
Đạo 190
Không và có .....
Trình tự sinh thành vạn vật 199
Vô vi - Qui luật phản phục hay là "thường" ...201
Đức 206
Phác 210
Chương III: Thái cực luận
Thái cực - Âm, dương 214
Nguyên 226
Huyền 231
Vô cực 232
Ngũ hành 237
Chương IV: Khí hậu
Khí 247
Nguyên nhất 250
Thái cực - Thái hòa - Thái hư 251
Đạo - Thần – Dịch - Lý 257
Chương V: Lý khí luận
Quan niệm lý 263
Quan niệm khí 272
Tương quan giữa lý, khí và vũ trụ vạn vật 275
Bản căn của sự vật là lý 277
Chu Hi "tập đại hành" học thuyết lý khí 280
Quan niệm lý, khí - Thái cực, âm dương - Động, tĩnh.....281
Lý và khí 281

Thái cực 285
Âm, dương - Động, tĩnh 290
Tương quan giữa lý và khí 296
Vũ trụ sinh thành 299
Chương VI: Duy tâm luận
Tâm tức lý 307
Vũ trụ duy ngã luận 313
Duy tâm chủ quan 319
Duy tâm khách quan 330
Vũ trụ duy "tri" 332
Tâm, một cơ năng huyền diệu 334
Chương VII: Khí luận (phục hưng)
Quan niệm lý, khí của một số Duy tâm luận giả từ Tống đến Minh 340
Dương Qui Sơn 340
La Chỉnh Am 342
Vương Đình Tường 347
Lưu Tạp Sơn 349
Hoàng Lê Châu (tâm tức khí) 352
Duy khí luận 356
Vương Thuyền Sơn 356
Nhan Tập Trai 361
Lý Thứ Cốc 363
Đái Đông Nguyên 365
Duy khí luận với Đàm Tự Đồng 372
Chương VIII: Đa nguyên luận
Hướng Tú và Quách Tượng 376

THIÊN II
ĐẠI HÓA LUẬN

Lời mở đầu 388
Chương I: Biến hóa và qui luật thường
Biến hóa là một sự thực khách quan 390
Qui luật thường 401
Đổng Trọng Thư (đời Hán) 403
Vương Bật (đời Ngụy) 403
Trương Hoành Cừ (đời Tống) 404
Trình Y Xuyên (đời Tống) 404
Chương II: Luật phản phục
Phản phục 408
Tích hoặc tiệm. 413
Lượng biến thành phẩm 414
"Cực tắc phản" 415
Quá trình chín nấc 416
Trình Y Xuyên 419
Hồ Ngũ Phong 420
Phản không đợi cực 420
Quá trình nhịp ba 423
Chương III: Quan niệm lưỡng nhất
Đặc điểm của lưỡng nhất 430
Lưỡng nhất ở thời Tiên Tần 432
Lưỡng nhất ở thời Hán 451
Lưỡng nhất từ Tống đến Thanh 458
Chương IV: Tính chất của hiện tượng đại hóa

Thiên chí luận 478
Tự nhiên luận 479
Quan niệm cơ giam 480
Thần hóa luận 486
Chương V: Vấn đề chung thủy của vũ trụ
Vũ trụ hữu thủy 500
Vũ trụ vô thủy chung - Chung thủy bất khả tri 500
Vũ trụ vô thủy chung, thiên địa hữu thủy chung 503
Vũ trụ vô thủy chung, thiên địa vô thủy chung 507

THIÊN III
PHÁP TƯỢNG LUẬN

Lời mở đầu 514
Chương I: Chỉ vật
Thế nào là chỉ? Thế nào là vật? 517
Tương quan giữa "chỉ" và "vật" 520
Tương quan giữa "chỉ" và "danh" 525
Thuyết "ly kiên bạch" 525
Thuyết "bạch mã phi mã" 528
Chương II: Đồng dị
Chương III: Hữu vô
Hữu sinh ư vô 556
Tề hữu vô 557
Phân loại vô 559
Quí vô, bản vô 560
Sùng hữu 562
Hữu vô giao thâm 565

"Thể dụng tư hữu" (thể và dụng đều là có) 566
Chương IV: Tượng số

Kết phần II

A. Vũ trụ từ đâu mà ra? 591
B. Tính chất của vạn hữu thế nào? 593
C. Những yếu tố phổ biến nào cấu thành sự vật và mối tương quan giữa chúng ra sao? 596
Đồng dị 599
Hữu, vô 600
Tượng số 602

PHẦN THỨ BA
TRI THỨC LUẬN

THIÊN I
TRI LUẬN

Lời mở đầu 609
Chương II: Tính chất và nguyên lai của tri thức
Thuyết chủ ngoại 618
Thuyết kiêm trọng nội, ngoại 631
Thuyết chủ nội 658
Chương II: Tri và hành
Thuyết chủ hành 669
Thuyết chủ tri 674
Thuyết tri và hành hợp nhất 678
Thuyết tri nan hành dị 689

Chương III: Khả năng và hạn độ của tri thức
Tri thức đáng hoài nghi 695
Tri thức lấy sự vật làm giới hạn 699
Tri thức không có hạn độ tuyệt đối 700
Chương IV: Biểu chuẩn của chân tri
Tam biểu thuyết 708
Biện hợp phù nghiệm 713
Tham nghiệm cầu chứng 714
Cộng kiến, cộng văn 720
Chương V: Duyên do lầm lẫn
"Tiểu thành" và "vinh hoa" 723
"Tề vu nhất khúc" 724

THIÊN II
PHƯƠNG PHÁP LUẬN

Lời mở đầu 730
Chương I: Phương pháp sưu cầu chân lý hay là phương pháp luận hiểu theo nghĩa thông thường
Nhất dĩ quán chi 740
Trưng hành 743
Thế đạo 745
Dĩ minh 748
Tích vật 760
Tận tâm (phản tĩnh nội cầu) 763
Giải tế 775
Thể vật cùng lý 782
"Cách vật, trí tri hỗ tương vi dụng" 811

"Kiến lý vu sự" 817
Chương II: Phương pháp luận hiểu như phương thế biểu thuật và luận chứng chân lý
Biện là tranh biện 853
Biện là biện thuyết 854
Chương IV: Phương pháp luận hiểu như phương thế biểu thuật và luận chứng chân lý
Danh, từ, biện và chân tri 878
Kết phần III
Tri luận 890
Phương pháp luận 894
Danh 897
Biện 899

PHỤ LỤC

Nguyên tắc Hán văn trích dẫn 903
Nhân danh có ghi trong quyển thượng 980

ĐẠI CƯƠNG TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC

1

GIẢN CHI – NGUYỄN HIẾN LÊ

***

NHÀ XUẤT BẢN THANH NIÊN

Chịu trách nhiệm xuất bản
MAI THỜI CHÍNH
Biên tập
NGUYỄN TRƯỜNG
Trình bày bìa
TRẦN ĐỨC NGỌC

***

In 1000 cuốn, khổ 13x19cm. Tại Công ty cổ phần In Bến Tre. Số đăng kí kế hoạch xuất bản 47/65–CXB do Cục Xuất bản cấp ngày 20/02/2004 và Giấy trích ngang kế hoạch xuất bản số 91/TN/XBTN cấp ngày 18/3/2004.
In xong và nộp lưu chiểu Quý III năm 2004.

XNĐKXB số: 1440-2012/CXB/107-152/THTPHCM
QĐXB số: 689/QĐ-THTPHCM-EBOOK2012